Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

UNIVERSITÉ MOULOUD MAMMERI de TIZI-OUZOU

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Département de Français

ÉCOLE DOCTORALE de FRANÇAIS

THÈSE de DOCTORAT

Option : Français

Spécialité : SCIENCES des TEXTES LITTÉRAIRES

Présentée Par

HOCINE Hamid

SUJET

La problématique identitaire à travers la littérature d'expression française (Afrique noire – Antilles/Caraïbes – Liban – Maghreb) De la période coloniale à l'heure et à l'aune de la mondialisation Quelle(s) identité(s) pour quelle mondialisation ? Vers un nouveau dieu JANUS de l'identité culturelle ?

Devant le Jury composé de :

Mme Nadjet KHADDA, Professeur, Université d'Alger et de Montpellier : Présidente

Mme Khedidja KHELLADI, Professeur, Université d'Alger : Rapporteur

Mme Brigitte MARIN, Maître de conférences, Université de Paris 8 : Rapporteur

M. Claude COSTE, Professeur, Université Stendhal 3, Grenoble : Examinateur

M. Youssef NACIB, Professeur, Université d'Alger : Examinateur

Soutenue le 13 décembre 2009

RÉSUMÉ SUCCINCT ET MOTS-CLÉS

Le travail de recherche de notre thèse de doctorat porte sur le cheminement de l'expression identitaire à travers la littérature d'expression française qui est notre matériau de travail et la langue française son vecteur linguistique. Nous avons choisi un corpus de quatre auteurs tout à la fois pour leur singularité, leur universalité, la diversité de leurs contextes et surtout leur intérêt pour la question identitaire.

Pour la période coloniale nous avons illustré notre corpus par deux romans, deux récits autobiographiques, celui de Mouloud Feraoun, *Le Fils du Pauvre,* et celui de Camara Laye, *L'Enfant noir*. Pour la période postcoloniale, nous avons préféré travailler sur l'essai d'Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde* et celui d'Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières.*

Notre travail n'est pas à proprement dit un travail de comparaison des œuvres de nos quatre auteurs. La trame de notre recherche s'articule autour de la thématique identitaire qui en est le fil conducteur et qui est commune aux quatre auteurs de notre corpus. Dans une approche pluridisciplinaire, nous évaluons dans l'espace géographique, dans l'espace littéraire, dans l'espace du discours et dans le temps à travers les approches anthropologique, psychologique, philosophique, historique, etc … la complexité à cerner la notion d'identité perçue à la fois comme mode opératoire, comme façon d'être, d'agir et de mettre en relation ou d'exclure cet *Autre* qui est le miroir de nous-même. Ce qui nous a amené à revenir sur un certain nombre de concepts pour les préciser.

L'influence de la littérature orale qui informe les thèmes et les structures des textes. La notion d'aliénation, qui schématise à l'excès une bipartition avant/après, une opposition culturelle Afrique/ Europe, Nord/Sud et qui est peut-être plus le fait d'une lecture européenne. La notion de quête d'identité : figée dans la recherche d'une « identité-racine » à laquelle Édouard Glissant propose de substituer la notion plus dynamique « d'identité-rhizome ». La notion de modèle : les écritures d'expression française se développent dans une production qui allie les tendances occidentales et le vécu autochtone, l'énonciation cherche à développer des « ruses pour communiquer au lecteur le sentiment de l'inacceptable » ; il ne s'agit pas d'imitation, mais des rapports entre production et réception, et de mondialisation des champs littéraires. L'époque coloniale génère une littérature de témoignage, puis de résistance au discours colonial. S'il s'est agi pour les auteurs de la première génération de se faire accepter, de s'inscrire dans le champ des littératures occidentales, les auteurs suivants ont revendiqué une spécificité et un espace d'expression propres et une légitimité littéraire, ainsi que l'appartenance à la littérature mondiale. Ils s'affirment comme créateurs originaux, contre la

« mission historique » et le rôle de porte-parole de leur collectivité. Ces auteurs visent plus la réception esthétique qu'idéologique de leurs œuvres et s'adressent à un public international.

L'expression pleine et entière du « moi » est ce qui reste aujourd'hui, après les dénonciations de la colonisation et des nouveaux régimes. Contre le culte du collectif, l'urgence de l'expression de « soi », l'urgence de se déprendre des idéologies communautaristes, de « la mission de porte-parole » ont amené l'écrivain qui représente, « réfléchit » la société, en met au jour les idéologies et se positionne contre ; à échapper par son écriture en affirmant l'autonomie de l'individu en relation avec son alter ego.

Ces réflexions ont conduit à un réajustement, un recentrage des objectifs littéraires, une relativité et une singularité, en relation, d'une vision de la réalité propre à l'écrivain et qui n'engage que lui dans un monde en perpétuelle recomposition, pour une éthique de la solidarité humaine.

Mots-clefs

Identité

Altérité

Autobiographie

Littérature de témoignage

Oralité

Humanisme

Universalité

Interculturalité

Mondialisation

NTIC

Remerciements et introduction à la présentation de la thèse de doctorat

Mesdames et messieurs du jury, je vous remercie de votre présence qui nous honore et je vous sais gré d'avoir pris le temps d'évaluer le travail de recherche de ma thèse de doctorat, malgré les nombreuses obligations professionnelles qui sont les vôtres.

Je remercie également l'auditoire, collègues et étudiants qui ont eu l'amabilité de se déplacer et assister à cette soutenance.

Ma gratitude va également à mes directrices de recherche : Mme Khelladi, Professeur à l'université d'Alger et Mme Marin, Maître de conférence chargé de recherche à l'université de Paris 8, qui m'ont soutenu, aiguillé et à maintes fois encouragé à persévérer tout au long de mon travail de recherche. Je n'insisterai jamais assez sur le fait que je leur suis redevable pour leur aide, leurs conseils avisés et leur sagacité qui m'ont permis de mener à terme ma tâche.

Ma profonde affection va également à mon épouse et à nos deux enfants : Yacine et Sabrina qui termine son ingéniorat à l'École polytechnique de Paris et qui n'est malheureusement pas des nôtres en ce jour important pour nous, à cause de contingences de calendrier. Qu'ils trouvent ici, un grand merci pour leur patience et leur soutien dans ce travail de longue haleine.

Je remercie aussi les agents de l'administration qui sont la cheville ouvrière de notre institution universitaire et sans qui mon travail n'aurait pas vu le jour. Je pense notamment à Mme Belmiloud, M. Akir Abdelkader, M. Nahas Nasser et bien d'autres, ainsi qu'à notre collègue Fridi Mohamed. Un grand merci également aux Professeurs Bouteldja Riche et Saddek Aouaddi pour leur aide.

PRÉSENTATION DE LA THÈSE
DEVANT LES MEMBRES DU JURY

Introduction

Le travail de recherche de notre thèse de doctorat porte sur le cheminement de l'expression identitaire à travers la littérature d'expression française qui est notre matériau de travail et la langue française son vecteur linguistique. Nous avons choisi un corpus de quatre auteurs tout à la fois pour leur singularité, leur universalité, la diversité de leurs contextes et surtout leur intérêt pour la question identitaire. Pour la période coloniale nous avons illustré notre corpus par deux romans, deux récits autobiographiques[1], celui de Mouloud Feraoun, *Le Fils du Pauvre,* et celui de Camara Laye, *L'Enfant noir*. Pour la période postcoloniale, nous avons préféré travailler sur l'un des essais d'Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde* et celui d'Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières.*

Le thème de l'identité a été maintes fois exploré, fouillé – nous citerons pour l'exemple l'excellent ouvrage de Nourredine Toualbi « L'identité au Maghreb – L'errance » -, mais notre contribution s'est surtout attelée à mettre en lumière l'altérité, l'humanisme, le respect de l'Autre dans ses différences enrichissantes en œuvre dans le corpus que nous avons choisi.

Notre travail n'est pas à proprement dit un travail de comparaison des œuvres de nos quatre auteurs. La trame de notre recherche s'articule autour de la thématique identitaire qui en est le fil conducteur et qui est commune aux quatre auteurs de notre corpus. Dans une approche pluridisciplinaire, et à travers des microstructures telles que : le chronotope, l'*entour* l'autobiographie, l'enfance, la dimension initiatique, les mythes, porteuses de l'expression identitaire que nous avons bâti notre méthodologie en l'étayant par un argumentaire de spécialistes – qu'il serait impossible de citer dans l'allocation-temps impartie à la présentation de notre travail – mais qui font autorité en la matière, chacun dans son domaine de prédilection. Afin de ne pas nous en enfermer dans une seule rhétorique qui à elle seule ne pourrait embrasser ni expliciter la notion identitaire, nous n'avons privilégié aucune d'elles. Car comme le souligne fort bien Jean François Dortier : « *Jamais la matière humaine ne se laissera enfermer dans une seule discipline* [2]».

Nous évaluons dans l'espace géographique, dans l'espace littéraire, dans l'espace du discours et dans le temps- **et où transparaît en filigrane la définition du dieu Janus**-, à

[1] En 1989, Arnold Roth pouvait écrire à juste titre : *« [...] l'autobiographie ou — soyons plus prudents — le récit à caractère autobiographique, est une particularité de la littérature maghrébine dans sa totalité.»,* et par extension de la littérature d'expression française. In *Roman Marocain et Autobiographie*, colloque de Heidelberg, Paris, Ed. Nizet, 1989, p. 131.

[2] Jean-François Dortier, *Les Sciences Humaines. Panorama des Connaissance*s, Nouvelle édition, entièrement revue et augmentée, Paris, 2009.

travers les approches : anthropologique, psychologique, sociologique, philosophique, historique, économique, etc … la complexité à cerner la notion d'identité perçue à la fois comme mode opératoire, comme façon d'être, d'agir et de mettre en relation ou d'exclure cet *Autre* qui est le miroir de nous-même. Ce qui nous a amené à revenir sur un certain nombre de concepts pour les préciser.

1-L'influence de la littérature orale qui informe les thèmes et les structures des textes. **2-La notion d'aliénation**, qui schématise à l'excès une bipartition avant/après. **3-Une opposition culturelle** Afrique/Europe, Nord/Sud et qui est peut-être plus le fait d'une lecture européenne. **4-La notion de quête d'identité**, figée dans la recherche d'une « identité-racine » à laquelle Édouard Glissant propose de substituer la notion plus dynamique « d'identité-rhizome ».**5- La notion de modèle** : les écritures d'expression française se développent dans une production qui allie les tendances occidentales et le vécu autochtone, l'énonciation cherche à développer des « *ruses pour communiquer au lecteur le sentiment de l'inacceptable* » ; il ne s'agit pas d'imitation, mais des rapports entre production et réception et de mondialisation des champs littéraires.

L'époque coloniale génère une littérature de témoignage, puis de résistance au discours colonial. S'il s'est agi pour les auteurs de la première génération de se faire accepter, de s'inscrire dans le champ des littératures occidentales, les auteurs suivants ont revendiqué une spécificité et un espace d'expression propres et une légitimité littéraire, ainsi que l'appartenance à la littérature mondiale. Ils s'affirment comme créateurs originaux, contre la « mission historique » et le rôle de porte-parole de leur collectivité. Ces auteurs visent plus la réception esthétique qu'idéologique de leurs œuvres et s'adressent à un public international.

L'expression pleine et entière du « moi » est ce qui reste aujourd'hui, après les dénonciations de la colonisation et des nouveaux régimes nés des indépendances. Contre le culte du collectif, l'urgence de l'expression de « soi », l'urgence de se déprendre des idéologies communautaristes, de « la mission de porte-parole » ont amené l'écrivain qui représente, « réfléchit » la société, en met au jour les idéologies et se positionne contre ; à échapper par son écriture en affirmant l'autonomie de l'individu en relation avec son alter ego.

Ces réflexions ont conduit à un réajustement, un recentrage des objectifs littéraires, à une relativisation de la notion d'identité et à une singularité, mais en *Relation*, dans une *Mondialité* – pour reprendre le mot d'Édouard Glissant – à venir et qui restent à définir. « *L'avenir n'est écrit nulle part* » dit Amin Maalouf. C'est donc à travers une vision de la réalité propre à l'écrivain et qui n'engage que lui dans un monde en perpétuelle

recomposition, pour une éthique de la solidarité humaine et de l'altérité, pour une meilleure compréhension et appréhension de *l'Autre*, synonymes de respect et de paix que les individus doivent admettre que leurs valeurs soient retravaillées par d'autres individus dans d'autres sociétés, afin que le jeu nécessaire des réceptions croisées reste ouvert.

Fluidité, syncrétisme, réinventions, respect et tolérance doivent être les axes d'une identité composite, chère à Amin Maalouf, symbiose de l'identité autochtone et de l'identité consentie, et qui ne nuisent pas à la multiplicité des appartenances et des trajectoires de l'individu qui peuvent se croiser et s'influencer sans se confondre. « *C'est le change dans l'échange* » selon Édouard Glissant

Notre travail de recherche est d'autant plus d'actualité que la potentielle **superfluité** (exagération, excès, hystérie) de l'identité du sujet contemporain agrégé dans des communautarismes « réactogènes » – que Amin Maalouf nomme les *Tribus planétaires* – est illustrée de par le monde par **la résurgence des conflits ethniques et identitaires** dans la région des grands lacs en Afrique ou au sein même de l'Europe. La crise Georgienne en est le dernier avatar entre Abkhazes et Ossètes en ce début de troisième millénaire après la chute de l'empire soviétique. La querelle linguistique qui perdure entre Wallons et Flamands en Belgique, l'ostracisme social qui prévaut en Guadeloupe, en Martinique et d'une façon générale dans les DOM français, la lutte fratricide entre Cinghalais et Tamouls au Sri Lanka sont des exemples de la problématique identitaire en cet an de grâce 2009.

Le processus identitaire est profondément contradictoire et paradoxal. Face à la poussée mondialiste d'une part et aux convulsions internes et spécifiques des sociétés d'autre part, ce processus **divise** en **unifiant**, il **exclut** en **intégrant**, il **reconfessionalise** en **désacralisant** et il **renationalise** en **mondialisant**.

Les causes profondes de cette crise identitaire ne sont pas à chercher uniquement au niveau de l'individu, mais également au niveau des interactions sociales, économiques, idéologiques, géopolitiques, et des antagonismes des différents dogmes religieux, avec comme corollaires la crise du sens, la crise des valeurs, l'inégalité, la pauvreté, l'ostracisme voire la purification ethnique et le génocide. L'exemple du Rwanda est un cas édifiant.

1- L'espace géographique, l'espace littéraire et l'espace du discours

Dans notre démonstration **nous nous appuyons sur le thème du paysage** qui constitue une voie incontournable pour que le processus d'affirmation identitaire puisse se déployer. Ce qui attire particulièrement le regard du chercheur ou de l'écrivain vers le paysage c'est sa fonction de « lieu de mémoire ». **Le paysage est en effet un lieu infiniment culturel**.

Étudier le paysage en littérature, **c'est considérer l'espace** comme une **catégorie explicative** au même titre que les **systèmes de parenté**, **les systèmes politico-économiques**, comme une étendue interne, **triturée**, **manipulée**, **travaillée par les générations successives** qui devient **place**, **temple**, **lieu de culte**, **lieu de marché**, foyer d'habitation, rue. Autant de relations à l'espace qui constituent la plupart de nos activités techniques, **symboliques, mythiques** voire **philosophiques** et qui tissent l'étoffe imaginante d'un travail de recherche.

L'exemple du **passage** du **village « indigène »** à la **ville coloniale** marque la **transition** de l'individu de **l'espace autochtone** dans l'espace de l'***Autre*** : le **colon.** Les textes de Camara Laye, *L'Enfant noir* et de Mouloud Feraoun, *Le Fils du pauvre* ont été choisis pour illustrer cet aspect ; marqués également par le **passage** de **l'école traditionnelle** à **l'école républicaine française.**

Cette idée du **passage**, du **franchissement d'un seuil**, (L'île de Gorée peut exemplifier ce seuil) se retrouve également dans l'œuvre d'Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, marquée par la déportation d'un continent (Afrique) à un autre (Aux Amériques) : moment fondateur de la grande traversée (celle des populations africaines envoyées en esclaves aux Antilles; c'est également la **transition** vers l'**ouverture** caribéenne et la **richesse composite de l'archipel** qui préfigurent la **créolisation** du monde.

La poétique d'Édouard Glissant est le résultat d'une longue et inlassable quête et d'une expérimentation du **passage du lieu d'origine (Afrique) à sa Martinique natale**. **Ce franchissement du seuil** a demandé un long parcours à rebours vers les sources lointaines, au-delà de l'océan, non pas pour s'y enraciner **dans une nostalgie mortifère du passé**, mais pour **recommencer le voyage de la connaissance de soi**, qui seule **peut ouvrir à la connaissance du monde.**

Notre ambition, à l'instar de nos quatre auteurs, n'est pas de redéfinir la notion d'identité, mais de la restituer de prime abord dans le cadre restrictif de l'expression littéraire pendant la période coloniale. Période où l'ambition première des écrivains-pionniers tels que Mouloud Feraoun et Camara Laye était de faire preuve de visibilité, de s'affirmer en tant que sujet, d'exister aux yeux du colon, de se dire et de dire les vicissitudes de la condition humaine.

Cette expression littéraire est marquée par le **passage** de **l'oralité à l'écriture**, l'outil scriptural faisant défaut, c'est le vecteur linguistique français qui suppléera ce manque et qui véhiculera le **dire autochtone** et non pas **le regard biaisé et exotique colonial**. La prise de conscience d'intellectuels africains soucieux de préserver leur culture, comme l'écrivain

malien Ahmadou Hampâté Bâ ont permis de garder vivante la littérature orale africaine. En Afrique, comme il le souligne: « *Un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui br*ûle. »

La prééminence de la littérature orale en Afrique est liée surtout à **sa fonction sociale**. Les sociétés africaines, dans leur diversité, considèrent en effet **la parole, le bien-dire, comme un élément fondamental de cohésion du groupe**. Ainsi, la parole quotidienne, **usant de formules figées**, **de dictons** et **de références**, apparaît encore aujourd'hui comme un vecteur privilégié des codes sociaux établis. **L'acte de parole**, notamment dans son lien avec le **pouvoir**, qu'il soit **coutumier** ou **sacré**, **possède** également une **fonction magique** importante ; c'est le cas, par exemple, des incantations des médecins traditionnels, des sorciers et des griots ou encore des **termes tabous**, susceptibles d'exercer une action directe sur le monde matériel et sur les événements que **les premiers écrivains mettent en exergue dans leurs textes pour montrer leur altérité.**

Derrière ce thème se pose la question plus générale de l'écriture de l'histoire, autrement dit de la compréhension du **présent** par la redécouverte du **passé** niée par **l'historiographie officielle coloniale**. C'est **le passage** et la **gestation du projet littéraire** des auteurs à travers la **clé janussienne**, symbole de **l'outil**, du **vecteur linguistique représenté par la langue française**. **L'écrivain autochtone** s'étant approprié ce moyen d'expression **affirme sa présence au monde,** se pose en **interlocuteur tout en étant le porte-parole de sa communauté.** Pour Paul Ricœur l'altérité n'est pas première : « *Il faut qu'il y ait d'abord et fondamentalement un sujet capable de dire « Je» pour faire l'épreuve de la confrontation avec l'autre* [3]».

On peut y voir la **naissance** comme **passage** du **néant** à la **vie**, marquée par **l'affirmation de soi**, **l'affirmation d'une altérité** niée sur son propre sol pendant la période coloniale. **Naissance** portée par le projet littéraire de chaque auteur. La **dimension initiatique** en est l'étai. L'enfant, le personnage subit **des rites de passage** qui sont autant de **portes** à franchir. C'est également le **commencement** des premiers pas de chaque auteur dans la vie littéraire. **L'autobiographie ou le récit autobiographique est ce moyen rétrospectif** et **introspectif** qui permet à l'auteur de se **retourner** et de se voir enfant, de voir la **pléthore de portes franchies**, **linéaments d'un être et d'une œuvre en devenir** qui posent cependant le problème de l'utilisation de la langue de l'*Autre*, du colon, du *Béké*, du *Caldoche*, passage obligé de **l'expression de soi**.

[3] Paul Ricœur., *Parcours de la reconnaissance*, Ed. Folio Gallimard, Paris, 1996.

Pour Paul Ricœur, « *l'action de raconter s'engage d'emblée sur un front éthique* ». D'une certaine façon, chaque vie humaine suppose un récit qui réalise en retour l'attestation existentielle du « Soi ». En ce sens, une vie ne vaut peut-être qu'à être racontée. Pour le citer : « *Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées. Cette remarque prend toute sa force quand nous évoquons la nécessité de sauver l'histoire des vaincus et des perdants. Toute l'histoire de la* ***souffrance***[4] *crie vengeance et appelle récit* [5]». Le « cogito blessé[6] » ou « brisé[7] » se mue alors en un « cogito narratif », suivant l'expression de Jean Greisch.

Prouver aux autres qu'on existait, était une manière de battre en brèche la répression et la négation coloniales. C'est le projet même de Feraoun : maîtriser assez le « bien dire » de l'*Autre* pour le retourner contre lui, pour lui prouver aussi qu'on existe. Ainsi s'élaborent, à partir *de* et *dans* la langue française, des stratégies de détour, de contestation et de création. Ces langages se veulent **stratégies de sortie de la langue-empreinte**[8] qui est aussi **emprise**; ils disent la **résistance et la ruse**, nés « *d'un refus du processus d'assimilation* [9]». **Langage mixte fait de la conjonction complexe de l'écriture et de l'oralité qui se dégage de la loi du père.**

Chez les auteurs de la littérature d'expression française, ce **passage** dans un mouvement de va-et-vient devient une **passerelle**, un **pont** entre des cultures différentes, qui souligne le **caractère humaniste de ces auteurs**. **Signifier la différence dans l'identique**, c'est là le pari que les écrivains de l'époque coloniale vont s'employer à relever. Tel est le schéma général de **l'écriture narrative** où la **mémoire** révèle pleinement son aptitude à promouvoir le **fait vécu et latent** au rang d'événement romanesque. Toute la dynamique narrative et poétique se trouve dans le **contact croisé** des mots de la langue française et de leurs **référents** dans l'univers autochtone. Dans cette représentation des petits faits de la vie quotidienne sur lesquels **la mémoire s'attarde avec bonheur ou amertume**, **la langue française mâtinée d'oralité** apporte un effet de sens où se combinent deux individualités culturelles, l'une au service de l'autre. **La narration tout entière profite de cet échange culturel et intellectuel.** Car le but ultime, comme en beaucoup de textes maghrébins, africains, c'est cette histoire de **l'écriture retracée**, patiemment élaborée, dans ce cadre particulier au **croisement** de **deux**

[4] Dominique Chancé, *L'auteur en souffrance*, PUF, Paris, 2000.
[5] Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome I, Paris,
[6] Une identité meurtrière est d'abord une identité meurtrie.
[7] Jean Greisch, *Paul Ricœur* : *L'itinérance du sens*, Ed. Millon, Paris, 2001
[8] Le terme est emprunté à Lise Gauvin par opposition à la langue-errance.
[9] Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Gallimard, Paris, 1987, « folio », Paris, 1997, p. 130.

cultures de deux **langues** en un savant **entrelacs** qui laisse apparaître dans ses hésitations et ses ruptures **le mouvement** même de ses **transformations.**

La **relation symétrique** entre **l'éclosion spatiale**, **identitaire** et **linguistique** ressort aisément: c'est en mettant à bas toute barrière et en envisageant une **géométrie spatiale** et **linguistique** organisées sur le mode du **réseau ouvert** que la dichotomie diglossique qui marque le texte d'expression française est susceptible d'être dépassée. C'est la notion de *Diversalité,* mot qui opère une synthèse des apports multiples que met en avant Édouard Glissant en faveur de « *l'harmonisation consciente des diversités préservées* [10]». En conséquence, le texte d'expression française se concrétise en intégrant cette diversité linguistique et lexicale selon le principe du rhizome, à savoir d'une « *racine démultipliée, étendue en réseaux* [11]». **La seule voie à suivre au niveau spatial, linguistique et identitaire consiste donc en une synthèse constructive mais non pas homogénéisante ou sélective.**

De fait, les écrivains d'expression française de notre corpus plaident pour une **interculturalité** organisée et **complémentaire** où chacun **s'affirme** lui-même en **s'ouvrant** aux **autres.** C'est ce que met en avant Édouard Glissant qui affirme que nous sommes tous **métis**, tous **plurilingues,** tous **différents** et pourtant en **relation**. Pour cet auteur, la pureté, l'unicité, sont des concepts idéologiques boiteux et dangereux. **On commence par le purisme linguistique, puis on passe à l'uniformité culturelle, à la purification ethnique, de l'ethnocide au génocide. Tout cela participe à des degrés divers, du même principe insupportable et suicidaire du mépris de l'*Autre* et de la glorification de soi-même comme modèle unique (ou du mépris de soi-même et de la glorification de l'*Autre*, qui en est l'autre facette).**

Pour Ricœur que nous citons : « *[…] le problème est d'intégrer le temps, donc l'histoire dans l'identité ou plutôt dans les procédures d'identification. Or, c'est ce que fait le récit par le procédé que j'ai appelé la mise en intrigue. Celle-ci consiste à composer une histoire une avec les éléments multiples qu'elle relie par des liens de causalité, de motivation (rationnelle ou émotionnelle) ou de contingence ». Il y dans chaque histoire, une sorte de dialectique entre des évènements inattendus (« discordants ») qui viennent rompre l'horizon d'attente et un travail de mise en* <u>concordance / reconnaissance</u>*, l'ensemble permettant de donner lieu à une « intelligibilité narrative* [12]». L'identité narrative est alors l'instance médiatrice entre les pôles *idem* et *ipse*. **Pour Ricœur, le problème fondamental, que ce soit**

[10] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Gallimard Paris, 1999, p.30.
[11] Ibidem, p. 23.
[12] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986.

à un niveau individuel ou à celui des communautés humaines, consiste finalement dans le problème de l'équilibre dialectique précaire et instable entre l'*idem* et l'*ipse*. *Soi-même comme un autre* [13] est un livre qui vient appuyer certaines données fortes auxquelles Ricœur est parvenu au terme de son parcours philosophique. Comme l'indique son titre, *Soi-même comme un autre* développe une réflexion autour du problème de l'identité. Celle-ci constitue l'un des problèmes majeurs de la philosophie et des conditions d'émergence et de maintien d'une subjectivité « en personne » qui reste immense et difficile. Le paradigme ricoeurien de l'identité consiste à penser dialectiquement la permanence à soi et les changements adaptatifs nécessaires à la continuation du soi. Pour Ricœur, l'*idem* est la catégorie de l'identité par mêmeté dont le modèle peut être celui de l'identité numérique ou catégoriale, permanente et invariable dans le temps. À l'opposé, l'*ipse* suppose un mode d'identité non substantielle qui rejoint le Soi en instance, le Soi éthique, en se trouvant liée au problème de la promesse qui engage d'une part un pacte rhétorique avec autrui, et d'autre part la fidélité maintenue dans la parole donnée.

La rencontre avec l'*Autre* comme **passerelle incontournable** à la construction de l'identité se fait à plusieurs niveaux et tout au long de l'évolution de l'individu, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. La confrontation à l'*Autre* nous permet donc de construire une **réciprocité de sens** de ce que nous sommes, selon la notion de l'« *intervalorisation* [14]» mise en avant par Édouard Glissant lorsqu'il définit l'identité comme rhizome ; non plus comme une racine unique, mais comme une racine à la rencontre d'autres racines.

Les flux migratoires, la mondialisation sont une évidence qui s'impose désormais : « les théories du métissage », dont la créolisation sont devenues, par la force des choses, une réalité incontournable et reconnue. Car, comme le met en avant Charles Taylor :

> « *Reconnaître l'Autre dans sa culture, c'est donc le reconnaître dans son humanité. C'est aussi affirmer la sienne propre. Pour [les deux] protagonistes, le processus de reconnaissance ne peut être alors qu'un processus de transformation. Une épreuve au sens propre du mot, c'est-à-dire un passage au-delà de la violence. Autrement dit une reconnaissance qui […] modifie, à plus ou moins long terme, les identités et les cultures. Il s'agit d'une reconnaissance transformante* [15]».

Le terme « *reconnaissance* » est défini comme « *reconnaître comme sien, comme vrai, réel ou légitime* ». En lui se trouvent les particules « re- » et « co- » et le mot « naître » ; la

[13] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
[14] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris, 1996.
[15] Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998, cité par Jacques Audinet, *Le temps du métissage*, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris, 1999, p.36.

reconnaissance serait-elle donc une **co-naissance** sans cesse renouvelée qui transforme les individus et les sociétés ? Si nous nous référons au processus de construction de l'identité que nous avons évoqué plus haut, la réponse est oui : en **re-co-naissant** l'*Autre* nous construisons notre identité, nous **re-naissons** à nous-mêmes avec une identité un brin différente de celle qui précédait cette rencontre avec l'*Autre*.

2- L'identité

L'identité, concept abstrait, est **une construction en perpétuelle évolution et exprime la diversité de l'humanité. Ce concept** a pour fondement **la culture** et tout ce que cela implique en termes de **différence** au niveau de la sensibilité, de la vision du monde, des aspirations, etc. Dès lors, toute réflexion sur la question de la littérature et de l'identité implique celle de l'**altérité**, de la **survie** et du **changement**.

L'identité est ce lieu de la contiguïté du *Même* et de l'*Autre*, et de ce lien de **réciprocité** qui **unit** ce qui est **inclus** et ce qui est **exclu**. C'est la limite entre **l'intérieur** et l'**extérieur**. Ce que l'identité agence du *Même* ? Même nationalité, même entreprise, même culture, même religion, même race, même souffrance ... Ce qu'elle agence de l'*Autre* ? Autre nationalité, autre entreprise, autre culture, autre religion, autre race, autre souffrance.... **Pas de *Même* sans *Autre***. **Indissociables d'être séparés.** L'identité suppose l'existence de l'*Autre* à partir duquel, dans sa différence, son exclusion absolue ou relative, se définit le *Même*.

Poser la question de l'identité est ce jeu en abîme où l'on finit par se perdre. Comme un paradoxe. Elle travaille le **dedans** et le **dehors** du sujet. De son propre sujet. L'identité est un de ces mots qui ne va pas de soi. Elle est **multiple** autant que **combinatoire, réelle** autant qu'**imaginaire**. **Poreuse** de ne pouvoir être **absolue**, **figée** de se savoir **vulnérable**, qu'elle empêche d'**entrer**, de **sortir**, de **comprendre**, de **savoir**, **l'identité est protéiforme. Définitive ?** L'histoire nous dit qu'elle ne se **construit** que pour mieux se **déconstruire.** Elle est au point de **contact**, de **conflit,** de **relation** du ***Même*** et de ***l'Autre.*** **Aléatoire**, **contingente**, **subjective** et difficilement **objectivable**, **saisissable**, l'identité contemporaine fait face à une incapacité à rendre **visible** ce que les **hommes ont en commun.**

L'**énonciation identitaire**, dans l'œuvre et à propos de l'œuvre, apparaît ainsi comme un secteur névralgique au sein du processus de ***reconnaissance,*** dans la mesure où elle concerne aussi bien la **création** que la **réception**, et détermine sans doute en bonne part le rapport de l'une à l'autre. Il en ressort que les **identités** sont des **réalités d'ordre discursif**, **construites historiquement** et donc susceptibles d'être déconstruites notamment par les

écrivains et les essayistes notamment. C'est le souhait qu'exprime l'écrivain américano-palestinien Edward Saïd :

> *« Je pense que l'identité est le fruit d'une volonté. Qu'est-ce qui nous empêche, dans cette identité volontaire, de rassembler plusieurs identités ? Pourquoi ne pas ouvrir nos esprits aux Autres ? Voilà un vrai projet.* [16]*»*

Cette citation d'Edward Saïd pose une **question cardinale**. Comment l'individu peut-il **aujourd'hui dépasser le conflit culturel de sa propre contingence politique**, eu égard au fait que **sa nature n'est destinée à accomplir rien de particulier, pas même de vivre ensemble** ? Tel est l'enjeu contemporain des sociétés à l'ère de la mondialisation quelles soient occidentales ou du Sud, car les relations du ***Même*** avec l'***Autre*** ont ancré dans la **topologie des territoires – avec comme corollaires des frontières – ou des idéologies, leurs rapports de domination, de pouvoir ou ponctuellement de co-existence pacifique.**

De la muraille de Chine à la ligne Maginot jusqu'aux murs de honte, de haine, de peur ou d'argent, la frontière traverse l'histoire humaine au gré des **conquêtes et des guerres** qui ont dessiné ces **cartes changeantes et arbitraires** du tribalisme, de l'impérialisme, du colonialisme, du nationalisme, de la monarchie, de la théocratie, du communisme, du libéralisme ou encore du commerce global...

D'Auschwitz au « Goulag », les frontières et les identités ont tué au point paroxystique du ***Même*** **et de l'*Autre,* séparés**, **différents** jusqu'à se **nier.** C'était le XX^{ème} siècle et la « glaciation » d'un monde bipolaire, ultime frontière duale de l'équilibre de la terreur. La frontière **délimite provisoirement** un **point d'arrivée** en même temps que **le point de départ** à son propre dépassement. Depuis la dislocation du bloc soviétique, nous avons basculé dans l'espace unique du **déséquilibre des possibles**, dans le *chaos-monde* glissantien. Et c'est la chute du « rideau de fer », qui empêchait non pas d'**entrer** mais de **sortir**, qui marquera la levée du dernier verrou vers la mondialisation. C'était en 1989 et c'était à Berlin. C'est en 2009 et c'est encore dans la bande de Gaza que subsiste cette aberration.

3- La mondialisation

Enfermés à la manière du *Huis clos*[17] sartrien et condamnés à être ensemble. Faisant de l'*Autre* **cet enfer**...Ou pour y croire encore, **ce paradis**. Devenir ou non une humanité ? Revoilà donc l'*Autre* comme l'étage culturel et supérieur de la hiérarchie identitaire. **L'altérité**. Comme une réponse au mouvement d'unification vers le *Même* planétaire et à l'explosion des anciennes frontières identitaires, on assiste à un foisonnement culturel sans

[16] Edward Saïd, *Ne renonçons pas à la coexistence avec les Juifs*, interview au Nouvel Observateur, 16 janvier 1997

[17] *Huis clos*, pièce en un acte créée par Jean-Paul Sartre le 27 mai 1944 au théâtre du Vieux Colombier - Folio Gallimard, Paris, 2000.

précédent porté par les NTIC. L'*Autre,* l'étranger qui était loin, **abstrait** devient présent, **visible, connectable**, adressable, **« Glocal »,** pour construire ce que Manuel Castells définit comme une « société en réseau [18]» dont une des caractéristiques majeures est la recomposition des **frontières** et de **l'espace.** Ces nouvelles technologies sont cette **nouvelle porte janussienne** qui s'ouvre sur la totalité-monde, sur la *Mondialité* pour le meilleur et pour le pire dans un chaos-monde.

L'individu en circonvenant son lieu d'apparition, au lieu d'être le **référent d'une norme politique**, doit **donner du sens à son apparence**, aux **manifestations de son humanité** au cœur de la visibilité du monde, afin d'annihiler la nocivité d'une **identité solipsiste** repliée sur elle-même, autarcique, synonyme de rejet de l'*Autre,* opposée à une **identité composite, diasporique** riche de ses multiples appartenances et ouverte à la polyphonie du monde, et fondée sur une Universalité[19] respectueuse du *Divers,* de la *Diversalité* pour reprendre les mots d'Édouard Glissant qui propose d'autres alternatives mondialistes que celle prônée par l'Occident.

La civilisation occidentale a rêvé d'être la source anthropogène d'une société hautement humanisante, à travers un modèle de développement **hégémonique** qui engendre forcément des **résistances**, voire des **replis protestataires tels que** : les sectes et les intégrismes. Replis qui accueillent tous les exclus de la mondialisation/modernisation forgées à **l'aune occidentale et basées sur une consommation effrénée qui ne respecte plus la diversité des cultures et des écosystèmes**. Ainsi se confirme la gravité des menaces nées d'un modèle de développement non généralisable à l'ensemble de la planète. La montée en puissance de la Chine et de l'Inde calquée sur le modèle occidental est un bon exemple pour montrer que : « ***La mondialisation/modernisation occidentale n'est ni un modèle, encore moins un exemple à suivre ; c'est une expérience qui dure*** [20]». C'est en paraphrasant cette citation d'André Kaspi, que nous voulons montrer que les ressources terrestres sont limitées et ne peuvent supporter un tel état de développement calqué/singé sur le modèle de l'*American Way of life* ou plus généralement du modèle occidental. Pour appuyer les assertions d'André

[18] Manuel Castells, *La société en réseau*, Fayard, Paris, 1999.

[19] Si d'aventure le jury nous pose la question de la définition de l'Universalité- autre que celle prônée par l'Occident – nous répondrons par une citation d'Albert Memmi dans son œuvre *Le Nomade immobile* , Arléa, Paris, 2000, p.165. « *Dorénavant, notre défi, et il devient de plus en plus urgent, est d'arriver à concilier entre elles nos différentes singularités, condition d'une véritable Universalité. J'entends par Universalité, non une abstraction, mais l'humanité vivante se considérant elle-même comme un ensemble [...] basé sur des dénominateurs communs, afin que tout un chacun en rabatte sur ses propres mythes et qu'une adhésion à soi, ou à un soi collectif, sans distance, sans ironie, n'aboutisse pas fatalement au rejet des autres et à l'injustice […]Si nous n'apprenons pas à vivre ensemble nonobstant nos différences, la guerre, que nous faisons depuis des millénaires, continuera*».

[20] André Kaspi, *La civilisation américaine,* PUF, Paris, 2004.

Kaspi, nous citons également Jean Malaurie, ethnologue et écrivain français qui écrit dans le Courrier de l'Unesco d'avril 1994 que :

> « *Chaque société doit aller de l'avant à son propre pas, qui n'est pas le nôtre. Elle ne doit pas opter pour un changement abrupt de sa culture, mais pour une évolution lente, réfléchie et respectueuse de son authenticité, afin de profiter du meilleur et non du pire que la civilisation occidentale a à lui offrir.*»

Dans son essai *Culture et contre-cultures*[21], Jean-Louis Harouel montre que la culture a été rendue « inutile » par un monde trop « technicien » et dont le haut niveau de vie matériel n'oriente plus les individus vers l'effort de distanciation minimal exigé par la culture, **propice à une réalisation identitaire citoyenne, assumée et non aliénée par une consommation effrénée**. Selon lui, et il le déplore, le haut niveau de vie des sociétés occidentalisées, qui se mesure dans la jouissance et la consommation des biens et des produits suffirait maintenant à l'individu. Il n'aurait plus besoin des exigences traditionnelles de la culture pour accéder au fameux « *bien vivre aristotélicien* », **respectueux de la diversité culturelle**.

Jean-Louis Harouel ajoute qu'il n'existe plus « *d'incitation sociale à s'élever par la culture puisque la culture n'apparaît plus comme socialement supérieure, ne paraît plus en soi chose désirable*[22]». **L'identité consommatrice et technicienne est recluse**, **elle ne fait plus monde.** Jean-Louis Harouel se demande, à juste titre, si ce qu'il observe ne ferait pas partie d'une étape importante de l'évolution des sociétés occidentalisées. **Pour lui, la technique et la consommation, mais surtout la technologie ont remplacé la culture dans son rôle traditionnel comme moyen de s'adapter à l'environnement spatial, social et politique et dans le respect des autres cultures** ; bref comme moyen extra-biologique d'adaptation au monde. **C'est la Mac Donalisation du monde qu'il remet en cause. Il étoffe en cela la pensée développée dans « *La société du spectacle* [23]» de Guy Debord qui livre une théorie du spectacle** [**Autre forme de consommation**] définie comme la nouvelle logique commandant à l'ensemble des sociétés parvenues au stade de l'économie marchande.

Loin de réduire la notion de « spectacle » à celle de « l'image », Debord argue que : « *Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes médiatisé par les images*[24] ». Il précise que : « *Le langage du spectacle est constitué par des signes de la production régnante, qui sont en même temps la finalité dernière de cette production* [25]». Il en vient à donner de cette logique aliénante et destructrice,

[21] Jean-Louis Harouel, *Culture et contre-cultures*, PUF, Paris, 1998.
[22] Ibidem, p. 281.
[23] Guy Debord, *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967, rééd. Gallimard, Paris, 1992.
[24] Ibidem, p. 04.
[25] Ibidem, p. 60.

embrassant désormais l'ensemble de la réalité dans les sociétés développées et du Sud comme l' « *idéologie par excellence* », c'est-à-dire comme « *l'asservissement et la négation de la vie réelle* [26]». C'est la « médiacratie » en œuvre qui obère la politique au sens noble de la gestion de la cité. Les séries américaines et autres sit-coms ainsi que la publicité [**qui crée des besoins de consommation**] sont une preuve irréfragable.

Le mouvement centrifuge de l'expansion territoriale et symbolique vers l'*Ailleurs* et l'*Autre* qui caractérise notre aventure trouve avec la mondialisation et les réseaux une forme d'aboutissement. L'histoire humaine achève sa dispersion géographique et l'occupation planétaire. Cette frontière, ce fil entre *Même* et *Autre*, se dissout irrémédiablement de l'**interdépendance** croissante de **tous** avec **tous**, de **l'histoire du monde** désormais aux **limites de son propre espace**. *La terre comme patrie* est devenue la méta-figure, l'ultime horizon de l'expérience humaine qui tend vers son propre projet : celui de l'humanité. C'est ainsi qu'Edgar Morin présente le devenir de l'humanité :

> « *Tous les humains sont les enfants de la vie et de la Terre […] Tous les réenracinements ethniques ou nationaux sont légitimes, à condition qu'ils s'accompagnent d'un profond réenracinement dans l'identité humaine terrestre. Le propre de ce qui est humain est l'unitas multiplex : c'est l'unité génétique, cérébrale, intellectuelle, affective de notre espèce, qui exprime ses virtualités innombrables à travers la diversité des cultures et des identités. La diversité humaine est le trésor de l'unité humaine, laquelle est à son tour le trésor de sa diversité. De même qu'il faut établir une communication vivante et permanente entre les singularités identitaires, culturelles, ethniques, nationales et l'univers concret d'une Terre patrie pour tous.* [27]»

Cette totalité-monde est un nouvel espace public global et champ inédit, où les identités sont de moins en moins structurées par le territoire réel et ses frontières géopolitiques, sociales, économiques et culturelles. Elles se recomposent et se redessinent par affinités sélectives davantage que par le ciment classique du territoire et de ses contiguïtés spatiales. Les repères traditionnels qui fondaient l'identité se dissolvent sous les coups de boutoir de la société en réseau. C'est tout l'édifice des légitimités classiques et institutionnelles et de leurs frontières rassurantes qui se transforme : idéologies classiques à l'agonie, familles en recomposition ou encore États-nations en voie d'absorption dans les grands ensembles régionaux, le droit et le commerce international dérégulés par un marché global ultralibéral, **qui est à l'origine de la crise économique que nous connaissons en 2009 et pourvoyeuse d'autres *Damnés de la terre,* de par les licenciements massifs et le chômage qu'elle induit**.

[26] Ibidem, p. 164.
[27] Edgar Morin, *La terre comme patrie* in Le Courrier de l'Unesco de novembre 1995.

Certes, les États restent des acteurs incontournables de la vie internationale. Ils ont l'autorité à la fois technique et symbolique, ils ont les moyens d'agir. Et pourtant, confier la gestion des affaires communes du monde à des structures de coopération fondées sur les seuls États est doublement inopérant. Attachés à la fiction de leur « souveraineté », ils sont enclins à donner la priorité à celle-ci, par rapport aux enjeux globaux. **Le champ politique mondial organisé en États est décalé, décentré par rapport au champ économique dont le primat impose de plus en plus son imperium à l'échelle planétaire à travers les multinationales, et un marché financier** mondial **spéculatif** qui rétribue beaucoup plus l'actionnaire que le travailleur, sources de frustrations.

Contre les replis à la fois défensifs et agressifs ou nationalistes, la citoyenneté planétaire en devenir ne devrait-elle pas chercher à définir des niveaux successifs de solidarité ? Ces niveaux successifs, petite région, États-nations, grands ensembles régionaux, correspondent à chacune des appartenances historicisées, socialisées dont la conscience nourrit des aspirations saines et vivantes. Les contraintes imposées par la mondialisation feraient ainsi place à une *Mondialité* respectueuse de la diversité culturelle humaine selon lequel l'***Autre*** ne serait plus un **adversaire**, mais un **partenaire** au service de **projets communs.**

Créations, re-créations, hybridations se combinent à la manière du développement du vivant. Pour ne prendre que deux exemples, évoquons la gastronomie et la musique qui se déclinent dans une floraison continue de mouvements, en genre et en nombre où tout est composition/décomposition/recomposition. Des formes inédites d'une intelligence collective, jusqu'à *L'hystérie identitaire*[28] ou au repli communautariste, **les enjeux de la construction de soi et de son lien aux autres offrent autant à espérer qu'à s'inquiéter en ce début de troisième millénaire.** Jacques Attali dans son essai prospectif « *Une brève histoire de l'avenir*[29] » dresse les différentes options du devenir de l'humanité qu'il résume en termes : d'hyperdémocratie ou d'hyperconflits, en autres.

Au carrefour du politique, de l'idéologique, de l'ethnologique et des grands courants littéraires, la création littéraire d'expression française qui s'est constituée sur les marges est en passe d'occuper un rôle central dans un paysage où les arts ne connaissent plus de frontières, grâce aux nouvelles technologies de l'information et de la communication. Parce qu'elle éclaire sous un jour nouveau le débat entre **alter-mondialistes** et **nationalistes**, entre **centre** et **périphérie**, entre cultures **dominantes** et cultures **minoritaires**, ces littératures

[28] Éric Dupin, *L'hystérie identitaire*, Le Cherche Midi, Paris, 2004.
[29] Jacques Attali, *Une brève histoire de l'avenir*, Fayard, Paris, 2006.

offrent un moyen d'accès incomparable pour explorer les profondes mutations qu'a connues notre planète depuis la Seconde Guerre mondiale et favoriser le **dialogue interculturel.**

Aujourd'hui, en ces temps de ruptures et de révolutions, la culture nourrie par la polyphonie littéraire du monde est de toute évidence, une **obligation, voire une nécessité**. Comprendre le monde dans lequel nous vivons – monde qui se rétrécit et où se multiplient les relations de tous ordres – est devenu une exigence indispensable à la **survie d'une pensée libre**. **La démocratie, plus que jamais, tient de la culture et à la culture**. Et quand tout se décloisonne, il faut aussi, volontairement, rompre les murs[30] qui – à l'aide d'instruments nouveaux et des technologies modernes – peuvent renfermer les esprits d'un monde ancien. La **différence culturelle** ne pose problème que lorsqu'elle est liée à d'autres **discriminations**, **sociales, politiques** ou **raciales**. Le multiculturalisme et l'interculturalité peuvent s'inscrire dans un progrès de la démocratie et montrer que **chaque culture produit des significations à valeur universelle à partir d'expériences particulières**.

Amin Malouf à travers son essai, arguant de la diversité du monde, accélérée par un brassage vertigineux à l'heure de la mondialisation incline vers une nouvelle conception de l'identité et de son dire qui s'impose d'urgence :

> « *Nous sommes tous contraints de vivre dans un univers qui ne ressemble guère à notre terroir d'origine ; nous devons tous apprendre d'autres langues, d'autres langages, d'autres codes ; et nous avons tous l'impression que notre identité, telle que nous l'imaginions depuis l'enfance est menacée […] mais c'est également dû au fait que l'évolution accélérée nous a fait traverser en trente ans ce qu'autrefois on ne traversait qu'en de nombreuses générations.* [31]»

Pour Arjun Appadurai : « *On a toujours pensé le monde à partir de catégories fixes, l'État, la famille, l'identité. Si on veut penser le monde moderne, il faut le penser en termes de flux. Flux d'informations, flux de personnes, flux de marchandises, d'idées, lesquels ne font que s'accélérer et bouleverser les catégories selon lesquelles on pensait le monde auparavant.*[32] »

Le XXI[ème] siècle sera celui de l'imagination parce que **chacun est appelé à vivre des superpositions d'identités, parfois contradictoires, parfois même douloureuses**. Il faudra que chacun fabrique son histoire personnelle pour articuler cela, et il y a de fortes chances pour que la littérature soit plus à même de rendre compte de cette polyphonie que des essais théoriques. La littérature représente un monde bouillonnant en pleine métamorphose.

---

[30] Voir en annexe le manifeste signé par Patrick Chamoiseau et Édouard Glissant, intitulé *Les murs.*
[31] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.53.
[32] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme,* Payot, 2001, in le Magazine Littéraire, N°475, mai 2008, p.16.

Ce que Édouard Glissant a appelé la littérature-monde, objet d'un manifeste signé par quarante écrivains comme Le Clézio [Prix Nobel de littérature 2008], Amin Maalouf ou Danny Laferrière…[33], et qui prend à **contre-pied le solipsisme identitaire et littéraire du romancier algérien Tahar Ouettar qui pense que l'écriture algérienne faite en français est non patriotique,** alors que le romancier égyptien Alaa El Aswany, auteur de *L'immeuble Yacoubian*[34] et de *Chicago*[35] affirme : « qu'*on ne peut porter de jugements sur des écrivains parce qu'ils ont choisi d'écrire dans une langue définie. La littérature s'exprime par toutes les langues.*[36]»

Quant à l'histoire, il explique que les colonialismes français et britannique ont voulu effacer toute forme de **mémoire collective autochtone** et la remplacer par **leur propre culture,** cependant à l'orée de ce troisième millénaire, ce sont des écrivains aussi bien anglophones que francophones ou d'origines diverses qui font des littératures d'expressions française et britannique, des littératures vivaces et de plus en plus prolifiques. Les exemples les plus patents sont : l'écrivain britannique d'origine trinidadienne et d'ascendance indienne **Vidiadhar Surajprasad Naipaul** [Prix Nobel 2001], **Derek Walcott**, écrivain antillais de langue anglaise[Prix Nobel 1992], **l'afghan, Atiq Rahimi** qui a été le récipiendaire du Goncourt en 2008 pour son roman *Syngué Sabour – Pierre de patience*[37], **Yasmina Khadra** avec son roman *Ce que le jour doit à la nuit*[38], [Prix Roman France télévisions 2008], **Tierno Monenembo**[Prix Théophraste – Renaudot 2008] pour son roman *Le roi de Kahel* et *in fine* **Assia Djebbar** qui fait partie des Immortels de l'Académie française.

Conclusion

Notre objectif à travers notre travail de recherche était de mettre en évidence à travers la complexité du thème choisi dans un monde en perpétuelle évolution, une notion de l'identité qu'il faut toujours relativiser loin des carcans dogmatiques, qui doit s'adapter sans renier son substrat originel et se hisser au niveau des valeurs universelles et humanistes en partage. C'est l'idée-force que partage nos quatre auteurs dans leurs œuvres et qui est également la nôtre. Leurs pensées se refusent à tout **enfermement**. Elles ne cessent de s'ouvrir

[33] *Pour une littérature-monde*, manifeste paru dans Le Monde du 16 mars 2007. Voir aussi *Pour une littérature-monde*, sous la direction de Jean Rouaud et Michel Le Bris, Gallimard.
[34] Alaa El Aswany, *L'Immeuble Yacoubian*, Actes Sud, Paris, 2006
[35] Alaa El Aswany, *Chicago*, Actes Sud, Paris, 2007.
[36] Alaa El Aswany in El Watan du mercredi 26 novembre 2008. Article de Fayçal Métaoui, *En Égypte, on court derrière les romanciers.*
[37] Atiq Rahimi, *Syngué Sabour*, POL, Paris, 2008.
[38] Yasmina Khadra, *Ce que le jour doit à la nuit*, Julliard, Paris, 2008.

là même où elles se heurtent à la cruauté de l'histoire, à l'ignominie de l'esclavage, à la légitimation de la colonisation ou au diktat débridé du marché global. Ils réussissent ce paradoxe surprenant de l'ancrage d'une pensée altruiste dans sa réalité politique et historique, de la **formation des idées** dans la **connaissance** et la **conscience des déchirures** et du déracinement, et dans le même temps, à partir de ce substrat, d'un **dépassement** qui leur permet de toucher à une *Totalité-Monde*, avec le souci de l'**explication**[39], de l'**analyse,** de la **recherche du sens** et l'**écho** que la personne individuelle sensée peut lui donner. La quête identitaire est comme une quête du Saint Graal, un Mandala[40] de la cosmogonie identitaire, une quête sans fin de par la plasticité de son propre matériau. Nous espérons avoir fait avancer à notre humble niveau la recherche en la matière.

Et avant de vous rendre la parole, madame la présidente, je voudrais avec votre permission ajouter quelques propos personnels qui montrent un fois de plus qu'une identité n'est que le fruit d'un constructivisme. Et c'est de la mienne dont je ferais état. Mais avant je voudrais souligner que comme un compagnon devant son chef d'œuvre, c'est avec passion que j'ai réalisé et mené à son terme mon travail de recherche - passion qui meut tout travail de création -, mais avec le souci constant de l'objectivité scientifique, du moins je l'espère et les membres du jury apprécieront.

Comme Feraoun et de par les aléas de l'Histoire, je suis né indigène, devenu Français-musulman dans une république laïque, et le temps d'un éphémère, considéré comme Français à part entière ou Français entièrement à part, c'est selon. Depuis l'indépendance de mon pays, **miné par l'anomie sociétale, l'intolérance** et **la difficile gestation d'une Nation qui se meurt déjà d'être riche à cause d'erements économiques et politiques**, **je me suis posé comme Amin Maalouf la question « Qui suis-je »**. **Avec Édouard Glissant**, j'ai partagé l'idée que je ne suis **qu'une individualité humaine** dans ce monde si beau et si laid à la fois, **mais en relation avec l'humanité des autres individualités** de ce monde qui se refusent à tout enfermement de quelque nature qu'il soit, car c'est toujours « *le regard de l'Autre qui enferme* » à travers le cliché, la caricature et le préjugé, que toute personne sensée se doit de déconstruire. Je remercie les membres jury et l'auditoire pour leur écoute attentive.

---

[39] Pour reprendre le mot de Paul Ricœur : « *Expliquer plus pour comprendre mieux* ».

[40] **Mandala** (sanskrit *maNdala*, cercle) : nom masculin. Dans le bouddhisme du Grand Véhicule et dans le tantrisme, diagramme géométrique dont les couleurs symboliques, les enceintes concentriques, etc., figurent l'univers et servent de support à la méditation. Larousse 2007.

GRILLE DES OPPOSITIONS BINAIRES

- dedans / dehors ou intérieur / extérieur
- haut / bas
- gauche / droite
- espace réel /rêvé (Titre d'une œuvre d'Édouard Glissant)
- ici / ailleurs etc. (DOM/ TOM / Métropole)
- centre / périphérie
- ville coloniale / village indigène
- local / global / glocal
- oralité / écriture (Espace littéraire)
- école traditionnelle / école républicaine française
- racine unique/rhizome
- nomadisme/sédentarité
- racine/mouvement
- monolinguisme/multilinguisme
- absolu/totalité
- conjonction /permanence
- du même /de l'autre
- mobilité/ fixité
- comprendre /donner avec
- enracinement/déracinement
- l'Un /leTout/ le Divers
- enracinement /ouverture
- particulier/ universel
- totalité/absolu
- absence/présence
- transparence /opacité
- individuation/généralisation
- assimilation/annihilation,
- emprise/surprise
- symbiose/conflit
- multiplicité /unicité
- attraction/exclusion/répulsion
- dominants/opprimés
- totalitaire/totalité
- domination/ résistance
- osmose/enfermement
- déshérance/ étendue, filiation.
- clos / ouvert

Les registres philosophiques, géographiques, historiques, religieux, culturels, juridiques, sociologiques, littéraires, économiques, politiques, scientifiques pour ne citer que ceux-là, plus ou moins nombreux les uns par rapport aux autres émaillent le texte des œuvres de notre corpus à travers ces oppositions.

Mes plus sincères remerciements à :

Mesdames Khedidja Khelladi et Brigitte Marin qui ont accepté de diriger ma recherche.

Madame Brigitte Marin pour son soutien, ses conseils, son immense amabilité et sa célérité.

Madame Khedidja Khelladi pour la sagacité de ses conseils qui ont orienté ma recherche et qui a accepté de m'accorder moult entretiens malgré un programme de travail très chargé.

Madame Dalila Arezki pour sa patiente lecture et son soutien.

Ma famille pour son aide morale et matérielle qui m'a accompagné tout au long de ma recherche.

À tous ceux qui de près ou de loin ont permis à notre travail de recherche d'aboutir : Nacer, Fred, Madame Belmiloud…

Dédicaces

À feue, ma mère Khedoudja, dont l'absence se fait toujours sentir.

À feu, mon père Azouaou, dont l'atelier artisanal de mécanique fut ma première école d'initiation à la vie, bien avant celle de la république. Je lui en saurai toujours gré.

À ma femme, Aldjia, dont je ne louerai jamais assez, l'aide, le réconfort et la patience.

À ma fille Sabrina et à mon frère Abdelkrim, si loin, si seuls, et pourtant présents à chaque instant dans mes pensées.

À mon fils Yacine et à mon frère Mourad, à qui je souhaite un avenir radieux.

« Une fois de plus, mon fils, je suis porté par cette mer, témoin de tous mes errements et qui à présent te convoie vers ton premier exil. A Rome, tu étais « le fils de l'Africain » ; en Afrique, tu seras « le fils du *Roumi* ». Où que tu sois, certains voudront fouiller ta peau et tes prières. Garde-toi de flatter leurs instincts, mon fils, garde-toi de ployer sous la multitude ! Musulman, juif ou chrétien, ils devront te prendre comme tu es, ou te perdre. Lorsque l'esprit des hommes te paraîtra étroit, dis-toi que la terre de Dieu est vaste, et vastes Ses mains et son Cœur. N'hésite jamais à t'éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances. Quant à moi, je n'ai plus d'autre désir que de vivre, au milieu des miens, de longues journées paisibles. Et d'être, de tous ceux que j'aime, le premier à partir. Vers ce lieu ultime où nul n'est étranger à la face du Créateur.[1]»

[1] Amin Maalouf, *Léon l'Africain,* Jean-Claude Lattès, Paris, 1986, p. 473.

INTRODUCTION GENERALE

Chaque peuple engendre une littérature qui est plus ou moins connue et appréciée par les hommes et les femmes qui le composent, qui est enseignée dans les écoles du pays et étudiée dans ses universités. La littérature, qu'elle soit orale ou écrite, fait partie intrinsèquement du patrimoine culturel de chaque nation et la relation qu'entretient une nation avec sa production littéraire, laisse entrevoir l'état de santé de sa conscience collective. L'histoire de chaque peuple possède des moments fondateurs qui sont valorisés par le discours culturel national et qui sont à la base de l'identité nationale. Il en va de même pour la littérature, car la connaissance et la valorisation des premières œuvres créées dans la langue nationale sont à la base de l'élaboration de l'identité nationale.

À un moment donné de leur histoire, tous les peuples produisent des œuvres littéraires qui constituent pour chaque peuple l'œuvre littéraire fondatrice par excellence que l'on enseigne dans les écoles. En France, la *Chanson de Roland* et en Allemagne, la *Chanson des Nibelungen* sont respectivement les œuvres littéraires fondatrices qui reprennent les exploits célèbres, les faits merveilleux et patriotiques des premiers combattants dont la mémoire a été sauvegardée pendant des générations. Constructions mi-légendaires, mi-historiques, ces épopées engendrent une mythologie et un folklore héroïques que chaque peuple élabore avec attention et conserve avec fierté et qui font partie intégrante du patrimoine culturel commun à chaque nation et sont les premiers vestiges de la langue et de la littérature nationale.

Au point de départ de notre thèse, nous formulons une interrogation qui porte sur la question de l'identité dans, et du texte littéraire dans la littérature d'expression française ainsi que son pouvoir créateur d'un espace fictionnel qui deviendra rapidement le lieu d'émergence de l'expression d'une identité algérienne, guinéenne, libanaise, et antillaise, le lieu d'une altérité. Dans les années de l'après guerre, on assiste à l'émergence d'abord timide, puis de plus en plus marquée, d'un dialogue du colonisé avec le colonisateur. Ce dialogue qui deviendra rapidement revendicatif s'exprime par différents canaux et la production littéraire dans la langue du colonisateur est l'un des lieux privilégiés de cet échange. Mais le dialogue se situe aussi entre les différentes tendances des intellectuels de différents espaces géographiques et également à un niveau intérieur, propre à chaque auteur.

L'expression littéraire est le lieu privilégié de ce dialogue, tant intérieur qu'extérieur, et fonctionne dans le cas des auteurs de notre corpus à l'image d'une maquette où ils mettent en récit les différentes réponses apportées à la situation particulière qui est la leur. En tout cas, dès les premiers écrits, la littérature d'expression française, qu'elle soit maghrébine, africaine, antillaise ou levantine pose la question de l'appartenance avec une acuité qui constituera l'un de ses traits caractéristiques les plus importants.

Toute identité, qu'elle soit personnelle, sociale ou littéraire, est une réalité en constante évolution et en perpétuel mouvement. Essayer de saisir ce mouvement, d'en cerner les contours et de mesurer sa force créatrice dans le processus d'élaboration d'une identité : tels sont les objectifs de notre travail de recherche.

La réception des œuvres de la littérature d'expression ou de langue française devra également retenir notre attention. Contrairement à la tradition historique de valorisation des premières œuvres littéraires dont nous venons de parler dans le cas des autres nations, il faut reconnaître que durant la période coloniale et après les indépendances des jeunes nations nées des lambeaux de l'empire colonial français, le discours culturel colonial et plus tard le discours culturel national et officiel tirent un voile pudique sur les œuvres écrites en français par des écrivains s'exprimant en langue française.

Allégation que confirme Tzvetan Todorov dans une préface à l'un de ses ouvrages:

> « *L'oppression, tous les pays sortant de la colonisation le savent, peut être exercée autant et plus par le pouvoir autochtone que par l'ancien colonisateur.*[1]»

Des raisons idéologiques et politiques expliquent en partie cette attitude officielle gênée face à une production littéraire qui dérange à cause de sa langue d'expression, mais surtout en raison de son engagement -social et politique-, ou de l'absence de ce dernier, contraire aux credo des nationalismes naissants ou du discours colonial et post colonial. Mais cette tendance à occulter, voire exclure les ouvrages de langue française nés dans d'autres horizons géographiques et à l'intérieur même de l'espace hexagonal, si l'on pense à la littérature dite « Beur », caractérise également les spécialistes de la littérature d'expression française.

Cependant, les études africaines, antillaises ont parcouru un chemin certain. Pourtant, il nous semble que, contrairement à ce qui s'est passé dans le monde de l'anglophonie, un retard a été accumulé dans l'examen interdisciplinaire des littératures de la période coloniale, tout autant que dans les études post-coloniales. Peut-être notre modeste contribution permettra-t-elle de mieux éclairer ce décalage regrettable que met en valeur l'écrivain Edward Saïd dans *L'Orientalisme* [2] :

> « *Chaque époque et chaque société recrée ses propres Autres* », [de même que] « *l'identité humaine est non seulement ni naturelle ni stable, mais résulte d'une construction intellectuelle, quand elle n'est pas inventée de toutes pièces.*[3]»

---

[1] Mona Chollet, in *Périphéries*, Paris, mai 1998.
[2] Edward Saïd, *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris, 1994.
[3] Sylvain Cypel, *Edward Saïd, Le Palestinien de Columbia* in LE MONDE du 26.09.03.

Cette définition de soi et des autres est le fruit d'un processus historique, social, intellectuel et politique élaboré: « *La construction d'une identité est liée à l'exercice du pouvoir dans chaque société, et n'a rien d'un débat purement académique.*[4]» Il cite la législation sur le comportement individuel, le contenu donné à l'enseignement, la conduite de la politique étrangère et la désignation d'ennemis officiels... Nous ne subissons pas qui nous sommes, nous ne l'héritons pas; mais nous le construisons sans cesse, et nous le faisons tous ensemble, avec tous les conflits et les dérives que cela implique.

Pour Edward Saïd, toute représentation est « *d'abord enchâssée dans la langue, puis dans la culture, les institutions, tout le climat politique de celui qui les formule* [5]». Cette polyphonie constitutive de son identité n'est pas vécue comme un handicap; car tout comme pour Édouard Glissant et Amin Maalouf, Edward Saïd, fidèle à sa conception de l'intellectuel, l'assume et même la revendique : *« J'ai l'impression, parfois, d'être un flot de courants multiples. Je préfère cela à l'idée d'un moi solide, identité à laquelle tant d'entre nous accordent tant d'importance »*, écrivait-il dans son dernier ouvrage : *A contre-voie*[6]. Il cite les *Cahiers de prison* de Gramsci:

> « *Le point de départ de l'élaboration critique est la conscience de ce qui est réellement, c'est-à-dire un* « *connais-toi toi-même* » *en tant que produit du processus historique qui s'est déroulé jusqu'ici et qui a laissé en toi-même une infinité de traces, reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est un tel inventaire qu'il faut faire pour commencer.* [7]»

Depuis, et pour s'en tenir à la recherche universitaire, le ciel s'est quelque peu éclairci. S'il existe encore des réticences, le temps n'est plus où les études africaines, antillaises, levantines n'avaient droit qu'à un regard condescendant. A la fin de la seconde guerre mondiale, lors de l'arrivée en Europe de la littérature américaine, on a constaté le même ostracisme : le système universitaire est viscéralement conservateur et se crispe volontiers sur ses chasses gardées.

En règle générale, le Français est trop amoureux de sa langue, trop gardien de «sa » culture et de son Académie Française (ou de sa « dictée » nationale, version Bernard Pivot, un des gardiens du Temple du parisianisme). A la vue de cette situation d'exclusion, notre intérêt s'est porté naturellement vers cette partie de la littérature d'expression française que nous avons voulu découvrir et comprendre à travers cette étude axée autour du thème de l'identité. La littérature d'expression française ayant comme vecteur

---

[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] Edward Saïd, *A contre-voie*, Le Serpent à plumes, Paris, 2002.
[7] Sylvain Cypel, *Edward Saïd, Le Palestinien de Columbia,* in LE MONDE du 26.09.03.

linguistique la langue française, nous ne pouvons faire l'économie ou l'impasse sur la question du langage et de l'identité dans le contexte colonial et postcolonial francophone.

La question du langage et de l'identité est aussi objet d'analyses, de réflexions ou de projets littéraires chez un grand nombre d'auteurs d'expression française écrivant à partir du Maghreb, d'Afrique ou des Antilles qui ont tous rendu compte, d'une manière ou d'une autre, du « schisme » identitaire comme conséquence de la relation complexe que l'écrivain entretient avec la langue française par rapport à la langue maternelle.

La conscience linguistique est d'abord conscience de la multiplicité des langues, expérience d'une manière d'éclatement du discours, marqué par la diglossie et le métissage ou de la « *créolisation de la littérature-monde* » selon le mot de l'écrivain antillais Édouard Glissant ; l'autre face de la littérature est justement la cohérence que l'écriture impose au monde. Cette tension entre dispersion et cohérence est féconde : elle crée un champ de forces qui est vraiment le lieu de l'écriture. Il est vrai que ce problème de la situation de l'écrivain (africain, antillais, levantin) devant sa langue ou ses langues est central.

Le problème identitaire et linguistique se trouve au centre de ce qui constitue le projet d'écriture des auteurs appartenant à la première génération qui sont incontournables, lorsque la question du bilinguisme et de l'identité chez l'auteur d'expression française au Maghreb, en Afrique est évoquée, comme Mouloud Feraoun ou Camara Laye, qui parlent de sentiment de malaise face à la langue de leur écriture.

À cette perte symbolique, d'ordre linguistique, vient s'ajouter une perte réelle, matérielle, perte du Pays natal, de la Terre, des Racines ou de l'Histoire et qui met ces écrivains en situation d'exil. La question du langage et de l'identité est bien illustrée dans la citation suivante de Lise Gauvin, spécialiste des études francophones dans l'aire du Québec, où elle évoque « la surconscience linguistique » de l'écrivain francophone. C'est ainsi qu'elle définit ce phénomène qui, selon elle, est commun aux littératures dites émergeantes:

> « *La complexité des rapports [langues/littératures], les relations généralement conflictuelles – ou tout au moins concurrentielles – qu'entretiennent entre elles une ou plusieurs langues, donnent lieu à cette surconscience dont les écrivains ont rendu compte de diverses façons. Ecrire devient alors un véritable « acte de langage », car le choix de telle ou telle langue d'écriture est révélateur d'un « procès » littéraire plus important que les procédés mis en jeu… La surconscience linguistique qui affecte l'écrivain francophone – et qu'il partage avec d'autres écrivains en situation de « littérature mineure » – l'installe encore d'avantage dans*

l'univers du relatif, de l'a-nominatif. Ici, rien ne va de soi. La langue, pour lui, est à reconquérir.[8]»

Abdelkébir Khatibi a également posé le problème de la condition de l'auteur bilingue du Maghreb et de la relation qu'il entretient avec la langue française. Son concept de la *bi-langue* et les conséquences que tout auteur maghrébin écrivant en français subit sur le plan de la lecture et de l'écriture de ses textes *bi-lingues*, y sont exposés, avec clarté et originalité, dans l'essai intitulé *Bilinguisme et Littérature*.[9] Il affirme ce qui suit:

« Ainsi, le texte bilingue – qu'il le veuille ou non – est à la trace de l'exil du nom et de sa transformation. Il tombe sous le coup d'une double généalogie, d'une double signature, qui sont tout autant les effets littéraires d'un don perdu, d'une donation scindée en son origine. Un double don qu'est-ce que c'est? La langue étrangère donne d'une main et retire de l'autre... En effet, toute littérature maghrébine dite d'expression française est un récit qui parle en langues.[10]»

La situation linguistique de l'auteur bilingue, continue Abdelkébir Khatibi, en contexte colonial et postcolonial, est celle de la diglossie entre l'oral du dialecte maternel et l'écrit de la langue française imposée. Le français agit, ici, comme un idiome de traduction *tiers* qui « *entame une diglossie et transforme le tout du dire et de l'écrire.* [11]»
Pour Édouard Glissant :

« Écrire c'est dire, littéralement », c'est « *l'éclat des littératures orales qui est venu, non pas certes remplacer l'écrit, mais en changer l'ordre. Ecrire c'est vraiment dire : s'épandre au monde sans se disperser ni s'y diluer, et sans craindre d'y exercer ces pouvoirs de l'oralité qui conviennent tant à la diversité, le ressassement, la parole circulaire, le cri en spirale, les cassures de la voix...* [12]»

La tendance des auteurs bilingues à inclure les mots du langage maternel dans la langue d'écriture, la stratégie textuelle qui est employée par un grand nombre d'auteurs, restent une des caractéristiques principales de ces textes. L'oralité, continue Édouard Glissant est :

« *Cette passion des peuples qui au vingtième siècle ont surgi dans la visibilité du monde, et en tant qu'elle entre en écriture, se manifeste d'abord en querelles fécondes qu'elle y introduit […] Elle échappe aux systèmes des rhétoriques traditionnelles qui soutenaient toujours une linéarité ou une unicité du temps et de la langue.* [13]»

Pour conclure, on peut avancer, que, dans le cas de la perte dans le contexte

[8] Lise Gauvin, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Entretiens, Karthala, Paris, 1997, pp5-9.
[9] Abdelkébir Khatibi., *Maghreb Pluriel*, Denoël, Paris, 1983, pp179-207.
[10] Ibidem, p.186.
[11] Ibidem, p.188.
[12] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.121.
[13] Ibidem, p.111.

littéraire d'expression française, on doit parler d'une perte « double ». Tout d'abord, l'auteur fait face à la perte « initiale », perte d'ordre symbolique, inhérente au langage en tant que phénomène humain. En plus de cette étrangeté fondamentale à la langue, toutefois, qui est présente chez l'écrivain d'expression française se trouvant en position de bilingualité, l'auteur est confronté à l'existence d'un sentiment extrême de malaise face à la langue française, car celle-ci est perçue comme idiome du colonisateur qui est porteur d'un univers symbolique en conflit avec celui de la langue maternelle.

L'originalité ou l'étrangeté des textes du Maghreb, d'Afrique et des Antilles qui sont, à des degrés variables, régis par la perte symbolique et réelle, se trouvent, donc, dans une richesse qui est le résultat de cette superposition constante des niveaux primaire et secondaire à cause desquels, l'écrivain vit ses questionnements identitaires d'une manière extrême.

De plus, ces textes sont particulièrement intéressants à analyser, car cette perte multiple produit un gain, qui lui aussi, est multiple, et que l'écrivain reconnaît comme tel.

Le modèle théorique khatibien d'une pensée « Autre » qui est celui du besoin de valorisation d'une pensée hybride, métisse, ainsi que les idées naissant d'aires culturelles plurielles représentent, selon nous, une réponse originale à la situation spécifique de l'écrivain d'expression française.

C'est ce paradoxe axé sur la perte et le gain qui nous a amené à sous-titrer notre travail de recherche : *Vers un dieu Janus*[14] *de l'identité* pour montrer qu' « *on ne peut franchir le seuil de Soi sans passer d'abord par le seuil des Autres*[15]». Car dans les littératures d'expression française, l'écriture procède « *d'une situation ou d'un conflit historique dont [l'auteur] a été l'un des acteurs, victimes ou témoins*[16] ».

---

[14] Mythologie romaine, dieu des **Portes** et des **Commencements**, figure majeure du panthéon romain. Le nom de Janus est assimilable à un nom commun signifiant « **passage** ». Il est le dieu qui préside à toute espèce de **transition** d'un **état** à un **autre**.
Dans l'**espace** d'abord : il veille sur le **seuil** de la **maison**, protégeant **le passage de l'intérieur à l'extérieur** et **inversement** ; il préside au **passage** de la **paix** à la **guerre** et **inversement**, il assure enfin le **passage** du monde des **hommes** à celui des **dieux.**
Dans le **temps** ensuite : il est le dieu du **matin** ; on l'honore le **premier jour du mois**, aux calendes, et il a donné son nom au mois qui devait devenir le **premier de l'année**, januarius (janvier). Il préside de même au **passage à l'histoire**, comme premier roi légendaire du Latium, ce qui a justifié son assimilation au **Chaos** des Grecs. Sa **représentation iconographique** traditionnelle résume ces deux aspects : les **deux visages** de la statue évoquent le **présent comme transition du passé au futur** et il est paré des emblèmes du **portier**, le **bâton** et la **clé**.
Dans l'**être** enfin : il veille sur **la naissance comme passage du néant à la vie**. En fait, si la notion de **passage** reste partout sensible, elle se confond parfois avec celle **du commencement et de l'échange**. D'où notre choix de cette divinité pour illustrer la **nécessité** des **échanges et de la communication interculturels, pierre angulaire d'un nouvel humanisme assumé et d'un nouveau contrat social à l'échelle planétaire**. In Encyclopédie Universalis 2005.
[15] Dominique Deblaine, *Simone Schaarz-Bart : au-delà du mythe du moi in Martine Mathieu (dir.), Littératures autobiographiques de la francophonie »*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp 157-168.
[16] Maurice Dayan, *Préface à Ecritures de soi, écriture de l'histoire*, Editions IN PRESS, Paris, 1997, p.15.

Des œuvres des écrivains de notre corpus : Camara Laye, Mouloud Feraoun, Édouard Glissant, il ressort surtout qu'aucun registre d'état civil ne saurait combler l'occultation de l'origine dont témoigne chaque auteur. D'où venait-il exactement ? Son nom ? Ses ancêtres ? Tout était effacé. Questions récurrentes qui sont le fondement de la quête de son identité que l'aliénation du discours scolaire colonial qui a fait du « *Gaulois aux yeux bleus, l'ancêtre de tout le monde* » et des Européens, « *les fondateurs de l'histoire* » qu'illustre le décorum des commémorations officielles où l'indigène toujours en arrière-plan servait de faire-valoir à *la mission civilisatrice française*.

Déjà, dans *Soleil de la conscience,* Édouard Glissant, en attente de renouveau historique, se faisait *« ethnologue de lui-même* », de cet *être [...] tout chaos »*, « *né d'un bouillon de cultures* » et « *déporté de son centre d'aventure* [17]». Comment se dire quand *« la manipulation concertée de la mémoire et de l'oubli par des détenteurs de pouvoir* » conduit le sujet à une« *mémoire empêchée avec les séquelles indélébiles qu'elle génère* [18]». Masque suprême pour arriver jusqu'à soi.

La littérature est d'abord un acte de *communication sociale,* qui se définit par des *formes*, emprunte le moyen de la *voix* ou de *l'écrit,* dépend de *supports déterminés,* donne lieu historiquement à des *images* de l'*écrivain*, à des lectures, elles aussi *historiques*, qui définissent des *publics* souvent divergents eu égard à leurs différentes interprétations du texte littéraire. La littérature a, à différentes périodes de son évolution, des caractéristiques propres.

Une autre vérité première mérite d'être rappelée : le foisonnement de la production littéraire moderne et l'irruption dans le champ de la culture occidentale en général, de traditions orales jusque- là ignorées, ou du moins falsifiées – celles de l'Afrique notamment –, ont sapé les fondations d'un panthéon immuable : La littérature française, telle qu'elle s'imposa à l'aube de la colonisation.

Cette littérature s'est, en cette fin de vingtième siècle – marqué par la période des décolonisations –, et à l'orée de ce troisième millénaire, démultipliée en littératures issues d'aires géographiques différentes et qui occupent des champs de forces spécifiques à chaque aire : le rapport de l'individu à sa propre communauté, le rapport de l'ancienne puissance tutélaire à la toute jeune nation en devenir, et à l'orée de ce troisième millénaire par le rapport entre le local et le global, généré par le phénomène de mondialisation.

Emergeant donc d'aires géographiques propres, lambeaux de l'ancien empire colonial français, et ayant en partage la langue française, ces littératures francophones,

[17] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience,* Poétique I, Gallimard, Paris, pp 20-21.
[18] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli,* Seuil, Paris, 2000, p.97.

d'expression française, prônent la différence, l'altérité, l'hétérogénéité, et ne semblent point se recouper avec la littérature française que l'on aurait pu, ou voulu croire tout à fait homogène et spatialement délimitée.

D'où, lorsque des confrontations bouleversent les limites ou les confins des identités, l'apparition de tensions qui à la fois brouillent et dynamisent le rapport à l'écrit, génèrent des inquiétudes éthiques, ontologiques et sur le fond desquelles se dessine aujourd'hui toute création littéraire. S'en suit, après une difficile gestation, la naissance de nouveaux champs culturels, de nouvelles géographies de l'imprimé, et une totale recomposition du texte d'expression française, qui remettent en cause la prééminence, le jacobinisme et le parisianisme littéraire français, ainsi que les conceptions habituelles qui érigent en absolu ce qui n'est que relatif. Alors que la littérature, fût-t-elle française, on le sait maintenant, est susceptible d'extensions qui auraient pu jusque-là paraître inattendues, voire allogènes, et qui appellent de nouvelles définitions, une reconnaissance, une identité propre à chaque lieu, à chaque être, à chaque littérature, à chaque écrivain non métropolitain.

Certes, il est vrai que ce que Bourdieu appelle le « *champ de production restreinte* [19]» paraît en permanence se refermer sur lui-même en se montrant en mesure d'organiser sa production uniquement par référence à des normes de perfection qu'il a lui-même suscitées. Mais aucun art ne trouve jamais en lui-même seulement le principe de son changement. De même la littérature se renouvelle par des apports étrangers à ce qui participe de son être même, dans des discours qui sont souvent au plus près d'elle, qui évoluent avec elle, et qui sont parfois ce qui permet à une parole *autre* de surgir, d'exister, de s'affirmer.

La littérature ne se transforme souvent qu'en intégrant des textes, des genres, désignés comme *annexes, connexes, du Sud, du Tiers-monde,* par les théoriciens classiques ; elle s'écrit de toutes façons avec ou contre ces discours, ces textes voisins, le plus souvent en rapport direct avec eux, dans une situation de tension dialectique qui permet à de nouvelles écritures d'advenir et de s'imposer. Elle ne peut que s'ouvrir sans cesse à des variétés d'elle-même qu'elle semble d'abord refuser, ou qui paraissent la contredire. Pour être, la littérature d'expression française et son architecte l'écrivain, ne doivent-ils pas toujours être exposés au risque de se quitter, de se délaisser, pour mieux renaître tel le Phénix, afin d'immortaliser leur empreinte dans le Panthéon littéraire mondial ?

[19] Pierre Bourdieu, *Le marché des biens symboliques*, *L'année sociologique*, 3e série, 22, 1971, p.49-126.

C’est ce problème délicat, complexe que ce travail tentera de poser, ou plutôt d’esquisser, à défaut de solutionner et que l’on aurait pu également intituler : les littératures d’expression françaises et la question de l’*Autre.*

Les littératures d’expression française expriment traditions, cultures, langages, images, rêves mais aussi souffrance et humiliation, révolte de populations que l’histoire a fait se côtoyer, se connaître, s’opposer, se reconnaître. Leur génie singulier enrichit la littérature française et le patrimoine littéraire mondial.

L’écriture des auteurs d’expression française est une mosaïque constituée par la rencontre et l’apport de cinq continents. Quelles soient issues d’Afrique, d’Amérique, d’Asie et d’Océanie, les populations et les cultures se sont découvertes, se sont côtoyées, se sont mélangées et se sont affrontées.

Ces rencontres, marquées du sceau de l’histoire dont l’esclavage n’est pas des moindres, provoquées par le processus de colonisation, ont donné naissance à une littérature, à des littératures, inspirées par une histoire tourmentée, tumultueuse face à laquelle la parole a été l’instrument de la résistance et le levier de la révolte.

Les mots ont tenté d’adoucir la blessure des corps et la souffrance des âmes. Issus de la tradition orale, ils ont, grâce au talent, et parfois au génie, des « *marqueurs de paroles* », donné la vie à une littérature écrite. Ils ont été le ferment d’une quête identitaire. Ils ont forgé, défini, reconstruit, une existence niée par le fracas et les aléas d’une histoire subie, mais néanmoins commune avec le colonisateur. Le poète martiniquais Aimé Césaire, rappelé à Dieu en cette année de grâce 2008, proclamait :

> « *Ma bouche, sera la bouche des malheureux qui n’ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s’affaissent au cachot du désespoir.* »

D’Alger à Fès, de Tunis à Dakar, de Fort de France à Nouméa, de Saint-Denis de la Réunion à Papeete, de Pointe- à- Pitre à Cayenne, ou de Paris à Saint Pierre et Miquelon, les plumes ont rencontré les encres de la diversité. Hier comme aujourd’hui, la langue française est toujours présente. Hier, elle était exclusive et dominatrice. Aujourd’hui, elle s’inscrit dans la pluralité.

L’originalité des écrivains d’expression française réside dans cette multiplicité des cultures. La littérature d’expression française est une ouverture sur la diversité du monde, celui baigné par les flots de trois océans. Cette littérature est le fruit de moult voyages littéraires qui empruntent des itinéraires surprenants, des routes chaotiques, et des chemins de traverse. La souffrance voisine avec l’illumination, l’humiliation avec la dignité, le déni avec l’affirmation de soi et le mythe rencontre la réalité. Ces voyages ont élargi l’espace,

repoussé les frontières de l'hexagone francophone, et acquis leurs lettres de noblesse par leur contribution à l'enrichissement de la littérature mondiale.

Les auteurs et leurs textes, la mosaïque de leurs écritures invitent à un périple dans des univers et des styles littéraires empreints, selon les expressions d'Édouard Glissant, de « *Diversalité* », de « *Relation* », de « *Tout-monde* » ; esquisses d'un brassage culturel et premier pas vers un maelström culturel mondial nourri par les différences qui enrichissent et non pas qui divisent.

La variété et la multitude même de ces littératures du Maghreb, d'Afrique noire, des Caraïbes/Antilles nous interroge, la notion de négritude qui, née dans les années trente, avait aplani de façon volontariste les différences en Afrique, est de longue date remise en question par ceux-là mêmes que le vocable aurait naguère rassemblés : qu'y a-t-il de commun entre des auteurs tels que Mouloud Feraoun, Édouard Glissant, Amin Maalouf et Camara Laye? Ceux d'une même génération sont séparés par leurs aires géographiques, mais aussi par leurs traditions culturelles, leurs expériences historiques, tant personnelles que collectives, et leurs textes ne peuvent que refléter cette différenciation. Faut-il donc penser que seul l'usage du français les rapproche ? Nous verrons que cet usage est lui-même varié, tant sur le plan proprement linguistique que sur celui des problématiques fort diverses auxquelles l'écrivain va, avec plus ou moins de liberté, assujettir en son temps.

Certes, des points communs unissent ces écrits venus d'horizons divers, et peut-être tout d'abord ce dont ils ont hérité de la génération précédente, des aînés : il s'agit encore, souvent, d'une littérature « adressée à l'Autre », au Français, une littérature de l'éveil et de la revendication – fût-elle simplement culturelle –, de la recherche d'une identité, d'une origine.

L'esclavage, pourtant aboli en 1848, hante encore les romans des auteurs des Caraïbes/Antilles ou d'Afrique : le métissage, aujourd'hui souvent présenté comme une chance historique et/ou comme le remède au racisme, fut d'abord, pour ces romanciers, le viol des femmes africaines arrachées à leur terre natale par le maître blanc, la naissance de bâtards à la peau plus ou moins claire. C'est la quête à la fois pathétique et illusoire, d'une Afrique géographique, morcelée par l'arbitraire colonial qui se cherche dans les racines d'un passé douloureux, retraçant l'horreur de l'esclavage et de la colonisation au travers de mémoires et d'histoires contemporaines.

Pour les écrivains du Maghreb, la question ne se pose pas tout à fait dans les mêmes termes, mais ils restent eux aussi confrontés au « pêché originel » de la colonisation, que leurs textes reconduisent à leur manière : à la suite du texte fondateur que fut *Nedjma* de Kateb (1956), ils tressent et imbriquent souvent une histoire individuelle et le destin de leur

peuple. Cette mise en scène du drame originel sert la recherche d'une origine spoliée, arasée. D'où l'importance, chez tous ces auteurs, de la quête ethnologique, de l'affirmation de soi et de la recherche des « ancêtres ».

Chez les écrivains d'Afrique noire en particulier, cette entreprise prend souvent la forme d'une quête anthropologique, recueil de contes ou de récits. Cette démarche, qui peut surprendre le lecteur européen assuré dans sa propre histoire, est rendue nécessaire par l'occultation ou le travestissement de l'histoire autochtone et la dévalorisation qui s'ensuivit.

Né dans une civilisation non pas amnésique mais dont la mémoire fut perturbée et aliénée par l'imposition d'autres histoires, l'écrivain africain veut en priorité renouer son rapport au passé, y compris légendaire et dont le travail littéraire porté ou non par une autobiographie, se fait plus avec la naïveté qui marquait encore les textes de la période coloniale des années cinquante et soixante, ou l'onirisme que traversait un texte déjà ancien comme *L'enfant noir* ou *Le Regard du roi* (1954) de Camara Laye où dominait le fond ethnologique, et marqué le plus souvent par l'hypercorrection linguistique de celui qui veut prouver qu'il domine la langue de l'ex-dominateur.

L'oralité joue aussi un rôle important dans les écritures du Maghreb, qu'il s'agisse d'une recherche également de type ethnologique (comme celle de Mouloud Feraoun collectant les traditions berbères et le recueil de poèmes berbères de Si Mohand ou Mhand) ou d'une volonté de donner la parole aux oubliés de l'histoire.

Enfin, dans les textes des Caraïbes/Antilles, les histoires liées à l'esclavage, les récits de marronnage par exemple, qui ne furent écrits par définition que du côté des maîtres et dans des rapports de police, font l'objet de transmissions traditionnelles, relayées souvent par l'écrit avant de devenir romans ou poèmes. Le lecteur est parfois amené à s'interroger sur l'équivoque possible de cette recherche des « racines », pour reprendre le titre du best-seller d'Alex Haley, le célèbre *Roots*. N'y aurait-il pas là un risque de passéisme, une sorte de folklorisme qui fige la réflexion à un stade archaïque où l'on s'enferme dans la nostalgie d'un paradis perdu.

Au Maghreb notamment, les écrivains les plus novateurs s'en inquiètent : Nabile Farès dénonce « *toutes les généalogies [qui] remontent à l'Un* », donc : *« fausses* » dans son œuvre *Mémoire de l'absent*[20]**.** Abdelwahab Meddeb s'insurge contre ces dérisoires recherches d'identité, *« déchet qui n'arrive jamais à se penser nécessité nationale sans s'édifier mortellement réducteur »*, dans son roman *Talismano*. L'écrivain libanais Amin

[20] Nabile Farès, *Mémoire de l'Absent,* Seuil, Paris, 1974.

Maalouf, pourfendant le repli identitaire, prône l'ouverture sur l'Autre en citant l'historien Marc Bloch : « *Les hommes sont plus les fils de leur temps que de leurs pères* ».

Édouard Glissant abonde dans ce sens par le biais de l'écriture « *qui soumet les lieux communs du réel à un exercice de rapprochement qui fonde dans une rhétorique*.»

Il faut en finir avec l'idée de l'identité comme racine unique. L'identité est toujours une racine. Mais ce n'est pas une racine unique, qui tue autour d'elle, c'est une racine en rhizome. L'histoire de la Caraïbe en est un exemple. Il est vain d'essayer de s'enfermer dans une identité unique, cependant il est difficile pour les individus de concevoir que leur identité puisse avoir des ramifications.

Il exhorte en disant en substance que :

> « *Ce n'est pas distraire l'identité que de questionner l'identique. […] La croyance que l'identité est souche, que la souche est unique, et qu'elle doit à tout balan renchérir. Allez au devant de tout ça. Allez ! Faites exploser cette roche. Ramassez-en les morceaux et les distribuez sur l'étendue. Ne consentez pas aux manœuvres de l'identique. Ouvrez au monde le champ de votre identité.*[21]»

Le texte se fait donc dans une dialectique complexe, à la fois se nourrissant de l'ancêtre (qu'il s'agisse des livres lus ou des figures plus ou moins légendaires que transmet la famille ou la société) et les rejetant pour aller plus loin, naviguant entre les écueils complémentaires de l'amnésie stérilisante et d'une mémoire excessive et étouffante. Les textes des Caraïbes comme dans l'œuvre d'Édouard Glissant en particulier nous semblent avoir réussi une synthèse heureuse entre nature et histoire : la magnificence des images, paysages et musiques des îles crée une tentation d'enchantement, contrastant avec la violence de l'histoire transmise de génération en génération.

L'identité et la culture comme le font observer Jean-Pierre Warnier[22] et Nourredine Toualbi-Thaalbi[23], sont une affaire d'Etat et peuvent être considérées à la fois comme un fait, une donnée du réel, et comme un processus d'identification qui régit implicitement les relations d'un individu avec la communauté à laquelle il appartient[24].

Jean- François Bayart va plus loin en réduisant l'identité à un discours :

---

[21] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, pp.68-69.
[22] Jean-Pierre Warnier, *La mondialisation de la culture*, Casbah Editions, Alger, 1999, p.71.
[23] Nourredine Toualbi-Thaalbi, *Ecole, idéologie, et droits de l'homme. Le modèle algérien*, Casbah Editions, Alger, 1999, pp 47-48, p.105.
[24] On peut voir en ce processus le fameux *habitus* bourdieusien, défini comme corpus de représentation qui structure le rapport qu'un individu entretient avec le champ social dans lequel il évolue.

> « *Les identités dont nous parlons pompeusement, comme si elles existaient indépendamment de leurs locuteurs, ne se font (et ne se défont) que par le truchement de tels actes identificatoires, en bref par leur énonciation.*[25]»

Cette assimilation est abusive, car l'identité ne se formule pas à tout bout de champ, mais dans des contextes précis, principalement celui de la revendication. Or, dans une revendication identitaire, ce que l'on perçoit avant tout, ce n'est pas une identité, c'est une structure discursive bien précise, et réduire l'une à l'autre créerait une aporie, surtout en ces temps de mondialisation où *« l'impact mutuel des techniques ou des mentalités de l'oral et de l'écrit, et les inspirations que ces techniques ont insufflé à nos traditions d'écriture et à nos transports de voix, de gestes et de cris.* [26]»

Pour Édouard Glissant :

> « *L'identité n'est pas proclamatoire, elle est, dans ce domaine de la littérature et des formes d'expression, opératoire. La proportion des moyens du dire et leur adéquation sont plus fortes que la seule proclamation. La réclame d'identité n'est que profération quand elle n'est pas aussi mesure d'un dire. Quand au contraire nous désignons les formes de notre dire et les informons, notre identité ne se fonde plus sur une essence, elle conduit à Relation […] qui nous préservent peut-être des limites ou des intolérances qui nous guettent, et nous ouvriront de nouveaux espaces de relation. […] A l'Être qui se pose, montrons l'étant qui s'appose.*[27]»

L'Occident triomphaliste et les autres aires géographiques cherchent leurs marques et ressentent la nécessité, mais aussi la difficulté du dialogue, des œuvres comme celles d'Édouard Glissant ou d'Edward Saïd tracent avec urgence les lignes d'un futur commun. C'est la principale question intellectuelle soulevée par Edward Saïd dans l'*Orientalisme*:

> « *Peut-on diviser la réalité humaine - en effet, la réalité humaine semble authentiquement être divisée- en cultures, histoires, traditions, sociétés, races même, différant évidemment entre elles, et continuer à vivre en assumant humainement les conséquences de cette division? Par là, je veux demander s'il y a quelque moyen d'éviter l'hostilité exprimée par la division des hommes, peut-on dire, entre* « nous » *(les Occidentaux) et* « eux » *(les Orientaux). Car ces divisions sont des idées générales dont la fonction, dans l'histoire et à présent, est d'insister sur l'importance de la distinction entre certains hommes et certains autres, dans une intention qui d'habitude n'est pas particulièrement louable.* [28]»

Cette polarisation, qui produit fatalement des déformations et des falsifications, résulte de cette manie de « *l'opposition binaire* », véritables « *menottes forgées par l'esprit* ».

---

[25] Jean-François Bayard, 1996, *L'Illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996, p.98.
[26] Ibidem, p.16.
[27] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 21.
[28] Edward Saïd, *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris, 1994 in Mona Chollet, *Périphéries*, Paris, mai 1998.

Edward Saïd rappelle que l'espace objectif est moins important que la signification dont on le charge. C'est, dit-il, ce que montrait Gaston Bachelard dans *La Poétique de l'espace*.

> « *L'idée qu'il existe des espaces géographiques avec des habitants autochtones foncièrement différents qu'on peut définir à partir de quelque religion, de quelque culture ou de quelque essence raciale qui leur soit propre est extrêmement discutable.*[29] »

Le découpage géographique lui-même ne peut être qu'arbitraire. Où placer les frontières?

> « *L'ordre dont l'esprit a besoin est atteint grâce à une classification rudimentaire; mais il y a toujours une part d'arbitraire dans la manière de concevoir les distinctions entre objets; ces objets mêmes, quoiqu'ils semblent exister objectivement, n'ont souvent qu'une réalité fictive. Des gens qui habitent quelques arpents vont tracer une frontière entre leur terre et ses alentours immédiats et le territoire qui est au-delà, qu'ils appellent « le pays des barbares ». Dans une certaine mesure, les sociétés modernes et les sociétés primitives semblent ainsi obtenir négativement un sens de leur identité.* » Il appelle cela la « *dramatisation de la distance.* [30]»

La question identitaire dans les différentes aires géographiques où a sévi la colonisation française ne serait pas l'expression d'un héritage ancestral – glorifié, mythifié par les autochtones ou marqué du sceau d'atavismes négatifs par les puissances tutélaires – qui resurgirait aujourd'hui, elle n'est pas non plus uniquement le produit de la malignité coloniale. Elle est le fruit de situations et de conjonctions mal contrôlées, mal gérées, d'une adaptation manquée à l'entrée des pays de ces aires géographiques dans la sphère des contacts et échanges mondiaux. Les œuvres de l'auteur algérien Rachid Mimouni, *Le fleuve détourné*[31], *De la Barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*[32], ou de l'auteur ivoirien Ahmadou Kourouma, *Les Soleils des indépendances*[33], *En attendant le vote des bêtes sauvages*, *Allah n'est pas obligé*[34] mettent en exergue ces états de fait. Les solutions doivent être trouvées, inventées, expérimentées, promues, par la génération actuelle.

Mais on ne bâtit pas l'avenir dans l'amnésie, dans la confusion des connaissances et avec la passion des mémoires portées à chaud par les violences des deux dernières décades. (Bosnie, Rwanda, Algérie, Nouvelle-Calédonie) C'est dans cet esprit tourné vers l'avenir mais ancré dans la réflexion sur le passé et le présent que nous comptons mener notre

---

[29] Ibidem.
[30] Ibidem.
[31] Rachid Mimouni, *Le fleuve détourné,* Editions Robert Laffont, Paris, 1982, Laphomic, Alger, 1986.
[32] Rachid Mimouni, *De la Barbarie en général et de l'intégrisme en particulier,* Rahma, Alger, 1993.
[33] Ahmadou Kourouma, *Les Soleils des indépendances,* Seuil, Paris, 1970.
[34] Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé,* Seuil, Paris, Prix Renaudot 2000.

travail de recherche. Il n'existe pas de fatalité du malaise ou du conflit identitaire, mais une modernisation manquée.

On ne peut parler « *d'identités meurtrières* », pour reprendre le titre de l'essai d'Amin Maalouf, sans aussi parler d'identités meurtries. Car il faut également souligner que l'un des problèmes essentiels réside dans le fait que l'individu ne s'autonomise pas assez par rapport aux allégeances ethniques, linguistiques ou religieuses sur lesquelles il mise avec excès pour sa propre survie et celle des siens.

Si cette attitude a été un facteur de cohésion pendant la période coloniale, de nos jours cette tension entre la communauté et l'individu marque un des grands éléments du passage des sociétés post coloniales à la modernité. Cependant, nous estimons que dans cela il ne faut pas suivre à la trace les sociétés occidentales qui se trouvent aujourd'hui avec les tares d'une individualisation à outrance nourrie par un libéralisme économique débridé, mais trouver sa propre voie, inventer des solutions nouvelles, s'adapter à un monde qui se globalise.

Chaque pays colonisé d'Afrique ou des îles compte une frange importante de populations qui, sur une base étroite, peuvent être qualifiés d'étrangers. La plupart des pays africains sont nés de l'arbitraire colonial, avec une multitude de groupes de populations avec des ethnies que l'on trouve aussi dans les pays voisins. Donc, l'émergence d'un sentiment national et citoyen ne doit pas se faire sur une base ethnique. La nationalité et la citoyenneté doivent se baser sur un destin commun dans le présent et non sur l'arbitraire de l'histoire coloniale avec ses erreurs et injustices. Dans le concret se pose la question : comment ce destin commun peut se forger ?

Comment, ouvrir des fenêtres de communication franche dans le dédale des cloisonnements ? Dès lors qu'il est apparu que les différents conflits et la méfiance entre les personnes et les communautés résultent d'un déficit de communication qui laisse la part belle aux clichés, aux fantasmes et à la manipulation, la tâche essentielle serait d'inventer des passerelles de communication entre les populations d'une part et, d'autre part, d'influencer les réseaux d'élites qui se disputent le leadership provincial et/ou national pour qu'ils privilégient la construction de la province et de la nation et la défense des intérêts collectifs des populations. Bref, c'est vers l'apprentissage d'un autre type de regard que nous devons aller car, pour terminer avec Amin Maalouf : « ***C'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer.*** » Edward Saïd lui fait écho dans un entretien au *Nouvel Observateur* en janvier 1997.

> « *Je pense que l'identité est le fruit d'une volonté. Qu'est-ce qui nous empêche, dans cette identité volontaire, de rassembler plusieurs identités? Moi, je le fais. Être arabe, libanais, palestinien, juif, c'est possible. Quand j'étais jeune, c'était mon monde. On voyageait sans frontières entre l'Egypte, la Palestine, le Liban. Il y avait avec moi à l'école des Italiens, des juifs espagnols ou égyptiens, des Arméniens. C'était naturel. Je suis de toutes mes forces opposé à cette idée de séparation, d'homogénéité nationale. Pourquoi ne pas ouvrir nos esprits aux autres? Voilà un vrai projet.* [35]»

Or, puisqu'il est impossible de réduire l'identité à une seule donnée, elle reste, souvent, posée comme questionnement, voire comme l'expression d'une distanciation continue par rapport à une origine absolue ou à une source immémoriale, car :

> « *[…] l'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. A la limite elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme.*[36]»

Parlant du thème de l'identité, Pierre Moessinger dit :

> *« Qu'on a l'impression d'un domaine éclaté, d'approches incompatibles, qui se réfèrent à des choses différentes. Les chercheurs le reconnaissent souvent qui affirment que la notion même d'identité est mal définie ; que le rôle de l'identité, sa nature et sa portée sont problématiques ; que la place de l'identité dans le rapport individu société est à clarifier.*[37]»

Ce constat de Moessinger sur l'étendue des difficultés qui se dressent devant quiconque choisit de mener une étude sur le thème de l'identité est d'autant plus vrai que se fait ressentir, en tout cas pour ce qui nous concerne, le besoin de tenter une synthèse des différentes approches sur l'identité, approches qui, nous le verrons, au lieu d'être contradictoires, se retrouvent finalement complémentaires. Après le point relatif à la synthèse des différentes approches de l'identité, viendra un autre qui fera le rapport ou le lien avec notre sujet, car en fin de compte, tout le développement sur le concept d'identité n'aura de sens que mis en rapport avec notre sujet. Cependant, pour l'intelligibilité et par voie de conséquence, pour une meilleure lisibilité de notre propos, il convient de faire remarquer que l'identité donne lieu à des approches psychologique, sociologique, anthropologique, philosophique et littéraire.

Nous prendrons soin de montrer à la suite de Jean-Marie Benoist que cette « déconstruction » de la notion d'identité « *en de multiples déterminations au niveau d'un*

---

[35] Edward Saïd, *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident,* Seuil, Paris, 1994 in Mona Chollet, *Périphéries,* Paris, mai 1998.
[36] Selim Abou, *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation.* Paris, Anthropos, 2ème édition. p. 14.
[37] Pierre Moessinger, *Le jeu de l'identité,* Paris, PUF, coll. *Le sociologue* 2000, p. 1.

groupe reviendrait ou équivaudrait à récuser le mythe d'une insularité.[38]» Cette mise en garde doit être entendue au sens d'une universalisation de la nature humaine et donc d'une diversité culturelle, au lieu que soit mise en avant l'idée d'un essentialisme culturel. Si l'on a pris conscience qu'au sein de la notion même d'identité opère la diversité, voire la relativité ou l'arbitraire, on aura fait un grand pas hors des limites de l'ethnocentrisme voire des extrémismes.

Cela pour dire qu'aujourd'hui les discours nationalistes, du moins les revendications des identités nationales dans le respect de la diversité et de l'altérité, dans le débat sur les littératures est un *topos* qui n'a rien d'une attitude d'exclusion puisque, comme l'explique Jean Marie Benoist à la suite de Claude Lévi-Strauss :

> « *L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain, c'est de l'empêcher de réaliser pleinement sa nature.*[39]»

L'identité se révèle donc être à plusieurs visages, s'affuble de plusieurs habits, apparaît comme déterminant des images éclatées sur lesquelles il conviendra de faire la lumière dans les lignes qui vont suivre. Au regard de nos investigations, il ressort que la définition du concept d'identité ne fait pas l'unanimité. L'identité est en effet souvent perçue au travers de ses manifestations phénoménologiques extrinsèques. C'est pourquoi, il nous est apparu qu'elle se laissait percevoir non seulement dans des images diverses et variées ; mais aussi l'on peut dire que si définition il y a, c'est l'éclatement même, la pluralité qui domine. D'ailleurs - fait remarquable - tous les ouvrages étudiés ne s'aventurent pas sur le terrain d'une définition précise de la notion. Ils s'évertuent à montrer comment elle apparaît, ses occurrences, au lieu de montrer ce qu'elle *est* véritablement.

Puisque c'est une notion fuyante, se refusant à l'enfermement, la tâche qui sera la nôtre dans cette partie sera justement, après avoir passé en revue les différentes approches ou façons de concevoir l'identité dans ce qui est son « interdisciplinarité », de proposer non pas *la* définition unique et sans appel mais *une* définition synthétique qui pourrait être opérationnelle dans le cadre de notre domaine d'investigation littéraire. Il nous est apparu au cours de nos lectures que plusieurs disciplines se sont intéressées à la question de l'identité et que nous convoquerons dans le cadre de notre recherche.

---

[38] Jean Marie Benoist, *Facettes de l'identité*, in *L'identité : séminaire interdisciplinaire,* sous la direction de Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF, 1977, p. 16.

[39] Jean Marie Benoist citant Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire,* Médiations, Gonthier, nouvelle édition, 1973, p. 21.
Il convient de savoir que Claude Lévi-Strauss décrit comme ethnocentrique « *ce préjugé par lequel un groupe pense que l'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village* », impliquant ainsi que les tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus, ou même de la nature humaine. *Race et histoire, op. cit.* p. 21.

Cadre de l'étude

Dans le cadre forcément restreint de notre recherche, nous n'avons pas la prétention de restituer l'intégralité des différentes périodes de la genèse de la littérature d'expression française dans ses différentes aires géographiques. Nous ne mettrons donc en valeur que les périodes, les thèmes, les contenus, les plus marquants de cette littérature sur lesquels s'arc boutera notre recherche.

Motivation du choix de notre sujet de recherche axé sur le thème identitaire

Le monde vit une période de mutations de ses institutions, de ses valeurs, des économies, des politiques nationales d'une grande ampleur. Le bouleversement affecte les sociétés à l'échelle mondiale, à des degrés divers, à des niveaux multiples, les obligeant à une restructuration accélérée des systèmes divers dont l'ensemble formait leur culture. Emportés par le tourbillon de l'Histoire, les effets bénéfiques ou pervers du phénomène de globalisation, les sociétés et les individus surtout du Sud ont en général du mal à suivre, au niveau de la pensée, du sens ou du langage, des modifications d'une telle envergure.

Au fur et à mesure que se déploie le « système-monde », connectant les différentes sociétés avec des produits et des réseaux fonctionnant sur le modèle « global », la culture elle-même subit un effet de transnationalisation. En même temps, les sociétés civiles, puisant dans les traditions culturelles locales, opposaient des réponses singulières au projet de réorganisation des relations sociales, accéléré par les nouveaux dispositifs de communication. Ces réponses ont pris la forme de résistances, de retournements, de parodies, d'adaptations, de réappropriations. Et, surtout, d'une très forte nostalgie des différences et des mécanismes de différenciation. Partout, on observe un retour aux cultures particulières, à la tradition, au territoire, aux valeurs singulières, une renaissance des nationalismes et des fondamentalismes.

Il existe cependant un domaine sanctuarisé où dans une sorte de pause réflexive, nourri par l'imaginaire, sont formulées des questions quant aux enjeux de ce changement historique. Il nous semble que ce domaine est celui de la littérature, dans la mesure où, là s'élabore un discours qui va tenter de dire ce réel nouveau sur lequel bute le langage courant. Nous avons trouvé ce type de discours, notamment chez certains auteurs de la littérature d'expression ou de langue française, qui pratiquent une recherche au niveau de l'écriture. A notre avis, les écrivains de notre corpus font dans le domaine des langages, un trajet qui va du spécifique au mondial, du local au global. Nous avons fait nôtre ce « *murmure* » de voix issues d'aires géographiques et d'ères temporelles disparates qui tirait

la langue française vers des champs culturels autres tout en nourrissant de leur apport le patrimoine littéraire, culturel, universel humain.

Une approche littéraire s'avère nécessaire ici, car cette pensée est « *mise en œuvre* » quand une littérature veut contribuer à la fixation ou à l'élaboration d'une tradition, particulièrement dans les Nations en quête de légitimation, que ce soit pendant la période coloniale où l'affirmation de soi était le credo du discours littéraire, ou en ces temps de globalisation qui génèrent paradoxalement un phénomène de « *tribus planétaires* »[40], alors que le maître mot doit être ouverture sur l'Autre. Il n'est donc pas anodin que notre choix se soit porté sur la thématique identitaire qui est particulièrement féconde en Afrique, au Maghreb ou aux Antilles. Nous souhaitons donc aborder cette pensée identitaire là où elle se fait directement entendre, là où elle se déploie et se donne à voir, c'est-à-dire dans le discours littéraire. Nous entrons ici dans ce qui est l'objet même de notre recherche.

Le problème de l'identité ne peut se poser que dès lors qu'un *Autre* existe, un autre que n'inclut aucune catégorie préalable, sinon celle de la différence. Or, combien de dérives ont-elles été justifiées au nom de la différence ? Et à quel point l'obsession identitaire a-t-elle créé de distorsions et de malheurs ? Il y a ceux qui disent que l'identité est une donnée toute faite, construite dans une temporalité sacrée, issue d'une Genèse et rien n'autorise son questionnement ou son changement ; d'autres prétendent qu'il n'y a guère ce qu'on appelle l'identité subjective ou collective d'une communauté déterminée, parce qu'il y a une identité universelle commune à tout le monde ; et finalement, d'autres encore, considèrent que chaque région, chaque groupe possède les spécificités d'une identité qui le distingue des autres régions et groupes.

À partir de quel lieu le discours de l'identité ou sur l'identité peut-il être annoncé ? Comment l'écriture peut-elle interpeller la question de l'identité ? Parler ou écrire sur l'identité est un problème délicat, surtout parce qu'elle évoque un sujet qu'on ne peut considérer comme neutre ou innocent. Le discours - tout discours - sur l'identité s'engouffre, s'engage, s'investit, toujours, dans une problématique liée à l'espace, au temps et aux données générales à partir desquelles ce discours s'énonce. Quelles que soient les appartenances qui la cimentent l'identité reste, au fond, porteuse de symboles et d'images qui se reproduisent, résistent, émigrent, s'articulent avec les symboles et les images de l'Autre. Il y a, dans toutes les sociétés, africaines et européennes, ce que nous sommes dans la réalité, avec nos contradictions et nos paradoxes, il y a ce que

[40] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.115.

l'interculturel fait de nous, il y a ce que le phénomène globalitaire, la mondialisation culturelle est en train de faire des émotions, des imaginaires et des esprits, mais il y a, aussi, ce que nous « *prétendons être, c'est-à-dire des membres de telle communauté et pas de telle autre, des adeptes de telle foi plutôt que telle autre.* [41]»

Nommer l'Autre est un enjeu culturel et politique. Il est certain qu'il n'est pas aisé de traiter un sujet aussi problématique et sensible que l'image de l'Autre. Comme il est impossible de réduire l'identité à une seule donnée, elle reste, souvent, posée comme questionnement, voire comme l'expression d'une distanciation continue par rapport à une origine absolue ou à une source immémoriale, car :

> *« […] l'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. A la limite elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme* [42] ».

Avec la remise en question d'un ensemble d'acquis historiques comme l'idée de souveraineté, de Nation, de frontières, l'avènement de l'ère de la mondialisation, l'émigration accélérée des corps, des imaginaires, etc., posent des questions sérieuses sur Soi et sur l'Autre, sur l'ancrage spatial, sur le rapport aux temps et sur les nouvelles perceptions du réel. Le processus de construction de l'Europe est un bon exemple puisqu'il butte sur l'épineuse question de l'admission de la Turquie au sein de la communauté européenne. Ce pays à cheval sur deux espaces (Europe-Asie), deux aires civilisationnelles (Occident-Orient) est une ligne de démarcation pour les tenants du non à son admission, sous le prétexte que peuplé à 90% de musulmans, il serait non soluble dans le fonds judéo-chrétien européen, alors que c'est le seul pays à dominante musulmane expressément laïc.

Ces mutations profondes mettent en lumière, une crise symbolique et existentielle. Car, faire des fixations, à tout moment, sur des considérations identitaires suppose un déséquilibre quelconque. Or, chaque fois qu'une entité civilisationnelle, ou une nation, ou un peuple, ou un groupe social à l'intérieur d'une même société, connaissent une désintégration ou une déstructuration, le système de valeurs, les rapports, les modes de perception et d'organisation changent et prennent d'autres contenus. Dans ce contexte les discours de l'identité ou sur l'identité prolifèrent, les approches varient et les interprétations se multiplient, chacune en fonction de son appartenance, son statut et ses finalités.

---

[41] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, pp.11-12
[42] Ibidem, p.14.

Ainsi, peu a peu, au fil de notre recherche et de la maturation de notre réflexion, il nous est apparu que dans les écrits des auteurs de notre corpus qui résultaient dans leur structuration ainsi que dans leur thème principal, celui de l'identité, gîtait une vision du monde plus tolérante, plus respectueuse de l'altérité, plus enrichissante par le partage réciproque des différences, quand bien même née à des moments tragiques de l'Histoire, celui de l'esclavage et de la colonisation et véhiculée par la langue française. Il s'agissait de déterminer dès lors, dans la matière même des textes, les différentes modalités de ce dialogisme, afin de saisir la spécificité d'écrits combinant des discours, des trajectoires, des parcours individuels par dessus des frontières géographiques et culturelles annihilées par le rétrécissement de l'espace du village global en ce début de troisième millénaire.

Le discours identitaire, parce qu'il s'adresse à un double auditoire, a donc la caractéristique d'être « interdiscursif », comme l'on dit d'un texte qu'il est « intertextuel ». Pour être intelligible, il doit être fondé non tant sur des réalités locales que sur d'autres discours, dont il réélabore le contenu en jouant sur certains éléments structurants, reconnaissables par toutes les parties. Cet exemple montre bien le caractère dialogique du discours identitaire : l'intérêt d'autrui est évoqué, et la revendication s'accompagne, en filigrane, de l'idée de partage ou d'échange, afin de trouver les mots pour dire son temps. Participer à ce vrai travail inventif auquel chaque époque est confrontée : trouver les mots les plus pertinents qui s'emploient à dire ce qu'elle est.

Si la culture, selon Michel Serres a *« pour tâche de déconnecter des espaces et de les reconnecter* [43] *»,* les intermédiaires culturels que sont les écrivains, dans leurs actions, jouent ce rôle. Ils tissent des rapports entre les groupes concernés et les institutions quelles que soient leurs natures, politiques, économiques, sociales, culturelles, ils contribuent à la *« clarification du positionnement identitaire […] car « Apprendre, se (re) connaître : c'est devenir gros des autres et de soi. C'est l'engendrement et le métissage.* [44]», créant ainsi, une stratégie dialogique entre des registres culturels différents, et une communication interculturelle qui change de contenu, d'intensité, de modes selon les groupes impliqués dans l'action. Ces *« hommes frontières* » contribuent à la création d'une nouvelle intelligence des rapports entre les cultures. Ces intermédiaires culturels tentent, dans la mêlée de l'action, de créer une congruence entre, d'un côté, des appartenances africaines, maghrébines, musulmanes, arabo-berbères, dites traditionnelles et de l'autre, des appartenances européennes, chrétiennes, sécularisées, perçues comme modernes. Bref, entre deux références constamment présentées comme antagonistes. Ces « *hommes passerelles », « ces ponts*

[43] Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Folio/essais n°199, Paris, p.245
[44] Ibidem.

humanistes » doivent agir dans un terrain problématique, dans des situations fluctuantes, guidés par des discours parfois incertains. Ces nouveaux acteurs :

> *« […] se nourrissent du conflit et braconnent sur les marges, ils inventent des passages, délimitent des frontières et façonnent des ouvertures. Mais, leur existence est subordonnée à certaines situations et leur champ d'action varie selon les configurations historiques* [45]*».*

Voilà l'ambition des auteurs du corpus que nous avons choisi et qui est également, modestement la nôtre. Nous avons dit modestement car à la lumière d'une réalité qui ne cesse de changer, la poésie, la littérature se développent, les univers de l'illusion fructifient, et le discours religieux émerge pour réclamer son droit à la parole sur l'appartenance et l'identité. Dans tous les cas, le discours de l'identité ou sur l'identité dénote une crise de sens et de valeurs. Il vaut mieux, avec humilité, participer à notre humble niveau à ce que nous appellerons une connaissance ordinaire, car à certains moments, le vrai savoir est dans le bougé, dans l'aspect tremblant et frémissant de ce qui vit, de ce qui change et évolue, loin des dogmes et des vérités immuables. C'est là que se niche le peu de vérité, la vérité approximative à laquelle il est possible de prétendre. Il y a dans ce paradoxe une vraie exigence intellectuelle, celle allant à la rencontre de l'esprit du temps, celle s'employant à prendre au sérieux les rêves collectifs, sans pour autant, enfermer ceux-ci dans le carcan des préjugés théoriques.

Problématique

La littérature d'expression française se définit au sein d'une triple postulation. Elle est d'abord littérature, c'est-à-dire un art dont l'essence réside dans l'usage du mot, le seul matériau, la seule substance de création dotée de la propriété de dire et de se dire. La littérature d'expression française est une littérature « de langue », « d'écriture », « de graphie » ou « d'expression ». Le destin de cette littérature est d'être le produit de la rencontre, de l'accouplement de plusieurs cultures et d'une osmose avec une langue : les premières et la seconde ne sont originaires d'un même espace. La littérature d'expression française est, enfin le produit d'une histoire, d'un cri que l'écrivain antillais, Édouard Glissant rappelle dans l'ouverture du *Traité du Tout-Monde* :

> *« C'est le monde entier qui vous parle, par tant de voix bâillonnées […] Nous acceptons maintenant d'écouter ensemble le cri du monde, sachant aussi que, l'écoutant, nous concevons que tous l'entendent désormais.*[46] *»*

[45] Thierry Fabre, *Les intermédiaires culturels, éléments de réflexion*. Migrations Société, Vol 4, No. 22-23 1992, pp. 19-21.
[46] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.15.

Comme toute pratique d'écriture est ancrée dans une société et dans une histoire littéraire elle-même liée à l'Histoire tout court, on commencera par esquisser les grandes lignes du contexte sociohistorique, où se placent les écrits de notre corpus, notamment les débats d'idées qui baignent ce contexte. Il n'est pas de tâche plus ardue que de faire un travail de recherche où l'imbrication de l'histoire et de la littérature est aussi patente que dans le cheminement de la littérature d'expression française. C'est un travail délicat, tout d'abord en termes d'épistémologie, car il s'agit nécessairement de cerner quels rapports ont pu s'établir entre la littérature et l'histoire et pour ce faire, mettre à contribution d'autres domaines de connaissance.

La littérature peut avoir ses dynamiques propres qui ne sont pas analogiques à celles de l'histoire, et il apparaît souvent que la première peut avoir une historicité qui lui est propre, et qui n'est en aucune façon le simple reflet de celle de l'histoire. Cependant la littérature d'expression française est la fille de l'histoire car elle est la résultante de la colonisation. Son vecteur linguistique, la langue française, la langue de l'Autre, a été imposé à différents peuples, dans différentes aires géographiques.

Une autre vérité première mérite d'être rappelée. Le foisonnement de la production éditoriale moderne ou l'irruption dans le champ de la culture occidentale de traditions orales jusque-là ignorées, minorées, voire falsifiées - celles de l'Afrique notamment - ont sapé les fondations d'un panthéon immuable : la littérature française. Si celle-ci s'imposa à l'aube de la colonisation, elle s'est en notre siècle, à l'orée de ce troisième millénaire, démultipliée en littératures d'expression française qui occupent un champ de forces où se dit le rapport de l'individu à la communauté et le rapport à l'Autre, à travers la langue française.

D'où, lorsque des confrontations bouleversent les limites ou les confins des identités, l'apparition de tensions qui à la fois brouillent et dynamisent notre rapport à l'écrit, et sur le fond desquelles se dessinent aujourd'hui toute création. S'en suit la délimitation de nouveaux domaines culturels, de nouvelles géographies littéraires, et une recomposition du champ de la littérature française, qui remettent en cause la neutralité du littéraire, battue en brèche par l'apport des autres sciences humaines telles que : la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, la psychanalyse, etc…, ainsi que les conceptions habituelles qui érigent en absolu ce qui n'est que relatif.

Les auteurs et leurs textes, la mosaïque de leurs écritures invitent à un périple dans des univers et des styles littéraires empreints, selon les expressions d'Édouard Glissant, de

« *Diversalité* » et de « *Poétique de la Relation* », esquisse d'un brassage culturel et premier pas vers une mondialisation culturelle nourrie par les différences au sens positiviste du terme. En écho aux concepts d'Édouard Glissant, nous proposons les dires d'Abdelhak Serhane et de Gao Xingjian pour montrer que le partage, le respect de l'Autre existent et sont communs dans d'autres aires culturelles ou civilisationnelles par delà les frontières et les langues.

> « *Qui es-tu ? D'où viens-tu ? Pourquoi écris-tu ? Pourquoi dans cette langue et pas dans l'Autre. Quelle langue ? Ils ne savent pas que tu écris dans TA langue. Celle-là ou autre, c'est toujours ta patrie. Tu es la langue que tu utilises. Mais tu n'es point son esclave. Tu n'es point son objet, ni sa fin. Tu n'es point un bourreau quand tu empruntes la hache de celui-ci pour couper du bois ! La langue n'appartient à personne. Elle n'a pas de frontières. Tu as appris à être ta propre écriture. Tu écris dans ta langue. Puis celle dans laquelle tu parles. La langue appartient à celui qui s'en sert.* [47]»

> *« Les œuvres littéraires dépassent les frontières, elles dépassent les langues grâce aux traductions, elles dépassent aussi les usages sociaux et certaines relations humaines particulièrement formées par l'histoire et le lieu, mais l'humain qu'elles révèlent en profondeur est universellement communicable à l'humanité entière.*[48]»

Ces deux citations nous amènent à poser la problématique de **la dimension historique de la question identitaire** à travers la littérature d'expression française et dont le corollaire est en même temps le pendant de cette problématique : Le français, langue *Autre* ou langue de l'*Autre* ?

La notion d'identité entretient avec le langage une relation organique qui tient du procès performatif : l'identité s'affirme par le langage, il n'y a point d'identité qui ne se dise, ne s'exprime. C'est en en tenant compte de la singularité du langage littéraire, que nous nous proposons dans ce travail de recherche d'analyser les relations entre la notion d'identité et celle de l'écriture dans le contexte de l'historicité de l'émergence de la littérature d'expression française, avec un regard particulier sur la création des écrivains comme : Mouloud Feraoun, Camara Laye, Édouard Glissant et Amin Maalouf.

L'étude d'un auteur d'expression française nous fait naviguer entre l'Occident et l'Orient, entre îles et continent, entre métropole et outre-mer. Donc, qui veut comprendre une écriture construite à partir d'imaginaires différents, se trouve confronté à un problème de référents culturels.

---

[47] Abdelhak Serhane, *L'artisan du rêve*, in *Visions du Maghreb*, Edisud, Aix-en- Provence, 1987, pp 21-24.
[48] Gao Xingjian, prix Nobel de littérature 2003.

L'identité de l'acte d'écrire pour un auteur d'expression française réside dans la problématique de la communication littéraire à travers la langue française. Mais l'écriture littéraire se limite-t-elle à la langue ? N'est-elle pas aussi affaire de langage ? En quelle culture, par exemple, un écrivain doit-il parler de soi, dire son identité, pour être entendu de l'autre ? En dehors de ces interrogations caractéristiques du pacte entre l'écrivain et son lecteur, l'identité de l'écriture vise la définition de l'acte créateur qui s'affirme comme un exercice de liberté, une affirmation de soi et une quête de sauvegarde et d'ouverture vers l'autre.

D'une manière générale, au sein de la production littéraire d'expression française et en particulier celle de notre corpus, cette identité procède de la coexistence d'une littérature orale traditionnelle qui, dans l'ardeur de la quête des « ancêtres », du « feu des origines », figure un poste d'enracinement identitaire et d'une littérature écrite qui expose les traumatismes de l'homme dans l'aventure du siècle et de l'histoire.

Par ailleurs, en retenant qu'il n'y a guère de projection identitaire sans intention idéologique ou politique, l'écriture d'expression française assume la fonction transitive et épidictique de désigner et d'appréhender les diverses facettes de l'identité de l'homme, qu'il soit blanc, noir, qu'il s'agisse du sort de sa communauté ou du destin de l'homme singulier. L'enjeu est d'assimiler l'imaginaire de ces différentes écritures pour saisir le texte littéraire qu'il a contribué à produire. Il faut donc tenir compte de la place que l'être, la femme, l'homme et l'enfant occupent dans la cellule familiale et dans la société, ainsi que du rôle joué par la confession, la langue, les appartenances qui sont les attributs et les fondements d'une identité.

En effet, si la concrétion de l'identité s'opère et émerge prioritairement au travers de l'écriture, c'est peut-être parce que l'une des fonctions essentielles de l'écriture est de proférer les frontières réelles ou mythiques, les différences vraies ou imaginaires que notre soif d'*ipséité* ou notre complexe, notre volonté d'unicité installent entre nous et autrui. Mais quand le langage se fait écriture, la quête de l'identité n'assume-t-elle pas, en tant que verbe et message, au travers de l'imaginaire de l'écrivain, - et singulièrement ici celui de l'écrivain d'expression française né dans les conditions historiques de la nuit coloniale et de l'assujettissement, ou pris dans le maelström d'une mondialisation effrénée avec comme corollaires la crise du sens, la crise des valeurs, l'ostracisme, l'émasculation des cultures d'appartenances qui provoquent les interrogations sur l'identité des individus, la sécularisation des comportements, souvent imposée par des systèmes aliénants et qui déclenche l'inquiétude éthique, le besoin de sacralité et l'appel au religieux comme

valeurs refuges- l'intime revendication d'une présence au monde ou d'une visibilité de soi pour soi et pour l'autre.

Semblable à une tapisserie dont la trame unit plusieurs fils multicolores, le texte littéraire d'expression française offre une texture parfaite de l'entrelacement d'éléments multiculturels. Tissage signifie métissage. Croisement, interférence, intertextualité, association, créolisation, tel est pour la littérature, le plus sûr garant d'une vitalité qui ne saurait se trouver dans le repli narcissique d'une culture sur elle-même.

Dans son essai, François Laplantine[49] nous rappelle que Montaigne disait déjà qu'« *un honnête homme est un homme meslé* ». Le philosophe français du XVIème siècle résumait ainsi le problème du rapport à l'altérité : « *Si je peux comprendre les autres, c'est parce que je suis autre que moi* ». Par l'enfermement artificiel qu'elle suppose, *l'hystérie identitaire*[50] interdit précisément cette compréhension. Et condamne, par là même, les individus et les groupes qu'elle contamine au mal être tant il est vrai qu'on ne peut exister, à tous les niveaux, sans autrui. Or l'individu seul face à lui-même, lié aux autres seulement par l'argent et le marché, ou sommé de ne se définir que par une appartenance communautaire se trouve sérieusement en manque.

La quête identitaire, plus ou moins artificielle, vise précisément à combler cette solitude. Pour retrouver une certaine harmonie, l'individu doit se réinvestir plus dans la société – comme citoyen par exemple – ce qui lui permettrait de relativiser ses appartenances identitaires « *[…] pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoder[…]afin d'assumer harmonieusement son identité composée.*[51]»

Comme pour l'identité, on ne saurait pas plus parler de race pure, « aryenne », que de littérature « pure ». À des degrés divers, tout texte est métis et par là même divers, d'où cette notion de « *Créolisation* » d'Édouard Glissant, qualité qui en garantit l'ouverture en montrant que les Antilles sont un creuset de civilisations, le foyer ardent d'un fécond métissage culturel.

> *« Le monde se créolise, c'est-à-dire que les cultures du monde mises en contact de manière foudroyante et absolument consciente aujourd'hui les unes avec les autres se changent en s'échangeant à travers des heurts irrémissibles, des guerres sans pitié mais aussi des avancées de conscience et d'espoir qui permettent de dire - sans qu'on soit utopiste, ou plutôt, en acceptant de l'être - que les humanités aujourd'hui abandonnent difficilement*

[49] François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Editions Le Pommier, 1999.
[50] Eric Dupin, *L'hystérie identitaire*, Le Cherche Midi, Paris, 2004.
[51] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.13.

> *quelque chose à quoi elles s'obstinaient depuis longtemps, à savoir que l'identité d'un être n'est valable et reconnaissable que si elle est exclusive de l'identité de tous les autres êtres possibles.*[52] »

Dans cette perspective, le métissage n'est plus ce mélange entropique où s'aliènent toutes les différences, mais un dynamisme créateur où la tension entre le Même et l'Autre devient la clef de l'évolution et du progrès de toute société. Dès lors, la réussite de telle culture, par rapport à telle autre, pourrait se mesurer à son aptitude au métissage.

Le texte littéraire d'expression française offre donc un bon champ d'observation de notre problématique dans ces aspects identitaires, littéraires, en multipliant les interférences culturelles, les croisements en écriture de formes issues de l'oralité : c'est la littérature-monde que prophétise Édouard Glissant, un gigantesque palimpseste à l'échelle du monde.

L'historien Jean-paul Charnay fait sien ce constat dans son ouvrage *Comment penser l'autre selon soi.*

> *« Que l'on souhaite ou non, qu'il préserve avec intransigeance sa pureté ou qu'il s'ouvre avec délice sur l'extérieur, chaque grand système de civilisation s'est constitué au fil des millénaires par emprunts, interférences, rejets, ruptures, abominations, fascinations de ce que lui apportaient ou imposaient les autres. Non seulement ethniquement, génétiquement, mais culturellement, nous sommes tous des métis. Rien n'est plus enrichissant, rien n'est plus traumatisant. De là à se réfugier dans l'affirmation dogmatique de la supériorité de sa civilisation, alors qu'elle déstabilise, et que l'on sait qu'elle ne peut devenir qu'en se déstabilisant.*[53] »

D'où notre intérêt pour la comparaison, à partir d'une même langue, le français, des littératures comme celles du Maghreb, d'Afrique noire, du Levant et des Antilles, où les effets de métissage sont à la fois des enjeux et des systèmes variés, et dans la mesure où leur avenir dépend plus que jamais de la vitalité des tensions interculturelles qui les constituent.

Méthodologie

« *Qui trop embrasse mal étreint* ». Cet adage pose le problème de la place que l'on va accorder au corpus, au texte d'auteur, nous entendons un roman, une nouvelle, une pièce de théâtre ou un recueil de poèmes etc… Nous nous sommes résolus donc à axer notre travail de recherche sur le matériau qui nous a paru le plus à même de mettre en valeur la thématique de l'identité : à savoir le roman pour la période coloniale et l'essai

[52] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.37.
[53] Jean-Paul Charnay, *Comment penser l'Autre selon soi*, Sindbad, Paris, 1980.

pour la période postcoloniale ou plus précisément de l'ère la mondialisation, de la « *Totalité-monde* » selon le mot d'Édouard Glissant.

Ces deux genres seront axés autour de l'autobiographie, de l'écriture de soi à même de mieux mettre en valeur la notion d'identité, qu'elle soit de l'écrivain ou du texte littéraire. Autre dilemme : il faut faire des choix, c'est-à-dire, attribuer plus ou moins d'importance à tel ou tel auteur. Nous voulons rester objectif, mais qu'est-ce que l'objectivité en la matière ?

Elle est aussi illusoire qu'en Histoire qui est l'un des sous thèmes de ce travail de recherche, car certaines périodes ou auteurs nous tiennent plus à cœur que d'autres, pour des raisons personnelles. Nous prenons le risque de glisser vers un déséquilibrage des présentations qui va entre autres, faire fi des productions littéraires des périodes intermédiaires, comme la littérature dite du désenchantement de la période de la post indépendance et de la gestation des nouveaux États-nations issus de la décolonisation. Mais c'est un choix délibéré de notre part pour mettre en exergue la césure qui va caractériser les écritures de soi pendant la période coloniale enracinées dans une spatialité locale et celles qui appréhendent la globalité de la « *Totalité-monde* » ou des « *Tribus planétaires* ».

Les œuvres d'Édouard Glissant et d'Amin Maalouf entreprennent en l'espèce une mesure du monde dans la dernière décade du XX^{ème} siècle, en écho à la fameuse phrase de Paul Valéry, « *Le monde* [européen] *sait qu'il n'est plus la mesure du monde* ». Cette citation prémonitoire est accréditée par le titre de l'œuvre d'Alain Peyrefitte « *Quand la Chine s'éveillera, le monde tremblera* » (1973), qui montre la montée en puissance de nouveaux acteurs sur la scène internationale comme la Chine et l'Inde en ce début de troisième millénaire.

Cette mesure du monde dans les littératures issues des pays anciennement colonisés peut être approchée en tenant compte du triple contexte suivant : le contexte des nouveaux rapports entre l'Occident et les mondes non européens ; le contexte des transformations inévitables des sociétés postcoloniales elles-mêmes et des discours qui y émergent ; le contexte des interrogations suscitées dans l'espace européen par l'intrusion de ces mondes nouveaux qui ne paraît pas à notre sens, avoir été suffisamment mise en exergue dans les différentes études consacrées aux littératures postcoloniales[54].

[54] *The Post-colonial Studies Reader*, edited by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London, New York, Routledge, 1995.

Observons encore que l'histoire littéraire – qui constitue un genre – n'est pas dissociable des florilèges ou anthologies qui nous en donnent des images, lesquelles varient au fil du temps et des transformations d'un monde en perpétuel mouvement selon des lignes de force qui tournent le regard conjointement vers un passé à élucider et un devenir à inventer.

À partir du cas de ces écrivains postcoloniaux les plus prolixes, ce travail de recherche propose d'interroger les lieux et les enjeux des discours des écrivains issus des sociétés qui ont été forgés par l'esclavage et la colonisation.

L'autre écueil que l'on a du circonvenir et qui fait suite au dilemme précédent, a été le choix de présenter les écrivains de la littérature « officielle », ou de la littérature adoubée par le « parisianisme » ou « le jacobinisme littéraire français», en minorant les écrivains des littératures dites « connexes », « du tiers-monde » ou « mineures », le conte, les récits de voyages et d'exploration, le roman policier, la littérature pour les enfants, les romans d'aventures ou autres ? En ce cas, nous nous transformons en « chiens de garde » de la culture française selon le mot de Paul Nizan.

Pour notre part, le choix forcement arbitraire, nous a porté à exclure les auteurs de « souche » française ou « pied-noir », dont le courant algérianiste entre autres, pour nous orienter uniquement vers les auteurs du « terroir » qu'il soit africain, maghrébin, antillais ou libanais. Nous tenons à signaler que notre travail de recherche, en écartant ces auteurs français de « souche » ne relève aucunement d'un quelconque ostracisme à leur égard. La profondeur et le recul de l'histoire ont montré que le vécu des uns et des autres n'était pas le même, les conditions sociologiques étant différentes, la subordination avérée.

Comment dans ces conditions, un écrivain français de « souche » pouvait donner un rendu exact de la pensée, des émotions, des desiderata, des blessures de l'âme d'un « indigène » ou d'un « descendant d'esclave ». L'Histoire, la mémoire ne peuvent nier cet « apartheid » qui ne disait pas son nom entre les communautés en présence, liées par le cordon ombilical d'une histoire commune.

Notre travail de recherche n'ayant pas pour objectif de redéfinir la littérature d'expression française, nous nous contenterons de reprendre la définition de Jacques Noiray, citant la littérature maghrébine qui, nous semble-t-il, fonde notre choix et s'applique bien à cet objet d'étude plus que protéiforme :

> *« Il n'y aura donc pas d'autre littérature maghrébine de langue française que celle qui, écrite directement en français, développe des thèmes spécifiquement maghrébins. Qu'elle le fasse parfois dans la subordination ou l'exil n'enlève rien à sa légitimité ni à son authenticité. Il suffit qu'elle*

conserve le même point de vue, qu'elle nous parle toujours de l'intérieur, des grandes interrogations, des grandes obsessions, des grandes lignes de force qui constituent le fondement problématique de la personnalité collective maghrébine.[55]»

Cette réflexion sur la littérature d'expression française, loin des canons « doctrinaires » de la littérature française, sommée de cohabiter avec d'autres littératures émergentes de l'ancien empire colonial français pose également pour les écrivains d'expression française une autre problématique : Comment écrire dans la langue du colonisateur, la langue de l'Autre ? Quels sont les impacts sur l'écriture, sur la conscience de soi de l'auteur, sur son identité ? « *L'Autre est indispensable à mon existence.* » disait Jean-Paul Sartre.

Comme l'identité ou la vie biologique et sociale, la vie littéraire se nourrit donc d'emprunts, d'échanges, voire de rejets. Elle est avant tout, et peut être même un exercice d'altérité puisque écrire, c'est d'abord identifier l'*Autre* -fusse-t-il un autre moi, à travers sa langue-, puis l'intégrer à soi, en faire sa substance, ou simplement le reconnaître dans sa nature propre, ou le défigurer comme ce fut le cas dans la littérature coloniale.

Dès lors, si l'on doit privilégier la circulation des textes, des idées et des formes, dont ils sont les supports, l'*Autre* apparaît comme indispensable pour comprendre toute création. Car cet *Autre*, en apparence allogène, travaille en fait la littérature en profondeur : parce qu'il implique une distance même minimale, qu'il fonde les relations entre l'identité et l'altérité, et qu'il instaure une spécificité en face des espaces par rapport auxquels on le situe.

L'*Autre* peut-il jamais être défini ? Car pénétrer dans l'*Autre* n'est-il pas un désir qui parcourt les siècles, une quête du Graal en somme ?

Mais par delà cette recherche, cette invention d'une nouvelle parole, il se produit au cours de ces divers processus de *détournement*[56] de la langue française, de *transfusion*[57], qui implique la traversée de l'*Autre*, et qui mène à l'accession de soi, ou au rejet total et à la *déstabilisation ontologique.* [58]

La littérature d'expression française est une gestation permanente, un refus constant du cloisonnement linguistique, thématique et culturel dans lequel on veut l'enfermer, comme

[55] Jacques Noiray, *Littératures francophones. T1. Le Maghreb*, Belin, Paris, 1996, p.11.
[56] Pour l'écrivain algérien Kateb Yacine : « La langue française est un butin de guerre », il fallait donc s'en servir pour affirmer la spécificité de son identité.
[57] Pour l'écrivain congolais Gérald Tchicaya U Tam'si: « La langue française me colonise. Je la colonise à mon tour ».
[58] Pour l'écrivain algérien Haddad Malek : « La langue française est un exil ». Il fallait donc pour lui cesser d'écrire en français. C'est un cas « d'identité-résistance » dont parle Manuel Castells.

pour ignorer ce que leurs œuvres sont capables de dire, de se dire et d'exprimer l'universel. On se doit de rappeler cinquante ans après les indépendances la célèbre citation de Haddad Malek : « *La langue française est mon exil »*, tempérée par celle de Mohamed Dib, « *On a souvent besoin de la langue de l'Autre, pour se découvrir soi-même ».*

Jacques Noiray fait remarquer pour les écrivains d'expression française, que la langue est un « *problème d'identité* » :

> *« La question de la langue est donc pour les écrivains francophones (spécialement au Maghreb où l'histoire a laissé des traces douloureuses, et où la civilisation est plus enracinée et plus riche qu'ailleurs) une question véritablement vitale, qui engage tout l'être : un problème d'identité.* [59]*»*

Tout en souscrivant à cette remarque, on se doit de dire qu'elle peut s'appliquer à toute production littéraire dès lors que la thématique centrale devient la quête de l'identité. Nous voulons dire que la question de l'identité est une question cruciale, centrale, vitale dans la littérature d'expression française quelle soit africaine, maghrébine, antillaise, libanaise. Cependant si l'on veut dire que toute production littéraire est à inscrire dans la dialectique du même et de l'Autre, la conception de l'identité n'échappe pas à cette règle, puisqu'elle n'est envisageable que par rapport à l'altérité.

De prime abord, nous tenons à préciser que le présent travail ne prétend aucunement à l'application d'une méthode précise ou à la mise en évidence de l'efficacité d'un quelconque appareil analytique. A cet effet, nous n'avons point hésité à emprunter nos concepts à diverses disciplines qui forment le large répertoire des sciences humaines, en l'occurrence la linguistique, la psychanalyse, la sociocritique, l'Histoire... C'est donc à un exercice interdisciplinaire que nous nous sommes livré à partir du moment où il sert notre dessein. Nous ajoutons aussi, pour la clarté du propos et l'honnêteté intellectuelle que nous nous sommes livré, sans hésitation aucune, à des interprétations intuitives mais documentées dont, cependant le cadre théorique aurait pu nous échapper ou n'avoir pas été suffisamment cerné. Nul, n'a la science infuse dit l'adage. Car, après tout, à la base de ce travail, il y a entre autres, notre subjectivité, notre passion, notre curiosité et notre implication en tant qu'élément-sujet de cet univers culturel que nous nous proposons de décortiquer.

Cependant, nous sommes conscients que cette motivation risquerait d'amoindrir l'objectivité de notre réflexion. Mais nous demeurons convaincus que cette prise de conscience nous permet de prendre la distance qu'il faut au moment où il faut. En un mot, la présente approche critique, animée à la base par des raisons passionnelles, s'avère d'une

[59] Jacques Noiray, *Littératures francophones.T1.* Le Maghreb, Belin, Paris, 1996, p .116.

passion raisonnable. C'est ce qui lui confère toute sa dimension scientifique, du moins nous le souhaitons.

À partir de la constatation du fait que les écrits de la littérature d'expression française en général et ceux de Camara Laye, de Mouloud Feraoun, d'Édouard Glissant et de Amin Maalouf en particulier se situent au croisement de langues et de champs culturels différents, découle une série de questions. On pourrait grouper celles-ci selon les points principaux suivants :

a. questions d'ordre épistémologique qui tournent autour du choix de la méthode d'approche de ces écrits.
b. questions concernant directement les caractéristiques de l'écriture dans les œuvres de notre corpus.
c. questions débordant ces écrits parce que les incluant dans un champ de discours plus vaste, pointant les enjeux de ce type d'écriture à la charnière de plusieurs cultures.

1- En ce qui concerne le premier point, étant donné que toute méthode est en relation d'interdépendance avec son objet, comment se situer par rapport à des théories classiques ou modernes élaborées pour des productions occidentales ?

Les appliquer telles quelles, en supposant que les œuvres de notre corpus peuvent être étudiés comme un texte de Balzac ou de Tolstoï par exemple, est évidemment inadéquat. Refuser en bloc ces théories risque de nous entraîner dans une approche empirique, sans distanciation critique, sans compter que ce serait se priver de moyens d'investigation enrichissants. Cependant certaines affinités entre les écrits de notre corpus et des œuvres occidentales peuvent sans doute nous orienter vers telle approche théorique, à préférer.

Ce qui nous amène à nous demander dans quelle catégorie on doit ranger des romans tels que *L'enfant noir* de Camara Laye et *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun. La mention roman autobiographique est elle pertinente ici ? Car si Narcisse est le modèle de l'autobiographie occidentale, il n'en est pas de même pour ces auteurs dont l'autobiographie est une tragédie du rapport de l'individu avec l'histoire collective et sa constitution en tant que champ littéraire spécifique et problématique.

Les récits que ces écrivains font de leur enfance ou de leur vie reposent sur une temporalité plus poétique que linéaire, sur les microbiographies des parents et des aïeux, les références à l'apprentissage scolaire ou autre, le rôle joué par certains événements de nature à devenir historiques, les ancrent dans l'histoire de la communauté.

Hormis l'essai autobiographique de Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, peut-on parler d'essai en ce concerne *Le traité du Tout-monde* d'Édouard Glissant qui est un agrégat de récits, de conception philosophique, de poétique ? Laissons l'auteur en donner la définition :

> « *Ce n'est pas une organisation harmonieuse et unitaire. La poésie et le roman - et la pensée philosophique- s'interpénètrent pour interpréter l'ensemble de la visée. On veut bouleverser les genres, pour explorer, pour essayer de pister les changements, le changement, et l'échange.*[60] »

Les genres étant des formes institutionnalisées en liaison avec les discours d'une société donnée, ne sommes-nous pas devant un entremêlement de genres ?

Plus généralement ces œuvres répondent-elles à ce qu'on entend par littérature ? Ceci est d'autant plus problématique que la définition de ce mot, à supposer qu'on lui trouve un équivalent, n'est pas la même dans les autres cultures d'essence orale et la culture occidentale.

À ce propos, Todorov nous indique :

> « *On n'a pas encore fait l'histoire complète du mot (littérature) et de ses équivalents dans toutes les langues et à toutes les époques; mais une vue même superficielle sur la question nous convainc qu'il n'a pas été toujours présent [...] d'autre part [...] qui oserait trancher aujourd'hui entre ce qui est Littérature et ce qui ne l'est pas, face à la variété irréductible des écrits qu'on a tendance à y rattacher, dans des perspectives infiniment différentes ?* [61]»

2- Le deuxième point nous fait entrer dans le vif de notre sujet qui est cette notion d'identité Janussienne. Les questions qui s'y posent nous serviront de repères tout au long de notre étude. Comme on le verra, les écrivains de notre corpus réunis tendent à l'engagement dans l'écriture même, à la subversion consistant à faire éclater les formes et les langages. Le renouvellement ne passe-t-il pas par le recours à des formes traditionnelles comme le conte par exemple, issues des différentes cultures ? L'opération qui consiste à forcer la langue française de l'intérieur, comment se traduit-elle réellement dans l'écriture ?

Comment l'écrivain d'expression française peut-il faire passer une mémoire, des affects intimement liés à sa langue maternelle dans une langue que les aléas de l'histoire coloniale lui ont imposée ? Car le propre de l'écrivain n'est-il pas d'introduire le particulier dans une langue en partage ? Il investit cette langue en la détournant de ses références habituelles et en la sommant de dire une réalité culturelle et identitaire autres. Il est la

[60] Entretien réalisé à Bologne le 23juin 2004 par Alessandro Corio et Francesca Torchi, à l'occasion de l'attribution à Édouard Glissant du titre de docteur « *Honoris causa* » par l'université de Bologne in Notre Librairie, Histoire, vues littéraires, mars-mai 2006.
[61] Tzvetan Todorov, *Les Genres du discour*s, Paris, éd. Seuil, 1978, p.13.

revendication d'une différence au sein d'une langue qui se veut porteuse de valeurs universelles. En fait, selon nous, il constitue un travail se déroulant entre au moins deux langues, dont l'une n'apparaît pas explicitement mais seulement sous forme de traces.

Comment cerner la dimension identitaire africaine, maghrébine, antillaise, libanaise dans ces écrits sans tomber dans des affirmations vagues, d'ordre trop général où l'antillanité, la maghrébinité, l'africanité et la libanité, serait une essence ? Qu'en est-il quand l'auteur a affaire à un double destinataire, celui d'une langue, celui d'une autre ?

Cette situation paradoxale devient encore plus frappante quand on sait que les instruments d'analyse des nouvelles sciences humaines, entre autres, la linguistique et la psychanalyse dont la critique littéraire se sert volontiers, montrent que la langue n'est pas innocente : elle est un réceptacle d'idéologie, une forme «chargée de sens et d'histoire» et un matériau porteur de structures mentales. À ce sujet, Barthes écrit que la littérature :

> « *[…] est faite avec du langage, c'est-à-dire avec une matière qui est déjà signifiante au moment où la littérature s'en empare : il faut que la littérature se glisse dans un système qui ne lui appartient pas mais qui fonctionne aux mêmes fins qu'elle, à savoir : communiquer, ou la mise en place de la « valeur-travail » de l'écriture*. [62]»

Dans son entreprise de communication, l'écrivain ne néglige personne : il s'adresse aussi bien aux citoyens de son pays qu'aux citoyens d'autres cités. Il révèle sa différence aux siens et il la tend aux autres. Laissons donc Amin Maalouf lui-même déterminer cette situation :

> *« Que de fois m'a-t-on demandé […] si je me sentais « plutôt français » ou « plutôt libanais ». Je réponds invariablement : « L'un et l'autre ! » Non par quelque souci d'équilibre ou d'équité, mais parce qu'en répondant différemment, je mentirais. Ce qui fait que je suis moi-même et pas un autre, c'est que je suis à la lisière de deux pays, de deux ou trois langues, de plusieurs traditions culturelles. C'est précisément cela qui définit mon identité. Serais-je plus authentique si je m'amputais d'une partie de moi-même. Mon identité est une somme d'appartenances […] Mon identité, c'est ce qui fait que je ne suis identique à personne.*[63] »

3- Passer d'une langue qui est système symbolique à une autre, donc d'une culture à une autre n'entraîne-t-il pas une division de Soi à Soi et une appréhension de l'autre ? Cette coupure n'implique-t-elle pas à la fois une crise d'identité et du sens ? Nous connaissons la réponse d'Amin Maalouf, mais qu'en est-il des autres écrivains ou du commun des mortels en ces temps de mondialisation, à l'orée du troisième millénaire.

---

[62] Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953 in Encyclopédie Universalis.
[63] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.9.

Le sociologue spécialiste du monde arabe Jacques Berque formule ainsi l'interrogation à laquelle sont acculés de répondre peut-être tous les peuples dit du Tiers-monde mais qui prend un sens particulièrement aigu dans le monde arabo-musulman pour qui la permanence est une valeur éminemment positive: « *Comment, pour un peuple, s'approprier les dynamismes du monde extérieur en restant lui-même ? Mais quel soi-même ?* [64]»

Questionnement que met en exergue Amin Maalouf dans son essai :

> *« Comment se moderniser ? Comment pourrions-nous nous moderniser sans perdre notre identité ? Comment assimiler la culture occidentale sans renier notre propre culture ? Comment acquérir le savoir-faire de l'Occident sans demeurer à sa merci ?*[65] »

La question de l'identité dans l'aire arabo-islamique ou d'autres aires géographiques sera donc indissociable de la différenciation d'avec l'Autre, se formulera toujours en fonction de l'Autre qui l'a suscitée, et non comme identité en soi. Il est évident que les modes de percevoir cet Autre, influent sur la relation qu'on établit avec lui. Or ces appréhensions de l'Occident varient selon les groupes sociaux et évoluent en fonction des changements historiques, de sorte que la relation Occident/Monde/Monde arabe n'est pas une, mais multiple, variable diachroniquement et synchroniquement.

Occident fascinant, modèle à suivre, aliénant, illusion à rejeter, il fut et continue à être appréhendé de plusieurs façons selon les milieux sociaux, avec le plus ou moins grand degré de connaissance qu'on en a, la passion ou au contraire la sérénité qu'on investit à son égard, le degré de responsabilisation vis-à-vis de sa propre société.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de déterminer à quel niveau de la relation avec cet Autre se situe l'œuvre de nos auteurs et quels changements de perspective par rapport à l'Occident, la production de cette œuvre traduit? Elle n'est pas singulière mais inscrite dans un mouvement littéraire lui même impliqué dans un processus historique.

La pénétration de la civilisation occidentale, ses produits matériels et symboliques ont entraîné un débat d'idées où la modernité fut interrogée au départ par rapport aux prescriptions de l'Islam. Puis peu à peu, la société arabe allait se trouver définie et divisée selon des termes élaborés dans une autre aire géographique et au cours d'une autre histoire. Ainsi la dichotomie tradition/modernité, datée en Occident, sera appliquée au monde arabe, recouvrant une opposition autrement plus pernicieuse arriération/progrès. Posée ainsi, la question séparait les tenants de la tradition de toute évolution historique et projetait les tenants de la modernité dans un espace sans profondeur historique.

---

[64] Jacques Berque, *Langages arabes du présen*t, Paris, éd. Gallimard, 1974, p.26.
[65] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières,* Grasset, Paris, 1998, p.108.

Le sociologue Hermassi critique à juste titre cette réduction de la réalité de ces peuples:

> *« La théorie de la modernisation ferme les yeux sur la diversité de ces sociétés quant à la formation nationale, culturelle, et le développement socio-économique, et cette théorie ne peut donc qu'ignorer les structures particulières des transformations dans ces sociétés.* [66]»

Ainsi, fonctionnant à l'intérieur du même, le discours de l'Autre allait instaurer de nouvelles catégories de pensée, de nouveaux modes de représentation du monde et de soi qui se greffent sur le système de pensée autochtone. Selon les groupes sociaux, il y aura adhésion plus ou moins grande à ce discours de l'Autre. Mais l'influence de ce dernier se fera sentir partout, chez tout individu, suscitant des réactions, beaucoup plus des refus, que des alignements, soulevant la société dans son ensemble, y engendrant un brouillage, un manque de communication entre groupes, entre individus, entre l'élite dirigeante et le peuple.

Amin Maalouf en tempérant son propos, souligne cet état de fait :

> « *Quand la modernité porte la marque de l'Autre, il n'est pas surprenant de voir certaines personnes brandir les symboles de l'archaïsme pour affirmer leur différence. On l'observe aujourd'hui chez certains musulmans, femmes et hommes, mais le phénomène n'est pas l'apanage d'une culture ni d'une religion.*[67] »

Il n'est pas inutile de signaler ce fonctionnement dualiste de la société autochtone quelle soit africaine et maghrébine particulièrement, à partir de la colonisation. Les élites, formées en Occident pour la plupart, puisaient souvent leurs repères ailleurs que là où le peuple les puisait. C'est ainsi que l'Etat constitué en majorité par les premières, aura pour fonction essentielle de convaincre que la voie du progrès occidental est la meilleure, tout en brandissant les termes d'authenticité, de spécificité et d'identité nationale.

Les contraintes politiques et économiques internationales lui dictent la première attitude, tandis que la seconde lui permet de garantir la réalité de l'indépendance au moins dans le discours. En fait la dépossession économique et culturelle se poursuit après les indépendances et continue de nos jours.

L'humanité est à nouveau engagée dans un processus de creusement des inégalités – entre les pays riches et les contrées pauvres –, mais aussi au sein de chaque nation. Le discrédit de l'idée communiste a sonné le glas de l'égalitarisme absolu et mis à nu la faillite des idéologies et des lendemains qui chantent.

---

[66] El Baki Hermassi, *Etat et société au Maghre*b, Paris, Anthropos, 1975, p.7.
[67] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières,* Grasset, Paris, 1998, p.99.

La géopolitique offre une illustration éclairante et attristante de la vigueur actuelle de la passion identitaire. Qu'il s'agisse de l'ancienne Yougoslavie, du Liban, du Caucase, de l'Algérie[68] ou de l'Afrique des Grands Lacs,[69] le politologue Jean-François Bayart souligne :

> « *[…]* que ces récents *conflits se sont noués autour de la notion d'identité […] Ils tirent leur force meurtrière de la supposition qu'à une prétendue identité culturelle correspond nécessairement une identité politique, en réalité tout aussi illusoire.*[70]»

Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff relèvent que :

> « *La globalisation économique et communicationnelle, l'internationalisation du droit et l'uniformisation marchande du monde n'ont pas fait disparaître les puissantes aspirations identitaires qui sont au principe de toutes les formes de nationalisme.*[71]»

Le politologue Joseph Yacoub s'alarme et met en garde contre :

> *« Un ethno-nationalisme étroit et envahissant car de quelque côté que l'on regarde, on s'aperçoit que les revendications des peuples se trouvent dans une logique communautaire et une problématique identitariste.*[72] »

Mais la virulence des revendications identitaires ne se limite nullement au champ des intérêts géopolitiques. C'est tout le corps social qui semble affecté par ce phénomène d'autodéfense, plus ou moins agressif. Tout le problème vient de ce que cette « notion floue » de l'identité parle diablement aux hommes. Laplantine reconnaît que :

> « *C'est une notion d'une très grande pauvreté épistémologique, mais en revanche d'une très grande efficacité idéologique.*[73]»

Le philosophe Paul Ricœur constate de concert avec Amin Maalouf précédemment cité que :

> « *Les passions identitaires sont profondément enracinées en nous. Aucun peuple n'est plus atteint qu'un autre.*[74]»

L'effacement des repères traditionnels laisse souvent la place à l'angoisse sociale générée par une douloureuse indétermination identitaire. Le cas des « jeunes issus de l'immigration » – pour reprendre un euphémisme en vogue en parlant des jeunes français

---

[68] Pour rester dans le cadre de la littérature, nous illustrerons ces assertions par des titres d'œuvres littéraires dans la présentation des différentes littératures d'expression française, comme les œuvres de l'écrivain algérien Rachid Mimouni : *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier* et *Le fleuve détourné*

[69] Pour rester dans le cadre de la littérature, nous illustrerons ces assertions par des titres d'œuvres littéraires dans la présentation des différentes littératures d'expression française, comme l'œuvre d'Ahmadou Kourouma : *Allah n'est pas obligé*.

[70] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, 2000.

[71] Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff, *Nationalismes en perspective*, Berg International Editeurs, 2001.

[72] Joseph Yacoub, *Vers un communautarisme ethno-religieux planétaire*, in Le Figaro du 26 juin 2002.

[73] François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Editions Le Pommier, 1999.

[74] Paul Ricœur, *L'Autre soi-même*, conférence de la paroisse Saint-Germain l'Auxerrois (Châtenay Malabry), 1999.

d'origine maghrébine qui peuvent se prévaloir du *Jus soli*, ou des « Beurs »[75], autre passe-passe linguistique −, est symptomatique de ce déchirement entre identités contradictoires et amputées.

Ces jeunes n'appartiennent plus véritablement à la culture de leur pays d'origine qu'ils connaissent d'ailleurs souvent très mal ou pas du tout. En même temps, ils éprouvent de profondes difficultés dont ils sont loin d'être les seuls responsables, à s'intégrer pleinement dans le pays où ils vivent. Le résultat de cette tension est fréquemment une identité déchirée, bricolée d'éléments dissonants comme la vénération à l'égard des grandes marques occidentales de la consommation qui peut ainsi coexister avec l'affirmation réactive d'une appartenance « arabe » ou « musulmane ». «*Pour se sentir bien, un acteur social doit avoir un objectif défini, un avenir d'espoir, une dynamique de projet.*[76]», souligne Alex Mucchielli. C'est bien ici que le bât blesse. Les enfants d'immigrés sont confrontés à un problème de continuité temporelle entre les valeurs de leurs parents et celles dans lesquelles ils baignent. Pour cet auteur, « *Lorsque les différences sont perçues comme des ruptures, alors s'ouvrent les crises d'identité* ».

Les Beurs sont loin d'en avoir le triste sort. Car les « nouvelles identités » qui ont l'ambition de remplacer les anciennes ne vont pas sans poser de multiples problèmes. Le premier est qu'elles ne sont généralement pas si nouvelles que cela. Castells[77] distingue les « identités-résistance » et les « identités-projet », que l'écrivain antillais Édouard Glissant nomme les « identités-racine » et les « identités-rhizome ». Les premières sont clairement régressives : des groupes dominés « *se barricadent sur la base de principes étrangers ou contraires à ceux qui imprègnent les institutions de la société qui les a vu naître* ». Les secondes seraient, à l'inverse, porteuses de progrès : des avant-gardes définissent une « identité nouvelle » qui aboutit à « *transformer l'ensemble de la structure sociale* ». Force est de constater que ce sont les « identités-résistance » qui dominent l'actualité. La crise de l'État-nation engendre plutôt la multiplication de revendications « nationalitaires ».

L'implosion de l'empire soviétique a fait ressurgir les anciennes identités « nationales ». Le démantèlement de la Yougoslavie a même donné lieu à de violents affrontements à base prétendument ethnique. Et la « *morcellisation de la planète* [78]» ou la

[75] Pour rester dans le cadre de la littérature, nous illustrerons ces assertions par des titres d'œuvres littéraires dans la présentation des différentes littératures d'expression française, comme *Le gone du chaaba* d'Azzouz Begag et *In challah, dimanche* de Yasmina Benguigui.
[76] Alex Mucchielli, *L'identité*, PUF, 1999.
[77] Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité*, Deuxième tome de « L'ère de l'information », Fayard, 1999.
[78] Jean-Pierre Langellier, *Un monde métis* ? Ou la dissolution des Yalta culturels, in Le Monde du 26 novembre 1999.

« *tribalisation du monde* [79]» continue d'aller bon train. On ne comptait qu'une trentaine d'Etats au début du XIX^{ème} siècle. L'ONU rassemblait 51 membres en 1954. Ce chiffre a franchi le cap de la centaine en 1961 pour se hisser à 197 en 2008 avec la reconnaisse récente du Kosovo par la communauté internationale. Et nul n'ignore que de nombreux peuples sont encore candidats à la création de leur propre Etat. Castells reconnaît que :

> « *Le fondamentalisme religieux, le nationalisme culturel, les solidarités territoriales sont, dans l'ensemble, des réactions défensives […] Dieu, la nation, la famille et la communauté fournissent les codes éternels et indestructibles.*[80]»

Les « identités-résistance » ne sauraient, pour autant, être renvoyées trop facilement au registre de l'archaïsme. Bayart remarque que :

> « *L'importance politique de l'ethnicité provient justement de ce qu'elle est un phénomène éminemment moderne, lié à l'Etat importé, et non un résidu ou une résurgence de la culture traditionnelle.*[81]»

L'authenticité des identités régionalistes ou ethnicistes est souvent sujette à caution, devant parfois beaucoup plus à une reconstruction politique volontariste qu'au pieux respect d'un héritage historique.

Dans ce domaine comme dans les autres, on cherchera ici à comprendre plutôt de juger ou, pis encore, de préjuger. Les questions identitaires sont suffisamment complexes pour que la problématique laisse toute sa place aux nuances voire aux analyses de tonalités contradictoires.

Après avoir exploré « l'éclatement des identités », sous ses différentes formes, notre travail s'interrogera sur « l'ouverture à l'autre ». On examinera notamment la thèse de l'identité plurielle. Il ne fait pas de doute que chaque individu appartient simultanément à différentes collectivités. Mais cette pluralité est aujourd'hui vécue sur un mode qui devient problématique. Claude Dubar relève que :

> « *L'appartenance multiple et changeante des individus dans les sociétés modernes constitue ainsi un problème sociologique redoutable*[82].»

Car il n'est pas toujours simple de conjuguer plusieurs identités, de jongler avec les multiples visages de l'identité Janussienne qui complique l'équation que chacun doit résoudre pour mettre de la cohérence dans sa vie.

---

[79] Ahmed Benali, *La tribalisation par la mondialisation*, Casbah Editions, Alger, 2001.
[80] Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité*, Deuxième tome de *L'ère de l'information*, Fayard, 1999.
[81] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 2000.
[82] Claude Dubar, *La crise des identités*, PUF, Paris, 2000.

Le philosophe Yves Michaud met l'accent sur la complexité des « identités flexibles » d'aujourd'hui :

> « *Nous n'en finissons pas de nous y retrouver (ou de tenter de nous y retrouver) entre l'image du père, la langue de la mère, les territoires que nous avons arpenté, les groupes où nous sommes plus ou moins volontairement entrés, les rencontres que nous ne cessons de faire.*[83] ».

Et il ne dissimule pas l'ambivalence de cette réalité : « *À un surcroît d'opportunités répondent des menaces de déstructuration, de fragmentation et de désarticulation.*[84]»

Il rejoint en ce sens la pensée glissantienne de l'identité-rhizome et la diversité des appartenances d'une identité composite que met en avant l'essai d'Amin Maalouf. Ce sont aussi ces menaces qu'il convient d'analyser, sans céder à la chimère d'un monde où l'individu serait d'un seul bloc.

Notre travail s'articule autour de textes littéraires d'un corpus qui problématisent la question identitaire pendant la période coloniale et à l'heure et à l'aune de la mondialisation. Le corpus choisi traite de l'autobiographie à travers deux romans : *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun et *L'enfant noir* de Camara Laye pour la période coloniale et deux essais : *Les identités meurtrières* d'Amin Maalouf et *Traité du Tout-Monde* d'Édouard Glissant pour la période postcoloniale.

C'est donc une double comparaison de quatre œuvres dans des contextes spatiotemporels différents qui mettra en avant l'évolution de la problématique identitaire dans le temps et dans l'espace, sa déterritorialisation du local au global, sa perpétuelle reconfiguration nourries de la diversité polyphonique du monde avec l'avènement de la mondialisation. C'est la trame de notre recherche.

L'importance de la conscience collective dans les sociétés africaines, antillaises, et levantines marquées du sceau de la colonisation, a souvent été considérée comme un obstacle à l'écriture de soi, pourtant les écritures autobiographiques sont apparues dès le début de la littérature d'expression française. Elles occupent encore aujourd'hui une place importante, elles n'ont cessé de se développer jusqu'à nos jours dans des formes diverses et hybrides : témoignage, récits factuels, textes fictionnels qui simulent les formes narratives du genre, plaidoyer, témoignage, etc.

Notre travail s'organise autour d'une approche historique et sociologique : expression de l'identité par l'inscription du genre autobiographique dans un contexte historique donné, rapports entre l'individu et la société sous tendus par une analyse des

[83] Yves Michaud, *Des identités flexibles*, in Le Monde du 24 octobre 1997.
[84] Ibidem.

thèmes abordés : authenticité, enfance, rapport à la langue, l'imposition du Nom (patronyme), altérité et humanisme. Cette analyse s'articulera autour des textes et d'une réflexion sur la question du sujet et les rapports d'un auteur à sa pratique d'écriture.

L'écriture et l'identité d'un auteur sont étroitement liées. L'écriture se nourrit de la mémoire de son auteur et lui permet simultanément d'affirmer et de conforter son identité.

Les quatre auteurs de notre corpus sont issus d'histoires différentes, mais qui mettent toutes en avant cette problématique dans leurs romans ou essais. Chacun s'inspire d'un souvenir traumatisant qui perturbe son épanouissement personnel et tente de remédier à ce problème en entreprenant une quête d'identité grâce au texte et à l'écriture de soi. Cette quête d'identité procède de deux étapes. La première consiste à effectuer un retour aux origines, lequel permettra d'envisager un retour à soi dans une identité intègre et accomplie. Malgré cette démarche commune, chaque écrivain garde une orientation singulière en ce qui concerne la nature et la portée de la quête.

De plus, chaque quête dépendra de l'état de mémoire de l'auteur et décidera des thématiques abordées. Enfin, pour ces auteurs, l'acte d'écriture, en tant qu'acte de langage et acte de fiction, correspond à une véritable inscription de soi et se fait garant d'identité. Il confronte l'écrivain à lui-même et le révèle ainsi dans son intégrité, tout en le sauvegardant de l'absurdité de la condition humaine.

Pour mener à son terme ce travail de recherche, d'une part nous suivons les auteurs à travers les thèmes pivots de leurs discours et qui sont : la langue, l'espace géographique, la culture, la religion, l'idéologie, la littérature…. où le réfèrent, le mot-clé, est « identité ». Ces thèmes s'imbriqueront en fonction de l'argumentation des auteurs, de leurs démonstrations, ainsi que de notre recherche.

Ces thèmes induiront d'autres concepts qui expliquent le refus de l'Autre, la genèse des dérives identitaires et des fanatismes, ou l'acceptation de l'altérité. Cependant que la multiplicité des trajectoires de l'individu peuvent se croiser et s'influencer dans la diversité sans se confondre, sans s'annihiler, sans se détruire, mais au contraire s'enrichir.

D'autre part pour illustrer notre investigation et étayer notre thèse nous donnons moult exemples qui montrent que cette problématique identitaire est inhérente à la destinée humaine. Elle est récurrente depuis la nuit des temps comme un vieux palimpseste où l'homme réécrit chaque fois sa destinée, avec le secret espoir d'atteindre la sagesse du divin et vivre en harmonie avec lui-même, et avec ses semblables.

Notre travail de recherche comportera trois parties.

Dans la première partie, il nous est apparu nécessaire de présenter de manière succincte les modalités d'émergence de la littérature d'expression française qui est le matériau principal de notre recherche.

Nous inclurons dans cette première partie de l'étude un thème qui est à notre avis indissociable de la notion d'identité : l'écriture de soi corsetée pendant la période coloniale, à travers une forme nouvelle de l'autobiographie. La nomination, le jeu de l'énonciation ainsi que le personnage sont les trois composantes des textes de notre corpus que nous interrogerons ici. Enfin, considérant que la façon de nommer (ou de ne pas nommer) constitue une manière de s'interroger sur son identité, quelle notion de l'identité nous est exposée ici ?

Prendre le chemin de l'école républicaine française pose le problème de l'acquisition de la langue française et acquérir cette langue ne va pas sans déchirement, d'autant qu'elle est intimement liée à l'identité, c'est-à-dire à ce qui constitue l'être dans son fondement « ontologique ». Les auteurs qui comptent (Memmi, Haddad, Chraïbi, Derrida) ne manquent de mettre l'accent sur ce lien quasi ombilical entre la langue et l'identité. Et par conséquent sur les effets induits d'une langue « Autre », imposée par la force des événements. Ils déplorent ce caractère inique et unique de la langue et des cultures coloniales, puisque c'est en langue de la loi en tant qu'elle fait la loi, quelle franchit le territoire.

Tout comme les langues qui l'ont précédée, elle est la langue de l'écrit, du *mektub* (c'est-à-dire de ce qui a été écrit, prévu), de l'ordre, mais aussi de la guerre. Mais l'exprimer ainsi ne suffit pas, la langue- comme les êtres qui la pratiquent- détient un statut qui est loin d'être homogène. Il est multiple en raison de l'ambiguïté coloniale.

Tout en étant la langue de la conquête, le français se veut aussi langue de civilisation, c'est-à-dire d'émancipation des hommes. Elle prône d'un côté, la justice et l'égalité entre les hommes, et de l'autre, elle pratique la déshumanisation en réduisant ces mêmes populations au code de l'indigénat ou au code noir qui les enferme dans une infériorité irrémédiable. Et pourtant, c'est au cœur de cette loi barbare que gît une dimension qu'il faudra chercher plus avant : la faille qui permet aux plus avertis de ruser pour se dire et s'affirmer.

Dans la deuxième partie nous étudierions les textes fondateurs de la littérature d'expression en Afrique et au Maghreb pendant la période coloniale, à travers l'œuvre de Camara Laye : *L'enfant noir,* et celle de Mouloud Feraoun : *Le fils du pauvre.*

Cette première étude comparative mettra en avant l'aspiration identitaire à cette époque : marquer l'affirmation de soi et pour ce faire : Ecrire pour exister, montrer son altérité mais dans un cadre humaniste. La description de sa société articulée autour de microstructures comme le cadre spatiotemporel, les lieux, les déplacements, la perception du temps. La famille et la notion de solidarité du groupe. La hiérarchie familiale. Le rôle de chacun. Les personnages, leur apparition dans l'œuvre, leurs qualités, leurs relations. Le rôle du père et de la mère dans la cellule familiale, détenteurs du savoir et leurs rôles pédagogiques dans l'endogroupe pour la transmission des valeurs, des coutumes. L'éducation traditionnelle et le rôle de l'école française. La culture traditionnelle et les rites initiatiques.

Nous nous consacrerons dans cette partie à l'étude de la spatialité qui sera un des fils conducteurs de notre recherche dans les écrits de Mouloud Feraoun et de Camara Laye. Quels constructions et agencements de l'espace développent-ils? Quels niveaux de sens peut-on dégager de cette topographie et de sa toponymie? Ne peut-on dire que le monde est pensé en termes de clôture et d'ouverture, d'oppositions et de coexistence d'espaces? Quels sont les rapports dans nos textes entre sujet collectif et sujet individuel?

Une thématique spatiale particulière n'est-elle pas ainsi mise en place à partir de la position ambiguë de l'auteur, dont le territoire linguistique ne se superpose pas sur le territoire géographique et culturel?

Si en littérature, le personnage est le lieu où l'auteur investit une conception de l'identité, qu'en est-il ici ? S'agit-il d'une identité assumée, d'une mise en cause de celle-ci? Les personnages étant en dernière instance des unités de discours, ne vont-ils pas avoir les caractéristiques d'une écriture structurellement ambivalente? Dédoublement, simulacre, mutation, ne spécifient-ils pas à la fois les personnages et le langage ici ? Cela nous permettra d'éclairer le domaine des jeux de mots de l'anagramme, du palindrome.

Nous analyserons les formes discursives variées à travers lesquelles nous est contée l'Histoire. N'avons nous pas affaire à un travail de reconstitution d'une histoire à la fois individuelle et collective? Ne peut-on repérer un véritable travail de la mémoire à l'œuvre dans l'écriture grâce à la confrontation de conceptions de temps, de mythologies temporelles issues de cultures différentes dans des sociétés en mutation ?

Le jeu de l'énonciation, la permutation des pronoms dans des œuvres de fiction, nous sortent de l'univers de l'identité stable. Le jeu / Je, peut s'enrichir des présupposés culturels différents quant à la conception de l'identité ?

Étudier la question de l'identité dans une œuvre romanesque consiste à identifier le choix récurrent des données premières de l'histoire que l'écrivain met en place et à décrire leurs particularités. Mais la signification d'un texte ne se dégage que de la dynamique de l'intrigue que l'auteur confie et imprime à ces éléments.

Autrement dit, étant donné les matériaux choisis par l'auteur, quelle mission signifiante leur confie-t-il à travers les avatars de la progression narrative de l'intrigue ? Le projet d'écriture s'articule autour du choix des personnages chargés de le mettre en scène. Ce choix porte déjà en soi les germes d'un projet de signification. En somme, nous allons examiner ici, en prenant comme champ d'investigation les œuvres de notre corpus, comment la problématique de la permanence est vécue dans la dynamique du changement, c'est-à-dire comment la stabilité ou la permanence des attributs identitaires affronte la dynamique du changement et de la progression de l'intrigue. Montrer le double témoignage à travers une description réaliste et la chance offerte par l'école républicaine de s'élever socialement dans une société coloniale à deux vitesses verrouillée par le double collège.

Mais le témoignage montre que l'assimilation n'est pas possible en raison de cette dualité. Il faudrait plutôt inverser le raisonnement : ce n'est pas, par exemple, Feraoun qui est assimilé par le contexte colonial, mais, c'est Feraoun qui assimile les outils qui lui permettront de s'élever dans l'échelle sociale sans pour autant se dénaturer, et ce à travers l'école républicaine française.

Les œuvres retenues seront étudiées selon le triple moule de l'espace, du temps et du groupe dans lesquels ils évoluent. C'est ainsi que la notion d'identité sera examinée à travers la création onomastique des auteurs dans leurs ouvrages, dans la mesure où les anthroponymes ou les toponymes désignent des êtres, des lieux et des choses qui peuvent induire des attributs de leurs identités.

Dans la troisième partie de notre travail, nous mettrons en exergue les nouveaux enjeux de l'écriture et de l'identité à l'orée du troisième millénaire, à l'heure et à l'aune de la mondialisation, à travers l'essai d'Édouard Glissant : *Traité du Tout-monde,* et celui d'Amin Maalouf : *Les identités meurtrières.* Le plaidoyer d'Amin Maalouf s'articule beaucoup plus sur la notion de tolérance et de respect de l'Autre, alors que la réflexion d'Édouard Glissant conceptualise la notion de *créolisation* du monde, loin des mythes

fondateurs des *cultures ataviques* enracinées dans un territoire auxquels il préfère la notion de *Lieu de rencontre imprévisible* entre les différentes cultures du monde.

Si le *Traité du Tout-Monde* d'Édouard Glissant, n'est pas un essai historique au sens où on entend cette expression habituellement, l'Histoire y est néanmoins présente, de manière quasi-obsessionnelle. D'où est énoncée cette Histoire, dont nous devrons déterminer si elle est unique ou plurielle ?

Nous nous intéresserons au discours qui met en scène des bribes de l'histoire, des histoires mises en avant par l'auteur pour suppléer les béances d'une historiographie officielle qui n'a eu de cesse d'occulter la réalité tragique de la traite négrière et de la colonisation. Nous analyserons les formes discursives variées à travers lesquelles l'auteur tente de reconstituer l'Histoire. Ici, la littérature pallie les blancs de l'Histoire.

La littérature motive l'écriture littéraire et la justifie. L'écriture évoque l'absence d'histoire par la méconnaissance de la géographie comme en témoignent les romans de Camara Laye, de Mouloud Feraoun et du premier roman d'Édouard Glissant : *La Lézarde.* Ces romans nous montrent deux villages et une île, indignes d'intérêt par leurs caractéristiques mêmes. Ces lieux où se déroulent les histoires de *Laye,* de *Menrad Fouroulou,* et de *Mathieu* sont presque inexistants aux yeux du « *touriste* ». Ce sont des points infimes sur une mappemonde. On a beau la scruter, on ne les voit ni les remarque.

C'est pourtant en ces lieux insignes que se forge la littérature, car celle-ci ne dépend pas de la grandeur du lieu, mais surtout de la grandeur de l'homme, de l'écrivain qui invente malgré tout à partir de ces lieux informes et sans histoire une épopée digne des plus grandes cultures et civilisations.

Toujours dans cette partie de notre recherche, articulée dans un deuxième temps autour de l'étude de l'essai de Amin Maalouf, nous tenterons donc de cerner la notion d'identité à travers différentes approches : psychologique, sociologique, anthropologique, philosophique. Aucune d'elles n'est satisfaisante en elle-même pour définir l'identité. Elles pèchent toutes par excès ou minorent tel ou tel aspect de l'identité, vu la complexité de ses composantes, des intrants ou des trajectoires de l'individu.

Nous montrons que c'est une gageure que de vouloir en donner une notion exacte, dogmatique à travers un moule unique ; l'identité étant plastique et dynamique dans son essence. C'est plutôt parce que chaque identité est unique qu'il est illusoire de le faire. Nous terminerons cette partie en mettant l'accent sur les stratégies identitaires que chaque individu ou groupe d'individus mettent en branle pour redéfinir leur identité en fonction des contingences, des aléas du moment et du lieu. Nous illustrons ce passage par la notion

de « marranité » pour montrer à travers l'histoire de la communauté juive en Andalousie pendant la Reconquista, la flexibilité de l'identité dont parle le philosophe Yves Michaud.

Nous montrerons que la notion d'identité se complexifie d'autant qu'elle est soumise à des enjeux planétaires. Imbriquée, retravaillée, recomposée elle est en butte au phénomène de mondialisation et de globalisation. Elle n'est plus circonscrite aux frontières physiques de l'individu, ni aux frontières géographiques de l'Etat et de la Nation, ni à leur apanage, mais devient un enjeu planétaire par le truchement de très puissants médias, niveleurs d'identité, au service d'une hégémonie américaine.

Soumise aux influences de la culture, de l'économie et de l'idéologie néo-libérale occidentale, nous montrons qu'elle tend à une uniformisation de fait qui génère des phénomènes de rejets expliquant les crises identitaires.

Nous opposons les notions d'uniformité et de diversité, les concepts d'humanisme et d'ostracisme, d'universalité et de sectarisme pour dégager une troisième voie médiane qui montre une identité rassérénée qui s'assume et assume la diversité et les différentes appartenances de l'Autre.

Dans ce travail dédié à l'apologie de la tolérance et des échanges interculturels, nous voulons mettre en valeur un point de vue humain, énonçant du bon sens, des évidences, des valeurs humanistes, et livrer un message d'espoir pour les temps à venir. Nous exposons, nous clarifions les dangers et espoirs que portent les infinies spécificités de nos identités multiples, qui, dans le contexte d'une mondialisation et d'une uniformisation galopantes et dangereuses, il est cependant indispensable de préserver à tout prix.

Sujet complexe et récurrent, l'identité, la crise identitaire, l'essence identitaire est loin d'être épuisée. Ce sera toujours l'éternelle quête du Saint Graal.

Nous tenons à signaler que ce travail n'a pas la prétention de donner des leçons, de soulever des polémiques, de porter des jugements, mais d'apporter humblement notre modeste contribution à un débat d'une brûlante actualité. Il nous paraît utile de rappeler que l'épuration ethnique en l'an de grâce 2008 existe encore de part le monde, alors que l'on prône la mondialisation des droits de l'Homme.

D'où notre intérêt pour l'étude du processus de déclenchement, et du cheminement de la problématique identitaire à travers la littérature d'expression française.

Notre objectif est de mettre en évidence, à travers la complexité du thème choisi, que dans un monde en perpétuelle évolution, la notion de l'identité qu'il faut toujours relativiser loin des carcans dogmatiques, doit s'adapter sans renier son substrat originel et se hisser au

niveau des valeurs universelles et humanistes, credo cher à Jean-Jacques Rousseau, pour un nouveau contrat social, que les peuples appellent de tous leurs vœux, loin des calculs politiciens de leurs gouvernants.

En conclusion, la synthèse de cette double comparaison montrera le caractère humaniste de ces quatre auteurs, et reformulera la problématique identitaire à travers les deux derniers auteurs de notre corpus en ces temps de mondialisation.

Présentation détaillée du corpus de notre travail

1- Afrique. Guinée. *L'enfant noir* de Camara Laye

L'enfant noir [85]de Camara Laye, qui sera largement étudié dans l'enseignement primaire français et reste une littérature didactique, marque le début d'un cycle de la littérature africaine. Un jeune garçon, Laye, vit auprès de ses parents à Kouroussa, un village de Haute-Guinée. Son père, forgeron et orfèvre, l'initie aux mystères de la connaissance et aux techniques de son art: la découverte d'un serpent est l'occasion d'une belle leçon et la fabrication d'un bijou en or, un merveilleux spectacle offert à l'enfant. Laye rend parfois visite à sa grand-mère qui habite un village voisin, Tindican, où il découvre la vie des paysans. À Kouroussa, il vit aux côtés de sa mère et commence à fréquenter l'école française.

Vient le temps d'entrer dans l'association des non-initiés et d'être confronté à Kondèn Diarra, le « *lion des enfants* », puis de subir l'épreuve de la circoncision. À quinze ans, *Laye* part pour la capitale afin d'entrer au collège technique de Conakry où il rencontre *Marie*. Il revient cependant au village pour les vacances, qui seront endeuillées par la mort de son ami *Check*. Ayant obtenu son certificat d'aptitude professionnelle, *Laye* a la possibilité de se rendre en France pour y continuer ses études. Déchiré et après en avoir longuement discuté avec ses parents, il accepte néanmoins cette opportunité.

Écrit à la première personne, ce roman est composé d'une suite de tableaux qui sont autant de portraits des parents et de descriptions des temps forts de la vie du héros. *Laye* est un enfant qui, malgré son attachement à sa famille, à son village et à ses proches – dont il a su décrire les qualités de générosité, de solidarité et d'hospitalité –, se tourne délibérément vers une culture occidentale qu'il découvre et qui, imperceptiblement, l'éloigne des siens.

Camara Laye évoque, avec une évidente nostalgie, le bonheur de l'enfance, et présente une chronique souriante de la vie dans un village de Guinée durant la

[85] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon, Paris, 1953 ; Presses Pocket, Paris, 1976.

colonisation. Le romancier semble sinon accepter, du moins ne jamais critiquer, ni même remettre en question le régime colonial, au demeurant fort peu présent dans le récit. Une telle discrétion valut à Camara Laye de sévères critiques de la part de certains écrivains, et tout particulièrement du Camerounais Mongo Beti, qui reprocha au romancier sa vision idéaliste, son ignorance de l'oppression coloniale, et qui eut à propos de ce livre cette formule acerbe: « *Afrique noire littérature rose*.»

De nombreuses descriptions et précisions ethnologiques, inutiles pour un lecteur africain, trahissent la volonté de l'auteur de s'adresser prioritairement à un public européen. Un souhait largement exaucé car, de tous les romans africains écrits en français, l'Enfant noir est sans doute le plus connu et le plus étudié dans les écoles et collèges européens.

La chronologie fragmentée marque le rattachement à la culture orale et à une conception cyclique du temps. Enfin, la structure narrative et bipolaire indique la rupture entre « avant la colonisation » et « après la colonisation ». Cette rupture est mise en forme dans le texte par l'apprentissage à « l'école des blancs » qui vient interrompre une formation initiatique, rupture qui laisse le narrateur dans une position « hybride » non résolue. Le personnage/narrateur permet une double focalisation, alternée, par les yeux de l'enfant, ou ceux de l'adulte qui analyse ce « paradis perdu ». Le texte a été écrit à Paris, l'évocation des souvenirs est doublement distancée, dans le temps et dans l'espace, ce qui renforce la tonalité nostalgique du texte.

Camara Laye est né en 1928 à Kouroussa en Guinée. Il étudia dans une école coranique avant de fréquenter une école primaire, puis de suivre un enseignement technique qui devait le conduire en France. Devenu ingénieur, il travailla dans différentes administrations françaises ou guinéennes. Contraint à l'exil en 1965, il vécut ensuite à Dakar et travailla aussi à l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN). Il meurt à Dakar de néphrite et d'hypertension le 4 février 1980.

Parlant essentiellement de l'Afrique de la seconde moitié du XX^{ème} siècle et des crises qu'elle traverse, Camara Laye écrit, dans un volet du *Maître de la parole* intitulé : *« L'Afrique et l'appel des profondeurs »* que son :

> « *[…] marasme est dû à l'éclatement des anciennes structures, et au manque d'enracinement dans ce qu'il y avait de meilleur dans les structures traditionnelles*[86]».
> *« Quand des peuples vivent depuis des années en peuples libres ou sous une influence, dans la féodalité ou sous l'influence coloniale, et que les*

[86] Camara Laye, *Le maître de la parole : Kouma Lafôlô Kouma,* Plon, Paris, p.11.

pays qui sont les leurs, même s'ils sont désormais francophones comme l'est le pays ex-colonisateur lui-même, sont néanmoins différents de la France au point où l'Afrique l'est de l'Europe par les usages autant que par la nature et le climat, il est naturel que ces peuples se cherchent, qu'ils se reportent dans leur passé, et que, creusant ce passé, ils y recherchent passionnément les traits des êtres et des choses qui ont guidé leur destin[87]*».*

2- Maghreb. Algérie. Kabylie. *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun

Le Fils du Pauvre, [88] que la critique s'accorde à considérer comme le roman fondateur de la littérature maghrébine de langue française, a d'emblée été reçu comme roman autobiographique. Roman publié à compte d'auteur dans les Cahiers du Nouvel Humanisme, sous le titre complet : *Le Fils du pauvre, Menrad, instituteur kabyle*, et qui reçoit le grand prix littéraire de la ville d'Alger en 1950. Il est réédité à Paris aux Éditions du Seuil en 1954, amputé des soixante-dix dernières pages. Le roman est divisé en deux parties.

La première partie est intitulée : *La famille*. Le roman est présenté comme le journal d'un modeste instituteur, *Menrad*, trouvé dans les tiroirs du bureau de sa salle de classe. Dans le village montagnard de Tizi, personne n'est riche. Les parents de *Menrad* habitent le quartier nord de Tizi. Le père, *Ramdane*, solide, trapu, noueux, est le type du paysan kabyle et se voit préférer son frère, l'oncle *Lounis*, fin et élégant. *Fatma*, la mère, est choisie par la grand-mère tout comme *Helima*, la femme de l'oncle *Lounis*. C'est d'ailleurs la grand-mère qui règne sur le clan et répartit la nourriture. Né en 1912, le narrateur, prénommé *Fouroulou*, est le premier garçon du clan. L'honneur des familles est âprement défendu chez ces fiers montagnards et il faut l'intervention de l'amin et des marabouts pour que cessent les querelles. Le logis de l'impulsive tante *Khalti* et de la douce et sage tante *Nana* est un refuge pour l'enfant. Le jour de la rentrée à l'école reste gravé dans sa mémoire, il devient vite un bon élève. La grand-mère meurt et les disputes entre *Helima* et *Fatma* empoisonnent la maison. On finit par effectuer le partage des maigres biens. Chacune des deux femmes incite son mari à être le meilleur. *Helima*, en dépit des offrandes aux mères des jeunes gens du quartier, ne parvient pas à marier ses cinq filles qui grandissent et enlaidissent. Le petit *Fouroulou*, aimé et gâté, grandit en paix mais découvre la douleur lorsque sa tante *Nana* meurt en couches, suivie de *Khalti*, qui sombre dans la démence et disparaît.

La seconde partie est intitulée : *Le fils aîné.* Un ami de *Fouroulou* prend la parole pour raconter la suite de sa vie. L'année de la mort de ses tantes, *Fouroulou* a un frère, ce

[87] Ibidem, p. 34.
[88] Mouloud Feraoun, *Le Fils du Pauvre*, Seuil, Paris, 1954. Collection Points, 1982, Enal, Alger, 1986.

qui réveille la rage de *Helima*. Le père tombe malade. La famille ruinée, *Ramdane* doit quitter le village pour aller travailler en France. *Fouroulou* est admis au certificat d'études et réussit le concours des bourses mais sa joie est gâchée par l'annonce d'un accident survenu à son père. *Ramdan*e est de retour après un an et demi d'absence. Une pension versée à la suite de son accident du travail lui permet de rembourser ses dettes. *Fouroulou* quitte le village. Il passe quatre années dans la pension Lembert, y noue avec *Azir* une solide amitié fondée sur le travail. Il est reçu au brevet élémentaire: le rêve de l'école normale est presque atteint. Il prépare le concours, mais se sent découragé. Tout se joue là: ou il deviendra instituteur ou il sera berger avec son parchemin inutile et les regards méprisants à supporter. Lorsqu'il quitte son père pour prendre la route d'Alger, il transmet son dernier message: «*Tu diras là-haut que je n'ai pas peur*.[89]»

Des biographèmes évidents de l'auteur balisent l'itinéraire du narrateur, suscitant une identification de Mouloud Feraoun à *Fouroulou Menrad*, le nom du personnage anagrammisant de façon tout à fait patente à celui de son créateur. Et l'ascension du fils de paysans kabyles devenu instituteur dans l'école française était censée offrir le spectacle de la réussite exemplaire de l'institution scolaire coloniale, de la politique d'assimilation, et des valeurs kabyles de travail, d'ascèse, d'abnégation... sur fond d'idéologie du progrès directement branchée sur le Siècle des Lumières.

Dans les pays anciennement colonisés, le roman autobiographique a souvent été, on le sait, une des premières formes d'expression de soi dans la langue de l'autre et son problème de vérité a d'emblée concerné moins la vérité psychologique du personnage que la vérité du milieu socio-historique dans lequel il évolue, moins la capacité de la narration à élucider ou opacifier, cette vérité que la vertu de cette narration à sauver le sujet du mutisme. Autrement dit, l'affirmation identitaire qui est la préoccupation majeure de cette littérature naissante, informe de part en part de tels récits. À cet égard *Le Fils du Pauvre* de Feraoun constitue un exemple. À la fois confession, plaidoyer et roman de formation, il exploite les ressources de la fable, du proverbe, de l'oralité et ceux du témoignage pour livrer un récit de vie intérieure qui confère à l'expérience et à la réflexion personnelles une portée exemplaire. Pas tant en ce que le protagoniste connaît un destin modèle, mais parce que l'histoire de toute une société en profonde mutation y prend son relief à travers la subjectivité d'une existence individuelle. « *Tout est dans Feraoun* » déclarait dans une boutade significative Nabile Farès.

[89] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil, Paris, 1954, Enal, Alger, 1986.

Cette exemplarité fonctionne à plusieurs niveaux. Notre analyse sera centrée sur un aspect de cette problématique de la vérité : celui qui prend en compte le pari impossible en contexte colonial de témoigner pour soi et les siens du point de vue de l'écrivain « indigène » qui a assimilé et s'est approprié le savoir et les valeurs de l'autre, non sans rester fidèle à lui-même, à soi. Position en équilibre instable qui produit au niveau structurel, un récit à plusieurs voix (es) avec relais de narrateurs, au niveau du discours, et au niveau énonciatif, le lieu de la mise en œuvre d'une tactique fondée sur la ruse, afin de s'affirmer et de naître aux yeux de l'autre.

En effet, à travers ces rapports, c'est tout un problème d'identité qui est soulevé :

- Identité de l'auteur : si on replace l'œuvre dans son contexte, il est tout de même remarquable que, pour la première fois, un auteur kabyle essaie de s'affirmer et de se dévoiler. Qu'il le fasse de façon biaisée n'est pas étonnant pour plusieurs raisons que nous détaillerons plus loin. Si l'on songe de plus que « Feraoun » est un nom arbitraire donné par l'administration française à la famille des Aït Chabane, on se trouve face à l'arbitraire de la (dé)-nomination. Comment être clair sur sa propre identité après de telles tribulations patronymiques ?

- Identité d'un peuple, car, parlant d'un personnage, c'est tout le peuple kabyle et par voie de conséquence le peuple algérien (La Kabylie est partie de l'Algérie) que Feraoun place au devant de la scène. Mouloud Feraoun n'est qu'un individu ; *Fouroulou Menrad*, lui, ne s'identifie à personne et, ainsi, tout un peuple peut s'y retrouver. C'est pourquoi la question du nom n'est pas anecdotique, mais essentielle dans cette perspective[90].

C'est Édouard Glissant qui explicite le mieux cette dualité de l'identité :

> *« C'est surtout parce que la littérature telle que nous la concevons, ce n'est pas la littérature du Je, mais la littérature du Nous. C'est-à-dire que non seulement il y a un dépassement de l'auteur, mais il y a un moment où l'auteur se confond avec le narrateur et il y a un moment où l'auteur se sépare du narrateur dans un mouvement de va-et-vient. Il y a un moment où il est impossible de savoir si c'est le narrateur, si c'est l'auteur ou une troisième instance qui parle, parce que c'est toujours le roman du Nous.*[91] *»*

Cette dualité participe de la mise en question du processus d'anamnèse et, par conséquent, de l'acte narratif, à la fois comme remémoration d'un passé individuel et comme parcours d'une histoire collective. C'est aussi tout le problème des connexions

[90] Pour tout ce qui concerne la question du nom propre, et de la nomination, nous les aborderons plus avant.
[91] Entretien réalisé à Bologne le 23.06.2003, à l'occasion de l'attribution à Édouard Glissant du titre de docteur « *honoris causa* » par l'université de Bologne. Propos recueillis par Alessandro Corio et Francesca Torchi in Notre Librairie n°161. Histoire, vues littéraires, mars-mai 2006.

entre la réalité et la fiction qui se trouve mis à jour. Ce n'est sans doute pas un hasard si chez de nombreux écrivains maghrébins de langue française, la première œuvre est celle qui touche le plus à l'autobiographie (à l'inverse de la tradition occidentale), celle où l'auteur a mis le plus de lui-même. Il nous semble en effet qu'il y a chez nombre de ces auteurs un désir de se dire, d'être le *sujet* du discours et non plus l'*objet* d'un discours exotique laissé aux soins d'une littérature coloniale. C'est qu'il y va de plusieurs enjeux, parmi lesquels les trois suivants :

- affirmer une culture souvent dévalorisée - ou niée - par la colonisation, d' où l'aspect ethnographique d'une partie de cette littérature.
- retrouver une mémoire perdue, d' où le retour sur l'enfance et parfois même la recherche des ancêtres.
- se poser en tant que sujet après avoir été longtemps considéré comme objet ; d'où les hésitations sur la personne (l^{ère} ou 3ème) la mieux à même de traduire cette émancipation.

Ce n'est pas un hasard si cette littérature naît en même temps que l'idée d'indépendance et s'affirme avec elle. On peut tracer un parallèle entre cette arrivée au jour de la notion d'autobiographie dans la littérature du Maghreb et son émergence en France à la veille de la Révolution. Certes, cette forme littéraire ne s'est pas développée de la même façon qu'en Occident :

D'abord parce qu'elle n'avait pas à inventer l'autobiographie, mais à s'emparer d'une forme existante. De la même manière, l'autobiographie occidentale moderne s'est emparée de la forme canonique des *Essais* de Montaigne en en modifiant le destinataire et le contenu.

Ensuite, parce que le contexte culturel n'est pas le même. Et c'est peut-être là qu'il faut chercher cette tendance que nous avons noté plus haut : s'avancer masqué. On peut déceler plusieurs raisons à cela :

- politiques d' abord : N'oublions pas que nous sommes en plein contexte colonial et que dans les sociétés maghrébines, la critique n'est pas plus aisée et il est plus facile de se cacher derrière une fiction pour avancer quelques vérités telles que : déstructuration des tribus, marginalisation, instauration d'un état civil arbitraire, mobilité des individus générée par l'émigration vers la métropole pour des raisons économiques, éclatement de la famille élargie traditionnelle, anomie et affaiblissement du groupe, autres modes de relations entre les individus, conséquences des changements que la colonisation entraînait par sa présence dans les pays du Maghreb.

- religieuses ensuite : on touche ici à la prégnance de l'Islam sur tout le corps social et au tabou porté sur l'image ; tabou bien sûr décuplé lorsqu' il s'agit de l'image de soi-même. Au Maghreb – et plus largement en pays musulman ou encore dans les sociétés autarciques[92] – c'est, en effet, l'homme social qui compte avant tout dans les attitudes et les conduites traditionnelles reçues par la communauté. L'individu ne doit pas se singulariser. La solidarité et l'éthique du groupe entraînent l'uniformisation et le conformisme, freinant l'affirmation du *Je* et de la personnalité.

C'est l'Autre, l'étranger, le colon qui débarquant sur la terre du Maghreb va générer une épreuve troublante, déstabilisante, mais enrichissante. En déstructurant les sociétés, il a remis en question l'unanimisme des comportements traditionnels, à sortir du rang et des normes d'hier dans un double mouvement de résistance au colonisateur et d'attirance devant son savoir-faire, ses techniques, sa conception de la temporalité et l'imposition de sa vision de l'Histoire.

- littéraires enfin : l'autobiographie existait déjà et, s'il fallait investir cette forme, pourquoi le faire de la même façon qu'en Occident ? N'oublions pas non plus que nous affaire à des pays où littérature et enseignement d'expression française naissent par le vecteur linguistique français, imposé par la colonisation. Roman et autobiographie y sont donc des formes nouvelles, profanes. L'influence de l'Occident est à notre avis tout à fait marquante pour cette émergence du *Je* dans les littératures du Maghreb à travers les études poursuivies depuis l'école primaire jusqu'au lycée, collège, école normale et même université et, en même temps, les lectures durant les humanités, les individus ont été séduits par d'autres modèles que ceux contraignants du groupe soutenant certes ses membres, mais aussi les contrôlant, les corsetant pour ainsi dire dans le giron maternel. Cette contrainte même poussait à une libération.

Jean Dejeux, dans un article intitulé *L'émergence du Je dans la littérature maghrébine de langue française* cite une thèse,[93] soutenue au Québec en 1977 « *où un chercheur a pu écrire, avec perspicacité, un chapitre entier sur ce qu'il a appelé « le noussoiement* ». Le roman maghrébin né d'un désir ardent de faire connaître aux étrangers les réalités maghrébines et de donner à voir les Maghrébins, « *la véritable voix narrative*

[92] Par cette assertion, nous pensons aux Bochimans : Peuples du Botswana, de Namibie vivant dans le désert de Kalahari ou aux Inuits, ces peuples premiers, qualifiés jadis de primitifs.
[93] Gilles Charpentier, *Evolution et structures du roman maghrébin de langue française*, Université de Sherbrooke (Québec), 1977, cité par Jean Dejeux.

de ce roman », dit l'auteur, « *n'est ni un* Je *égoïste, ni un* il *aussi abstrait qu'impersonnel, mais un « nous » terriblement exigeant et foncièrement ambivalent* [94]». On peut bien avancer alors que quand le romancier dit *Je*, il pense souvent *Nous*. Et pourtant, nous constatons bien une émergence du *Je* dans la narration chez un certain nombre d'auteurs lors de la naissance de cette littérature maghrébine, mais surtout dans les récits de vie.

Les romanciers ont voulu mettre en évidence leur moi, ceci dans un contexte de modèles venant de l'école occidentale, mais aussi dans une évolution des pays maghrébins eux-mêmes vers la modernité aux prises avec les changements socio-économiques et les mutations dans les mentalités sous la pression de l'étranger colonisateur. L'émergence du *Je* s'est ainsi faite dans des conditions particulières tenant tant aux structures des sociétés maghrébines qu'à l'histoire de leur évolution, stimulées par la présence des étrangers, dans un double désir du Même et de l'Autre. L'affirmation personnelle du *Je* est bien réelle. Elle ne se dissout pas dans le *Nous*. Mais ce *Nous* est souvent impliqué dans le *Je* selon les auteurs, ce qui faisait écrire à Gilles Charpentier : « *le noussoiement personnel* [95]». C'est dans les romans que le *Nous* de la communauté intervient à travers le *Je*, le romancier tient sans doute à se mettre en avant sous les traits de son héros; et c'est bien lui qui fait œuvre de création, c'est le cas de Mouloud Feraoun, mais il entend dire en même temps qu'il ne se coupe pas pour autant du groupe.

Pour l'instituteur kabyle dans sa certitude que l'homme, lui, existe et trime, (l'épigraphe de Tchekhov en ouverture du texte en est l'illustration) la condition humaine lui parait néanmoins malléable et perfectible. Il convient donc d'œuvrer à son amélioration. Le projet est grandiose : limiter, faute de la supprimer, l'injustice, substituer la compréhension à la méfiance, rapprocher les communautés, bref, promouvoir la fraternité universelle ! Sur une terre colonisée où deux cultures sont en situation conflictuelle, revendiquant l'une la légitimité du droit d'être chez soi, l'autre le droit de la légitimité «civilisatrice», le pari est difficile ...

Mais Feraoun n'est pas effrayé par les obstacles politiques et religieux qui sont de taille. Pour commencer, il faut que les communautés se découvrent pour s'accepter et se respecter. Les «indigènes», à travers l'émigration, ont en fait découvert la France. L'école républicaine leur avait déjà largement permis de se trouver des « ancêtres gaulois » ! Les enfants du village savent où la Seine prend sa source et connaissent les règles d'accord du participe passé et les fables de la Fontaine. Donc, le visage humain des Français est révélé

[94] Ibidem, p. 398.
[95] Ibidem, p. 430.

dans ses moindres détails. Restait à faire tomber le masque « sauvage », « primitif » – inhumain pour tout dire – des autochtones afin que fût réciproque la découverte.

L'instituteur indigène transmet, dans le flux la culture dominante; il décrira, dans le reflux, la culture dominée. L'écrivain/instituteur joue alors son double rôle de passerelle, d'homme frontière. Présentateur des « indigènes » aux colonisateurs, il présente en l'enseignant la culture française aux siens. Mais du même coup et malgré lui, il sera en porte-à-faux, pris en les deux mors d'un étau, face aux autorités coloniales aux yeux de qui, il ne restera qu'un indigène savant du deuxième collège, et suspect d'avoir bradé son « authenticité » comme un faux indigène au masque blanc face aux « musulmans ». Car de part et d'autre, et c'est là une réalité historique, les communautés, refusent la communication dans l'ordre colonial ainsi établi. Aucun des camps en présence n'est, disposé à faciliter ni même à établir la compréhension pour la simple raison que les règles du jeu colonial substituent la force à l'amour du prochain.

> « *Les Français sont restés à l'écart. Ils croyaient que l'Algérie c'était eux […] Ce qu'il eût fallu pour s'aimer ? Se connaître d'abord. Un siècle durant, on s'est coudoyé avec curiosité, il ne reste plus qu'à récolter cette indifférence réfléchie qui est le contraire de l'amour […]* C'est *pourquoi le divorce est si brutal.* [96]*»*

Ce refus délibéré qui découragerait toute velléité de rapprochement des deux peuples ne freine pas l'élan de Feraoun, l'ethnographe/romancier. Au contraire, cela l'ancre davantage dans sa conviction que c'est l'ignorance de la culture traditionnelle autochtone, toute aussi « humaine » » que celle des colons qui détermine leur inimitié. L'œuvre de Feraoun apparaît ainsi avec le recul comme un témoignage en deux phases ordonnées : le roman anthropologique l'œuvre ethnographique.

Homme de double culture, grand humaniste, Mouloud Feraoun a payé de sa vie, assassiné par l'O.A.S., à Alger, en 1962, son constant souci d'altruisme. Mouloud Feraoun est né le 8 mars 1913 dans une famille modeste de paysans, au village de Tizi-Hibel des Ath Douala, dans la wilaya de Tizi-Ouzou. C'est en son village natal qu'il reçut les premiers rudiments de l'instruction avant d'obtenir, en 1928, une bourse pour le collège de Tizi-Ouzou, et d'être reçu, en 1932, au concours d'entrée à l'Ecole normale de Bouzaréah (Alger).

[96]Toubbiya Karimene, *L'irremplaçable lumière,* in Le Matin 6 juillet 2004.

3- Antilles. Martinique. Le « *Traité du Tout-Monde* » d'Édouard Glissant

> *« On nous dit, et voilà vérité, que c'est partout déréglé, déboussolé, décati, tout en folie, le sang le vent. Nous le voyons et le vivons. Mais c'est le monde entier qui vous parle, par tant de voix bâillonnées. Où que vous tourniez, c'est désolation. Mais vous tournez pourtant.*[97]*»*

D'emblée, la voix si particulière d'Édouard Glissant se fait entendre : le lecteur est sollicité, saisi par la rumeur et la polyphonie du monde qui charrie souffrances et vertiges. Dans une langue directe mais que des vocables imprévus ou que d'insensibles écarts à la syntaxe ordinaire traversent et inquiètent, s'affirme une parole vigilante et hardie qui nous incite à « exister », « être », « dire », et « créer ». En effet, dans cet essai, le *Traité du Tout-Monde* [98] qui reprend, prolonge et amplifie une méditation entreprise de longue date, l'écrivain martiniquais offre en partage sa tentative de « *découvrir les constantes cachées de la diversité du monde* ».

À la fois poète, romancier et philosophe, le Martiniquais Édouard Glissant s'interroge sur le devenir de notre monde complexe. Chantre de la *créolisation* et du métissage culturel, il voit dans la rencontre, souvent violente, des peuples et des cultures d'aujourd'hui la condition d'une nouvelle manière d'être dans le monde, d'une identité enracinée dans un terroir et riche de tous les terroirs désormais mis en relation à l'heure de la mondialisation qui est une *mondialité* réalisée par les bas, par l'uniformisation et la standardisation portées par un marché global dont les vecteurs sont les multinationales américaines qui tissent la toile hégémonique d'une économie-monde. La clé de voûte de sa pensée de la modernité, la *Relation* est tout le contraire de la domination culturelle, politique et économique de l'Autre, réductrices de la diversité culturelle du monde, du commerce équitable. Toute son œuvre est articulée autour de la pensée du divers, qu'il théorise sous des appellations différentes, mais complémentaires.

Parmi ces idées fécondes, ou plutôt fécondantes, on mettra au premier rang celle de *créolisation* qu'il définit comme un processus continu capable de produire de l'identique et du différent. Ce « *processus inexorable, qui mêle la matière du monde, qui conjoint et change les cultures des humanités d'aujourd'hui* » se caractérise et vaut par l'imprévisibilité des créations qu'elle suscite. Au contraire du métissage inscrit dans une logique imperturbable, la créolisation est un changement dans l'échange. Elle *« ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans des essences, dans des absolus identitaires* ». Surmontant la peur d'être dissoutes dans l'abâtardissement du mélange, les sociétés qui

[97] Édouard Glissant, *Traité du Tout monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.15.
[98] Ibidem.

consentiraient à renoncer « *aux derniers restes de leur légitimité d'antan* », s'enrichiraient paradoxalement à proportion de ce qu'elles cèdent. « *Nous devons nous habituer à l'idée que notre identité va changer au contact de l'Autre* ».

C'est dans le cadre le plus clos qui soit : la plantation esclavagiste que naît ce concept de créolisation. Cette mise en contact et massive de peuples, de langues, de cultures, d'ethnies, de conceptions du monde et de cosmogonies se fera selon des dynamiques qui relèvent du choc et de la déflagration. L'Europe colonialiste était encore un vaste hosanna de langues, de parlers, de traditions, de cultures riches de leurs diversités intérieures : le centralisme jacobin des Etats-nations n'avait pas encore unifié comme on a tendance à le voir aujourd'hui, Normands, Bretons, Poitevins, Occitans et autres. L'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, la Hollande…n'étaient pas encore devenus des blocs à tendance monolithique. Ces diversités, *ruées* de tous les continents, devront apprendre à renaître ensemble, à vivre ensemble, à s'accorder, à échanger dans des conditions disharmonieuses, violentes et hasardeuses.

Personne n'est venu là pour fonder une civilisation ou une culture. On se retrouve là pour s'enrichir, pour être exploité ou exploiter soi-même, pour dominer ou pour tenter de résister à une mort programmée. Cette dynamique d'oppression et de résistance, de frappes et de soumission, d'interdit et de licence, dans le contexte particulier du Nouveau monde, va activer cette *alchimie anthropologique* qu'est la créolisation. Elle se fera à l'insu de ses acteurs, et va produire des langues (les langues créoles), des traditions, des conceptions, des postures, des attitudes, de la musique, des arts culinaires, des chants... Bref, la Créolisation va produire du *nouveau culturel valable pour tous.* C'est de la Créolisation que vont provenir le blues, le jazz, la biguine, le reggae, la salsa, le calypso, toutes ces musiques qui aujourd'hui traversent le monde comme des cyclones ; elles peuvent séduire tout un chacun car elles sont constituées des apports de tous les continents, du génie de presque tous les peuples, des beautés de presque toutes les cultures ; elles plaisent à tous, car chacun en n'importe quel coin de la planète y reconnaît un peu de lui, y retrouve un peu de lui.

C'est aujourd'hui une des dynamiques de la mondialisation, il faut donc tenter de comprendre cette notion avant d'aller plus loin. Une culture traditionnelle s'élabore généralement dans des conditions assez particulières. Une communauté d'hommes, s'arrête sur une portion de sol, ou s'y installe de manière fixe ou nomade, en tout cas elle s'y implante, et pour légitimer cette emprise du sol, elle va se créer une explication de la création de l'univers, une Genèse. Et, de cette Genèse, la communauté va extraire un récit,

une narration d'elle-même qui se constituera en mythe fondateur. De ce mythe fondateur, va s'articuler une autre narration évènementielle, plus développée, plus directe, et qui sera l'Histoire de ce peuple. Ce fil qui descend direct de la Genèse et se répand en un récit de communauté, va légitimer la possession du sol par cette communauté. Toutes les cultures traditionnelles ont une forte conscience de la légitimité quasi-divine de leur existence sur terre. Toutes se définissent le plus souvent comme étant les « hommes » ou les « êtres humains », considérant le reste de l'humanité comme barbare ou étranger, non seulement à leur sol mais à l'ordre de l'univers: tout ce qui n'est pas eux relève de la distorsion ou de l'erreur. Cette forte légitimation va créer des *Territoires.*

Le Territoire est une emprise sur un sol duquel on essaiera d'exclure les autres existences. Cette emprise va légitimer *des narrations à la fois concrètes, fictives et symboliques, qui seront les cultures*. Ces cultures seront exclusives des autres générant ainsi la notion d'identité. C'est quand l'Autre intervient à l'horizon, menaçant ma possession du sol, que je fais le compte de ce qui m'appartiens, de ce qui n'est pas lui, ni de lui, et qui l'exclue. L'identité est donc cette narration de moi-même (narration tout aussi concrète, fictive et symbolique que la culture dont elle émane) qui servait à protéger mon existence. Elle servait à confirmer l'idée que mon être est au centre de la création, au centre du monde, et doit de ce fait s'opposer aux autres. Le Territoire sera balisé de drapeaux, d'hymnes martiaux, de frontières, de marques diverses plus ou moins inspirées des bêtes fauves délimitant leur zone vitale. Peu de cultures échapperont à ce mécanisme d'exclusion de l'Autre, mais c'est en Occident que ce syndrome prendra un tour fatal pour l'ensemble du monde.

C'est grâce aux certitudes inscrites dans leurs Territoires que les peuples d'Occident vont justifier leur expansion hégémonique : le colonialisme, l'impérialisme et les dominations actuelles. L'Occidental est tellement persuadé de sa légitimité sur son Territoire, et tellement persuadé d'être au centre et à l'aboutissement de toute l'affaire humaine, qu'il pensera détenir une vocation incontrôlable à s'étendre, à aller, à régenter l'ordre du vivant: *«Le fardeau de l'homme Blanc!»* ou « *La mission civilisatrice* !». Il se jettera sur le monde connu, débarquera en Asie, en Afrique, en Amérique, avec un zèle et des gestes quasi-identiques. Que cela se fasse en français, en anglais, en espagnol, en portugais, il dira en plantant son drapeau ou je ne sais quelle marque: *« Cette terre est à moi! »*. Il sera à chaque fois persuadé d'y découvrir un non-endroit, une *terra incognita,* hors histoire, hors conscience, qu'il faudra christianiser et civiliser, auquel il pourra imposer ses conceptions et son ordre des choses. Les Occidentaux se mirent à exploiter le monde en se donnant l'illusion de porter le Beau, le Vrai, le Juste, aux barbares. *Ils*

étendaient à l'infini leurs Territoires originels, chacun affrontant les autres pour étendre au maximum le sien.

Le Territoire va enclencher aussi une notion terrible: celle de la *transparence*. Cette notion servira de principe aux relations entre les hommes. *Pour que je te comprenne,* dira l'Occidental, *il faut que je puisse lire en toi, et pour lire en toi, je vais t'intégrer à ce que je suis, c'est à dire: je vais te déconstruire, t'effacer, t'assimiler, et te reconstruire selon mes propres principes; à ce moment-là tu seras clarifié et je pourrais lire en toi; je pourrai alors admettre ton existence.* Et c'est ainsi que la plupart des colonialistes vont, non seulement éliminer ceux qui leur résistent, mais qu'ils vont répandre et imposer leur langue, leur culture, leur esthétique, leurs valeurs, leurs méthodes, et commencer l'uniformisation du monde tellement virulente dans l'actuelle mondialisation. La conception *excluante* de l'identité et de la culture, fondées sur la transparence, va instituer de vastes génocides et de nombreux attentats dont, bien sûr, celui des bateaux négriers, mais aussi celui de l'esclavage, les disparitions des Aztèques, des Incas, de peuples et de civilisations entières. La culture et l'identité, forgées sur un Territoire, vivront la non-transparence de l'Autre (sa non-lisibilité, sa narration de lui-même qui ne s'intègre pas à la narration sacralisée) comme une agression qu'il faudra éliminer ou réduire à leurs propres discours. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, avec la meilleure bonne volonté du monde, on parlera *« d'intégrer »* les immigrés ou de faire preuve de *« tolérance »* vis à vis des différences. Ces notions d'intégration et de tolérance supposent un principe qui est celui de la transparence. Intégrer l'immigré revient à le faire entrer dans le paradigme de *ma* vision ou de *ma* conception des choses, dans *ma* narration; dans l'intégration, il y a toujours une désintégration, une négation, une mise en transparence dont on ne se méfie pas assez. De même, la tolérance suppose que l'on se situe dans sa propre lumière, et que de là, bien en son centre élu, on tolère l'existence obscure de l'Autre, ou on l'éclaire un peu pour le rendre convenable.

L'*Antillanité* est un concept qu'il a forgé à la fin des années soixante et qui est la quête de l'identité antillaise, afin de se réapproprier l'espace accaparé par les colons, et l'Histoire occultée par la période de l'esclavage et de la colonisation. L'Antillanité est la volonté de reconstituer les déchirures sociales, de suppléer aux béances de la mémoire collective et d'établir des relations hors du modèle métropolitain. L'objectif d'Édouard Glissant est de mettre à jour le réel antillais à travers l'histoire commune de la plantation sucrière que caractérisent le cloisonnement social, la couleur de la peau, l'héritage africain et la langue créole. Il affirme la spécificité des Antilles/Caraïbes dans leur diversité, leurs langues et leurs histoires.

L’Antillanité est une identité ouverte et plurielle qui affirme la présence au monde des Antilles, en insérant authentiquement le peuple antillais dans l’espace et le temps et qui prend ses distances avec les accents messianiques de la négritude de « combat » trop préoccupée d’un absolu racial. L’Antillanité ne s’enferme pas dans l’isolement d’une île mais vise à rassembler tous les archipels de la Caraïbe dans une mosaïque culturelle. C’est la tâche de l’intellectuel, de l’écrivain antillais de raccorder son peuple à son pays: en l’aidant à s’inscrire dans une Histoire dont il a été exclu, en l’ancrant dans une terre qu’il ne possède pas. Inspiré par les philosophes Gilles Deleuze et Félix Guattari, Édouard Glissant oppose la *Diversalité* à l’Universalité d’essence Occidentale. Il établit une distinction fondamentale entre *l’identité-rhizome* qu’il oppose à l’*identité-racine « qui prend tout et tue autour d’elle ».*

Il définit le terme de *Chaos-monde* de manière positive, non, comme un monde apocalyptique, mais plutôt un monde que l’on ne peut plus prévoir ou planifier à l’avance. Les « emmêlements » à l’œuvre ont rendu le monde complexe. Nous devons dit-il, nous habituer désormais à l’idée que nous ne pouvons vivre le monde sans avoir l’ambition de le prévoir ou de le régenter. Nous devons aussi nous accoutumer à l’idée que notre identité va changer profondément au contact de l’Autre comme la sienne à notre contact, sans que pour autant l’un et l’autre ne se dénaturent ni ne se diluent dans un magma multiculturel. C’est dit-il des notions difficiles à concevoir et encore plus difficiles à mettre en pratique. Cela donne la mesure de ce qu’il appelle le *Chaos-monde.*

La pensée d’Édouard Glissant récuse le clos, le définitif, qui prend à ses yeux la forme du système. Ce qu'il appelle « *la pensée continentale* » d’essence Occidentale et ethnocentrique, ramène la profusion du réel, la diversité des cultures, à de l'unique, à de l'identique et ne tarde pas alors à sombrer dans l'uniforme puis à dégénérer en conflits, exclusions et dominations. Il lui oppose « *une pensée archipélique* », née de la diversité et du brassage antillais et qui a façonné une « *identité rhizome* ».Affirmer ainsi son identité revient à se détruire, « s'évaporer » dès lors que l'enracinement que requiert cette affirmation se fige en meurtrière et illusoire prétention à la légitimité d’une Genèse, d’un territoire. Chaque fois que l'on établit une filiation, que l'on remonte à l'origine, à la source unique, à un Être transcendant, on instaure une violence ruineuse, une oppression ravageuse. Et de fait, nombre de quêtes contemporaines de repères et de fondations communautaristes ou ethnoculturelles, s'établissent sur ces modèles rigides et séparateurs qui s'agrippent à un territoire. Inlassablement, Édouard Glissant dénonce ces impasses, ces « identités-racines ».

Faut-il alors renoncer à se gouverner, céder aux facilités et aux pièges d'une standardisation qui s'exprime dans un « sabir » monolingue? Faut-il alors déserter le monde et se perdre dans l'impuissance d'une abstraction vide? La pensée énergique et pugnace d'Édouard Glissant se refuse à cette démission. Au contraire, dans la « trace » ouverte par les figures de poètes (Bonnefoy, Leiris, Senghor...), de romanciers (Kateb Yacine), d'hommes politiques (Mandela) auquel il rend de justes et pénétrants hommages, Édouard Glissant livre des propositions qu'il vaut la peine de méditer. Il exhorte à cette audace qui aurait pour corollaire l'exigence suivante : celle de parler ou d'écrire « *en présence de toutes les langues* ». Cette proposition n'est assurément pas l'éloge d'un improbable polyglottisme mais la conscience vive qu'une langue vit du bruissement des autres langues qui la travaillent secrètement. Renonçant à la suprématie d'un idiome, on établirait ainsi une solidarité des voix du monde, un « *lieu commun* » où l'on ne partage que pour autant que l'on donne. Grâce au Parlement international des écrivains européens dont Édouard Glissant fut le président, cette utopie a pris une forme concrète avec l'organisation des villes-refuges accueillant les écrivains opprimés dans leur pays. On n'en finirait pas de détailler les conséquences de cette fertile « *pensée archipélique* », d'explorer les horizons qu'elle ouvre.

Le *Traité du Tout-Monde*, ne propose nul système et n'a rien de didactique. Il ne se limite pas à l'énoncé d'exaltants concepts. Pratiquant dans sa facture même l'écriture créole qu'il prône, il emmêle les genres (philosophie, poésie, récit, discours, descriptions...), instruit et déstabilise, tisse de fins réseaux d'images et d'idées, invite enfin « *à dire son entour, son pays: dire l'Autre, le monde* ».

En fait, toute l'œuvre d'Édouard Glissant s'articule sur une réflexion politique, clairement explicitée depuis ses premiers textes. Mais elle répugne aux simplifications des slogans et des mots d'ordre. *La Lézarde*, son premier roman est précisément aux antipodes de la littérature militante alors à la mode. Édouard Glissant a assumé, souvent avec éclat, son engagement d'intellectuel dans les grandes questions de l'époque. Il a accompagné le travail de la revue *Présence africaine* qui œuvrait à la libération de l'Afrique. Il a participé aux deux grands Congrès des écrivains et artistes noirs (Paris, 1956 ; Rome, 1959). Il a signé en 1960 le «Manifeste des 121» qui a marqué un moment essentiel du refus de la guerre coloniale en Algérie. Quant il revient s'installer en Martinique, en 1965, il fait porter son action sur le plan culturel et pédagogique, par la création de l'Institut martiniquais d'études et de la revue *Acoma*, qui publie de nombreux articles sur la structure sociale antillaise, les conflits raciaux, le déséquilibre mental et ses racines

sociohistoriques. Il fera montre du même esprit d'ouverture et de la même volonté de compréhension du monde à la direction du *Courrier de l'Unesco.*

4- Liban. *Les Identités meurtrières* de Amin Maalouf

> *« Le fait d'être à la fois arabe et chrétien est une situation fort spécifique, très minoritaire, et pas toujours facile à assumer ».*

En 1998, Amin Maalouf, écrivain francophone d'origine libanaise fait paraître chez Grasset un livre témoignage relevant davantage de l'essai: *Les Identités Meurtrières.* [99]

Ce texte représente pour l'auteur un moment de réflexion, tourné vers la problématique de l'identité où il livre sans détour sa vision du monde. L'écrivain de double appartenance y instaure des interrogations universelles à propos de la notion d'identité et ce en référence à sa propre expérience, à ses propres appartenances : l'instabilité, la précarité identitaires, la quête d'une voix/e, le travail de et sur la langue sont alors autant de problématiques qu'Amin Maalouf éclaire dans son essai, ce qui a fait de l'auteur un intermédiaire privilégié entre l'orient et l'occident-, deux mondes dont l'histoire s'entrecroise et se féconde sans toujours que les deux parties se connaissent ou se reconnaissent.

> « *Il m'arrive de faire quelques fois ce que j'appellerai « mon examen d'identité », […] débusquer le plus grand nombre d'éléments de mon identité, je les assemble, je les aligne, je n'en renie aucun* [100]».

Et Maalouf de poursuivre:

> « *Ce qui fait que je suis moi-même et pas un autre, c'est que je suis ainsi à la lisière de deux pays, de deux ou trois langues, de plusieurs traditions culturelles. C'est précisément cela qui définit mon identité. Serais-je plus authentique si je m'amputais d'une partie de moi-même ?*[101] ».

Le double questionnement de l'auteur « *Qui suis-je ?* », « *Pourquoi une identité en vient à devenir meurtrière ?* », pose le problème des causes qui engendrent la crispation identitaire et mènent à l'exclusion de l'Autre. Bien plus qu'un projet autobiographique, son essai traduit un projet de « ressouvenir » qui dépasse l'événementiel. Il ne s'agit plus de décrire, mais de réécrire en dégageant le sens de l'universel: au projet initial, à savoir l'autobiographie, se substitue dès lors un projet purement herméneutique, à savoir de déchiffrage, de dévoilement, et ce dans la perspective de comprendre son identité, mais également celle d'autrui, voire du même. L'identité, chez Amin Maalouf se tourne en effet vers une vision de l'Humanité « à *la fois une et respectueuse de toutes les différences ».*

[99] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières,* Grasset, Paris, 1998.
[100] Ibidem, p. 25.
[101] Ibidem, p. 9.

Comment Amin Maalouf n'aurait-il pas eu la peau qui se hérisse devant le spectacle des humiliations, des massacres, lui qui vient d'un Liban où l'affrontement entre communautés a duré dix-sept ans ? Un pays où l'on a tué sur la présentation de cartes d'identité où était inscrite la religion. Libanais de naissance, dont la langue maternelle est celle de l'Islam, mère catholique, grand-père libre-penseur, racines plongeant dans le Sud de l'Arabie, une famille chrétienne depuis le deuxième ou le troisième siècle, écrivain de langue française, l'auteur est l'incarnation d'une identité aux multiples appartenances.

Sa double culture, son parcours d'exilé lui font ressentir les blessures, les incompréhensions qui font de l'identité *« un dessein sur une peau tendue »*. L'humiliation des cultures défaites par un Occident arrogant, dominateur, l'écrasement des tentatives de libération nationale, l'effondrement d'un socialisme incapable de répondre aux besoins d'identité ouvrent autant de réflexions pour Amin Maalouf sur des drames en pleine actualité. De l'Egypte à la Bosnie, il traque toujours le refus de l'autre. Refus qui mène parfois jusqu'au repli, à la revanche des victimes dans un archaïsme qui apparaît comme le seul moyen d'affirmer sa différence. Il déplore que la religion soit conçue comme unique point de ralliement en réponse à une civilisation imposée dans un monde hostile, qui induit selon lui : *« La recherche d'un coupable plutôt que d'une solution »*.

Dans un monde devenu trop complexe, et où les étalons de mesure de cette complexité se sont multipliés entrecroisés, les outils d'élucidation, de proposition et d'approfondissement manquent et se bornent à une lecture superficielle de la crise identitaire, le regard subjectif remplace l'indispensable analyse par le cliché et la caricature. Au lieu de réduire, de circonvenir il faut au contraire problématiser, se projeter à travers une prospective rationnelle. La problématique de la crise identitaire doit être à l'échelle des défis de notre temps, elle doit dépasser le cadre étroit de l'individu et se situer au niveau des enjeux planétaires qui à terme modèleront l'individu et la place qui lui échoira dans une des sociétés à venir et qui reste à définir.

Ces enjeux placent l'homme de raison devant les dilemmes nouveaux que l'on peut formuler en ces termes : Faut-il défendre un universalisme identitaire, alors ne risque-t-on pas de s'identifier aux pays dominants de l'heure et de perdre sa spécificité et sa différence qui peut être une source d'enrichissement ? Faut-il au contraire justifier les dérives qu'induisent les quêtes identitaires à travers le monde au nom de cette spécificité, mais alors ne risque-t-on pas de cautionner des totalitarismes et des intégrismes qui en appellent à des idéologies et des croyances rétrogrades terreaux de l'exclusion ? Faut-il renoncer aux récentes mutations technologiques et à la puissance quelles permettent, le pourrait-on

d’ailleurs ? Faut-il au contraire les laisser se déployer sans contrôle, mues par une logique de marché ultra-libéral et menacer l’individu, ses libertés individuelles de citoyen, son identité, son existence même ?

C’est parce que de telles questions se sont multipliées dans tous les domaines de l’activité de l’homme et restent pour l’heure sans réponses que le monde est si complexe, la crise identitaire si inextricable, et la définition de l’identité illusoire.

Les cause profondes de cette crise identitaire ne sont pas à chercher au niveau de l’individu, mais bien au niveau des interactions sociales, économiques, idéologiques et géopolitiques, avec comme corollaires la crise du sens, la crise des valeurs, l’inégalité, la pauvreté, l’ostracisme voire la purification ethnique. Le processus des identités meurtrières est profondément contradictoire et paradoxal face à la poussée mondialiste d’une part, et aux convulsions internes et spécifiques des sociétés d’autre part. En unifiant ce processus divise, en intégrant il exclut, en désacralisant il reconfessionalise et en mondialisant il renationalise. D’où la difficulté de cerner la notion d’identité.

Dans la mesure où il n’existe pas d’identité « aryenne », le jeu des réceptions croisées doit rester ouvert et nécessaire pour une meilleure appréhension positive de l’autre. Les individus doivent admettre que leurs valeurs soient retravaillées par d’autres individus dans d’autres sociétés pour une meilleure compréhension synonyme de paix.

Fluidité, syncrétisme, réinventions et tolérance doivent être les axes d’une identité recomposée, symbiose de l’identité autochtone et de l’identité consentie. Sans nuire à la multiplicité des trajectoires de l’individu qui peuvent se croiser et s’influencer sans se confondre. Ce sont les idées forces que l’auteur, Maalouf développe dans son essai *Les Identités Meurtrières.*

Profondément humaniste, Amin Maalouf, né au Liban en 1949, met en réalité sa littérature au service de l'Homme, uni avec l'Autre, par sa différence identitaire. Chrétien Melkite, écrivain, journaliste, historien, philosophe, poète, Amin Maalouf détient ainsi une identité personnelle, (et narrative) qui fait équilibre entre ses divers statuts, dans le but de ne révéler qu'une seule appartenance : L'aventure humaine. Il vit en France depuis 1976.

Première partie

Introduction générale aux différentes littératures d'expression française

Introduction

La production littéraire d'expression française en Afrique, aux Antilles ou dans d'autres aires géographiques qui faisaient naguère partie du défunt empire français se développe. Ces jeunes littératures issues des aléas de l'histoire coloniale, de la traite négrière et de l'esclavage et aux frontières indécises se pensent souvent de nos jours en terme d'espace francophone.

En considérant le « centre » et la « périphérie » comme hyponymes de la notion d'espace, selon qu'on privilégie l'Etat civil ou les aires géographiques et culturelles, la vassalité ou le parisianisme littéraire, l'aire des littératures d'expression française peut s'élargir ou se restreindre selon une géométrie variable, avec la langue française en partage qui fait converger les différentes perspectives.

Mouvantes et dérangeantes parfois pour le « centre », les littératures d'expression française encore trop morcelées, représentent cependant un nouvel espace littéraire original. En 1958, Raymond Queneau intitulait le troisième tome de *L'Encyclopédie de la Pléiade* éditée chez Gallimard : « *Littératures françaises connexes et marginales* ». En 1995, le Suisse Dominique Combe[102] constatait que le regard « francocentré » n'a pas beaucoup évolué et que les seuls écrivains francophones ayant figuré au programme des agrégations de Lettres étaient Senghor et Ionesco.

La polyphonie qui dépayse le lecteur français d'un texte d'expression française et lui donne un effet d'étrangeté, conduit à l'idée d'une *créolisation* littéraire, d'une synthèse harmonieuse des cultures jouant sur la subtilité des différences, produisent des œuvres en français qui s'intègrent de plus en plus dans le grand texte du monde. Le centre « franco parisien » n'est plus le seul et il doit composer à son tour avec un ensemble de centres et de périphéries, les uns et les autres pouvant avoir des relations asymétriques, comme dans l'Afrique des indépendances où les frontières deviennent perméables. Le succès dont bénéficie le binôme centre/périphérie, unité/diversité, métropole/marge, du moins dans une analyse de type historiographique des littératures francophones, est comparable à celui des autres concepts comme métissage, identité ou altérité et interculturalité.

La prise en compte de la dynamique complexe du fait littéraire révèle un processus d'autonomisation de ces littératures, de réappropriation où le métissage et l'hybridation cherchent une nouvelle façon de cohabiter et des espaces de radiation afin de montrer une altérité, des origines et des mémoires souvent occultées. C'est un bref aperçu de cette mosaïque des littératures d'expression française où prédominent l'affirmation de soi et un

[102] Dominique Combe**,** *Poétiques francophones,* Hachette, Paris, 1995.

projet de reconnaissance aussi bien littéraire qu'ontologique, que nous proposons dans cette partie de notre recherche axée autour de l'incontournable question identitaire.

La littérature d'origine africaine, maghrébine, antillaise a progressé et s'est diversifiée par-delà sa langue d'expression. Elle force même la reconnaissance internationale si l'on s'en tient au nombre et à la qualité des prix qui ont pour nom : Prix Nobel[103], Prix Goncourt, Prix de la Francité, Prix Renaudot, ou à la consécration suprême, faire partie des Immortels et porter l'habit vert, comme la romancière algérienne : Assia Djebbar. Si la littérature d'expression française[104]est aujourd'hui ce qu'elle est, c'est-à-dire riche et prolifique, c'est qu'elle se fortifie grâce à ses nombreuses ramifications que sont les littératures nationales. C'est un concept qui fait couler beaucoup d'encre, et que de nombreuses études ont abordé parfois de façon très critique. Il n'empêche, les littératures nationales africaines existent et sont plus florissantes que jamais.

En effet, que ce soit Mouloud Feraoun, Camara Laye, Amin Maalouf ou Édouard Glissant, tous séparés par leurs aires géographiques, leurs traditions culturelles et leurs expériences historiques, aussi bien collectives que personnelles, leurs textes ne peuvent que refléter ces différences. Même s'il est vrai que tous font une littérature de l'éveil, de la revendication de leur identité mais dans le respect de l'altérité. N'en est-il pas de même de tous les écrivains du monde ? Même quand on pense que l'usage du français les rapproche, on est vite frappé par le fait que cet usage lui-même se révèle des plus variés et, d'un écrivain à l'autre, les différences ne font que s'accentuer. Si donc l'on peut admettre l'existence de tendances d'écriture, souvent spécifiques[105] mais non exclusives à des pays, nous voilà légitimé dans notre tâche d'étudier l'expression identitaire à travers la littérature d'expression française.

---

[103] Le Nigérian Wole Soyinka est sacré Prix Nobel de littérature en 1986, suivi deux ans plus tard par l'égyptien Naguib Mahfouz. Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Amin Maalouf sont, quant à eux, Prix Goncourt respectivement en 1958, 1992 et 1998.

[104] Par «Littérature d'expression française », nous entendons aussi bien « littérature africaine », celle du continent africain, que la littérature antillaise, une composante de la littérature négro-africaine et de façon très ponctuelle la littérature levantine. De façon précise, nous nous intéresserons à la littérature africaine au Sud du Sahara et la littérature maghrébine (la littérature africaine incluant en fait celle du Maghreb). Voir sur ce point, Lilyan Kesteloot, Chapitre 19 : « *Questions actuelles : la question des littératures nationales », Histoire de la littérature négro-africaine,* Paris, Karthala-AUF, 2001, p. 303-319. Le célèbre débat des littératures nationales face à l'ensemble monolithique « Littérature négro-africaine » est un exemple bien actuel qui justifie notre mise au point.

[105]Au niveau linguistique, des études - et elles sont nombreuses - ont montré les variantes du français en Afrique, dont l'ouvrage très synthétique de Emmanuel Kwofié, *La diversité du français et l'enseignement de la langue en Afrique,* Paris, L'Harmattan-AUF, 2004.

Bien que cette étude ne soit pas encline à une quelconque particularisation nationale elle ne devrait pas exclure la prise en compte d'une possible africanité ou antillanité par exemple. Le but recherché est de mettre en exergue une éventuelle part universalité à travers les différents textes de notre corpus. La dialectique entre ce qui est particulier, national et ce qui est africain, levantin, antillais ou universel fonctionne ici à merveille. Encore faut-il distinguer ce qui est spécifique et ce qui ne l'est pas. La question sera évidemment de distinguer le niveau de surface (le spécifique) et le niveau profond (l'universel), dans le respect de la « diversalité » d'essence glissantienne.

CHAPITRE I

LA LITTÉRATURE D'EXPRESSION FRANÇAISE SUBSAHARIENNE

La littérature d'expression française nourrie des différentes littératures nationales d'États-nations en gestation ou indépendants issus du défunt empire colonial français, mérite une attention particulière. Les littératures nationales africaines doivent – et cela est une nécessité scientifique – faire l'objet d'études ne serait-ce que parce qu'elles charrient de nombreuses facettes des sociétés africaines et par conséquent pourraient fournir des indices de compréhension de la société africaine de façon globale et ses façons d'aborder la réalité. C'est cette dialectique entre une identité et une altérité, entre les spécificités nationales et un ensemble africain, universel que nous voudrions mettre en évidence.

Il apparaît à l'examen de l'histoire littéraire africaine que le cheminement de la littérature en Afrique a toujours été le produit de la dialectique entre l'intériorité et l'extériorité, qui date des premières heures de la rencontre entre l'Occident et l'Afrique et qui s'est manifestée à travers l'écriture en français d'un être, d'un imaginaire africain. La littérature africaine à travers les nombreuses dénominations qu'elle a pu avoir à travers l'histoire, a toujours été sa propre négation, la négation d'une identité à un instant donné pour aspirer une altérité à travers différentes métamorphoses.

1- Le contexte historique

Née des soubresauts de la traite négrière, de la colonisation, de la néo-colonisation, des dictatures postcoloniales et du sous développement, l'histoire africaine est jalonnée de douloureux évènements d'où résultent ses littératures, ainsi que les traces de ses cosmogonies, de ses particularités lexicales. Dans la négation de leur histoire, de leurs existences, en tant qu'êtres capables de penser, la colonisation en interdisant l'utilisation des langues locales au profit de la langue française, considérée au plus haut point comme la langue du prestige, en un mot de la civilisation, avait opté pour l'assimilation complète des peuples noirs. Cet état de fait qui niait les réalités africaines va générer le mouvement de la défense des valeurs nègres : la négritude, qui aura pour tâche de sortir l'africain de son aliénation.

L'héritage négro-africain est palpable à travers les œuvres des auteurs, l'environnement socioculturel, la transcription des langues orales, la description des lieux, des us et des coutumes. C'est le guyanais René Maran dans *Batouala, véritable roman*

nègre[106] qui a été le premier noir francophone à puiser dans ce répertoire de manière magistrale et sans complexes. La richesse culturelle de cette littérature est incontestable et ouverte au monde. Peut-on trouver synthèse linguistique et culturelle plus significative et aussi porteuse d'espoir en vue d'un « *monde poreux à tous les souffles* », pour citer Aimé Césaire ? Deux faits d'une grande importance historique vont marquer le continent africain et conditionner la genèse de la littérature : la traite négrière et la colonisation.

2- La traite négrière et le commerce triangulaire

L'exploration côtière de l'Afrique, l'invasion de l'Amérique du Nord et du Sud par les Européens au XV^{ème} siècle, et la colonisation des Amériques, conduisirent au phénomène de la traite des esclaves. Le Portugal, qui manquait de main-d'œuvre agricole, fut le premier pays européen à satisfaire ses besoins en main-d'œuvre en important des esclaves. Les Portugais, qui avaient inauguré cette pratique, en 1444, importaient annuellement, dès 1460, 700 à 800 esclaves en provenance des comptoirs commerciaux ou des forts établis sur la côte africaine. Ces esclaves étaient des Africains, faits prisonniers par d'autres Africains et transportés sur la côte occidentale.

Pendant plus de quatre siècles, la traite des Noirs a représenté une source de profit considérable pour plusieurs puissances européennes – en particulier l'Angleterre, la France et le Portugal– et constitué la base du développement économique des colonies américaines, puis des États-Unis. Capturés en Afrique, les esclaves étaient embarqués vers les Amériques à bord de bateaux appelés négriers. C'est le début du commerce triangulaire.

Le commerce triangulaire, c'est le processus de la traite des Noirs de la fin du XVII^{ème} siècle à la fin du XVIII^{ème} siècle entre la France, l'Afrique et les Antilles. Les bateaux partaient de quatre ports : La Rochelle, Bordeaux, Le Havre et surtout Nantes (1427 expéditions négrières de 1715 à 1789) qui fut le premier port négrier mondial au XVIII^{ème} siècle. Ils embarquaient des verroteries, des armes, des bijoux. Arrivés en Afrique, au Sénégal le plus souvent, les négriers échangeaient leur cargaison contre des esclaves. Le voyage se prolongeait vers les Antilles, où près de 5 000 Noirs étaient débarqués chaque année en échange de sucre, de vanille et de différents produits tropicaux, rapportés en France pour y être vendus. L'armateur pouvait espérer 800 p. 100 de bénéfice, et des dynasties de négriers assurèrent ainsi leur fortune.

[106] René Maran, *Batouala*, Albin Michel, Paris, 1921. Prix Goncourt.

On estime à 25 millions le nombre des nègres arrivés sains et saufs en Amérique, et que pour un nègre arrivé, quatre sont mort, durant le trajet. Le passage obligé est l'île de Gorée, au large du Sénégal. La traversée se fait dans des conditions épouvantables, morts et suicides jalonnaient ce triste et tragique périple. Les négriers choisissaient des hommes valides ainsi que des jeunes femmes, ce fut une véritable saignée dans la population africaine.

La traite négrière a été un traumatisme violent, sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Ces africains, capturés ou livrés par leurs frères, qui entreront dans la cale du bateau négrier, et qui y passeront plusieurs semaines, voire plusieurs mois, sombreront dans ce que Édouard Glissant appelle *le gouffre*. Le gouffre de la cale du bateau négrier n'est pas un simple espace de torture ou de déshumanisation transitoire. C'est un lieu de destruction à la fois réel et symbolique: réel pour ces millions de trépassés que l'on sera forcé de balancer par-dessus bord dans les abysses de l'océan; symbolique et tout aussi destructeur pour ces millions de rescapés qui devront apprendre à renaître dans les plantations des îles et du continent américain.

Ce qu'Édouard Glissant nomme la « *digenèse* ». Plongé au fond de la cale, dans des conditions qui nient l'humanité, l'Africain verra s'effondrer sa vision du monde et de la création, l'efficience de ses dieux, ses convictions sur l'ordre des choses et du divin. Rien de ce qui constituait le fond de son esprit ne trouvera d'accroche pour expliquer, admettre et dépasser ce qui lui arrivera dans ce ventre infernal. Il sera symboliquement, spirituellement anéanti. Si bien que celui qui descendra, survivant miraculeux au bout de ce voyage, ne sera plus un Africain, ni même vraiment un homme et que les planteurs achèteront à vil prix et mettront au travail jour et nuit jusqu'à ce que mort s'ensuive.

La traite et l'esclavage furent une spirale infernale dans l'horreur, la torture, le mépris, la géhenne, la négation de l'homme. Le maître et l'esclave se retrouvèrent enchaînés à la même déshumanisation, que la folie de l'homme rééditera dans les camps de concentration et d'extermination engendrés par le nazisme dans les premières décades du XX^{ème} siècle, magistralement mis en exergue par l'œuvre de l'italien Primo Levi « *Si c'est un homme* ». La plantation est pour l'esclave ce que le *lager* a été pour Levi, « *une gigantesque expérience biologique et sociale* », car en enfermant des milliers d'individus de culture, de langue et d'aires géographiques différentes et en les soumettant à un régime identique pour tous, et de travail exténuant, on créait un « *un champ d'expérimentation […] où l'homme (litt.l'animal-homme) est confronté à la lutte pour la vie*.[107] »

[107] Primo Lévi, *Si c'est un homme*, Julliard, Paris, 1987, p.93.

3- La colonisation : Le deuxième grand traumatisme de l'Afrique

Elle est souvent schématisée par trois M ou trois C : Missionnaire, marchand, militaire, ou Colonisation, christianisation, civilisation. Le colon, prédateur, est méprisant. L'Angleterre, la France, l'Allemagne, la Belgique et le Portugal envahissent totalement l'Afrique. À la conférence de Berlin, en 1885, ils dépècent l'Afrique arbitrairement, sans se préoccuper des invraisemblances de ces frontières qui existent encore de nos jours. Ces frontières existent encore et ont été bon gré mal gré reconduites par l'O.U.A[108]**.** En décrétant l'intangibilité des frontières des jeunes états indépendants, tracées artificiellement par la colonisation, l'O.U.A voulait limiter les conflits tribaux. Car, modifier une frontière, même tracée de façon inique, supposerait que l'on modifie les autres frontières, ce qui accentuerait les conflits ethniques.

Deux préjugés étaient à la base de ce dépeçage : L'Afrique est une table rase, une sorte de *terra incognita* sur laquelle on peut tout construire, donc apporter la civilisation est une bonne chose. L'Afrique a fait l'objet d'une balkanisation car il existait bel et bien une géographie, des frontières pendant la période précoloniale mais qui ne doivent pas être entendues dans leur sens moderne. Elles n'étaient certainement pas rigides comme c'est le cas depuis la colonisation et précisément depuis 1885.

Géographiquement parlant, la conquête coloniale pourrait se résumer dans un cycle quasi immuable : repérer, circonscrire, subdiviser et nommer. A cette conférence de Berlin fut acquis le principe de l'antériorité qui voulait que le territoire appartînt au premier venu. Dès cet instant, s'est crée entre les lieux et les mots une véritable dialectique, les derniers créant les premiers. Nonobstant les identités des peuples africains qui avaient un certain rapport à leur espace, les puissances occidentales se sont vues octroyer le pouvoir de créer de toutes pièces des espaces et de les nommer. La décision de conquérir les nouveaux territoires d'Afrique ou sous d'autres cieux et de les confiner, ce qui s'est consolidé même après la colonisation (donc en période postcoloniale), appartient à ce que Pierre Bourdieu a défini comme appartenant au domaine de « *l'efficacité du discours performatif* [109]».

Cette efficacité du discours performatif qui prétend faire advenir ce qu'il énonce dans l'acte même d'énoncer est, dit Bourdieu, « *proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce* [110]». La conquête de l'espace par les puissances occidentales doit donc être située dans une perspective impérialiste, et c'est en Afrique noire que l'acte de création de

[108] O.U.A (Organisation de l'unité africaine).
[109] Pierre Bourdieu, *L'identité et la représentation : éléments pour une approche critique de l'idée de région*, in *Actes de la recherche en sciences sociales,* n°35, 1980, p. 63-72.
[110] Ibidem.

territoires a trouvé son expression la plus haute. Face à l'immensité de l'espace, les Occidentaux qui allèrent à la conquête d'espaces nouveaux voulaient opposer la finitude, le tracé, manifestant ainsi leur volonté de dompter l'espace en tant qu'adversité. C'est le combat de la raison cartésienne contre une hydre, la nature sauvage, inviolée et par conséquent mystérieuse, comme le montre si bien le roman de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*. La principale règle de la territorialisation de l'Afrique était fondée sur la rationalité de la nature, érigée pour les besoins de la cause en raison transcendante. Ainsi, les territoires et leurs frontières n'ont-ils rien de naturel puisqu'ils sont le fruit d'une rhétorique qui a fini par avoir force de loi. Dans cette optique, Pierre Bourdieu a pu dire de la frontière qu'elle est *« le produit d'un acte juridique de délimitation* [111]», participant à la fois de l'arbitraire et de la contrainte.

La question des territoires/frontières en Afrique n'est peut-être qu'un des aspects de la très actuelle problématique de la dialectique entre l'espace et l'homme. L'appartenance à un espace déterminé et délimité apparaîtrait comme un aspect essentiel des identités. Dès cet instant, la question n'est plus « naturelle », elle devient éminemment historique. Et il en sera de même pour l'acte de nomination des personnes, arbitraire et dévalorisante. « *Le monde colonial est un monde compartimenté […] et un monde manichéiste*[112] » disait Frantz Fanon. Pour mieux comprendre la puissance de la nomination et par là même de la dévalorisation du colonisé, il nous a paru important de montrer comment la dichotomie entre le monde colonisé et le monde colonial se met en place. Entre le blanc- l'occidental, le chrétien, le « toubab », le « roumi »-, et les indigènes, les multitudes jaunes ou noires, les hordes et les cohortes musulmanes ou orientales.

Cet univers d'oppresseurs et d'opprimés est coupé en deux, son arrangement, sa disposition géographique et la violence qui le caractérisent est traversée par une ligne de fracture, et la frontière en est indiquée par les forces de coercition que sont les casernes et les postes de police. Ces derniers portent la violence dans les maisons et les cerveaux du colonisé et lui façonnent un univers mental régi par la soumission, la peur et la subordination.

La violence qui a présidé à l'arrangement de l'univers colonial, à la destruction des formes sociales autochtones, de ses systèmes de références économiques, de ses us et coutumes, de ses valeurs spirituelles, de son habillement est perceptible à travers le langage du colon, quand il parle du colonisé. Le manichéisme du colon déshumanise le

[111] Pierre Bourdieu, *L'identité et la représentation* : *éléments pour une approche critique de l'idée de région*, in *Actes de la recherche en sciences sociales,* n°35, 1980, p. 66.
[112] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, ENAG/ Editions Anis, Alger, 1987, pp 23-29.

colonisé. En fait, il l'animalise en se référant constamment à un bestiaire. *Singe*, *raton*, *bicot*, *moricaud, bougnoule, mal blanchi*, sans compter le sourire « *banania* » que Léopold Sédar Senghor voulait arracher de tous les murs de France. Jean Cohen écrit à ce sujet :

> *« …son plus grand crime (il s'agit du colonisateur), c'est une image : cette image de l'indigène qu'il a fabriquée de toute pièces, comme une fausse monnaie mais qui aurait cours légal. C'est la pire forme d'oppression que l'homme ait inventée […] L'image est plus forte que le réel. Et pour peu qu'elle dure, elle finit par devenir vraie*[113] *».*

Le monde donné en images traduit une diffraction dans les dénominations des êtres et des choses. La création du monde spécifique répondant aux besoins de la représentation coloniale aura engendré une création d'un langage spécifique traduisant une articulation du monde en deux univers : l'univers humain et l'univers infra-humain. L'ordre colonial a donc mis jour une représentation du monde qui a profondément perturbé l'organisation de la représentation de l'univers traditionnel. Il produit un double comportement dans ses relations et ses rapports avec cet univers dont il aura lui-même établi les règles spécifiques de la représentation, règles qui se caractérisent par la perturbation des notions essentielles comme la référence, l'assertion, la nomination etc…, en imposant une représentation et une lecture qui ne respectent nullement les règles de base constitutives de la référenciation (existence, identité, identification).

Ce qui engendre chez le colonisé un syndrome correctif de ce type subi de représentation : syndrome par lequel il entend rétablir les choses dans leur vérité. Le combat du colonisé est donc un combat de langage, de réarticulation de sa culture, de prise de parole en tant que locuteur pour affirmer son existence au monde. Car le langage est perçu comme « *le premier obstacle auquel on se heurte »* dans le rapport à la culture d'autrui et « *en particulier aux identités culturelles différentes de la nôtre* [114] ».

De plus, pour le colon, il n'y a pas de sentiment national chez les africains. Avec un tel passif, les nègres francophones sentent le besoin de montrer ce qu'ils sont, d'assumer leur négritude. Leurs cultures ont été niées. Dans les années trente, Léo Frobenius[115]**,** avance une nouvelle approche anthropologique, et montre que l'on ne peut pas comparer

---

[113] Jean Cohen in Elites et questions identitaires. Ouvrage collectif, Casbah éditions, Alger, 1997, p.80. Titre de l'article, *Le syndrome identitaire ou le subterfuge moderniste*, par Mohamed Lakhdar Maougal.
[114] Jean-René Ladmiral, Edmond-Marc Lipiansky, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989, p. 19.
[115] Léo Frobenius (1873 – 1938). Anthropologue allemand. Il a attribué une origine commune aux cultures de l'Océanie et de l'Afrique et prôné une explication des cultures par le diffusionnisme. (L'étude de la diffusion de l'agriculture, de l'écriture, du métier à tisser, etc., a débouché sur une hiérarchisation des cultures selon leur degré de richesse.)

une culture à une autre. « *La culture est l'ensemble des réponses apportées aux contraintes de la nature* [116] ».

La pensée coloniale avant 1930 considérait trois états: les peuples civilisés occupant le territoire gréco-latin et judéo-chrétien, les barbares pas totalement inhumains occupant le pourtour méditerranéen, et les sauvages au delà de ces limites. Dans cette perspective, Bernard Mouralis[117] distingue :

- Le XIX^{ème} siècle, marqué par la conquête du Sénégal et le rôle de Faidherbe[118], gouverneur de la colonie à deux reprises sous le Second Empire. C'est une période de conquête et d'organisation politique très élaborée.
- La période 1900-1946 qui est la période coloniale proprement dite pendant laquelle se met en place une administration territoriale avec la création des deux fédérations : AOF et AEF.
- La période 1946-1960 est caractérisée par la mise en place du régime de l'Union Française qui est un véritable bouleversement (que Mongo Beti appelle « *la révolution de 1946* » dans *Mission terminée* (1957)), puisqu'elle jette les bases d'une construction politique franco-africaine avec une citoyenneté unique, réalisant ainsi le projet assimilationniste de Victor Schoelcher[119].

Ces données sont importantes car elles diversifient la réalité historique ; mais il faut en ajouter d'autres qui vont dans le même sens. Bernard Mouralis fait trois remarques :

- La période coloniale est marquée par une hésitation constante du colonisateur quant à la politique à mener dans les territoires africains : hésitations entre assimilation et association, entre logique de domination coloniale et logique impériale.
- Le système colonial fonctionne avec un pourcentage très élevé d'autochtones (de l'ordre de 90%) que ce soit dans les emplois civils ou dans les emplois militaires. Le personnel qui accède à l'indépendance et prend les commandes à partir de 1960 est pour sa grande majorité issu de la fonction publique de l'époque antérieure.
- L'histoire de l'enseignement en Afrique, qui a une incidence notable sur la production littéraire, pourrait être définie selon le schéma suivant : le système

[116] Léo Frobenius écrit une histoire de l'Afrique noire, publiée en 1930. Il veut montrer que l'Afrique a une civilisation, et que celle ci peut donner des leçons à l'occidentale. « *Civilisé jusqu'à la moelle des os, l'idée du nègre barbare est une invention de l'Europe* ».
[117] Bernard Mouralis, *Républiques et colonies*, Présence africaine, Paris, 1993.
[118] Louis Faidherbe (1818-1889). Général français. Gouverneur du Sénégal (1854 -1865), il créa le port de Dakar (1857).
[119] Victor Schœlcher, homme politique français (Paris 1804 - Houilles 1893). Député de la Martinique et de la Guadeloupe, il prépara le décret d'abolition de l'esclavage dans les colonies (27 avril 1848).

d'enseignement mis en place par le colonisateur, et qui va fonctionner entre 1900 et 1946, vise à former des agents d'exécution et son contenu est afro-centré, les futurs acteurs devant connaître les « réalités africaines ».

Cet enseignement ne permettait pas d'accéder au baccalauréat et donc à l'université. À partir de 1946, le nationalisme africain refuse l'enseignement colonial, sa spécificité, et exige de disposer du même système qu'en France. L'enseignement devient franco-centré et il est intéressant de noter que cette évolution fait suite à la pression des nationalistes. Après 1960, les états africains modifient les contenus en intégrant l'histoire, la géographie et la littérature de l'Afrique. L'enseignement redevient en partie afro-centré.

En poursuivant ce parcours historique, Bernard Mouralis en arrive à la négritude qui a voulu développer une double thématique : rappeler l'expérience historique des peuples noirs et affirmer la dignité de civilisations qui avaient été méprisées. Ce double thème s'est accompagné d'un discours qui a fréquemment opposé le rapport que l'homme blanc entretient avec le monde, tenant celui-ci à distance pour mieux le maîtriser dans une perspective prométhéenne, et le rapport au monde qui caractérise le Négro-Africain, « *insoucieux de dompter, mais jouant le jeu du monde, poreux à tous les souffles du monde* » comme le dit Aimé Césaire. Cette thématique développée par les écrivains de la négritude au début des années trente est une thématique de rupture par rapport à un discours dominant européen concernant l'Afrique et l'homme noir.

Pour Bernard Mouralis, la littérature africaine ne se caractérise pas tant par sa thématique mais par le fait qu'elle est née à partir du moment où les Africains ont eu le désir d'écrire sur l'Afrique, sur l'homme noir, pour l'Afrique. Ils tentent de produire un discours qui va se substituer à celui qui a été tenu si longtemps par l'Europe sur l'Afrique et qu'elle a tendance à présenter comme le seul discours légitime. La littérature africaine naît dans un contexte que Bernard Mouralis appelle la « *concurrence des discours* » (discours africain, discours européen).

4- La genèse de la littérature d'expression française en Afrique subsaharienne

La naissance de la littérature d'expression française en France est fixée en 1921, avec la publication de *Batouala*, par René Maran, fonctionnaire français en Oubangui Chari (actuelle République Centrafricaine). À travers ce roman, interdit de diffusion en Afrique, il dénonce les abus de la colonisation, il veut montrer que les nègres ont une culture et une identité propre. Il refuse la chosification de l'homme noir, le déni de sa spiritualité ou de ses cosmogonies, parce qu'il manifeste un amour de la terre africaine,

dans son authenticité et dans sa poésie. Le roman va recevoir le prix Goncourt. Ce livre est considéré comme point de départ de la littérature négro africaine française et prépare le terrain aux écrivains de la négritude.

Sous-titré « *Véritable roman nègre* », le livre de l'Antillais René Maran, qui aurait pu s'inscrire dans la lignée du « roman colonial », suscite la réprobation scandalisée d'une partie de la presse : c'est que René Maran, en se contentant de décrire la vie de ses personnages, habitants d'un petit village sur les rives de l'Oubangui, en les faisant parler selon leur mouvement propre, dénonçait en fait les méfaits de la colonisation et surtout rompait avec la tradition littéraire de l'exotisme. Le Nègre de René Maran cessait d'être un **objet**, sorte de grand enfant ridicule décrit de l'extérieur comme une utilité romanesque, pour devenir un **sujet** capable de prendre la parole en son nom et de porter à son tour un regard critique sur le monde des Blancs, pour dénoncer leurs manies, leurs craintes absurdes et leur ostracisme.

Combattre une image de l'Afrique coloniale, percluse de clichés sans cesse repris, sera la base de travail attendue des romanciers africains. Si le point de vue du colonisateur l'emportait dans le roman colonial d'origine européenne, on attendait des Africains qu'ils apportent le complément indispensable. Avec eux, et René Maran avait montré le chemin, la « brousse » devait parler et nous révéler ses mystères intimes. Leur contribution était indispensable à l'élaboration d'un panorama africain le plus authentique possible et les éditeurs insisteront sur le fait qu'ils publient de *véritables romans nègres.* En fait, et on pouvait s'y attendre, les premiers romanciers ne vont pas nous parler d'une Afrique profonde, inconnue, inviolée, qui n'existe que dans l'imaginaire européen, mais d'eux-mêmes, et de leur position par rapport au monde blanc.

Il s'agit de représenter la vie quotidienne, de la rendre visible par l'acte de création romanesque, de lui donner une existence narrative afin de prouver au monde que l'Afrique existe d'abord pour elle-même. Les auteurs de la période coloniale, à travers le roman, avaient forgé l'outil au moyen duquel les africains allaient pouvoir parler au monde, montrer ce qu'ils sont et assumer leur identité.

Las de participer au maintien d'un système en tant que Noir et humaniste imprégné de l'esprit des Lumières, René Maran se devait de rejeter la « *quotidienne bassesse* » de la vie coloniale et une pseudo civilisation à laquelle il lance: «*Tu bâtis ton royaume sur des cadavres [...] Tu es la force qui prime le droit. Tu n'es pas un flambeau, mais un incendie.*

Tout ce à quoi tu touches tu le consumes.[120]» René Maran démissionna de ses fonctions d'administrateur de la France d'outre-mer. Voici comment Léopold Sédar Senghor, l'académicien noir lui rend hommage :

> *« Tout le roman nègre en francophonie procède de René Maran, que l'auteur s'appelle Ferdinand Oyono, Mongo Beti, Cheikh Hamidou Kane, ou Ahmadou Kourouma. Après Batouala, on ne pourra plus faire vivre, travailler, aimer, pleurer, rire, parler les nègres comme les blancs. Il ne s'agira même plus de leur faire parler petit nègre, mais wolof, malinké, peul, bambara, ou sérère en français. Car, c'est René Maran qui le premier, a exprimé l'âme noire avec le style nègre en français.* [121]»

On note une certaine exigence de la part du poète sénégalais qui exhorte à l'authenticité au détriment du mimétisme. C'est-à-dire que les œuvres africaines doivent refléter leur propre vision du monde, leurs expériences, leurs espaces, ce qu'elles ont d'essentiel. La littérature étant la manifestation d'une culture, le romancier africain s'imprègne parfois de l'historicité de son peuple, à tel enseigne que parfois il a du mal à se démarquer de l'historien. Il pense qu'il a une mission, qu'il est le miroir de la société, du moins il délaisse la forme au profit du fond, car le message qu'il veut véhiculer lui semble primordial. Pour mémoire, on sait que les romanciers de cette époque-là mettent en scène un personnage principal sur lequel sont braqués les yeux du lecteur, et qui est suivi depuis son enfance dans un « ici » originel (généralement un espace rural), vers un « ailleurs » c'est-à-dire un espace urbain (la ville coloniale) reflet métonymique d'un « ailleurs » plus important, plus attrayant, qu'est l'espace occidental qui se retrouve sous des noms de villes les plus variés : Paris, ou les autres villes de la métropole. Est mis en scène quelquefois un personnage à cheval sur deux espaces qui n'arrive plus à se déterminer, tout cela selon le point de vue d'un narrateur omniscient, omniprésent, qui voit tout, tel un Dieu.

Or en ayant une langue maternelle tout en étant formé à l'école occidentale, on assiste à un phénomène antithétique, soit l'auteur applique les canons romanesques avec une langue soutenue qui débouche sur l'hypercorrection – c'est le cas des premiers auteurs de la période coloniale –, soit il utilise une langue hybride dans laquelle les interférences, les néologismes sont patents. Car traduire sa pensée avec la langue de l'Autre, la transformait en simple appendice de la littérature française.

Les auteurs noirs francophones sentent donc le besoin de montrer ce qu'ils sont, d'assumer leur négritude. Leurs cultures ont été niées. La culture est l'ensemble des réponses apportées aux contraintes de la nature. Il n'y a pas de société sans culture et

[120] Luc Pinhas, *Batouala* de René Maran in *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française* de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris 1994.
[121] Ibidem.

chaque culture est originale. La pensée ethnocentriste européenne, avant 1930, considérait trois états : les peuples civilisés, occupant le territoire gréco-latin et judéo-chrétien, les barbares, pas totalement inhumains, occupant le pourtour méditerranéen, et les sauvages, au delà de ces limites. Il faut entendre par là, le continent africain. C'est pourquoi la colonisation s'est faite civilisatrice et évangéliste.

À la suite de *Batouala*, une série de romans paraissent et font une analyse de la société africaine coloniale. La publication en 1948 de *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, rassemblée par Léopold Sédar Senghor et préfacée par Jean-Paul Sartre, marque l'affirmation institutionnelle de la littérature africaine de langue française. La publication des romans africains échappe à l'emprise du système colonial avec la création des éditions *Présence Africaine*, à vocation anticolonialiste, qui commencent à publier des ouvrages plus offensifs. « *Orphée noire* », la préface de Jean-Paul Sartre à l'*Anthologie nègre et malgache* de Senghor, illustre cette nécessité de se débarrasser de la tutelle coloniale :

> « *Qu'est-ce donc que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? Ces têtes que vos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ?* [122]».

L'ouvrage impose, par le choix de ses textes, une image, vite consacrée, du poète de la négritude comme héraut de la fierté retrouvée, s'opposant au déni séculaire des valeurs africaines de la part de l'Europe. La réflexion culturelle et identitaire qui secouera l'Afrique et les îles francophones des Antilles dans les années trente, sera la Négritude. À cette époque, africains et antillais commencent à être envoyés en France, et les intellectuels à la Sorbonne, où ils sont mis face à un racisme ordinaire. Le contexte permet une prise de conscience et l'affirmation par les africains de leur identité.

C'est dans le contexte de l'écriture de *Cahier d'un retour au pays natal*[123] , où apparaît pour la première fois le terme de Négritude, écrit par Aimé Césaire, né en 1913 aux Antilles, député maire de la Martinique pendant quarante ans, décédé en 2008. C'est l'inventeur du concept de Négritude, lancé dans les années 20 en France, avec le Sénégalais Léopold Sédar Senghor et le guyanais Léon Gontran Damas. Le *Cahier d'un retour au pays natal,* est publié pour la première fois en 1939 dans la revue *Volonté*, il va être édité en 1943 avec une préface d'André Breton, et publié seulement à la fin de la guerre aux éditions *Présence africaine.*

---

[122] Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poèsie nègre et malgache de langue française* précédée de *Orphée noire*, préface de Jean-Paul Sartre, PUF, Paris, 1948, p.9.
[123] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal,* Bordas, Paris, 1947.

À ses débuts, la négritude était un mouvement presque uniquement politique. De fil en aiguille, ses géniteurs veulent aller au delà du concept de l'époque de la négritude, non seulement le dire, mais montrer que celle ci a une culture : pratiquer la négritude positive. Senghor définit la négritude comme :

> *« L'ensemble des valeurs culturelles de l'Afrique noire, ou la personnalité collective négro-africaine. Elle tire sa spécificité des traits distinctifs de l'âme noire : primauté de l'émotion, de la sensibilité (« La raison européenne est analytique, discursive par utilisation, la raison négro-africaine, intuitive par participation ») et, en art poétique, de « la chaleur émotionnelle qui donne la vie aux mots, qui transmue la parole en verbe », avec ses thèmes singuliers : l'ardeur profonde des couleurs sombres, la pulsation obscure du sang, les bruits de la nature et des instruments traditionnels, l'immanence des ancêtres...[….] Senghor chante la communion, la reconnaissance de son originalité l'entraîne à mesurer le prix de ce qu'il a reçu par surcroît : le héraut d'une négritude qui apporte son intense passion « au banquet de l'universel » est aussi, « métis culturel », un lettré imprégné de culture française qui vit une approche différente et complémentaire de l'humanité. La négritude est une manière d'exister qui s'ouvre sur les vérités et les valeurs communes aux hommes. Ainsi celui qui n'a cessé de méditer sur sa propre condition et celle de son continent retrouve-t-il la division dont il prenait conscience dès 1935 : non plus douloureuse crucifixion, mais carrefour de tensions fécondes entre deux civilisations, deux religions, deux visions de l'Être, qui font du Nègre libéré une antenne au cœur des trésors innombrables de l'univers.* [124]»

En 1948, il y a la publication de l'anthologie de Senghor. Des blancs participent aussi au mouvement, elle est présentée comme un humanisme concret. Les personnes les plus reconnues y participent : Sartre, Gide, Camus, Breton, Théodore Monod. André Gide fait un voyage au Congo en 1927, ce qu'il voit est pire que ce que disait René Maran. Révolté, il publie son carnet de voyage, « *Si l'inintelligence caractérisait le nègre, il y aurait alors fort peu d'européens* [125]».

Ce mouvement de poètes va contester la vision négative que l'Occident produisait à propos de l'Afrique. Elle va aussi contester la colonisation elle-même, colonisation que bien des esprits éclairés, persuadés que les Blancs avaient la charge du monde, n'arrêtaient pas de célébrer. Avec le *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire, va s'élever le grand cri nègre qui bouleversera les assises colonialistes et impérialistes du monde. Ce cri servira de moteur aux indépendances africaines et nourrira bien des luttes de libération dans ce qui était alors appelé le tiers-monde. Sa particularité sera d'instituer comme armes miraculeuses les notions de culture et d'identité.

---

[124] Daniel Madelénat, *Négritude debout,* in Encyclopédie Universalis 2007.
[125] André Gide, *Voyage au Congo, NRF,* Paris, 1927.

C'est avec la Négritude que bien des mouvements de résistance, vont se constituer, que bien des oppositions et bien des renaissances collectives, vont obliger l'Occident à refondre ses modes de domination de l'univers connu. Mais la Négritude (en célébrant le monde noir, ses valeurs, ses civilisations, ses pratiques communautaires, en créant une Afrique mythique opposée à l'enfer du monde occidental) commettra une erreur. Ignorant le « *gouffre* », elle va considérer que cet Africain qui aura traversé l'Atlantique au fond d'un bateau négrier arrivera comme il était parti, c'est à dire en dépositaire d'une « essence africaine ». Une essence intangible, incorruptible, qui se répandra intacte dans les Amériques et qui constituera cette dimension identitaire que les Noirs américains revendiquent encore aujourd'hui avec autant d'aveuglement que de force[126].

Dans cette dérive, la Négritude va créer une essence nègre; elle va élaborer un « Nègre » avec majuscule, habitant un « Monde Noir » opposé au « Monde Blanc ». On parlera alors « d'esthétique nègre », de « culture nègre », de « littérature négro-africaine », bref d'une « entité nègre » flottant sur le monde, indépendamment des lieux et des géographies, des évènements et des histoires, un intangible culturel et identitaire qui pourrait se mobiliser en tout coin de la terre et se dresser contre l'ordre Blanc du monde. Cette position manichéenne fit recette. Bien des intellectuels africains, pleins de bonne volonté, se considèrent aujourd'hui encore comme le centre noir du monde, et rameutent (dans un large geste culturel et identitaire quelque peu possessif) toutes ces diasporas nègres que la folie colonialiste a fracassée sur les rivages des Amériques : ils nient ainsi l'aventure de ses déportés africains qui s'est produite aux Antilles.

La Négritude ignora l'effet de déconstruction majeure qu'allait connaître le déporté africain, et qui le transformera de matière corvéable à merci, en une entité forcée de renaître dans des conditions inédites.

En substance, la Négritude malgré ses vertus libératrices et nécessaires – et encore nécessaires et libératrices aujourd'hui – va ignorer ce phénomène qui nous occupe tant aujourd'hui et que nous commençons à peine à penser : Nous voulons parler de la *Créolisation*, et de la créolisation du monde, que nous développerons dans la troisième partie de notre travail, avec Édouard Glissant et Amin Maalouf

Il faut appeler *Créolisation*, dont les chantres sont Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, la mise en contact accélérée et massive de peuples, de langues, de cultures, de races, de conceptions du monde et de cosmogonies diverses. Cette mise en contact se fera selon des dynamiques qui relèvent du choc et de la déflagration. Il

[126] Ils se disent *African-american,* donc d'abord et encore africains.

faut imaginer cet Africain qui, au sortir de la cale, devra apprendre à renaître absolument, non pas de manière solitaire, reconstruisant mailles après mailles les traces mémorielles de sa culture originelle, mais devant renaître dans un maelström extraordinaire. Il devra d'abord renaître avec les autres ethnies africaines échouées dans la même géhenne que lui ; car on dit très facilement l'Afrique ou l'Africain, mais on oublie la formidable diversité ethnique, cultuelle, culturelle et identitaire que représentait et que représente encore l'Afrique Noire, pour ne parler que d'elle.

Cette diversité initiale (en termes de dieux, de langues, de traditions) s'est retrouvée fracassée dans une bouillie humaine au fond de la cale négrière. Et c'est cette bouille humaine, pleine de souvenirs divers, parfois antagonistes, qui va introduire la dimension africaine de la créolisation des Amériques. La découverte des Amériques sera ce moment où Christophe Colomb, découvrant ce qu'il appelle le Nouveau Monde, va enclencher une accélération et un achèvement du processus qui fera de la terre un monde unique. C'était déjà les prémices d'une mondialisation que va accélérer, la découverte de l'imprimerie, et plus récemment la révolution technologique des nouvelles techniques de l'information et de la communication : Le village global de Marshall Mac Luhan.

5- Les romans des précurseurs de la littérature d'expression française subsaharienne centrés autour du thème de l'enfance

Le roman d'éducation est la forme la plus développée du roman africain : racontant la formation d'un individu à travers les aventures et les épreuves il prend souvent le ton de la confidence personnelle ou de l'autobiographie à peine transposée. Il oppose généralement deux mondes : celui de l'Afrique traditionnelle, connue dans l'enfance au village ou dans le quartier natal, régi par une temporalité harmonieuse et homogène, et, d'autre part, celui du colonisateur, de la grande ville occidentalisée ou de l'Europe, soumis aux lois de la rupture et du discontinu.

Le roman à composante autobiographique relate toujours un même cheminement : le passage douloureux d'un monde à l'autre, du sacré au rationnel, du collectif à l'individuel, de la paix spirituelle à l'inquiétude. Chassé du paradis, le héros doit apprendre à vivre dans le monde moderne et le malheur. Tel est le schéma romanesque qui commande aussi bien *L'Enfant noir* de Camara Laye que *Climbié* de Bernard Dadié. *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane reste l'archétype de ces romans de l'acculturation difficile : son héros, Samba Diallo, déchiré entre l'ardeur de sa foi musulmane et la fascination pour la raison des philosophes, devient un être hybride, promis à la mort.

Le roman africain de l'immédiat après-guerre va tenter de rendre visible un mode en voie d'engloutissement et bien marquer une distinction jusqu'alors restée confuse entre une monde ancien (africain, traditionnel, noir, authentique...) et un monde moderne. La visibilité romanesque de l'âme africaine articulée autour du thème de l'enfance est profondément liée à sa disparition annoncée. Il va en sortir des textes extrêmement limpides, où le merveilleux se coule dans des scénarios préétablis qui vont conforter l'image d'une Afrique profonde, détentrice de secrets, chargée de mystère

Pendant la période coloniale, genèse de la littérature d'expression française, le thème de l'enfance – autobiographique par excellence – a souvent été utilisé par les auteurs aussi bien africains que maghrébins. C'était un subterfuge pour dire une réalité coloniale aliénante, pour éviter les fourches caudines de la censure et par là même contourner l'interdiction d'*imprimatur*, nonobstant les rigueurs de l'administration coloniale.

Hormis ces raisons pragmatiques dirions-nous, l'auteur d'expression française va à travers la thématique de l'enfance à dénoncer le paternalisme colonial qui infantilise les sociétés qu'il tient sous sa férule, en montrant l'incarnation du mal que représentent le colon, son ethnocentrisme et son action déstructurante sur les sociétés africaines.

L'auteur africain montrera également une image de l'enfant africain en devenir, agissant comme une *force sociale émergente*, du fait de la situation ambiguë qu'il incarne, détruisant et reconstruisant tout à la fois la société africaine de part son *hybridité* acquise par le biais du savoir de l'école pendant la période coloniale. L'enfant apparaît ainsi comme une *force* déterminante, source de transformations et de remise en question de l'ordre établi de la société traditionnelle. Il brouille les conventions généralement établies par l'*ancêtre,* garant des *valeurs traditionnelles* rétives aux forces du présent et du changement, et jaloux de ses prérogatives de domination sur les jeunes générations.

Comme Œdipe qui enfreint la *loi* en commettant les interdits suprêmes du parricide et de l'inceste, l'enfant hybride commet un « *adulticide* » qui ouvre la voie à la promotion d'une nouvelle ère pour le continent africain. Ce refus de l'immobilisme des sociétés africaines n'est cependant pas un refus, ni une négation de l'histoire pourtant faite de la somme de toutes les étapes de l'évolution du continent: esclavage, colonisation, école, urbanisation, et guerres tribales, mais une tentative de conciliation de l'identité culturelle africaine avec l'appel inéluctable de l'universalité, et qui constitue le problème du continent africain et de sa littérature en particulier.

Camara Laye écrit *L'Enfant noir*, qui paraîtra en 1953 et deviendra un « classique » de la littérature africaine avec l'aide de l'institution littéraire française. Laye y raconte son

enfance dans un village de Guinée, puis à l'école européenne de Conakry. Laye écrit ce roman en France, où il étudie dans des conditions difficiles, l'enfance africaine dans un pays colonisé y est idéalisée, des auteurs plus engagés dans le combat pour l'indépendance le lui reprocheront. Sans être dénoncée, l'occupation de la Guinée par la puissance coloniale est vécue comme la mort d'un monde. Laye ne combat pas, il évoque avec une douce nostalgie un monde en train de mourir pour laisser place à un autre.

En une dizaine d'années, de 1953 à 1963, le roman africain s'est imposé par une production abondante et originale, et le recul du temps permet déjà de détacher quelques œuvres-phares, dont *L'Enfant noir*, *Climbié* de Bernard Dadié, *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti, *Le Vieux Nègre et la Médaille* de Ferdinand Oyono, *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Points communs à tous ces romans : la sobriété et le réalisme direct de l'écriture ; la méfiance envers les recherches de modernité ; l'engagement tranquillement assumé ; la volonté de réformer les images européennes de l'Afrique. Sont donc privilégiées les formes romanesques qui permettent une enquête sur l'identité : roman historique ou roman autobiographique, roman de critique coloniale ou d'exaltation de l'Afrique nouvelle.

Le roman largement autobiographique de Bernard Dadié, *Climbié* [127]**,** évoque les difficultés rencontrées par un jeune Ivoirien à trouver sa place dans l'Afrique coloniale, de 1928 à 1949. Le roman est divisé en deux parties: la première consacrée à l'enfance et à la scolarité de *Climbié*, et la seconde, aux débuts dans la vie active du héros devenu adulte. Vivant auprès de son oncle N'dabian, un planteur qu'il aide aux travaux des champs et dont les talents de conteur révèlent à son neveu toute la richesse du patrimoine oral, le jeune *Climbié* fréquente l'école régionale de Grand-Bassam. Il est ensuite admis à l'école primaire supérieure de Bingerville, puis il doit partir pour l'école normale William-Ponty de Gorée (Sénégal). Tout au long de sa scolarité, *Climbié* découvre les joies de la vie d'enfance mais aussi les difficultés des études, les méthodes brutales employées pour dissuader les élèves de parler une autre langue que le français, la responsabilité qui pèse sur les enfants devenus à l'école les représentants de leur village et de leur pays. Des événements plus personnels sont également évoqués: la mort de son oncle, son déchirement lorsqu'il doit quitter son amie Nalba ou le bonheur des premières lectures.

Ses études terminées, *Climbié* reste au Sénégal et commence, à Dakar, son apprentissage de la vie active et de la carrière de fonctionnaire qu'il poursuivra à Abidjan, au milieu des soubresauts précédant l'indépendance des États africains francophones. Dès

[127] Bernard Dadié, *Climbié*, Seghers, Paris, 1956.

lors, la mutation du héros de l'enfance à l'adolescence puis à l'âge adulte s'accélère, et c'est assailli par le doute qu'il entrera dans sa nouvelle vie: « *Toujours vaincu, j'ai au fond des yeux, comme tous les autres, l'angoisse du lendemain.* [128]»

Si l'enfance du héros est parfois évoquée avec nostalgie, Bernard Dadié s'efforce de garder une distance avec les faits rapportés. Ainsi, s'attachant à rendre la lente formation du héros et tout particulièrement son éveil politique, le romancier s'écarte de sa propre biographie, au demeurant plus chargée de drames que celle de son héros. Bien que sans concession, ce roman n'a pas la brutalité de certaines autres dénonciations du processus colonial, et Bernard Dadié semble davantage préoccupé de mettre en place l'avenir que de stigmatiser les erreurs du passé. On retrouve dans ce récit, émaillé de citations empruntées à la littérature orale, les talents de conteur de l'écrivain ivoirien, ainsi que ses qualités d'observateur attentif du détail de la vie quotidienne.

L'aventure ambiguë [129] de Cheikh Hamidou Kane est un roman d'inspiration autobiographique, écrit en 1952, mais publié seulement neuf ans plus tard. Il met l'accent sur le choc de deux cultures, né de la confrontation coloniale avec pour toile de fond les convictions religieuses du héros, incompatibles avec le rationalisme occidental.

Dans la première partie de l'œuvre, l'auteur met en scène Samba Diallo, un enfant qui a été confié par son père, Le Chevalier, au chef de la tribu des Diallobé afin qu'il suive l'enseignement d'un sévère maître d'école coranique, Thierno. Ce dernier a très vite repéré chez l'enfant des qualités exceptionnelles. Alors qu'il est arrivé à l'âge de se rendre à l'école européenne, les avis sont partagés: le chef des Diallobé hésite à l'y envoyer, le maître d'école le déconseille vivement et la Grande Royale, sœur du chef, y est au contraire favorable. Suivant les recommandations de la Grande Royale, afin qu'il apprenne à « *vaincre sans avoir raison* », Samba Diallo fréquente l'école européenne, s'y montre excellent élève, apprend très vite et se voit proposer de poursuivre ses études à Paris.

Dans la seconde partie du roman, Samba Diallo, une fois à Paris, vit très mal son isolement et son déchirement entre ses deux cultures. Il rencontre Lucienne, une communiste, et Pierre-Louis, un avocat antillais militant, avec lesquels il débat de la confrontation et du bien-fondé de l'interpénétration des cultures. À la demande de son père, il regagne l'Afrique. Il rencontre un homme, devenu fou après un séjour en Europe, qui lui propose de prendre la succession du maître Thierno, décédé. Mais Samba Diallo a abandonné la pratique religieuse. Le fou, son double symbolique poignarde Samba et met

[128] Bernard Magnier, *Climbié* de Bernard Dadié in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.
[129] Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961.

ainsi fin à l'ambiguïté de son aventure. L'itinéraire et l'échec de Samba Diallo renvoient à la problématique d'une société africaine tiraillée entre le désir de rester fidèle à ses valeurs traditionnelles et la fascination pour la science et les civilisations occidentales.

L'itinéraire de Samba Diallo emprunte pour une part les traces de son créateur, mais au-delà de la destinée individuelle de l'enfant, c'est au destin du continent africain que le livre renvoie. Confronté à la culture du colonisateur, Samba Diallo ne peut réussir la synthèse heureuse de ces apports culturels multiples et ne parvient pas à la difficile conciliation de la spiritualité musulmane et du matérialisme occidental, de la tradition africaine et du modernisme européen. Cheikh Hamidou Kane a su parfaitement décrire l'impossibilité du choix et le déchirement entre deux cultures, deux religions, deux conceptions de la vie et du monde.

Un déchirement dont il a su rendre la douleur tragique dans cet aveu du héros:

> « *Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je peux lui apprendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu 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.* [130] »

Les critiques ont relevé la parfaite organisation interne de ce livre qui fait évoluer ses personnages – apparentés aux pièces principales d'un jeu d'échecs (le roi, la reine, le cavalier, le fou) y compris dans la dualité Noirs/Blancs – comme autant de stéréotypes représentatifs d'un mode de pensée entre lesquels doit évoluer un héros qui ne parviendra jamais à affirmer sa propre personnalité.

L'inaccessibilité divine – traduite dans l'expression peule, « *Dieu n'est pas un parent* », que le romancier souhaitait donner pour titre à son récit – est l'un des axes de réflexion de cet ouvrage dont le héros, d'une exceptionnelle intelligence, est un «pur esprit» qui ne semble guère connaître les émois physiques de l'adolescence, préoccupé par son «aventure» qui est avant tout un itinéraire spirituel et une quête existentielle. *L'Aventure ambiguë* se distingue ainsi des autres publications africaines de la même époque qui elles aussi évoquaient les aventures et les déchirements de jeunes Africains confrontés à une autre culture, tout à la fois séduisante et traumatisante. Choisissant pour ses personnages une langue élégante, plus recherchée que familière, nourrie de nombreuses références et citations, Cheikh Hamidou Kane souhaite, là encore, que la réflexion philosophique et ontologique prenne le pas sur les préoccupations purement romanesques.

[130] Bernard Magnier, *L'aventure ambiguë,* de Cheikh Hamidou Kane in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.

Tel est le sens douloureux de l'affrontement. Si l'homme civilisé se reconnaît à sa disponibilité, comment le choix reste-t-il possible ? L'Occident, qui vainc « *sans avoir raison* », effraie par sa puissance, car il vise la maîtrise technique de l'univers, et aussi par sa faiblesse, puisqu'il perd de vue l'« *immensité infinie du chantier* ». À cet égard, la responsabilité du Nègre se charge d'une lourde mission : « *Si nous n'éveillons pas l'Occident à la différence qui nous sépare de la chose, nous ne vaudrons pas plus qu'elle et ne la maîtriserons jamais. Et notre échec serait la fin du dernier humain de cette terre.*[131]»

Quand il se fait miroir des sociétés africaines, le roman recourt souvent à la force décapante de l'ironie : c'est l'arme littéraire des Camerounais Mongo Beti et Ferdinand Oyono. Le premier, volontiers anticlérical, montre dans *Le pauvre Christ de Bomba*[132] les ravages entraînés par la conversion au christianisme d'un vieux chef du village. Le second, caricature les scènes de la vie d'une petite ville coloniale en les faisant raconter par le journal intime du domestique du commandant dans *Une vie de boy***.**

Le Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti**,** pseudonyme d'Alexandre Biyidi, né au Cameroun en 1932, s'inscrit dans une volonté de dénonciation du processus colonial, et d'évangélisation du peuple noir. Denis, un jeune boy et enfant de chœur de quinze ans, est le narrateur de ce livre. Il est au service du supérieur d'une mission catholique dont il consigne les faits et gestes dans son journal tenu avec fidélité et candeur. Son compte rendu est une chronique quotidienne de la tournée effectuée, du 2 au 23 février 193..., dans une région avoisinante, par le révérend père Drumond, supérieur de la mission de Bomba, également accompagné de Zacharie, son cuisinier.

Dans la première partie du roman, le révérend père Drumond se rend au pays des Tala que le missionnaire avait délaissé afin de les punir de leurs égarements et de les inciter à revenir dans le « droit chemin » du christianisme. Sa désillusion est grande lorsqu'il constate que leurs mœurs sont fort éloignées des préceptes enseignés. Les naissances naturelles sont nombreuses et la polygamie communément admise. Pour tenter d'imposer sa loi, le missionnaire recourt à la violence. Il brise les instruments de musique, humilie le sorcier Sanga Boto, mais il se heurte à la résistance de ses « paroissiens ». Peu après, sa pirogue chavire et cet accident est volontiers attribué à la vengeance du sorcier.

Durant la deuxième partie, pendant la tournée du révérend père, Denis découvre aussi les roueries de Zacharie, le cuisinier. À l'insu du prêtre, ce dernier a emmené avec lui Catherine, une séduisante jeune fille qui dévergondera Denis et qui, et plus tard,

[131] Louis-Vincent Thomas, *Littératures d'Afrique noire : La négritude douloureuse*, in Encyclopédie Universalis 2007.
[132] Mongo Beti, *Le pauvre christ de Bomba*, Robert Laffont, Paris, 1956.

provoquera une bagarre avec la femme de Zacharie et se querellera avec son fiancé. De retour à la mission, Drumond avoue son échec au jeune administrateur Vidal et lui annonce son intention de rentrer en Europe.

Dans la troisième et dernière partie du roman, Drumond découvre que la sixa – sorte d'école religieuse qu'il avait fondée afin de préparer les jeunes femmes à « *devenir des mères de famille chrétiennes* » – est devenue un lieu de libertinage, ravagé par la syphilis. Dès lors, sa décision est prise de rentrer en Europe. Son bilan est décevant: quelques femmes malades sont les seules à témoigner de vingt années d'évangélisation. Après son départ, la mission restera à l'abandon, Catherine épousera Zacharie et Denis ira trouver du travail chez un commerçant grec.

L'intérêt de ce roman est essentiellement dans la personnalité de son narrateur. Denis apparaît comme un naïf qui subit la domination du prêtre, auquel il semble totalement dévoué même si, peu à peu, le doute s'insinue dans son esprit. Il présente, avec un apparent détachement et une tranquillité surprenante, les faits les plus odieux qu'il découvre, parfois à l'insu des intéressés, et les multiples désillusions du prêtre sont pour lui les étapes successives d'une initiation. Denis, personnage modeste et timide, s'informe et rend compte de ses découvertes dans un style tout en demi-teinte, proche de la confidence orale. Ce parti pris littéraire de simplicité est sans nul doute l'une des réussites du roman.

Dans ce vigoureux pamphlet contre la colonisation et ses principaux représentants, Mongo Beti fait un portrait sévère de l'action missionnaire, à travers un prêtre autoritaire et violent dont l'échec est présenté comme un drame de l'incompréhension et de la domination coloniale maladroite et brutale. La conclusion de Denis, amère et lucide, donne la mesure du fossé qui sépare les deux cultures antagonistes:

> « *Le R.P.S. est parti et nous ne le reverrons certainement plus jamais. Au fait, qu'est-ce qu'il reviendrait faire ici? Pourquoi reviendrait-il? Nous l'avons si peu aimé... Comme s'il n'était pas des nôtres... Parce qu'il n'était pas des nôtres*..[133]»

Aux côtés des administrateurs civils et militaires de la France coloniale, les missionnaires ont été des cibles privilégiées des écrivains africains. Dans ses œuvres ou dans les articles qu'il donne alors à la revue Présence africaine, Mongo Beti précise sa conception de la littérature comme dévoilement des complexités et des contradictions de la réalité et comme instrument de déconstruction des stéréotypes colportés sur l'Afrique.

[133] Bernard Magnier, *Le pauvre Christ de Bomba,* de Mongo Béti in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.

Dans *Une vie de boy*[134], l'auteur, Ferdinand Oyono a choisi un enfant pour personnage principal de son intrigue. C'est l'un des romans africains écrits en français avant l'ère des indépendances et qui s'inscrit donc, tout naturellement, dans un large mouvement de revendication politique et littéraire adressé prioritairement au public français.

Dès les premières pages du livre, dans un Prologue précédant les deux cahiers du journal intime de *Toundi* (écrit en ewondo et traduit par le narrateur) qui constitue le texte du roman, est révélée au lecteur la mort du héros en Guinée espagnole.
Toundi est un jeune garçon qui, ayant fui sa famille, a trouvé un emploi de boy à la mission catholique, auprès du père Gilbert, qui lui apprend à lire et lui donne le goût de l'écriture. Après la mort du prêtre dans un accident de moto, *Toundi* est embauché par le commandant du cercle administratif.

L'arrivée de la femme du commandant bouleverse le quotidien. *Toundi* devient rapidement un témoin gênant des écarts de Madame, et celle-ci souhaite faire disparaître le jeune boy. Victime d'une coalition menée par le directeur de la prison, amant de Madame, *Toundi* sera arrêté et durement frappé. Mal soigné à l'hôpital, il parviendra à s'enfuir et à quitter le pays, mais il mourra peu de temps après des suites de ses blessures. L'artifice romanesque du journal intime tend à rendre plus crédibles encore les propos du jeune héros, et si l'issue fatale est ainsi dévoilée dès les premières pages, cette construction ne nuit pas à la progression dramatique de l'intrigue. Sans effets pathétiques, le récit de l'itinéraire dramatique de *Toundi*, raconté par lui-même, acquiert une force supplémentaire dans la sobriété de sa narration.

La charge émotionnelle y paraît d'autant plus forte que la victime est un enfant, ce qui rend plus injuste et plus insupportable encore l'attitude des différents tenants de l'ordre colonial. *Toundi* se révèle un observateur attentif, tout à la fois naïf et perspicace, d'un colonialisme déliquescent. Si le père Gilbert, qui disparaît très vite, semble trouver grâce aux yeux du romancier, les autres Blancs du livre se montrent souvent odieux ou maladroits, et le romancier camerounais les réunit dans une même diatribe, sévère et pimentée d'une ironie grinçante. Laïcs et missionnaires, civils et militaires sont rassemblés dans une galerie de portraits composée de personnages caricaturaux et néanmoins représentatifs de l'époque coloniale.

Si tous ces romans jouent le jeu du réalisme, hérité du roman classique européen et sans doute parfaitement accordé à l'affirmation d'identité des nouvelles nations, il arrive

[134]Ferdinand Oyono, *Une vie de boy*, Julliard, Paris, 1956.

aussi que l'écriture africaine se laisse porter par le plaisir de conter, si particulier au style oral. Le conte est devenu un des genres majeurs de la littérature africaine écrite, soit que l'on recueille et transcrive des légendes et des contes anciens, soit que l'on invente des contes modernes, en espérant qu'ils seront repris par la transmission, qui a porté à la perfection le genre du conte transcrit, restant au plus près de la parole des griots, oralisant et mettant en scène la narration, jouant sur l'alliance du réalisme et de l'humour. Mais, en lui, tous les âges, du premier au dernier, et tous les thèmes de l'enfance – la création du monde, les complots des adultes, le paradis perdu et retrouvé dans la nostalgie – se résument.

L'enfant est au centre des romans des différents auteurs de la littérature d'expression française que nous avons cités et dont les premiers balbutiements pourraient se confondre tout naturellement avec un récit d'enfance. Cependant, comme dans les deux romans de Mohamed Dib[135], l'enfant est une sorte de caméra promenée dans le monde des adultes qu'elle permet de décrire. Sa naïveté supposée permet en toute vraisemblance de lui faire rencontrer des personnages qui lui expliquent le système colonial et son oppression, ou de se mettre lui-même en avant, et en toute innocence de les révéler.

L'enfant permet dans ces textes de ne pas développer une critique frontale du système colonial, ou au contraire d'en être l'instrument idoine. De plus, étant au centre de cette intimité familiale qui échappe le plus au regard occidental, il permet aussi de la décrire parce qu'il a, contrairement aux femmes qui l'entourent, la possibilité d'entrer et de sortir de l'espace féminin chez Laye ou Mohamed Dib, du village chez Feraoun. Plus encore chez ces auteurs : de passer de l'espace rural – espace des autochtones –, aux espaces citadins – espaces réservés des colons –, entre lesquels évoluent les différentes intrigues.

Or cette ubiquité Janussienne, ce passage de l'un à l'autre des espaces référentiels ou symboliques sont aussi dans un certain sens le lieu même de cette littérature naissante encore, en ce que sa localisation identitaire n'est pas encore faite. Or on sait, maintenant, que la plupart des littératures d'expression française émergentes se signalent souvent, ainsi, par des récits d'enfances permettant une description plus aisée, plus « naïve » de leur espace référentiel, dans le contexte colonial de cette époque.

Nonobstant le contexte colonial, nous avons également fait une autre lecture de la profusion de l'utilisation de l'image de *Samba Diallo*, de *Laye*, de *Denis,* de *Toundi*, de *Climbié*, ces enfants de l'Afrique qui offrent l'image de personnages interstitiels et hybrides en ce sens, qu'ils se situent dans un espace de transition culturelle, où l'ancien meurt, ou se transforme, intégrant des données nouvelles, elles-mêmes perçues comme

[135] Mohamed Dib, *La Grande Maison*, Seuil, Paris, 1952 et *L'Incendie*, Seuil, Paris, 1954.

source de disruption. Pour ce faire, la lecture que ces jeunes font du monde s'opère dans le difficile syncrétisme entre opposition entre le monde dont ils sont nés et celui qu'ils laisseront à leurs descendants.

Ce syncrétisme passe par une *reconceptualisation* de l'héritage de la tradition que les jeunes africains recomposent, et font fusionner avec des modèles que leur offrent l'interculturalité progressive et constante des cultures.

Partout en Afrique, les identités générées par les aléas de l'histoire dans ces espaces culturels sont ainsi problématiques, ambivalentes, négociables, et polysémiques. De nos jours, les enfants africains agissent et bâtissent leur mode de vie au-delà des significations et des frontières de l'Afrique postcoloniale, étant eux-mêmes les signes vivants des ruptures d'une Afrique en transition, procédant à la redéfinition des frontières culturelles, par delà les frontières géographiques, arbitraires, héritées de la colonisation.

Au lieu d'enfants sages qui se contentent d'assurer uniquement la transmission de la sagesse que leur transmettent les aînés, les romans africains mettent en scènes des enfants qui cherchent à refaire le monde. Ces enfants hybrides redéfinissent la poétique des romans en s'affranchissant des pesanteurs et des archaïsmes de leur tradition. Ils mettent en crise l'ancêtre qui cherche à les maintenir dans des origines « mythifiées » de l'Afrique, dans la résurrection des voix/voies de la tradition. Ils ouvrent d'autres voies et d'autres perspectives, se percevant, non comme des exceptions culturelles, mais comme des parties intégrantes du monde.

Avec une lecture qui a posé la différence entre les enfants africains et le reste du monde, non comme une vérité objective, mais comme une construction qui choisit une lecture spécifique et intentionnelle du texte, nous avons voulu montrer que l'identité culturelle qui donne une justification à l'identité, est elle aussi une construction partielle, qui pendant qu'elle choisit de lire la culture et le texte comme le témoignage d'une essence définie et définitive, elle est aussi un discours, une réponse, parmi tant d'autres, contre une altérité dont elle ne se défera jamais dans un monde en constante relation, réduit à la taille d'un village global par l'imperium de la mondialisation. Le désir de s'accommoder, d'accepter ces hommes nouveaux, fait de la culture africaine une culture confrontée au défi de se lire et se dire comme une unité dans la multiplicité du monde.

Si la culture est une construction, elle pourra et devra, pour la survie du texte, devoir être déconstruite afin de prouver que l'ancêtre n'est évoqué que par opposition à un « enfant », lui-même futur ancêtre, qui imprime sa marque – graphique – dans le cas de l'Afrique actuelle, sur les cultures africaines. Celles-ci, par conséquent, qui ne peuvent pas

se déterminer comme des données immuables, constituent assurément un questionnement intéressant sur le fonctionnement des cultures identifiantes, et de ce fait sur la prétendue intangibilité de la construction d'une identité, fut-elle née dans une difficile gestation, inhérente à la période coloniale.

Cependant, nous posons l'hypothèse qu'une autre lecture est également possible, et qui apparaît en filigrane, quant à l'utilisation systématique de la thématique de l'enfance dans les premiers romans autobiographiques de la période coloniale.

Nous pensons que, hormis la remise en cause du système colonial, par le biais d'une écriture innocente ou supposée telle, les auteurs pour la grande majorité formés à l'école républicaine française ont voulu subrepticement dénoncer les pesanteurs et les archaïsmes de la société traditionnelle. C'est à travers une réinterprétation du conte et des savoirs africains, inféodée à leur dessein, que nous pouvons faire une lecture « oedipienne » des romans de cette période.

L'auteur/enfant, doit se défaire de la tutelle familiale, communautaire et vivre son individualité loin des carcans de la vie clanique des tribus africaines. Ce phénomène serait exacerbé par la découverte d'une altérité – L'européen, l'Autre – qui favoriserait la germination d'un être hybride, façonné par la rationalité qui caractérise les sociétés européennes.

Cette rationalité met à mal les croyances ancestrales du clan, leur magie, leur « irrationalité » – surtout pour un enfant formé à l'école de Descartes –, et de ce fait la puissance tutélaire et patriarcale. *Stricto sensu*, c'est un conflit de génération, somme toute normal dans la société européenne, selon les préceptes de Freud. Mais dans une société traditionnelle africaine, de surcroît sous tutelle coloniale, plus que de l'irrévérence, cela relèverait de « l'apostasie ».

En témoigne, l'air interloqué et dubitatif du jeune Laye dans *L'enfant noir,* qui remet en cause la prééminence du père, quand il découvre les vertus et les pouvoirs du serpent censé perpétuer le savoir faire unique de son père et son art de transformer la matière par le feu parrainé par :

> *« […] les génies du feu et de l'or, du feu et du vent, du vent soufflé par les tuyères, du feu né du vent, de l'or marié avec le feu ; n'était-ce pas leur aide et leur amitié, et leurs épousailles qu'il appelait ?* [136]»
>
> « *Il m'est arrivé de penser que tout ce travail de fusion, mon père l'eut aussi bien confié à l'un ou l'autre de ses aides : ceux-ci ne manquaient pas d'expérience. […] Mais je l'ai dit mon père remuait les lèvres ! Ces paroles*

[136] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 29.

que nous n'entendions pas, ces paroles secrètes, ces incantations qu'il adressait à ce que nous ne devions, à ce que nous ne pouvions ni voir ni entendre, c'était cela l'essentiel. […] Cette science, mon père l'avait seul, et c'est pourquoi seul aussi, il conduisait tout. [137]»

Sous ses traits passifs, le héros du roman de Camara Laye donne les apparences d'un enfant africain aux prises avec le seul drame de transformation auquel le soumet l'avènement de l'école. Pourtant, le savoir qu'il acquiert à l'école républicaine, laïque et française modifie totalement son système de valeurs. Lorsque, fort de l'instruction et de ce « savoir oedipien», – qui le pose en rival de son père et des griots du clan, – et qu'il découvre le serpent, totémique de sa famille, il pose une série de questions par lesquelles il semble contester les valeurs culturelles et religieuses de sa terre d'origine:

« Bien que le merveilleux me fut familier, je demeurai muet tant mon étonnement était grand. Qu'est-ce qu'un serpent avait à voir avec mon père ? Et pourquoi ce serpent là précisément. On ne le tuait pas, parce qu'il était le génie de mon père ? Du moins était-ce la raison que ma mère me donnait. Mais au juste, qu'était-ce un génie ? Qu'étaient ces génies que je rencontrais un peu partout, qui défendaient telle chose, commandaient telle autre ?… et d'abord ? Qu'est-ce qui me prouvait que ce serpent était inoffensif ? C'était un serpent comme tous les autres ; un serpent noir sans doute et assurément, un serpent d'un éclat extraordinaire, mais un serpent tout de même [138]».

Ces interrogations d'apparence anodine couvent la remise en cause d'un système de valeurs, et constituent un discours de profanation, autant de la divinité que de l'image paternelle qu'incarne le serpent. Naturellement, la profanation préfigure le meurtre symbolique de l'autorité paternelle et de celle de la tradition. Elle exprime aussi leur négation comme des valeurs fondamentales dans la formation du héros dans le texte du roman africain de cette période.

Ces romans de la période coloniale sont le lieu d'une relation complexe entre les jeunes générations et celle des anciens. Au niveau politique et social ils révèlent l'opposition à la continuité de l'ordre social en montrant la contradiction que l'enfant porte aux devants des adultes et anciens. Par ses actions, il amorce toujours une ère nouvelle, synthèse entre l'ancien et le nouveau, le passé et le présent, la société locale et le monde. Etre ambivalent, l'enfant hybride incarne les contradictions du monde car, tout en assurant la continuité sociale, il symbolise la rupture d'avec les normes sociales préétablies. Les romans de cette période nourris des contes africains qui le mettent en action déplacent et meuvent les lignes de démarcations entre la tradition et la modernité.

[137] Ibidem, p.31.
[138] Ibidem, pp.15-16.

Le rôle social et politique que s'assigne ce personnage de controverse est celui d'un iconoclaste, chargé de secouer les certitudes d'un monde en activant les changements sociaux. Il est par essence, un être asocial qui initie la rupture en prenant le contre-pied des toutes les valeurs reconnues par le groupe comme nécessaire à son équilibre et à sa survie.

Même si les actes de l'enfant hybride peuvent être perçus comme des actes de reniement de la tradition, son parcours témoigne du fonctionnement de toutes les sociétés du monde, destinées à évoluer par crises successives. Il établit ainsi que seul le dépassement des lois permet l'affirmation de soi.

L'enfant hybride devient le prolongement de la figure oedipienne et Janusienne. Il lui faut tuer ses parents pour devenir adulte et responsable, il lui faut tuer ses maîtres et ses initiateurs parce que le véritable initié n'a pas plus besoin d'eux, il lui faut refuser l'autorité du chef, car ce n'est pas lui qui détient le véritable pouvoir, mais parce que il a acquis la seule vraie richesse : la connaissance. Son existence prouve que la société africaine n'est ni isolée, ni figée et que, comme toutes sociétés du monde, elle intègre l'irrévérence et la remise en cause de l'ordre social comme des moteurs possibles de l'évolution des sociétés.

Par l'observation du personnage de l'enfant dans le texte de Camara Laye, nous pensons avoir entamé l'idée que cet « être de transition » est un espace de confrontation entre les nostalgies d'une tradition et les appels de la nouveauté. Il marque ce lien en établissant la jonction entre la parole et l'écriture, entre les langues charriées par la colonisation du continent africain et l'authenticité des sociétés africaines. Dans bon nombre de romans africains, l'enfant établit le lien entre l'école occidentale et la parole de la tradition.

Même, si ce syncrétisme aboutit parfois à un produit dans lequel l'Afrique ne se reconnaissait que très peu pendant la période coloniale et les premiers balbutiements de la littérature de la période post indépendance, il serait également absurde de croire que la culture issue de la tradition soit la reproduction à l'identique d'un ensemble d'habitudes figées. Les langues et les cultures changent, car elles sont immergées dans les turbulences de l'histoire. En revanche :

> « *Jamais les sociétés colonisées n'ont été des jouets passivement voués au diktat culturel du colonisateur. En dépit du choc [culturel], les colonisés n'ont pas abdiqué leur initiative et leur inscription dans l'histoire. Ils ont su réinventer les traditions, domestiquer l'apport occidental, se l'approprier […] Ils ont ainsi participé à leur propre production identitaire qui met en*

échec l'uniformisation par les flux culturels nés de la mondialisation d'essence occidentale.[139]»

De nombreux romans écrits par les écrivains africains perçoivent aussi l'école comme un espace à valoriser où l'enfant africain acquiert le « don » pour égaler le colonisateur. Cette acquisition produit l'effet de les rendre susceptibles d'observer leur propre culture et tradition, avec l'irrévérence des enfants hybrides, mâtinés d'une altérité et qui construisent une identité :

« *[…] qui s'élabore dans une relation qui oppose un groupe aux autres groupes avec lesquels ils sont en contact dans une manifestation dynamique, identité qui se construit et se reconstruit constamment au sein des échanges sociaux, en opposition à celle qui en fait un attribut originel et permanent, qui ne saurait évoluer* [140]».

Les griots, garants de la tradition orale et du pouvoir que celle-ci leur confère finissent eux aussi par battre en retraite et par prêter allégeance au savoir occidental. Ces défenseurs de la tradition se résignent à la disparition de la tradition devant le pouvoir du petit garçon qu'ils envisagent « *aussi savant que les Blancs ! [...] vraiment comme les Blancs [qui], à Conakry*, *[…] s'assoira parmi les plus illustres* [141]».

Si tous ces romans jouent le jeu du réalisme, hérité du roman classique européen et sans doute parfaitement accordé à l'affirmation d'identité des nouvelles nations, il arrive aussi que l'écriture africaine se laisse porter par le plaisir de conter, si particulier au style oral. Le conte est devenu un des genres majeurs de la littérature africaine écrite, soit que l'on recueille et transcrive des légendes et des contes anciens, soit que l'on invente des contes modernes, en espérant qu'ils seront repris par la transmission, qui a porté à la perfection le genre du conte transcrit, restant au plus près de la parole des griots, oralisant et mettant en scène la narration, jouant sur l'alliance du réalisme et de l'humour.

6- L'oralité, le conte et le mythe dans la littérature subsaharienne d'expression française

Le roman d'expression française s'est abondamment nourri de la tradition orale et a développé un genre original : l'épopée ou la légende historique, recueillie de la bouche même des savants griots ou conteurs dépositaires de la parole traditionnelle, et transcrite en français. Les premiers exemples en furent donnés par le Congolais Jean Malonga dans *La Légende de M'Pfoumou Ma Mazono*, paru en 1959 et surtout par le Guinéen Djibril Tamsir Niane dans *Soundjata ou l'Épopée mandingue*, paru en 1960, qui sut conserver la saveur du

[139] Jean-Pierre Warnier, *La mondialisation de la culture*, Casbah Editions, Alger, 1999, pp.81-83.
[140] Jean-Pierre Warnier, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Casbah Editions, Alger, 1998, pp. 86-87.
[141] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 162.

terroir et la naïveté de la plus célèbre des épopées de l'Ouest africain, remontant au XIII^{ème} siècle et évoquant la fondation par la dynastie des Keita de l'ancien empire du Mali.

La prééminence de l'oralité en Afrique est liée surtout à sa fonction sociale. Les sociétés africaines, dans leur diversité, considèrent en effet la parole, le bien-dire, comme un élément fondamental de cohésion du groupe. Ainsi, la parole quotidienne, usant de formules figées, de dictons et de références, apparaît encore aujourd'hui comme un vecteur privilégié des codes sociaux établis. Les rois et les chefs de l'Afrique traditionnelle ont d'ailleurs toujours marqué un grand intérêt pour la poésie orale, qu'ils encourageaient en souhaitant la maîtriser.

L'acte de parole, notamment dans son lien avec le pouvoir, qu'il soit coutumier ou sacré, possède également une fonction magique importante ; c'est le cas, par exemple, des incantations des médecins traditionnels et des sorciers ou encore des termes tabous, susceptibles d'exercer une action directe sur le monde matériel et sur les événements
Il n'en reste pas moins que c'est son oralité qui rend la littérature africaine difficile à appréhender et à préserver. En Afrique, comme le souligne l'écrivain malien Ahmadou Hampâté Bâ : « *Un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle.* »

Le Malien Ahmadou Hampâté Bâ a consacré sa vie à la sauvegarde du patrimoine oral de l'Ouest africain. Il a publié en 1973 une œuvre inclassable, *L'Etrange Destin de Wangrin* [142] qui se présente comme un récit de vie, racontant la destinée d'un interprète africain à l'époque coloniale, devenu par ses roueries un riche commerçant, avant d'être ruiné pour avoir négligé les coutumes.

Ce qui aurait pu n'être qu'un roman de mœurs coloniales se mue en récit picaresque et fantastique, tout imprégné de la causalité magique des contes. *L'Étrange Destin de Wangrin* est le récit véridique des aventures d'un personnage étonnant que l'auteur a connu «en 1912» et qui lui avait demandé de raconter sa vie afin de « *servir aux hommes à la fois de divertissement et d'enseignement* [143]».

Ahmadou Hampaté Bâ a donc recueilli les souvenirs de l'intéressé dont « *Wangrin* » n'était qu'un des surnoms et complété ses informations, après la mort de celui-ci, en interrogeant ceux qui l'avaient connu. Ses lieux de résidence, dissimulés sous des anagrammes, sont néanmoins souvent reconnaissables : Diagaramba pour Bandiagara, Goudougaoua pour Ouagadougou. Son admirable autobiographie *Amkoullel, l'enfant peul*,

[142] Ahmadou Hampâté Bâ, *L'Etrange Destin de Wangrin*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973.
[143] Bernard Magnier, *L'Etrange Destin de Wangrin* » de Ahmadou Hampâté Bâ, in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.

parue après sa mort en 1991, relate l'histoire de sa famille et les vingt premières années de sa vie, invite à pénétrer dans l'intimité de la culture africaine ancienne.

Le conte est devenu un des genres majeurs de la littérature africaine écrite, soit que l'on recueille et transcrive des légendes et des contes anciens. Birago Diop, dans plusieurs recueils inaugurés par les *Contes d'Amadou Koumba* [144], a porté à la perfection le genre du conte transcrit, restant au plus près de la parole des griots, oralisant et mettant en scène la narration, jouant sur l'alliance du réalisme et de l'humour. Ses contes, parfois plus proches de la fable, voire de la nouvelle, mettent en scène le bestiaire familier de la région (Bouki-l'Hyène, Leuk-le-Lièvre, Diassigue-le-Caïman, etc.), mais aussi les hommes, offrant ainsi une description de la vie traditionnelle et quelques leçons de sagesse dispensées avec humour. L'univers géographique est également décrit avec précision et le surnaturel, voisine avec le réalisme des préoccupations matérielles immédiates.

Si l'on en croit le titre de ce premier recueil, Birago Diop ne serait que le transcripteur de ces contes dont il laisse la paternité de l'énoncé au griot Amadou Koumba. Cependant celui-ci, d'après Diop lui-même, *« n'a été qu'un prête-nom, un pavillon commode pour couvrir presque toute la marchandise que j'ai essayé de présenter et qui m'est venue de plusieurs sources* [145]».

Le conte africain d'expression française connaît parallèlement deux transformations essentielles : d´une part, le passage de l'oralité à la littéralité et d´autre part, celui de la langue indigène à la langue étrangère. L'écrivain doit tenir compte du caractère oral de son récit et il est obligé de décider comment garder cette oralité ou comment l'ignorer dans son récit. Les contes qu´il raconte ont pour but de divertir et d'enseigner le public, celui-ci fait partie intégrante du conte.

Quand l'écrivain veut raconter son conte comme un griot, il doit essayer d'imiter la situation d'interaction avec le public. Jacques Chevrier[146] souligne deux types de procès narratif : l'intervention de l'auteur et la multiplication du paratexte. L'auteur peut intervenir en utilisant le discours indirect libre ou en multipliant les points de vue par exemple. De ceci résulte une certaine complicité entre l'auteur et le lecteur qui crée une situation de communication plus proche. La deuxième tactique pour arriver à l'illusion d'une communication directe est l'implication des préfaces, des postfaces, des dédicaces etc. qui s'adressent directement au lecteur.

---

[144] Birago Diop, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Fasquelle, Paris, 1947.
[145] Bernard Magnier, *Les Contes d'Amadou Koumba* de Birago Diop in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.
[146] Jacques Chevrier, *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Nathan, Paris, 1999, p.121.

Evoquer la présence du mythe dans la littérature africaine – qu'elle appartienne au registre de l'oralité ou de l'écriture –, c'est, d'une certaine manière, formuler une tautologie, puisque, à l'origine, un mythe est d'abord récit, donc littérature. Quintessence du verbe créateur, le mythe raconte en effet « *une histoire vraie* », généralement considérée comme exemplaire et significative.

Ainsi que l'a démontré l'ethnologue Marcel Griaule dans son livre sur les Dogon du Mali (*Dieu d'eau,* entretiens avec Ogotemmêli),[147] les mythes et les légendes de l'Afrique sont complexes et jouent un rôle fondateur, au même titre que les mythologies grecque et romaine. Considérés comme « vrais » par ceux qui les énoncent ou qui les écoutent, ils transmettent les croyances en des entités surnaturelles, relatent les origines du monde et font la chronique des clans et des principales formes d'organisation sociale.

Quelle qu'ait été la part des religions importées – Islam ou Christianisme – les sociétés africaines demeurent encore aujourd'hui très attachées à tout un ensemble de croyances et de rites enracinés dans le vieux fonds animiste du continent, et qui survivent grâce à la parole dont la fonction demeure primordiale.

Chez les Dogon la « *bonne parole* », c'est-à-dire le verbe initial apporté par *Nommo*, le Dieu créateur, est associée à la fécondité et à la continuité. « *Si l'on cessait de conter, observe un vieillard, il n'y aurait plus de mariages ni de naissances...* [148] ». En d'autres termes, ce serait la fin du monde. D'origine divine et cosmique, la parole se perpétue grâce aux mythes, aux épopées, aux contes et aux chants qui sont en Afrique le conservatoire de la mémoire séculaire, et dont la profération contribue, encore aujourd'hui, au maintien et à la survie de la communauté.

Sans doute, ici comme ailleurs, le mythe a-t-il fait l'objet d'une certaine désacralisation, elle-même conséquence de l'éclatement des structures traditionnelles, mais ne nous y trompons pas, le mythe reste encore fortement enraciné dans l'imaginaire africain, et il peut surgir à tout moment, vierge de toute littérature. On se rend d'ailleurs compte, dans la réalité vivante de la tradition orale, telle qu'elle se pratique aujourd'hui, que le mythe interfère sans cesse avec d'autres formes de récits plus laïcisés.

Ainsi, n'est-il pas rare qu'un personnage de conte conserve quelques-uns des traits du « *héros civilisateur* » qui étaient les siens dans un mythe plus ancien. Impression confirmée par l'un des meilleurs spécialistes de la littérature orale ewe au Togo, François N'Sougan Agblemagnon, qui observe :

---

[147] Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1966.
[148] Geneviève Calame-Griaule, *La Parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris, 1965.

> « *Le conte n'est pas simplement une mise en scène de l'histoire des hommes ; c'est un jeu cosmique qui reprend les grands mythes de la nature* ». Et il ajoute : « *le conte a pu être une manière voilée et dégradée de parler des choses sacrées, une manière de mettre les grandes vérités à la portée de tous*.[149]»

C'est un problème dont l'acuité n'a pas échappé au Prix Nobel de littérature 1986, le nigérian Wole Soyinka, auteur d'une œuvre complexe, roman et théâtre confondus, qui s'enracine au plus profond de la tradition yoruba, et dont le décryptage est indissociable d'une bonne connaissance du panthéon yoruba. Soyinka s'en est d'ailleurs expliqué dans un ouvrage théorique très éclairant pour notre propos, *Myth, Literature and the African World* [150], dans lequel il évoque les grandes figures mythologiques de la création Yoruba, Ogun, Dieu de la métallurgie, Shango, Dieu de la foudre, Obatala, rival malheureux du Créateur, et au moyen desquelles il formule les fondements de l'éthique de la vision du monde qui sous-tendent son œuvre.

Une vision qui se veut résolument ancrée dans un système de pensée et de représentation à l'intérieur duquel l'homme vit en permanence au contact de forces cosmiques, sans qu'intervienne jamais – à la différence des mythologies indo-européennes – l'idée d'une quelconque dualité entre le ciel et la terre, le bien et le mal. Cette notion d'enracinement dans l'imaginaire ancestral peut être étendue à d'autres œuvres du corpus africain dont tantôt la thématique, tantôt l'architecture, renvoient à des degrés variables, à des structures mythiques traditionnelles, récits d'origine ou généalogies.

Elle s'illustre parfaitement au travers des imaginaires peul, bambara et malinké, qui renvoient respectivement aux œuvres d'Ahmadou Hampâté Bâ, de Camara Laye et d'Ahmadou Kourouma. Les œuvres de ces auteurs mettent en scène un personnage bien particulier, celui du « *décepteur* » (ou du « *trickster* », selon la terminologie anglo-saxonne) que l'on retrouve pratiquement dans la plupart des grandes mythologies africaines et européennes. Héros civilisateur autant que démiurge maladroit, le décepteur apporte aux hommes, pêle-mêle, bienfaits et catastrophes.

Généralement considérés comme responsables de l'état d'imperfection du monde, et en particulier de la condition mortelle, les décepteurs sont donc placés sous le signe de l'ambigu et de l'hybride, et ils ont en commun de réussir par la ruse et l'astuce plutôt que par un comportement héroïque.

---

[149] François Agblemagnon N'Sougan, *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire. Les Ewe du Sud-Togo,* Paris / La Haye, 1969.
[150] Wole Soyinka, *Myth, literature and the African world*, Londres, Cambridge University, Press, 1956.

Denise Paulme écrit à ce sujet :

> « *En Afrique, on retrouve à travers tout le continent les mêmes ruses, la même intrigue, attribuée au Lièvre (Soudan et Afrique du Sud), au Chacal ou à l'Écureuil (frontières de l'Afrique blanche et chez les Hausas), à l'Araignée toilière (zone atlantique), à la Tortue (Cameroun, Afrique centrale) ou à l'Antilope (Afrique centrale)* [151] ».

La plupart des décepteurs présentent d'ailleurs un double aspect, bénéfique et maléfique, soit que l'une ou l'autre tendance domine, mais il arrive également que l'ambiguïté soit résolue par la scission en deux personnages, l'un positif, l'autre négatif. Comme tout récit initiatique, l'itinéraire parcouru tend donc à reconstituer le cheminement de l'ancêtre mythique en une sorte de parcours circulaire qui nous conduit successivement des origines de la première apparition en passant par ce stade intermédiaire que Laurent Owondo a appelé la « *saison d'absence* [152] ».

C'est la perte du lien avec la terre des ancêtres et l'abandon des mythes fondateurs c'est-à-dire des valeurs ancestrales qui entraîne le déséquilibre de la société, illustré par l'anarchie qui définit le monde contemporain et appelle à une refondation. L'ouverture à un monde moderne vécu sur le mode du chaos, et dans lequel le sens du sacré semble perdu, s'apparente à une succession d'épreuves que tout initié doit surmonter avant d'accéder à la connaissance.

Loin d'obéir au principe d'exclusion entre tradition et modernité, caractéristique des romans africains de la première génération, le cheminement de la littérature africaine nous paraît donc s'inscrire dans la perspective d'une écriture du mythe qui revendique simultanément la pleine compréhension des valeurs ancestrales et l'ouverture à la modernité. Concilier bienfaits et catastrophes que le Héros civilisateur autant que démiurge maladroit, apporte aux hommes.

Concilier tradition et modernité, mythe et réalité. « *Il ne s'agit donc pas de faire du folklore. Il s'agit d'interrogation. Interroger le passé en le juxtaposant au présen*t », confie Laurent Owondo [153]. Pour l'écrivain, on le voit, le mythe apparaît donc comme un moyen de réfléchir sur le problème de la place de l'homme africain dans le monde moderne d'une manière qui se veut très pragmatique.

---

[151] Denise Paulme, *Typologie des contes africains du décepteur*, in Cahiers d'études africaines, vol. XV, cahiers 3/4, Paris, 1975.
[152] Laurent Owondo in Jacques Chevrier, *Présence du mythe dans la littérature africaine*, Librairie *n° 105,* avril-juin 1991.
[153] Ibidem.

7- La littérature du désenchantement et les nouvelles formes de l'écriture

Les romans des années 1980 et 1990 manifestent le désenchantement et le malaise des Africains devant le sort réservé à leur continent. *Le Cercle des tropiques* [154] du guinéen Alioum Fantouré appartient à ces œuvres qui, très tôt, avec lucidité et courage, ont dénoncé les errements des nouveaux pouvoirs mis en place après les indépendances et la trahison des peuples africains par leurs dirigeants. Sans jamais nommer explicitement ses cibles ni définir avec précision le cadre géographique de son intrigue, Alioum Fantouré offre à son roman une plus large portée, même si, de toute évidence, ses références renvoient en premier lieu à sa Guinée natale, écrasée par la dictature de Sékou Touré.

Tierno Monénembo dans *Les Crapauds-brousse*,[155] reprend le thème du « despotisme tropical », entamé par son coreligionnaire, Alioum Fantouré. Dans ce roman, l'écrivain guinéen ne donne pas de leçon mais dresse un constat d'un immense pessimisme. Si l'on excepte la révolte amorcée dans les dernières pages du livre, les raisons d'espérer sont fort rares. Le contexte historique contemporain – du continent africain en général et de la Guinée en particulier – a sans nul doute inspiré ce désespoir, renforcé par la situation personnelle d'un romancier qui partage, avec ses compatriotes écrivains la difficulté d'être condamné à dire le drame de son pays depuis une terre d'exil.

Paru la même année et chez le même éditeur *La Vie et demie* [156] du Congolais Sony Labou Tansi, par la violence de sa dénonciation des nouveaux pouvoirs issus des indépendances et par l'originalité de son écriture, ce roman est rapidement devenu un texte charnière dans l'histoire littéraire de l'Afrique noire. Si la dénonciation des régimes tyranniques n'est en rien chose nouvelle, Sony Labou Tansi l'exprime par un imaginaire délirant et une riche invention sémantique et syntaxique. Le romancier congolais intègre dans son écriture des éléments empruntés aux langues africaines – principalement au kikongo – et multiplie les néologismes et les associations de mots inhabituels: « *fatiguer le chiffre* », « *mourir sa mort* », « *gester* », « *pistolétographes* ».

Dans son avant-propos, Sony Labou Tansi prévient qu'il s'agit d'une « *fable qui voit demain avec des yeux d'aujourd'hui* ». Le romancier prend ainsi ses distances avec la réalité, bouleverse les données temporelles et place son roman sous le signe du burlesque et de l'absurde:

---

[154] Alioum Fantouré, *Le cercle des tropiques*, Éditions Présence Africaine, Paris, 1972.
[155] Tierno Monenembo, *Les Crapauds-brousse,* Seuil, Paris, 1979.
[156] Sony Labou Tansi, pseudonyme de Marcel Sony, *La Vie et demie*, Seuil, Paris, 1979.

> « *La Vie et demie, ça s'appelle écrire par étourderie. Oui. Moi qui vous parle de l'absurdité de l'absurde, moi qui inaugure l'absurdité du désespoir, d'où voulez-vous que je vous parle sinon du dehors?* [157] »

Si la démesure est une donnée essentielle de ce texte, qui choisit la caricature et le rire pour dénoncer les frasques sanglantes de la dictature ubuesque du président Joseph Désiré Mobutu qui a « Zaïrianisé » son nom en Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Za Banga. Après *La Vie et demie*, il a publié *L'État honteux* en 1981, *L'Anté-peuple* en 1983. Dès son premier roman, il annonçait son désir, faire éclater le français :

> « *[…] en essayant de lui prêter la luxuriance et le pétillement de notre tempérament tropical, les respirations haletantes de nos langues […] J'écris pour qu'il fasse peur en moi*. [158]»

Le rire est peut-être le seul recours pour affronter cette peur et pouvoir regarder en face les vérités découvertes sur l'Afrique et sur la vie. L'incertitude existentielle du *Jeune Homme de sable* paru en 1979 de Williams Sassine comme le sentiment de perte d'existence du héros de *L'Écart* paru également en 1979 de V. Y. Mudimbé, attestent du désarroi de cette génération.

Tchicaya U Tam'si est tard venu au roman : sa suite romanesque, inaugurée par *Les Cancrelats* en 1980, déploie la chronique d'un demi-siècle de vie congolaise, dans une écriture étrange, comme prise en charge par une voix collective, tout imprégnée de la part nocturne de l'imaginaire africain.

Le renouvellement du roman a d'abord été marqué par deux œuvres dérangeantes. *Le Devoir de violence* (1968) de Yambo Ouologuem développait la chronique iconoclaste d'une Afrique soumise de tout temps à la violence des puissants, et *Les Soleils des indépendances*[159]de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma.

Ce texte, généralement considéré comme le modèle du renouveau romanesque africain, est assurément devenu un classique, accueilli avec la même ferveur par la critique, l'Université et le grand public. À l'image idyllique souvent proposée par les écrivains africains pour décrire l'Afrique précoloniale, Yambo Ouologuem substitue des scènes d'horreur, de corruption, de guerres fratricides. Le romancier malien propose un autre regard où il offre un portrait très éloigné de celui dressé par les écrivains africains lorsqu'ils retraçaient les exploits des grands héros de l'histoire du continent noir (Chaka, Soundjata, Samory ou Alboury).

---

[157] Bernard Magnier, *La Vie et demie* de Sony Labou Tansi in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.
[158] Jean-Louis Joubert, *Sony Labou Tansi*, in Encyclopédie Universalis.
[159] Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Presses de l'Université, Montréal, 1968.

Quant à Ahmadou Kourouma très critique envers les pouvoirs despotiques, la conception et l'exercice du pouvoir dans la fiction romanesque africaine qui sont non seulement imprégnés des pensées mythologiques, mais aussi mystifiés. Le chef de l'Etat est dans la plupart des cas, en fonction des croyances souvent populaires, un être divinisé. La vénération, l'idolâtrie et l'adulation de « *Son Excellence Monsieur le Président* » sont toujours monnaie courante. Ahmadou Kourouma, dans un entretien accordé à Dominique Mataillet se plaint de cette conception du pouvoir en ces termes :

> *« Pour que les Africains soient des démocrates, ils ont, selon moi, cinq étapes à franchir. En premier lieu, ils doivent se considérer comme des hommes libres, des hommes qui ont le droit de choisir ceux qui les administrent. Aussi curieux que cela puisse paraître, cela n'est pas évident pour la grande majorité des Africains. Ils ont une conception du pouvoir que je qualifierais de divine. Avant la colonisation, nous vivions dans des royaumes ou des empires dont le pouvoir était fondé sur la force. Sous la colonisation, nous étions considérés comme des sujets. Après, nous avons eu les partis uniques. Nos dirigeants se prenaient pour des dieux. Ainsi, pour nous, le pouvoir a toujours été quelque chose d'extérieur.*[160] »

Ahmadou Kourouma inventait avec *Les Soleils des indépendances* une écriture romanesque calquée sur le point de vue et la langue - le malinké - de son héros, *Fama*. Les écrivains africains de la période postcoloniale, vont à partir de la parole autochtone « *tropicaliser* » la langue française, en se frayant leur propre chemin, en quête d'une grande autonomie linguistique.

C'est le cas d'Ahmadou Kourouma, d'Édouard Glissant, de Sony Labou Tansi, pour ne citer que ceux-là, qui s'insurgeaient contre la fidélité à langue étrangère qui s'apparente plus à la servitude qu'à la prouesse littéraire. En brisant la facture classique de la langue française, l'écrivain essaie de restituer le rythme africain par des procédés tels que les répétitions et accumulations, les intrusions d'auteur propres au conteur lors des veillées, les incantations, l'emploi des proverbes, très fréquent dans le discours africain. Il restitue ainsi une couleur à la langue, au français tel qu'il est employé en Afrique, émaillé d'images, de formules, de tournures grammaticales et de néologismes aux échos souvent poétiques.

Ces auteurs ont apporté de l'originalité, un langage littéraire nouveau, en adéquation avec leur vécu socioculturel, et ont posé les jalons d'un nouvel itinéraire de la création africaine, en dépit du poids de la norme littéraire qui occultait l'éclosion de la

---

[160] « Qui êtes-vous Ahmadou Kourouma », Propos recueillis à Abidjan par Dominique Mataillet, in *Spécial Côte d'Ivoire. SEPIA*, n° 17, 1994, p. 2-8.

littérature négro africaine. Dans la mesure où elles étaient jugées à l'aune de la littérature française dite de « référence », les littératures subsahariennes d'expression française, ont acquis leurs lettres de noblesse, tout en étant elles-mêmes et autres à la fois. Ce multilinguisme et cette interculturalité qui reflètent l'aventure poétique est tout simplement l'aventure humaine dans la littérature.

De plus, Ahmadou Kourouma sera l'un des premiers Africains à rompre avec le discours convenu constituant la colonisation en explication unique du sort de l'Afrique. *Les Soleils des indépendances* a été le premier ouvrage à souligner que l'Afrique avait une responsabilité dans son malheur, anticipant assez largement sur les recherches les plus récentes qui, écrit Jean-François Bayart, renvoyant entre autres à John Thornton[161], soulignent *« combien les Africains ont été parties prenantes des processus qui ont conduit à l'insertion dépendante de leurs sociétés dans l'économie mondiale et in fine à leur colonisation* [162]». La traite négrière n'a pas été l'œuvre du seul blanc, elle a été rendue possible à cette échelle par la complicité de roitelets noirs en Afrique, ce que Ahmadou Kourouma met en évidence dans son ouvrage. Si la colonisation *« a causé beaucoup de tort à l'Afrique, tout comme l'esclavage d'ailleurs »*, elle lui a également, écrit Kourouma :

> *« […] apporté quelque chose. Elle [en] a changé radicalement le visage. Elle a permis le contact des peuples. Elle a en quelque sorte ouvert l'Afrique au monde occidental. Il faut dire que la colonisation était presque inévitable. Ce qui est sûr, c'est que les Africains ont aussi leur part de responsabilité pour ce qui leur est arrivé, dans l'esclavage, dans la colonisation ainsi que dans la guerre froide* [163]».

Après un long silence, Ahmadou Kourouma devait publier aux éditions du Seuil en 1990, une ample fresque épique et humoristique, *Monnè, outrages et défis*, qui met en perspective cent vingt ans d'histoire africaine, *En attendant le vote des bêtes sauvages* (Seuil, 1999) et enfin *Allah n'est pas obligé* (Seuil, 2000). Il a reçu en 2000, le Prix Renaudot et le Prix Goncourt des Lycéens, puis le Grand Prix Jean Giono pour l'ensemble de son œuvre. C'est sans doute la constance de Kourouma qui fait de lui un écrivain reconnu dans le domaine de la création littéraire en Afrique. Chacune de ses parutions rivalise en effet d'originalité avec les précédentes. En outre, le fait pour Kourouma d'inscrire son œuvre au cœur de l'universalité comme dans *Allah n'est pas obligé* à travers sa technique de la traduction trilingue, a peut-être contribué à sa réussite littéraire.

---

[161] John Thornton, Africa *and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge University Press, 1998.
[162] Jean-François Bayart, *L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion*, Critique internationale n° 5, 1999, pp. 97-120.
[163] Ahmadou Kourouma, *Entre le soleil et les bêtes*, in *Désir d'Afrique*, p. 82.

Conclusion

« *Les mots sont les mots des autres, mais le chant est le nôtre* **»**

Ahmadou Hampaté Bâ

Ce parcours à travers la littérature d'expression française subsaharienne nous aura montré comment le contexte socio-historique influe d'une manière ou d'une autre sur la littérature, sur les choix esthétiques ou thématiques des écrivains. Cette littérature fut influencée par le régime de la colonisation dont le critique africain ne peut faire fi dans sa tentative de dévoilement du sens des œuvres dont nous avons donné un bref aperçu dans le cadre restreint de notre recherche.

Depuis ces premiers moments de balbutiements, ses premiers pas dans la cour de l'école républicaine française jusqu'à l'aube des indépendances, la littérature d'expression française, naissante en Afrique n'a cessé d'être marquée du sceau de la colonisation.

Dans un premier temps, c'est une littérature au service de l'appareil d'état qu'était la colonisation. C'est la période de la littérature coloniale.

Cette littérature coloniale aura comme ambition première de justifier l'entreprise coloniale basée sur ses préjugés. Cette justification passera par la démonstration d'une bonne connaissance du terrain et des populations indigènes. D'où le recours à la forme romanesque qui permettra aux premiers auteurs coloniaux de mettre en scène le peuple noir, d'en montrer les coutumes et la psychologie et de faire la preuve de la nécessité d'une saine gestion coloniale pour en tirer le meilleur parti, en contradiction avec les grands principes humanistes qui lui servent d'alibi.

L'ambition du roman colonial est de faire connaître l'Afrique, de pénétrer les replis de « *l'âme nègre* ». Le roman se veut à la fois réaliste et psychologique, mais vicié à la base par la vision ethnocentriste de l'homme blanc, de l'européen. Le romancier saura distinguer les paysages, les races et leurs caractères. A chaque peuple sa psychologie. Le romancier va se faire cartographe des paysages et des peuples. Il va composer une image paternaliste du continent.

Avec l'avènement de la Négritude, la littérature d'expression française entrera dans une nouvelle phase qui est celle de la contestation et de l'autonomisation puisque ses auteurs auront pour souci constant d'offrir des œuvres qui soient le reflet de la condition humaine des autochtones sous le joug colonial. C'est la période des précurseurs comme Camara Laye, critiqué tout autant qu'un Lépold Sédar Senghor à qui le Nigérian Wole Soyinka oppose la notion de « *Tigritude* » à celle de Négritude.

Le ton est donné. Nous entrons dans des années de lutte. Le roman servira d'outil dans ce combat. Pour ce faire, il devra être réaliste et montrer très précisément les mécanismes de l'exploitation économique, de l'oppression politique et de l'aliénation culturelle. C'est décidément sur le terrain culturel que le roman pourra le plus avantageusement porter le fer. L'exploitation économique du continent africain est certes condamnable mais moins propice à une mise en forme romanesque que le pernicieux phénomène d'acculturation. La mise à sac des cultures ancestrales par la politique l'assimilation du régime colonial va être au centre des romans du combat anticolonial.

Le combat sera donc mené tous azimuts contre la colonisation. Dans un article intitulé *Afrique Noire, Littérature rose*, paru en 1955 dans la jeune revue *Présence Africaine*, le romancier camerounais Mongo Béti critique avec virulence la neutralité de Camara Laye et appelle les écrivains africains à renoncer au pittoresque pour prendre position par rapport à la colonisation :

> « *[...] la première réalité de l'Afrique Noire, je dirais même sa seule réalité profonde, c'est la colonisation et ce qui s'ensuit. La colonisation qui imprègne aujourd'hui la moindre parcelle de corps africain, qui empoisonne tout son sang, renvoyant à l'arrière plan tout ce qui est susceptible de s'opposer à son action. Il s'en suit qu'écrire sur l'Afrique Noire, c'est prendre parti pour ou contre la colonisation. Impossible de sortir de là* [164]».

Dans la décennie qui suivra les indépendances les romanciers africains vont se sentir investis d'une mission. Ils vont se charger de dessiner un avenir pour les nouvelles nations. Le roman va se faire éducatif. On n'aura de cesse d'interpréter le roman soit dans le sens d'un appel au maintien de la tradition, soit dans le sens d'un appel à la synthèse. L'ambiguïté est considérée comme une position intenable. Pour l'avenir des nouvelles nations africaines, le romancier doit faire un choix. C'est la seule attitude responsable. Le mot d'ordre sera le progrès. Les romanciers africains, qui font partie des élites « assimilées », qui ont étudié en France, qui sont souvent intégrés aux cadres politiques des nouvelles nations, auront souvent tendance à s'exprimer davantage en responsables politiques qu'en créateurs.

Mais les soleils des indépendances ne brilleront pas pour tout le peuple et très vite les populations africaines vont déchanter et avec elles les écrivains qui se feront les porte-parole des jeunes nations africaines qui ne sont passées que du joug colonial à la démesure despotique des nouveaux dirigeants africains.

---

[164] Mongo Beti, *Présence Africaine*, n°I-II, avril-juillet 1955, pp.137-138.

Du point de vue thématique, la tendance est à la critique des égarements des sociétés africaines qui se désagrègent à cause de l'incurie des ses dirigeants. Du point de vue esthétique, la littérature se veut à la recherche de formes scripturaires innovantes avec comme chef de file Ahmadou Kourouma. Sa reconnaissance internationale est à ce prix et on comprend pourquoi d'une œuvre à l'autre, romanesque ou même poétique, la recherche de nouvelles formes est le seul leitmotiv. C'est à l'unisson qu'il sera chanté par tous les écrivains très souvent contraints à l'exil.

CHAPITRE II

LA LITTÉRATURE D'EXPRESSION FRANÇAISE AUX ANTILLES

Introduction

La littérature antillaise connaît de nos jours une grande diffusion et s'impose de plus en plus non seulement sur la scène littéraire francophone mais aussi internationale. Les multiples diasporas qui renvoient à l'origine des populations ainsi que l'émigration vers la métropole ou encore la question linguistique sont des questions qui hantent les plumes antillaises, qu'elles soient de langue anglaise, espagnole ou française. En d'autres termes, la littérature antillaise s'inscrit sous le signe de la diversité anthropologique, géographique et linguistique et se construit, par conséquent, au travers d'une identité multiple.

L'espace littéraire antillais se présente comme un lieu où s'expriment simultanément une affirmation identitaire et une sorte de libération à travers l'imaginaire du travail d'écriture du romancier. La construction identitaire et l'émergence de la littérature antillaise ont connu plusieurs discours dont la répercussion fut considérable. Nous pouvons parler d'un discours de résistance et de rupture qui s'est construit au cours de trois étapes essentielles.

Dans un premier temps, l'écrivain antillais s'est engagé à définir sa littérature par le biais d'un mouvement d'opposition au blanc dont la finalité était de lutter contre l'assimilation et l'aliénation. Ainsi, les défenseurs de la négritude, à l'instar de la figure emblématique d'Aimé Césaire, souhaitent rattacher leur identité à l'Afrique, à son histoire et à sa culture. *Cahier d'un retour au pays natal* (1983), œuvre fondatrice de la négritude, postule un sentiment d'appartenance à une «race noire»; la tendance consiste donc à envisager l'Afrique comme terre matricielle, terre des racines dont on revendique la filiation.

Le deuxième temps sera constitué par *Le Discours antillais* (Édouard Glissant:1981) qui marque une rupture avec le mouvement précédent en ce sens qu'il dénonce les déchirures sociales et les privations dont est victime le peuple antillais, privations manifestées au plan spatial, économique, historique mais aussi linguistique. Édouard Glissant prend donc le parti de mettre un terme à l'isolement des Antilles et de les définir dans un contexte qui leur est propre tout en leur ôtant le joug qui les aliène à la métropole. L'Antillanité fait référence à une identité ouverte et plurielle.

Le troisième temps, qui remonte aux années quatre-vingt, est celui du discours de la créolité à travers lequel Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé, dans le prolongement d'Édouard Glissant, se démarquent assez radicalement de la négritude dans *L'éloge de la créolité* (1989). Ils s'opposent à l'assimilation à l'Afrique et à la France et distinguent le «processus de créolisation», c'est-à-dire la mise en contact brutale de populations culturellement différentes. La créolité «*est donc le fait d'appartenir à une entité humaine originale qui se dégage à terme de ce processus. Le contact entre les diverses populations concernées se traduit par la création d'une culture syncrétique dite créole*» (1989: 30-31), donc d'une miscégénation ou d'une culture mosaïque. L'opposition entre créolité et Antillanité se réduisant au «*seul processus d'américanisation d'Européens, d'Africains et d'Asiatiques à travers l'archipel antillais*» (1989: 33) et renvoie donc à une certaine cohésion anthropologique: « *[…] une solidarité créole avec tous les peuples africains, mascarins, asiatiques et polynésiens*» (1989 : 33). Il s'agit donc de rejeter l'unicité et de rendre hommage à la diversité.

Au terme « Antilles » s'est substitué celui de « Caraïbes », et s'est peu à peu imposé pour nommer l'ensemble des îles et des pays qui bordent la mer des Antilles, en particulier lorsqu'il s'agit de désigner les réalisations culturelles de la région. Il tend à remplacer le mot « antillais » qui s'était diffusé au XIX^{ème} siècle dans un contexte colonial. Renvoyant aux Indiens caraïbes, victimes du lent génocide de la colonisation, il manifeste la volonté d'ancrer la vie culturelle dans les racines les plus profondes des îles.

Si la culture caraïbe originelle a été annihilée, il s'est développé, dans la créolisation de cette partie du monde, un ensemble de cultures très originales aussi bien dans la vie quotidienne (cuisine...) que dans les formes esthétiques (musique, peinture, littérature...). Les littératures, en langues européennes importées mais aussi dans les langues - les créoles - qui se sont développées sur place, apparaissent dès le XVIII^{ème} siècle. Elles prennent au XIX^{ème} siècle et surtout au XX^{ème} siècle une ampleur considérable. Des mouvements comme la « créolisation» ou la « créolité » connaissent une influence débordant largement l'archipel dont les chantres sont sans conteste Édouard Glissant, Raphaël Confiant et Daniel Maximin.

Les Antilles françaises ont longtemps connu un désespérant vide culturel. Peu de livres, peu de librairies, peu de bibliothèques. On allait en France poursuivre ses études. Comme en Afrique ou au Maghreb, les premiers écrits littéraires antillais, au XIX^{ème} siècle, sont l'œuvre de Blancs créoles (ou békés) qui écrivent pour vanter les charmes de leur société esclavagiste et affirment la prédestination du Noir à la servitude éternelle. Après

1848 et l'abolition de l'esclavage et avec les crises sucrières, la nostalgie de la vie coloniale passée domine l'œuvre des écrivains békés. Mais c'est dans les premiers poèmes de Saint-John Perse (originaire de la Guadeloupe et dont la langue intègre de nombreux créolismes de syntaxe et de vocabulaire) qu'il faut trouver le véritable chant de gloire en l'honneur de la vieille société créole.

Une première mise en cause radicale de la tentation de l'acculturation est venue en 1932, avec la publication de la revue-manifeste *Légitime Défense*. Au nom du marxisme et du surréalisme, de jeunes intellectuels antillais appelaient à une prise en compte de l'identité culturelle antillaise et de ses composantes négro-africaines. La publication de *Pigments* (1937), poèmes du Guyanais Léon Gontran Damas, et du *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire, dans la revue française Volontés en 1939, marquait les premiers succès du mouvement de la « négritude ».

C'est à Paris qu'il rencontra Léopold Sédar Senghor. Avec celui-ci et Léon-Gontran Damas, il fonda la revue l'Étudiant noir en 1934, où, pour la première fois, il emploiera le mot demeuré célèbre de « négritude ». Il fit également la rencontre d'André Breton, qui exerça sur lui une profonde influence ; *Les Armes miraculeuses* (1946) et *Ferrements* (1960), recueils de poésies exaltant l'âme noire, porteront l'empreinte du surréalisme. Le théâtre de Césaire (*Et les chiens se taisaient*, 1956 ; *la Tragédie du roi Christophe*, 1963 ; *Une saison au Congo*, 1967) est fondé sur une condamnation véhémente et burlesque du colonialisme.

Mais ce qu'il y a de plus fascinant dans la pensée césairienne, ce n'est pas seulement l'effort quasi-prométhéen de revalorisation de l'Afrique et des valeurs du monde noir, c'est surtout le vibrant appel à la fraternité humaine par-delà les races, les cultures ou les religions. Ce en quoi la Négritude est un humanisme et se différencie radicalement de certains avatars modernes comme l'afro-centrisme. Aimé Césaire n'a jamais voulu inverser le discours occidental dominant en proclamant que le Nègre était le plus beau, le plus fort ou le plus intelligent. Il a cherché, à travers la poésie fulgurante de *Cahier d'un retour au pays natal*, mais aussi de *Moi, laminaire*, à faire reconnaître au monde que le Nègre y avait sa place à l'égal de tous les autres peuples. Et, au niveau caribéen, il a montré que la culture nègre a imprégné le Maître blanc, qu'elle a modifié sa vision du monde et qu'en chaque Blanc caribéen, il y a une part de nègre qui sommeille.

Après sa démission du PCF et la création du PPM (Parti progressiste martiniquais), il s'agit pour Césaire de bâtir une nation et de fédérer un peuple. Le théâtre sera un élément fondamental de cette construction. Il s'agit de rompre un silence collectif. De 1956 à 1973,

le chantre de la négritude se consacre principalement à l'écriture théâtrale. Quatre titres jalonnent le parcours du dramaturge : *Et les chiens se taisaient, La Tragédie du Roi Christophe, Une tempête et Une saison au Congo.* Dans ses pièces, il aborde le thème du héros noir, du colonialisme, de l'émancipation, de la révolution, de l'Afrique et de la tyrannie.

La tragédie du roi Christophe retrace l'itinéraire du général Christophe, ancien esclave cuisinier, non content d'être nommé président de la nouvelle république de Haïti, s'autoproclame roi, après avoir combattu aux côtés de Toussaint Louverture pour la libération de son pays. Il va peu à peu confondre sa propre glorification et celle de son peuple, qu'il contraint à réaliser des travaux pharaoniques, jusqu'à devenir un véritable despote.

À travers *Une tempête,* Aimé Césaire a profondément remanié le drame shakespearien, qu'il a transformé en pièce allégorique sur la volonté d'indépendance et le désir d'émancipation. Caliban, présenté par Shakespeare comme le « sauvage » que l'Europe du XVI^{ème} siècle découvrait et exterminait, devient un esclave noir qui affronte le colon Prospero et le mulâtre Ariel. Contrairement au dénouement de la pièce de Shakespeare, Prospero renonce à regagner l'Italie et demeure en tête à tête avec l'irréductible Caliban en proclamant : « je défendrai la civilisation! »

Dans *Une saison au Congo,* Césaire s'appuie sur l'histoire récente du Congo belge. Patrice Lumumba, emprisonné pour son activisme, est libéré par ses amis et obtient l'indépendance du Congo à Bruxelles; il devient Premier ministre du nouvel État, mais lorsque le Katanga, soutenu par l'ancienne puissance coloniale, fait sécession, il est victime d'un complot de son ami le colonel Mokutu qui le «neutralise», met fin à la jeune république par un coup d'État militaire, et laisse le soin au Katangais M'siri de l'assassiner, avec la complicité de l'ONU, dont le secrétaire général Hammarskjöld a été trompé.

Pour Césaire, à l'instar de Kateb Yacine, le théâtre qui se développe en Afrique doit être «total», « populaire »: «*Il doit réunir tous les arts et en être la symbiose*[165]», se distinguant par là du théâtre européen. Malgré la distance qui sépare Une saison au Congo, à la vocation politique toute brechtienne, de sa première «tragédie» *Et les chiens se taisaient*, Césaire demeure fidèle à la naissance de la tragédie qui l'avait profondément marqué pendant ses études à Paris.

[165] Daniel Combe in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty Bordas, Paris, 1994.

Il ne s'agit pas tant alors du «mélange des genres» ou des styles de la très shakespearienne *Tragédie du roi Christophe*, que de la «symbiose» des formes de spectacle, à la manière des drames de Brecht. Selon une thématique, elle aussi brechtienne, Césaire souligne le contenu «épique» d'*Une saison au Congo*: car Lumumba, à la différence du roi Christophe, est un héros authentiquement populaire que Mama Makosi invite au bal (II, 1) et à qui l'on attribue la peau de léopard, emblème de la royauté (III, 2): «*Le peuple est pour moi, c'est le peuple ma sauvegarde, je n'ai qu'à lui parler, il me comprend lui, et il me suit!*[166]», répond-il à sa femme Pauline qui l'exhorte à la prudence (dans un rôle de modérateur dévolu aux épouses des héros césairiens). À cet égard, Lumumba, chargé qu'il est d'exprimer la conscience et la volonté de l'«esprit du peuple» congolais, et, plus largement encore, de l'Afrique, dont il prophétise l'avenir: «*Je vois l'Afrique assaillie de toutes parts d'oiseaux rapaces*[167]» (III, 2). Nommé Premier ministre, il dénie à ses collaborateurs le droit à une existence individuelle, au nom du destin du Congo: «*Vous êtes à la disposition du Congo, vingt-quatre heures sur vingt-quatre! Vie privée zéro! Pas de vie privée*[168]» (I, 8). Son être tout entier est tendu vers la sphère objective du bien commun, renonçant à la subjectivité et à l'individualité, comme le montre une très belle scène avec Pauline, qui représente le monde particulier: «*Tu n'as pas charge que d'Afrique! [...] Je n'ai pas nom de pays ou de fleuve! Mais nom de femme! Pauline*[169]», à quoi Patrice répond: «*Je t'ai toujours appelée en moi-même, Pauline Congo!»,* assimilant l'amour au patriotisme. Une saison au Congo est bien l'épopée de la fondation, difficile sinon impossible, d'un État indépendant et un. Car il s'agit de défendre la communauté — l'unité nationale — contre les particularismes, les sécessions (les mercenaires katangais), les rivalités tribales attisées par les Belges (II, 5) pour mieux régner. Mokutu (transparent paronyme), dont Césaire a accentué le «côté féroce» à la lumière de la dictature sanglante imposée au Zaïre dans les deuxième et troisième versions, incarne l'esprit de discorde et de trahison, tandis que l'idéalisme irénique du secrétaire général de l'ONU, Hammarskjöld, est démenti par les intérêts politiques et économiques des Occidentaux.

Cette identification de Patrice Lumumba à son peuple est véritablement mystique. Comme dans les autres pièces de Césaire, son destin est bien une «Passion», même s'il se défend d'être un «messie» ou un «faiseur de miracles». Mokutu, qui a «trahi» et livré son ancien ami au Katangais M'siri, « [s']en lave les mains» et Hammarskjöld, qui cite maître

[166] Ibidem.
[167] Ibidem.
[168] Ibidem.
[169] Ibidem.

Eckhart (I, 12), accuse les fonctionnaires de l'ONU d'être les «assassins du Christ». De nombreux indices — la «non-violence» (III, 2), par exemple — viennent renforcer ce parallèle entre Jésus et Patrice, qualifié ironiquement de «prophète» par son meurtrier.

La fascination exercée par Patrice sur son peuple, à qui il «n'[a] qu'à parler», passe par son extraordinaire maîtrise de la parole, «arme miraculeuse»: «Je n'ai pour arme que ma parole, je parle et j'éveille, je ne suis pas un redresseur de torts, pas un faiseur de miracles, je suis un redresseur de vie, je parle, et je rends l'Afrique à elle-même! Je parle, et je rends l'Afrique au monde! Je parle, et, attaquant à leur base oppression et servitude, je rends possible, pour la première fois possible, la fraternité!» (III, 2). Césaire lui-même s'inscrit dans la grande tradition de l'éloquence politique par le *Discours sur le colonialisme* de 1950. Cet art oratoire se confond avec celui de la poésie: «*Il est poète par le verbe [...], la puissance magique du verbe, la puissance du nommo, le verbe créateur*[170]», déclare Césaire à propos de Patrice, qualifié ironiquement par ses geôliers, à l'acte I, de «faiseur de vers» et de «nègre à lunettes». Là encore, de nombreuses scènes s'infléchissent vers la poésie, comme celle du dénouement où le héros à l'agonie déclare: «*Je serai du champ; je serai du pacage / Je serai avec le pêcheur Wagenia / Je serai avec le bouvier du Kivu / Je serai sur le mont, je serai dans le ravin*[171]» (III, 6). Hammarksjöld lui-même, bouleversé par cette mort, devient lyrique: «*Congo! La cohérence des choses évanouie. Atteint à travers la matrice de l'original péché, le noir foyer de nous-mêmes*[172]». Malgré l'actualité des événements relatés, malgré la vocation politique et idéologique d'une pièce qui, à la différence du Roi Christophe, n'est même plus allégorique, ce théâtre s'adresse d'abord à l'imaginaire et demeure essentiellement poétique.

Le *Cahier d'un retour au pays natal*, rappelle l'atroce et indicible déportation des esclaves d'Afrique vers les Antilles — «*J'entends de la cale monter les malédictions enchaînées, les hoquettements des mourants...*[173]», premier plaidoyer en faveur de la négritude, vocable qui est lui-même un néologisme, exprime la prise de conscience des trois cofondateurs de l'Étudiant noir: Césaire, Senghor, Damas. Mais le poème se présente aussi comme un pamphlet contre le «pays natal», la Martinique, dont la léthargie politique, intellectuelle et artistique («cette ville plate», «cette ville inerte») est stigmatisée violemment: «*Au bout du petit matin bourgeonnant d'anses frêles les Antilles qui ont faim, les Antilles grêlées de*

[170] Ibidem.
[171] Ibidem.
[172] Ibidem.
[173] Ibidem.

petite vérole, les Antilles dynamitées d'alcool, échouées dans la boue de cette baie, dans la poussière de cette ville sinistrement échouée.[174]»

La satire non seulement des colons mais aussi de la «négraille» — du «nègre chaque jour plus bas, plus lâche, plus stérile, moins profond, plus répandu au-dehors, plus séparé de soi-même, plus rusé avec soi-même, moins immédiat avec soi-même[175]» — montre, avant le Portrait du colonisé d'Albert Memmi (1957), avant les essais de Frantz Fanon, le lien de dépendance affective et intellectuelle qui attache le colonisé au colon.

Du genre pamphlétaire — qu'on retrouvera dans le *Discours sur le colonialisme* de 1955 —, le *Cahier d'un retour au pays natal* a l'emphase d'un discours qui joue avec virtuosité sur les procédés de l'art oratoire, dans le registre d'un réquisitoire. À l'ampleur syntaxique et rythmique des phrases nominales qui procèdent de l'accumulation et de la répétition incantatoire («*Au bout du petit matin / un grand galop de pollen / un grand galop d'un petit train de petites filles / un grand galop de colibris / un grand galop de dagues pour défoncer la poitrine de la terre*[176] »), s'ajoute la puissance évocatoire d'un vocabulaire systématiquement négatif ou péjoratif, souligné par l'emploi constant de démonstratifs à valeur dépréciative: «*Ces pays sans stèle, ces chemins sans mémoire, ces vents sans tablette.*[177]» Césaire retrouve la violence des imprécations de Baudelaire et surtout de Lautréamont, notamment par l'inflation de qualificatifs et d'adverbes hyperboliques pour caractériser la saleté et l'indigence: «*Une vieille vie menteusement souriante, ses lèvres ouvertes d'angoisses désaffectées; une vieille misère pourrissant sous le soleil, silencieusement; un vieux silence crevant de pustules tièdes, l'affreuse inanité de notre raison d'être*.[178]» Ce «cri» que constitue le poème manifeste l'engagement total du «récitant», dont la subjectivité lyrique se révèle progressivement dans ce cahier intime. D'abord entièrement absorbé par son objet — l'île —, le poème s'oriente graduellement vers un «nous» et l'évocation de souvenirs personnels («au-delà de mon père, de ma mère...»), pour finalement faire éclater le moi tonitruant du narrateur, vers le milieu du texte: «Et voici que je suis venu!» Le «retour» au «pays» est assurément un retour à soi par la mémoire.

Le poème, par son oralité, qui doit sans doute beaucoup aux contes traditionnels des «quimboiseurs» dont le récitant semble l'héritier, s'apparente en outre au genre épique,

[174] Daniel Combe in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.
[175] Ibidem.
[176] Ibidem.
[177] Ibidem.
[178] Ibidem.

qui joue sur la répétition — anaphores, parallélismes syntaxiques et rythmiques, invocations et apostrophes. C'est ainsi que la première partie du texte est scandée, dès la première ligne, par le leitmotiv «Au bout du petit matin...», qui structure les paragraphes et relance l'indignation. Cette cellule thématique, à son tour, engendre des séquences avec lesquelles elle se combine («cette ville inerte...», «cette foule criarde...», etc.) selon le principe musical de la variation: le poème tout entier se construit ainsi sur des paradigmes fixes qui se déclinent à travers la variation des substantifs et, surtout, des adjectifs («cette foule criarde», «cette étrange foule», «cette foule désolée»). La récurrence des énumérations, du «et» biblique et, surtout, des infinitifs, comme le goût prononcé pour les mots rares, empruntés à la botanique, à la géologie ou à la zoologie, évoquent la poésie de Saint-John Perse.

Le Cahier, qui fit connaître Césaire en métropole, lui assura surtout un prestige incomparable en Afrique noire et en Amérique, où la négritude s'imposa rapidement comme le thème central des littératures engagées dans le procès de la colonisation.

Dans un ouvrage devenu classique, *Peau noire, masques blancs*, (1956), le psychiatre Franz Fanon établit un diagnostic sévère de la pathologie psychosociale causée par la situation coloniale et la hiérarchie raciale. Avec *Les Damnés de la terre* (1961), il est devenu le théoricien du Tiers Monde révolutionnaire. *Peau noire, masques blancs* analyse le « processus d'infériorisation » du Noir, à l'œuvre dans la pensée, le langage et le rapport au corps, tant chez les Noirs eux-mêmes que chez les colonisateurs. Cependant l'ouvrage de Franz Fanon qui a le plus marqué l'opinion est toutefois les *Damnés de la terre*. En écho au *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* (1957) d'Albert Memmi, Fanon décrit l'aliénation du colonisé à travers le monde, citant aussi bien les Antilles, l'Amérique latine, l'Afrique noire, que l'Algérie pour laquelle il a pris fait et cause.

À la différence de Memmi, toutefois, il propose une phénoménologie non pas seulement de la colonisation, mais surtout de la décolonisation, et retrace en somme la genèse des États indépendants, et les difficultés rencontrées pour édifier ce qu'il appelle une «culture nationale». L'exemple de Césaire est longuement cité, et Fanon, pourtant réticent au concept de négritude, montre que celui-ci est nécessaire dans la formation d'une culture «décolonisée». Il est ainsi amené à distinguer trois périodes dans la littérature des jeunes États: après le stade de l'imitation de la littérature coloniale, le colonisé se souvient de ses racines et tente de ressaisir son patrimoine culturel; enfin, il utilise la littérature dans sa lutte contre le colonialisme.

De Fanon, Édouard Glissant a retenu l'idée que la communauté antillaise est malade : il faut travailler à la guérir, en analysant les causes du mal, en lui permettant de se réapproprier un espace (la terre antillaise a été accaparée par les colons) et une histoire (la mémoire antillaise est occultée, émiettée, brisée par la faille de la traite et le temps mort de l'esclavage). Les thèses d'Édouard Glissant, d'abord diffusées dans la revue *Acoma* (1971-1973), ont été rassemblées, autour du concept d'« antillanité », dans *Le Discours antillais* (1981). Elles sous-tendent une poésie d'une haute tenue protéiforme, innovatrice, généreuse (*Les Indes*, 1956 ; *Le Sang rivé*, 1961 ; *Pays rêvé, pays réel*, 1985), et une œuvre romanesque d'une rare ampleur (*La Lézarde*, 1956 ; *Le Quatrième Siècle*, 1962), qui cherche à faire flamboyer le « *passé frémissant d'un pays réel* ».

L'intention du poète Glissant a d'abord été de dresser, face à la poésie de Saint-John Perse, qu'il admire, mais dont il récuse les complaisances pour le monde colonial de son enfance, une poésie d'aussi haute facture, d'aussi belle inspiration antillaise, mais non limitée aux « éloges » de l'art de vivre des maîtres blancs. *Les Indes* (1956), sont l'épopée de la traversée en ouest non plus des conquérants chantés dans *Vents* (1946), par le poète guadeloupéen, mais des esclaves transportés par les navires négriers.

La revendication créole vient avec le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau (prix Goncourt en 1992), vaste fresque qui raconte cent cinquante ans de l'histoire martiniquaise à travers le microcosme d'un bidonville à flanc de colline. L'évolution de Texaco, sa transformation en une véritable ville, lancent la réflexion de Chamoiseau sur sa terre natale, carrefour de multiples influences. L'Amérique toute proche avec son passé amérindien, le continent africain dont sont issus la plupart des habitants de l'île, et la France, qui a colonisé cette terre, fondent la créolité, concept fondamental dans l'œuvre du romancier. Être créole, c'est vivre dans la relation ; ce qui exclut à la fois la revendication identitaire qui ferait de l'Antillais un Africain déraciné, et l'universalisme abstrait qu'incarne la France, fût-elle celle des Lumières. Texaco est l'évocation des souvenirs de Marie-Sophie Laborieux, la fondatrice du quartier populaire de Texaco. À travers son récit, sa vie et la vie de son père Esternome Laborieux sont retracées. Elle nous offre ainsi, en arrière plan, l'histoire de la Martinique de l'époque esclavagiste jusqu'à la création de Texaco.

L'originalité de l'œuvre repose sur le fait que Marie-Sophie Laborieux ne nous livre pas directement son récit. Elle le raconte à Patrick Chamoiseau qui nous retranscrit ses paroles et devient un personnage à part entière du roman. Patrick Chamoiseau se place donc en marqueur de parole et Marie-Sophie est son informatrice. Le roman est une

épopée retraçant les amertumes, les blessures et les espérances du peuple antillais. Des plantations esclavagistes à l'urbanisme des années 80, Chamoiseau évoque le « Temps de carbet et d'ajoupas », le « Temps de paille », le « Temps de bois-caisse », le « Temps de fibrociment » et le « Temps de béton ». À travers le personnage de Marie-Sophie Laborieux, il revient sur toutes les luttes menées « au pays Martinique » pour bâtir un espace qui soit fidèle aux traditions antillaises et qui permette à chacun de trouver sa place autour de « l'En-ville » (la ville construite sur le modèle européen, le centre-ville). On y découvre une époque de grande misère (promiscuité, insalubrité) mais de grande solidarité entre les habitants. On y découvre une ville construite autour de codes, de savoir-vivre, de personnages : vie dans l'incertitude du lendemain, vie de bataille essentiellement féminine avec les forces de l'ordre, bataille pour exister et être reconnu. Marquée et affaiblie psychologiquement par ses batailles quotidiennes, l'informatrice s'éveille, prend conscience de l'importance de l'écriture pour marquer l'empreinte du temps, pour se retrouver et pour retrouver son père.

Il s'agit d'un voyage historique à travers le temps par la (re)découverte de quelques pans de l'histoire de la Martinique et d'un voyage à travers les villes de Saint-Pierre et Fort-de-France, de la vie des esclaves dans les habitations, de l'abolition de l'esclavage où l'auteur marque son éloignement de la version officielle et couramment répandue qui consiste à mettre en avant Victor Schoelcher alors que la fin du règne des colons provient tout d'abord de la révolte et du soulèvement des esclaves dans le nord de l'île. Le « marqueur de paroles » prend ainsi la dimension de sa mission en retranscrivant les histoires de vie racontée ou retracées sur des cahiers. L'auteur cite d'ailleurs une définition d'Edouard Glissant : « *Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l'écrivain antillais doit « fouiller » cette mémoire à partir des traces parfois latentes, qu'il a repérées dans le réel.* ».

Par deux récits autobiographiques, *Antan d'enfance* (1993) et *Chemin d'école* (1994), puis dans *l'Esclave vieil homme et le molosse* (1997) qui est un hymne à la douleur et à l'héroïsme qui a marqué la genèse des peuples caribéens, dans la matrice de l'esclavage. Chamoiseau, plus « marqueur de paroles » qu'écrivain, assume l'héritage du conteur qui, dans les plantations, donnait voix au groupe, gardait la mémoire et préservait l'espérance.

L'Éloge de la créolité (1989), coécrit avec Raphaël Confiant et Jean Bernabé, permet à Chamoiseau de mettre en relief cette vision novatrice, qui rompt avec celle du « père » de la négritude, Aimé Césaire.

Le mouvement littéraire de la Créolité est apparu à la fin des années 80. Son fondement conceptuel repose sur un manifeste : *L'Éloge de la Créolité* écrit par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant**.** Pour ces jeunes écrivains, il s'agit de poursuivre, par le biais de l'écriture et du langage, la recherche identitaire entamée par la négritude et l'Antillanité. La démarche intellectuelle intègre l'histoire des Antilles et l'imbrication des différents peuples qui sont arrivés, volontairement ou pas, sur ces îles. Cette confluence de plusieurs cultures, de plusieurs langues et de plusieurs religions débouche sur une mosaïque composée d'une multitude de morceaux disposés de façon complexe. L'imaginaire créole repose sur cet arrangement « chaotique ».

La créolité rejette l'unicité, l'universel, la pureté et la transparence. Elle prône la diversité, l'opacité, le multilinguisme et l'engagement. La créolisation est un processus de sédimentation de toutes les civilisations qui ont abouti dans la Caraïbe. Ce mouvement trouve ses racines dans la langue créole et dans les traumatismes provoqués par la traite, l'exil et l'esclavage. Sa figure emblématique est le conteur créole.

Raphaël Confiant est actuellement l'auteur le plus foisonnant et le plus truculent des Antilles. Originaire du Lorrain (nord de la Martinique) où il est né en 1951, il effectuera des études de sciences politiques à Aix-en-Provence. Il débute sa carrière d'écrivain en publiant à compte d'auteur, et pendant douze ans, des livres écrits en langue créole. *« L'écriture en français est un plaisir,* dit-il, *l'écriture en créole est un travail car l'auteur créolophone est obligé de construire son outil, ce que n'a pas à faire l'auteur francophone qui dispose d'un outil patiné par des siècles d'usage. »*

Confiant se distingue par son écriture et par l'univers de la Martinique « profonde » qu'il décrit dans ses romans. Il est un polémiste redoutable et n'hésitera pas à tremper sa plume dans du vitriol pour rédiger un réquisitoire en règle contre le père de la négritude, Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle. Enfin, Confiant a un don inné pour la provocation et le sens de la formule et de l'humour : *« La Martinique est colonisée par la consommation »* ou encore : *« Les puristes me reprochent de zoulouter le français. Mais regardez-moi, regardez-vous, regardez-nous, vive le métissage ! ».*

Avec *Le Nègre et l'Amiral* (1988), il entre de plain-pied dans une littérature française à laquelle il apporte la verve d'un langage baigné d'imaginaire créole

L'«Amiral», c'est le gouverneur nommé par le maréchal Pétain en Martinique, et chargé de faire régner un ordre moral et politique d'autant plus extravagant et absurde qu'il est appliqué sous le soleil des Antilles. Durant quatre ans, l'île, surveillée par des bâtiments allemands, américains et britanniques, va être comme coupée de la métropole et du monde

extérieur, soumise à un blocus de fait qui affecte durement la population et l'affame. Seuls les békés, ces «blancs-pays» arrogants qui voudraient transformer le pays en dominion américain, continuent à faire étalage d'une certaine opulence.

Le «Nègre», c'est d'abord Rigobert, vagabond céleste et mendiant orgueilleux, au verbe impétueux et blasphématoire, sensuel et insolent. Mais c'est également — au-delà — tout nègre, voire tout créole, et d'abord le peuple du Morne Pichevin, bidonville de Fort-de-France aux allures de phalanstère: Philomène, la prostituée magnifique; Alcide, l'instituteur beau parleur et bellâtre ramené à la réalité de sa véritable condition; Amédée Mauville, l'intellectuel mulâtre en rupture de classe, symbole de l'écrivain face à ses doutes, ou encore Vidrassamy, le coulis communiste et tous les autres, dont les histoires entremêlées forment la chronique des années de misère et d'humiliation.

À la conjonction des deux, du burlesque au tragique, à travers mille vicissitudes, s'inscrivent symboliquement les Mémoires de céans et d'ailleurs d'Amédée et la figure emblématique d'Aimé Césaire que découvre André Breton, flanqué de Lévi-Strauss, en transit pour New York: l'expression d'un rapport au monde et la prise de conscience, peut-être, d'une identité créole. Et de fait, lorsque survient l'annonce de la capitulation allemande, qui pourrait prétendre, dans ce peuple meurtri, ne pas avoir été changé par la guerre et ses déchirements ?

Raphaël Confiant ne cherche pas ici à raconter la grande Histoire. Son propos est ailleurs, et bien plus ambitieux: il est de créer une «vision intérieure» de la créolité, laquelle ne saurait se passer de la plus profonde acceptation de soi. Et peut-être, à travers l'entrelacs des petites histoires, est-ce cette avancée tâtonnante d'un peuple en quête de lui-même et de ses légendes fondatrices qui résonne si fortement d'un bout à l'autre du roman, en même temps que se lève une voix collective puissante qui conquiert son espace dans la langue. Cheminement difficile mais sans aucun doute indispensable, selon Raphaël Confiant et ses amis, pour lutter contre la stratification sociale et l'aseptisation identitaire héritées du système colonial français. C'est pourquoi le *Nègre et l'Amiral* donne avant tout la parole au peuple martiniquais. Et cette parole, à l'image de celles issues des quatre coins de la francophonie, enrichie des senteurs des fruits et des fleurs, déjoue la logique cartésienne et la fixité de la langue: dans la plus pure incandescence, elle chante résolument, voluptueusement, le métissage, et ainsi restitue au français sa vitalité créatrice, ouverte aux murmures du vent et à la «belleté» des différences. Son deuxième roman en français *Eau de café* (1991) est remarqué par la critique ainsi que *L'Allée des Soupirs* publié trois ans plus tard.

L'un des thèmes récurrents que l'on retrouve dans l'histoire de la littérature des Antilles est celui de la question linguistique, laquelle nous renvoie au phénomène du contact entre les langues et à l'héritage linguistique issu de cultures diverses. L'écriture des romans de la créolité va apporter des changements dans la langue dont la finalité consiste à «légitime » le créole – qui ne représente plus alors seulement la langue de l'esclavage, longtemps considérée comme un patois – et écarté pour cette même raison de la langue écrite. On peut ainsi observer la volonté de retracer la tradition orale dans l'écrit où le créole s'intègre dans la syntaxe du français littéraire comme un signe de revendication identitaire. C'est pourquoi l'écrit et l'oral se conjuguent de sorte à obtenir une esthétique qui fait résonner les mots et confère une sonorité particulière au texte. Michel Beniamino[179] a fort bien souligné le plurilinguisme diglossique propre aux littératures francophones, né du contact et du croisement entre différentes langues. Nous nous trouvons donc dans une relation dichotomique entre le français hexagonal d'une part et les langues parlées dans les ex-pays colonisés de l'autre; dans le cas qui nous intéresse, entre le français de France et le créole des Antilles francophones. On retient le terme de diglossie pour caractériser les rapports existant entre ces deux langues, lequel renvoie à une situation linguistique dans laquelle il y a répartition des usages dans chacune des langues selon des circonstances ou des thèmes particuliers, s'accompagnant généralement de la prépondérance de l'usage d'une des deux langues et d'une différence de prestige. Le linguiste Chaudenson[180] souligne:

> *[…] « les DOM (Départements d'Outre-Mer) présentent des situations qu'on peut qualifier de « diglossiques » en marquant par là que se retrouvent dans la même air et au sein de la même communauté linguistique, deux langues (le français et un créole) de statut social inégal et de répartition fonctionnelle en gros complémentaire (le français dans les situations formelles et/ou publiques; le créole dans les situations informelles ou privées. »*

Ainsi, la diglossie devient souvent le lieu et l'expression d'un conflit dans la mesure où l'on distingue à travers la langue «favorisée» les situations «nobles» des situations «ordinaires» ou quotidiennes. Le substrat créole ne se manifeste pas seulement par l'usage délibéré du lexique, il est également mis en exergue par la présence d'exclamations et d'onomatopées qui ponctuent certains passages dialogués ou narratifs. Ainsi, sont introduites des interjections propres à la langue orale, lesquelles imprègnent le texte d'un rythme particulier, évoquant clairement la tradition du conte. L'écriture devient donc sonore: le débit, l'enfilade, les monosyllabes imprègnent le texte d'une vitalité toute

[179] Michel Beniamino, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, L'Harmattan, Paris, 1999, pp 219-226.
[180] R. Chaudenson, *Créole et enseignement du français,* L'Harmattan, Paris, 1989, p.192.

particulière sous le rythme du souffle, de l'halètement. Située au carrefour de plusieurs cultures, la littérature antillaise, marquée par un passé esclavagiste dans un décor colonial, sait tirer profit de la tradition du conte.

Le mouvement de la créolité doit beaucoup à l'influence d'Édouard Glissant, même si celui-ci lui oppose le terme de « créolisation [181]», qui insiste davantage sur le processus en mouvement et la mise en relation. Sa pensée a évolué, comme l'a montré l'inflexion de ses romans (*Mahagony,* (1987) ; *Tout-Monde*, (1993) ; *Sartorius*, (1999) et surtout la publication d'une série d'essais (*Poétique de la relation*, (1990) ; *Faulkner, Mississippi*, (1996) ; *Traité du Tout-Monde*, (1997). À l'identité-racine, monolithique, raciale ou nationale, il oppose l'identité-rhizome, se développant dans la diversité de la relation. Sa « *poétique de la relation* », dont le monde créole lui fournit le modèle, propose ouverture et libération :

> « *Une dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, [...] en accord et en errance […] Les récits du monde courent en ronde, ils ne suivent pas la ligne, ils sont impertinents de tant de souffles, dont la source est insoupçonnée. Ils dévalent en tout sens. Tournez avec eux* [182]».

L'œuvre d'Édouard Glissant se construit contre l'isolement et l'aliénation, contre les lacunes de la mémoire et contre les déchirures du tissu social antillais. Elle se veut mise en relation : des hommes au temps et à l'espace, à l'histoire et au paysage ; de la Martinique à ses voisines insulaires comme à l'ensemble américain et au monde. Au terme de mondialisation, il préfère d'ailleurs le terme de mondialité La relation devient le concept central de sa pensée et le principe de composition de l'œuvre. Dans l'archipel des livres, chaque ouvrage est relié à tous les autres. Les romans s'organisent en un cycle où réapparaissent les mêmes personnages, leurs parents ou leurs descendants. Les formes diverses - roman, poésie ou essai - échangent figures, motifs et « topoi », métissent les genres et les langues littéraires.

Le Quatrième Siècle, rassemble la mythologie antillaise autour des deux figures qui commandent l'inconscient historique antillais : l'esclave de plantation et le « marron ». La construction complexe de cette œuvre luxuriante fait participer à l'anamnèse d'une collectivité : elle invite à parcourir en tous sens les quatre siècles de l'histoire martiniquaise moderne, à remonter à l'origine tout en déconstruisant de trop commodes mythes d'origine :

---

[181] Entretien avec l'auteur en annexe.
[182] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde,* Gallimard, Paris, 1997, p.61.

« La Genèse des sociétés créoles des Amériques se fond à une autre obscurité, celle du ventre du bateau négrier. C'est ce que j'appelle une digenèse […] Il me semble que notre projet littéraire se noue au ventre de la bête : dans l'antre du bateau négrier [183]».

Édouard Glissant poursuit son projet de dévoilement du passé. Mais il se libère des entraves de l'Histoire et du réalisme en plaçant délibérément *Le quatrième siècle* sous les auspices du mythe. Ce n'est pas un hasard. Métropolitain de 1946 à 1965, membre du comité de rédaction des *Lettres nouvelles*, il évolue, à l'époque de la rédaction du *Quatrième siècle*, dans un malstrom culturel où, des parutions de Mircea Eliade à celles de Lévi-Strauss, le mythe fait l'objet d'un intérêt passionné : on en analyse le langage, les structures, les fonctions. Mais le mythe est surtout la voie par laquelle les cultures traditionnelles ont construit leur histoire. Ainsi le roman d'Édouard Glissant s'édifie-t-il dans une référence aux mythes d'origine des traditions africaines tels que les transmettaient les initiations tribales. La notion d'initiation, comme certains concepts de la psychanalyse, appartient aujourd'hui au langage courant de la critique littéraire et y recourir peut signifier céder aux lieux communs.

Dans le cas du *Quatrième siècle*, son utilisation demeure indispensable car le schème initiatique informe l'ensemble du texte, les visites du jeune Mathieu Béluse à papa Longoué trois ans durant répétant, pour certains aspects, l'initiation pubertaire. On songe pour l'Afrique noire aux initiations d'enfants pubères comme celles chez les ethnies Fang, peul, bambara, mandingue, du Gabon, du Cameroun, de Guinée, du Mali, etc…. La dimension initiatique dans l'œuvre de Camara Laye, *L'enfant noir* est un bon exemple que nous avons retenu dans notre corpus.

Papa Longoué, le quimboiseur, représente tout le savoir traditionnel hérité d'Afrique noire, la connaissance du passé, celle des plantes, le don de voyance et de guérison. Maître initiateur, il choisit le néophyte Mathieu pour son appartenance à la famille des Béluse mais aussi parce qu'il *a les yeux*, signe d'une prédisposition. De la même façon, le jeune homme se sent appelé, invité à vaincre en quelque sorte le mal qui est en lui, mal fait de l'inquiétude et de l'instabilité nées de l'ignorance du passé. Papa Longoué transmet donc à Mathieu non pas l'histoire de la tribu et ses mythes mais, à l'échelle des Antilles où toutes les structures africaines ont volé en éclats, les mythes fondateurs d'une famille, celle des Longoué ; s'ajoute la révélation des objets sacrés, autrefois statues, tabourets, masques, ici la bourse, l'écorce sculptée et la barrique ; et la

[183] Ibidem, p.36.

lente cuisson du repas dans le chaudron noir rempli de bananes vertes, d'eau et de gros sel symbolise la transformation qui s'opère au fur et à mesure de l'initiation.

Les quatre premiers jours de Longoué sur le morne constituent avec évidence un mythe de fondation. Mais les *mythologiques* de Glissant ne s'arrêtent pas là. La structure générale du livre dessine le mouvement que certaines études comparatives entre mythe et conte disent être le propre du mythe, l'histoire d'une dégradation. De la fondation à l'oubli, le récit actualise la prophétie de La Roche à Longoué, du maître au marron : « *Nous descendrons ensemble les marches de l'enfer, vous de plus en plus pâle dans vos fils, moi noyé au crâne stupéfait d'un crétin.* » (p.110) Mais le mythe ouvre sur une promesse : il comprend la guérison amorcée de Mathieu. De même que, dans les sociétés traditionnelles, le récit des origines régénère par sa seule profération, au jeune homme et aux lecteurs antillais de Glissant, l'histoire ressuscitée rendra la partie manquante de leur être, le bras ou le jarret dérobés, – allusion aux châtiments corporels qu'encouraient les esclaves et régis par le Code noir dont l'article 38 stipulait :

> « *L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées, et sera marqué d'une fleur de lys sur son épaule, et s'il récidive un autre mois, à compter pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule, et la troisième fois il sera puni de mort.* »

Car Édouard Glissant, héritier du mythe marroniste dans la mesure où il confie à son marron d'incarner la plus grande résistance à l'esclavage, soit une participation efficace à l'Histoire, infléchit le sens de la proposition : *faire l'histoire* signifie désormais la transmettre, constituer une mémoire à opposer à la culture assimilatrice des Blancs.

Longoué sera d'abord la mémoire du peuple antillais : originaire de l'Afrique, qu'il est le seul à transporter avec lui, fondateur d'un nouveau monde en terre antillaise, il veillera à la transmission de cette histoire. La communauté marronne est désormais moins le lieu de la révolution que celui de la transmission ; elle s'établit pour la première fois dans la diachronie, et le marron, initiateur d'une mémoire qui perpétue son souvenir, échappe chez Édouard Glissant aux limites d'une époque déterminée, celle de la plantation esclavagiste. Mais l'histoire des Longoué ne serait rien sans l'acte initial qui en inscrit le sens avec la plus grande force. La fuite de Longoué sur le morne inscrit le sceau de la rébellion sur l'histoire à transmettre et avertit du lien nécessaire de la connaissance avec l'action. Édouard Glissant en renouvelle en même temps complètement le traitement en imaginant par exemple la fuite du marron au premier jour de son arrivée. On a insisté à juste titre sur la pureté ainsi garantie d'un Longoué qu'aucun esclavage n'aura dégradé. La

comparaison avec ses homologues en littérature permet de préciser de quoi en particulier, marron de la première heure, Longoué se trouve préservé. Pour légitimer la fuite du héros, les romans antécédents alléguaient en effet unanimement les mauvais traitements subis, présentant ainsi l'entrée en marronnage comme une *réaction* à la situation intenable faite à l'esclave. Inconsciemment ou consciemment, Édouard Glissant abandonne un schéma qui reste -pour reprendre la célèbre formule de Fanon- *esclave de l'esclavage* car il alimente l'esprit de haine et de revanche entre les communautés blanche et noire.

Quant au personnage du premier Longoué, héros des origines, il offre, à l'image des héros traditionnels des contes et des mythes mais aussi des héros modernes de la littérature, de l'histoire ou du cinéma, un modèle d'identification

Mais l'optimisme et l'idéologie propres au *Quatrième siècle* ont fait long feu. Si Édouard Glissant maintient par la suite son œuvre romanesque sous les auspices du marronnage, ce sera avec de considérables transformations. De *Malemort* au *Tout-Monde*[184], se tissent, non sans soubresauts, les péripéties d'une quasi disqualification des valeurs originellement contenues dans le mythe.

Le retour au pays en 1965 ramène Édouard Glissant aux injonctions de l'Histoire et du réel antillais. Par le truchement de la revue Acoma qu'il a fondée en 1971, on le voit ainsi dénoncer dans la société martiniquaise une société intrinsèquement malade. Malade d'avoir à vivre sur des modèles importés, malade de l'inaptitude de la classe populaire à s'organiser en une force de contestation efficace, malade de sa tertiarisation excessive et de sa mutation d'une colonie de production en colonie de consommation.

Pendant l'esclavage, le Nègre n'était pas un être humain, juste une bête de somme, voire dans certains cas un objet ou un meuble. Après les différentes abolitions du code noir, celle de 1848 entres autres, il s'est vu réserver la place la plus ingrate, la plus infâmante, celle d'un prolétariat taillable et corvéable à merci. Et surtout, une terrifiante entreprise de décervelage lui avait enseigné le mépris de sa peau noire, de ses cheveux crépus, de sa cambrure, de sa béance identitaire, et de l'absence de son lignage patronymique.

Une fois l'esclave affranchi en 1848, il devient « citoyen ». Cette mutation individuelle a nécessité l'inscription des anciens esclaves sur des registres spéciaux dits

[184] *Tout-Monde*, en écho avec la pensée des philosophes Deleuze et Guattari dans Rhizome (Editions de Minuit, 1976), repris dans Mille plateaux (Editions de Minuit, 1980), fait foi dans l'identité-rhizome construite sur la multiplicité de la relation, « racine allant à la rencontre d'autres racines » contre l'identité racine, fondée sur l'approfondissement de l'origine, de la filiation, de la spécificité culturelle et caractéristique des cultures ataviques. On comprend que, né sous les auspices de cette identité racine, le mythe de Longoué y sombre définitivement.

d'individualité. Il s'agissait de leur attribuer une personnalité civique, un état civil, qui leur permettaient d'être reconnus comme personne et citoyen...

Chaque commune de la colonie est tenue de posséder des registres d'individualité, et les anciens esclaves doivent dès lors se présenter à la mairie de leur commune où ils déclinent

- leur prénom, leur lieu de naissance, leur âge, leur numéro matricule (chaque esclave avait reçu de son maître un numéro matricule).

C'est alors que les représentants de l'administration municipale attribuent une identité aux anciens esclaves.

Utiliser le prénom de l'ancien esclave, pour fabriquer son nom, en utilisant la méthode de l'anagramme.

Prénoms des anciens esclaves	Lieu de naissance	Age	Numéro matricule	Nouveau Nom	Patronyme Prénom
Thomasse	Gros-Morne	38	162	MATHOSSE	Thomasse
Désirée	Lamentin	59	1936	SIDER	Désirée
Elise	Lamentin	10	5158	IESELE	Elise
Marie	Lamentin	37	2697	RAMIE	Marie
Georges	Inconnu	24	636	SEGORE	George
Michel	Lamentin	33	3620	CHILEM	Michel
Félix	Inconnu	23	3220	LIFEX	Félix

Utiliser trois ou quatre lettres du prénom pour construire le nom Le prénom Olympe a donné Poly. Le prénom Léocadie a donné Dical. Garder le prénom de l'esclave qui devient le nom du nouvel affranchi.

Prénoms des anciens esclaves	Lieu de naissance	Age	Numéro matricule	Nouveau Nom	Patronyme Prénom
Melchior	Inconnu	47	5053	BALTHAZAR	Melchior
Charles	Inconnu	46	2469	MAZARIN	Charles
Nelson	Lamentin	39	367	TRAFALGAR	Nelson
Moïse	Afrique	49		SINAI	Moïse

Utiliser le prénom du précédent sur la liste qui devient alors le nom du suivant de ladite liste. Exemples : - Nicolas reçoit le nom de Gromat; la candidate suivante qui se prénomme Catherine reçoit le nom de Nicolas Catherine. - Oscar reçoit le nom de François; la candidate suivante, Roselane reçoit le nom d'Oscar, prénom du précédent sur la liste.

Nous donnons ici un aperçu de cette imposition arbitraire du nom que nous développerons plus en détail dans la troisième partie de notre travail dans l'étude de l'essai d'Édouard Glissant, car c'est dans l'archipel antillais et la société antillaise qu'elle se pose avec une acuité sans pareille. L'esclave africain déporté dans la plantation et coupé de sa

matrice originelle, l'Afrique, ne pouvait reconstituer son lignage. Nous ne manquerons pas également de faire une corrélation dans cette optique avec les autres auteurs de notre corpus pour montrer l'ineptie, le ridicule, le mépris de l'être humain dans le système colonial, et que Mouloud Feraoun, entre autres, ne manque pas de dénoncer. Cette béance identitaire, en plus de la couleur de la peau engendreront chez l'homme noir des désordres psychologiques.

Longtemps, le Nègre voulut être blanc. Longtemps, le Nègre se rêva blanc. Il fallait que des hommes de génie se lèvent pour arracher ce que Frantz Fanon appela ce « masque blanc ».

Dans la lignée des précurseurs de la négritude s'inscrivent également des auteurs tels le poète et romancier guadeloupéen Daniel Maximin avec *l'Isolé Soleil* (1981) et *Soufrières* (1987), *L'Île et une nuit*, (1995), et laisse dériver ses textes au gré des alliances de mots, des éruptions d'images, des ruptures heureuses de construction.

Les auteurs féminins font également entendre leurs voix, Simone Schwarz-Bart déroule dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* (1972) la généalogie d'une lignée de femmes guadeloupéennes et compose une admirable défense et illustration de la culture créole. Dans *Ti-Jean L'horizon* (1979), elle plonge dans le merveilleux des contes pour construire une sorte d'inventaire de l'imaginaire antillais.

Maryse Condé revient aux îles et à l'Amérique dans les romans de sa maturité (*Moi, Tituba sorcière*, 1986 ; *La Vie scélérate*, 1987 ; *Traversée de la mangrove*, 1989) : ce sont des fresques familiales où, paradoxalement, la famille n'est pas un point d'ancrage, où les personnages semblent, comme la romancière, voués à une errance continuelle.

Traversée de la mangrove est publié à Paris au Mercure de France, premier roman de Maryse Condé, entièrement conçu et écrit en Guadeloupe, ancré dans la réalité antillaise. À ce titre, il signe les retrouvailles de l'auteur avec sa terre natale et marque un tournant dans son œuvre. À Rivière-au-Sel, Mlle Léocardie Timothée a découvert le cadavre de Francis Sancher, personnage principal du roman, dans les hautes herbes. Arrivé quelques années auparavant au village, il a toujours été considéré comme un étranger. Pourtant tout le village s'assemble en apprenant la nouvelle de sa mort (chap. 1). Moïse le facteur se targue d'avoir été le premier à connaître le vrai nom de Francis. De quel pays venait-il? Cuba? Colombie? On ne l'a jamais su. Et puis il y avait eu Mira. On disait que c'était elle qui avait apporté la fâcherie entre Moïse et Francis. Mais la cause réelle était que Moïse avait fouillé dans la malle remplie de billets et que Francis l'avait surpris (2). Mira a rencontré Francis une nuit à la Ravine. Et un jour elle est venue s'installer chez lui.

Francis l'a pourtant chassée (3-4). Man Sonson, elle, sait bien à quel point on a détesté Francis à Rivière-au-Sel. Elle les a tous vus, ceux qui prient autour de sa dépouille, défiler chez elle demandant de soulager la terre de son poids (5-6). Dinah, femme de Loulou, le père de Mira, n'a jamais partagé le lit de son mari. Et Dinah a rencontré Francis qui l'a faite femme nuit après nuit. Mais Mira lui a volé Francis. Elle a appelé le malheur sur elle et Dieu l'a entendue puisque Mira est revenue avec sa honte, son ventre et sa douleur (7-11). Carmélien, frère de Vilma, est tombé amoureux de Mira à l'âge de treize ans, mais lorsqu'il lui a offert la plus belle des poupées créoles, elle l'a simplement traité de «Kouli malaba». Cette plaie d'enfance n'a jamais guéri. Lorsque Francis a possédé Mira, Carmélien a rêvé de tuer (12). Vilma a trouvé refuge auprès de Francis, elle que sa mère n'avait jamais aimée et que son père avait promise à Marius, un homme riche. Elle a découvert et aimé Francis poursuivi par des fantômes, qui venait se réfugier auprès d'elle, une gamine, la nuit venue, et qui a pleuré quand elle lui a annoncé sa grossesse (13-16). Mira le sait: toute sa vie ne sera désormais qu'une quête, savoir qui était Francis. Sa vraie vie commence avec la mort de celui qui parlait sans cesse de cette fin (17).

La veillée funèbre donne au roman sa composition circulaire et permet un travail sur l'oralité et l'écriture. Le récit se bâtit sur une succession de paroles: chacun des chapitres est conduit par une voix qui rapporte sa relation avec Francis. Un réseau se tisse ainsi, un chœur aux voix discordantes car tous ont des souvenirs divergents. Comme si Francis était un être hybride à vingt têtes et que chacun, à Rivière-au-Sel, n'avait rencontré qu'une facette du personnage. Au terme de la veillée, le mystère demeure, mais, au passage, ceux qui l'ont connu se sont dévoilés et l'«*île à ragots, livrée aux cyclones et aux ravages de la méchanceté du cœur des Nègres*[185]» s'est elle aussi révélée dans ses nœuds contradictoires de fantasmes et de racontars. Les conflits et les rivalités abondent à Rivière-au-Sel et, dans ce microcosme fourmillant d'histoires obscures, Francis sert de révélateur. Francis Sancher est venu chercher la mort à Rivière-au-Sel, dernière étape d'une vie que l'on devine douloureuse. Il le sait et l'annonce: sa dépouille viendra se joindre à celles des familles de ce petit village du bout du monde. Et c'est sans doute, en partie, cette certitude-là qui dérange les habitants de Rivière-au-Sel. Francis n'attend rien d'eux et n'a rien à leur demander. En revanche, eux semblent avoir beaucoup de comptes à régler à travers celui qui devient vite leur bouc émissaire, celui sur qui se déchargent les haines et les peurs ancestrales.

---

[185] C. Pont-Humbert in Dictionnaire des oeuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.

Le constat est cruel et, pourtant, toute la tendresse de l'auteur pour son île passe dans le roman; mais c'est au travers d'une nature débordante avec ses cyclones, ses pluies, ses volcans, ses forêts exubérantes et ses fortes odeurs qui scandent le récit sans pour autant sacrifier à un exotisme facile. Quant à Francis, il incarne remarquablement la figure insaisissable de l'étranger, auréolée de ses mystères et nourrie des fantasmes d'autochtones sédentaires qui, en mal de rêve, s'emparent de sa liberté pour projeter à l'infini leur ennui et leur vide.

Conclusion

Dans les dernières décennies du XX^{ème} siècle, la vie intellectuelle antillaise évolue vers une prise de conscience plus nette de l'identité et des complexités des îles. Les œuvres des auteurs antillais sont porteuses d'un ambitieux projet culturel. L'écrivain, en effet, ne veut pas défendre frileusement une identité figée mais construire une identité ouverte à la puissance du différent, qui ose par sa pratique artistique faire bouger le tissu mental, qui aspire à une poétique de la diversité du monde, capable d'inventer par la rencontre et l'échange l'imprévisibilité de l'avenir. C'est la notion de *Diversalité* et de *Poétique de la Relation* que met en avant Édouard Glissant, car l'identité de la région caribéenne fut le lieu de la toute première mondialisation. On entend beaucoup parler de nos jours de mondialisation, mais celle que nous vivons actuellement n'est que la deuxième du nom. La toute première a commencé lorsque Christophe Colomb débarqua sur le continent américain, un certain jour de 1492 et que les mondes européen et amérindien furent brutalement mis en contact. Elle se complexifia lorsque des millions d'esclaves africains, puis, plus tard, de travailleurs sous contrat, asiatiques, en particulier indiens mais aussi chinois et levantins, furent amenés aux Amériques. Dès lors quatre des cinq continents furent mis côte à côte, furent mis ensemble : l'Amérique, l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Et c'était la toute première fois dans l'histoire de l'humanité que la quasi-totalité des cultures, des langues et des religions se trouvaient sommées de cohabiter, cela sur des territoires de taille restreinte ou difficiles d'accès. La région caribéenne et son pendant l'identité caribéenne/antillaise naissent donc de ce que Claude Lévi-Strauss a appelé un « bricolage culturel ». L'effroyable institution esclavagiste que subirent les premiers Africains et l'espèce de servage auquel furent soumis les autres êtres humains charroyés ici et là, c'est le mot créole qui convient, broya leurs dieux, leurs langues et finalement leurs cultures. On ne mesure pas assez le terrible déni d'humanité dont ils furent l'objet, les souffrances infinies qu'ils endurèrent et cela durant des siècles.

Amérindiens, Européens, Africains et Asiatiques bricolèrent donc, dans des conditions de chaos absolu, des bribes de cultures, des restes de langues, des souvenirs de divinités pour, petit à petit, constituer ce qu'Édouard Glissant a appelé une culture-mosaïque. La créolisation, processus par lequel des populations qui n'étaient point originaires du Nouveau Monde finirent par s'y adapter, s'y autochtoniser, tout en adoptant certains modes de vies et certaines croyances des autres peuples avec lesquels ils étaient contraints de cohabiter dans le *lager* que fut la plantation. La culture caribéenne est le fruit d'un gigantesque malstrom humain et culturel qui n'avait jamais eut son pareil dans l'histoire de l'humanité puisque jusque là, seuls les peuples géographiquement proches entraient en contact permanent : Romains et Gaulois, Arabes et Berbères, etc… (Le pourtour méditerranéen est un bon exemple). La culture caribéenne est « créole » parce que ce mot vient du latin « creare » qui signifie « créer » et qu'il indique bien le côté bricolé de celle-ci. La créolisation est l'adaptation aux Antilles d'hommes, d'animaux et de plantes qui n'en étaient pas originaires. D'où les expressions « Blanc créole », « Noir créole », « banane créole ». C'est aussi l'ensemble des créations nées de cette cohabitation forcée entre peuples des quatre continents : cuisine créole, architecture créole, musique créole etc.… De part sa formation historique, l'archipel antillais est une représentation du monde entier, et les écrivains de cette aire géographique, ainsi que leurs œuvres en sont le kaléidoscope. En bref, la littérature caribéenne est la première littérature mondialisée dans la mesure même où c'est dans cette région que s'est produite, la toute première mondialisation, qui est la préfiguration du monde qui s'annonce en ce début de troisième millénaire, et qui débuta en 1492 avec Christophe Colomb. Les œuvres des écrivains antillais invitent le lecteur à réfléchir à la rencontre des cultures et des langues, à explorer une identité et à analyser les stratégies développées pour mieux se définir dans un espace parfois difficile à délimiter, espace dont les échos retentissent en bien d'autres lieux.

La Caraïbe insulaire, a inventé l'identité multiple sur un constat historico-anthropologique : le fait que durant trois siècles et demi, Amérindiens, Européens, Africains et Asiatiques furent contraints de cohabiter dans les conditions que l'on sait et que ce faisant, ils abandonnèrent progressivement à leur corps défendant, leurs identités originelles pour inventer une nouvelle identité à savoir l'identité créole qui est une identité composite.

CHAPITRE III

LA LITTÉRATURE D'EXPRESSION FRANÇAISE AU MAGHREB

Introduction

À ce que la géographie arabe nomme poétiquement le Maghreb (al-Maghrib) qui signifie occident par rapport à un centre qui serait la péninsule arabique et qui apparaît dans l'histoire sous les désignations fluctuantes de Berbérie, de Libye, de Numidie, ou d'Afrique du Nord correspond une aire linguistique et culturelle qui, à travers les siècles, a vu un terroir primitif se recouvrir d'alluvions et de strates d'origines diverses. L'originalité de cette stratification complexe vient précisément de ce qu'elle est globalement indéfinissable et qu'elle ne saurait pour autant se ramener à ses composantes successives (Phénicienne, grecque, carthaginoise, romaine, arabe, ottomane, française).

Seule une sorte de stratigraphie littéraire pourrait donner une idée de sa déroutante richesse. Il était en tout cas inévitable que plusieurs langues et plusieurs littératures se succèdent et s'entre pénètrent dans ce cadre naturel traversé par les hasards et les violences d'invasions et de conquêtes qu'il a d'abord toujours subies, puis dont il a su régulièrement tirer parti, les tournant à son avantage et les amenant à sa mesure. Ainsi, sans cesser d'être jamais lui-même, le Maghreb a été punique et juif, grec et latin, vandale et byzantin, arabe, turc et français, avant de donner naissance à de jeunes nations que l'affirmation de leur nouvelle indépendance politique ont conduit immanquablement à devoir faire un inventaire critique de toutes leurs traditions culturelles.

Et le débat perdure si l'on en juge par les joutes politiques et idéologiques, et les tragédies qui émaillent cette aire géographique. D'aucuns ont voulu, alternativement et de manière univoque, le Maghreb panarabe, islamiste ou berbère, dans une éternelle quête du Graal identitaire aggravée par un contexte de mondialisation, qui augmente la perte des repères. En bref, il s'agit de savoir ce qui, dans cette histoire, l'emporte finalement des aliénations ou des originalités, des ruptures ou des cohérences, de la discontinuité ou de la continuité. À une histoire faite d'occupations successives et de colonisation correspond donc une suite de phases d'acculturation.

Mais un fait domine ces péripéties, celui de l'adhésion à l'Islam dont l'hégémonie décisive devient, à partir du huitième siècle, une constante. Face aux présences étrangères, l'Islam a été le ciment de la cohésion sociale, surtout pendant la colonisation française, il a permis de maintenir vivaces des traditions menacées, et leur participation aux différentes formes de l'activité socioculturelle, élément essentiel de l'identité au Maghreb.

Paradoxalement c'est l'instrumentalisation ce même monothéisme, par des régimes politiques en mal de légitimité pendant la période de la post indépendance qui sera le levier de la discorde au sein des sociétés maghrébines. Cette longue lutte n'a pas manqué de façonner un type d'homme qui, au seuil du XXI^{ème} siècle, est une nouvelle fois appelé à choisir une voie.

À la lumière d'une réalité qui ne cesse de changer, la poésie, la littérature se développent, les univers de l'illusion fructifient, et le discours religieux émerge pour réclamer son droit à la parole sur l'appartenance et l'identité. Dans tous les cas, le discours de l'identité ou sur l'identité dénote une crise de sens et de valeurs. Le langage littéraire devient son vecteur comme étant l'espace qui incarne les aspects de cette crise.

Depuis 1830, la colonisation française, dans tous les domaines possibles, s'évertuait à éradiquer tout culte de la différence, pour lui substituer celui de l'arrimage à tout prix à cette identité de la métropole et qui est récurrent dans les romans de la littérature d'expression française, de Mouloud Feraoun à Mohammed Dib les écrivains précurseurs, aux auteurs maghrébins de la période postcoloniale.

Le colonisateur parti, reste la déchirure dans la conscience collective et dans le coeur de l'homme. Les Maghrébins souffrent avec une acuité particulière de la déroute du langage et de la déstructuration de la pensée. La question du langage et de l'identité est aussi objet d'analyses, de réflexions ou de projets littéraires chez un grand nombre d'auteurs francophones bilingues écrivant à partir du Maghreb qui ont tous rendu compte, d'une manière ou d'une autre, du « schisme » identitaire comme conséquence de la relation complexe que l'écrivain entretient avec la langue française par rapport à la langue maternelle.

Dans *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Gilbert Grandguillaume explique fort à propos:

> *« La langue n'est pas seulement un outil pour communiquer, elle est aussi le lieu où l'homme repère son identité. C'est pourquoi il y a, derrière chaque langue, un ensemble de représentations explicites ou non, qui expliquent le rapport à cette langue sous forme d'attachement ou de répulsion. La langue ne représenterait pas au Maghreb un tel enjeu si elle ne jouait pas sur des représentations profondes, associées à des intérêts vitaux* [186]*».*

Les intérêts sont contradictoires selon les protagonistes, évidemment. L'arabisation emprunte à la colonisation une démarche pourtant décriée: elle s'appuie sur une volonté de faire table rase de tout existant linguistique différent, même lorsque celui-ci provient du tréfonds maghrébin. Ainsi procède-t-elle par une tentative de gommage, de négation pure

[186] Gilbert Granguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Edition Maisonneuve et La Rose, 1983, p. 23.

et simple du soubassement maghrébin (pré) existant. Et c'est ce qui a provoqué les réactions contestataires notamment des Maghrébins berbérophones: en Algérie, le *printemps berbère* des années quatre-vingt ainsi que les violentes luttes identitaires ou nationalitaires de ce début du XXI^{ème} siècle ont un rapport de cause à effet avec les programmes d'arabisation, programmes d'unidimensionnalité s'il en est.

La réalité historico-culturelle niée par l'arabisme (philosophie et idéologie de l'arabisation) est celle-ci: le Maghreb a toujours été un lieu de rencontre de différentes langues, un espace de contact des cultures dont les traces sont ineffaçables (Les ruines romaines de Timgad, les forts ottomans d'Alger sont des preuves irréfragables). À l'origine, le Maghreb était berbère et berbérophone. La langue berbère était de tradition orale. Mais au fil des siècles, surtout au XX^{ème} siècle, les Maghrébins d'origine berbère ont travaillé à développer des supports d'écriture destinés à conférer à cette langue la durabilité, la dynamique intemporelle à faire valoir au même titre que l'arabe.

Les enjeux identitaires et/ou nationalitaires ont donc fini par se cristalliser dans l'opposition, souvent dramatique, entre l'arabe et le berbère. Kateb Yacine a pu déclarer qu'après la décolonisation ou « défrancisation » de l'Algérie devrait s'opérer une néo-décolonisation, c'est-à-dire la « désarabisation » – au sens du contenu idéologique dont les langues peuvent être les vecteurs –, pour donner droit de cité à l'identité berbère à côté d'autres identités linguistiques, signifiant de ce fait le plurilinguisme qui prévaut en Algérie. Mouloud Mammeri a toujours lutté pour faire triompher cette thèse. En réaction à cette contre-proposition, les adeptes de l'arabisation exclusive, si l'on peut se permettre ici de paraphraser Kateb parlant des « *Keblout* » (*ancêtres)*, ont singulièrement redoublé de férocité envers les auteurs d'expression française.

Or, par la force des mêmes enjeux identitaires, la production littéraire de langue française a plutôt gagné en dynamisme. Sa reconnaissance internationale s'est concrétisée par l'obtention d'importants prix de l'espace francophone, dont le plus prestigieux est le Goncourt attribué en 1987 au Marocain Tahar Ben Jelloun pour son roman intitulé *La Nuit sacrée*, Mais de tels prix ont ranimé les querelles, les arabisants estimant que l'obtention d'une récompense francophone ne pouvait être que le salaire d'une traîtrise, d'un manquement à la nationalité littéraire et étatique.

Il ne faudrait cependant pas donner l'impression que le tout identitaire se réduit à la bipolarité conflictuelle Arabe/Berbère. Il a déjà été rappelé dans les lignes précédentes que le soubassement pluriculturel du Maghreb s'est constitué, et même s'est raffermi, d'une période à l'autre de l'histoire de cette partie de l'Afrique liée à l'Europe et au Moyen-Orient

par la Méditerranée. À notre sens, il est trop réducteur de ne voir au Maghreb, comme le fait Chadly Fitouri, que le *biculturalisme* ou le *bilinguisme.*[187] C'est de plurilinguisme qu'il faudrait parler, pour traduire les réalités du terrain.

La présence des Maghrébins d'origine juive doit être prise également en compte. Surtout que dans le champ littéraire au sein duquel fluctuent les ingrédients des identités nationalitaires, se remarquent des signes des apports juifs. Au même titre que Mohammed Dib, Mouloud Feraoun ou Ahmed Sefrioui le précurseur marocain, Albert Memmi, Tunisien d'origine juive, est un des fondateurs de la littérature maghrébine de langue française, même s'il est décrié pour ses prises de position en ce qui concerne la fondation de l'état d'Israël.

Préfacé par Albert Camus, *La Statue de sel*[188], d'Albert Memmi, dévoile les difficultés que Mordekhaï Benillouche rencontre lorsqu'il veut vivre en tant que *fils d'un juif d'origine italienne et d'une berbère*, dans une société troublée par une prétendue impossible conciliation des identités française, berbère et arabe. Dans le miroir, le héros du livre de Memmi se regarde *longuement*, pour essayer de déterminer son statut. Malheureusement, chacune de ses tentatives prolonge une interrogation vouée à susciter toujours plus d'anxiété. Les efforts déployés mènent à *L'impasse*.

Albert Memmi ne pouvait donner meilleur titre au tout premier chapitre de *La Statue de sel.* De la tentation de l'enfermement, incarnée par l'impasse, à celle de la fuite, ce jeune garçon est alors devenu :

> *«Un écrivain français de Tunisie qui n'est ni français ni tunisien. C'est à peine s'il est juif puisque, dans un sens, il ne voudrait pas l'être. [...] Il est juif (de mère berbère, ce qui ne signifie rien) et sujet tunisien, c'est-à-dire sujet du bey de Tunis. Cependant, il n'est pas réellement tunisien, le premier pogrom où les Arabes massacrent les Juifs le lui démontre. Sa culture est française et, de toute sa classe, il est le seul à entendre Racine comme il faut. Cependant la France de Vichy le livre aux Allemands [...]. Il ne lui resterait plus que d'être vraiment juif si, pour l'être, il ne fallait partager une foi qu'il n'a pas et des traditions qui lui paraissent ridicules […]Que sera –t il donc pour finir ? On serait tenté de dire un écrivain.*[189]» (Albert Camus).

L'impasse est un concept opératoire à différents niveaux: le personnage littéraire, l'écrivain, la littérature elle-même ont à résoudre presque un seul et même problème d'identité nationalitaire, de définition dans une langue ou des langues dont le statut demeure évanescent: Quelle(s) nation(s)? Quelle(s) langue(s)? Quelle(s) littérature(s)?

---

[187] Chadly Fitouri, *Biculturalisme. Bilinguisme et éducation*, Belachaux, Neuchâtel/Paris, 1983.
[188] Le roman de Memmi a été publié en 1953. Mais Camus a préfacé la réédition publiée en 1966. Les passages ici cités sont tirés de cette réédition.
[189] Albert Camus cité par C. Pont-Humbert, *La statue de sel*, in Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française de Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.

1- Les littératures d'expression française du Maghreb

A- La littérature maghrébine des Français [190]

Dès l'installation française en Algérie, les voyageurs se font plus nombreux dans cette partie nord de l'Afrique. Certains comme Eugène Delacroix y laissent des empreintes picturales ou littéraires comme Pierre Loti qui, quel que soit leur intérêt, n'ont, toutefois, pas toujours « dialogué » avec les cultures plus sédentaires de la région. L'Algérie, du fait d'une colonisation de peuplement sans équivalence de part et d'autre de ses frontières, a été aussi une terre de résidence de nouveaux venus, issus des pourtours méditerranéens.

Les œuvres qu'ils ont écrites, enracinées dans cette terre qu'ils ont voulu leur, ouvrent la voie à l'expression littéraire en langue française des Maghrébins. Les créations des uns et des autres, exprimées dans une langue commune, porteuses d'imaginaires se déployant dans un espace et un temps partagés, même lorsque prédomine le conflit, sont à connaître pour comprendre le Maghreb littéraire. C'est pour cette raison que nous citons une bibliographie succincte, quand bien même nous avons pris le parti de ne pas nous appesantir sur cette période de la littérature d'expression française dans le cadre de notre travail.

Le courant algérianiste, illustré par les noms de Louis Bertrand (1866-1941) et de Robert Randau (1873-1946), est le premier à proposer une expression littéraire, autonome de celle de la métropole. Mais c'est surtout l'école d'Alger, littérature sur le qui-vive où l'espace est sans cesse revendiqué et la violence présente, qui instaure des relations étroites et complexes entre écrivains nés en terre du Maghreb, quelle que soit leur origine. Le représentant le plus prestigieux de cette école d'Alger est Albert Camus (*L'Étranger, La Peste, Chroniques algériennes*).

D'autres écrivains de ce courant intériorisent aussi l'espace algérien, avec une sensualité qui imprègne les mémoires d'une terre commune. Ces écrivains n'ont plus de certitudes, même s'ils ont encore des convictions, ils explorent le réel et donnent une existence littéraire aux Algériens. Existence niée par l'administration coloniale. Ils mettent à jour l'injustice coloniale. Mais, comment dénoncer l'ordre colonial sans trahir sa communauté ? Les premières œuvres qui nourrissent ce mouvement sont celles de : Gabriel Audisio, de René-Jean Clot, de Marcel Moussy, de Jules Roy, d'Emmanuel Roblès.

[190] Nous faisons un rapide survol de cette partie de la littérature d'expression française des français d'Algérie, car il nous a paru intéressant de citer certains auteurs afin de mieux les resituer dans le contexte aussi bien historique que littéraire de l'époque, car certains d'entre eux joueront un rôle important dans la genèse et la gestation de la littérature maghrébine d'expression française. Nous pensons notamment à Emmanuel Roblès qui a dialogué de manière épistolaire avec Mouloud Feraoun, et Albert Camus avec qui il s'est plutôt confronté sur l'indépendance algérienne.

L'histoire de la colonie de peuplement a été close avec l'indépendance, et avec elle la littérature du « pied noir ». Comme les œuvres maghrébines, ces œuvres ont à voir avec deux espaces, celui de l'origine et celui de leur insertion actuelle dans la métropole française, rejoignant les ambivalences des créations maghrébines les plus contemporaines, comme la littérature dite « Beur », dont l'un des précurseurs est sans conteste Azzouz Begag dont le roman autobiographique « *Le Gone du Chaâba*[191]», relate le vécu de l'auteur dans l'Hexagone et la difficile insertion des immigrés dans la société française.

B- La littérature maghrébine d'expression française

Introduction

La littérature maghrébine présente la particularité importante mais non exceptionnelle d'être nées aux confins de deux langues, celle de l'Autre, imposée d'abord et reconquise dans la création littéraire, et la langue maternelle. *Amour bilingue*[192] disait l'écrivain marocain Khatibi, amour de deux langues, de deux cultures, doublement enraciné et se cherchant dans les contraintes de ces deux exigences. La présence constante de cette ambivalence provoque souvent, tant la quête des auteurs est tendue, une fragmentation de l'énoncé, dit en français pensé en arabe ou dans le substrat berbérophone. Comment parler, écrire penser et dire d'une langue à l'autre ? « *Et quand l'une se dit où travaille le silence de l'autre ?*[193]» La langue maternelle affleure et recherche d'autres modes de reconnaissance.

Et c'est ainsi que dans un texte écrit en français, on trouve parfois des fragments de cette langue maternelle offerts en référence à cette culture qui s'exprime ainsi au hasard des ruptures, des hésitations, des dislocations du texte s'infiltrant dans les vides à la recherche d'une expression. Abdelwahab Meddeb, traduisant ainsi le douloureux dilemme des écrivains maghrébins écrivait : *« Quand j'écris dans une langue, l'autre langue dans la première se réserve ; elle y travaille quelque part délibérément et à mon insu.*[194]»

L'acte de production du texte maghrébin ou africain était profondément imprégné par cette caractéristique. Et l'idée que même par la pensée on n'était plus seul maître chez soi était devenue une sorte de catharsis qui résume la situation paradoxale de l'écrivain maghrébin aux prises avec sa seconde langue. Pour Abdallah Laroui : « *Penser, c'est d'abord penser l'Autre […] L'autre, c'est l'Occident.* [195]»

---

[191] Azouz Begag, *Le Gone du Chaâba,* Seuil, Paris, 1986.
[192] Abdelkebir Khatibi, *Amour bilingue*, Fata Morgana, Paris, 1983.
[193] Abdelkebir Khatibi, *Du bilinguisme*, Paris, Denoël, 1985 p.9.
[194] Abdelwahab Meddeb, *Le palimpseste du bilingue*, in *Du bilinguisme*, Paris, Denoël, 1985, p. 125.
[195] Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspero, Paris, 1967.

a- Le drame de la langue

Écrire dans la langue du colonisateur sans s'y aliéner ? Est-ce possible ? Est-ce crédible ? Depuis son émergence, cette question hante la littérature maghrébine d'expression française. Mais était-il possible sous la domination coloniale d'écrire dans une autre langue? Les trois littératures du Maghreb sont nées de la colonisation. En imposant sa domination au pays, le système colonial gérait aussi la formation et la culture: il diffusait sa langue par le canal privilégié de l'école, par l'administration, la justice et la presse, pour faire de la langue le « *ciment de l'union républicaine et citoyenne* » de populations disparates.

Cette « francisation » sous la contrainte de l'histoire et du pouvoir est lisible dans la littérature des écrivains maghrébins et africains de la première génération tel que Mouloud Feraoun. Cet apprentissage linguistique qui touche une élite imprègne aussi l'ensemble des colonisés, par le détour de la marginalisation des langues et des cultures de l'autochtone. Tout ce qui n'est pas français est rejeté dans les marges d'une culture ravalée au rang de folklore, ou minorisation, que les pouvoirs d'après les indépendances ne sauront pas affronter, se souciant essentiellement de remplacer le français par l'arabe classique.

C'est à juste titre qu'Yves Chevrel[196] met l'accent sur la complexité du phénomène et invite les comparatistes à approcher chaque expérience avec en regard l'idée qu'il s'agit d'un problème qui se pose à plusieurs peuples anciennement colonisés, combien même l'ex-puissance tutélaire était lusophone, anglophone, hispanophone, ou francophone. Il écrit:

> « *La constitution des espaces X-phones,* affirme Chevrel*, ne peut être séparée des problèmes soulevés par les politiques d'expansion et de colonisation des Etats européens depuis la renaissance, puis par les gouvernements de décolonisation et d'indépendance qui ont suivi.* [197]*»*

Dans la ferveur de l'indépendance retrouvée, l'arabisation officielle voudrait signifier le démantèlement programmé de la présence française, notamment sur les plans politico linguistique et littéraire, ou plus généralement culturel, en Algérie plus que dans les autres Etats du Maghreb. On a pu laisser entendre alors que le patrimoine littéraire, pour être véritablement national, ne pouvait/devrait (plus) exister qu'en langue arabe. Ainsi, pour Gilbert Grandguillaume:

> *« La politique d'arabisation adoptée au Maghreb après l'indépendance a posé le problème d'une langue arabe susceptible de répondre aux critères d'une langue nationale et aux besoins d'expression d'une société moderne*

[196] Yves Chevrel, *La littérature comparée*, P.U.F., 4e édition revue et corrigée, Paris, 1989, pp. 21- 22.
[197] Ibidem, pp. 21- 22.

[…] En réalité cette langue devait apparaître principalement comme la langue de l'Etat, langue de sa gestion, mais aussi de sa légitimation. [198]»

Cependant la langue arabe classique étant peu diffusée en Algérie, il fallut former précipitamment des enseignants. La langue elle-même demandait à être enrichie de tous les termes nécessaires aux usages jusque-là dévolus au français : vocabulaire de l'administration, des sciences. Les problèmes de terminologie se posent encore aujourd'hui. Il faut ajouter que, dans sa logique de langue nationale unifiante, l'arabisation se déploie dans une double dimension : vers le français qu'elle doit remplacer, mais aussi vers les dialectes auxquels elle doit se substituer à terme. Si le problème n'est pas trop grave pour les dialectes arabes susceptibles d'être intégrés dans un niveau de langue arabe, il n'en est pas de même pour les dialectes berbères, que cette opération voue à disparaître.

Du fait que l'ensemble du secteur économique et administratif fonctionnait en français, ceux qui utilisaient cette langue se trouvaient en position dominante, et se montraient peu empressés à laisser leur place à des arabisants. Ceux-ci taxaient dès lors les « francisants » de suppôts du colonialisme dont ils défendaient la langue. De ce fait la langue française demeurait la « langue du pain », et c'est à cette situation que la politique d'arabisation devait mettre fin. En ce qui concerne les enseignants, toute réduction de l'enseignement en français ou du français conduit à écarter de nombreux enseignants algériens qui ont été formés pendant les années antérieures ; le même résultat s'est produit dans l'enseignement supérieur avec l'arabisation des sciences humaines et sociales.

Pour comprendre les dimensions de ce problème, il est important de réaliser que la langue n'est pas seulement un instrument de communication, mais aussi support de l'expression. Chaque langue comporte une constellation de valeurs auxquelles elle réfère, un ensemble de significations qu'elle symbolise. Sous cet aspect, les langues en usage au Maghreb ont chacune leur fonction et leur signification. Si la langue coranique renvoie à l'identité islamique, les langues dialectales concrétisent l'enracinement primordial lié à toute langue maternelle. Quant au français, il symbolise à la fois la domination coloniale, mais aussi la modernité vers laquelle l'Algérie et le Maghreb se sont ouverts par son intermédiaire.

Autrement dit, les deux langues de culture écrite, apprises à l'école – le français et l'arabe littéraire – ne trouvent pas ou peu de prolongements naturels dans la vie concrète, spontanée. Toutes deux sont coupées du vivier naturel que constitue, pour chaque langue

[198] Gilbert Grandguillaume, *Père subverti, langage interdit*. Peuples méditerranéens, n°33, octobre décembre, 1985, p.175.

vivante, la société réelle qui la pratique dans tous ses échanges. Là est sans doute la raison fondamentale expliquant l'aspect « langue de bois » que prennent aujourd'hui le français et l'arabe littéraire dans la bouche du Maghrébin.

Ce dernier, subit sa double appartenance linguisticoculturelle beaucoup plus qu'il ne la revendique activement ou qu'il n'en profite en tant que source d'enrichissement. Il en est la victime et en souffre, car la gestion volontaire du phénomène lui échappe.

Le volet occidentalisé de son identité culturelle, coupé du terroir d'origine, est superficiel. Et les valeurs culturelles véhiculées côté arabo-musulman prennent une teneur traditionaliste, conservatrice, peu ouverte aux innovations, aux changements, aux dynamismes créateurs mais aussi ô combien déroutants. Il éprouve, certes, de la fascination pour l'Occident, mais il est davantage attiré par ses performances matérielles que par ses valeurs fondatrices, qu'il perçoit plutôt comme déstabilisantes, dangereuses pour son propre univers. Univers qu'il sait instinctivement en danger de mort.

Lorsqu'une société repousse vers les abîmes de l'inconscient, pour des raisons de convenance politique et idéologique immédiate, des éléments réels de sa personnalité, son équilibre socioculturel en est affecté. On pourrait dire que la société est victime d'une espèce d'anomie culturelle, dans le sens durkheimien: état de non définition, vide conceptuel rongeant la société. Le terme anomie vient du grec « *anomia* » qui signifie absence ou déliquescence des normes et des règles sociales. Ce qui va générer une ambivalence qui va donner naissance à cette aporie de l'attraction et de la répulsion, impossibles à concilier et entraîner ce que Nourredine Toualbi nomme : « *l'identité anomique* ».

> *« Ce vocable réfère au désordre social et à l'anarchie qui suivent la crise des valeurs, pour rendre compte de la complexité des processus de changement social, linguistique, culturel dans les sociétés en développement […] A terme, ce sont les repères identitaires eux-mêmes qui risquent de se fissurer induisant des troubles de la personnalité plus ou moins graves que Touraine (1974) et Duvignaud (1970) n'hésitent pas à qualifier de pathologiques* [199]*».*

Si la langue arabe adoptée pour langue nationale est la même linguistiquement que l'arabe coranique, elle en diffère par sa fonction de langue moderne et par sa référence à la langue qu'elle doit remplacer, le français. Et c'est la seconde ambivalence, qui pose la problématique de la conciliation de la modernité, de la tradition et du radicalisme religieux de cette dernière décade. En tant qu'opération globale, l'arabisation se prêtait à une double interprétation : ou bien une traduction, dire la même chose en arabe qu'en français ; ou bien une conversion, dire en arabe autre chose qu'en français. Outre les applications possibles

[199] Noureddine Toualbi, *L'identité au Maghreb – L'errance*, Casbah Editions, Alger, 2001, pp. 207-209.

aux diverses disciplines scolaires, ce choix concernait aussi un projet de société non défini dans son ensemble. Nous pourrions donc raisonnablement y voir comme Nourredine Toualbi :

> *« L'expression réactionnelle d'une identité inachevée qui proteste de son manque à être et qui n'imagine sa complétude que dans l'enracinement social de la radicalisation des valeurs de la tradition et de la tradition religieuse. Cette revendication est une suite logique : n'est-elle pas l'exacte réplique- plus vindicative- du système officiel d'assignation identitaire presque entièrement conçu à partir des valeurs du sacré ? […] Une juste perception des causes de cette identité anomique conduirait même à soutenir que la philosophie identitaire valorisée par l'état national au Maghreb semble finalement tenir à un fait de pouvoir qui se veut pérenne, davantage que de philosophie générale.* [200]»

Comme le montre si bien Noureddine Toualbi, parler des langues au Maghreb renvoie inévitablement à l'absurde : comment un être normal, ou censé l'être, peut-il accepter d'être amputé de son essence qui donne du sens à son existence et à sa vie ? Grâce à ses langues on ouvre nos sens sur des voix polyphoniques, des symboles, des signes, et des bruissements qui meubleront et étofferont notre parcours de vie.

Pourquoi dans notre culture maghrébine entre autres, toutes les richesses ou presque, finissent dans la discorde et l'isolement ? L'exemple tyrannique des langues est frappant et en est l'une des illustrations. C'est quoi une langue, sinon la symbolique la plus abstraite de la complexité d'une vie, d'une identité avec ses multiples trajectoires et qui échappe à toute définition Une métaphore des plus insaisissables qui demande à être creusée constamment.

Dans les faits, aujourd'hui au Maghreb et spécialement en Algérie, les langues se croisent et se volent des espaces dans les différentes institutions étatiques. Dans la langue arabe, il a présence de marques visibles qui viennent des langues française, espagnole, italienne, et bien d'autres et vice versa. Nous n'en voulons pour preuve que les noms des différentes épices- cumin, safran, etc. dont les arabes avaient naguère le monopole du commerce et qui font partie de nos jours du lexique des autres langues.

Le Maghreb, carrefour entre l'Afrique sub-saharienne, l'Europe et le Proche-Orient n'a jamais pu vivre coupé du reste du monde malgré ses barrières naturelles. Sa position stratégique en Méditerranée, a toujours suscité des convoitises. Confluent de civilisations, cet espace a plié sous les coups de nombreux envahisseurs (Phéniciens, Carthaginois, Romains, Arabes, Ottomans…), mais a su préserver l'essentiel de sa personnalité en s'adaptant. Cette personnalité plurielle, ouverte sur le monde, se reflète dans la pluralité

[200] Ibidem, pp. 261.

des langues, la diversité des œuvres et des genres, des styles et des courants qui composent les écritures maghrébines.

Du fait de l'histoire donc, les langues ne vivent pas toujours les haines et les exclusions des hommes ; elles n'ont pas de problèmes pour se retrouver dans un même espace, dans la confrontation généreuse des échanges. Ce sont les hommes, et les hommes seuls, qui font de telle ou telle langue une arme qui détruit sa propre histoire sans se rendre compte ou en feignant de le faire, avant de nuire à la langue « gênante » que l'histoire a imposée. Il est patent qu'une langue cache en elle tous les refoulements, les défaites, et les fantasmes les plus insensés, mais elle cache aussi une capacité à surmonter cette complexité historique, à partir de son substrat d'imagination qui la propulse au-delà des mêlées et des batailles de groupes ethniques.

Le berbère est aujourd'hui cette langue en mal de reconnaissance, ce substrat qui a su perdurer à travers l'histoire en défenseur d'un espace identitaire géographique puis national, à toutes les invasions. C'est l'une des composantes de la soudure d'une nation qui refuse aujourd'hui avec acharnement de s'identifier à elle-même dans son mouvement à travers l'histoire, de se regarder en face et d'assumer les brisures d'une hypothétique homogénéité, qui traversent ce corps qu'on appelle de nos jours un pays ou une terre.

Dans ce « melting pot » linguistique qu'est le Maghreb, la langue arabe n'est pas seulement la langue du Coran comme certains la cataloguent avec tout le lot de clichés qu'on connaît. Une vision réductrice si on s'arrête à ces limites ; elle est aussi la langue de l'amour, de la poésie, de la quête qui redéfinit dans la pratique le sacré lui-même, mais que notre époque et le politique superficiel ont travesti et réduit, pour ne pas dire instrumentalisé. Personne ne peut nier aujourd'hui les apports du génie andalou de cette langue, qui ont contribué au patrimoine de la civilisation universelle.

Quatorze siècles de mutuel enrichissement ont façonné et façonnent toujours le regard de soi des Maghrébins. Cependant les raccourcis politiques, ethniques, régionaux, linguistiques et culturels qui ne sont que des schémas réducteurs et désolants nourris par l'ostracisme, le nombrilisme et l'autarcie intellectuelle nient cet état de fait. La langue française est une langue qui a presque deux siècles de présence et d'existence au Maghreb et fait partie de notre héritage culturel.

Une partie de notre langage quotidien est teinté de cette langue, sans parler de l'écriture qui donne forme aux mots de notre imaginaire et de notre vécu. Elle est en nous, façonne nos fantasmes partagés avec d'autres peuples et nous propulse au-delà de notre petit univers, de notre petite fenêtre si réduite sur le monde du troisième millénaire. Au-

delà des barrières que l'être humain croit ériger autour de lui, à Dieu ne plaise, sans grand succès. Ne peut-on aujourd'hui, au Maghreb, en Algérie, concevoir une identité juste et équitable, rassérénée, apaisée avec le moi profond, à travers cette diversité ?

Le pouvoir des langues dépasse les schémas préétablis des apprentis sorciers, et conçoit la diversité comme une chance, non pas comme cela se fait de nos jours, mais plutôt comme un atout à assumer avec courage. Et dire en finalité, que l'on soit berbérophone, arabophone ou francophone une partie de nous-même reste en dehors de nous, une part de la vérité est absente et on ne peut l'avoir que dans l'acceptation de notre contradiction et nos différences si mutuellement enrichissantes. Mais faut-il d'abord en prendre acte, et percevoir cette contradiction dans son aspect le plus positif qui rejette la haine et l'autosuffisance qui n'est que l'image d'une médiocrité, d'une inculture et d'une ignorance de l'histoire.

Ce qui se fait aujourd'hui dans le domaine de l'écriture plurielle n'est que la défriche d'un monde qui sera, plus juste, plus conciliant. Un monde que seule la belle littérature humaniste, toutes langues confondues, offrira, car les langues par essence refusent le cloisonnement parce qu'il est porteur des germes de la négation de l'autre, et les langues c'est d'abord l'antipode de l'isolement. Le monde d'aujourd'hui n'est-il pas une utopie d'hier qui est passée, d'abord et avant tout, par le truchement des langues et des rêves ? La méditation doit être à l'œuvre, faire l'effort d'écouter cette musicalité qui vient de très loin de nous, ce bruissement qui nous fait vibrer de vie, est tout simplement la polyphonie en partage du monde.

Le multilinguisme est un fait avéré et irréfragable. L'interculturalité et le multilinguisme sont en acte dans la société algérienne, mais se doublent constamment d'un rapport politique ayant pour but de voiler la relation équivoque du rejet/désir qui caractérise les rapports des algériens à la langue française ou à leur langue maternelle.

Si la percée des œuvres littéraires est plus précoce en Algérie qu'au Maroc ou en Tunisie, c'est que la politique d'assimilation y a été plus systématique et plus longue. La langue d'expression des écrivains n'est alors ni une langue maternelle (orale) ni la langue écrite d'avant la conquête - l'arabe classique -, mais la langue du colonisateur apprise à l'école, instrument de cette « *culture de nécessité* » dont parle l'essayiste algérien Mostefa Lacheraf dans *Algérie, nation et société (1965)*.

À partir de cette norme apprise sous la contrainte, puis par un choix plus réfléchi d'offensive sur le terrain même du conquérant, les écrivains maghrébins usent de cet outil en reproducteurs dociles ou en créateurs inventifs. Dans les premiers écrits, le français

littéraire des Maghrébins, appris au cours d'une formation bilingue dans les medersas, se caractérise par une hypercorrection où la préciosité du style laisse affleurer maladresses et formules ampoulées. Ces écrivains, fortement ancrés dans la langue et la culture arabo-musulmane, ont des modèles esthétiques surtout réalistes, avec une légère teinte exotique.

Le souci dominant est d'ordre informatif plus qu'esthétique. Ils prennent la plume pour témoigner de leur existence et de celle de leur communauté, de leur différence. Pour la génération suivante, dans la décennie qui suit 1945, le rapport à la langue française évolue. Encore peu nombreux, les écrivains ne sont malgré tout pas les défricheurs. La scolarisation s'enracinant, l'instrument linguistique est de mieux en mieux maîtrisé, les recherches esthétiques se font plus sensibles et le texte devient œuvre de création et non plus simple témoignage.

Cette génération est celle des classiques maghrébins. La troisième génération, celle de la post-indépendance algérienne, et celles qui la suivront, acquièrent progressivement, de 1962 à nos jours, un rapport à la langue moins « honteux », plus ludique et plus prospecteur comparable à celui que nouèrent certains écrivains de la génération précédente comme Mohammed Dib, Kateb Yacine, Driss Chraïbi ou Albert Memmi. Refusant les balises d'une culture étroite et sélective, ils investissent la langue apprise, de références inhabituelles dans sa sphère dominante de fonctionnement, détournent le champ symbolique de ses effets attendus. L'équilibre à trouver entre les sources diverses n'est pas chose aisée, car la mémoire de la violence coloniale est inscrite, malgré tout, dans l'usage de la langue française, ainsi que la perte de l'idiome de l'origine. Ce qui va induire des postures et des réponses différentes afin de circonvenir à cet état de fait.

b- Trois types de réponses peuvent être perçus à ce drame

- L'utilisation du vecteur linguistique français pour vanter la mission civilisatrice de la France. Instrument d'expression, le français n'est pas assez maîtrisé pour être le moyen de la création. Il est sans portée esthétique. Au mieux, il maintient une norme de français scolaire. C'est une période d'initiation à l'écriture.

C'est en Algérie que la première génération se manifeste à travers des essais et des romans à thèse. Si M'Hamed Ben Rahal aurait écrit, en 1891, la première nouvelle en langue française. Il faut aussi citer les noms de Abdelkader Hadj Hamou (1891-1953), Chukri Khodja (1891-1967), Mohammed Ould Cheikh (1905-1938), Aly El Hammamy (1902-1949), Rabah Zenati, qui sont pour la plupart fonctionnaires de l'administration coloniale. Le premier roman, en 1920, en partie autobiographique est de Ben Si Ahmed

Bencherif (1879-1921) et s'intitule *Ahmed Ben Mostapha, Goumier*. Le héros relate ses campagnes militaires au Maroc et en France, sa captivité en Allemagne, inscrivant la fiction algérienne dans le procès d'acculturation. Ces auteurs semblent n'avoir acquis leur statut d'écrivains et d'intellectuels qu'au prix d'un renoncement, d'une « trahison » envers le terroir et leurs compatriotes, toujours régis par le statut personnel et le code de l'indigénat.

D'une façon générale, les romans des années 20 et 30 constituent, selon les chercheurs presque unanimes, la période *d'assimilation*, *d'acculturation* ou *de mimétisme* dans l'histoire de la littérature algérienne. Dans la psyché de l'écrivain maghrébin acculturé de cette période, et/ou de ses personnages, la culture française est auréolée d'attributs de la positivité, alors que « *La représentation de l'autochtone relève plus d'un mirage que d'une image*[201] ». Ainsi, par exemple, dans une des œuvres des années vingt à cinquante où ce courant dominait, nous avons cet hymne à la France:

> *« Il n'est pas un indigène qui n'ait de la reconnaissance à la Mère Patrie pour les bienfaits qu'elle lui a prodigués, et plus particulièrement pour l'avoir tiré des ténèbres pour le faire percer dans la lumière, la vie et le bonheur*.[202] »

À l'occasion de la célébration du premier centenaire de l'occupation française en Algérie, un autre écrivain de cette trempe publiait un poème intitulé *À notre France*. À l'endroit de la France, l'auteur, dithyrambique déclarait:

> *« Un éclair inconnu traverse les cerveaux. La geste du Semeur s'accomplit par la France* [...] *Le Semeur c'est Pascal, c'est Pasteur, c'est Musset.*
> *Et dans notre pays le sillon c'est l'Ecole* [...] *France, a toi nos saluts! La fête de la gloire S'illumine aujourd'hui de rayons éclatants Surgis, tels des éclairs, de l'espace et du temps Sur la terre d'Afrique où médite l'histoire.*[203] »

Tout aussi lyrique est cet autre poète de la même veine, dont la plume féminise la France, pour la rendre encore plus désirable, dans une relation amoureuse à sens unique:

« Debout France
France aimée à la demeure
Adorable maîtresse
Oui tresse
Les milles liens de ta beauté.[204] *»*

En 1928, Chukri Khodja place des mots de cette même tonalité dans la bouche de *Mamour*, son héros acculturé:

---

[201] Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée*, Armand Colin, Paris, 1994.
[202] Mohammed Ould Cheikh, en 1934, cité d'après Jean Déjeux in *Situation de la littérature maghrébine de langue française*, Alger, O.P.U, 1982.
[203] Citation tirée de *La Poésie algérienne de langue française et la guerre d'Algérie*, de Yvonne Llavador (Lund, Osten Sodergard, 1980).
[204] Ibidem. Le poème date de 1944.

« La France a un droit sur moi. […] Je sens un désir imprécis, une velléité de faire quelque chose qui soit utile. […] Comme c'est fantastique! Ah! J'ai trouvé: c'est l'idée de la patrie qui germe en moi. »

L'on aura noté, dans ces quelques exemples, la similitude entre le discours *littéraire* et l'idéologie dominante de l'époque coloniale. Par ricochet, pour avoir droit de cité, l'écrivain acculturé n'avait qu'une voie à suivre: opérer la rupture avec son origine et se couvrir des oripeaux de l'Autre, le civilisateur, l'évangélisateur. Dans ce sens, il visait avant tout à montrer à l'Autre qu'il remplissait les conditions nécessaires pour être sinon admis dans son univers, du moins toléré dans son territoire culturel et étatique, avec ce statut ambigu de citoyen de seconde catégorie.

On ne trouve pas l'équivalent de cette génération en Tunisie, devenue protectorat français par le traité du Bardo en 1881 et par la convention de La Marsa en 1883, ni au Maroc, devenu protectorat français en 1912. Ces deux pays recouvrant leur indépendance en mars 1956, leur histoire coloniale est beaucoup plus brève que celle de l'Algérie.

- La deuxième réponse que l'on peut prendre en considération est le refus de continuer à écrire en français. C'est le cas limite de l'Algérien Malek Haddad qui distille dans ses romans, L'élève et la leçon (1960) puis dans *Le Quai aux Fleurs ne répond plus* (1961) la complainte nostalgique et tragique d'une double culture qui l'amènera à ne plus écrire après l'indépendance algérienne. Sans doute les analyses littéraires ont-elles assez exploité les deux phrases célèbres de Malek Haddad : *« La langue française est mon exil* » et « *Je suis moins séparé de ma patrie par la Méditerranée que par la langue française*[205]» pour décrire ce qu'on a appelé « *le drame de la langue* », « *le déchirement linguistique* », voire « *l'aliénation* » des écrivains maghrébins de langue française.

Le bilinguisme arabe/français, le trilinguisme arabe/berbère/français, lui paraissaient inopérants, irréconciliables par nature. Dans *L'élève et la leçon*, Haddad faisait tenir ces propos à un de ses personnages typiques:

« En vérité, je crois n'avoir jamais été à ma place. Je me suis trompé d'époque. ….] L'histoire a voulu que j'aie toujours été à cheval sur deux époques, sur deux civilisations.[206] »

De cette expérience individuelle malheureuse, il tirait la conclusion pour tous ceux qui pouvaient avoir le malheur d'être auteurs de langue française, « *Nous devons disparaître en tant qu'écrivains [...] nous gênons.* [207]» La triple mise à mort symbolique de la France, du français et des usagers de cette langue est assumée par Malek Haddad.

[205] Jacqueline Arnaud, *La littérature maghrébine de langue française*, Publisud, Paris, 1986, p.82.
[206] Ibidem, p.83.
[207] Jean Dejeux, *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Khartala, 1984, pp, 121-123.

Langue honnie, littérature honnie et nationalité honnie vont ensemble: la dépréciation radicale du français a pour corollaire la vision infériorisante de la littérature francophone; le tout sous-tend le rejet encore plus radical de toute idée d'adhésion à une quelconque nationalité française et/ou de tolérance au sein de la nationalité algérienne, marocaine ou tunisienne d'un auteur qui n'existe littérairement que par l'entremise de la langue française.

Mais il nous semble qu'il faut bien situer les propos de Haddad dans leur contexte historique : la guerre d'Algérie battait son plein, et le contexte était propice à de telles déclarations. La littérature maghrébine a beaucoup évolué depuis dans ses thématiques, ses approches et ses formes esthétiques. C'est une littérature qui ne veut pas qu'on l'enferme dans un seul cloisonnement thématique. Cependant il existe des exils plus pénibles que celui que décrit Haddad. Le véritable exil a lieu quand l'auteur est condamné au silence par toute sorte de censure politique, et ceci est encore malheureusement, valable dans la société maghrébine actuelle. Quand un écrivain n'est pas libre de sa pensée et de sa plume, il a le choix (peut-il faire autrement ?) entre se taire, se mettre au service du prince du moment, ou s'exiler.

Le grand historien maghrébin Ibn Khaldoun décrivait au XIV^{ème} siècle déjà l'inégalité des rapports si tendus entre « le sabre » et la « plume » dans le fonctionnement des sociétés maghrébines. C'est dire toutes les péripéties malheureuses que traverse la production littéraire dans toutes les sociétés en butte aux pouvoirs en place.

> *« Et c'est en empêchant la plume lumineuse que le sabre a transformé la majorité de nos pays en ruines où les traces du sang aveuglent nos utopies généreuses et nos idéaux animés de justice et de fraternité. Qui emprisonné, banni, qui contraint à l'exil, qui exilé dans son propre pays, la liste serait longue de tous les écrivains blessés ou morts sous le sabre, la volonté de l'Etat, monopole du dictateur aidant.* [208]*»*

Mais l'exil peut être aussi générateur de connivences, de croisements et d'enrichissements mutuels. Dans l'exil, il y a certes l'éloignement, mais il y a aussi l'errance. Celle-ci mène vers l'autre, refuse les espaces clos et rejette les identités sclérosées. Défendre l'identité plurielle du Maghreb, c'est reconnaître la diversité qui fait son originalité. Et cela n'est concevable qu'en étant tolérant et ouvert sur autrui. Comme toute production de l'esprit libre, l'œuvre littéraire est soumise à cette règle. Personne n'a le droit de limiter ou fixer les frontières de la création, fût-ce au nom du principe de l'authenticité de la langue dans laquelle il écrit. Il faut qu'on accepte enfin au Maghreb que les vérités puissent être différentes. Et c'est de cette façon qu'on aidera à lutter contre la menace qui pèse sur la liberté de création littéraire.

---

[208] Tahar Bekri, *Littératures de Tunisie et du Maghreb*, L'Harmattan, Paris, 1994, p.206.

▪ La troisième réponse serait une reconversion dans l'acte d'écriture, par le biais de l'arabe classique, comme l'a fait Rachid Boudjedra qui se déjugera, pour écrire de nouveau en français. En effet, ce dernier va abandonner l'outil linguistique français et lui préfère l'arabe classique pour un temps, avant de se reconvertir à l'écriture en français de nouveau. La plupart des écrivains, même en avouant leurs ressentiments envers le français et ce qu'il représente historiquement, ont essayé, avec plus ou moins de réussite, de donner une vocation autre à la langue française. Sans renouer avec la polémique soulevée par Rachid Boudjedra, nous aimerions le citer quant au devenir de la langue française au Maghreb et à notre humble avis, l'avenir lui a donné tort. D'après Rachid Boudjedra, la langue française n'a absolument aucun avenir en Algérie:

> *« Ou on marche dans le sens de l'Histoire et on admet que la langue arabe est la seule langue de ce pays, ou on est à contre-courant de l'Histoire et on croit que le français aura un avenir. Ce sont les pions ou les larbins ou les nostalgiques de la France, et eux seuls, qui peuvent croire naïvement que l'arabe ne s'imposera jamais dans notre pays et c'est faux. Ce sont leurs propres enfants qui leur apporteront la contradiction fondamentale à ce sujet. Donc, la langue française n'a absolument aucun avenir en Algérie […] Défendre l'arabe aujourd'hui, c'est défendre son identité, son authenticité.* [209]»

Répondant à une question sur les raisons pour lesquelles il écrit en français et non pas en arabe, Rachid Boudjedra, déclarera: « *Il y a du sexe à toutes les pages, de la politique à toutes les pages, de l'irréligion à toutes les pages dans mes œuvres* [210]». Donc, la langue qui lui permet le mieux de contourner les obstacles, les tabous, les interdits et les non-dits de la culture arabo-musulmane: c'est bien le français, qui le libère de l'emprise du vieux tronc, comme diraient Kateb Yacine ou Albert Memmi. Le vieux tronc, c'est cette partie de la culture maternelle ou originelle constituée de tabous, du sacré, de l'intouchable, qui réduit la marge d'exercice de la liberté d'expression littéraire.

L'émergence de cette liberté de ton dans la langue française chez les romanciers algériens peut être considéré comme un véritable exploit parce que, comme témoigne Dib : « *Les Algériens élevés dans un milieu musulman considèrent l'introspection comme un peu malsaine* [211]»**.** Les écrivains algériens ont transgressé donc la tradition nationale qui interdit l'expression publique des sentiments intimes, et la description psychologique subjective de la réalité devient le trait pertinent de leur littérature. Contre les pesanteurs sociologiques de la société traditionnelle Mohammed Dib surenchérit :

---

[209] Ahmed Cheniki, *Je suis passé à la langue arabe par amour, passion et idéologie.* Entretien avec Rachid Boudjedra. In Révolution Africaine, n.1187, 28 novembre 1986, p.53.
[210] Ibidem.
[211] Interview de Mohammed Dib par Claudine Acs, in « *L'Afrique littéraire et artistique* », Paris, août 1971, № 18, p. 10.

> « *On nous a appris à apprécier davantage la dignité que la vérité. Or, le roman exige d'aller au-delà; il faut attenter à la dignité pour aller vers quelque chose qui est parfois cruel, parfois laid: la vérité* [212]».

Les romanciers algériens ont donc transgressé encore une tradition, qui témoigne donc de leur maturité. Sur ce point, pour mieux faire comprendre ce type de rapport au français, le Tunisien Tahar Bekri affirme:

> *« Pour ma génération, l'enseignement de l'arabe était proche de la théologie, Langue du Coran, l'arabe restait, en effet, sacré et intouchable. Tabou aggravé par plusieurs siècles de décadence où la rhétorique creuse l'a emporté sur l'imagination et l'innovation. Je me sentais plus libre en écrivant en français.*[213]»

- La dernière réponse étant de prendre le français à bras le corps, le travailler et le dynamiser, comme dans tout acte de création littéraire, quelle que soit la langue. On entre alors véritablement en littérature. Ces œuvres à deux voix au moins élaborent une esthétique de la bipartition qui constitue, dans la littérature universelle, leur spécificité. La langue est totalement dominée, elle n'est plus un conditionnement; elle est instrument d'exploration d'un réel transformé par le Verbe et par une subjectivité créatrice à l'œuvre dans son temps, loin des sempiternelles querelles de clocher qui nuisent à cette création littéraire, comme le souligne très pertinemment le poète et universitaire Tahar Bekri :

> *« Au-delà de l'indépendance survenue en 1956, [pour la Tunisie] le bilinguisme et la diglossie provoquent une réalité linguistique, non exempte de passions ou de heurts. Ecrire dans la langue de l'Autre, surtout quand ce dernier est le colonisateur, était devenu et reste dans une moindre mesure, une question obsédante du débat littéraire. Cela se fait aux dépens des œuvres elles-mêmes, leur lecture, leur critique.* [214]»

Dire que le français a été introduit au Maghreb par l'ancien colonisateur est un fait historique que personne ne conteste. Mais continuer à le concevoir comme une séquelle de la colonisation est tout à fait différent. Tahar Bekri n'est pas sur cette position, mais il fait état, dans notre citation des idées qui ont sous-tendu le débat sur la question linguistique au Maghreb. Il est vrai que les débats qui ont eu pour objet la diglossie ou le multilinguisme ont rendu très compliquée toute approche sereine de la situation sociolinguistique maghrébine. Les questions relatives à la langue, à l'identité, à l'histoire ont été très vite récupérées par le discours idéologique qui a eu souvent tendance à « négativiser » les traits hétérogènes de cette réalité sociolinguistique.

Il va de soi que, dans un contexte propice aux non-dits, aux guillemets et aux ratures de l'histoire, les équations suivantes sont vite posées : L'Autre = le colonisateur

---

[212] Ibidem.
[213] Ridha Kefi, *Tahar Békri. La Liberté de l'exil*, Jeune Afrique, Paris, n° 1917, du 1er au 7 octobre 1997.
[214] Tahar Bekri, *Littératures de Tunisie et du Maghreb*, L'Harmattan, Paris, 1994, p.23.

⇒ le français = la langue du colonisateur, de l'oppresseur. Et c'est par rapport à ces mêmes équations que certains continuent à penser la situation du français au Maghreb. Le débat sur la littérature maghrébine de langue française n'échappe pas, lui non plus, à l'emprise de ces équations. Est-il possible enfin de faire sortir le débat de la stricte logique de la décolonisation ? Peut-on le dépassionner ? Rien n'est moins facile dans un contexte maghrébin plus que jamais dominé par une lecture idéologique des événements historiques, et un contexte français qui loin de faire un constat historique de la malignité de la colonisation, prône au contraire « *Les bienfaits de la colonisation* » dans un texte législatif voté par l'assemblée française en 2007.

Une chose est sûre cependant : il faut dépassionner le débat, laisser les historiens faire leur travail loin des arcanes politiciennes. Cela ne peut se faire que dans une concertation pour aller à la rencontre de l'Autre et tourner définitivement une page d'un passé révolu. Aussi, cela exige-t-il de dépasser l'équation selon la laquelle le français au Maghreb est un héritage subi de la colonisation. En ce qui nous concerne, « *C'est un butin de guerre* » pour reprendre Kateb Yacine, qui exonère tout utilisateur potentiel, de toute charge infamante, ou d'une quelconque responsabilité historique. L'écrivain maghrébin d'expression française n'est pas mécaniquement francophile. Il garde une lucidité qui lui permet de maintenir une certaine distance entre Lui, l'arabe et le français, sans oublier, le cas échéant, le pan berbère.

Ce qui est recherché, c'est la communication efficace, la communion dans un idéal commun, car on veut « *affirmer et dévoiler les faiblesses aussi bien que les côtés positifs* » du monde africain et du reste du monde, d'après Hédi Bouraoui de Tunisie pour qui « *l'humanisme [maghrébin] peut s'accomplir en n'importe quelle langue*[215] ».

Contrairement à la francophobie qui procède, rappelons-le, par élimination, de la mise à mort symbolique du français, cet humanisme est la perception d'un *Je*, en face *d'un autre Je*, *ni supérieur*, *ni inférieur*. L'attitude de ces écrivains Maghrébins qui exploitent la possibilité de faire coexister, dans la langue française, l'identité et l'altérité, le Même et l'Autre, Daniel-Henri Pageaux, l'explique en ces termes:

> *« La langue étrangère est vue, jugée positive et elle s'inscrit dans la culture [...] tenue elle aussi pour positive et complémentaire de la culture (du Même)* [216]».

[215] Hédi Bouraoui cité par Jean Dejeux, *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Khartala, 1984, p.17.
[216] Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée*, Armand Colin, Paris, 1994, p. 72.

Cette conception dépassionnée du rôle du français « d'expression maghrébine ou africaine » résulte d'une opération de dé-territorialisation de cette langue. Le français n'est plus perçu comme la propriété exclusive de la France. Son lieu-source n'est plus seulement la France, mais toute partie du monde où des artistes, pour diverses raisons (l'histoire, la culture, entre autres), se donnent la liberté de s'en servir comme bon leur semble. Il s'agit de « *contre-créer sans faire intervenir notre fameuse académie française* [217]», tient à préciser Hédi Bouraoui. Son compatriote Moncef Ghachem est aussi de cet avis. Il déclare en effet: « *Comme toute langue, le français est une propriété commune qui est donc à ma disposition et je peux lui apporter tous les changements que je veux* [218]».

Pour atteindre cet objectif, en effet, nombre d'auteurs maghrébins s'investissent énormément dans le travail de et sur l'écriture. C'est ainsi que l'intertextualité[219] les intéresse beaucoup. Les œuvres de Bouraoui, Meddeb, Khatibi, Ben Jelloun, Laâbi, Tlili, Khaïr-Eddine, Farès, Djaout, Kateb sont très souvent des laboratoires de pratiques intertextuelles; des auteurs y sont sollicités – Faulkner pour Kateb et Glissant, par exemple –, à travers des citations et des évocations indirectes, auteurs venant de divers horizons.

De ce point de vue, cette littérature maghrébine d'expression française est une volumineuse encyclopédie des cultures sur lesquelles, le Maghreb et le reste du continent s'ouvrent, ses œuvres tendent vers *l'intellectualité* propre à la littérature mondiale contemporaine caractérisée, par un désir de *l'universalité* qui se manifeste dans sa relation étroite avec la philosophie, la psychologie, la sociologie, la mythologie etc. C'est dans cette optique que l'écrivain Assia Djebar contournera la double forclusion de l'être féminin et de la langue, pour exister dans la langue et par la langue, en tant que femme algérienne.

> *« Jusque-là, l'écriture française avait été, pour moi, une sorte de voile, du moins dans mes premiers romans, fictions qui, évitant l'autobiographie, ne hantaient vraiment que des lieux d'enfance […] Dorénavant, résolue avec détermination à écrire « devant » et « dedans » la langue, j'avais besoin de la perspective la plus vaste.*

---

[217] Hédi Bouraoui, Naaman Iconaison, Sherbrooke, 1977.
[218] Moncef Ghachem cité par Jean Dejeux, *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Khartala, 1984, p. 91.
[219] Nous faisons remarquer à propos de l'intertextualité que la notion renvoie *stricto sensu* dans la perspective de Bakhtine, Kristeva, Genette et Rifaterre à « une forme de dialogisme signalée par la coprésence de textes multiples (de « mots » de soi et des autres, dans les termes de Bakhtine) à l'intérieur de tout énoncé dès lors considéré comme une mosaïque de citations. L'intertextualité renvoie à « l'hétérogénéité constitutive des œuvres littéraires et spécialement du roman, lieu par excellence des transactions entre plusieurs voix plus ou moins distinctes » alors qu'elle désigne dans ses acceptions libérales « la totalité des discours qui circulent dans la société et que l'écriture retravaille, qu'il s'agisse d'ensembles discursifs constitués, comme ceux de l'histoire ou de la politique, ou d'éléments plus volatils tels que les clichés et les stéréotypes ». Voir Robert Dion, « Intertextualité », *Les études littéraires francophones : vocabulaire de base,* Limoges, PULIM, 2005, p. 110-111.

Avec ou malgré la langue dite « étrangère », j'avais à poser, sur mon pays, toutes les questions. Sur son histoire, sur son identité, sur ses plaies, sur ses tabous, sur ses richesses cachées et sur la dépossession coloniale de tout un siècle - et il ne s'agissait ni de protestations ni de réquisitoires […] Il ne s'agissait que de mémoire, […] à conserver, même en lettres françaises et alphabet latin !
Mais pour mieux ***dire ma spécificité algérienne****, il me fallait en quelque sorte alléger cette langue d'écriture de son poids d'ombre, de son passé équivoque et trouble en Algérie, elle au bénéfice de laquelle avaient été exclus autrefois des écoles et des lieux publics l'arabe et le berbère...*
J'avais d'abord - en tant qu'écrivain (le devoir de tout écrivain étant un devoir de langue)-, j'avais à me saisir de cette langue française entrée en Algérie avec les envahisseurs de 1830, et à l'essorer, à la secouer devant moi de toute sa poussière compromettante [...] ***Il fallait, par elle et avec ses propres mots, la renverser en quelque sorte sur elle-même !*** [220]***»***

Ce dernier ensemble constitue l'aspect majeur de la littérature maghrébine de langue française. L'émergence de véritables créations ne peut advenir que si l'on bannit toute forme de censure de l'imaginaire. Parce que la triple censure - politique, idéologique, linguistique - pèse lourdement sur les trois pays du Maghreb indépendant, la plupart des œuvres publiées à l'intérieur des frontières sont frileuses et timorées, avancent des idées en s'excusant de les exprimer avec les mots qui ne sont pas ceux de la tribu, chaque censeur, faut-il le préciser, définissant ce que sont les mots de « sa tribu! ».

Un mouvement de recentrement de la création à l'intérieur du Maghreb, et en particulier en Algérie, était sensible dans les années 1980. Il s'est estompé sous l'effet de la violence qui a caractérisé les rapports des forces politiques aux intellectuels de ces pays, notamment en Algérie, pendant la décade des années 90, qui a vu naître une littérature dite « de l'urgence » pour témoigner des dérives du fondamentalisme religieux. La colonisation appartient au passé et les meilleurs écrivains maghrébins, délivrés de ce contexte, ont pu et peuvent sans complexe vivre leur création en langue française, trop souvent sous d'autres cieux que les leurs, et offrir au patrimoine universel des œuvres incomparables.

Ces auteurs ne doutent pas du tout qu'ils peuvent parvenir à l'originalité littéraire en se servant du français. Ils estiment qu'il n'y a pas d'incompatibilité fatale entre la langue française et leurs aspirations identitaires de Maghrébins et d'Africains. D'un texte à l'autre, d'un auteur à l'autre, la question est : comment s'assumer en tant qu'être humain? Ou encore: qui et (d') où suis-je, moi qui m'exprime en français? La réponse coule de source: « *Je suis l'Afrique qui tend ses bras ailleurs* », affirme Mohammed Khaïr-Eddine du Maroc. Parlant ainsi en tant qu'écrivain d'expression du Maghreb, Khaïr-Eddine, comme le ferait Tahar Ben

[220] « Idiome de l'exil et langue de l'irréductibilité », Discours prononcé par Assia Djebar, à Francfort pour la remise du Prix de la Paix en octobre 2000.

Jelloun, a en vue la fonctionnalité du français approprié dans le projet littéraire de (re)vivification de la personnalité du Maghrébin. Celle-ci s'enrichit de l'apport des autres identités dont le français peut être désormais une des métonymies. Simultanément, elle a vocation à contribuer au remodelage du monde dans une optique interculturelle.

2- Les genres littéraires : l'essai et le roman, genres dominants

Notre panorama a comme horizon de référence la littérature algérienne d'expression française qui, par sa précocité et sa longévité, propose une évolution des genres et des écritures sur près d'un siècle et demi. Les œuvres maghrébines émergent sur un fonds colonial existant, dans un rapport conflictuel aux langues, et dans la perspective d'un avenir d'indépendance ou d'autonomie par rapport à la littérature française métropolitaine et coloniale. Néanmoins, elles inscrivent dans leur texture le dialogue inévitable avec l'autre, qu'il se déroule dans la révolte, la sérénité et l'échange interculturel.

Les formes narratives les plus fréquentées sont : la nouvelle et le roman qui ont souvent en mémoire l'art du conte ou de ses équivalents traditionnels. Les narrations se multiplient: elles prennent pour sujet une vie exemplaire, la vie même du narrateur (les autobiographies posant la question de l'identité et de l'assimilation), les mille petits faits quotidiens d'une communauté qui permettent de proposer une autre image du Maghreb, en contrepoint du discours colonial. Avec Mohamed Dib, Driss Chraïbi, Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun, Albert Memmi, ces narrations acquièrent l'ampleur des romans classiques, avec ses techniques et ses effets.

On peut dire qu'aujourd'hui tous les registres du genre romanesque ont été et sont explorés: le psychosocial, le guerrier, le policier, l'historique, le sentimental. *Nedjma* (1956), de Kateb Yacine, fait exploser les catégories traditionnelles et marque le début d'une remise en cause des modèles qui a encore des héritiers, et qui suppose la dislocation du temps, de l'espace, des personnages, l'éclatement des structures romanesques. Nedjma, qui veut dire étoile en arabe, et symbole possible de la nation algérienne en gestation, fonde en quelque sorte une identité culturelle algérienne, complexe, en mouvement sur le fond mythique des ancêtres, les *keblout*.

En Kabylie, trois écrivains inscrivent leur région au cœur d'une nation à naître et d'un pays en souffrance: Mouloud Feraoun (1913-1962) ; *Le Fils du pauvre, Les Chemins qui montent, Journal*, et Mouloud Mammeri (1917-1989); *La Colline oubliée, Le Sommeil du juste*. À l'ouest, Mohammed Dib (né en 1920) fait vivre avec réalisme des personnages du petit peuple des villes et des campagnes dans sa trilogie, *Algérie*. Conjointement, son

texte est habité par un verbe poétique où lyrisme et inspiration ancestrale s'unissent dans un rêve d'avenir: *La Grande maison*, et plus tard *L'incendie* (publié pendant l'été de 1954) est une métaphore prémonitoire du début de la guerre de libération servie par une écriture nouvelle, à la recherche d'un Maghreb qui doit surgir des chaos de l'histoire.

Dans la *Grande maison*, Mohammed Dib situe l'action de son roman dans l'immédiat avant-guerre, au moment où les bruits de sirène des exercices d'alerte emplissent déjà Tlemcen, où « *le mugissement de la bête sans visage* » résonne dans les murs de la cité, où l'on parle de Hitler comme d'un sauveur des Arabes. Pour le jeune Omar, le danger fait irruption dans un étrange apaisement: celui de la ville désertée après le hurlement de la sirène tandis qu'il court à travers les rues, poursuivi par la silhouette du malheur. Entre l'époque où se situe l'action du roman (1939) et le moment de la publication (1952), un même contexte d'avant-guerre- Seconde guerre mondiale dans un premier temps, et guerre de libération nationale dans un second temps- crée une ambiance de tension où s'exacerbent les débats.

Le roman s'ouvre sur une prise de position anticoloniale. Le fameux passage – souvent cité comme exemplaire – où l'instituteur Hassan dénonce le mensonge de la France, ne pouvait que déranger et troubler les consciences endormies. *« Ce n'est pas vrai, si on vous dit que la France est votre patrie »*, lâche le maître en laissant passer une phrase en arabe. Omar comprend l'absurdité mensongère de ces rédactions préfabriquées où l'on demande aux jeunes indigènes, à l'aide de morceaux choisis, de parler de veillées au coin du feu et d'arbres de Noël, dans un univers culturel fortement empreint de valeurs et traditions arabo-musulmanes. Au cœur même de l'aliénation, dans un monde déchiré, le jeune Omar prend progressivement conscience de la situation conflictuelle où se débat le peuple algérien et acquiert une certaine maturité politique grâce à Hamid Saraj, le seul homme qu'il admire, le seul qu'il ait entendu parler différemment.

Omar, personnage d'observateur, de témoin, est un relais grâce auquel un milieu est dépeint du point de vue de l'enfance, une enfance qui ne rime pas avec innocence mais plutôt conscience et parfois prescience des mystères de la vie: *« Il n'acceptait pas l'existence telle qu'elle s'offrait. Il en attendait autre chose que [...] cette catastrophe qu'il devinait.*[221]» Mais en choisissant un personnage d'enfant, Mohammed Dib signifie aussi que la vie n'est pas encore jouée, que les instincts de liberté, de révolte, les forces neuves de la jeunesse peuvent triompher.

[221]Mohamed Dib, *La Grande Maison*, Seuil, Paris, 1952.

L'enfance maghrébine, immergée dans un monde féminin et souvent fermée aux hommes, est ici plongée dans une misère qui anéantit les habituels schémas familiaux. La faim est tellement présente dans le roman qu'elle semble parfois tout occulter. Les occurrences du verbe « manger » scandent le texte comme un thème obsessionnel. Car la faim n'est pas ici seulement absence de nourriture, présence monstrueuse, divinité implacable à laquelle chacun est soumis, elle s'empare des esprits et peut agir comme révélateur du monde: *« C'était la brume de la faim. Si on se laisse prendre par cette brume, il arrive un moment où l'on ne peut plus s'arracher à elle […] Après un moment les voiles se déchirent, et tout apparaît dans un scintillement, dans un éclat insoutenable.* [222]».

Une série de comparaisons et de métaphores suggère un univers souterrain de l'enfermement, de l'animalité, de la déshumanisation. Les occurrences « prison, bagne, cellule » définissent l'enceinte de Dar-Sbitar, que ses occupants nomment « la Réprouvée ». Dans cet univers carcéral la communication semble condamnée à l'échange violent, à une expression mutilée, murée, reléguée à la marge, ghettoïsée par l'administration coloniale. Les relations humaines y sont frappées d'étrangeté, de monstruosité: *« Dar-Sbitar vivait à l'aveuglette d'une vie fouettée par la rage et la peur* [223]» ; d'insultes en injures, de querelles en vitupérations, le psychodrame y est permanent.

La *Grande Maison* reflète évidemment les tendances idéologiques de Mohammed Dib. Né parmi les pauvres, c'est aux pauvres qu'il s'adresse et c'est à eux qu'il s'intéresse. S'il se prend à dire «nous», c'est qu'il s'approprie et ressent les souffrances de ses personnages; des souffrances qui fondent une sincérité car si dans ce texte le principe d'universalité est respecté, celui de la fidélité à soi l'est aussi, assurant un équilibre, une authenticité. Mohammed Dib nomme et décrit, donne un contour aux êtres et à leurs réalités quotidiennes. Roman qui plaide la cause du colonisé, de sa misère, de sa faim, la *Grande Maison* est le théâtre de consciences naissantes qui s'arrachent à la torpeur, et dit la dépossession des êtres par le heurt de deux systèmes de référence. L'un, dominant, renvoie à un ailleurs étranger à la réalité du terroir et qui aliène cette réalité; l'autre dominé, dégradé, humilié, ne parvient encore qu'à troubler le jeu, avant d'y porter l'« *Incendie* ».

Après que toute une série d'oppositions réalise l'antithèse du positif et du négatif, l'*Incendie* opère un renversement du système colonial en ce sens que l'autre n'est plus l'indigène, le colonisé mais le colonisateur. La prise de parole par l'indigène pose le roman comme discours polémique, comme discours sur et contre un autre discours.

[222] Mohamed Dib, *L'incendie*, Seuil, Paris, 1954.
[223] Ibidem.

L'incendie déclenché dans les gourbis, nœud symbolique du roman, représente le feu qui couve dans le pays: *« Un incendie avait été allumé et jamais plus il ne s'éteindrait. Il continuerait à ramper à l'aveuglette, secret, souterrain.*[224]*»* Phrase prémonitoire si l'on songe que le roman publié en mars 1954 précède de quelques mois le déclenchement de la guerre d'indépendance.

Dans *L'Incendie*, la langue française est toujours pour Mohammed Dib une langue « Autre », d'imposition, qu'il n'a pas encore débarrassée de cette période de formation mais qu'il s'appropriera par la suite, et à laquelle il imposera sa marque; pourtant déjà le récit intègre l'art verbal traditionnel, les récits mythiques, la littérature orale sous toutes ses formes, notamment les berceuses, devinettes et chants. Si les fellahs, pour conjurer leur misère et oublier leur pénible vie de labeur, communiquent à travers leurs chants qui se répondent, leurs discussions familières ponctuent la progression du roman.

Comme dans *La Grande Maison*, une conscience se fait jour ici, mais le peuple ignorant, affamé, trompé, n'a pas encore intégré l'idée de nation. «Grande est notre mère l'Algérie» est encore un vœu, un vague espoir mêlé aux souvenirs d'une grandeur passée. La longue marche ne fait que commencer et l'Histoire continue son lent cheminement dans le dernier volet de la trilogie, *Le Métier à tisser*, qui met en scène les tisserands de Tlemcen, sans pour autant clore une chronique qui se poursuivra, dans un style toutefois différent, avec *Un été africain* (1959), situé au début de la guerre d'indépendance et *Qui se souvient de la mer?* (1962), roman de la guerre à son paroxysme. Avec, pour toile de fond l'Algérie indépendante et ses déviations, c'est cette quête vertigineuse de soi qui habite *La Danse du Roi, Dieu en Barbarie* et *Le Maître de Chasse.* Avec *Habel* (1977), l'exil de la parole rejoindra celui, géographique, du lieu (Paris) où réside le héros.

- En Algérie, la guerre de libération a fait exploser des expressions poétiques multiples dont la plupart s'effacent, la paix revenue. Les poètes poursuivent leur aventure solitaire en tentant le partage avec ces « citoyens de beauté » que Jean Sénac (1926-1973) veut imposer au réel par la force de ses mots. Par ses œuvres : *Le Soleil sous les armes, Matinale de mon peuple,* et son action, il reste le soleil tenace de la poésie algérienne, jusqu'à son assassinat en août 1973. Il entraîne dans son sillage un poète comme Djamel Amrani, et de plus jeunes poètes comme Youcef Sebti (1943, assassiné en 1993), Tahar Djaout (1954, assassiné en 1993). Malgré répression et incarcération, Bachir Hadj Ali (1920-1989) publie une œuvre poétique attentive aux différentes langues et cultures.

[224] Ibidem.

Dans l'exil où ils ont choisi de vivre, Mohammed Dib et Jamel Eddine Bencheikh (né en 1930) écrivent. Le premier publie avec régularité romans, nouvelles, pièces de théâtre, poèmes, surprenant le lecteur par la diversité et la richesse de ses créations dont *Le Sommeil d'Ève* en 1989 *Neiges de marbre* en 1990, et *Le Désert sans détour* en 1993, c'est la période scandinave de Dib.

Incontestablement, c'est l'écrivain Mohamed Dib qui a le mieux développé une critique sans complaisance de la conception d'une identité condamnée à mourir parce qu'elle se rétrécit à force de se fermer à l'autre. Dans ses trois romans : *Les Terrasses d'Orsol*, *Le Sommeil d'Eve* et *Neige de marbre*, il élargit le champ de la littérature maghrébine de langue française à de nouveaux espaces. Il traite, par exemple, de l'exil comme une possibilité de découvrir l'autre et partant soi-même.

Dans *Le Sommeil d'Ève*, il s'agit d'une histoire d'amour fou, passionnel d'une femme nordique (scandinave ?) pour un homme sudiste (algérien ? maghrébin ?). Dib nous livre ainsi sa vision des rapports Nord/Sud, thème cher à la littérature maghrébine de langue française. Dans ce roman, l'amour devient une quête de l'autre qui transcende les lieux et les temps. Sans doute la beauté de ces œuvres ne réside-t-elle pas dans le fait qu'elles ne sont pas en face du changement mais au devant des événements.

Le second édite assez tardivement des poèmes engrangés depuis 1956 puis, coup sur coup, plusieurs recueils dont *Transparence à vif* en 1990 et *Alchimiques* en 1991. Ici, le poème occupe tout l'espace de la création, la parole poétique étant la seule à même de délivrer des sens qu'un jour nos mémoires d'avenir pourront revisiter et traduire. La poésie resterait-elle l'expression majeure de l'exil?

Rabah Belamri est un écrivain inclassable qui s'est d'abord signalé comme conteur, tant par sa pratique orale que dans les recueils de contes et proverbes qu'il a publiés en 1982 : *La rose rouge* et *Les graines de la douleur*, puis, *Le Galet et l'hirondelle* en 1985*, L'oiseau du grenadier en 1986, Proverbes et dictons algériens, L'âne de Djeha* en 1991.

Le théâtre que Kateb Yacine a écrit avant 1962 devient le pôle principal de création en arabe dialectal. En effet, le problème fondamental du théâtre maghrébin n'est pas véritablement celui de la langue mais celui de son impact : ce genre qui s'adresse directement au public dans sa langue le touche profondément, et chaque innovation est vécue par les pouvoirs en place comme un geste de défi. Les interdits, les censures, les blocages de toutes sortes frappent les dramaturges et les acteurs.

Depuis 1989 en Algérie, à la faveur d'une ouverture culturelle, un renouveau du théâtre s'est manifesté. Des pièces ont été jouées par les mêmes acteurs en arabe puis en

traduction française par Slimane Benaïssa, Alloula et Agoumi. Mais la reprise en main de la part de l'intégrisme religieux, de la censure idéologique dans le champ politique stérilise toute théâtralité critique et accule les créateurs à l'exil et à la diffusion de leurs pièces hors des frontières.

Parmi les essayistes de la guerre, il y a l'Algérien d'adoption, Frantz Fanon (1925-1961). Dans son essai, *Peau noire, masques blancs,* paru au début des années 50, il étudie les conséquences humaines du colonialisme et du racisme. Il fait le portrait de l'homme noir antillais, victime des préjugés de couleur et des complexes d'infériorité qu'il a intériorisés. Il théorise l'aliénation psychotique provoquée par l'oppression coloniale. Selon lui :

> *« Les Antillais sont, après la grande erreur blanche, en train de vivre le grand mirage noir […] Ne perdons pas de temps en stériles litanies ou en mimétismes nauséabonds […] Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. »* (*Les Damnés de la terre*)

La révolte de Fanon va au-delà du monde noir. L'engagement de Fanon ira bien au-delà des mots. *L'An V de la révolution algérienne. Sociologie d'une révolution* (1959), *Pour la révolution africaine* (1964). A partir de 1953, il participe à la lutte de libération algérienne. Médecin-chef à la clinique psychiatrique de Blida (Algérie), il participe aux actions du FLN (Front de libération nationale), intervient dans la rédaction du journal *El-Moudjahid* et représente, sur le plan diplomatique, le GPRA (Gouvernement provisoire de la république algérienne). Il sera enterré en Algérie, quelques mois avant la proclamation de l'indépendance.

Mostefa Lacheraf, poursuit ses analyses exigeantes du réel de la société algérienne, *Les ruptures et l'oubli,* 2004 ; *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée,* (1998), où il dénonce l'arbitraire des patronymes infamants à travers l'état-civil officiel de l'ère coloniale. Mouloud Mammeri, présent à intervalles espacés dans l'édition littéraire (*La Traversée du désert*, 1982), se consacre à des recherches linguistiques et anthropologiques sur la culture berbère. Malek Haddad se tait.

Assia Djebar publie plusieurs romans majeurs. D'autres s'exilent. Le climat de débat violent et passionné autour de la question de la langue et de la culture ne facilite pas l'épanouissement des talents. Néanmoins, de nouveaux écrivains viennent enrichir ce courant littéraire et forment aujourd'hui sa troisième et même sa quatrième génération. Citons dans l'ordre de publication de leurs premières œuvres, Mourad Bourboune (*Le Muezzin*, (1968), Rachid Boudjedra qui entre avec fracas et scandale dans le monde des lettres avec *La Répudiation* en 1969, Nabile Farès (*Yahia,pas de chance*, 1970), Yamina

Mechakra, dont La *Grotte éclatée* est une des œuvres poétiques majeures sur la guerre de libération, Tahar Djaout (*L'Exproprié*, 1981) et ses romans corrosifs et dénonciateurs (*Les Chercheurs d'os* et *Les Vigiles*), Rabah Belamri, et son dernier roman *Femmes sans visage* (1992), Malika Mokeddem qui publie son troisième roman, *L'Interdite* (1993), enfin Nina Bouraoui, dont la naissance littéraire a été très remarquée, avec *La Voyeuse interdite* (1991) et prix Goncourt 2005 avec son œuvre psychanalytique, *Mes mauvaises pensées*.

C'est à une sorte de retour à un nouveau réalisme que l'on assiste en effet chez les derniers venus de ces écrivains, parmi lesquels le plus confirmé est d'ores et déjà Rachid Mimouni, avec *Tombéza* (1984), dont l'écriture incisive décrit l'horreur dans laquelle l'Algérie a sombré. L'utilisation des formes de l'oralité qu'il pratique dans *L'Honneur de la Tribu* (1989) lui permet de narrer la destruction progressive de l'Algérie par les faux technocrates au pouvoir. L'allégorie transparaît dans *Une peine à vivre* (1991), qui met en scène la vie et la mort d'un tyran. Et c'est encore cette concision calme de l'écriture, que l'on retrouve en 1992 dans le vigoureux pamphlet qu'il fait paraître contre l'instrumentalisation de l'Islam: *De la Barbarie en général et de l'Intégrisme en particulier*. Exilé au Maroc, Rachid Mimouni avait jeté toutes ses forces dans le combat contre l'intégrisme. Infléchie à la fin dans un sens plus polémique, son œuvre s'impose par la cohérence de son cheminement et par sa force de vérité. C'est le *Kourouma* algérien.

- En Tunisie, Albert Memmi (né en 1920) inaugure l'expression littéraire tunisienne en langue française par son roman autobiographique, *La Statue de sel*.

Ce roman, qui est aussi un « bilan » ou un « inventaire » autobiographique, s'ouvre sur un prologue où le narrateur se présente comme rédigeant le récit de sa vie au cours d'une épreuve de l'agrégation de philosophie, au lieu de la dissertation demandée, et qui scelle le « pacte autobiographique », puisqu'il annonce son intention de se consacrer à l'étude de sa propre vie, dont il désire ordonner et rationaliser les événements épars.

De la petite enfance à l'âge adulte, l'expérience d'Alexandre Mordekhaï Benillouche, le double masqué de l'auteur, s'articule autour de l'éclosion et de la dispersion d'un moi qui se fragmente au fur et à mesure que s'opère l'ouverture au monde. Dans sa quête d'identité, il en vient fatalement à inventorier les regards extérieurs, à évaluer ce qu'il représente pour les autres. À l'âge adulte, le chemin n'est pas achevé puisqu'il lui reste à redécouvrir, seul cette fois, le moi d'avant la dispersion, l'authenticité dissipée par un désir de se fondre dans des références étrangères pour se faire oublier. Alexandre Mordekhaï Benillouche traverse ainsi toutes les étapes d'une initiation à la vie, d'une éducation sentimentale complète: rupture avec le milieu familial et ses traditions religieuses, puis

culpabilité à l'égard de ceux qu'il a abandonnés, formation intellectuelle, éducation sentimentale et sexuelle, tentation de l'ailleurs en même temps qu'enracinement au sol natal, découverte de la politique, de la guerre, du racisme.

Memmi s'est distingué ensuite par ses essais qui offrent une réflexion pertinente et sensible sur la Tunisie, la colonisation, les mécanismes de l'oppression d'un peuple par un autre et la condition du peuple juif (*Portrait du colonisateur, Portrait du colonisé,* 1955; *Juifs et Arabes,* 1974 ; *le Racisme,* 1982. Memmi analyse l'échec de la communication entre les cultures, soit dans l'évocation de sa propre identité, fortement marquée par une mère berbère et par l'appel fasciné de la civilisation occidentale *(La Statue de sel),* soit dans celle de l'échec du mariage entre un médecin juif tunisien et une jeune catholique *(Agar).*

En 2000, dans un livre bilan, *le Nomade immobile*, il analyse le cheminement croisé d'une œuvre et d'une vie étroitement corrélées ─ les siennes ─ à la lumière des événements marquants du siècle, à travers le conflit israélo-palestinien, dont la nature territoriale se voit être instrumentalisée par les ailes extrémistes des deux protagonistes, et qui ne dédouane pas pour autant la responsabilité historique de l'ancienne puissance tutélaire : La Grande-Bretagne. Sa culture, à la croisée des mondes arabe, juif et français, permet sans doute à sa réflexion d'atteindre une portée universelle, nonobstant ses prises de position quant à la création de l'état d'Israël.

Avec des écrivains plus nombreux, la littérature tunisienne se fait alors une place dans le champ maghrébin de langue française; elle rejoint les préoccupations des autres auteurs avec une réflexion et des réalisations originales dans la recherche d'un syncrétisme ou d'un ajustement entre les deux cultures et les deux langues, sans doute parce que le bilinguisme français/arabe y est mieux vécu parce que mieux maîtrisé. En 1975, un Tunisien, Mustapha Tlili, fait paraître un roman, *La Rage aux tripes*.

En 1979, le public commence à se familiariser avec l'écriture sophistiquée d'Abdelwahab Meddeb qui publie *Talismano,* et définit sa position comme celle de « l'entre-deux », irrécupérable tant par le « nationalisme » que par le « fondamentalisme religieux ». Il nous faut noter la création tout à fait originale, dans le conte et le récit filmique de Nacer Khemir (dont on connaît *L'Ogresse* en 1978) qui, entre rêve et histoire, et par la magie du verbe, parvient à donner existence à un pays jamais advenu.

D'autres écrivains viennent encore enrichir cette littérature tunisienne, tels Tahar Bekri ou Amina Saïd, auteurs de plusieurs recueils de poèmes. Hélé Béji, déjà connue pour un essai pamphlétaire: *Désenchantement national, Essai sur la décolonisation* (1982) publie un récit autobiographique, d'une écriture qui reste satirique *L'Œil du jour*

(1985). Enfin, un très beau roman, *Chronique frontalière*, de Emna Bel Haj Yahia (1991) évoque l'inaccomplissement des vies féminines ; d'une parole en sourdine, plus corrosive que bien des cris.

- Au Maroc, c'est Driss Chraïbi (né en 1926) qui s'impose avec éclat avec son autobiographie iconoclaste, *Le Passé simple* (1954), où en mettant en relief de façon tacite les tares de la société colonisée, le combat du fils et du père est allégorique, non seulement de deux générations, (« Son cri, c'est celui de ma génération », écrit Chraïbi à propos de son double), mais de deux mondes- le Maroc traditionnel et la civilisation occidentale. Au-delà des destins individuels, Driss (le double de Chraïbi), dont la révolte est imputée par sa famille au fait qu'il va à l'école française et s'habille à l'européenne, incarne la dialectique des cultures. Mais, contrairement aux accusations dont Chraïbi a fait l'objet, l'Occident n'est pas paré de tous les prestiges: lorsque Driss est chassé du domicile familial, aucun de ses camarades lycéens n'accepte de l'héberger.

C'est bien plutôt vers une « synthèse » des cultures que tend le message du narrateur, comme l'indique une composition en cinq parties qui retiennent la métaphore chimique: « les Éléments de base », « Période de transition », « le Réactif », « le Catalyseur », « les Éléments de synthèse ». Considéré comme un « chrétien » par le hadj, Driss est conscient de rester un « Arabe » pour ses condisciples français. Dans une scène burlesque, reniflé par le chien de son camarade Tchitcho, dressé à reconnaître les Arabes, Driss évoque sa double identité: *« Comme je sonnais, Youki vint me humer. Je ne l'avais jamais vu et il ne connaissait point mon odeur. Pas tout à fait arabe. Pas tout à fait chrétien... Perplexe, il grogna deux ou trois grognements. Que je comparai volontiers au fameux juste milieu d'Aristote.»* Cette double appartenance « androgynie », dira Abdelkebir Khatibi, qui conduit le candidat au baccalauréat français à revendiquer le droit d'écrire comme un « Arabe », « sans plan, sans technique, gauche, touffu », fait toute l'ambivalence de l'affrontement avec le père. Car, après tout, c'est lui qui a décidé d'inscrire Driss – et pas ses autres fils – à l'école française, et c'est lui encore qui l'envoie poursuivre ses études en France: la possibilité même d'une « synthèse » est également inscrite dans le personnage, apparemment monolithique, du père seigneur tout puissant.

Délaissant en partie l'approche sociologique, la seconde partie de son œuvre est consacrée à la recherche de la vérité sur son pays, qu'inaugure *Enquête au pays* (1981). Cette fois, la domination revêt, à l'analyse, des formes plus pernicieuses ; c'est par exemple celle exercée par le modèle occidental, dont les valeurs consuméristes se propagent dans le monde entier. Puis, approfondissant l'histoire de son pays et de son passé (La *Mère du Printemps,*

1982 ; *Naissance à l'Aube,* 1986), Chraïbi en revient aux valeurs d'une culture spirituelle, ancrée dans l'authenticité de la terre et dans la fidélité à la mémoire.

- Au Maroc, la littérature de langue française n'offre pas du tout le même visage: elle est plutôt le fait, comme en Tunisie, de créateurs qui ont choisi de s'exprimer dans cette langue. Ahmed Sefrioui continue à écrire et Driss Chraïbi représente le plus connu de ces écrivains avec, à son actif, une quinzaine de romans d'une grande diversité. L'intrusion de Mohammed Khair-Eddine, à l'écriture agressive et provocatrice (*Agadir,* 1967, ou bien *Légende et vie d'Agoun Chich*, 1984), et la parution de la revue *Souffles* dont il est l'un fondateur mettent brusquement les écrivains marocains, autour des années 1970, aux premiers rangs de la littérature maghrébine.

Abdellatif Laabi, qui publie *L'œil et la nuit* en 1969, et plus récemment *Les Rides du lion* (1989), emprisonné puis libéré, tente de rendre dans son écriture un peu de la violence du monde carcéral et devient le chef de file d'une narration poétique de l'engagement et du refus. Tahar Ben Jelloun, qui possède une notoriété désormais établie, publie en 1973 son premier récit, *Harrouda*, qui emprunte son nom à la prostituée mythique des villes marocaines et invite à déchiffrer tous les signes qui s'inscrivent sur le corps des hommes et des villes : cicatrices, tatouages, graffiti, etc. - autant de traces qui dénoncent les censures traditionnelles, les manipulations de la parole sacrée, les blessures de la colonisation. Après *La Prière de l'absent* (1981) et *L'Écrivain public* (1983), *L'Enfant de sable* (1985) retrouve les arabesques aléatoires du conteur traditionnel pour traiter le thème de la fille (la huitième d'une famille sans enfant mâle) élevée comme un garçon, et plonge ses lecteurs dans le vertige de l'identité impossible. Il obtient le prix Goncourt pour *La Nuit sacrée*, en 1987. Comme Chraïbi ou Khatibi, certains de ses récits déplacent les personnages vers d'autres espaces que le Maghreb.

Abdelkebir Khatibi innovait en 1971 dans l'autobiographie en publiant *La Mémoire tatouée*. Plus proche de l'écriture de l'essai que de celle de la fiction, il a néanmoins fait paraître, en 1990, *Un été à Stockholm*. Enfin, plus récemment, Abdelhak Serhane (*Messaouda*, 1993) donnait un souffle nouveau au roman marocain. Cet auteur est considéré comme le nouveau dénonciateur des hypocrisies sexuelles de la société traditionnelle marocaine et de sa lâcheté politique, que son aîné Chraïbi avait entamé.

Les décennies 70 et 80 ont conduit à une légitimation de la littérature maghrébine de langue française, mais toujours selon un double mouvement de valorisation et de dépréciation qui est consubstantiel à sa réception au Maghreb même, où les écrivains d'expression sont considérés de façon très ambivalente, depuis les indépendances nationales,

à la fois comme des ambassadeurs et comme des traîtres à la patrie arabe et musulmane. Ainsi en 1987, l'attribution du prix Goncourt à Tahar Ben Jelloun suscite-t-elle au Maroc un débat passionné. Quelques années plus tard, deux autres écrivains pionniers seront également honorés par des prix importants de l'Académie Française : Grand prix des Lettres pour Kateb Yacine en 1987 et Prix de la Francophonie pour Mohammed Dib en 1994.

Durant la décennie 1992-2001, certains des glorieux aînés – Mohammed Dib (*Si diable veut,* 1998), Rachid Boudjedra ou Driss Chraïbi, premier écrivain maghrébin à publier ses mémoires (*Vu, lu, entendu,* 1999 et *La Vie à côté,* 2001) – continuent de s'exprimer, selon la tonalité qui leur est propre.

Simultanément, à la suite de romanciers tels que Rachid Mimouni et Tahar Djaout, est apparue une nouvelle génération, très critique à l'égard de l'évolution sociale, religieuse et politique, au Maghreb. Mais cette critique se fait dorénavant sous des formes nouvelles, confondant les voix narratives et les époques, préférant au réalisme des aînés la parabole (*Cannibales* (1999) et *Pollens* (2001) de Mahi Binebine, le lyrisme (Noureddine Saadi avec *La Maison de lumière*, 2000) ou l'épique (Salim Bachi, *Le Chien d'Ulysse*, 2001) ou encore, chez les auteurs féminins plus particulièrement, une cruauté hallucinée (Nina Bouraoui, *Le Bal des murènes*, 1996 ; Leïla Marouane, *Le Châtiment des hypocrites*, 2001).

Chez les meilleurs d'entre ces écrivains, comme Boualem Sansal, qui signe avec *Le Serment des barbares* (1999) et *L'Enfant fou de l'arbre creux* (2000), deux romans de haute tenue, l'écriture révèle souvent des accents katébiens.

Nombreuses sont également les écritures dites de l'urgence, telles que celle de Yasmina Khaddra (Pseudonyme de Mohamed Mouleshoul) sachant marier engagement, réalisme et symbolisme (*Les Agneaux du seigneur*, (1998) et *À quoi rêvent les loups*, (1999) ou Abed Charef, *Au nom du fils*, (1998), par ailleurs auteur d'essais documentaires sur le drame algérien.

Dans *Les Agneaux du Seigneur*, à la description d'un système impuissant à répondre à l'attente de la nouvelle génération, l'écrivain donne à lire également le glissement progressif d'une partie de la société vers le fanatisme religieux destructeur. Dans *À quoi rêvent les loups* (1999), Yasmina Khadra focalisera cette problématique dans la descente aux enfers de son personnage qui, à défaut de la gloire cinématographique dont il rêvait, s'est transformé en assassin au nom d'une certaine idée de la loi de Dieu. L'actualité immédiate donne à ces deux derniers romans une résonance singulière quant aux racines du terrorisme qui menace le monde, longtemps sourd à la véritable nature de la

tragédie algérienne, mais que révélera à la face de ce même monde autiste, les attentats de New York, de Londres et de Madrid.

Ces auteurs qui sont reconnus aujourd'hui, partagent ou ont partagé, deux préoccupations et les ont traduites, différemment, dans leurs fictions: la description sensible de communautés méconnues ou mises à l'écart; l'affirmation d'une identité et d'une humanité autres avec lesquelles le colon devait compter, et que plus tard les régimes en place après les indépendances durent prendre en compte, dans toute sa diversité et ses multiples appartenances, loin des dogmes idéologiques et ethnoculturels. Leurs regards sur le réel, décapants et incisifs, leur pouvoir de suggestion et de transposition sont la preuve jamais démentie du pouvoir de lucidité qui caractérise la littérature maghrébine, annonciatrice des maux qui guettent une société obsédée par son désir de recentrement sur une authenticité mythique et monolithique, la conduisant à l'expulsion de toute marque d'étrangeté. C'est dire que cette littérature est un enjeu essentiel où se jouent son existence et sa reconnaissance, jamais stabilisée depuis son émergence.

Les femmes, minoritaires, font une percée remarquable. De jeunes romancières rejoignent Assia Djebar dont le parcours est exemplaire depuis le tournant décisif pris, en 1967, avec *Les Alouettes naïves*, et *Loin de Médine,* 1992, et qui fait désormais partie depuis 2005 des Immortels en habit vert de l'académie française. Elles s'essaient dans d'autres genres que l'autobiographie.

Des Maghrébins, exilés par choix ou enfants d'immigrés, prennent la plume et inscrivent, dans l'espace littéraire français, une parole dont on ne sait pas très bien encore quel statut lui donner. C'est le cas de ces écrivains qui forment ce qu'on appelle la littérature « beur », comme Azouz Begag, nommé récemment en 2005, vice-ministre de la cohésion sociale et de l'égalité des chances dans le dernier gouvernement du premier ministre de Dominique Villepin. Les premiers puisent dans un imaginaire nourri de leurs années maghrébines, de leur langue et de leur culture, que leur nouvelle résidence ne les empêche, ni de nourrir ni d'approfondir; les seconds, par raidissement identitaire face à une différence qu'on leur renvoie comme un signe d'exclusion, ont recours à un imaginaire maghrébin en souffrance.

Pourront-ils, au-delà de leurs cris ou de leurs plaidoyers, transformer leurs mots en création? Se contenteront-ils de puiser dans la culture d'origine comme dans un exotisme nostalgique pour affirmer leur singularité? En ce début de troisième millénaire, où tous les espoirs semblaient permis pour la constitution d'une véritable littérature capable de se nourrir du réel pour s'ouvrir à l'universel, l'histoire politique du Maghreb freine

brutalement le mouvement ascendant. Rares sont les écrivains que nous avons cités qui résident en terre maghrébine. Rares sont ceux qui peuvent y créer en toute liberté et en toute sérénité. Les plus opiniâtres à rester ancrés dans leur sol sont souvent acculés à prendre à leur tour le chemin de l'exil, sous peine de disparaître.

Conclusion

Née dans une langue « Autre », dans une histoire tourmentée, la littérature maghrébine de langue française demeure, pour d'autres raisons, une littérature de l'exil et en exil. Soutenus par les maisons d'édition parisiennes les plus prestigieuses, célébrés par de multiples prix littéraires, ses écrivains restent « d' ailleurs », de la « périphérie », de la « marge » sans reconnaissance de « résidence ». Les institutions de leurs pays les intègrent très peu dans les circuits de diffusion. Souvent, les institutions françaises diffusent certaines œuvres avec un label d'exotisme, et certaines velléités d'instrumentalisation.

Preuve s'il en est, que l'institution littéraire et politique française ne s'est pas encore défait des fantômes de son passé colonial et esclavagiste, qu'elle continue de réfuter sous le fallacieux prétexte de « *La présence positive de la France dans les colonies de son ex-empire* ».

Les deux langues d'écriture au Maghreb, l'arabe comme le français, renvoient à des implicites culturels différents de ceux sur lesquels s'édifie la quotidienneté de leurs utilisateurs. Et pourtant ces implicites culturels différents sont par ailleurs aussi ceux de franges importantes de la population, ce qui interdit au critique ou au sociologue de parler de l'identité littéraire maghrébine comme d'une entité.

Comme toutes les identités culturelles, l'identité culturelle maghrébine est irréductible à une définition univoque. Mais cette pluralité identitaire se double ici d'enjeux politiques et historiques qui sont moins vitaux ailleurs. De par son statut de parole à la fois du dedans et du dehors, la littérature d'expression française au Maghreb se développe au noeud même de ce faisceau de contradictions, qui l'installent dans « un entre deux » et la dynamisent en même temps.

Au dire crispé de la littérature de formation que développaient par exemple dans les années 50 et 60 Albert Memmi, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Mohamed Dib, succède celle de l'intertextualité, celle du désir qu'engendre cette rencontre de systèmes culturels différents dont toute littérature est le lieu, mais dont la littérature maghrébine, du fait de l'Histoire récente et actuelle de son espace référentiel, est un lieu privilégié. L'écriture ainsi libérée de la crispation identitaire dont on voit cependant les ravages dans

l'espace politique, pas uniquement maghrébin, se transforme alors en une sorte de laboratoire de la modernité. Elle retrouve de ce fait une autre de ses fonctions essentielles: celle d'inventer les mots pour dire un vécu, individuel ou collectif, toujours en avance sur son temps, nourrie des convulsions des sociétés en devenir, dont « *Les chemins d'encre sont des chemins de sang !* [225] ».

Si le Maghreb, enlisé dans sa difficile naissance à la modernité, ne peut reconnaître, comme une partie de lui-même, ses écrivains de langue française, leur différence, seront-ils condamnés à être les témoins d'une époque éphémère de l'histoire? S'il est difficile de répondre à cette question, au moins peut-on souhaiter que ces écrivains soient insérés à une plus vaste littérature de la Méditerranée et de l'Orient, où le Maghreb accepterait son Nord sans que l'Europe désavoue son Sud. À l'heure où les échanges interplanétaires doivent prendre toutes leurs dimensions, ils représentent une partie tenace de la fertilité de rencontre des cultures et des langues, et attestent de leur présence au monde.

À travers ce panorama succinct, nous avons évoqué ce déchirement qui a depuis toujours fragmenté les littératures d'expression française, maghrébine, africaine ou antillaise. Prises au piège entre deux langues, deux cultures et deux modes de pensée, elles se sont appliquées dans un premier moment à reproduire fidèlement les modèles imposés. Mais les langues maternelles, toujours présentes et travaillant le texte à son insu, apparaissaient dans les fractures du récit, introduisant dans l'énonciation cette multiplicité de voix, échos des bouleversements du sujet. Inscrites dans le prolongement des ouvrages lus et admirés, elles ont en montré la trace au péril de leurs propres existences. Ce que résume en une admirable citation Michel Serres :

> *« Partir. Sortir. Se laisser un jour séduire. Devenir plusieurs, braver l'extérieur, bifurquer ailleurs. Voici les trois premières étrangetés, les trois variétés d'altérité, les trois premières façons de s'exposer. Car il n'y a pas d'apprentissage sans exposition, souvent dangereuse, à l'autre. Je ne saurais jamais plus qui je suis, où je suis, d'où je viens, où je vais, par où passer. Je m'expose à autrui, aux étrangetés.* [226]»

Ces littératures de fragments repris ça et là, c'est l'histoire de cette écriture. Pour reprendre l'expression célèbre de Jean Ricardou, le roman n'est plus alors l'écriture d'une aventure mais l'aventure d'une écriture qui se révèle mot à mot, ligne à ligne au lecteur attentif. Car le but ultime, comme en beaucoup de textes maghrébins, africains, c'est cette histoire de l'écriture retracée, patiemment élaborée, dans ce cadre particulier au croisement

---

[225] Edmond Jabès in *Idiome de l'exil et langue de l'irréductibilité*. Discours prononcé à Francfort par Assia Djebar pour la remise du Prix de la Paix en octobre 2000.
[226] Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, p.28, Folio/essais n°199, Paris, 1999.

de deux cultures de deux langues en un savant entrelacs, qui laisse apparaître dans ses hésitations et ses ruptures le mouvement même de ses transformations.

La complémentarité des deux fonctions communicative et existentielle de toute langue est inscrite inéluctablement dans ce qu'est une langue, dans ce qu'est l'Homme, être social. Le lien social est fondamentalement du lien langagier.

D'un côté, une littérature doit donc pour émerger, pour s'affirmer, vivre et survivre, cultiver sa langue spécifique. L'aliénation, étymologiquement et profondément, c'est le fait de *rendre étranger à soi-même*. C'est ce qui arrive à une personne ou une communauté qui perd sa langue, sa culture, son identité, sa vision originale du monde et son potentiel créatif. Se désaliéner, *c'est rester ou redevenir soi-même*, puiser dans son identité culturelle un élan vital. C'est se ressourcer, dans tous les sens de cette belle expression.

D'un autre côté, une littérature émergente doit pouvoir entrer en contact avec d'autres, s'ouvrir au monde et jouer son rôle sur la scène littéraire internationale. Et ce double processus d'individuation et de communion se joue également à l'intérieur d'elle-même : une littérature émerge en cultivant sa langue propre et doit accepter qu'elle se diffuse, évolue, s'enrichisse d'apports extérieurs ; une littérature émerge en pratiquant une langue de grande diffusion et doit se l'approprier véritablement, l'enrichir à sa façon de ses apports intérieurs.

Les langues de grande diffusion, lorsque des peuples se les approprient pour les utiliser sans renoncer à rester eux-mêmes, se déploient en variétés multiples, par exemple sur les plans de la prononciation ou du vocabulaire. Le français en fournit un bon exemple (malgré les résistances des puristes et des despotes) : les francophones du monde entier se comprennent tous en parlant des français différents. Certains instituent même de véritables normes *locales* du français, à des degrés divers, comme au Québec, en Côte d'Ivoire, au Maghreb, etc. Et il en va de même pour l'anglais, l'arabe, le swahili, etc.

De fait, nous plaidons ici pour ce que l'on appelle désormais les *théories du métissage*, ou de *créolisation* pour un multilinguisme et une interculturalité organisés et complémentaires où chacun s'affirme lui-même en s'ouvrant aux autres. Comment cela serait possible autrement, car nous sommes tous métis, tous plurilingues, tous différents et pourtant en relation. La pureté, l'unicité, est un concept idéologique boiteux et dangereux. On commence par le purisme linguistique, puis on passe à l'uniformité culturelle, à la purification ethnique, puis de l'ethnocide au génocide. Tout cela participe à des degrés divers, du même principe insupportable et suicidaire du mépris de l'Autre et de la

glorification de Soi-même comme modèle unique (ou du mépris de Soi-même et de la glorification de l'Autre, qui en est l'autre facette).

À l'exemple de Fanon qui refusait d'être l'esclave de l'esclavage, la littérature d'expression française refuse d'être l'esclave d'une histoire passée et présente. Son acte est une confrontation, une négociation et un engagement car, si la littérature d'expression française reprend le passé et récite le présent, ce n'est pas tant en raison du passé et du présent eux-mêmes qu'en raison de ce qui doit en advenir. En réactivant les moments antérieurs significatifs, cette littérature, comme discours du sujet collectif, les recueille pour les ouvrir vers leurs possibilités. C'est cela qui fait de cette littérature une écriture prospective.

Elle s'atèle à faire du français, et/ou de la littérature d'expression française, un instrument de franchissement des frontières, d'atténuation, voire de suppression de tout ce qui limite les possibilités offertes aux hommes pour entretenir un fructueux dialogue des cultures. « *Au slogan Une langue, une littérature, une nation* », est substitué, par conséquent, celui-ci: « *Des langues, des littératures et des nations*[227] ». En d'autres termes, pour ces écrivains d'expression française, Langues, Littératures et Nations peuvent entretenir partout des relations conviviales sur le socle des pluralités réconciliées.

Le rôle de la littérature d'expression française est justement de subvertir les exclusions, de rendre les différences (ou les pluralités) réconciliables pour être une activité utile à l'homme aujourd'hui plus qu'hier. Ce n'est pas un fait du hasard si Abdelkhébir Khatibi a intitulé un de ses ouvrages de référence sur le questionnement identitaire en Algérie, au Maroc et en Tunisie *Le Maghreb pluriel*[228]. La littérature maghrébine ou africaine d'expression française est comme une expérience orientée vers l'hospitalité des différences: telle est la conception soutenue tout au long des analyses ci-dessus parce qu'elle nous semble rapprocher ce champ littéraire le plus possible de sa nature véritable de palimpseste du dialogue des cultures, à travers la langue française.

[227] Abdelkebir Khatibi, *Maghreb Pluriel*, Denoël, Paris, 1983.
[228] Ibidem.

Deuxième partie

La période coloniale. Les précurseurs de la littérature d'expression française et de l'affirmation de soi

CHAPITRE I

LES ÉCRITURES AUTOBIOGRAPHIQUES ET L'ÉMERGENCE DU SUJET

Introduction

Nous voulons montrer que la notion d'identité est indissociable de son vecteur primordial, l'autobiographie. L'émergence du moi en était la condition *sine qua non.* La situation coloniale, et après, les Indépendances, les régimes dictatoriaux, ont rendu les conditions de l'expression de l'individu difficiles. Le *moi* est étouffé, et la littérature conçue comme arme de combat s'est développée dans un cadre normatif laissant peu de place à l'introspection. Il s'agissait d'écrire, dans l'urgence d'une situation, au nom des opprimés.

L'écrivain se voulait représentant du peuple, cette conception du rôle de la littérature portée par la Négritude a largement influé sur l'écriture autobiographique. Ces textes se veulent des « témoignages authentiques » qui traitent de la problématique de l'identité, évoquant le choc culturel entre Afrique et Occident, dans des textes qui appartiennent à la veine autobiographique et qui témoignent à travers le parcours du héros de la difficulté des auteurs à se situer entre deux cultures.

La thématique de l'école, dans la production littéraire des écrivains de la première génération, est importante, l'école y est représentée, par des images désirable ou haïssable, comme le lieu de tous les enjeux et de tous les dangers. Ces textes ont été les cahiers de doléance de la décolonisation. Pour la plupart des textes du corpus, la prise de parole autobiographique s'inscrit dans une démarche collective, les écrivains se sentent investis d'une mission de porte-parole avec la volonté d'exprimer une conscience collective.

Bernard Mouralis, dans *Individu et collectivité dans le roman africain d'expression française*[229], analyse les formes que prend la représentation de la collectivité dans les romans, il constate qu'elle y est largement évoquée, par des informations précises, des données ethnographiques et sociologiques, mais que cette représentation se livre par détails épars, le tableau de la collectivité est limité au village, ou à la cellule familiale.

Une prise de conscience de soi s'effectue par l'émergence de l'individu par rapport à la société, la communauté, sa différenciation sociologique, effective déjà par la scolarisation, l'accès à la langue du colonisateur, moyen de promotion dans le système colonial et moyen d'expression, de prise de parole.

[229] Bernard Mouralis, *Individu et collectivité dans le roman africain d'expression française,* annales de l'université d'Abidjan, Tome XX, 1987.

Cette situation produit un double effet paradoxal de singularisation et de volonté de représentativité, dont on peut lire la présence dans les textes. Au niveau collectif et individuel, une première prise de conscience de soi s'effectue par la marginalisation dans la société blanche (en colonie et en Métropole), un sentiment d'exclusion qui provoque en retour la nécessité d'une définition de soi, pour les autres, pour un « vous », alors qu'au sein de la communauté d'un « nous », la présentation de soi n'est pas nécessaire : le « je » est intégré, situé : face à un vous, la définition de soi en tant que « nous » et en tant que « je » devient pertinente. Cependant, Mohamadou Kane, dans un article intitulé « *L'écrivain et son public* [230]», constate que le but de l'écrivain : d'insuffler à l'Africain la conscience de l'authenticité de sa personnalité, est servi par des moyens inadaptés. Ce paradoxe d'un écrivain qui ne communique pas avec son peuple pose problème. L'écrivain coupé d'un lectorat africain, sociologiquement, géographiquement et linguistiquement (c'est le cas de Camara Laye), s'adresse en réalité à l'Occident, qu'il essaie de convaincre. L'orientation européenne de la littérature d'expression française s'explique par les conditions de sa naissance et les conditions d'éditions. Cette orientation européenne est sensible dans le fait que les prix littéraires sont décernés en France (L'enfant *noir* a reçu le prix Charles Veillon)

1- La notion d'identité à travers l'autobiographie dans notre corpus

Le caractère primordial de la relation avec autrui est que l'essence de l'être se trouve en l'autre, l'homme n'existe pas sans le regard de l'autre, c'est le paradoxe d'une écriture constitutive du soi. L'enjeu de l'écriture autobiographique en Afrique est de forcer le regard sur soi, contre l'aveuglement colonial, et de s'affirmer en proposant de soi-même une définition positive, et non plus par défaut. Contre les regards méprisants, dire « je suis » et refuser le « tu n'es pas ».

L'homme, *Un*, simple et indivisible est une fiction; l'être est duel, les autres sont en lui, l'extérieur est l'intérieur. Un texte n'est pas l'expression authentique et autonome d'un sujet, mais le reflet d'autres textes, un jeu entre les interlocuteurs, c'est ce que Bakhtine appelle le dialogisme.

La cohérence du texte autobiographique est à trouver dans le traitement dialectique de la notion de personne. Daniel Henri Pageaux[231] rappelle dans *La lyre d'Amphion*, que la prise en compte de l'autre est nécessaire dans la construction de la personnalité du sujet. L'autre n'est pas irréductible, il faut établir ce qu'il a de commun avec le sujet qui accepte

[230] Mohamadou Kane, *L'écrivain et son public,* in Présence africaine, n°58, 1966.
[231] Daniel Henri Pageaux, *La lyre d'Amphion, de Thèbes à la Havane, pour une poétique sans frontières*. Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001.

de considérer sa parole comme intelligible, de l'écouter. Il affirme que toute image de l'autre procède au plan de l'écriture d'un « écart » retranscrit entre deux ordres de réalités culturelles ; « je » versus autre ; espace d'énonciation versus espace regardé.

Bakhtine dit à propos de la notion d'exotopie que le sujet ne peut présenter une image de soi de l'extérieur, il doit pour cela avoir recours au regard des autres. L'autre entre dans l'évocation de soi-même au passé, dans les souvenirs d'enfance, il est incorporé à nous-même. L'altérité en moi, c'est la nature humaine en moi. Le « moi pour moi » est inapte à narrer sa vie, la position de valeur inhérente à l'autre est nécessaire à la biographie. Une part de ma biographie n'est connue que par le récit des autres, nécessaire à la reconstitution inhérente d'une image globale de ma vie, à l'unité biographique. Les fragments de la vie vécue par le dedans ne peuvent assumer que l'unité intérieure du moi pour moi (que l'unité de l'introspection/confession).

Dans *Soi-même comme un autre*[232], Ricœur dit que dans l'identité *ipse* se réalise la dialectique du soi et de l'autre que soi. Dans le couple altérité / ipséité [233], l'altérité n'est pas seulement de comparaison (soi-même semblable à l'autre), elle est constitutive de l'ipséité elle-même, une altérité d'implication (soi-même en tant qu'autre). Pour Ricœur :

> *« L'identité d'une personne, d'une communauté est faite d'identifications à des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros dans lesquels la personne, la communauté se reconnaissent.* [234]»

Pour Ricœur, le « se reconnaître dans » (valeurs sociales) contribue au « se reconnaître à » en ce qu'intervient nécessairement l'altérité. L'identification à des figures héroïques manifeste en clair cette altérité assumée. L'*idem* ne peut se penser sans l'*ipsé* les différents pôles de l'identité se recomposent, pour ainsi dire, grâce à la relation à l'Autre. L'identité n'est donc pas un concept qui se construit de façon unilatérale, endogène. Elle est à la croisée des chemins, au carrefour de plusieurs apports. Elle se nourrit de l'altérité. Si l'identité se construit *dans* le rapport à l'Autre, c'est dire toute sa dimension médiatique. Il existe donc une dimension narrative, historique de l'identité. Ricœur, dans sa sixième étude, analyse cette identité narrative. Il veut ainsi démontrer que l'écriture d'une identité et l'identité d'une écriture sont deux choses différentes. Notre étude ne se situe-t-elle pas dans cette orientation scientifique, à savoir la narration de l'identité dont il semble qu'elle permette d'éviter les « pires idéologies de l'identité nationale » comme le redoutait Paul Ricœur, édifié en cela par les graves dérives des replis identitaires, de l'ostracisme, des

[232] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
[233]Ipséité nom féminin du latin *ipse*, soi-même. Philos. Ce qui fait qu'un être est lui-même et non un autre.
[234] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.146.

purifications ethniques, voire du génocide. Nous reviendrons plus en détail sur l'approche philosophique de la notion d'identité dans la troisième partie de notre travail, qui tentera de cerner les différentes approches de l'identité.

Ces identifications acquises dans le contexte colonial posent le problème de l'idéologie, l'érection en modèle par l'administration des Africains assimilés, acquis par identification à l'idéologie coloniale. Un individu est « hors de soi » quand son comportement ne correspond pas à ces dispositions, n'est pas dans le caractère de cet individu. C'est ce qui explique l'impossibilité de l'adhésion à l'idéologie coloniale pour *Fouroulou Menrad* et *Laye*, car ils ne peuvent plus rétablir l'adéquation entre caractère et comportement. La sincérité autobiographique est un moyen de réduire l'écart entre moi intime et moi social.

Le blanc a laissé des traces dans l'histoire africaine et l'histoire personnelle des auteurs sous le signe de la violence. Son altérité est perçue comme constitutive de l'ipséité africaine. Deux réactions sont alors possibles, soit le rejet total de la greffe, ce qui entraîne le mutisme et la schizophrénie, soit la définition de l'ipséité à partir de l'alterné, ce qui est illustré par la notion d'écoute et de demande d'écoute et de reconnaissance développées dans les deux œuvres : *L'enfant noir* et *Le fils du pauvre*.

Les transformations les plus dramatiques doivent traverser l'épreuve du néant d'identité ; de la perte de soi. Ricœur rappelle la dissymétrie fondamentale inhérente à l'interaction *: « un agent en exerçant un pouvoir sur un autre traite celui-ci comme le patient de son action*[235] *»,* ce qui peut donner lieu à des cas extrêmes de mésestime de soi et de détestation d'autrui. Il s'agit par l'écriture autobiographique de réduire l'écart entre la question « qui suis-je » dans laquelle s'abîment l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre.

La réponse à l'attente de l'autre permet à la personne de se reconnaître sujet d'imputation et marque le coup d'arrêt à l'errance, à la néantisation, à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitude de modèles d'action et de vie. Ricœur établit une différence entre « *la modestie du maintien de soi* » et *« l'orgueil stoïcien de la raide constance à soi* », la différence entre *Laye* (Alias Camara Laye) et *Fouroulou Menrad* (Alias Mouloud Feraoun) est dans la liberté de mouvement, la capacité d'adaptation sans remise en question de son ipséité.

[235] Ibidem, p. 14-15.

Un second pôle d'altérité est l'Autre en tant qu'étranger, la dérivation d'un alter ego à partir de l'ego. La stratégie de la constitution intersubjective invite à penser le soi comme un autre, à appréhender leur nature commune, transcender les différences et vivre l'aventure humaine.

2- L'autobiographie comme vecteur de l'identité narrative et de l'identité personnelle, chez les auteurs de la période coloniale : Camara Laye et Mouloud Feraoun

Les personnages des textes du corpus de la période coloniale sont soumis à diverses mutations. L'écriture autobiographique permet de dépasser l'errance en leur donnant rétrospectivement la cohérence d'un parcours. La vie vécue est réorganisée par la vie narrée, le *moi* est reconstruit par l'écriture qui permet de tracer un chemin de vie. La lecture d'abord, puis l'écriture permettent la construction de soi, ce rapport nécessaire entre la constitution d'une personnalité et l'écriture est clairement énoncé dans *Le fils du pauvre* :

> «*À mesure que je savoure une étude élémentaire sur Ronsard et la Pléiade, ma décision [d'écrire], s'affermit, l'examen à affronter devient plus accessible […] Il a lu Montaigne et Rousseau, il a lu Dickens et Daudet. Il voulait tout simplement raconter sa propre histoire […] À la rigueur, il n'avait pas besoin de se faire imprimer. Il laisserait un manuscrit.* [236]»

Il apparaît ici que l'écriture, les formules sont un moyen de saisir la réalité, et plus encore de donner forme à l'intériorité de l'auteur. À travers la lecture de la littérature française, l'auteur cherche une voie. Paul Ricœur dans *Du texte à l'action: le soi dans le miroir des écritures*[237], et *Soi-même comme un autre*[238], développe la notion d'identité narrative. Nous voudrions nous appuyer sur cette notion pour éclairer le rapport entre la vie et l'écriture dans les textes du corpus, d'une part, et le rapport à l'autre dans la constitution d'une identité, d'autre part.

Paul Ricœur réfléchit sur la notion d'identité narrative comme support de l'identité personnelle. La problématique de l'identité personnelle s'articule dans la dimension temporelle de l'existence humaine. L'écriture contribue à la constitution de soi. La notion d'identité narrative est à envisager selon deux classes de récit : le récit historique et le récit de fiction. Ricœur fait l'hypothèse que l'identité narrative d'une personne, d'une communauté est le lieu du chiasme entre histoire et fiction. Les histoires de vie sont inintelligibles lorsque leur sont appliqués des modèles narratifs, des intrigues empruntées à l'histoire ou à la fiction. La compréhension de soi est une interprétation, l'interprétation de soi trouve dans le récit une médiation privilégiée.

---

[236] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, pp 05-06.
[237] Paul Ricœur, *Du texte à l'action: le soi dans le miroir des écritures*, Seuil, Paris, 1986.
[238] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

L’écriture de Feraoun et de Laye met particulièrement en évidence le rôle de l'écriture rétrospective dans la compréhension intime de son destin et son acceptation. Le récit emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction; il y a dans les histoires fictives, ou les fictions historiques, entrecroisement du style historiographique des biographies et du style romanesque des autobiographies.

Ricœur s’interroge sur le concept d'identité. Le problème de l'identité personnelle se pose en termes de permanence dans le temps de *l'identite-idem*. La dimension temporelle entre dans la perception présente comparée à un souvenir. La littérature africaine qui propose un témoignage sur l’idéologie, rappelle *l'identité-idem,* numérique du colon : celui qui disait hier que les noirs ou indigènes n’ont pas de culture est le même, avec évolution dans le temps que celui qui doute aujourd'hui et réclame de l’authenticité de la part du noir/indigène. De la même façon, le noir/indigène dont on niait hier l'identité est le même, avec évolution de la perception, de son image dans le temps, que celui dont on loue l'identité africaine aujourd'hui.

La tendance à la représentativité, à l'exemplarité dans la littérature africaine reprend le processus de stéréotypisation coloniale, mais avec inversion des valeurs, en lui imprimant un mouvement contraire. Une singularisation est possible par la conscience littéraire, la prise en compte de la notion d'auteur dans l'écrit, de l'individu et de la vision du monde de l’artiste. L’autre composante de la notion d'identité dans le temps est la continuité ininterrompue entre un premier et un dernier stade du développement de ce que nous tenons pour le même individu.

Les autobiographies de Feraoun et de Laye apportent une réponse au discours colonial, comme rupture et en cherche les marques dans le discours littéraire en termes d'oppositions binaires entre un avant et un après, entre tradition et modernité, en rétablissant cette notion de la continuité temporelle, et de ce fait rejette la notion d'aliénation culturelle. Ricœur rappelle que :

> *« […] la démonstration de la continuité temporelle fonctionne comme critère annexe, ou substitutif de la similitude, par la mise en série ordonnée de changements faibles qui menacent la ressemblance sans la détruire.* [239]*»*

Le temps est un facteur de dissemblance, et d’écart dans les portraits de nous-mêmes à des âges successifs de la vie.

Dans le contexte littéraire africain, la bipolarisation avant / après, la notion de rupture radicale, soudaine et brutale intensifie l’écart. Le personnage aliéné ne peut plus se

[239] Paul Ricœur, *Du texte à l’action: le soi dans le miroir des écritures,* Seuil, Paris, 1986.

reconnaître, il est défiguré. Cependant, il n'y a pas d'aliénation chez Feraoun ou Laye parce que leurs identités reposent sur des noyaux forts, des substrats culturels riches d'oralité et de mythes, sur une conviction intime de leurs ipséités qui minimise l'écart et leur permet de se reconnaître, de reconnaître leurs identités numériques dans la continuité.

Le principe de la permanence dans le temps permet de penser le changement comme à quelque *chose* qui ne s'altère pas. La problématique de l'identité personnelle est liée à la quête d'un invariant dans le temps. L'ipséité du soi est une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question « qui suis-je » ? Il y a deux modèles de permanence dans le temps de la personne : le caractère et la parole tenue, la fidélité à soi.

La persévération du caractère est liée à l'idée d'intime, et le maintien de soi dans la promesse à l'idée d'*extime*. La condition du bonheur est dans la concordance entre intime et *extime*. L'acceptation intime d'un destin *extime* manifesté par les circonstances nécessite une organisation réflexive par l'écriture autobiographique qui met au jour les lignes de force qui font d'une vie un destin. Le caractère cumule l'identité du soi et celle du même, c'est l'ensemble des marques distinctives qui permettent de ré identifier un individu humain comme étant le même. Les récits de formation, de vocation permettent l'identification des traits de caractère distinctifs qui tendent à démontrer l'ipséité d'un sujet. La démarche autobiographique permet d'identifier un individu dans sa singularité, il y a donc, dans les autobiographies africaines, qui tendent à la représentativité, tension entre intention et démarche, un paradoxe dans l'écriture.

La notion de caractère est à interpréter en fonction de sa place dans la problématique de l'identité qui remet en question l'immuabilité du caractère. La dimension temporelle du caractère oblige à une réinterprétation du caractère en termes de dispositions acquises, l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. C'est par cette dimension temporelle de la disposition que le caractère entre dans la voie de la narrativisation de l'identité personnelle.

La notion de disposition est rattachée à celle d'habitude : l'habitude donne une histoire au caractère, les changements d'habitude affectent le caractère. C'est à cause d'une modification brusque et non consentie des habitudes, que les auteurs africains éprouvent une difficulté à se caractériser ou à caractériser leurs personnages. Le changement brutal d'habitudes auquel sont soumis les colonisés entraîne un changement de caractère, ce qui provoque une difficulté à reconnaître une personne comme étant la même. L'ambition coloniale d'assimiler vise à changer *l'identité même-té* d'une personne en lui faisant contracter d'autres habitudes.

Le glissement de la question « Qui suis-je ? » à la question *«* Que suis-ie ? » se fait autour de la notion de caractère. Le pôle stable du caractère peut revêtir une dimension narrative (le « caractère » est un personnage). Ricœur rappelle que

> *« […] le caractère est à replacer dans le mouvement d'une narration en particulier lorsque le débat sur l'identité a pour enjeu l'identité d'une communauté historique.* [240]*»*

La tentation de l'africanité, de l'idéologie d'une identité nationale est de fixer l'identité comme essence, sans reconnaître la possibilité de mutations dans te temps. L'autre modèle de permanence dans le temps, est *« la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée.*[241] *»*

Dans les textes du corpus, les motifs de l'engagement oral contre l'engagement écrit, de l'importance accordée à la parole sont récurrents. Le motif de la promesse est lié aux notions de mémoire et d'oubli. Feraoun rappelle le colon subtilement à sa parole non tenue et qui est inscrite sur les frontons des institutions de la république laïque française Liberté – Egalité – Fraternité. La parole tenue est à l'inverse, mise en valeur comme spécificité africaine et humaniste.

La notion d'engagement de soi est développée comme revendication d'un maintien dans le temps de son ipséité. L'écriture autobiographique trouve aussi une justification en tant qu'hommage rendu, et en référence à la littérature orale, en tant que promesse tacite de faire circuler la parole. La tenue de la promesse est un défi au temps, un déni du changement de l'ipséité. La modalité de permanence dans le temps est susceptible d'être *polairement* opposée à celle de caractère : *« mon inclination change, mais je maintiens* ». Le maintien envers et contre tout, contre les circonstances et éventuellement contre soi-même, a une dimension problématique.

Fouroulou Menrad respectera la parole donnée au père de réussir et de ne pas avoir peur. *« Oui, tu diras là-haut que je n'ai pas peur* [242]*»***.** *Laye*, également tiendra parole. Au père qui souhaite voir revenir son fils de France après ses études: *« Puisses-tu ne pas nous quitter pour trop longtemps !...Promets-moi qu'un jour tu reviendras ?* », Laye répond « *Je reviendrai !* [243]»

Ricœur définit *la mienneté* comme la possession par quelqu'un de son corps et de son vécu psychique, ses expériences. L'identité est un fait supplémentaire par rapport à la

---

[240] Paul Ricœur, *Du texte à l'action: le soi dans le miroir des écritures*, Seuil, Paris, 1986.
[241] Ibidem.
[242] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.126.
[243] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 214.

continuité physique et psychique. Dans *L'enfant noir,* la *mienneté du* corps est éprouvée dans la souffrance infligée et relayée par la mémoire, la mémoire au corps. Dans les rites initiatiques du Kondèn Diara et de la circoncision, l'auteur Camara Laye dit :

> *« Malheur à l'audacieux qui enfreindrait la défense !* [D'entrevoir Kondèn Diara]. *Il serait cruellement fouetté, d'autant plus cruellement qu'il le serait sans espoir de revanche, car il ne trouverait personne pour accueillir sa plainte, personne pour aller contre la coutume.*[244] *» « Plus tard, j'ai vécu une épreuve autrement plus inquiétante que celle des lions* [Kondèn Diara], *une épreuve vraiment menaçante […] : La circoncision.* [245]»

L'argument de la *même-té* est la bastonnade qui confirme l'identité, les coups ou les stigmates de la circoncision sont ressentis comme expérience de l'appartenance de mon corps à moi-même, et au groupe communautaire, ils permettent la reconnaissance. Les souvenirs du corps, des sensations ont valeur de preuve. L'épisode de la crucifixion de Jésus de Nazareth, l'auto-flagellation dans le rite chiite soulignent l'importance des stigmates pour la reconnaissance. L'importance des critères physiques, de la couleur de la peau comme critère de différenciation joue encore de nos jours à plusieurs niveaux, le blanc nie la singularité du noir / sénégalais/ antillais / kabyle / algérien / arabe en le confondant physiquement avec tous les noirs / arabes, et en le maintenant dans une altérité radicale, puisque même le « *nègre-blanc* », « *lemtourni* »,[246] celui qui s'est assimilé, porte sur sa peau, ou dans la mémoire collective du groupe, cette trace ineffaçable de sa différence.

Un enjeu de l'écriture autobiographique est de reprendre possession de soi en retrouvant les moyens d'expression de sa personne : son mouvement, sa perception, ses émotions. Selon Ricœur, « raconter » occupe la position intermédiaire entre « décrire », qui est une extension du champ pratique et « prescrire », où le récit est considéré comme laboratoire du jugement moral. Le trait fondamental de la condition humaine est la temporalité, la dimension d'historicité personnelle : *« Pendant l'expérience, je crains, je me soucie.* [247]»

C'est en ces termes suivants que le narrateur omniscient dans *Le fils du pauvre* présente *Menrad Fouroulou*:

> *« Le pauvre Menrad est incapable de philosopher. […].Après avoir renoncé aux examens, il a voulu écrire. Il a cru pouvoir écrire. Oh ! Ce n'est ni de la poésie, ni une étude psychologique, ni même un roman d'aventures puisqu'il n'a pas d'imagination. […]. Il avait la sotte idée de peindre. Il considérait que s'il réussissait à faire quelque de cohérent, de complet, de lisible, il serait*

[244] Ibidem, p.110.
[245] Ibidem, p.122.
[246] Expression de l'arabe dialectal qui signifie : celui qui a retourné sa veste.
[247] Paul Ricœur, *Du texte à l'action: le soi dans le miroir des écritures,* Seuil, Paris, 1986.

satisfait […] Devant les innombrables obstacles qui se dressent à chaque tournant de phrase, à chaque fin de paragraphe, devant les mots impropres, les tournures douteuses et les adjectifs insaisissables […] Il s'est mis au travail en 1939, au mois d'avril, pendant les vacances de Pâques. Et il clôt la présentation du héros/narrateur par une prière: *« Nul n'est maître de sa destinée, ô Dieu clément ! S'il est décidé là-haut que l'histoire de Menrad Fouroulou sera connue de tous, qui peut enfreindre Ta Loi.*[248]*»*

La notion d'identité appliquée au champ de la littérature induit aussi celle de l'identité de l'écriture. En effet, un écrivain opère des choix personnels et en rapport avec son identité personnelle, intime, ses expériences personnelles pour écrire une œuvre. L'écriture de cet écrivain devient alors le produit de son identité, une écriture somme toute unique, originale car l'identité d'un écrivain n'est jamais la même que celle d'un autre. Cette identité peut être culturelle, historique, individuelle, etc. Cependant et d'autre part, l'écriture d'une identité est parfaitement concevable puisqu'en fin de compte, l'écrivain a le pouvoir de mettre en scène des personnages qui sont des « êtres de papiers » et qui sont appelés à accomplir un parcours narratif pouvant être souvent la quête d'une identité, l'identité devenant ainsi un objet de quête.

Les autobiographies contemporaines s'éloignent délibérément de la forme narrative et rejoignent un genre littéraire plus couru : l'essai, comme c'est le cas pour l'écriture autobiographique d'Amine Maalouf, dans *Les identités meurtrières* parue en 1998, où le pacte autobiographique est patent, à l'instar de Montaigne dans ses *Essais* où l'auteur est le propre matériau de son histoire et le revendique comme tel. Il a l'ambition de se *« peindre* » et de montrer que l'on peut concilier la diversité de ses différentes appartenances et « *apprivoiser la panthère* » identitaire qui sommeille en tout un chacun. Il y a une dimension éthique et humaniste dans son essai.

L'auteur/narrateur libéré de son obligation de réfèrent, s'affirme dans la narration et se donne comme exemple d'une synthèse réussie. Le récit par sa vision prospective est un laboratoire d'identité narrative, la recherche de l'identité narrative aide à constituer, à conforter l'identité personnelle. La situation est différente pour les autobiographies classiques, les récits de vie qui recherchent rétrospectivement l'identité personnelle par le recours à l'identité narrative soumise au principe d'ordre de l'intrigue.

La notion d'identité éthique, qui requiert une personne comptable de ses actes, est importante dans les autobiographies africaines. Selon l'idée que l'on reconnaît un arbre à ses fruits, la mise au jour chez le colon d'un décalage entre le discours et les actes [rappelons-nous du triptyque républicain français Liberté-Egalité-Fraternité], permet à

[248] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.6.

Menrad Fouroulou de lever les masques, et d'interroger le colon sur son identité éthique. Il rend évident l'écart entre intentions déclarées, promesses et déni de ces promesses dans les faits, pour éveiller éventuellement un sentiment de mauvaise conscience chez le colon.

> *« Le touriste qui ose pénétrer au cœur de la Kabylie admire par conviction ou par devoir des sites qu'il trouve merveilleux.[…]Il n'y a aucune raison qu'il ne voit pas en Kabylie ce qu'on voit également un peu partout.[…] Nous, kabyles, nous comprenons qu'on loue notre Pays. Nous aimons même que l'on nous cache sa vulgarité* (Comprendre dénuement) *sous des qualificatifs flatteurs. Cependant nous imaginons très bien l'impression insignifiante que laisse sur le visiteur le plus complaisant la vue de nos pauvres villages.* [249]*»*
>
> (Comprendre, nous ne sommes pas dupes, car c'est le joug colonial qui nous pousse dans ces derniers retranchements).

Dans le contexte colonial, l'écrivain africain qui veut faire toucher du doigt la réalité socioéconomique et le statut de l' « indigène », qui tente de se faire reconnaître par les colons, a d'abord à leur ressembler (du moins en apparence), il doit passer par le stade de l'imitation. Pour atteindre une légitimité littéraire reconnue par l'Europe, il lui faut d'abord prouver sa maîtrise des canons de la langue française. Au niveau des textes, le traitement du motif linguistique est éloquent. L'effort d'écoute ne se fait que dans un sens, la démarche positive de conciliation est le plus souvent assumée par les africains.

Dans *L'enfant noir*, l'intérêt des colons pour les personnages noirs est inexistant car ceux-ci sont gommés physiquement par l'auteur, à l'exception du cadre colonial (Administration – train – ville européenne etc..), cependant que la curiosité de *Laye* pour le mode de vie des blancs, est certes un recours narratif qui permet la description du cadre colonial par le regard du narrateur, mais sert aussi à appuyer le contraste avec l'incuriosité du colon qui refuse l'échange, la rencontre est assumée majoritairement par les noirs.

Le verbe « *ose* » (daigne) et le mot « *cœur* » dans notre citation du *Fils du pauvre* renvoient à une idée de ghetto, de confinement, de marge, d'écart, et accréditent le refus de l'échange. Ricœur parle de « *préfiguration narrative* », il entend par là que « *le récit confère aux interactions entre pratiques, la forme polémique d'une compétition entre programmes narratifs.* [250]» Il y a un mouvement de va-et-vient entre les idéaux et la pesée des avantages et des inconvénients des choix de tel plan de vie au niveau des pratiques symbolisé par l'école coloniale, lieu d'acculturation par excellence. Le questionnement de *Menrad Fouroulou* vient du constat d'un déséquilibre, d'une hypothétique perte plus

[249] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.8.
[250] Paul Ricœur, *Temps et Récit*, tome 2, Seuil, 1985, rééd. Points-Seuil, 1991, p. 53-54.

lourde que le gain dans son absorption par l'Occident. La dimension problématique du texte est renforcée par le fait que la décision ne lui appartient pas, qu'elle n'est pas un choix consenti, cependant assumé, mais une obligation dans le contexte colonial et qu'il doit se soumettre tout en étant conscient. En témoigne ce passage dans *Le fils du pauvre* :

> *« S'ils* (Menrad *et Azir*) *habitaient chez le missionnaire, c'était pour mieux travailler. Seules leurs études avaient de l'importance à leurs yeux […] On ne les vit jamais rechercher un grade quelconque, sous la conduite du chef, afin de s'initier aux joies du scoutisme […] L'enthousiasme des deux montagnards diminua beaucoup cependant lorsqu'il constatèrent qu'un éclaireur, malgré tout, peut être hypocrite, jaloux, menteur […] Les bergers de chez lui faisaient donc du scoutisme sans le savoir ?[…] Ils adoptèrent la même attitude au cours des réunions du soir, à la salle du culte. Ils y allaient régulièrement, lisaient un verset de la Bible comme tout le monde, chantaient des cantiques avec application, écoutaient respectueusement le commentaire du chef et revenaient dans leur chambre reprendre sans hésitation leur travail. On ne les voyait jamais demander un éclaircissement sur un verset quelconque, ni aller au salon se faire expliquer tel ou tel point de religion ou demander au pasteur de prier pour eux. Le missionnaire recevait souvent avec plaisir des visites de ce genre plus ou moins sincères. Mais, ces deux garçons, il sentait très bien qu'ils lui échappaient* [251]*».*

Plus loin, affleure la dimension humaniste de l'auteur qui va à la rencontre de l'Autre en transcendant son altérité.

> *« Ils n'avaient aucune aversion pour la religion protestante. Au contraire, à la longue […], ils connurent à fond la Bible et le Nouveau Testament […] Souvent dans le secret de leur cœur, ils prièrent comme ils avaient vu prier.* [252]*»*

L'unité narrative d'une vie se trouve dans la tension entre un projet de vie incertain et mobile et des pratiques fragmentaires qui ont leur propre unité. Les plans de vie sont une zone médiane, d'échange entre l'incertitude de la réalisation des idéaux recteurs et la détermination des pratiques. Dans cet échange, le projet global (L'écriture de soi) peut être le premier à être dessiné lorsqu'il s'agit de vocations précoces et impérieuses.

> *« Il* [*Menrad Fouroulou*] *voulait tout simplement raconter sa propre histoire […] Il a voulu écrire […] Il considérait que s'il réussissait à faire quelque chose de cohérent, de complet, de lisible, il serait satisfait. Il croyait que sa vie valait la peine d'être connue, tout au moins de ses enfants et de ses petits-enfants.* [253]»

[251] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, pp.120-121.
[252] Ibidem.
[253] Ibidem, p.6.

Dans *Le fils du pauvre*, la détermination forte des pratiques par le pouvoir colonial est en inadéquation avec les projets de vie, les idéaux recteurs, le texte pose la question de la place qui est effectivement réservée aux colonisés dans la société coloniale et la marge de manœuvre qui leur est accordée dans la réalisation de leurs projets. Feraoun pose la question de l'intérêt d'un effort de conciliation, d'une souplesse dans l'adaptation, de la mobilité des plans de vie de la part du colonisé dans un système qui cherche au contraire à le figer dans un rôle, à l'ostraciser. L'écriture de sa vie permet une configuration narrative autonome et pour nos deux auteurs de réaliser un projet recteur : leur vocation d'écrivain.

La notion d'unité narrative d'une vie, l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit sert de point d'appui à la visée de la vie bonne, dans une perspective éthique. C'est le rassemblement de la vie en forme de récit qui permet la qualification éthique de la vie prise en son entier, contre la rupture opérée par l'entrée du récit dans le champ de la fiction. Sa lecture permet la jonction de la littérature et de la vie. L'avantage du détour par la fiction considérée comme laboratoire, est de permettre la jonction entre un agent et une action. La difficulté qui se situe dans le champ de l'application, et de savoir comment les expériences de la fiction contribuent à l'examen de soi-même dans la vie réelle, quelles sont leurs implications éthiques. Dans la relation coloniale, le colon fait partie de la vie du colonisé et vice versa.

À propos d'identité personnelle (pôle de l'auteur) et d'identité narrative (pôle textuel), Ricœur montre que finalement, quel que soit le point de vue d'où l'on se situe, elles fonctionnent toutes selon cette dialectique de la « *mêmeté* et de l'*ipséité* ». Cette identité « *narrativement comprise* » selon le mot de Ricœur « *peut être appelée par convention de langage, identité du personnage* [254]». Mais Ricœur va plus loin quand il montre que cette identité du personnage se construit grâce à la mise en intrigue de l'histoire :

> *« La personne comprise comme un personnage de récit, n'est pas une identité distincte de ses « expériences ». Le récit construit l'identité du personnage qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage.*[255] *»*

Cette dialectique qui fait dépendre l'identité du personnage de celle de l'histoire est très importante. C'est à la fois la dimension événementielle de l'histoire et sa dimension mémorielle qui enrichissent, façonnent l'identité de la personne individuelle et collective.

---

[254] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Seuil, Paris, 1990, p. 168.
[255] Ibidem, p. 175.

La quête d'identité se fait dans et par l'écriture, le retour à la vie par la lecture. La question de l'identité est posée au lecteur dans la logique du dialogue spécifique entre colon et colonisé instauré par l'écriture. Il s'agit de provoquer une crise de conscience chez le lecteur européen, un sentiment de culpabilité, un retournement de la question identitaire. Provoquer chez le lecteur européen une faille identitaire en apportant une réponse à une question que le colon ne s'est pas jamais posé, ou du moins pas sincèrement : à savoir qui il est, de quels actes il est responsable. L'africain dit qui il est, et pose cette question au colon : qui es-tu ? Il l'interroge sur son identité narrative et éthique.

Lévi-Strauss définit l'identité comme :

> *« […] un foyer virtuel auquel il est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, sans qu'il y ait jamais d'existence réelle.* [256]»

La constitution de l'identité d'un individu ou d'une communauté se fait par la production et la réception des récits de vie. L'identité se construit par identification à des valeurs, des modèles, des idéaux. L'auteur écrit que l'identité du personnage correspond à la conscience de notre individualité par rapport aux autres, dans une perspective de communication ; dans le cadre de rapports collectifs d'appartenance à une communauté ; et de rapports individuels de réciprocité dans le dialogue.

Dans *L'enfant noir*, le *je* du récit (enfant) n'est pas le jeu de la narration (narrateur). L'écart est constitué par l'effort mémoriel. Le message de Laye est la continuité de l'identité à travers les contingences et variations de l'action, continuité conforté par l'identité narrative. Dans l'intrigue de *L'enfant noir*, et qui vaut pour *Le fils du pauvre*, les différentes composantes du récit sont organisées par son accomplissement. Laye et Feraoun développent une « *rhétorique de la persuasion* » : le narrateur s'adresse au narrataire, ce qui correspond à une reprise à l'écrit de la technique communicationnelle du style oral. Ce schéma communicationnel hérité de l'oralité est un trait de l'identité narrative du roman africain, l'oralité est conçue comme subversion de la norme occidentale.

II y a une problématique commune de l'Afrique coloniale mise au jour dans les deux textes. La littérature qui témoigne de la période coloniale illustre le conflit entre deux cultures. Deux univers différents sont mis en rapport, comment sont-ils introduits ? Les modalités d'introduction du conflit culturel sont diverses selon les textes, la conflictualité est plus ou moins affirmée, l'accent plus ou moins mis sur la volonté de synthèse de différents apports culturels, dans un effort personnel de conciliation, ce qui est le cas de

[256] Claude Lévi-Strauss, *Séminaire sur l'identité*, PUF, Paris, 1974.

Menrad Fouroulou dans *Le fils du pauvre* de Feraoun, et dans *L'enfant noir*, de Laye. Comment le lecteur s'aperçoit qu'il est en contexte africain? Comment sont désignées, présentées les cultures africaine et kabyle en l'occurrence? Comment les réalités africaine et kabyle sont-elles perçues dans chaque texte ?

L'enfant noir qui s'inscrit dans le courant de la négritude propose une valorisation des valeurs sociales, psychologiques, culturelles africaines, la vision d'une Afrique harmonieuse, d'une société organisée, autosuffisante, basée sur le travail (forge, artisanat, travail collectif de l'agriculture). Le même questionnement, appliqué au *Fils du pauvre*, met en évidence des différences nettes. L'enfant narrateur donne de la Kabylie au splendide panorama (point de vue du touriste), une vision marquée par le dénuement de sa société et sa marginalisation (une fois le touriste reparti).

Dans les deux cas, peu d'énergies s'opposent, résistent au pouvoir colonial. Dans *L'enfant noir*, comme dans *Le fils du pauvre* comment est introduite la présence de l'Autre, l'occidental, selon quelle perception, dans quelles proportions ? La présentation de l'école française est incontournable dans les récits de vie de la période coloniale. L'école comme vecteur de cette culture est marquant au niveau personnel et dans l'irruption de cette culture dans la vie des narrateurs.

Comment se dessine le rapport entre les deux cultures ? Le parcours de *L'enfant noir* et du *Fils du pauvre* se fait dans le cadre du Bildungsroman[257], l'autre culture apparaît en premier lieu sous son aspect de formation, à travers l'institution scolaire. Cette formation est envisagée dans la perspective d'une complémentarité, elle s'ajoute et ne vient pas combler un déficit. L'autre est présenté sur le mode de la conciliation sans heurts, le texte n'appartient pas au modèle de la littérature engagée, il est plus proche de la littérature dite ethnologique, mais qui sous-tend métaphoriquement une affirmation de soi dans la diversité humaine.

L'enfant noir, de Laye, et *Le fils du pauvre*, de Feraoun, étudiés dans la perspective de communication montre que le narrataire, le lecteur occidental est inscrit dans le texte. Il s'agit de parler de soi pour l'autre. Comment le narrateur situe l'univers africain du « je » ?

Déjà par le titre, comme : « *L'enfant noir* ». Les premières phrases donnent des indices lexicaux : « *case* », *« concession », « cauris », « gri-gri », « kapok »* et « *bled kabyle*», *« Mahomet », « village », « djema »* mais pas d'autre précision volontaire, il s'agit de caractériser un univers familier. Puis la narration propose un élargissement de la perspective.

[257] On a employé le terme de roman d'éducation (Bildungsroman) pour désigner tous les récits qui décrivent les péripéties que connaît un héros dans son apprentissage du monde et qui montrent les leçons qui en sont tirées. Encyclopædia Universalis 2005.

Dans le premier paragraphe, de *L'enfant noir*, il y a mise en relation du particulier (L'enfant) et de l'universel (L'enfant dans sa famille). L'occurrence, page 13 du terme « *palissade* » inaugure un autre point de vue, le dépassement de la limite. Le train qui passe derrière la palissade entraîne un danger d'incendie. Il est à la fois « *effrayant* » et « *divertissant* ». L'enfant est fasciné par ce train, il contemple des rails, attend son passage.

La description se fait de l'intérieur vers l'extérieur, un extérieur qui se rapproche. Cet élément nouveau, étranger est un danger maîtrisable parce qu'identifié, annoncé et un attrait. La narration met en place l'idéologie d'un certain rapport intérieur / extérieur, une relation entre proximité, danger et attraction. Le texte met en place un réseau d'éléments métaphoriques de la tradition et de la modernité. Le trajet du personnage par le train est plus moderne que le trafic fluvial. Dans le second paragraphe, la focalisation propose un zoom : « *Je m'étais bientôt approché* [258]». Il y a construction métaphorique du danger et de l'intrusion. L'irruption du « *serpent* », introduit par « *brusquement* », ou « *du touriste qui ose pénétrer au cœur de la Kabylie* » annonce un changement, l'intrusion d'un élément dangereux, perturbateur qui sollicite l'attention. La perception s'élargit vers « *la palissade de la concession* [259]», ou vers « *Tizi, une agglomération de deux mille habitants* [260]». L'idée de la fragilité de la « *clôture* » et du « *seuil de la Kabylie* [261]» pose la question de son étanchéité, de sa capacité de résistance à l'introduction du danger.

Les thèmes de la tradition et de la modernité sont portés par la construction métaphorique. Les paradigmes de la tradition sont le mystère métaphorisé par le serpent, la circoncision, l'univers des contes, les génies et les « *djenouns* », l'oralité, représentée par le griot, l'agencement topographique du village kabyle avec sa « *djema* » et sa « *tadjemaït* ». Les paradigmes de la modernité sont le train, l'école, les étapes du parcours de l'enfance à l'âge adulte. L'espace narratif met en scène la proximité, l'enfant joue près de la case de son père. La locution « *près de* » intensifie la proximité, dans son aspect relationnel : l'union avec le père et la mère (selon l'ordre d'introduction) est matérialisée. L'univers harmonieux, rassurant de l'enfant est caractérisé par le jeu, l'insouciance sous la surveillance des adultes qui restent vigilants « *C'était plus qu'il n'en fallait pour élever un enfant* [262]». Les parents sont identifiés par leur métier. La cellule familiale est élargie dès le premier paragraphe : « *les clients de la forge* ».

[258] Laye Camara, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.28.
[259] Ibidem, p.09.
[260] Feraoun Mouloud, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.8.
[261] Ibidem.
[262] Ibidem, p.22.

La perception de l'enfant va du proche au moins proche dans *L'enfant noir*, alors qu'elle est inversée dans *Le fils du pauvre*. C'est la description de l'espace élargi qui prévaut dans *Le fils du pauvre*, ensuite cette description se rétrécit en cercles concentriques, jusqu'à amener le lecteur dans l'intimité familiale du narrateur dans les chapitres III et IV. Le projet dans le premier texte est de recréer cette atmosphère tranquille. La perspective est cohérente, elle reste soumise à la vision de l'enfant qui offre un plan panoramique, sans contradiction des points de vue. La structure externe du texte se fait selon un découpage en douze chapitres, la structure interne parallèlement au découpage de sa vie. L'emploi des termes « *notre race* », « *Nous, Kabyles* [263]» introduit progressivement dans l'univers africain du *nous*. Le texte est inscrit dans un contexte de communication, dont les indices sont repérables. Le référent est clairement établi : à la page 19, le mot « *cercles* » fait référence aux cercles d'administration, à la page 36, il est fait mention de la Guinée, puis de Kouroussa, page 38.

Le héros, le *je* narrateur, raconte les autres et ne se livre pas à l'introspection. Le thème général est le trajet de l'Afrique vers Europe, inscrit dans la construction du texte, et pensé sans contradiction ou rupture. Le départ vers Conakry, puis vers la France n'est pas motivé ni par l'exode rural, ni par l'émigration économique, il ne s'agit pas d'un manque en premier lieu, mais plutôt d'un intérêt, d'une interrogation, selon l'idée d'un ordre naturel des choses, d'un contact culturel. Dès le départ, la construction d'un *nous* se fait par référence à quelque chose d'autre. La littérature orale au contraire construit un *nous* sans l'expliciter, puisque l'autre n'est pas pris en compte, dans le cadre d'une communauté culturelle. Celui qui pose le *nous* de cette manière pose indirectement un *vous* auquel il s'adresse, le *nous* posé explicitement appelle un *vous* implicite ; alors qu'il est clairement explicite à la page 8 dans *Le fils du pauvre* : c'est le touriste. Le thème dans cette œuvre est le trajet du village vers la ville à la recherche d'érudition à travers le vecteur linguistique français afin de s'élever dans la hiérarchie sociale, sortir du dénuement et prétendre à une égalité de droits.

Le texte est un carrefour de discours, mais dialogue n'est pas oralité, les dialogues des textes écrits sont des marques d'oralité de l'ordre de l'artifice narratif, qui représentent un imaginaire de l'oralité, le fantasme de la palabre. Des marques d'oralité dans un texte écrit sont le dialogisme, la multiplication des voix narratives, où le récit cadre prend en charge divers discours.

L'enfant noir et *Le fils du pauvre* sont plus proches du conte. Le conte a une construction narrative plus proche de celle du roman. Il a un aspect explicatif qui apparaît

[263] Ibidem, p.8.

dans la démarche de valorisation du *nous* (qui implique un *vous* auquel il s'adresse). Le *nous* est construit en fonction de critères ethnologiques et de critères socioéconomiques (l'Afrique qui se nourrit, qui travaille, et chante en travaillant) dans une représentation positive, et (la Kabylie qui souffre, qui peine, reléguée à la marge, pour qui l'émigration vers la Métropole à la recherche d'un emploi est synonyme de mieux être pour les membres du clan restés au village ; et les études un ascenseur social) à travers une représentation non pas misérabiliste comme d'aucuns l'ont soutenu, mais la triste condition humaine sous le joug colonial.

Camara Laye recourt à une forme particulière d'interpellation du *vous*, il refuse la démarche politique, ce qui est un choix dans le contexte virulent des années cinquante. Il appelle à la compréhension. Le *vous* ainsi représenté n'apparaît pas comme hostile, il constitue un danger mais pas une menace. La rencontre avec ce *vous* apparaît incontournable, la formation prépare à cette rencontre. *L'enfant noir* est un texte qui évoque sur un ton nostalgique le paradis d'enfance perdu. Au niveau linguistique, le tour stylistique montre un certain orgueil à maîtriser la langue française, voire un pédantisme dans les revendications littéraires, alors que le style est plus sobre, plus humble dans *Le fils du pauvre*. Cette sobriété du texte littéraire traduirait l'austérité sociologique, créant ainsi, à défaut de réalisme total comme le définit Philippe Hamon, une « *illusion de réel* [264]».

Ces deux textes sollicitent l'adhésion, se veulent ambassadeurs, ils se proposent de présenter les valeurs africaines et de les faire connaître. Les textes s'inscrivent dans le cadre d'un échange, dans la recherche de la sympathie, de la reconnaissance et de l'affirmation de soi, il n'y a pas de dénonciation directe de la colonisation, mais seulement au niveau métaphorique. La question sur les indépendances qui sont à conquérir par la lutte armée, ou à attendre dans la perspective d'une conciliation, trouve des réponses opposées et conflictuelles parmi les intellectuels africains. Certains privilégient l'écriture de textes ethnologiques, d'autres, comme Mongo Beti ou Kateb Yacine écrivains anti-colonialistes, des textes politiques.

L'enfant noir et *Le fils du pauvre* sont des romans qui ont fait école: des canons, mais mal perçus dans un premier temps parce que jugés non conforme à la littérature d'engagement. C'est d'ailleurs Mongo Béti qui s'en prend violemment à Laye, et Maurice Maschino à Mouloud Feraoun leur reprochant de ne pas aborder le problème de la colonisation.

[264] Philippe Hamon (cité dans Michel Viegnes, *Mimesis et catégories universelles : les limites du réalisme objectif dans le récit*, French Literature Series Vol.XVII (1990), pp 13-25.

> « *Tandis qu'avec ses camarades, l'intellectuel algérien fait la révolution, le pense-petit du village, lui, fait son journal intime…Les chemins qui montent ? Mais non ! les chemins qui glissent, qui glissent tout doucement vers le gouffre. Roman d'un raté, qui est aussi un roman raté.* [265]»

Dans *La lyre d'Amphion, de Thèbes à la Havane, pour une poétique sans frontières*[266]**,** Pageaux expose le principe qui est de rechercher l'universel dans le local pour se « *désexotiser* ». Il rappelle que la notion de « *civilisation de l'universel* » ne doit pas être celle de l'universalité occidentale avec comme substrat, mais en partage, le fond judéo-chrétien. Pageaux propose d'interroger l'hybride dans une perspective historique et anthropologique. L'hybridation est une notion qui se développe en même temps que son opposé, l'intégrisme, les replis identitaires, que nous aborderons dans la troisième partie de notre travail avec Amin Maalouf et Édouard Glissant. Il ne s'agit plus de représenter un homme fracturé, issu des dichotomies occidentales : barbarie contre civilisation, rationnel et irrationnel, mais un homme hybride, rasséréné, qui accepte la multiplicité de ses appartenances identitaires sans renier ses origines et son substrat socioculturel. Pageaux rappelle qu'il ne faut pas oublier :

> « *[…] la tension dans tout échange entre éléments allogènes et autochtones qui ne sont pas seulement juxtaposés, mais nourris de contradictions, d'affrontements, de déphasages, de décalages, de décontextualisations et recontextualisations.* [267]»

Le concept d'identité dans la littérature africaine est soumis à des circonstances historiques qui font éprouver au sujet des différences fortes et soudaines dans l'expérience de soi, une rupture, une transformation radicale, subite et imposée pendant la période coloniale.

L'Africain n'a plus le droit au regard du colon d'être ce qu'il était, il doit être autre chose, quelqu'un d'autre, mal défini par le colon lui-même et dans certaines limites idéologiques. Il doit être à l'image du blanc, « civilisé », mais le colon ne reconnaît cette ressemblance, dans son œuvre qu'à un certain point, dans la limite d'une relation hiérarchisée du type de celle qui unit le maître et élève, ou le maître et le sujet. Le colonisé ne pourra jamais être semblable ce qui expliquerait qu'il ait les mêmes droits, en contradiction avec la doctrine d'assimilation, le colon affirme une altérité irréductible du colonisé, ce qui est illustré par les romans coloniaux qui décrivent l'impossibilité d'une assimilation totale en développant l'idée que derrière la culture le naturel revient au galop, ici une nature sauvage, négative, menaçante inaliénable, image qui perdure et qu'Amin

[265] Maurice Maschino, *Les chemins qui montent ou le roman d'un faux monnayeur*, in Démocratie, 1er avril 1957.
[266] Daniel Henri Pageaux, *La lyre d'Amphion, de Thèbes à la Havane, pour une poétique sans frontières*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001.
[267] Ibidem.

Maalouf met en avant dans son essai *Les identités meurtrières* : « *l'Occident ne voulait pas qu'on lui ressemble mais seulement qu'on lui obéisse* [268]».

Pendant la période coloniale, l'africain, qui plus est, l'antillais, restent coincés dans cet entre-deux, cette contradiction, un être aride, monstre incomplet créé par le blanc, mais avec son authenticité africaine comme le blanc, qui se déshumanise en déshumanisant le noir. Spirale ontologique infernale qui dénature les deux pendants d'une même humanité.

Conclusion

Les écritures autobiographiques en Afrique illustrent une évolution du témoignage d'une situation historique problématique vers l'affirmation d'une conscience individuelle. L'Occident ne voulait pas percevoir la possibilité d'une littérature d'imagination délivrée des déterminismes culturels ou sociologiques pour l'écrivain colonisé, ce dernier est perçu soit comme un être ballotté entre deux cultures, soit comme représentant de sa communauté vue comme socialement monolithique.

L'africain ne peut pas se dire comme sujet écrivant, la parole produite est sans sujet, la pensée sans locuteur. L'enjeu de l'autobiographie est de poser la question du sujet, l'écrivain démontre sa capacité à écrire sur soi et à être sujet de son écriture. Au niveau de la réception, l'intérêt ethnographique pour les récits de vie, n'est pas un intérêt pour l'individu, mais pour le représentant d'une société, de ses modes de vie, pensées. Les textes sont soumis à une lecture *exemplifiante*.

Le choix du genre autobiographique, de l'expression d'un individu qui bénéficie d'une réception littéraire du lecteur européen, permet à l'écrivain africain d'affirmer une expression de soi comme Individu, entre représentativité et singularité. Feraoun frustré à un moment de sa vie de n'être qu'instituteur, pour les *Autres*, ne s'identifie pas à cette écriture fonctionnelle, impersonnelle, aliénante. Il dissocie « l'instituteur » et « le sujet » de l'écriture, ce qui renforce sa motivation : accéder au statut supérieur d'écrivain. Il incarne un trajet qui mène les écrivains africains du statut scolaire de l'écriture au statut littéraire.

La notion de « sujet » dans l'idéologie coloniale prend deux sens: les africains comme sujets, cas, objets d'étude puis les africains comme sujets au sens de assujettis. La littérature africaine marque le passage de l'objet d'étude au sujet d'étude, par la subjectivation que représente la prise de parole. Une première fissure dans le monolithisme colonial s'articule autour de la reprise de la notion de sujet. Une prise de distance se réalise dans l'écriture réflexive par rapport à la formation occidentale. L'écriture mesurant alors les

[268] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.104.

rapports au sein d'une personnalité entre deux cultures. Cette prise de distance peut mener soit à la synthèse personnelle, soit au dédoublement schizophrénique. L'opposition peut être intériorisée de façon tragique, ou contraire sereine, ou les auteurs peuvent rétablir la notion d'identité complexe, identités rhizome, la multiplication des appartenances.

La problématique des identités multiples, successives et simultanées est traitée par l'autofiction. La notion de complexité est rattachée par Laye à la conception malinké de la personne. Un autre écart se produit, inhérent celui-là à la pratique autobiographique un écart entre sujet et objet. C'est une « autobiographie oxymorique », une force dialectique de conciliation des contraires. La figure de l'oxymore a une charge parodique, elle produit par juxtaposition une association insolite et inattendue de termes incompatibles. L'écriture n'est pas seulement communication, mais acte créateur, expression, affirmation, elle recentre le texte autour d'une conscience, une instance organisatrice.

La littérature est un processus de communication dans lequel la mise en forme est à la fois affirmation de l'écrivain, formulation, et figuration, mise en forme qui ose avoir sa propre légitimité. Comme le rappelle Pageaux, le roman comme le dieu Janus est une ouverture simultanée vers le futur et le passé à travers l'imagination verbale, il crée des compléments verbaux du monde : *« il ajoute quelque chose au monde* ». Le sujet créateur est un sujet agissant. La littérature a un caractère symbolique, elle enseigne aux hommes, elle est l'interprète de leur condition.

Une singularisation devient possible par la prise de conscience littéraire, l'écrivain est un sujet individuel, même lorsqu'il prétend parler au nom de la collectivité. Le travail sur la langue d'écriture est propre à chaque auteur et lui permet de se situer personnellement dans le champ littéraire, en fonction des déterminismes de son aire géographique ou personnels.

L'autobiographie, en tant que récit de vocation, retrace un parcours littéraire, permet le retour réflexif de l'écrivain sur son œuvre ; est l'occasion de réfléchir au rapport qu'il entretient avec elle, d'affirmer enfin son droit à la subjectivité en rappelant que l'identité personnelle n'est pas uniquement réductible à une identité culturelle. L'autobiographie rend possible l'expression d'une conscience littéraire. L'autobiographie étant un genre marqué par la situation coloniale dans les thèmes, le contenu du récit qui relate la formation à l'école française ; et dans la forme, les narrations à la première personne naissant dans le cadre de la littérature coloniale des témoignages incités, son évolution est donc emblématique d'un processus complexe d'influences.

La prise de parole autobiographique, quand elle est signe de l'expression d'une singularité en rupture, expression d'un individu en conflit avec la collectivité et ses valeurs, est le lieu d'un enjeu social et littéraire. La quête d'identité qui anime ces récits est la manifestation publique d'une individualité qui cherche à se libérer des contraintes idéologiques de la société coloniale d'une part et de celles de la société traditionnelle d'autre part par l'expression d'une parole authentique.

Dans l'écriture post-moderne, l'identité n'est plus figée, le monde imprévisible et morcelé est à réinventer sans cesse. De nouvelles évaluations de nos expériences quotidiennes sont nécessaires, ce qu'exprime Édouard Glissant qui dit à propos de la notion de créolisation que le but n'est plus de conclure, mais de chercher ensemble, l'essentiel est dans la quête. Édouard Glissant voit dans le remplacement du thème « *ailleurs et hier* » par le thème « *ici et maintenant* », les prémisses de l'universalisation de :

> « *….] cette littérature trop souvent confinée dans sa spécificité* », prophétisant un *« souhaitable* : *demain et où que ce soit, d'écrire et de créer, de vivre et de lutter […] contre les dérèglements des machines identitaires dont nous sommes si souvent la proie, comme par exemple du droit du sang, de la pureté de la race, de l'intégralité, du dogme* [269]».

La réflexion, recherche de la vérité sur une question, s'organise selon une méthode maïeutique. Il n'y a pas d'affirmation catégorique, mais complexité d'une réponse décomposée en étapes, une énumération de propositions et un examen attentif des hypothèses qu'il développe dans son *Traité du Tout-monde*.

[269] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, 1997, p.17.

CHAPITRE II

ÉTUDE DE LA PREMIÈRE ŒUVRE : *L'ENFANT NOIR* DE CAMARA LAYE

Introduction

Généralement, le titre d'un roman sert à l'identifier, à le nommer et à le différencier des autres productions du même type. Mais en plus de cette fonction identificatrice, le titre porte le plus souvent en lui un nombre important d'informations qui sont adressées directement au lecteur par l'auteur du roman, et qui programment en grande partie la réception du texte. Le titre fait partie de cet ensemble d'éléments significatifs qui escortent et accompagnent le texte littéraire proprement dit et que Genette appelle le *paratexte* de l'œuvre.

L'importance du titre dans la relation du lecteur au texte est évidente. Pour les premiers romanciers d'expression française pendant la période coloniale, le choix du titre était particulièrement important, car un titre bien choisi pouvait attirer l'attention des lecteurs potentiels et inciter à la lecture. En revanche, si le titre était maladroit, l'auteur encourait le risque de voir le manuscrit refusé par l'éditeur, ou d'être ignoré par le public espéré.

Les auteurs de notre corpus étaient donc obligés de choisir un titre qui accroche et qui plaise avant tout aux Français de la métropole, mais aussi à ceux de l'Algérie ou de l'Afrique noire avec lesquels ils pensaient le dialogue possible. Si le titre rebutait et donc annulait l'acte de lecture, le message ne pouvait pas atteindre le destinataire et, l'acte d'écriture perdait sa raison d'être. En effet, pour l'auteur du roman de la période coloniale, ce qui importe avant tout c'est d'arriver à faire passer un message aux lecteurs de son temps. Chez les écrivains de notre corpus, les considérations d'ordre esthétique sont secondaires : dans l'acte d'écriture, la fonction poétique du texte reste toujours subordonnée à la fonction communicative. La fonction séductrice du titre sera donc primordiale dans les premiers romans de cette littérature qui veut se frayer un espace dans le contexte littéraire de cette époque, car comme l'explicite si bien Christophe Meurée : « *Écrire, c'est d'abord faire surgir une absence.* [270]»

[270] Christophe Meurée, *Acta Fabula*, Automne 2004 (Volume 5, Numéro 4).

1- Le titre comme incipit romanesque

Le titre est à la fois stimulation et début d'assouvissement de la curiosité du lecteur, ainsi, il réunit les fonctions de tout texte publicitaire : référentielle, conative et poétique. Dans notre cas, le rôle du titre dans les romans *« Le fils du pauvre* » et « *L'enfant noir* » est plus complexe et, par conséquent, nous examinerons sa fonction par rapport au texte du roman.

> *« Le titre est un message codé en situation de marché, il résulte de la rencontre d'un énoncé romanesque et d'un énoncé publicitaire, en lui se croisent nécessairement littérarité et socialité : il parle l'œuvre en termes de discours social mais le discours social en termes de roman* [271]*».*

Le titre et le roman sont donc en étroite complémentarité :

> « *L'un annonce, l'autre explique, développe un énoncé programmé jusqu'à reproduire parfois en conclusion son titre, comme mot de la fin, et clé de son texte. Cependant, installé sur sa page ou inscrit dans un catalogue, le titre vise sa complétude, affiche son ipséité (ce qui fait qu'il est lui même et non un autre), s'érige en micro-texte autosuffisant, générateur de son propre code et relevant beaucoup plus de l'intertexte des titres et de la commande sociale que du récit qu'il intitule*[272] ».

On peut dire que le titre annonce à la fois le roman et le cache.

Chacun des titres des romans de notre corpus suit exactement le même schéma et comporte deux parties : un nom générique qui désigne le héros de l'action romanesque, suivi d'un qualifiant qui le caractérise ou qui fournit une information sur son parcours. Il s'agit, dans tous les cas, de titres thématiques (Enfance) qui désignent le contenu du texte qui va suivre. Ce sont également, des titres littéraux qui renvoient au sujet central, c'est-à-dire au héros principal de la trame romanesque.

Le titre du livre de Mouloud Feraoun et de Camara Laye est assez atypique. Si l'on s'en tient à cette fonction selon laquelle : « *les titres indiquent de quelque manière que ce soit, le contenu du texte*[273] », il devient aisé de comprendre qu'il s'agit de l'histoire d'un enfant particulier sur lequel il convient de s'attarder. Le complément de nom « noir » et « pauvre » contenu dans le titre joue pleinement son rôle. Ainsi, cet enfant ne sera-t-il pas normal, ordinaire, mais différent. En général, le sujet principal est donc mis en avant dès les débuts : l'attention du lecteur est portée naturellement sur le héros et sur le parcours qu'il entreprend. Dans ces romans à forte tendance pédagogique, on essaie de construire l'image et le parcours de celui qui sera capable de réaliser le rapprochement entre les deux communautés en présence sur le sol africain.

---

[271] Gérard Genette, *Seuils*, Seuil, Paris, 1987, p. 75.
[272] Ibidem.
[273] Ibidem.

Le nom, ou l'absence de nom (au sens patronymique) que l'on donne à ce personnage symbolique est donc déjà significatif et fait partie de l'ensemble du message à transmettre. Le nom qu'il reçoit, ou pas en dit long également sur son identité, ou du moins sur l'identité que l'auteur veut mettre en évidence. Dans la vie réelle, lorsque les parents choisissent le prénom de leur enfant ils ne connaissent pas encore la personnalité de ce dernier. Tout au moins ont-ils une idée de l'éducation qu'ils aimeraient lui garantir et de la vie qu'ils espèrent pour lui. Il en va tout autrement dans le cas des romans où l'auteur qui choisit les prénoms est également maître absolu du parcours et de la personnalité de ses personnages.

Le patronyme (nom) est donc le premier élément pensé et construit du héros et de l'identité que l'auteur essaie de représenter à travers son œuvre. Si le titre est la « *réclame du texte* », il est aussi un élément du texte global qu'il anticipe et mémorise à la fois. Présent au début et au cours du récit qu'il inaugure, il fonctionne comme embrayeur et modulateur de lecture. Métonymie ou métaphore du texte, selon qu'il actualise un élément de la diégèse ou présente du roman un équivalent symbolique, ce qui est le cas dans « *Le fils du pauvre* », il est sens en suspens, dans l'ambiguïté de deux autres fonctions référentielle et poétique.

> « *Le roman traduit son titre, le sature, le décode et l'efface ou il le réinscrit dans la pluralité d'un texte et brouille le code publicitaire en accentuant la fonction poétique latente du titre, transformant l'information et le signe en valeur, l'énoncé dénotatif en foyer connotatif* [274]».

Dans les romans de Laye et de Feraoun, nous essaierons d'étudier *« ce mécanisme du refoulé / caché qu'il y a dans le titre par rapport à son développement textuel [...]* [275] ». Le titre résume et assure en même temps le roman. Il en oriente la lecture. Nous savons que le titre comme le message publicitaire doit remplir trois fonctions essentielles: a) informer = fonction référentielle. b) impliquer = fonction conative. c) susciter l'intérêt ou l'admiration = fonction poétique

2- Étude du titre de l'œuvre de Camara Laye

Dans ce titre, si l'on se rapporte à l'aire géographique le qualificatif *noir* est somme toute normal, puisque c'est la vie d'un jeune garçon, *Laye*, qui vit auprès de ses parents à Kouroussa, un village de Haute Guinée en Afrique subsaharienne, qui nous est contée par l'auteur lui-même. Cependant si l'on se réfère à l'ère temporelle –La période coloniale–, alors le mot *noir* prend tout son sens, un autre sens, celui de l'ostracisme du noir. L'étude

[274] Ibidem, pp 75-78.
[275] Ibidem, pp 75-78.

du paratexte est très enrichissante quant à la sémantique du qualificatif *noir*, pris dans le contexte de la naissance de cette œuvre.

La première page de couverture comporte le nom de l'auteur – Camara Laye –, le titre de l'œuvre *L'enfant noir* (titre thématique) en caractères blancs au-dessus d'une photographie assez grande qui occupe la majeure partie de la page. La photo en question illustre un enfant de couleur *noire* dans la nature, et il y a un arrière fond d'arbres et de terre un peu aride. L'enfant noir qui y est représenté, semble être l'archétype de l'africain typé, du moins tel qu'un européen peut l'imaginer : cheveux crépus, front dégagé, grand nez épaté, avec de larges narines, grande bouche lippue, yeux un peu rouges, dents blanches et en bonne santé. La photo ne montre que le visage et le cou, mais elle peut nous laisser penser que l'enfant en question est presque nu, ou que son buste l'est du moins. Elle rappelle l'image ou plutôt les clichés du bon sauvage à l'état de nature, consacrés par le centenaire de la colonisation en 1930 et le sourire « *Banania* » que Léopold Sedar Senghor « *se proposait d'arracher de tous les murs de France* ».

Le fond naturel – contraire à l'état culturel et civilisé de l'Européen – de l'Africain et le stade premier de l'Afrique est mis au devant de la scène. Un double message est livré à l'Européen. D'une part raviver et faire écho à un discours nostalgique en ces temps de mondialisation de certains philosophes, dont Jean-Jacques Rousseau, surtout dans *L'Emile*[276].

L'Emile repose sur l'intuition fondamentale, peut-être héritée de Condillac, mais pour la première fois appliquée et fondée en droit, de la perfectibilité humaine. À sa naissance, l'homme n'est rien, il devient tout. C'est cette genèse de la raison considérée au niveau de l'individu que Rousseau envisage. Car qu'est-ce que l'histoire de la corruption de l'humanité sinon l'histoire même de l'homme ? L'histoire de ses facultés ? L'ontogenèse reflète donc la phylogenèse[277]; avec, néanmoins, cette différence : tout enfant, *noir* qui plus est, a devant lui la possibilité de son devenir, de son destin, alors que l'humanité s'est embarquée dans une histoire mal commencée – L'esclavage, la traite négrière, la colonisation, la révolution industrielle et l'hégémonie ethnocentrée européenne sont les têtes de ponts de cette négation dans une Afrique encore à « l'état de nature » – et qu'elle ne peut, hélas, rétrograder.

[276] Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l'éducation* (1762), in Œuvres complètes, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1969 ; Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
[277] Phylogenèse ou phylogénie (grec *phûlon*, tribu, et *genesis*, origine) Histoire de la formation et de l'évolution d'une espèce, d'un phylum, d'une lignée, etc.

Ainsi, pour Rousseau, l'enfant n'est d'abord que sensations, puis « raison sensitive », de là il devient « raison intellectuelle », et enfin conscience morale. Croissance du corps et croissance de la raison vont de pair. Comment aider l'enfant à ne pas gaspiller la chance de développer ses facultés conformément à la nature, et aux déterminismes de son aire géographique, chance que l'humanité a laissé échapper ? Comment pousser l'enfant à se cultiver, c'est-à-dire à passer d'un état d'innocence à un état de culture, sans pour autant que cette culture soit artificielle, imposée et contre-nature ? Comment, en un mot, actualiser sans les dénaturer les virtualités – raison, sociabilité, conscience morale et civique – de l'enfant ? Tel est le propos de Rousseau dans *l'Émile,* que l'on peut reprendre à notre compte et appliquer au sort de l'Afrique prise dans les rets de la colonisation entre autres.

L'état premier de l'homme, cet état de nature où l'être humain connaissait l'innocence et la bonté, n'est peut-être qu'une vue de l'esprit, mais c'est une hypothèse qui doit nous faire regretter un passé qui n'est plus et qui ne reviendra jamais. La nature étant le vivier de l'homme et le refuge contre une civilisation industrielle de plus en plus déshumanisée et déshumanisante. D'autre part, montrer les limites d'un tel retour et d'un tel excès de nostalgie car l'histoire ne rétrograde pas. La terre sur la photographie de la première édition est dégarnie, les conditions naturelles sont très dures et ce n'est qu'avec le génie et l'effort de l'homme « blanc » qu'elles deviennent vivables ; tel semble être le message éditorial, qui accrédite la mission civilisatrice de la France. Cette image dégagée d'une édition datée de 1953 reste la même dans l'édition datée du premier trimestre 1976.

Les mentalités ne changent que peu ou très lentement. Le message éditorial au risque d'être anachronique – l'est-il vraiment dans ce cas ? –, nous incite à penser que les gouvernants français ne se sont toujours pas débarrassé des oripeaux des fantômes de leur passé colonial, et qu'ils veulent toujours garder leur pré carré en Afrique. En témoigne l'enlisement de leur politique néocoloniale en Côte d'ivoire, à travers l'opération Licorne et les tribulations rocambolesques de l'Arche de Zoé au Tchad– dont le président Idriss Debi, dictateur notoire, est soutenu politiquement et militairement par les instances politiques françaises pour garder un bout d'Empire, pour des raisons géopolitiques, géostratégiques, et géoéconomiques – la culture du cacao et l'exploitation de l'uranium par la multinationale française Areva, âprement disputées à la toute puissance américaine.

La deuxième page de couverture d'habitude vierge comporte une biographie de Camara Laye : naissance à Kouroussa en Haute Guinée, père : Camara Komady – bijoutier et forgeron –, mère : Dâman Sada – fille de forgeron –, tribu : malinké, religion :

musulmane, cursus scolaire : Kouroussa, Conakry. Là s'arrête la période évoquée dans l'œuvre, suit le départ pour Paris qui n'est qu'annoncé dans le récit. La page 6 comporte une bibliographie de l'auteur (chez le même éditeur) : *Le Regard du roi* et *Dramous*. La page 7 reproduit le nom de l'auteur, le titre en caractères noirs suivi de la mention : prix Charles Veillon 1954, et en bas le nom de la maison d'édition précédé de son emblème. La page 8 marque, entre autres, la date de la première édition 1953, les pages neuf et dix sont réservées aux dédicaces qui ont une seule destinataire (dédicataire) : la mère, Dâman de la grande famille des forgerons, femme noire, femme africaine. On va du particulier au général, de la mère Dâman à la mère/Afrique : terre d'origine, d'enfance et de départ. Eternelle terre natale et éternelle équation terre/mère.

Le récit d'enfance est une volonté de retour à l'enfance, tentation régressive *« Comme j'aimerais encore être près de toi, être enfant près de toi »* (p. 9). Cette tentation s'explicite encore à la page suivante *« comme j'aimerais encore être dans ta chaleur»* (p. 10). À la fin de la page figure la signature d'une lettre ouverte *« Ton fils, si loin, si près de toi »* qui nous renvoie à la situation du scripteur à l'époque : étudiant à Paris, remuant ses souvenirs pour les besoins de son autobiographie.

> ***«*** *Un récit d'enfance est un récit d'adulte. Il est toujours reconstitution plus ou moins hésitante, plus ou moins sincère, de sensations originelles, d'événements premiers, que l'adulte, par une dynamique faite d'amours et de détestations, de rêves et de regrets, élit entre tous comme éléments fondateurs et justificateurs de son être.* [278]*»*

La troisième page de couverture inclut un dossier de presse avec la mention du prix Charles Veillon 1954. Ce sont des articles de la presse métropolitaine parus à la suite de la publication de *L'enfant noir*. Ils relèvent donc d'un paratexte ultérieur qui met l'accent sur l'innocence qui caractérise ce récit et sur la garantie suprême de la véracité du récit car il s'agit d'un « livre de vérité ».

Dans *L'enfant noir*, il y a surtout une volonté de manifester son soi social, sa mémoire et son identité, pallier à cette absence de l'être noir dans l'univers colonial, pallier à cette chosification de l'être humain, dont parle Christophe Meurée et qui motive l'auteur à se « dire », soi même. La dernière page éditoriale (quatrième page de couverture), justifie d'abord – presque pour s'en excuser – le choix d'écrire ses souvenirs.

Ensuite, l'accent est mis sur l'aspect fantastique du récit. La grille lexicale de ce passage est composée de : mystérieux pouvoirs, crocodile, totem, les merveilles, (familiarité) des génies, son petit serpent noir (génie particulier de son père), (son père qui

[278] Jean Salesse, *Le Récit d'enfance*, Revue des sciences humaines, no.222, Université de Lille III, 1991, p.11.

lit) les choses cachées, destin. A la fin de la page, il y a un extrait du dossier de presse où Camara Laye présente son livre comme un autoportrait et un portrait de sa Haute Guinée que ne serait plus « la Guinée d'aujourd'hui ». La mémoire est donc double : elle est à la fois personnelle et collective. En somme, l'appel est fait à une double lecture : autobiographique et ethnographique.

Tout en bas de la page figurent les mentions, générique (Roman), et éditoriale (Plon). La première mention thématique est sujette à caution, même si ce statut est officiel, en ce sens qu'il est celui que :

> « *[…] l'auteur et l'éditeur veulent attribuer au texte et qu'aucun lecteur ne peut légitimement ignorer ou négliger (...) même s'il ne se considère pas tenu à l'approuver.*[279]»

Il faut selon Genette :

> « *[…] ne s'occuper que de l'indication elle-même reçue à tout le moins par le public le plus rétif comme information sur une intention (je considère cette œuvre comme un roman) ou sur une décision (je décide d'imposer à cette œuvre le statut de roman)* [280] »

Ceci dit, comme nous l'avons déjà indiqué, « Roman » peut signifier littérature ou livre à valeur littéraire. De toute façon, la lecture autobiographique s'impose. Dans les pages 166 et 182, le personnage est nommé *Laye*, les deux femmes de l'oncle de Laye sont nommées mesdames Camara (p.182), alors qu'une amie de *Laye* est appelée ─ironiquement─ M^{me} Camara n°3 (p.181).

Le personnage narrateur parle à la première personne et il y a ressemblance entre la vie racontée et la vie réelle de l'auteur. Qu'il soit à Kouroussa avec ses parents, à Tindikan avec sa grand-mère ou à Conakry dans la ville coloniale, *Laye* est un enfant épanoui, curieux d'apprendre et de réussir. Il y a chez lui un indéniable enthousiasme pour comprendre sa société traditionnelle autant que la société nouvelle qui est en train de se mettre en place et dans laquelle il a conscience qu'il jouera un rôle un jour.

Ce qui est remarquable ici, est que le livre décrit, d'une façon qui nous paraît réaliste, l'enfant dans une société traditionnelle où malgré la colonisation il se sent en grande sécurité grâce aux structures communautaires. Certes, le nouveau système d'éducation, l'école républicaine française, qui perturbe son éducation traditionnelle trouble l'enfant à certains égards. Il a le sentiment de perdre progressivement l'identité ethnique traditionnelle. La nouvelle éducation ouvre cependant de stimulantes perspectives. Un

[279] Gérard Genette, *Seuils,* Seuil, Paris, 1987, p. 90.
[280] Ibidem.

nouveau monde est en train de naître, et il n'échappe ni aux parents ni à l'enfant qu'il sera l'un des acteurs principaux dans ce monde en gestation.

3- Camara Laye : Pionnier de la littérature subsaharienne d'expression française. La littérature de formation

Présentation de l'auteur

S'il est un écrivain d'Afrique qui a complètement assimilé la culture occidentale, et en l'occurrence française, c'est bien ce romancier guinéen né à Kouroussa en 1928. Sa formation le mène de l'école coranique – sa famille est musulmane – au collège technique de Conakry qui envoie ses meilleurs élèves à Paris. Parmi eux, le jeune Laye va poursuivre ses études au centre école de l'automobile d'Argenteuil, tout en travaillant aux usines Simca à Poissy. Il écrit et publie en 1953, *L'enfant noir* son premier roman qui est autobiographique. Peut-on imaginer autobiographie romancée plus traditionnellement française ? L'auteur maîtrise la langue avec une perfection insistante.

La narration s'opère, en outre, selon un point de vue qu'il serait à peine exagéré de qualifier d'exotique. L'absence de remise en cause du processus colonial et l'attrait du héros pour la culture occidentale ont, dans le contexte politique de l'époque, valu à l'auteur quelques sévères critiques, tout particulièrement de Mongo Béti qui qualifia ce roman de « littérature rose ». Riche d'enseignements sur la vie quotidienne, ce roman fut l'un des premiers parmi une longue série de récits d'enfance souvent largement autobiographiques.

Plus encore que *L'enfant noir*, où les souvenirs d'enfance sont narrés dans une tradition de tendresse voisine de celle d'un Marcel Pagnol, *Dramouss*[281] écrit en1966 et qui est la suite de *L'enfant noir*, raconte le retour du narrateur dans sa Guinée natale, et fait preuve d'une assurance assez irritante, d'une attitude étonnamment compréhensive à l'égard de la colonisation française. L'auteur passe à une peinture très positive de la France, puis à une description symbolique particulièrement sombre de la Guinée dans les premiers temps de son indépendance, sous la férule dictatoriale de son président Sékou Touré. Camara Laye ne tardera d'ailleurs pas à quitter son pays pour se fixer au Sénégal.

Entre-temps, il avait publié un roman intitulé *Le Regard du roi* en 1954, qui raconte l'histoire de Clarence, un Blanc déchu, repoussé par ses pairs, colons d'un pays d'Afrique jamais nommé. Il part dans la brousse en quête du roi. Ce texte est une allégorie complexe de l'interaction entre les valeurs africaines et européennes dans la moiteur et l'humidité de la brousse ; le roman de l'impossibilité qu'il y a d'être assimilé par une autre civilisation

[281] Camara Laye, *Dramouss*, Plon, Paris, 1976.

que la sienne propre. La vie africaine et son étrangeté existent ici avec infiniment plus de complexité que dans les récits autobiographiques. Roman envoûtant, *Le Regard du roi* fascine quand *L'enfant noir*, autobiographie émouvante et pleine de poésie rassurait par sa limpidité.

Camara Laye publia enfin, en 1978, deux ans avant sa mort, *Le Maître de la parole*, qui est le résultat d'une investigation culturelle dans le Haut Niger (Guinée, Mali, Sénégal) où l'auteur put recueillir et traduire des chants de griots, conteurs de tradition orale. Il s'agit là, d'un retour au passé africain, à ses valeurs positives. Le parcours de cet écrivain est révélateur de bien des crises d'identité qui se sont posées aux écrivains de toutes les nations africaines vivant le passage d'une situation coloniale à l'indépendance politique, et qui perdurent de nos jours, mais à une autre échelle. La littérature subsaharienne ou devrions-nous dire les littératures noires africaines d'expression française longtemps cantonnées à la marge, à la périphérie ont su dépasser les ambiguïtés, les hésitations à dire et à se dire dans la langue du colonisateur pour s'insérer dans la mouvance des autres littératures.

La littérature moderne d'Afrique noire se situe au confluent de divers courants : ses propres traditions locales et diverses; l'impact des mondes islamiques et arabes; l'influence omniprésente du colonialisme européen et du christianisme. Les Africains se sont montrés particulièrement prolifiques depuis la seconde guerre mondiale et ont inventé des formes d'écriture pour lesquelles il n'existe pas de descriptif dans le monde littéraire européen.

Leurs œuvres dressent le portrait de la réalité politique et sociale moderne et s'attachent aux systèmes de valeurs, qu'ils soient ou non africains. Dans le même temps, leurs écrits sont fondés sur les traditions indigènes et des visions du monde typiquement africaines. Pour Camara Laye, précurseur de la littérature d'expression française d'Afrique noire s'est posé cette gageure : Comment écrire dans une langue qui n'est pas « donnée naturelle » au départ ? Langue imposée par l'histoire, langue française, défendue ou rejetée selon les époques et les influences politiques, sera, par la force des choses, celle de l'écriture. Langue qui « appelle » les autres langues fussent-elles orales, comme possibles expressions, langue révélée par cet « ailleurs », à son extranéité…Mais aussi langue de l'émergence du *Je* qui pose la problématique de la langue et de l'identité dans les romans d'expression française aussi bien de la période coloniale que de la période post coloniale.

4- Etude de *L'enfant noir* de Camara Laye organisée par chapitre

A- La littérature de formation et le roman de l'ambiguïté[282]

Le livre se donne à lire comme un roman autobiographique. Il se compose de douze chapitres dont on pourrait dire qu'ils correspondent à douze formes d'initiation. Les rites initiatiques du jeune *Laye* prennent une grande importance, car ancrés dans la cosmogonie et le milieu socioculturel traditionnel du terroir africain. Nous les identifierons dans l'étude de chaque chapitre en précisant à quels mythes et légendes ils renvoient. Le livre se distingue par un certain gommage de l'effet colonial, quoique le lecteur averti pourra en relever les traces, ineffaçables, même si elles n'y sont que fort discrètement représentées, et qui révèlent l'ambiguïté dans laquelle évolue le personnage.

Le livre donne à lire le point de vue d'un narrateur nostalgique, évoquant les chemins de l'enfance perdue, et la route qu'il n'a pas choisie, celle de la tradition… Il offre aussi souvent le point de vue de l'innocence, celle de l'enfant encore ignorant du monde autre que celui de l'entourage immédiat. Le livre présente des descriptions ethnographiques au lecteur occidental, sur la vie traditionnelle en Haute Guinée telles que :

- La vie communautaire organisée autour de la notion de « clan ».
- La vie famille organisée autour du mariage polygame.
- Le rapport à la nature empreint d'animisme.
- Le rapport à la communauté organisée autour de rites d'initiations.
- Le rôle des femmes et des hommes dans la communauté.
- L'importance du fils aîné dans la famille.
- La cohabitation de l'animisme et de l'islam.
- L'intrusion de l'école française dans l'univers du jeune Laye.

Écrit à la première personne, ce roman est composé d'une suite de tableaux qui sont autant de portraits des parents et de descriptions des temps forts de la vie du héros. Laye est un enfant qui, malgré son attachement à sa famille, à son village et à ses proches −dont il a su décrire les qualités de générosité, de solidarité et d'hospitalité −, se tourne délibérément vers une culture occidentale qu'il découvre et qui, imperceptiblement, l'éloigne des siens. Dépeignant l'enfance heureuse d'un petit villageois guinéen, qui n'est autre que Camara Laye lui-même, *L'enfant noir* appartient sans aucun doute à ce que Jacques Chevrier appelle « les romans de formation ». Ce genre de romans, dont *L'enfant noir* de Camara Laye et *L'Aventure ambiguë* du sénégalais Cheikh Hamidou Kane sont les

[282] Dont le sens est équivoque, interprétable de différentes façons. Difficile à cerner, énigmatique.

œuvres les plus connues, se caractérise avant tout, comme indique le titre du roman de Kane, par l'ambiguïté.

Cette ambiguïté, « *l'état d'esprit de toute une génération d'Africains* [283]», est un des plus importants problèmes que rencontre la génération de Laye. Elle correspond ainsi à la définition de l'enfance que nous avons proposée dans le chapitre qui traite du thème de l'enfance dans le roman d'Afrique noire d'expression française. N'oublions pas non plus que l'enfance suivie de l'adolescence est une période instable. Comme un adolescent qui est constamment tiraillé entre la vie d'enfant et la vie d'adulte, la génération de Laye oscille entre la société traditionnelle et la société occidentale. Car l'auteur est né en Afrique, initié et marqué par la cosmogonie traditionnelle, mais également instruit à l'école coloniale française et formé aux méthodes occidentales.

Fort romantique et apparemment plus modeste en ce qui concerne les analyses psychologiques, *L'enfant noir* semble bien différent par rapport au célèbre roman de Cheikh Ahmadou Kane, *L'aventure ambiguë*,[284] mais en fait les ambiguïtés y sont nombreuses. En le relisant, on voit clairement comment le héros, est progressivement écartelé entre deux cultures. Les ambiguïtés prennent des formes diverses selon les contextes dans lesquels elles apparaissent. Commençons par les ambiguïtés directes, c'est-à-dire celles qui sont présentes dans la conscience de l'auteur et qui se traduisent en, ou qui sont provoquées par, des actions concrètes. Au début du roman, l'auteur – il a environ six ans à l'époque – ne se fait aucun souci de son existence. Mais avec la connaissance, survient la fin de l'innocence. Son monde – il le découvre jour par jour en y jouant– ce sont les vérandas autour des cases de ses parents ainsi que l'oranger planté au centre de la concession. Mais déjà à l'âge de douze ans, les problèmes s'imposent. Tout en essayant d'expliquer ce qu'est le serpent noir, le génie de la race, son père ne parvient à cacher ses soucis pour l'avenir.

> *« J'ai peur, j'ai bien peur, petit, que tu ne me fréquentes jamais assez. Tu vas à l'école et, un jour, tu quitteras cette école pour une plus grande. Tu me quitteras, petit...*[285] *»*

Cette scène, illustre de manière explicite, à quel point il est impossible de réunir l'Afrique traditionnelle et l'Afrique moderne (symbolisées par le serpent noir et l'école), deux mondes dont il faut choisir un seul. Sans doute est-il assez douloureux pour le protagoniste aussi, car brusquement l'ambiguïté le frappe de plein fouet :

---

[283] Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961.
[284] Ibidem
[285] Camara, Laye, *L'enfant noir*, Plon, Paris, 1953, p.20.

> *« Et je ne savais plus si je devais continuer d'aller à l'école ou si je devais demeurer dans l'atelier : j'étais dans un trouble inexprimable.*[286] **»**

Il se met à réfléchir, à se poser des questions, mais les réponses lui manquent :

> *« Ah ! Où était ma voie ? Savais-je encore où était ma voie ? […] Père, que dois-je faire pour bien faire? […] Et je pleurais silencieusement, je m'endormis en pleurant.* [287]*»*

Chapitre 1

L'enfant qui fait l'objet du titre de l'ouvrage nous y est présenté pour la première fois sous le signe du serpent, l'animal totem de son père et du clan des forgerons. Outre la description des lieux de son enfance ─la concession, l'atelier du père, la case de la mère, celle du père et de la véranda attenante où il aime à jouer─, le chapitre évoque la lente initiation de l'enfant aux significations du serpent, animal dangereux sauf à en adopter, comme son père, le bon spécimen. Le petit serpent noir que caresse son père à la fin du chapitre est l'animal totem du clan des forgerons, dont l'enfant se demande s'il héritera, ou s'il lui préférera le chemin de l'école.

Chapitre 2

Une femme ayant besoin d'un nouveau bijou pour une fête religieuse arrive chez le père du narrateur, qui est orfèvre, avec un griot qui est censé inspirer l'artisan. Suivant les exigences rituelles, le père s'est purifié le matin même, prévenu par son génie de la tâche qu'il aurait à accomplir ce jour-là. L'enfant apprécie la transformation quasi magique de l'or en bijou et l'extraordinaire travail de son père, qui est aidé dans sa tâche par la présence du petit serpent noir. La femme à qui le bijou est destiné s'émerveille devant le spectacle elle aussi, mais la mère du narrateur ne partage pas l'admiration de celle-ci, croyant au contraire que le travail de l'or ne peut que nuire à la santé de son mari.

> *« Ce serpent est le génie de notre race. Comprends-tu ? […] Ce serpent est toujours présent ; toujours il apparaît à l'un de nous. Dans notre génération, c'est à moi qu'il s'est présenté.* [288]*»*

Cette vision du père du jeune Laye présente des symboles chargés de sens et qui permettent d'établir une parenté entre l'homme et les métaux. L'alchimiste rappelle au plomb qu'il est or ; le forgeron apprend aux métaux qu'ils peuvent « mûrir » ; sous l'action du feu et des marteaux, il les transfigure.

---

[286] Ibidem, p.21.
[287] Ibidem, p.22
[288] Ibidem, p.17.

La sagesse opérant dans le cosmos établit un ordre, une harmonie. Qu'un homme devienne sage, tout s'équilibre en lui dans les différentes parties qui le constituent : corps, âme et esprit. L'art du forgeron, comparable à celui de l'alchimiste, est un art de sagesse ; en façonnant il forme : ce qui est courbe devient droit, l'épais se transforme et apparaît subtil, les niveaux se modifient, en vertu d'une sorte de recréation de la matière, de déification survenant d'une nouvelle orientation qui transfigure. La recréation s'opère dans la forge, dans la cuisson du four, sous la brûlure purificatrice du feu. L'action du feu transforme et provoque l'extase, c'est-à-dire une sortie de soi donnant accès à un état nouveau. Comme l'alchimiste, le forgeron opère dans la forge, qui est vase de sagesse ; son action est comparable au baptême par le feu de l'esprit ; la transmutation aboutit à un état auparavant inconnu.

Les métaux, dormants, il convient de les éveiller en les purifiant par une action analogue à celle de l'ascèse pratiquée par les amants de la sagesse. Dès que l'homme brise par l'ascèse la coque qui l'isole, il parvient à s'insérer dans la vie cosmique ; de même, le métal liquéfié libère l'énergie qu'il contient et participe à la vie universelle. Pour l'homme comme pour le métal, l'opération donnant accès à la sagesse n'a pas pour finalité de les dissoudre, mais de leur conférer l'« être », de les rendre cohéritiers de tout l'univers. Ils y occupent chacun une place distincte conforme à l'ordre auquel ils appartiennent et à leur capacité de lumière. Cet ordre de la société traditionnelle africaine est cependant perturbé par le monde colonial.

Chapitre 3

La visite à la concession de son oncle *Lansana* représente un moment privilégié pour l'enfant, qui fait le voyage de Kouroussa à Tindican accompagné du frère cadet de celui-ci. Ce voyage se caractérise par des dialogues enjoués qui aident l'enfant à supporter la difficulté de marcher si longtemps et finit par l'accueil de l'enfant par sa grand-mère. L'enfant passe son séjour à Tindican à bien manger, à jouer avec les autres enfants, et à aider ceux-ci à chasser les oiseaux et les autres bêtes des champs cultivés. Le narrateur se distingue des autres enfants par ses habits d'écolier. La journée se termine par un repas de famille où *Lansana*, enfin rentré des champs, se montre bienveillant vis-à-vis du petit.

> *« […] Pour atteindre Tindican, nous mettions facilement quatre heures, je ne m'apercevais guère de la longueur du parcours, car toutes sortes de merveilles la coupaient » […] «Je dis « merveilles », […], car à mesure que nous avancions sur la route, nous délogions ici un lièvre, là un sanglier, et des oiseaux partaient dans un grand bruit d'ailes. […] Voyant mon plaisir, mon oncle battait les hautes herbes, pour mieux déloger le gibier. Je l'imitais […], il me contait les dernières nouvelles de la ferme, [...], mais c'étaient les naissances surtout qui éveillaient mon intérêt.* [289]*»*

[289] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, pp 39-40.

À la manière d'un road-movie, dans le cinéma américain, les rites initiatiques s'enchaînent afin de parfaire son éducation et la découverte du monde. Les sociologues, pour leur part, ont d'abord mis en lumière les diverses fonctions de l'initiation tribale : faire passer les jeunes garçons de la domination féminine à l'autorité masculine, les intégrer au clan ou à la tribu. Assurer le contrôle de la société organisée et la perpétuation des valeurs éthiques d'une génération à une autre. Constituer, dans les sociétés sans écriture, la forme primitive de l'école, donnant à la fois l'instruction (mémorisation des mythes, de l'histoire ethnique, des règles de la vie sociale) et l'éducation morale (apprentissage du courage, de l'endurance à supporter les sévices, de l'autodiscipline, du sens de la fraternité masculine pour le garçon ; des devoirs familiaux et des tâches féminines pour la fille).

Cette structuration de l'être dans la société traditionnelle africaine était en butte aux carcans qui fondent la spécificité de la colonisation en Afrique noire. C'est la dichotomie raciale sur laquelle elle est bâtie. Cette opposition raciale a eu pour corollaire une topologie sociale double : d'un côté, le colonisateur blanc, le signifiant référentiel, voire l'étalon de mesure, et de l'autre, les populations autochtones noires. Dans plusieurs cas, cette répartition sociale s'est doublée d'une symbolique des sites. Ainsi le colonisateur, convaincu de sa supériorité intrinsèque, a occupé les espaces élevés. Les Noirs se sont retrouvés dans les plaines et les vallées, exposés aux moustiques et réduits à la misère.

Nombreux sont les écrivains africains qui ont dépeint cette bipolarité spatiale de l'Afrique coloniale.[290] Dans *Peau Noire, Masques Blancs*,[291] Frantz Fanon décrit et analyse justement cette hiérarchisation raciale de la société coloniale et ses implications métaphysiques et psychologiques. Il montre que le Blanc, c'était l'être et le Noir, le néant; entre cet être et ce néant, il y avait le mulâtre. De ce fait, l'homme blanc s'est vu attribuer une certaine supériorité et une plus grande valeur ontologique.

> *« Le monde colonial est un monde compartimenté […] et un monde manichéiste.* [292] »

Pour mieux comprendre la puissance de la nomination[293] et par là même de la dévalorisation du colonisé, il nous a paru important de montrer comment la dichotomie entre le monde colonisé et le monde colonial se met en place. Entre le blanc, l'occidental, le chrétien, le « toubab », le « roumi », et les « Autres », les indigènes, les multitudes

[290] Des romanciers comme Ferdinand Oyono, Chinua Achebe, Mongo Beti, Ahmadou Kourouma ont décrit cette situation antithétique des deux quartiers et de deux races.
[291] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs***,** Seuil, Paris 1952.
[292] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, ENAG/ Editions Anis, Alger, 1987, pp 23-29.
[293] Nous approfondirons cette étude la nomination dans la troisième partie de notre recherche avec Édouard Glissant.

jaunes ou noires, les hordes et les cohortes musulmanes ou orientales. Cet univers d'oppresseurs et d'opprimés est coupé en deux : son arrangement, sa disposition géographique et la violence qui le caractérisent sont traversés par une ligne de fracture, et la frontière en est indiquée par les forces de coercition que sont les casernes et les postes de police. Ces derniers portent la violence dans les maisons et les cerveaux du colonisé et lui façonnent un univers mental régi par la soumission, la peur et la subordination.

La violence qui a présidé à l'arrangement de l'univers colonial, à la destruction des formes sociales autochtones, de ses systèmes de références économiques, de ses us et coutumes, de ses valeurs spirituelles, de son habillement est perceptible à travers le langage du colon, quand il parle du colonisé. Le manichéisme du colon déshumanise le colonisé, en fait, il l'infériorise à cause de la couleur de sa peau, en le traitant de *mal blanchi, de blanche neige*. Dans ce contexte, l'homme noir qui voulait prétendre au statut d'Être, rêvait de sortir de cette absence ontologique systématique du nègre et devait faire siens certains éléments « blanchissants ». Pour certains Noirs, la langue du colonisateur a été l'objet blanchissant; pour d'autres, le blanchissement s'est effectué par le mariage avec une femme blanche, et enfin pour les moins chanceux, c'était le blanchissement au second degré: le port du vêtement européen. Le rejet de l'habit traditionnel, doublé de l'adoption presque automatique du vêtement européen, est donc un phénomène gouverné par des motivations socio-psychologiques.

Pendant la période coloniale, le port de l'habit occidental par un Noir témoignait d'un souci conscient et volontaire d'appartenance à la classe supérieure. Le rejet du vêtement africain au profit de l'habit européen était la preuve qu'on était sorti d'un stade de « barbarie », voire de néant ontologique, pour s'intégrer dans l'univers lumineux et envié de la modernité et de la civilisation. C'est ce qui a conduit la plupart des jeunes Africains à se débarrasser de l'habit traditionnel pour accaparer celui du colonisateur. Le vêtement européen, objet de convoitise et d'élévation sociale est également décrit dans les mêmes termes dans certains passages de *L'enfant Noir* de Camara Laye:

> *« Mes petits camarades me regardaient avec les yeux avides passer ma chemise kaki, à manches courtes, enfiler une culotte de même nuance et chausser des sandales. J'avais aussi un béret que je ne mettais guère. Mais il suffisait : tant de splendeurs étaient faites pour éblouir de petits campagnards qui n'avaient qu'un caleçon court pour tout vêtement.*[294] *»*

[294] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, pp 50-51.

Le narrateur focalise l'attention des enfants du village de Tindican à cause de sa tenue européenne, de ses « vêtements de ville ». L'habillement devient un critère pertinent dans l'opposition ville/campagne. Le vêtement européen permet à ceux qui quittent leur village d'accéder aux espaces interdits. Il est le signe de leur évolution. Dans la psychologie de « l'émancipé », du « civilisé » de la période coloniale, le vêtement occidental est un facteur indéniable et déterminant dans l'élévation sociale, le signe distinctif et éloquent de l'ersatz du blanc qui a rejeté les défroques de l'être primitif.

Cependant, il est important de remarquer que le vêtement occidental est aussi perçu comme source de déséquilibre dans la conscience africaine. Dans *L'enfant Noir*, le narrateur Laye reconnaît les inconvénients du vêtement importé. Celui-ci est présenté d'abord comme un obstacle à la liberté du jeune garçon. Laye aurait aimé comme ses camarades campagnards se vêtir des habits traditionnels. Preuve qu'il ne veut pas se démarquer totalement des us et coutumes de la société traditionnelle, mais ce souhait ne fait que nourrir l'ambiguïté dans laquelle il se trouve engoncé. Il enviait :

> *« […] leur caleçon qui leur donnait une liberté plus grande […] J'étais venu pour courir, pour jouer, pour grimper sur les miradors et pour me perdre dans les hautes herbes avec les troupeaux, et, naturellement, je ne pouvais pas le faire sans dommage pour ces précieux habits.* [295]*»*

Le vêtement occidental devient de ce fait un habit restrictif, un fardeau à porter. Tout comme le système colonialiste, il étouffe l'homme noir. Considéré comme un vêtement de circonstance, l'oncle de Laye, Mamadou, *« ne (le) portait que pour se rendre au travail; sitôt rentré, il se déshabillait, passait son boubou.* [296]*»* De même, Marie, une amie de Laye, sitôt rentrée de l'école *« quittait son vêtement européen pour endosser la tunique guinéenne qui laisse meilleure liberté au mouvement.* [297] *»*

Le vêtement occidental s'accorde mal avec les réalités africaines. Le port du vêtement occidental par un Africain a souvent été entrevu comme un passeport permettant un passage vers un nouveau monde. Il a souvent donné l'illusion d'une ascension sociale. Cependant, la torture physique et psychologique engendrée par ce vêtement d'emprunt n'a jamais suffi à ouvrir les portes du monde occidental. Les promesses du vêtement occidental restent illusoires et l'espoir de conquérir un statut social supérieur s'accompagne d'un déracinement et de l'éloignement de la terre nourricière. Paradoxalement, endosser « l'habit du blanc » ne signifie pas s'élancer vers les sommets de la réussite mais plutôt amorcer un mouvement descendant dominé par un phénomène d'aliénation et d'acculturation.

---

[295] Ibidem, p.52.
[296] Ibidem, p.173.
[297] Ibidem, p.183.

Plusieurs fois à travers l'histoire, ce dilemme est récurrent. Dans ce troisième chapitre par exemple, il se rend à Tindican, le village natal de sa mère, afin d'assister à la moisson du riz. Parvenu au champ, il demande à son oncle *Lansana* s'il ne veut pas lui laisser faucher un peu aussi, mais puisqu'il est encore très jeune, *Lansana* refuse tout en ajoutant que probablement il ne sera jamais paysan. « Blessé » par cette réplique, le petit *Laye* tombe de nouveau dans le désespoir de l'ambiguïté :

> *« Et c'était vrai que je rêvais : ma vie n'était pas ici... et elle était non plus dans la forge paternelle. Mais où était ma vie ? Et je tremblais devant cette vie inconnue. N'eût-il pas être plus simple de prendre la suite de mon père ? L'école... l'école..., pensais-je; est-ce que j'aime tant l'école ? Mais peut-être la préférais-je.*[298] »

Chapitre 4

La moisson du riz du mois de décembre est un effort communautaire puisque toutes les familles font la récolte générale le même jour. Les hommes sont responsables de la moisson proprement dite; les femmes, de leur côté, sont responsables de nourrir les travailleurs et les enfants. La moisson est présentée comme un événement joyeux auquel la communauté participe avec allégresse, chantant et travaillant au rythme du tam-tam.

Quant au narrateur, il participe à la moisson en aidant son jeune oncle. Son travail consiste à prendre les bottes d'épis récoltées par son oncle, les débarrasser de leurs tiges, les égaliser, et porter les gerbes au milieu du champ. Le narrateur reconnaît la dureté du travail et voudrait bien manier à son tour la faucille, mais son oncle l'avertit que ce travail de faucheur ne sera sans doute jamais le sien.

Chapitre 5

On apprend que, revenu à Kouroussa, le narrateur demeure chez sa mère, à la différence de ses frères et sœurs, qui dorment chez leur grand-mère paternelle. C'est dans ce chapitre que le narrateur nous fait le portrait de sa mère, une femme généreuse qui est chargée de la préparation de la nourriture, de l'éducation des enfants. Elle traite les apprentis de son mari comme ses propres enfants, les nourrissant et s'occupant de tous leurs besoins.

Cette femme se distingue non seulement par sa naissance noble et son air d'autorité, mais surtout par ses pouvoirs spéciaux qui lui viennent de sa position de puînée de jumeaux et du totem familial, le crocodile. Elle a une influence remarquable sur les animaux et peut puiser dans l'eau du Niger sans craindre l'attaque des crocodiles. Le

[298] Ibidem, p. 61.

narrateur apprécie les prodiges effectués par sa mère tout en reconnaissant, de son point de vue adulte, leur nature fabuleuse.

Chapitre 6

Le narrateur fréquente l'école coranique et, plus tard, l'école française. Dans l'une comme dans l'autre, les rapports entre filles et garçons se caractérisent par la moquerie universelle. Cependant le narrateur développe un rapport différent avec *Fanta*, l'amie de sa sœur. C'est le maître d'école qui représente l'autorité, faisant régner le silence et ayant recours aux punitions corporelles. Les enfants, pour leur part, sont calmes et attentifs. Les grands sont souvent les bourreaux des petits, les forçant à faire les corvées imposées par le maître. Lorsque leurs interventions deviennent trop brutales, les parents interviennent, contraignant enfin le directeur de changer de poste

Permettons-nous de rapporter un exemple de la vie quotidienne aussi. Ce qu'il faut remarquer ici, c'est comment l'auteur, en décrivant ses habits, parvient à dénoncer une différence significative entre Tindican et Kouroussa. (Ce dernier est, aux yeux de ses compagnons, une véritable ville)

> « *Aussi me serais-je volontiers libéré de ces vêtements d'écolier, qui n'étaient bon que pour la ville; et à vrai dire je m'en serait bientôt libéré si j'avais eu d'autre chose à mettre.*[299] »

Cette idée de la ville comme une « prison » et la campagne comme la liberté est reprise dans la deuxième partie du livre, quand le héros s'installe à Conakry, la capitale. Cependant, ni l'un ni l'autre, n'est entièrement bon ou mauvais. Au contraire, on constate que même l'ambiguïté est, à quelque degré, équivoque. L'école par exemple, comporte à la fois punition et joie.

> *« Notre maître […] examinait nos copies à la loupe et puis nous distribuait autant de coups de trique qu'il avait trouvé d'irrégularités […] Tels étaient les rapports avec nos maîtres, tel en était tout au moins l'aspect sombre, et, bien entendu, nous n'avions d'autre hâte que de voir notre existence d'écolier s'achever […] Mais nous étions extraordinairement attentifs et nous l'étions sans nous forcer : pour tous, quelque jeunes que nous fussions, l'étude était chose sérieuse, passionnante.*[300] »

Chapitre 7

Le rite de Kondèn Diara constitue la première épreuve de l'initiation des jeunes incirconcis au monde adulte. Le soir de la veille du Ramadan, les enfants à initier sont cueillis par une troupe hurlante, et participent tous à une fête communautaire, après

[299] Ibidem, p.51.
[300] Ibidem, pp. 84-87.

laquelle ils subissent tous la cérémonie des lions dans un lieu sacré de la brousse. Le narrateur confie au lecteur la peur éprouvée lors de cette nuit, peur de l'inconnu, mais aussi des rugissements de lions invisibles aux enfants. À l'aube, l'instruction finie, les enfants découvrent de longs fils blancs couronnant toutes les cases de la concession et se rejoignant au somment d'un énorme fromager. Le mystère de l'installation de ces fils aussi bien que la source du rugissement des lions sont révélés par le narrateur, éloigné de son pays natal et peu soucieux des secrets de sa communauté natale.

Chapitre 8

Préparés par le rite de Kondèn Diara, les garçons de douze, treize et quatorze ans subissent ensuite la cérémonie de la circoncision, épreuve caractérisée par la douleur aussi bien que par la peur. Après une semaine de préparations festives pendant lesquelles les garçons, habillés de boubous cousus et de bonnets à pompon, reçoivent des cadeaux et dansent à maintes reprises le *coba*, danse réservée aux futurs circoncis, ceux-ci sont conduits sur une aire circulaire où l'opérateur accomplit sa tâche avec rapidité. S'ensuit une quarantaine de quatre semaines pendant lesquelles les jeunes gens sont soignés par un guérisseur et la vue des femmes leur est interdite. Le narrateur reconnaît l'importance de la séparation rituelle entre mère et fils et finit par habiter sa propre case en face de celle de la case maternelle.

L'ambiguïté tend aussi à prendre une forme indirecte, qui ne se traduit que par des actes. Traditionnellement, on aurait dit que ces actes étaient des symboles, mais soyons conscients du fait que Camara Laye dans quasiment tous les cas les prive de cette fonction en les expliquant au lecteur. L'exemple que nous vous rapportons ici, est à cet égard exemplaire. La semaine de la circoncision vient de commencer, et tous ceux qui attendent cette épreuve inquiétante passent les jours à danser. Suivant la tradition, les mères ou quelque autres parents proches, se mêlent de temps en temps à la danse, une houe dans la main, pour montrer à tout le monde que leur fils est, et sera, un bon paysan. C'est lors de cette cérémonie que la coépouse de son père intervient.

> *« Il eut ainsi un moment où je vis apparaître la seconde épouse de mon père, un cahier et un stylo dans la main. J'avoue que je n'y pris guère plaisir et n'en retirais aucun réconfort, mais plutôt de la confusion […] cahier et stylo étaient les insignes d'une occupation qui, à ses yeux, passait celles du cultivateur ou de l'artisan.* [301]*»*

[301] Ibidem, p.131.

Chapitre 9

Ce chapitre commence par le récit des adieux à Kouroussa : le narrateur décrit ses adieux à sa mère, à son père, à ses frères et ses sœurs. Le départ du jeune homme est marqué par le déchirement et la tristesse du narrateur, qui est accompagné à la gare par ses frères et sœurs, *Fanta*, et des griots. La deuxième moitié du chapitre commence par le voyage du narrateur, avec une description détaillée des sentiments du narrateur lors de ce voyage. Pendant ce voyage, il passe par Dabola, Mamou et Kindia. Etant arrivé à Conakry, capitale de la Guinée, le narrateur réside avec son oncle et ses deux femmes. Il raconte les premiers jours d'école aussi bien que sa conversation avec son oncle sur les vertus des différentes écoles et carrières. Malgré ses hésitations, le narrateur reste au Collège Georges Poiret. Le chapitre se termine par le bilan de sa première année à Conakry.

Chapitre 10

Lors de sa deuxième année de collège, le narrateur voit régulièrement son nom au tableau d'honneur. C'est pendant cette période qu'il rencontre Marie, qui passe ses dimanches chez l'oncle du narrateur. Selon lui, ils partagent une sorte d'amitié profonde, mais le lecteur sent bien que leurs émotions sont plus fortes que celles d'une simple amitié. Les tantes du narrateur taquinent les deux jeunes gens, parlant de leurs futures fiançailles. Les deux passent beaucoup de temps ensemble, à dansant, écouter de la musique, se promener à bicyclette, etc. À la maison, le narrateur attend qu'on le serve, tandis que *Marie* aide au ménage.

Chapitre 11

Durant ses années de collège, le narrateur retourne régulièrement à Kouroussa pendant les vacances scolaires. À chaque retour il peut apprécier les efforts de sa mère pour rendre sa case plus « européenne » et correspondre à son éducation. Lors de ces visites, le narrateur reçoit ses amis et même de jeunes femmes séduisantes dont sa mère désapprouve la fréquentation. En fait le narrateur se plaint de la « tyrannie » de sa mère qui surveille tous ses mouvements, même lorsqu'il dort. Le chapitre est surtout le récit de la grande amitié du narrateur avec *Kouyaté* et *Check,* ses camarades d'enfance. À la fin de sa deuxième année le narrateur rentre à Kouroussa et découvre que Check est très malade. La mère de celui-ci consulte les guérisseurs, qui recommandent des massages et des tisanes; *Kouyaté* insiste plutôt que *Check* aille voir un médecin au dispensaire. Malgré tous les efforts de sa mère et de ses amis, *Check* meurt en présence de *Kouyaté* et du narrateur. Celui-ci connaît ainsi son premier grand deuil.

Chapitre 12

Ayant reçu son certificat d'aptitude professionnelle, le narrateur a l'occasion d'aller étudier en France avec l'aide d'une bourse scolaire. La mère du narrateur refuse absolument de considérer cette idée; son père y est plus ouvert et encourage son fils à partir pour son propre bien et pour qu'il puisse revenir aider son peuple. La mère finit par comprendre qu'elle ne peut pas empêcher le départ de son fils, mais sa tristesse est profonde.

Un jour, donc, le narrateur se retrouve dans un avion qui part pour Dakar, où il laissera *Marie* qui va y poursuivre ses propres études. De Dakar il prendra un autre avion pour aller à Orly, d'Orly il ira à la gare Saint-Lazare en métro, et finalement à Argenteuil. Le narrateur promet de revenir, mais son dernier geste est de palper le plan du métro de Paris qui gonfle sa poche.

Dans cette partie du livre, ayant atteint « l'âge de raison », *Laye* quitte Kouroussa afin de poursuivre ses études techniques à l'école Georges Poiret à Conakry. Cet événement constitue une clef de voûte dans sa vie, car en optant pour l'école et la ville, il choisit en fait, un des mondes entre lesquels il a toujours été tiraillé. Pourtant, il n'échappe nullement aux problèmes de son passé, à l'opposé il apprend combien ils sont vrais, les anciens proverbes africains :

> *« Vous pouvez arracher l'Homme de son pays, mais vous ne pouvez pas arracher le pays du coeur de l'Homme. »*
>
> *« Un séjour dans l'eau ne transforme jamais un tronc d'arbre en crocodile.»*

Pris dans la spirale urbaine, il reçoit de plein fouet la violence du monde moderne et les ambiguïtés se multiplient. Nous pouvons d'autant moins vous donner des exemples que le commentaire est limité. Contentons-nous de vous rapporter le dernier dialogue du livre, celui entre Laye et Marie, qui montre que Laye n'échappe pas à l'incertitude que provoque l'ambiguïté :

> *« Tu es content de partir ? Me demanda Marie, quand l'avion ne fut plus loin de Dakar. Je ne sais pas, dis-je. Je ne crois pas.*[302] *»*

B- Une quête identitaire sans fin de l'être et du continent africain

a- L'être africain

Alors que *L'enfant noir* se borne à la description d'une seule génération et ses problèmes, les autres romans dépeignent une société entière en mutation. Rappelons-nous le pauvre *Fama* par exemple, le héros des *Soleils des Indépendances* d'Ahmadou

[302] Ibidem, p.221.

Kourouma, qui, en tant que prince authentique de *Horodougou*, aurait été partisan de la société traditionnelle, mais qui en fait, lui aussi, affrontait les problèmes d'ambiguïté et d'aliénation.

Cependant, il y a également dans *L'enfant noir*, un nombre d'événements qui montrent que les changements touchent d'autres groupes et générations que ceux dont fait parti le protagoniste : les griots, garants de la tradition, et surtout le père. Il y a parmi d'autres choses, quelques exemples d'intériorisation des valeurs de la culture occidentale que l'on relève.

> *« Déjà tu es aussi savant que les Blancs ! Chantaient-ils. Tu es véritablement comme les Blancs !* [303]*» [...] Mais maintenant que cette chance est devant toi, je veux que tu le saisisses; tu as su saisir la précédente, saisis celle-ci aussi, saisis-la bien ! [...]Oui, je veux que tu ailles en France; je le veux aujourd'hui autant que toi-même.* [304]*»*

Avisons-nous que ce qui de l'apparence est souvent un exemple d'intériorisation, même diffus, de l'apport culturel occidental. La mère de *Laye*, qui peut également symboliser l'Afrique par exemple, revêtit sa case afin que celle-ci ressemblera aux maisons européennes (p.196) non qu'elle ait rejeté ses valeurs propres, mais qu'elle aime son fils et qu'elle pense que celui-ci préfère le style européen. De même, on peut s'interroger sur la légitimité de l'exemple rapporté au-dessus (p.213). Peut-être, n'exprime-t-il pas un changement de valeurs, mais plutôt le recours aux valeurs traditionnelles. Selon la « *religion malinké chacun suit son destin et les hommes n'y peuvent rien changer* [305]».

Est-ce cela la raison pour laquelle le père laisse son fils aller ? Accordons qu'ici le livre ne donne pas de réponses claires. De fait, il faut ici recourir aux descriptions des personnages qui, à cause du mode narratif, seraient particulièrement aptes à donner des éléments de réponse. En ce qui concerne les descriptions des personnages, on est notamment frappé par une chose : les nombreux destins et l'opposition entre eux. Il s'agit ici de personnes nées dans la même famille, élevées plus ou moins de la même façon, mais dont les sorts ont été différents. Cette opposition de destin, a une double signification.

Premièrement, elles montrent que tout le continent est en évolution, que chaque famille en est affectée. Ici, il y a aussi une valeur symbolique assez importante. N'oublions pas que la famille constitue une unité importante dans les sociétés traditionnelles africaines, et que de même manière que les familles se divisent en deux parties, le pays le fait aussi.

---

[303] Ibidem, p.162.
[304] Ibidem, p.213.
[305] Ibidem, p.213.

Deuxièmement, elles mettent en relief les choix auxquels l'Afrique, les auteurs, plus prosaïquement les africains doivent faire face dans un proche avenir : celui des indépendances.

Les exemples sont nombreux : le père de *Laye* reste à Kouroussa où il pratique son métier de forgeron alors que ses frères poursuivent leurs études jusqu'au bac et finissent par s'installer à Conakry. Il en va de même pour l'autre partie de la famille, mais ici le symbole est plus fort. Les deux frères de la mère qui ont connu des destins totalement différents, ne sont pas seulement de la même famille, ils sont aussi des jumeaux. (p. 61).

De nouveau, le livre ne souligne, par cette rupture d'une chose unie, qu'il ne s'agit pas seulement du devenir d'une génération, mais aussi celui de tout un continent, de toute une grande unité. Même parmi les gens de la génération de Laye on trouve des oppositions. De fait, nous voyons bien qu'il n'est nullement impossible de soutenir que tout le continent évolue. En effet, le protagoniste le dit clairement lui même :

> *« Mais le monde bouge, le monde change, et le mien plus rapidement peut-être que tout autre, [...] Oui, le monde bouge et change [...]* [306] *»*

Certes, l'ambiguïté constitue un pilier durant l'enfance de l'auteur, mais sûrement n'est il pas le seul sentiment à caractériser cette époque de la vie. Dans une optique littéraire, «jeunesse» ou « enfance » évoquent normalement plutôt « joie » que « problèmes ». La joie c'est le jeu, la liberté et la curiosité. Notamment lors de la première phase de l'enfance, celle que l'on peut appeler l'âge d'étonnement, l'âge de l'innocence, il est conduit, par une curiosité naturelle, à découvrir le monde.

Alors que l'ancien monde, représenté par les parents, craint ce qui lui est inconnu, (pp155-156, p. 217), la nouvelle génération en est attirée. Entre *Laye* et *Sidafa* par exemple – ce dernier est apprenti chez M. Camara – il y a une curiosité mutuelle qui les attire l'un à l'autre. *Laye* demande à *Sidafa* ce qui s'est passé dans l'atelier, et en revanche il doit faire lui-même un résumé de ce qu'il a appris à l'école (p.70). Il en va de même pour ses compagnons à Tindican. Eux, ils admirent ses habits d'écolier alors que lui, il est fort impressionné par leur hardiesse et leurs jeux campagnards (p.50).

Cette curiosité peut aussi bien être la curiosité naturelle d'un enfant, que celle de la nouvelle génération d'Africains. Dans ce dernier cas, elle témoigne aussi d'un contient en pleine conscience des scories que le monde colonial laissera derrière lui, après la phase de décolonisation.

[306] Ibidem, p.83.

b- Le continent africain

Certes, le roman abonde d'ambiguïtés, mais est-ce possible de dire qu'il s'agit de l'enfance d'un continent entier étant donné que seulement un groupe et une génération de la société sont impliqués ? Evidemment la réponse en sera négative, à condition, bien sûr, qu'il n'y ait qu'un seul groupe qui est impliqué, ce qui n'est pas évident du tout.

Car l'Afrique moderne, c'est le nouveau monde qui prend forme à partir de 1960, année charnière qui voir fleurir moult indépendances, suite au phénomène de décolonisation, mais qui germe de la société traditionnelle et imprégné de celle dite occidentale. Une telle analyse semble sans aucun doute plus difficile à justifier, car il est fortement nécessaire de tenir compte des nombreuses ambiguïtés de la première partie du livre. En conséquence, y a-t-il très peu de scènes qui témoignent d'une prise de conscience politique. En effet, il n'y en a qu'une seule, au moins si on ne compte que celles qui l'expriment de façon directe : c'est lorsque le protagoniste demande à son père s'il peut aller en France. Son père répond alors ceci :

> *« Il reste dans notre pays tant de choses à faire...Oui, je veux que tu ailles en France ; je le veux aujourd'hui autant que toi-même : on aura besoin ici sous peu d'hommes comme toi.* [307] *»*

Sans doute, le père pense-t-il aux indépendances lorsqu'il dit qu'on « *aura besoin ici sous peu d'hommes comme toi...* ». Mais est-il en tant qu'un représentant du peuple qui était influencé par la nouvelle prise de conscience de l'homme noir, nourri par le mouvement de la négritude, apparu dans les années 30, qui constitua la véritable naissance du continent africain ? Peut-être serions nous tenté de l'admettre ? Cependant, n'oublions pas que le mouvement de la négritude naquit en métropole, aux bords de la Seine, et qu'il n'atteindra jamais les pays natals de ses partisans, les étudiants noirs vivant à Paris. Et, il n'est nullement inutile de le supposer.

Le père comprend que le moment où l'adolescent quitte sa mère s'approche, parce qu'il possède le pouvoir de prévoir les événements de l'avenir ? (p.19-20) Le roman ne donne pas de réponses, si bien que nous sommes amenés à avouer qu'il est impossible, dans ce contexte, de soutenir l'une ou l'autre de ces thèses. Au mieux, nous pouvons maintenir que cet événement témoigne d'une prise de conscience qui s'intensifie et qui s'étend de plus en plus à mesure que le continent africain s'approche des inéluctables indépendances, et que l'auteur s'approche du monde des adultes.

[307] Ibidem, p.213-214.

La génération de Laye étant l'une des premières à être soumise au système assimilateur de l'école coloniale, si bien qu'elle est aussi parmi les premières à affronter les problèmes identitaires entre autres et qui perdureront en conflits ethniques, à cause de la gabegie de leurs dirigeants, quand les états africains seront indépendants quarante ans plus tard. Ces problèmes, et la prise de conscience qu'ils entraînent, correspondent aussi, nous le verrons bien, à une certaine maturité et au refus de l'ordre colonial.

Les changements que subit l'Afrique démontrent que toute la société change. La société africaine ne comprend pas seulement le groupe dont Laye fait partie mais aussi les traditionalistes et les partisans de la société occidentale. Ce qui pour l'Afrique veut dire qu'il faut avoir fait, au moins en théorie, la synthèse de la société traditionnelle et de la société occidentale. Ce qui est en train de se faire de nos jours, mais laborieusement. Ainsi se dessinent deux axes de lecture possibles, dont un est essentiellement politique et l'autre plus culturel, voire psychologique.

Effectivement, en partageant l'adolescence en deux parties, entre d'un côté « l'âge de la socialisation », c'est-à-dire l'âge où on pose des questions, et de l'autre côté « l'âge de révolte » ou « l'âge de raison » comme disent les Malinkés eux- mêmes, nous pouvons envisager la prise de conscience des années 30 due essentiellement à l'influence de la Négritude comme un processus, une maturité, qui à la fin aboutit à « l'âge de raison » (1960). Ayant atteint l'âge de raison, l'adolescent est contraint d'appliquer son éducation en faisant ses choix lui-même. Il faut donc qu'il soit en harmonie avec lui-même.

Nous avons envisagé dans notre analyse l'histoire coloniale du continent africain comme une unité, et l'auteur de *L'enfant noir* comme le représentant d'un groupe de personnes; les personnes qui constituent le continent africain. C'est-à-dire que nous avons en quelque sorte, étudié l'enfance d'un garçon africain tout en cherchant sa portée générale; celle qui la transforme en prise de conscience d'un continent. Imaginons-nous maintenant que le livre comporte deux histoires qui sont bien séparées l'une de l'autre : l'histoire de l'enfance d'un garçon et l'histoire de la prise conscience d'un continent. Est-il ainsi possible de considérer le protagoniste comme le symbole du continent africain ? Les parallèles sont nombreux :

Comme l'enfant qui au début ne connaît d'autre culture que la sienne (Chapitre 1), l'Afrique d'avant les indépendances est, à en croire les romans historiques, un continent où règne l'harmonie et la paix. Mais avec l'intrusion européenne, cette existence est troublée et le continent souffrira désormais des effets d'une culture qui lui a été imposée. (Ce que nous avons souligné par les exemples d'ambiguïtés). Comme l'existence de l'enfant, qui devient de

plus en plus difficile au fur et à mesure qu'il avance dans le système scolaire, les souffrances du continent empirent avec l'intensification de la politique assimilationiste du pouvoir colonial. Pour chaque nouvelle étape qu'il entame, c'est comme il s'éloigne d'un pas de son histoire ou de ses « racines », pour reprendre le titre du best-seller d'Alex Haley, le célèbre *Roots.*

> *« Et reverrais-je tous ceux auxquels je disais à présent adieu ? Frappé de cette incertitude, ce fut comme si soudain je prenais congé de mon passé même. Mais n'était-ce pas un peu cela ? Ne quittais-je ici toute une partie de mon passé ?* [308]*»*

L'ambiguïté de l'être touche ainsi le continent de plein fouet : on veut garder les traditions, mais en même temps on réalise que la seule façon de lutter contre le pouvoir colonial, c'est d'entrer dans son système et continuer le combat avec les méthodes européennes :

> *« Il reste dans notre pays tant de choses à faire...Oui, je veux que tu ailles en France ; je le veux aujourd'hui autant que toi-même : on aura besoin ici sous peu d'hommes comme toi.* [309] *»*

À la fin, le protagoniste quitte son pays pour continuer ses études en Europe. Son père y consent, mais sa mère refuse catégoriquement. On peut ici voir la mère comme le symbole de l'Afrique traditionnelle : en optant pour l'Europe, l'Afrique est en même temps obligée d'abandonner son passé.

> *« - Éloigne-toi ! Cria-t-elle. Tu n'es plus mon fils !*[310] *»*

C'est la rupture avec un monde qui jusqu'ici a été le sien. Cette date devient ainsi, la rupture définitive avec la tradition, mais aussi le début de la vie adulte. Nous pouvons également lire quelques scènes comme des exemples de prédestination. Peut-être Camara Laye avait-il prévu la libération, ce passage douloureux et joyeux, mais aussi obligatoire, de l'adolescence à la vie adulte ?

> *« Je savais parfaitement que je souffrirais, mais je voulais être un homme, et il ne semblait que presque rien ne fût trop pénible pour accéder au rang d'homme.* [311]*»*

Le fait que le roman est une autobiographie va sans doute contre cette analyse. Les écrivains de la tradition balzacienne par exemple – ce style se caractérise avant tout par son point de vue zéro, c'est-à-dire que l'auteur est omniscient et peut se situer à l'intérieur de tous les personnages – possèdent un pouvoir immense, car ils sont capables de

[308] Ibidem, p.158-159.
[309] Ibidem, pp 213-214.
[310] Ibidem, p.218.
[311] Ibidem, p.125.

déterminer à la fois l'histoire et les sorts des personnages. L'autobiographe, de son côté, ne peut reprendre que ses propres souvenirs et pensées.

Néanmoins, il possède un certain pouvoir étant en mesure de choisir les renseignements pour sa biographie. De plus, comme il est difficile d'accorder à tous les événements de l'histoire une valeur symbolique, il faut mettre le roman dans une perspective très générale, si on veut le lire comme une allégorie. Comment peut-on par exemple estimer que ce fut le départ pour l'Europe qui constitua le passage de l'adolescence à la vie d'adulte, vu que le livre est une suite de nombreux passages initiatiques : l'accession à l'assemblée des non-initiés, la circoncision, le départ pour Conakry, pour donner quelques exemples.

Arrêtons-nous un moment sur le style du livre avant de passer à la conclusion, car même si on ne souscrit ni à l'analyse allégorique, ni à l'analyse conventionnelle, il n'est pas inutile de l'aborder. Le roman porte en lui-même témoignage d'une culture naissante marquée du sceau de l'ambiguïté, car arc-boutée sur le substrat traditionnel et/ou pervertie, enrichie par l'apport culturel né du fait colonial. Il ne faut pas oublier que *L'enfant noir* est le premier livre de son genre, et donc aussi la première œuvre à ne pas s'attaquer au système colonial. Est-ce cela l'effet de la nouvelle prise de conscience dont nous avons parlé, une prise de conscience de ce qui va venir, et advenir ?

Beaucoup d'historiens de la littérature maintiennent que Camara Laye, avec son style romantique, s'inscrit plutôt dans la tradition d'exotisme. Certes, c'est vrai, mais Camara Laye ne s'adresse-t-il pas surtout aux colonisateurs ? N'oublions pas que le taux d'analphabétisme en Afrique Noire, à l'époque était très important. Ce qui démarque le roman africain de son origine européenne, c'est la présence des formes traditionnelles et met en lumière son originalité. Les premiers romans africains sont une réponse, en quelque sorte, au roman colonial français qui présentait une image déformée de l'Africain et de l'Afrique. Les premiers romanciers africains assuraient ainsi le passage d'un exotisme léger et facile à un réalisme sociologique. C'est en identifiant principalement la présence des formes traditionnelles dans cette nouvelle création qu'il devient possible d'en préciser les traits spécifiques. Il s'agit encore et toujours de spécificités que le critique sénégalais Mohamadou Kane explique par les « *liens de continuité des littératures orales et écrites.*[312]»

[312] Mohamadou Kane, *Sur les formes traditionnelles du roman africain, Littératures francophones et anglophones de l'Afrique noir*e, N° 3-4, juill.-déc.1974, p.537.

Pour être en mesure de faire une critique pertinente du roman africain, il faut définir des « *critères spécifiques*[313] ». Il faut également dépasser l'étude des thèmes et considérer davantage les formes, les structures narratives du roman. On a trop facilement oublié que les romanciers africains, formés il est vrai à l'école occidentale, ont hérité d'une autre expérience du récit, celle de leur enfance et des soirées de contes. **L'enfance**, on le sait, est un creuset culturel que nulle expérience subséquente ne peut occulter totalement. Ce qui, au regard de la critique européenne, peut apparaître comme des faiblesses ou des insuffisances, se révèle en fait traduire les marques d'une autre culture.

Le premier critère spécifique est une action habituellement unique, lisible dans l'ensemble des romans articulés autour du thème de l'enfance. On trouve donc une action principale à laquelle des actions secondaires viennent se greffer. En règle générale, il y a au centre de cette action un personnage qui se détache des autres. Pour Mohamadou Kane, cette technique narrative ne relève pas de « *L'insuffisance de la maîtrise des techniques de création chez bien des romanciers africains*[314] », mais plutôt du modèle oral où le conteur doit éliminer tout ce qui pourrait susciter la confusion. La narration gagne ainsi en clarté.

Un deuxième critère spécifique qui révèle par voie de conséquence une caractéristique du roman **est la structure à trois temps** de la plupart des romans africains. La récurrence de cette forme n'est pas due au hasard. Une première explication pourrait considérer cette forme comme normale, dans le contexte de la colonisation, ou plus largement dans le cadre d'une rencontre obligée entre des cultures. La construction idéologique qui, dans un premier temps, oppose le village à la ville, l'Afrique à l'Occident, la tradition à la modernité, entraîne le passage d'un lieu à un autre, d'une culture à une autre. Mais on constate qu'il s'agit d'un phénomène plus profond et qui perdure après les indépendances, l'acculturation à laquelle chaque individu et la société tout entière sont soumis. Que cette structure narrative à trois temps se soit imposée et s'impose encore à tant de romanciers conduit le critique sénégalais à chercher une explication plus fondamentale.

Le modèle qui s'impose à lui est celui de l'initiation traditionnelle : le départ du lieu de l'enfance pour se rendre dans un autre lieu, normalement un lieu sacré où le maître initiateur soumet les candidats à des épreuves et leur enseigne les valeurs et les croyances du groupe, de sorte qu'à leur retour les initiés peuvent s'inscrire dans leur société et y jouer un rôle. Le modèle du récit initiatique se retrouve dans le conte, mais déjà désacralisé. Il reste le voyage du personnage, les épreuves rencontrées en route et les conséquences

[313] Ibidem, p.539.
[314] Ibidem, p.553.

heureuses ou malheureuses du comportement du personnage, selon qu'il a respecté ou non les tabous ou les codes qui lui ont été enseignés par sa famille ou sa société.

Les personnages romanesques accomplissent eux aussi un voyage initiatique qui les conduit à se déplacer d'un milieu à un autre et à affronter un certain nombre d'épreuves. Ils quittent leur village, leur famille, les expressions quotidiennes de leur culture, parfois le pays, pour se retrouver dans un lieu étranger, l'école occidentale, la ville ou la métropole, où de nouveaux maîtres et de nouveaux agents assimilateurs leur enseignent les valeurs d'une autre culture. Le retour à leur milieu d'origine devient impossible. Pour ceux-ci, l'initiation a été ratée.

Cette forme narrative, le voyage ou l'initiation, est une caractéristique aussi bien du roman africain de la période coloniale que de celui de la post-indépendance, même si cela peut paraître paradoxal. Faut-il y voir la force fondamentale du modèle initiatique traditionnel ? L'oralité fournit aussi d'autres modèles que le roman africain fait siens, quand il reprend la forme des récits généalogiques ou historiques des griots qu'il métisse avec le langage religieux de l'Islam. Le narrateur n'est pas lié par le déroulement chronologique des événements. Son seul souci est de « *faire ressortir la continuité d'une époque à une autre.* [315]»

Le narrateur est souvent le personnage principal du récit qu'il régit à sa guise. Le critique sénégalais y voit la reprise du modèle du conteur, soucieux de maintenir ses relations avec son public, et il opère même un glissement du narrateur à l'auteur réel du récit qui manifesterait de cette façon son souci de resserrer ses relations avec ses lecteurs. Toutefois, ce souci du romancier de garder le contact avec son public, à l'instar du conteur, se manifeste surtout par la présence dans le récit d'une « voix » qui raconte, commente les événements et qui n'est pas celle des personnages. Kane identifie cette voix à celle de l'auteur.

La narratologie quant à elle explique ce phénomène narratif, en désignant cette voix comme étant celle du narrateur, celui qui raconte dans le texte. Cette mise au point étant faite, les observations du critique gardent leur pertinence. Ce dernier souligne que dans le roman africain, en particulier le premier roman −Le cas de Camara Laye−, le narrateur s'attribue une place beaucoup plus grande que celle qu'il laisse aux personnages et qu'il exerce une fonction phatique. Celui-ci, tout comme le conteur, interpelle souvent le public, ou plus précisément son lecteur virtuel ou narrataire, par l'emploi du « vous » ou s'inclut dans son récit par le recours au « nous ».

[315] Mohamadou Kane, *Sur les formes traditionnelles du roman africain*, *Littératures francophones et* anglophones de l'Afrique noire, N°os 3 -4, juill.-déc.1974, p.560.

Ce rapport entre narration et monologue/dialogue reprend sans conteste le modèle du conte où le conteur se réserve une large place aussi bien dans la narration que dans la gestuelle, la danse et le chant. Un autre critère spécifique du roman africain est l'attachement de l'écrivain aux formes du discours africain dont la forme privilégiée est le proverbe. La référence à la sagesse des anciens, au groupe social, à un ensemble de valeurs morales demeure un trait caractéristique du roman. Le proverbe est intégré au récit et il y tient la même fonction que dans l'oralité, celle de condenser une vision et de donner sens aux événements et aux comportements des personnages. Le langage est à l'occasion marqué par des formes de la langue d'origine. Ahmadou Kourouma a porté ce procédé à son utilisation extrême dans *Les soleils des indépendances.*[316]

Un dernier critère identifié par Kane est le mélange des genres. Le roman comme genre laisse déjà à l'auteur une immense liberté dans le choix des formes narratives. Le roman africain également. Il ne fait pas de doute, pour le critique sénégalais, que la présence dans le roman de contes, de chansons, de récits allégoriques, de proverbes, de poèmes, relève de l'influence de la littérature orale qui n'établit pas de barrières entre les genres. Elle permet de passer de l'un à l'autre dans un même récit. Elle intègre sans problèmes les uns aux autres. Il est significatif que le roman africain contemporain continue à faire un grand usage de cette longue pratique africaine. Ce parcours des formes narratives traditionnelles montre clairement que, pour rendre compte de la spécificité du roman africain, il n'est pas suffisant de se référer au roman européen. Les romanciers africains, qui ont découvert le roman par la production romanesque européenne – c'est un fait –, ont puisé abondamment dans les modèles narratifs de la tradition orale africaine. Cette tendance s'est fortement accentuée, grâce à un projet d'écriture plus conscient et plus explicite, dans le roman africain depuis les années 1980.

Après l'étude des formes caractéristiques du roman africain, le chercheur a voulu apporter un contrepoids à une certaine critique en mal de renouvellement qui prête « *plus d'attention aux théories littéraires, à l'idéologie politique qu'aux œuvres* [317]». Kane s'élève contre cette « *forme de scientisme* » abusant « *de jargons propres à d'autres disciplines*[318]». À son avis, en tenant un discours général sur les formes et les significations littéraires, ces critiques n'ont pas assez tenu compte « *de l'ambiguïté de la situation de l'écrivain africain, de son rapport au contexte dans lequel il écrit, à la langue qui lui*

[316] Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, (1ère éd., Presses Université de Montréal, 1968).
[317] Mohamadou Kane, *Roman africain et tradition*, Dakar, Les nouvelles éditions africaines, 1982, p.21.
[318] Ibidem, p.20.

permet de véhiculer son message [319]». Son travail porte donc essentiellement sur les œuvres et l'objet de sa recherche est clair :

> *« […] dégager les lignes de force du roman, […] en souligner l'unité, […] en retracer l'histoire et […] procéder à une synthèse de ses éléments et problèmes caractéristiques.*[320]»

La démarche du chercheur s'annonce donc « *classique* », mais elle est méthodique, privilégiant le texte et pleine de la sensibilité d'un homme de lettres qui possède une vaste culture. La conclusion de Kane en 1974 est que le roman africain « *reste l'un des plus patents témoignages de l'interpénétration en Afrique de cultures locales et de cultures européennes.* [321]»

La troisième étude majeure du critique sénégalais porte sur *Roman africain et tradition.*[322] Pour Kane, c'est dans la référence aux traditions que se trouvent les véritables réponses aux questions soulevées par le vaste corpus du roman africain, du moins du roman de langue Française. C'est aussi le moyen de poser le problème du devenir des cultures africaines en contact de plus en plus étroit avec les cultures du monde. C'est enfin une solide connaissance des traditions qui permet une critique rendant compte des spécificités de ce roman. L'objet de cette recherche et de cette réflexion est, en termes précis, de déterminer la place et le rôle des traditions dans le roman africain ou encore de découvrir « *Les significations des traditions dans l'univers romanesque africain.* [323]»

Les résultats de cette analyse fine et nuancée sont regroupés autour de trois grands axes : « *tradition et identité* », « *tradition et progrès* », « *tradition et perspectives* ». Nous sommes en 1982. La production romanesque africaine possède la « masse critique », c'est à dire qu'elle s'est suffisamment affirmée, en nombre et en qualité, pour être soumise à une lecture diachronique et témoigner d'une évolution dynamique.

Elle est porteuse d'une problématique en mouvement. L'étude du rôle des traditions distingue **trois étapes** qui soulignent des temps forts dans la relation des romanciers avec la tradition, sans exclure que les préoccupations des Africains ainsi mises en évidence soient présentes, mais à un titre moindre, dans l'ensemble du corpus romanesque.

---

[319] Ibidem, p.21.
[320] Ibidem, p.22.
[321] Mohamadou Kane, *Sur les formes traditionnelles du roman africain, Littératures francophones et anglophones de l'Afrique noir*e, N°os 3 -4, juill.-déc.1974, p.568.
[322] Mohamadou, Kane, *Roman africain et tradition*, Dakar, Les nouvelles éditions africaines, 1982 .Cette publication reprend sa thèse de doctorat d 'État, terminée en 1978.
[323] Ibidem, p.26.

La première relation porte sur la question de l'identité

Dans le prolongement du roman colonial écrit par des Européens, les romanciers africains apportent un autre regard sur l'Afrique et ils entreprennent la réhabilitation des traditions. Ils avaient comme devanciers les africanistes et le mouvement de la Négritude. Le contexte de la naissance et du développement du roman africain en pleine période coloniale est éclairant. L'écriture devient pour les écrivains africains un moyen d'affirmation important. En se référant aux traditions, les romanciers insistent sur le discours de la différence qui les amène à se poser dans leur altérité par rapport aux colonisateurs. Dans cette première phase, l'identité culturelle est dominante.

La deuxième relation met en présence la tradition et le progrès

Mais Kane ne pose pas ces deux termes dans un rapport d'opposition, traditionalisme contre modernisme. Il les montre plutôt en interaction, dans un rapport dialectique. L'univers représenté, comme les personnages, est marqué par la dualité : faut-il s'identifier à un passé qui semble révolu ou postuler un monde moderne dont on ignore ce qu'il sera ? Cette phase montre bien que « la réalité » ne comble pas les attentes des personnages. La déception des romanciers connaît son comble avec les lendemains des indépendances, qui n'ont pas chanté comme on avait pu le rêver. Cette phase est celle de l'engagement des écrivains où la dominante est le politique ou plus précisément celle où le culturel est mis au service du politique. La tradition est alors vue comme un moyen de résistance et d'opposition à la colonisation.

Le troisième temps fort interroge l'avenir des traditions

Quelles sont les perspectives réservées aux traditions dans l'Afrique colonisée puis nominalement indépendante, traditions dont le sort repose prioritairement sur les Africains eux-mêmes ? Le roman de cette période traite principalement des grands conflits de toute société en mutation : conflits de générations, de religions, de cultures.

Les trois domaines conflictuels sont en fait très liés. Ce sont les jeunes qui vivent le plus durement ces différents conflits. Ils se sentent en général plus proches du monde nouveau que de la tradition africaine. Toutefois, bien avant la fin de leur trajet vers le monde moderne, ils se rendent compte qu'ils se retrouvent dans une impasse, sans références à leur origine parce que non initiés, sans insertion véritable dans la nouvelle société, alors que les vieux, également intéressés par les promesses du monde nouveau, conservent toujours leurs repères, tentant de prendre leur part et pouvant se replier devant l'échec.

La femme, étant donné sa place dans la société africaine, aura porté plus longtemps que les autres le poids de la tradition et son « émancipation », beaucoup plus complexe, s'est faite plus lentement et plus tardivement. Il ne faut pas s'étonner non plus que la contestation de la part des jeunes s'exerce tout aussi bien à l'endroit des représentants de la tradition qu'à l'égard de la colonisation et de ses représentants, et plus tard à l'égard des représentants africains du pouvoir. Même si la fonction du roman n'est pas d'apporter aux questions des solutions réelles, les romanciers proposent des pistes rêvées ou imaginées pour améliorer les situations. Les romanciers tentent donc de dégager des horizons nouveaux, car le retour pur et simple à la tradition n'est plus possible, étant donné les mutations que les sociétés ont connues. L'Afrique est aux prises avec un ensemble de contradictions que le seul dépassement de la tradition ne peut réussir à réduire. Il y a eu plusieurs attitudes à l'endroit de la tradition : elles vont du rejet exprès à la recherche d'un équilibre entre « l'ancien et le nouveau ».

Avec le développement de la production romanesque, on observe que, chez beaucoup d'écrivains qui ont représenté et thématisé la tradition, on trouve l'affirmation de la nécessité d'une conciliation entre tradition et modernité.

Seydou Badian a formulé cette conciliation de façon magistrale : « *le nouveau doit rajeunir l'ancien et l'ancien doit donner forme au nouveau* [324]».

Pour Michel Serres, « *Apprendre, c'est devenir gros des autres et de soi. C'est l'engendrement et le métissage.* [325]» C'est le concept glissantien que nous développerons dans la troisième partie de notre travail.

La spécificité culturelle, selon Mohamadou Kane, a trouvé dans l'affirmation des traditions un moyen de la défendre tout en l'illustrant sous son vrai jour. Il reste qu'en général le développement de la production romanesque se fait en bonne part dans la continuité avec l'esthétique traditionnelle, principalement sur le plan de l'expression et du jeu des formes, esthétique renouvelée de plus en plus par des modèles nouveaux. Kane voit là une voie prometteuse pour la littérature africaine et un modèle pour la construction de l'Afrique moderne. Une histoire littéraire africaine rigoureuse manque totalement à la critique africaine. Pour réaliser cet instrument essentiel à la critique africaine, il pose un certain nombre de préalables, entre autres les problèmes « *de la spécificité, de la délimitation de la littérature, de la périodisation, des tendances et écoles et de l'intertextualité* [326]». Il faut

[324] Seydou Badian, *Le sang des masques*, Paris, Robert Laffont, 1976.
[325] Michel Serres, *Le Tiers-Instruit,* Folio/essais n°199, Paris, p.245.
[326] Mohamadou Kane, *Sur l'histoire littéraire de l 'Afrique subsaharienne francophone, Études littéraires. L'institution littéraire en Afrique subsaharienne francophon*e, vol. 24, N° 2, automne 1991, p.11.

surtout tenir compte de la dynamique et de la continuité de l'histoire. Pour cela, il faut saisir la continuité des faits et mettre au jour leur interaction. La spécificité africaine a souvent été mentionnée, mais elle demeure partiellement définie. Le besoin se fait sentir de préciser davantage ses bases propres et de l'appréhender non de façon statique mais en évolution. La littérature est elle aussi dans l'histoire.

Mohamadou Kane identifie même quelques axes, parmi d'autres, qu'une histoire littéraire africaine devrait étudier :

> *« […] les rapports de l'idéologie coloniale avec la littérature africaine […] les rapports entre le traditionalisme et le modernisme correctement situé […] l'influence de la littérature traditionnelle, de la littérature française, des arts et de la musique, des sciences humaines, de l'évolution du goût et de la sensibilité* [327]».

Le critique sénégalais souhaite donc que la littérature africaine soit resituée dans l'histoire qui lui est propre, avant d'être soumise aux approches théoriques, qu'il juge trop généralisantes et peu susceptibles de prendre en compte sa spécificité, « *d'appréhender écoles et courants de pensée en leurs temps forts, d'enraciner l'histoire dans le véritable contexte de la littérature*[328] », en tenant compte du fait que tout courant de pensée possède ses antécédents, connaît différentes étapes et génère une postérité.

Bien avant l'arrivée des Européens, avant même le développement de l'écriture, les peuples de l'Afrique sub-saharienne ont exprimé de façon artistique leurs pensées, leurs sentiments et leurs préoccupations les plus profonds, sous la forme de mythes, de légendes, d'allégories, de paraboles et de contes, de chants et de mélopées, de poèmes, de proverbes, de devinettes et de théâtre. Certaines formes traditionnelles de la littérature orale ont survécu jusqu'à nos jours, tandis que des formes nouvelles ne cessent d'apparaître. Elles expriment aussi bien des thèmes contemporains que des thèmes du passé. Leurs styles sont influencés par le monde extérieur, comme par les différentes cultures présentes en Afrique. Elles se sont adaptées aux influences modernes, et influencent elles-mêmes les différents modes d'écriture contemporains.

Les littératures traditionnelles fournissent la trame des nouvelles structures, des nouvelles techniques et des nouveaux styles qui transcendent les modèles littéraires figés, imposés par l'Europe.

[327] Ibidem, p.29.
[328] Ibidem. p.29.

Conclusion

C'est en tant que lecteur que nous avons mis en question la thèse de notre commentaire, si bien que les analyses sont avant tout fondées sur ce qu'on trouve en lisant le roman. Mettons, en dernier lieu, ces analyses en lumière en cherchant d'autres renseignements que ceux que nous apporte le roman. Les intentions de l'auteur peuvent être perçues de deux manières.

Nous avons constaté qu'il est possible de lire *L'enfant noir* comme un roman sur l'éveil du continent africain, au moins si on part des années trente, genèse de la Négritude, comme nous l'avons suggéré. Mais Camara Laye lui-même écrivit-il un roman sur son enfance ou sur la prise de conscience de son continent ? A lire ce que l'auteur a dit lui-même à propos du livre, on est amené à réaliser que le roman avant tout est une autobiographie, et ainsi l'histoire de l'enfance d'un seul garçon. *« Je ne pensais qu'à moi-même [...]* » dit-il lors d'une interview aux éditions Plon. Pourtant, remarquons qu'il ne s'arrête pas là, mais, ajoute-t-il, « *au fur et à mesure que j'écrivais, je me suis aperçu que je traçais un portrait de ma Haute Guinée natale* ». En d'autres termes, est-il, au début, aussi inconscient des autres significations possibles de son roman que la grande majorité de son public, mais progressivement il se rend compte que son livre peut comporter également un sens étendu au continent africain.

Le titre souligne aussi la portée universelle de l'histoire. *L'enfant noir* ou *L'enfant guinéen*, comme Camara Laye a appelé son roman en premier lieu, sont des titres bien anonymes qui ne font aucune référence à la vie de l'auteur. Notons aussi que l'auteur reste invisible, sinon discret, derrière son narrateur dans presque toute l'histoire. En effet, nous n'apprenons pas son nom qu'avant qu'il n'arrive à Conakry et son oncle dit qu'il doit être son « neveu Laye » (p. 169) ; et effectivement c'est la seule fois à travers de l'histoire que quelqu'un l'appelle par son nom. Cet effacement renforce encore la valeur anonyme et universelle de l'histoire qui peut être étendu au continent africain pendant la période coloniale.

Rappelons-nous également de l'importance de la communauté dans les sociétés traditionnelles africaines : « *Tu n'as aucune valeur que dans le groupe* », disent les Malinkés, car les difficultés ou les joies d'un individu du groupe, sont les affaires de toute la communauté aussi. De même, lorsque les Malinkés durant la saison sèche (L'harmattan), se réunissent auprès du feu afin de raconter ses contes, ce n'est pas pour louer un héros - bien que cela se fasse aussi - mais plutôt pour la bonne éducation de tout le monde. Bien que Camara Laye soit le plus « européen » des romanciers de son temps, son œuvre

comporte des éléments de la littérature orale africaine et qu'il n'a pas écrit son autobiographie pour lui-même, mais pour la communauté. Il ne faut pas non plus oublier l'échange de savoir qui se fait entre le conteur et son public. De fait, même les contes sont, à quelque degré, l'œuvre de tout le groupe, car lorsque le conteur raconte son histoire le public intervient soit pour poser des questions soit pour commenter ce qu'il a dit. N'est-ce pas justement ce que Camara Laye fait en ne pas donnant de réponses claires ? Ne nous invite-t-il pas à poser des questions ? Peut-être n'est-ce pas l'adolescence décrite dans le livre - elle restera en tous cas contestée - qui est la plus importante, mais celle du public qui par la lecture est conduit à se poser des questions et aussi à approfondir ses idées sur la condition de l'homme noir pendant la colonisation?

Enfin, les distorsions de la réalité culturelle présentes dans l'œuvre peuvent symboliser l'accomplissement d'un désir. Les personnages agissent souvent comme les gens souhaiteraient le faire s'ils n'en étaient empêchés par les limitations sociales, et historiques. Ainsi, comme dans le conte, l'œuvre autobiographique de l'auteur joue également un rôle de *catharsis*. Cette décharge émotionnelle libératrice, liée à l'extériorisation du souvenir d'événements traumatisants et refoulés peut s'expliquer par le fait que l'écriture autobiographique donne l'impression d'alléger la solitude, mais contribue en fait à l'approfondir, creuse la différence comme le démontre si bien Albert Memmi dans *La statue de sel :*

> *« Ce pouvoir [L'écriture] me fut aussi funeste que sauveur : à décrire les êtres, ils me devenaient extérieurs, à contempler le monde, je n'en faisais plus partie. […] Je ne vivais plus, j'écrivais. Solitude pacifiée, mais de plus en plus solitude, car de plus en plus consciente et acceptée. Le dos au mur, je me surprenais extérieur à tous, à leur joie et à leurs soucis. L'expérience était de goût amer.* [329]»

L'originalité ou l'étrangeté des textes africains de la période coloniale réside dans le fait que ceux-ci sont, à des degrés variables, régis par une perte symbolique et réelle, où l'auteur est confronté à l'existence d'un sentiment extrême de malaise face à la langue française, car celle-ci est perçue comme idiome du colonisateur qui est porteur d'un univers symbolique en conflit avec celui de la langue maternelle. Cependant ces textes sont particulièrement intéressants à analyser, car cette perte multiple produit un gain, qui lui aussi, est multiple, et que l'écrivain reconnaît comme tel, et où se trouve, donc, une richesse qui est le résultat de cette superposition de la dépossession/appropriation à cause de laquelle, l'écrivain vit ses questionnements identitaires d'une manière extrême.

[329] Albert Memmi, *La statue de sel*, Corréa, Paris, 1953, p.97.

Dans le cas d'espèce, celui de Camara Laye, l'acculturation, ce processus par lequel un individu, un groupe social ou une société entre en contact avec une culture différente de la sienne et l'assimile en partie est à l'œuvre. Cependant, il convient de relativiser, car écrire en pays colonisé, comme l'a si bien montré Albert Memmi dans *Le portrait du colonisé* :

> « *[…] perturbe l'équilibre psychoaffectif d'un homme. Le colonialisme est une pathologie de l'histoire qui se développe sur une base de complexes inconscients, refoulés, et qui suscite chez le colonisé des réactions dont les mobiles ne sont pas toujours amenés à la claire conscience et que l'écrivain colonisé plus qu'un autre aura à exorciser* [330]».

[330] Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Corréa, Paris, 1957, pp.141-142.

CHAPITRE III

ÉTUDE DE LA PREMIÈRE ŒUVRE DE MOULOUD FERAOUN : *LE FILS DU PAUVRE*

1- Étude du titre

Le titre de l'œuvre de Feraoun est d'une grande sobriété, sans conteste voulue par l'auteur. À cet égard, la préface du roman est claire : il ne s'agit surtout pas, pour *Fouroulou Menrad,* de faire œuvre littéraire. Son entreprise d'écriture est toute empreinte de modestie.

> *« Il a cru pouvoir écrire. Oh, ce n'est ni de la poésie, ni une étude psychologique, ni même un roman d'aventures, puisqu'il n'a pas d'imagination […] Il considérait que s'il réussissait à faire quelque chose de cohérent, de complet, de lisible, il serait satisfait. Il croyait que sa vie valait la peine d'être connue.* [331]*»*

Elle n'a pour objet que de mettre en exergue le dénuement de la société traditionnelle kabyle et le thème lancinant de la faim, particulièrement dans le chapitre 09, pp 64-67.

Ce projet d'écriture se réclame d'une authenticité sans fard : *« L'enfance que Mouloud Feraoun nous rapporte dans ce livre est authentique. C'est la sienne. Pas un trait n'est imaginé »,* nous dit la couverture du livre. *Fouroulou Menrad* n'est donc qu'un pseudonyme à la transparence encore plus affichée de Mouloud Feraoun lui-même, dont il est d'ailleurs l'anagramme. L'écrivain livre ainsi sa biographie exemplaire comme *objet* à un lectorat extérieur ; lequel en retour doit en consacrer l'intérêt référentiel afin de décoder les arcanes d'une réalité sociologique obérée, grevée par la paupérisation, et ce à travers une lecture plus « avertie».

Ce sont les termes de **pauvre** et de **fils** qui sont les plus significatifs, et sur lesquels l'auteur a voulu insister. (Rappelons que le terme pauvre vient du latin *pauper* et fils du latin *filius.*) Ce qui va l'amener, lui l'instituteur à faire siennes les opportunités de l'école républicaine française, dont le savoir représentait l'ascenseur social qui le sortirait de sa condition de plébéien, aggravé par les pesanteurs coloniales.

[331] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre,* Seuil/Enal, Alger, 1986, p.10.

A- La paupérisation de la société algérienne et rappel historique de la genèse de cette pauvreté, inhérente au fait colonial

Le roman de Feraoun est le récit d'une dégradation de la condition humaine. Dégradation du monde, des lieux, des hommes, de leurs rêves et de leurs mythes. Elle résulte du changement intempestif, imposé par le fait colonial et des accélérations soudaines de l'Histoire, de la « perversion » des repères des personnages du roman, qui paradoxalement fige la société, recluse, résignée, dans des temps « morts », loin des lendemains qui chantent, de la mission civilisatrice de la France.

Le chapitre 1, intitulé, *La famille* s'ouvre sur une citation d'Anton Tchékhov, qui nous montre cette dégradation:

> *« Nous travaillerons pour les autres jusqu'à notre vieillesse et quand notre heure viendra, nous mourrons sans murmure et nous dirons dans l'autre monde que nous avons souffert, que nous avons pleuré, que nous avons vécu de longues années d'amertume, et Dieu aura pitié de nous…*[332] »

Dégradation du monde, où rien n'a plus de sens, si ce n'est la survie de l'individu qui met en œuvre toute sa pugnacité à s'en sortir.

> *« Menrad, modeste instituteur du bled kabyle, vit au milieu des aveugles […] Il est pour la démocratie […] Il confie à son journal « Lorsque […] je considère ma situation en fonction de ma valeur, je conclus amèrement : je suis lésé, le manque de moyens est un obstacle bien perfide. »*
>
> Il ajoute : « *À mesure que je savoure une étude élémentaire sur Ronsard et la Pléiade, ma décision s'affermit […] la réussite est certain.* [333] »

Rappel historique

Le Maghreb central, islamisé à partir de 680, plus ou moins arabisé à partir du XI^{ème} siècle sera, à partir de 1515, un protectorat de la Sublime Porte reposant sur une impitoyable exploitation fiscale des populations: la domination turque accentua le repli des Berbères sur leurs structures tribales traditionnelles, et leur défiance envers toute institution politico-administrative étrangère, dont le beylicat. Cette notion de « beylik », perdure encore de nos jours et reste fortement ancrée dans l'inconscient collectif, signifiant « bien public», au sens de l'État-nation, étranger à la forme communautaire traditionnelle.

Les structures sociales de l'Afrique du Nord préislamique se fondaient sur trois notions essentielles: la parenté, la communauté, l'autorité. Ciment même de la tribu (karouba)[334]**,** un commun lien de filiation (réel ou imaginaire) avec un même personnage

[332] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.5.
[333] Ibidem.
[334] Ibidem, p.11.

historique (guerrier, saint)[335] unissait dans la possession des biens, dans l'activité économique ou guerrière, comme dans les rites du culte, des gens « *de même sang, de même esprit et de même vertu* ». Assisté d'un conseil de notables, de chefs de famille, le chef de village ou de tribu exerçait l'autorité, réglait les différends, représentait le groupe auprès des villages et tribus voisins, attribuait les terres, répartissait les ressources. Cette organisation sociale de type vertical, lignager, a immédiatement fourni le cadre de la résistance à la présence française, résistance qui sera collective et encore profondément intériorisée de nos jours. « *Nos ancêtres se groupèrent par nécessité* [336]».

Les troupes françaises pénétrant le pays après le débarquement du 14 juin 1830 à Sidi-Ferruch découvrirent que l'autorité du dey et des trois beys ne s'étendait pas au-delà des villes principales surtout portuaires. Ports qui généraient des profits considérables provenant de la course. Que le pays était dans un état « quasi-inorganique », fondé sur le clan sédentaire ou la tribu nomade, et dépourvu d'unité nationale et de pouvoir structuré, à l'exception de l'embryon d'Etat, qu'un jeune marabout de naissance chérifienne, Abd-el-Kader[337] tenta d'organiser à Mascara, en Oranie à partir de 1832. La conquête puis l'occupation française allaient entretenir ce repli sur les solidarités familiales.

C'est ainsi notamment qu'un sénatus-consulte de 1863 plaça autoritairement les terres des tribus, jusqu'alors indivises, sous un régime de propriété individuelle: les chefs de famille se laissèrent ensuite séduire par les propositions des colons et vendirent peu à peu leur seul bien, entrant ainsi dans la prolétarisation. Ce sera la base juridique d'une politique délibérée de « resserrement des tribus », en fait de marginalisation, les privant de leurs meilleures terres pour les cantonner dans les zones steppiques et montagneuses.

L'administration des Domaines se procurait des terres par divers procédés d'expropriation, dont le « cantonnement », qui s'apparenta au refoulement des tribus, et l'affirmation des droits prétendus de l'État français sur les biens habous[338], les terres

---

[335] Ibidem.
[336] Ibidem, p.10.
[337] Abd-el-kader- Mascara 1808- Damas 1883. Emir algérien, il dirigea de 1832 à 1847 la résistance à la colonisation française. Après la prise de sa smala par le duc d'Aumale en 1843, et sa défaite sur l'Isly en 1844. Il se rendit à Lamoricière en 1847. Interné en France jusqu'en 1852, il se retira à Damas en Syrie où il mourut.
[338] Conformément à un hadith du Coran, rapportant une directive qui prévoit l'immobilisation d'un fonds de sorte qu'il ne soit ni donné ni vendu, et que ses revenus, son usufruit reviennent à l'aumône. Peuvent être ainsi constitués en biens habous des parcelles de terre avec les bâtiments, animaux et récoltes sur pied qui s'y trouvent, mais également des biens meubles (livres pour une mosquée ou une école, sommes d'argent, etc.), qui visent à constituer des dotations qui permettent de secourir les pauvres et d'aider écoles et mosquées. Ces biens habous - biens confiés à Dieu - échappent aux lois successorales, et nombre de personnes dans le besoin y recourent. Encyclopædia Universalis 2004.

incultes ou sans maître, les forêts, etc. L'Administration coloniale créait et aménageait des centres villageois. Elle concédait gratuitement des lots individuels aux immigrants de nationalité française, sous condition suspensive de résidence obligatoire. La colonisation s'adressa de préférence aux paysans du sud-est de la France, aux Alsaciens et aux Lorrains très nombreux en Kabylie et aux Européens d'Algérie.

La société algérienne sera agressée de toutes parts: mise en place d'un code de l'indigénat instauré en 1881, établissant une série d'infractions propres aux musulmans, introduction de l'état civil avec octroi de noms patronymiques arbitraires. Interdiction de tout déplacement sans permis de circulation, surveillance étroite des écoles coraniques et restrictions croissantes au fonctionnement de l'enseignement traditionnel algérien, enfin alourdissement constant de la pression fiscale, pour faire supporter aux douars la charge des infrastructures modernes des villages de colonisation.

Tout cela entraîna la « *clochardisation* » de l'Algérie musulmane, qui connaîtra de graves famines, faisant des centaines de milliers de victimes, jusqu'au lendemain de la première guerre mondiale. « *Nous avons rendu la société musulmane beaucoup plus ignorante et barbare qu'elle n'était avant de nous connaître* », s'exclamait Tocqueville en 1851. Dans ces conditions, la société autochtone d'Algérie ne put résister au choc colonial. Éloignés de leurs fonctions et peu à peu ruinés, ses anciens chefs disparurent, à l'exception de quelques familles maraboutiques. L'infime bourgeoisie citadine, composée de lettrés, de cadis, de commerçants, se dispersa et ne se reconstitua que tardivement au XX^{ème} siècle. Privée de ses cadres, la communauté musulmane s'effondra.

La cohabitation engendra seulement de nouveaux heurts et accrut les rancœurs des algériens. Sur le plan politique, le fait essentiel de l'évolution des algériens fut la naissance d'un sentiment national algérien. Alors qu'avant 1900 la communauté musulmane espérait uniquement en un Mahdi[339] providentiel et que, de 1900 à 1930 environ, la petite élite algérienne, formée dans les écoles primaires françaises, n'apercevait d'autre issue à ses revendications d'égalité que la citoyenneté française, une autre voie chemina lentement au lendemain du centenaire de la colonisation : la « Nation algérienne », avec comme figure de proue de la revendication indépendantiste : Messali Hadj [340]**.** Par l'enseignement, le

[339] Terme arabe qui signifie « celui qui est guidé » et, par extension, étant donné que toute sage directive vient de Dieu, « celui qui est guidé par Dieu dans la bonne voie », mahdi désigne, dans l'islam (avec un succès prédominant dans le Maghreb), un prophète qui doit venir à la fin des temps pour purifier la communauté, rassembler les croyants et convertir le monde à la foi musulmane. Encyclopædia Universalis 2004.

[340] Hadj Ahmed Messali, Tlemcen 1898- Paris 1974. Nationaliste algérien, il fonda le P.P.A, le parti populaire algérien, puis le M.N.A, le mouvement national algérien collaborationniste en 1954.

scoutisme et la propagande écrite et orale, les Oulémas[341] insufflèrent également à la jeunesse un idéal patriotique, à la fois arabo-musulman et algérien.

Le divorce entre les deux communautés algérienne et européenne sera consommé le 8 mai 1945. Alors que l'Europe fêtait la défaite du nazisme, de terribles exactions frappaient les algériens à Sétif ; et qui renvoie à la naissance de la prise de parole par Kateb Yacine. Ne donne-t-il pas lui-même, en effet, sa propre arrestation à l'issue de l'insurrection de 1945 comme expérience centrale, lorsqu'il déclare: « *J'ai découvert alors les deux choses qui me sont les plus chères, la poésie et la révolution* [342]». À la suite d'une « guerre sans nom [343]» dont l'euphémisme était « une pacification » et où les conscrits français furent pris dans l'engrenage de la torture que dénoncera Henri Alleg dans *La Question* [344], l'indépendance sera acquise. Cependant, à l'aube du troisième millénaire, le déchirement est collectif et individuel à la fois, car chacun est partagé entre une identité arabo-musulmane construite sur le substrat berbère maintenant revendiqué et le désir d'émarger enfin à l'efficacité et à la liberté individuelle de l'Occident, loin des pesanteurs idéologiques et traditionnelles, dont le patriarcat, l'inégalité des droits entre l'homme et la femme, ainsi que le droit d'aînesse.

B- Le fils, le mâle ou la pérennité du lignage dans la société kabyle

À travers le titre de son roman autobiographique, Mouloud Feraoun rend également compte de la place que tenait le garçon dans les familles kabyles élargies, surtout quand il est l'unique garçon de la famille. *Fouroulou Menrad,* le personnage principal de son roman, règne en despote absolu et fait l'objet de tous les égards. Il devient ainsi le centre de la vie familiale. Excellence scolaire (ses soeurs et cousines n'étant pas destinées à l'école), écrivain et interprète des lettres échangées avec son père émigré en France, l'auteur raconte par le menu ce traditionalisme patriarcal, coutumier et non d'essence religieuse qui consacre la masculinité et réprouve la mixité :

> *« J'étais l'unique garçon de la maisonnée, j'étais destiné à représenter la force et le courage de la famille. Je pouvais frapper impunément mes soeurs, mes cousines… La sévérité des parents provoque fatalement un pauvre diable craintif, faible, gentil et mou comme une fillette… je deviens immédiatement un tyran pour la plus petite de mes soeurs, mon aînée de deux ans (…) on ne manquera pas de lui rappeler la croyance que la docilité était un devoir et mon attitude un droit.* [345]»

[341] Ouléma : Erudit, juriste et théologien, docteur de la Loi musulmane.
[342] Kateb Yacine, in *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française*. Jean-Pierre De Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris 1994.
[343] Patrick Rotman, *L'ennemi intime. Violences dans la guerre d'Algérie*. Film documentaire, DVD Cadic, Alger, 2007.
[344] Henri Alleg, *La Question*, Editions de Minuit, Paris, 1958.
[345] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre,* Seuil/Enal, Alger, 1986, p.22.

Le patriarcat, que l'on avance en règle générale pour expliquer la situation de la femme dans les sociétés musulmanes, repose de prime abord sur un fondement économique qui a affecté à des degrés divers le pourtour méditerranéen. C'est un système d'organisation sociale et familiale qui s'est développé en particulier en Grèce et à Rome, pour s'imposer comme modèle dominant à l'échelle mondiale. Il va sans dire que la séparation des sexes et la prééminence du pouvoir masculin dans le cadre du patriarcat façonnent la socialisation dès la prime enfance (la circoncision marque pour les garçons la coupure d'avec l'univers féminin et l'accession au monde de la « masculinité » et à ses valeurs).

Surtout dans les groupements vivant dans des conditions économiques précaires, cette socialisation n'admet pas la singularisation des individualités : le collectif prime sur l'individuel, celui-ci doit s'effacer pour assurer une cohésion sociale sans faille. Le Maghrébin ou le kabyle en l'occurrence se définit en fonction d'un groupe « *hors duquel, il perd son identité* [346]». Il en résulte une logique, historiquement constituée et sociologiquement établie, qui exclut la femme et dévalorise la féminité (lieu de faiblesse, d'excès, de veulerie, souillure, …etc. par opposition à la force, maîtrise, honneur, sacralité, …etc.). Cette exclusion signifie l'exil de la femme de tout pouvoir, même celui sur son propre corps. En témoigne cette sentence d'*Ahmed* le grand-père maternel de *Menrad Fouroulou* :

> *« Je m'en vais. Cependant, il n'ignorait pas que ses filles n'auraient aucun soutien. Mais il n'osa pas leur donner ses propriétés, avant sa mort. […] Il craignait pour ses biens, proie facile entre des mains de femmes. […]Il ne voulut pas que d'autres (Les Aït Moussa), s'installassent sur ses terrains fussent-ils des gendres ou des petits-enfants. […]Tâchez de vous débrouiller dans l'honneur. […]Le moindre de vos écarts peut salir notre nom. La plus grave des sanctions ne se fera pas attendre. Vous êtes à notre discrétion. Marchez droit. Le reste ne vous regarde pas.* [347]»

La famille patriarcale traditionnelle est une famille de type communautaire, dans la mesure où tous les enfants, quelques soient leurs âges, ou leurs capacités financières, demeurent avec le père. La cohabitation avec le patriarche se fait même au delà du mariage puisque les fils intègrent leurs épouses au clan, à la famille. Seules les filles ont vocation à quitter le clan familial au moment de leur mariage. Celui-ci est classiquement endogame. En effet, afin de préserver le patrimoine foncier qui se rétrécissait au fur et à mesure des poussées démographiques des différentes générations, et de l'héritage, les unions se faisaient généralement entre cousins paternels. La cousine paternelle épousant le fils du frère de son père. Cette union préférentielle est également une illustration du fort sentiment de fraternité qui se trouve, ainsi, confirmé et renforcé, et permet également de **« *rester entre soi* »**.

---

[346] Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paris, 1970, p.86.
[347] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.18.

Parfois, le groupe se trouve dans la nécessité de contracter une alliance « de circonstance » avec un autre groupe afin de renforcer son « hégémonie », dans ce cas là, l'union se fera par l'échange de femme. Le patriarcat met en place un système d'organisation basé sur la séparation sexuelle des tâches et de l'espace ; système qui va aboutir à l'exclusion de la femme de la sphère publique au profit du seul espace domestique et la prépondérance toujours plus grande de l'homme dans les activités économiques telles que l'élevage, l'agriculture et l'artisanat.

L'accumulation des richesses et les enjeux qui en résultent, c'est à dire leur transmission à sa descendance, ont favorisé la préférence faite aux garçons dans la mesure où, dans un système patrilinéaire, le fils est rattaché à son père, alors que la fille est destinée à quitter son clan pour entrer dans celui de son époux, ce qui induit son exhérédation du patrimoine foncier.

Le patrimoine foncier doit donc demeurer au sein du lignage. Dans le milieu rural algérien, c'est la terre qui symbolise la lignée d'un homme et son ancrage identitaire. Assurer une descendance mâle était vital, car les fils seront ceux qui reprendront la terre, étant les tenants du Nom. Ce qui fait dire à *Menrad Fouroulou* le narrateur du *Fils du pauvre* : *« Je représentais l'avenir des Menrad […] Et la valeur d'un homme à la djemaa* [348]*»*. Terre, identité et enfants mâles sont ainsi intimement liés et sont les garants de la survie du lignage, d'où cette pratique du mariage endogame destinée à éviter la dispersion et le morcellement de la terre dont la surface rétrécit de génération en génération. Les alliances matrimoniales deviennent alors un enjeu considérable pour préserver la pérennité du lignage et éviter les erreurs de stratégie foncière. De là, le choix du mari fait exclusivement par le père; système coutumier qui survécut à l'arrivée de l'Islam, lequel cependant imposait un tiers d'héritage pour les filles.

Germaine Tillion faisait d'ailleurs remarquer :

> *« […] qu'au Maghreb, [...] l'Islam, et plus tard, les instances coloniales ont été obligées de s'incliner devant le droit coutumier […] Dans le droit coutumier kabyle, les femmes n'ont aucune part d'héritage (si ce n'est l'usufruit du bien) et que les faits de civilisations les plus notoirement islamiques se (trouvaient) déjà implantés mille ans avant la prédication du Coran.* [349]*»*

[348] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.22.
[349] Germaine Tillion, *Le Harem et les cousins*, p. 104, cité par Souad Khodja in « A comme Algérienne », Alger, Enal. (Entreprise Nationale du Livre), 1991, 274 p., p.31.

Si l'on reconsidère l'incipit de l'ouvrage de Feraoun:

> *« Menrad, modeste instituteur du bled kabyle, vit au milieu des aveugles […] Il est pour la* ***démocratie.*** [350]*»*

Menrad, ce fils, tenant du nom d'un lignage assuré, cet enfant énigmatique lui-même, par-delà l'altérité ou l'étrangeté, ne suggère-t-il pas des ouvertures, une promotion sociale de sa communauté de la part du colonisateur, et une revalorisation du statut et de la condition de la femme en particulier de la part de sa propre communauté? Ce **démocrate** n'est-il pas porteur ou messager d'une altérité différenciée, d'une équité entre l'homme et la femme? Ne revendique t-il pas les mêmes droits et devoirs au dominant du moment? Ne pourfend t-il pas les archaïsmes d'une société traditionnelle qui asservit la femme depuis des lustres? Déjà l'incipit du *Fils du pauvre* donne une coloration politique au roman, avec l'instituteur qui se déclare ostensiblement « démocratique ». Selon, Youssef Nacib:

> « *..[…] Le témoignage n'est pas aussi gratuit qu'il y paraît. Sciemment ou sans le vouloir, Feraoun place le système colonial devant ses propres contradictions. L'Ecole républicaine lui a enseigné (…) l'égalité et la fraternité universelles. […] Or, la condition de sa propre société jure avec les préceptes de Bouzaréa. […] Feraoun met en relief un hiatus colonial de taille : celui de l'inadéquation du projet éthique et de l'acte politique. Par son écriture, [il] a donc volontairement relevé cette note discordante dans le chant optimiste des normaliens.* [351]»

Son récit d'enfance inaugure donc une poétique où la figure de l'enfant, fait partie d'un groupe symbolique de hérauts qui guide la réflexion la plus vraie possible sur le monde maghrébin, et kabyle en particulier. C'est une rencontre où les paroles et les expressions peuvent aider à déchiffrer ou à traduire sa communauté. C'est également l'expression d'un singulier collectif, car sa trajectoire invite le lecteur à connaître l'enracinement de son imaginaire, à sonder l'enfant et l'enfance pour découvrir une nouvelle pensée, un nouveau regard, un autre langage, cependant adaptés à sa propre culture, avec des traditions culturelles et spirituelles reçues en héritage, des rapports avec la terre et la communauté qui se doivent d'évoluer dans un monde en perpétuelle émancipation. Quand un auteur/adulte effectue un retour à l'enfance par le biais de la mémoire et de la souvenance, il élargit la catégorie de l'enfant.

Les frontières des récits d'enfance sont nécessairement souples, car l'auteur domine la production du récit dont il est l'acteur privilégié. C'est l'occasion de rappeler que les récits d'enfance, dans leur capacité de traduire le monde intérieur de l'enfant, infirment les

[350] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.5.
[351] Youssef Nacib, *Mouloud Feraoun*, Edition Mehdi. Classiques du monde, Alger, p.26.

tentatives d'assimilation, et laissent entrevoir comme possibles sinon inéluctables les métamorphoses des êtres et des communautés, dans un monde en perpétuel devenir, surtout à l'orée de ce troisième millénaire. Il est d'ailleurs loisible de faire un parallèle entre l'écrivain sud-africain John Maxwell Coetzee, romancier visionnaire plutôt que simple témoin de son temps et Feraoun.

Dans *Foe* [352] où on reconnaît les personnages de Daniel Defoe : Robinson Crusoe et son esclave *Friday*/*Vendredi* dont la langue a été arrachée, en une claire allusion à la violence des colonisateurs qui ont plongé dans le mutisme les populations autochtones, par l'arasement de leurs langues, la négation de leur être et de leur expression. L'auteur sud-africain, à travers une intertextualité[353] (présence explicite ou implicite d'un (ou plusieurs) texte(s) dans un autre texte et la relation qu'ils entretiennent) patente, montre ainsi la possibilité d'explorer les paradoxes et les contradictions auxquels chaque écrivain est en butte, à l'instar de Feraoun.

L'écrivain sud-africain, comme l'écrivain maghrébin entendent traiter de communication quand celle-ci est interdite dans des pays ayant subi les outrages de la colonisation ou de l'apartheid, où le corps social est cloisonné en blocs ethniques étanches, et la ségrégation raciale institutionnalisés. Et pourtant, le désir de rencontrer l'autre demeure très fort.

On peut dire de ces littératures qu'elles sont assoiffées et comme obsédées d'un désir de communiquer en levant les barrières établies par l'apartheid ou la colonisation. Elles se présentent à nous comme un jeu de miroirs où chacun, qu'il soit Blanc, Noir, Métis, maghrébin ou *Autre* cherche à retrouver une image spéculaire de « *soi* », à moins qu'il ne tente de lire dans le miroir de l'*Autre* ces représentations qui lui sont justement interdites : écrire, ici, c'est s'engager et prendre un risque. « Cet *Autre*, que pense-t-il de moi, comment vit-il, et qui est-il, au juste ? Peut-on se mettre dans sa peau, qui est d'une autre couleur ? Peut-il transcender ses a priori, ses peurs, se transcender, être à l'écoute d'un autre « *moi*». Il va sans dire que ce désir d'identification est lourd d'ambiguïtés.

Mais il faut aussi reconnaître que la littérature constitue un étrange privilège qui nous permet d'imaginer ce qui n'est pas autorisé par la société, ce qui n'est plus de l'ordre de la réalité. Dieu merci, les écrivains ne s'en privent pas. Au centre de ce jeu de miroirs, une relation fondamentale est toujours présente, comme un ver rivé à son fruit ; elle est héritée d'une situation coloniale qui se pérennise, au moment même où le reste du

[352] John Maxwell Coetzee, *Foe*, trad. S. Mayoux, Seuil, Paris, 1986.
[353] Gérard Genette, *Palimpsestes*, Seuil, Paris, 1982.

continent africain vit une indépendance pleine de hasards. Entendons par là une relation entre Européens et Africains, que les aléas de l'histoire, l'amnésie souvent entretenue sur certaines périodes peu glorieuses de cette Histoire, rendent difficiles.

2- Mouloud Feraoun : Pionnier de la littérature maghrébine d'expression française. La littérature de formation, « l'héritage » culturel français et l'hybridité identitaire

Présentation de l'auteur

Mouloud Feraoun, à l'orée des années cinquante faisait entrer l'Algérie dans le Panthéon des Lettres Françaises, avec son roman autobiographique « *Le fils du pauvre* ». Feraoun avait dit à ce propos :

> *«Pour moi, le roman est l'instrument le plus complet mis à notre disposition pour communiquer avec le prochain. Son registre est sans limite et permet à l'homme de s'adresser aux autres hommes : de leur dire qu'il leur ressemble, qu'il les comprend et qu'il les aime.*[354]*»*

Enraciné et « passerelle », homme frontière, il était l'homme du dialogue avec l'autre; son rôle, sa fonction même d'instituteur le situait précisément comme un intermédiaire pour le rapprochement des communautés, des sociétés. Mouloud Feraoun était un homme de cœur, il savait faire passer aux points de rencontre les valeurs humaines et spirituelles de ses compatriotes même si lui-même était beaucoup plus «Universel». Mouloud Feraoun fait découvrir au lectorat français, à l'*Autre* l'Algérie profonde où il dévoile pas à pas la Kabylie, son univers, à travers toute son œuvre.

Mouloud Feraoun est né le 8 mars 1913 à Tizi-Hibel, commune mixte de Fort-National. Il entre à sept ans à l'école de Tizi-Hibel et poursuit ses études à l'école de Tizi-Ouzou. En 1932, il ira à l'Ecole normale de Bouzaréah où il fait la connaissance d'Emmanuel Roblès. La formation qu'il a reçue devait marquer toute sa vie sur les plans idéologiques, esthétiques et linguistiques. En 1935, il est nommé instituteur à Tizi-Hibel, son village natal, et épouse sa cousine Dehbia avec laquelle il aura sept enfants. En 1946, il est nommé directeur à Taourirt-Moussa et en 1952, il devient directeur du cours complémentaire de Fort National. En 1957, il quitte la Kabylie pour l'école Nador au Clos-Salembier (sur les hauteurs d'Alger) dont il est le directeur. Trois ans plus tard, en 1960, il devient inspecteur des centres sociaux (à Château Royal, entre Châteauneuf et Ben-Aknoun).C'est là, d'ailleurs, qu'il est assassiné avec cinq de ses collègues, le 15 mars 1962 par un commando de l'O.A.S.

[354] Maurice Monnoyer in *L'effort algérien* du 27 février 1953.

Parallèlement à cette carrière presque sans surprise de fonctionnaire de l'enseignement, Mouloud Feraoun embrasse une carrière d'écrivain, tant la régularité de ses écrits est frappante. Il commence la rédaction de son premier roman *le Fils du pauvre* en 1939. En 1949, il achève la rédaction de *la Terre et le Sang* avec lequel il obtient le prix populiste. En 1957 paraît le roman *Les chemins qui montent* aux éditions Le Seuil. La teinte fortement autobiographique de son écriture s'élabore et se précise encore puisque dès 1955, il commence à rédiger le *Journal* qui ne sera publié qu'après sa mort.

Aux éditions *Minuit*, il publie en 1960, la traduction des *Poèmes de Si Mohand N Mhand.* Il y a lieu de rappeler que l'auteur de la *Terre et le Sang* a publié des articles et des manuels pédagogiques. Dans son premier roman, Mouloud Feraoun nous fait découvrir l'Algérie profonde où il nous a appris pas à pas la Kabylie à travers son œuvre autobiographique. Dès lors, ce n'est qu'en mettant une partie de soi-même à travers sa plume que l'écrivain peut traduire toutes les souffrances et toutes les émotions. Cela à travers ses propres déchirures et transmettre ainsi dans chaque œuvre un peu de son âme.

> *«J'ai écrit le Fils du pauvre pendant les années sombres de la guerre, à la lumière d'une lampe à pétrole. J'y ai mis le meilleur de mon être. L'idée m'est venue que je pourrais essayer de traduire l'âme kabyle. J'ai toujours habité la Kabylie. Il est bon que l'on sache que les Kabyles sont des hommes comme les autres. Et je crois, voyez-vous, que je suis bien placé pour le dire. Le domaine qui touche à l'âme kabyle est très vaste. La difficulté est de l'exprimer le plus fidèlement possible.* [355]*»*

Avec lui c'est la naissance de la littérature maghrébine de langue française qui est consacrée, et confortée par les œuvres d'autres pionniers tels que Ahmed Sefrioui au Maroc qui publie *Le Chapelet d'ambre* (1949) et Albert Memmi qui inaugure l'expression littéraire tunisienne en langue française par son roman autobiographique la *Statue de sel* (1953), et son essai, *Portrait du colonisé.*

Mouloud Feraoun fait partie de cette génération d'écrivains, de précurseurs de la littérature maghrébine qui ont émergé dans la tourmente de la nuit coloniale. Motivés par une absence de statut « ontologique », par la « néantisation » en tant qu'être, à écrire pour expliquer, dire et se dire. C'était leur leitmotiv. Tel fut le projet de Feraoun et de ses condisciples maghrébins, témoigner de la réalité coloniale, et de leur statut inique dans une république française sensée assurer liberté, égalité, fraternité à ses citoyens. L'écrivain a alors décrit ce qu'il connaissait, c'est-à-dire simplement les siens d'une façon très honnête pour, nous citons : « dire vrai ».

[355] Jean-Louis Joubert et Jacques Lecarme, *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986, p.176.

Feraoun en 57 écrivait en pleine guerre d'Algérie :

> *« Nous avons une claire conscience de ce qui nous manque et le devoir de le réclamer. L'aspect très revendicatif de notre œuvre n'a donc rien de surprenant. »*

À travers son œuvre et une écriture soignée, sans grandiloquence, la volonté de montrer sa société dans ses traditions, mais aussi dans ses transformations à l'œuvre, le dévoilement du malaise provoqué par l'état de colonisé, une société, un peuple, toute une humanité bien vivante, « absente », niée, par l'administration coloniale. Ces écrivains de culture arabo-berbère s'essayent à l'écriture en français, vecteur linguistique indispensable pour s'exprimer et se faire entendre. L'apprentissage du français constituait le seul moyen d'expression écrite et de promotion sociale, même si, l'enseignement dispensé par le colonisateur avait pour dessein d'éradiquer les langues et les cultures autochtones.

> *« Les premières générations d'écrivains algériens, qui ont reçu une solide instruction française, ont souvent été privées de formation arabe classique. C'est le cas de Jean et Taos Amrouche, de Mouloud Feraoun, de Mouloud Mammeri, de Mohammed Dib, Kateb Yacine, Malek Haddad, etc.* [356]»

Or, cette situation met l'écrivain algérien en porte-à-faux : il est privé de son public « naturel », c'est-à-dire ses compatriotes (en 1960, la proportion d'analphabètes au Maghreb était écrasante).Cet auteur écrit donc pour « l'autre », le public européen qu'il espère sympathisant, et auquel il s'efforce de présenter les réalités sociologiques algériennes. Et cette présentation des réalités algériennes ne lui vaut pas toujours des commentaires élogieux de la part de ses collègues auteurs (qui se trouvent parfois dans la même situation !).

Il s'agit bien là du drame linguistique du colonisé : il possède deux langues qui ne sont pas deux outils de statut égal, mais qui ouvrent deux univers en conflit (celui du colonisateur et du colonisé). Et c'est la langue maternelle du colonisé qui est la moins valorisé.

> *« Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue maternelle est humiliée, écrasée. Et ce mépris, objectivement fondé, il finira par le faire sien. De lui-même, il se met à écarter cette langue infirme, à la cacher aux yeux des étrangers, à ne paraître à l'aise que dans la langue du colonisateur.*[357]»

À travers cette citation, Albert Memmi définit la notion d'acculturation. L'acculturation n'est-elle pas un phénomène fragmentaire ou épisodique ou propre à telle ou telle étape de l'évolution culturelle interne ou externe d'une société ? Lorsqu'une société est

[356] Ibidem, p.176.
[357] Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, cité par Joubert, in *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986, p.176.

soumise à des modes d'emprunt concernant une autre culture, en vertu d'une imprégnation subie, ou relevant des fois du libre choix, s'agit-il d'acculturation ? Et cette dépossession-appropriation active, latente, subie, totale ou partielle ; continue ou non, peut-elle être en soi un ensemble cohérent générateur d'une culture et obéissant, au principe des vases communicants par lequel un contenu est entièrement transvidé dans un autre récipient ? Par l'expérience vécue par l'Algérie par exemple, l'acculturation couvre-t-elle un espace d'un seul tenant ou concerne-t-elle plutôt des espaces fragmentés, et relevant d'un éclectisme délibéré, de circonstances liées à des besoins déterminés, à une volonté du changement aussi subi que sollicité ?

Ce questionnement, nous nous le posons avec la profondeur de l'histoire, 50 ans après la parution du *Fils du pauvre*, pour cerner les motivations du cas entre autres de Mouloud Feraoun qui mérite une attention plus particulière, lui qui a été si vilipendé par des milieux ultranationalistes, qui lui reprochait sa tiédeur en termes d'engagement dans le combat libérateur de la nation algérienne en gestation.

Donc, à propos de l'acculturation en Algérie – le terme utilisé par Christiane Chaulet-Achour [358] est assimilation – il convient d'être très circonspect, et de ne pas l'admettre d'emblée, mais de le considérer avec des nuances, et le cas de Feraoun n'est pas des moindres. La question est qui assimile qui ou quoi ? Nous lui préférons, pas pour les mêmes raisons la notion *d'héritage culturel*. D'un point de vue, de l'histoire et loin des hypocrisies idéologiques de la post-indépendance, plombée par le terme d'unicité, on ne peut pas rayer d'un trait de plume, 130 années de présence française en Algérie, où deux cultures différentes se sont affrontées, ont *cohabité,* certes avec une prééminence pour celle du colonisateur.

Cependant la culture autochtone n'a pas été annihilée, le substrat socioculturel est resté vivace, porté par la tradition orale. Pour notre part nous inclinons, mais d'une façon moins tranchée ou définitive, que celle de Christiane Chaulet-Achour pour les concepts de « *réinterprétation* » et de « *transfert* » chers à Balandier. C'est Feraoun qui a assimilé la culture française à travers le vecteur linguistique français, et non l'inverse. Comme le phénomène affecte plusieurs registres de la vie socioculturelle et intéresse plusieurs attitudes individuelles sous des formes variées, nous pouvons, dès lors, parler de paliers différents, fugaces ou permanents, conscients ou irréfléchis de l'acculturation, elle-même impliquée dans des secteurs aussi divers que ceux de la littérature, des arts, des modes vestimentaires, des habitus, des structures mentales, de la langue.

[358] Christiane Chaulet-Achour, *Abécédaire en devenir. Idéologie et langue française en Algérie*, ENAP, Alger 1985.

C’est autour de ce dernier point – la langue – que doit se dérouler une nouvelle critique du concept, et mettre en valeur tout ce que le sujet énonciateur recèle de potentialités dignes d’être interprétées dans ces textes. Il n’est donc guère étonnant que la théorie autobiographique européenne qui voit le jour dans le sillage des Lumières et de l’individualisation, ainsi que ses définitions soient confrontées à leurs limites lorsqu’il s’agit d’analyser des textes autobiographiques provenant d’espaces culturels hybrides à l’intérieur desquels différents concepts du « je » ainsi que des traditions textuelles diverses se superposent et s’entrecroisent de façon multiple. Et, c’est là le tour de force de Feraoun d’avoir su subvertir la langue française et le genre autobiographique afin de se mettre, lui et les siens au jour.

Car le concept d’acculturation voire d’aliénation culturelle appliqué à l’Algérie est inexact, du moins en ce qui concerne la période coloniale et plus précisément ce pionnier de la littérature algérienne incarné par Feraoun. Les algériens n’ont jamais cessé de parler leurs langues maternelles et populaires dans lesquelles, en dépit de l’analphabétisme, s’exprimait leur être individuel ou collectif, la conscience d’être *Autre*, et où se fondaient leur identité, la sensible et quotidienne présence au monde vécu et la praxis d’une culture orale, reflet fidèle des littératures profanes et religieuses, orales ou écrites jadis, gravées dans la mémoire et la foi spirituelle, reproduites dans les chroniques de générations successives.

« *Garde le mîm, et le mîm te gardera !* », murmurèrent, durant des générations, les parents à leurs enfants : équivalent arabe du « m » et première lettre de la négation ma, le *mîm* devait garder les âmes contre tout acquiescement à la domination de l'étranger. En d'autres termes : « *Refuse et tu seras sauvé !* ». Présent par la force des armes mais contre la volonté de Dieu, l'étranger devrait bien, tôt ou tard, rembarquer.

L'islam et la famille seront les deux pôles de la résistance. *« L'islam possède des qualités de résistance infinies qui lui permettent d'attendre éternellement, et sans mourir »*, proclamera, au début du vingtième siècle, Si M'Hammed Ben Rahal, l'un des premiers Algériens de double culture. Et « *Vivre entre soi* » de Germaine Tillion s'affirmera comme la valeur centrale, où la parenté demeurait le seul critère sûr de la confiance. Observée à la veille de l'indépendance par Pierre Bourdieu, la société algérienne lui apparaîtra comme ignorant tout autre système de relations que les liens familiaux, cimentées par des valeurs comme l'honneur et la crainte de la réprobation collective.

Cette pérennité en action, loin de l’acculturation, niée par l’historiographie officielle retranscrites dans les livres d’histoire de l’état algérien, nonobstant une tendance à une arabisation ombrageuse et intolérante, agressive dont seules les traditions populaires

seront les victimes, ne pouvait percevoir Feraoun, l'écrivain, de surcroît d'origine berbère, que comme un mal aimé de la littérature algérienne d'expression française. Nous citons Mostefa Lacheraf qui conforte notre démonstration :

> *« Même si nous comprenons que ces attitudes injustifiées, censées être passagères au début et dictées par le souci de l'édification d'un état et de la sauvegarde de valeurs comparables à celle de l'occupant- en l'occurrence, la langue nationale écrite, en compétition ou non avec la langue étrangère dominante- relevaient d'un panarabisme fantasmé par des gouvernants et des « élites » sectaires. Ces conduites idéologiques transfigurées au plan d'une « nébuleuse » unitaire arabe sublimée et incantatoire étaient incapables de préserver et d'assurer pour les peuples en danger d'anomie, un minimum de tradition éprouvée et des acquis vitaux et en réel progrès d'une saine et féconde modernité.* [359]*»*

L'approche littéraire de l'œuvre de Mouloud Feraoun témoigne de cet enracinement total dans la terre millénaire d'Algérie. Son parcours individuel retraçait toute une configuration de la réalité algérienne. Une dure et difficile réalité marquée par les vexations colonialistes et les injustices méprisantes à l'encontre de la communauté algérienne. Pour Mouloud Feraoun, il était important de saisir le mouvement socio-historique du peuple algérien dans une optique de témoignage et de prise en charge de sa propre réalité : cette réappropriation de l'univers algérien allait se matérialiser grâce à une écriture profondément enracinée dans les situations vécues par ceux qui souffraient de la domination coloniale.

À lire l'œuvre entière de cet écrivain humaniste, le lecteur découvre une parfaite similitude entre la théorie historique de Frantz Fanon stipulant cette évidence manifeste : *«Le monde colonisé est divisé en deux espaces diamétralement opposés, foncièrement antagonistes.»*

En décrivant les particularités d'une région d'Algérie (la Kabylie), Mouloud Feraoun voulait axer sa réflexion sur toute l'étendue géographique de l'Algérie. Il souhaitait élever fièrement cette conduite socialisée de ceux et celles qui subissaient les affres de la faim, les longues privations et les brimades incessantes de l'appareil répressif de la domination coloniale. Le repère signifiant des intitulés de son œuvre dénote toute cette plongée atavique dans les sillons fécondants d'une terre meurtrie par l'acte déshumanisé de la colonisation.

Le prologue littéraire porte comme titre *Le fils du pauvre, Menrad, instituteur kabyle* (1950). Cette ouverture intellectuelle rendait hommage à cette tenace volonté des

[359] Mostefa Lacheraf, *Littératures de combat*, Bouchene, Alger, 1991, pp.67-69.

siens, affrontant la misère et poursuivant le rythme social d'émergence au savoir et aux lueurs d'espérance. Le titre est révélateur d'une adhésion à un espace social fortement marqué par cette privation, par ce besoin de détruire les fondements entraînant cette déchéance de l'homme. Les deux romans *La Terre et le sang* (1953) – où le thème de l'émigration est vu selon cet angle inversé aux idées dominantes, où le retour au pays natal, accompagné de son épouse française, traduit cet accompagnement de l'Autre dans une conduite non violente – et *Les Chemins qui montent* (1957), continuent cette écriture de l'ancrage socioculturel d'une communauté traumatisée par la violence répressive coloniale.

Ne point se renier, affirmer avec véhémence et courage sa propre culture, différente de celle du colonisateur, et apprendre les forces du savoir pour décrire la pénible condition de sa communauté malmenée par la violence d'une colonie de peuplement animée de rejet et de mépris.

A- L'humaniste à la quête de soi et de l'Autre

> *« Chaque génération doit dans une relative opacité découvrir sa mission, et la remplir. Dans les pays sous-développés les générations précédentes ont à la fois résisté au travail d'érosion poursuivi par le colonialisme et préparé le mûrissement de luttes actuelles. Il nous faut perdre l'habitude, maintenant que nous sommes au cours du combat, de minimiser l'action de nos pères ou de feindre l'incompréhension devant leur silence ou leur passivité. Ils se sont battus comme ils le pouvaient, avec les armes qu'ils possédaient alors et si les échos de leur lutte n'ont pas retenti sur l'arène internationale il faut en voir la raison moins dans l'absence d'héroïsme que dans une situation internationale différente.* [360]»

Cette citation de Frantz Fanon rend hommage à Mouloud Feraoun, ce mal aimé de la littérature de langue française qui en est envers et malgré tout le précurseur. Mouloud Feraoun nous intéresse toujours par son œuvre attachante, pleine de psychologie, celle de l'observateur attentif à la vie de ses compatriotes non pas pour les dénigrer, mais pour les révéler aux lecteurs et sans doute d'abord aux lecteurs étrangers afin de les aider à comprendre.

Enraciné et homme frontière, il était l'homme du dialogue avec l'autre; son rôle, sa fonction même d'instituteur le situait précisément parmi les intermédiaires, les passerelles pour le rapprochement des communautés, des sociétés, des cœurs comme on disait. Mouloud Feraoun était justement un homme de cœur, il savait faire passer aux points de rencontre les valeurs humaines et spirituelles de ses compatriotes même si lui-même, en étant *déiste*[361], nous n'en doutons pas, laissait poindre une note *agnostique*.[362]

---

[360] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Enag/Editions EL Anis, Collection sciences humaines dirigée par M. El- Kenz Ali, Alger, 1987, pp 179-180.
[361] Youssef Nacib, *Mouloud Feraoun*., Edition Mehdi. Classiques du monde, Alger, p.23.

Enfin, il faisait passer les valeurs de sa communauté pour les expliquer aux autres et écouter également ceux-ci. Son *Journal*, est un des meilleurs, sinon le meilleur des témoignages et documents publiés après la guerre de libération. Lucidité, humanité, dénonciation des erreurs des uns et des autres et de l'inhumanité de la guerre telle qu'elle a été vécue, mais aussi son propre déchirement, son hésitation même, très humaine, enfin, l'affirmation nette de son identité.

Son œuvre est celle d'un humaniste. Or, de nos jours, l'humanisme est mal vécu, mal compris, vitupéré. Comment peut-on être humaniste, aujourd'hui alors qu'il faut continuer à être violent, agressif, vociférateur? (La récente polémique née de la publication des caricatures du prophète Mahomet en est un exemple). Feraoun n'était pas l'homme des discours, des théories, des généralisations, des abstractions, ce n'était pas un intellectuel, un professeur d'université. C'était l'homme de la terre. Il a été berger, les pieds nus dans la neige pendant un an, les deux pieds dans la glaise, l'homme du quotidien avec ses élèves, l'homme de la rencontre concrète avec d'autres hommes algériens et français.

Mouloud Feraoun entendait demeurer maître de soi, libre. Il expliquait donc de l'intérieur l'homme de chez lui. Il atteignait ainsi l'universel, il dépassait largement le régionalisme étroit dans lequel on a tenté de l'enfermer et surtout de l'affubler. Car, le lisant, nous nous apercevons, aujourd'hui, combien cette humanité décrite nous rejoint et nous atteint au cœur et que partout un homme vaut un homme. Fallait-il encore le dire, l'expliquer à des lecteurs trop souvent nourris de préjugés contre les Algériens, et encore maintenant.

Mouloud Feraoun nous atteint au cœur, parce que l'histoire de *Menrad* est sa propre histoire. *Menrad* est un enfant du peuple qui a commencé à partir de rien et gravit l'échelle sociale. Il doit tout son bonheur, matériel et intellectuel, à l'école républicaine où il a vécu, et pour laquelle il vit. Il est né musulman, mais il a coudoyé des chrétiens, des Français. On lui a appris à aimer le bien, le juste, l'humain. Il est lui-même ni fanatique, ni chauvin, ni aveugle. Il se veut écrivain, écrivain imaginant son roman, mais aussi observateur un tantinet sceptique ou sans illusion sur les hommes:

> *« Nos gens sont comme ça. Excusez-les, ils ont les deux pieds sur la terre comme d'autres gens en Bretagne, au Poitou ou ailleurs n'est-ce-pas ? Après tout, nous sommes des hommes comme tout le monde, avec nos misères, nos disputes, nos passions, nos jalousies, mais aussi notre patience, qui n'est pas résignation, ni fatalisme.* [363]*»*

---

[362] Ibidem.

[363] Roman de Mouloud Feraoun (Algérie, 1913-1962), publié à compte d'auteur dans les *Cahiers du Nouvel Humanisme* sous le titre complet le *Fils du pauvre*, Menrad, instituteur kabyle au Puy en 1950. Le roman, qui reçoit le grand prix littéraire de la ville d'Alger en 1950, est réédité à Paris aux Éditions du Seuil en 1954, amputé des soixante-dix dernières pages.

Cependant à travers cet énoncé comparatiste, qui se veut humaniste dans sa description, Feraoun déconstruit le regard unilatéral des colonisateurs sur les colonisés et donc par là même, des attributions originaires de « l'exotique » et de « l'étrange ». Vous et Nous, sommes de la même veine : des hommes.

Le fils du Pauvre[364], que la critique s'accorde à considérer comme le roman fondateur de la littérature maghrébine de langue française, a d'emblée été reçu comme le premier roman autobiographique, d'un instituteur kabyle. *Le fils du pauvre* est un grand classique de la littérature algérienne de langue française, étudié par tous les jeunes Algériens. Ce texte simple, touchant, rédigé dans une langue accessible à tous, connut un succès immédiat en Algérie.

En dépit de cette popularité, Feraoun fut un écrivain controversé auquel la critique ultra nationaliste algérienne reprocha son manque d'engagement dans la lutte de libération nationale – notamment face au système colonial – et l'absence d'ancrage historique et idéologique de son œuvre. Bien après sa mort, ses textes étaient jugés comme dépassés par des Algériens qui y entendaient une voix suspecte et ambiguë.

Fouroulou Menrad, le nom du personnage est de façon tout à fait patente l'anagramme de celui de son créateur. Et l'ascension du fils de paysans kabyles devenu instituteur dans l'école française (grâce à ses efforts personnels, aux sacrifices des siens, à la bonne volonté de ses maîtres) était censée offrir le spectacle de la réussite exemplaire de l'institution scolaire coloniale, de la politique d'assimilation, et des valeurs de travail, d'ascèse, d'abnégation du terroir kabyle, sur fond d'idéologie du progrès directement branchée sur le Siècle des Lumières.

Dans les pays anciennement colonisés, le roman autobiographique a souvent été, on le sait, une des premières formes d'expression de soi dans la langue de l'autre et son problème de vérité a d'emblée concerné moins la vérité psychologique du personnage que la vérité du milieu socio-historique dans lequel il évolue, moins la capacité de la narration à élucider ou à opacifier cette vérité que la vertu de cette narration à sauver le sujet de la culpabilité, de la schizophrénie et du mutisme.

Autrement dit, l'affirmation identitaire qui est la préoccupation majeure de cette littérature naissante, informe de part en part de tels récits. À cet égard *Le fils du pauvre* de Feraoun constitue un exemple précurseur et pionnier. À la fois confession, plaidoyer et roman de formation, il exploite les ressources de la fable et ceux du témoignage pour livrer un récit de vie intérieure qui confère à l'expérience et à la réflexion personnelles une portée

[364] Ibidem.

exemplaire. Pas tant en ce que le protagoniste connaît un destin modèle, mais parce que l'histoire de toute une société en profonde mutation y prend son relief à travers la subjectivité d'une existence individuelle.

Dès lors la fonction du récit autobiographique, ici, s'avère être moins de résoudre la canonique question existentielle : « Qui suis-je ? » que de procéder à une affirmation de soi à travers une mise en scène textuelle, pour être appréhendé dans sa véracité et son authenticité par l'autre, le colon, le français, l'européen, l'occidental, le « roumi ». Feraoun révèle dans son *Journal* :

> *« Quand je dis que je suis Français, je me donne une étiquette que tous les Français me refusent ; je m'exprime en français, j'ai été formé à l'école française. J'en connais autant qu'un Français moyen. Mais que suis-je bon Dieu ? Se peut-il tant qu'il existe des étiquettes, je n'aie pas la mienne ? Quelle est la mienne ? Qu'on me dise ce que je suis ! Ah ! Oui, on voudrait peut-être que je fasse semblant d'en avoir une parce qu'on fait semblant de le croire. Non, ce n'est pas suffisant.* [365]»

Il aura fallu au modeste instituteur de campagne, pour assumer cette histoire douloureuse, la reconnaître pour sienne, en incarner le tragique pour accéder à la lumière. Et pour lui opposer sa résistance il ne peut qu'affirmer, sans éclat, son désir de survivre par la célébration de son nom. Aussi, dès le prologue, s'installe-t-il dans la problématique de **l'affirmation de soi.**

Fouroulou Menrad, est l'anagramme par trop visible du nom de l'auteur, disséminé dans le texte. Façon, à la fois, de prendre possession du texte et d'opérer la coïncidence (cachée, diffuse) entre un auteur, un narrateur, un personnage. Dès lors le nom caché – on se souvient de l'étymologie (*effer=cacher*) du prénom du narrateur livrée à la page 21 du livre – remplace avantageusement un nom glorieux. Par cette forme de pseudonyme, le nouveau système de nomination imposé par l'administration coloniale et qui a supplanté le système généalogique traditionnel, est détourné de son objectif de simple identification pour servir un **projet de reconnaissance**.

À partir de cette dissimulation sous un nom aux vertus magiques, le narrateur opère un retour sur soi et interroge son enfance comme la source du sens. Et l'enfant (destiné par l'aïeule à demeurer incognito, à passer inaperçu pour échapper aux forces néfastes) s'avère prédestiné à acquérir l'image de marque qui est celle de l'instituteur en milieu traditionnel, et même à endosser la gloire de l'écrivain.

[365] Mouloud Feraoun, *Journal*, Enag / Editions, Alger, 1998.

Fouroulou Menrad, anagramme de Mouloud Feraoun, est un double masqué de l'auteur. Mais celui-ci, bientôt, prend davantage de distance encore en cédant la narration à un tiers anonyme. Le passage de la première à la troisième personne s'effectue à un moment du récit où, abandonnant la relation des souvenirs de la petite enfance, l'action se situe sur le terrain de l'autre, l'école française, et implique un engagement dans le présent.

Cette distance est aussi révélatrice d'une tension entre l'identité originelle et l'acquisition d'une différence dans le groupe culturel dominant. Il n'en demeure pas moins que Feraoun perce sans cesse sous *Fouroulou* qui synthétise, parfois dans la douleur, les deux visages Janussiens du montagnard kabyle et de l'instituteur, formé à l'école de la république française.

Le fils du pauvre a cette particularité d'inscrire la problématique de la réception par l'autre dans le programme narratif. Le récit est d'ailleurs traversé de bout en bout par la tension vers une communion entre soi et l'autre qui peut se lire comme aspiration à une poétique de la relation, selon le mot d'Édouard Glissant, à c'est à dire à double sens :

> « *Consentir que l'étant change en perdurant […] Ce qui perdure dans le changement ou le change ou l'échange, c'est peut-être d'abord la propension à changer* [366] »

Cela signifie que, pour le narrateur, le problème de la communication est lié à un problème d'identité. Et la passation de parole du même à l'autre aide à comprendre pourquoi le récit, après avoir intégré la vision et le langage de l'autre, amène cet autre à se joindre à la quête identitaire du sujet colonisé. Un tel procès d'énonciation manifeste clairement une certaine reconnaissance textuelle de la duplicité inhérente à cette entreprise narrative. Mouloud Feraoun comme Édouard Glissant, écrit :

> « *[…] dans la langue qui me sert à m'exprimer […] Je n'écris plus de manière monolingue […] Car le chatoiement de l'étant éclabousse mon langage […] Qui nous gardent d'être persuadés d'une essence ou d'être raidis dans des exclusives* [367]».

Duplicité dont le dispositif de « doublage » du narrateur constitue le signe majeur. Nous tenons à préciser que le terme duplicité[368] ne doit pas être pris au sens péjoratif du terme, à savoir hypocrisie ou fausseté, loin s'en faut, car rapporté aux conditions, aux possibilités d'expression et d'énonciation de l'époque coloniale, il fallait ruser. Comme l'a

[366] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.26.
[367] Ibidem, p.26.
[368] Duplicité (du latin *duplex*, double). Caractère de quelqu'un qui ne se montre pas tel qu'il est, qui présente intentionnellement une apparence différente de ce qu'il est réellement ; hypocrisie, fausseté (Larousse 2005).

si bien montré Tassadit Yacine[369], Mouloud Feraoun a utilisé le rapport qu'il y a entre le monde des fables dans la fiction, et le monde politique dans la réalité.

Dans la première partie de son ouvrage *« Chacal ou la ruse des dominés : aux origines du malaise des intellectuels algériens* », Tassadit Yacine situe les animaux dans leur contexte originel et essaye de montrer les concepts de *tiharchi (ruse)* et *niya (naïveté, innocence).*

Le chacal dans le monde des fables symbolise la force de l'esprit par rapport à la force brute du pouvoir (colonial, à cette période de la littérature d'expression française naissante). Et si le chacal représente l'intelligence dans le monde des fables, il sera représenté par l'intellectuel dans la société des hommes. À l'instar du chacal, l'intellectuel sert soit à couvrir le pouvoir soit à le découvrir, à dévoiler ses desseins. Cette métaphore du chacal est en soi très éloquente car elle met au jour l'engagement des intellectuels. Aujourd'hui on se rend compte de la force de leur détermination à exister par le biais du subterfuge, de la ruse et de la dissimulation (*effer* : caché), loin des scories d'un nationalisme outrancier.

Dans la deuxième partie, elle montre comment les instituteurs algériens en général et kabyles en particulier ont écrit sur la ruse et utilisé celle-ci. Le premier d'entre eux est Brahim Zellal[370], qui a essayé de comparer le *Roman de Chacal* avec le *Roman de Renart*[371]. Il a pris pour modèle le *Roman de Renart*, tout en disant que *nous* aussi, *nous* avons un *Roman de Chacal*, donc une littérature, de ce fait une existence et par là même une identité. Ce qui montre bien que Zellal ou Feraoun, ces instituteurs de la première heure voulaient être à la fois semblables et différents de l'Autre, par delà la langue. Ainsi le Chacal ressemble à Renart tout en étant différent de lui. C'est là tout le problème de l'identité : je suis, je veux être, je veux naître, je veux exister aux yeux de l'Autre, mais je suis distinct de celui auquel je dois m'identifier.

C'est donc dans le contexte colonial que ces instituteurs, dont Feraoun auront à ruser avec la culture française, tout en s'appropriant le français. Car ce vecteur linguistique va leur servir à revenir sur leur propre culture. Ils s'en sont justement servis pour faire connaître leur culture maternelle, avec toutes ses références culturelles. Mammeri va se servir du roman pour faire connaître la société kabyle, ainsi que Feraoun, et dans un autre genre, avec *Les poèmes de Si Mohand N'Mhand* en 1960. C'est également une réflexion sur les possibilités de la langue à dire ou surtout à ne par dire ce qui est vécu, rêvé ou imaginé.

---

[369] Tassadit Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés : aux origines du malaise des intellectuels algériens*, La Découverte, Paris, 2001.
[370] Brahim Zellal, *Le roman de chacal*, L'harmattan/Awal, Paris, 1999.
[371] Daniel Nony et Alain André, *Littérature française : histoire et anthologie*, Paris, Hatier, 1990.

Cette division de l'identité entre le même et l'autre pose, par delà le problème de l'adhésion totale ou partielle de Feraoun, aux canons de l'universalité fut-elle, en son temps celle de la société occidentale, mais **qui suppose une relation égalitaire et une réciprocité entre le même et l'autre.**

Placé entre la parole et le mutisme, le narrateur, double de l'auteur, éprouve l'inaccessibilité de l'autre. Aussi, le renversement qu'opère le récit dans *Le fils du pauvre* **vise-t-il à abolir cette distance**, pour une meilleure appréhension de l'autre, et qui met en exergue les hautes valeurs humanistes de Feraoun.

L'œuvre vaut d'abord comme un témoignage. Enracinée dans la terre natale de l'auteur, la Grande-Kabylie, elle donne à voir des hommes simples, aux dures conditions de vie. Le projet littéraire de Feraoun, ethnographe de sa communauté, est déterminé par le souci de faire connaître les siens, de lever le voile sur l'univers mental traditionnel, perçu comme « indigène » dans tout son sens péjoratif, là où il a grandi. Il transmet un savoir, un vécu, loin du triptyque Liberté– Egalité– Fraternité, inscrit aux frontons des institutions de la république française. Homme de triple culture, Mouloud Feraoun puise à trois sources différentes: la tradition orale de sa communauté berbère traditionnelle, le référent culturel français, le champ culturel arabe qui ne contredisent pas les convictions de son groupe d'origine.

Dès le début, l'écriture de Feraoun se situe donc dans un contexte culturel hybride. Elle oscille entre la culture française, dans laquelle sont ancrées l'intellectualité, l'éducation et la formation de l'auteur et la culture berbère, arabe et la spiritualité musulmane.

De ce contexte multiculturel va naître l'écriture d'un « je » hybride, qui annonce le texte autobiographique d'un auteur parlant de lui-même et des siens, en se situant entre différentes cultures.

La facture formelle de ses textes au style apparemment neutre et plein de mesure est en adéquation avec son contenu humaniste. Parce que Feraoun avait pris conscience que « *c'était à [lui] qu'il appartenait de montrer que les Kabyles étaient précisément des hommes* [372]», ses œuvres étaient essentiellement destinées à un public français auquel il présentait ses particularismes régionaux, kabyles, afin de s'en faire mieux comprendre.

Comme Roblès, il espérait :

> *« Un avenir acceptable pour tous, à condition que tous, sans tricher, se mettent à parler le même langage car il importe moins de nous enrichir par nos mutuelles différences que de nous ressembler en confrontant nos*

[372] Mouloud Feraoun, *L'anniversaire*, Enal /Editions, Alger, 1992.

particularités dont il suffit de prendre réciproquement conscience pour qu'elles rapprochent au lieu d'éloigner, pour qu'elles assemblent au lieu de séparer. [373]»

À la lecture des œuvres romanesques de Feraoun, on comprend combien ce dernier a tenté de résorber la béance entre passé mythique et présent d'aliénation, qui prive de toute perspective historique, et a essayé de restaurer le récit le plus authentique de soi. La transparence sibylline de ses récits, leur aspect humble, sage et prudent, avec un narrateur qui s'adresse à son personnage à la deuxième personne pour l'inciter à se contenter de la place qui lui est dévolu dans l'univers colonial : *« Elève tes enfants, prépare leur avenir et ne fais pas pour eux des rêves qui dépassent les possibilités d'un Menrad* [374]», tranche avec la pensée intime de l'auteur.

Cette utilisation de la deuxième personne dans *Le fils du pauvre*, dans certains passages des *Chemins qui montent*, de l'*Anniversaire* et du *Journal* favorise ce que Philippe Lejeune nomme :

« *Un énoncé ironique […] par lequel on dit autre chose que ce que l'on pense en faisant comprendre qu'on pense autre chose que ce qu'on dit […] On emprunte à l'Autre dans sa langue, la littéralité de ses énoncés, mais en introduisant un décalage de contexte, de style ou de ton, qui les rendent virtuellement absurdes, odieux ou ridicules, et qui exprime implicitement le désaccord total de l'énonciateur.*[375] »

Effet subtil des miroirs déformants des personnes verbales où locuteur et interlocuteur se disputent le discours et le pôle d'énonciation, établissant une distance et une sorte d'autodérision particulièrement constructive d'une subjectivité bouleversée et en recherche.

Ce procédé a d'ailleurs fait florès de nos jours dans un tout autre genre, mais avec le même principe, dans les « one man show » de Fellag, Smaïn ou de Coluche.

L'ironie est avant tout une vision du monde et aussi une production, un artifice nés d'une situation historique et sociale particulière qui est d'une certaine manière une matrice de l'écriture dans le texte. Le récit du *fils du pauvre* semble favoriser ce procédé littéraire et philosophique, qui permet à l'écrivain de prendre une certaine distance vis à vis de l'émotion et d'avoir un regard critique et évaluant sur un passé, un vécu mis en perspective. Un regard qui « *démasque* », « *dévoile* » les hypocrisies de la société coloniale. Attitude sociale, mais également attitude psychologique puisqu'elle autorise l'individu à opérer une *catharsis* avec un vécu ou un passé douloureux.

---

[373] Ibidem.
[374] Ibidem.
[375] Philippe Lejeune, *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*, Seuil, Paris, 1980.

Mostefa Lacheraf dans *Littératures de combat* se livre à une diatribe contre Feraoun – avec la caution de Christiane Chaulet-Achour –, qui est en complète contradiction avec la citation de Phillipe Lejeune. Nous citons Lacheraf :

> *« Chez Feraoun il n'y a pas que le langage qui soit emprunté [à la langue française]- auquel cas nous pourrions parler de force d'entraînement irrésistible des mots, d'imprégnation sémantique passagère, d'exhibitionnisme verbal, etc..- mais, pire encore, une certaine forme de pensée par laquelle la raison du plus fort est justifiée d'une manière irréfléchie dans le statut du colonisé, statut ressenti comme tel dans son assujettissement à une perpétuelle puissance dominante. Mme Achour fait un sort (selon sa méthode impitoyable d'analyse critique), à cet usage linguistique aberrant ou tout au moins inconscient et inhérent à une séduction parfois formelle qui n'exclut pas cependant, des choix assimilationnistes plus dangereux.*
>
> […] *Côté identification mentale à une volonté de puissance dont le double caractère étranger et colonialiste ne fait pas de doute après plus d'un an de guerre.*
>
> [..] *Quand Feraoun qui a ouvert les yeux sur certains aspects de la réalité algérienne ne s'empêche pas, néanmoins, de noter dans son Journal à la date du 5 janvier 1956 (répondant à son inspecteur primaire français sur l'avenir de l'Algérie) ;*
>
> *« … Le gendarme ferait régner la paix. Alors on reprend tout par le commencement. Voilà un siècle, on s'est proposé de conquérir les cœurs. Si on reprenait tout, cette fois sincèrement, peut-être que dans un siècle on y arriverait. Les enfants de nos enfants pourraient, eux, s'assimiler (…) Quand à nous, trop tard ! [376] »*

C'est sur les propos de cette dernière citation de Feraoun, que Mostefa Lacheraf fonde sa conviction que cet écrivain était assimilé, relayé par Christiane Chaulet Achour qui est citée dans ce passage et qui le fait suivre d'un commentaire, où elle écrit en effet : « *On voit qu'au cœur de la tourmente, le rêve de l'assimilation, n'est pas mort. La découverte de l'échec est preuve que les choses ont été seulement mal amorcées et non qu'elles étaient impossibles* [377]», et où elle qualifie Feraoun « *d'assimilé, dupé* ».

Cependant, si l'on déconstruit le texte de cette citation de Feraoun, à la lumière du propos de Philippe Lejeune, on s'aperçoit que ce qui a échappé à la sagacité de Lacheraf et de Christiane Chaulet Achour : c'est l'ironie sous-jacente dans le discours de Feraoun.

D'une part, la contestation frontale du système colonial aurait été contre-productive dans le rapport dominant/dominé, de surcroît instituteur, censé véhiculer les outils assimilationnistes de l'appareil idéologique de l'état par le canal privilégié de l'école.

---

[376] Mostefa Lacheraf, *Littératures de combat. Essais d'introduction : études et préfaces*, Editions Bouchène, Alger, 1991, pp.87-88.
[377] Christiane Chaulet- Achour, in Mostefa Lacheraf, *Littératures de combat. Essais d'introduction : études et préfaces*, Editions Bouchène, Alger, 1991, pp.87-88.

D'autre part, il nous semble, avec tout le respect qu'il leur est du, qu'ils se sont fourvoyés en ce que l'ironie de Feraoun est à ce point patente dans son texte.

L'emploi du conditionnel obère effectivement tout retour en arrière, on ne refait pas l'histoire, tant la prise de conscience du peuple algérien, résolument engagé dans la lutte contre la tutelle coloniale et son pendant, l'assimilation étaient effectives. Tentatives d'assimilation ayant échouées comme le démontre Lacheraf,[378] lui-même. Car, si cet appareil idéologique de l'état colonial avait failli avec les aînés, à savoir la génération de Feraoun, comment se pourrait-il qu'il en aille autrement avec les enfants subtilement chapitrés sur ce sujet, par leurs instituteurs. La leçon sur la « mère patrie » dans le texte de Mohmed Dib, *La Grande Maison* est à ce point éloquente.

En utilisant les termes « *sincèrement* », et « *peut être que dans un siècle..* », à dessein, Feraoun montre qu'il n'est pas assimilé ou dupe et que si le centenaire de la colonisation, fêté en 1930, n'avait pas réussi à acculturer le peuple algérien, aurait-il fallu encore des lustres pour le faire ? Ce qui met en valeur toute l'ironie et nous dirions même le sarcasme du « *peut être* ».

Comme dans la trilogie de Mohamed Dib, l'œuvre de Feraoun pavait déjà l'espoir d'une Algérie indépendante. Feraoun disait clairement :

> « *La vérité, c'est qu'il n'y a jamais eu mariage. Non les français sont restés dédaigneusement à l'écart. Les français sont étrangers. Ils croyaient que l'Algérie, c'était eux…Nous leur disons « Non, Messieurs, l'Algérie c'est nous. Vous êtes étrangers sur notre terre.* [379]»

Dans une publication, Tayeb Bouderbala de l'université de Batna accuse explicitement Mouloud Feraoun d'auteur régionaliste :

> « *Victime du « mythe kabyle », pièce maîtresse de l'idéologie coloniale en Algérie, Feraoun extrait d'une manière agressive cette région [la Kabylie] de son environnement national qui lui fournit son cadre naturel. [….] Autrement dit, la territorialité, dans son autarcie, n'acquiert sa véritable signification que dans la mesure où elle est l'expression d'une personnalité ethnique*. [380]»

Nous pensons au contraire, qu'à travers ses assertions au ton patriotique, Feraoun rejette toute idée d'assimilation, ou de régionalisme ou d'ethnicisme.

---

[378] Mostefa Lacheraf, *Littératures de combat. Essais d'introduction : études et préfaces*, Editions Bouchène, Alger, 1991, p.68.
[379] Mouloud Feraoun, *Journal 1955-1962*, Seuil, Paris, 1962, p.45.
[380] Tayeb Bouderbala, *Mouloud Feraoun fondateur du roman ethnographique algérien*, in Lettres et langues. Revue spécialisée dans les études linguistiques et littéraires. Université d'Alger, juin 2006, p.49.

B- L'autobiographie par Mouloud Feraoun ou comment subvertir un genre littéraire sans racines dans la société kabyle, pour mener à bien un projet littéraire et ontologique

Comme bon nombre d'écrivains d'expression française, condamnés à « *penser la langue* », Feraoun manifeste, ce que Lise Gauvain appelle une « *surconscience* »[381] linguistique, dans son effort pour faire entendre une voix propre dans la langue de l'autre dans des conditions particulières de diglossie, qui impliquent une « *stratégie de détour* »[382] et sollicite la complicité de son lectorat.

La question du langage et de l'identité est bien illustrée dans la citation suivante de Lise Gauvin, spécialiste des études francophones dans l'aire du Québec, où elle évoque « la surconscience linguistique » de l'écrivain francophone. C'est ainsi qu'elle définit ce phénomène qui, selon elle, est commun aux littératures dites émergeantes :

> *« La complexité des rapports [langues/littératures], les relations généralement conflictuelles – ou tout au moins concurrentielles – qu'entretiennent entre elles une ou plusieurs langues, donnent lieu à cette surconscience dont les écrivains ont rendu compte de diverses façons. Ecrire devient alors un véritable « acte de langage », car le choix de telle ou telle langue d'écriture est révélateur d'un « procès » littéraire plus important que les procédés mis en jeu… La surconscience linguistique qui affecte l'écrivain francophone – et qu'il partage avec d'autres écrivains en situation de « littérature mineure » – l'installe encore d'avantage dans l'univers du relatif, de l'a-nominatif. Ici, rien ne va de soi. La langue, pour lui, est à reconquérir.* [383]»

La question du langage et de l'identité, ou de projets littéraires chez un grand nombre d'auteurs francophones bilingues écrivant à partir du Maghreb ont tous rendu compte, d'une manière ou d'une autre, du « schisme » identitaire comme conséquence de la relation complexe que l'écrivain entretient avec la langue française par rapport à la langue maternelle. Car la gageure dans une narration est de faire tenir en *français* un discours dont le substrat est « autochtone » aux personnages d'un roman.

Le fait majeur cependant ne réside pas dans sa retranscription, mais dans la manière dont se déroule le discours. Il nous semble que c'est à ce niveau que le lecteur européen peut apprendre « l'âme » maghrébine, africaine, ou antillaise, et le lecteur de ces espaces géographiques, s'y retrouver, à l'aise dans l'acte de lecture et dans cette appartenance identitaire de francophone.

---

[381] Lise Gauvin, *Ecriture, surconscience et plurilinguisme : une poétique de l'errance*, in Francophonies et identités culturelles, Karthala, Paris, 1999, pp 13-29.
[382] Ibidem, p.15.
[383] Lise Gauvin, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Entretiens, Karthala, Paris, 1997, p.5, p.9.

C'est dans la complicité du lecteur qui est interpellé par l'auteur que nous voyons un corrélat avec le pacte autobiographique développé par Philippe Lejeune, au-delà de la stratégie de détour et de la « surconscience » linguistique.

> *« L'autobiographie est, comme toute entreprise humaine, une tentative de dire quelque chose à quelqu'un. J'ai besoin de m'expliquer, de plaider peut être.*
>
> *En revanche, j'essayerai de cerner la signification principale de ma vie, de ne rien omettre, quoiqu'il m'en coûte, qui puisse la mettre en lumière. Que vaudrait la confession d'une femme qui gommerait systématiquement le désir des hommes et la manière dont elle y répond, ou refuse d'y répondre ? L'autobiographie d'un noir, vivant parmi les blancs, s'il oubliait de mentionner sa couleur, c'est-à-dire la manière dont les autres le regardent et dont il se considère lui-même ?* [384] *»*

Cette définition de l'autobiographie d'Albert Memmi met en avant le pacte autobiographique scellé entre le lecteur et l'écrivain.

Le critère de *l'intention autobiographique*[385] distinguant autobiographie et roman est précisé et reformulé dans le cadre de l'esthétique de la réception, notamment par Philippe Lejeune.

En développant son concept du « pacte autobiographique », Lejeune définit l'autobiographie en tant que communication spécifique entre auteur et lecteur.

Le grand théoricien français de l'autobiographie précise qu'en utilisant son propre nom dans le texte autobiographique ou en déclarant que le personnage principal renvoie bien à lui, l'auteur, celui-ci propose un contrat au lecteur dans lequel est défini le mode de réception du texte. C'est ainsi que, toujours d'après Lejeune, le lecteur peut faire confiance à l'auteur que ce dernier présentera l'histoire de sa vie en toute sincérité et vérité.

C'est cette assertion que nous retiendrons pour l'étude de notre travail. Cependant, nous allons faire un rapide survol des autres approches de l'autobiographie.

C- L'écriture autobiographique dans les premiers textes littéraires de la période coloniale

La problématique centrale de l'autobiographie ainsi que sa fascination résident, entre autres, dans son statut générique ambigu entre littérature et historiographie. Dans une perspective historique, on peut prétendre que pendant la plus grande partie de son existence, l'autobiographie n'est pas considérée comme un genre littéraire.

---

[384] Albert Memmi, *Le nomade immobile*, Arléa, Paris, 2003, pp.11-12.
[385] Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris, 1973, p. 137-162.

Dès l'émergence du genre autobiographique (que la recherche situe avec les *Confessions* de Saint Augustin, soit environ en l'an 400 après J.-C., et se perpétue avec les *Essais* de Montaigne), et jusqu'au XIX^{ème} siècle (le siècle « classique » du genre), l'autobiographie est jugée d'après son utilité : elle est considérée comme source de savoir sur l'Homme, sur sa civilisation et sa culture.

Wilhelm Dilthey[386] formule son projet dans une tradition philosophique. Dilthey avait jugé l'autobiographie comme représentation idéale de l'homme par lui-même. Dans l'autobiographie, l'homme témoignerait de son savoir sur lui-même, exprimerait sa connaissance de lui-même. Il faut cependant ajouter qu'il est aussi le premier à avoir considéré l'autobiographie en tant que genre littéraire.

L'une des thèses les plus importantes qui aient été formulées dans cette tradition herméneutique de la recherche sur l'autobiographie, c'est que l'autobiographie serait un phénomène exclusif de la littérature et de la culture européenne. Cette perspective nie l'existence des autobiographies en dehors de la sphère de la littérature européenne, par exemple dans les littératures émergentes d'expression française.

Cette thèse est formulée à nouveau dans le cadre de la recherche sur la littérature maghrébine francophone. Vu le nombre remarquable d'autobiographies publiées dans la phase de la constitution de cette littérature (dans les années cinquante), on prétend que ce genre se serait constitué au Maghreb ou en Afrique dans la mouvance de la colonisation française qui aurait déterminé une démarche d'autonomisation de l'individu dans ces sociétés jusque-là essentiellement tribales.

Cependant, on considère ces premiers textes autobiographiques de la littérature maghrébine (Le *fils du pauvre* de Feraoun ou *La colline oubliée* de Mammeri), ou d'Afrique noire (*L'enfant noir* de Camara Laye ou *Une vie de Boy* de Ferdinand Oyono), non pas comme de « vraies » autobiographies, mais plutôt comme des témoignages de vie.

À travers le regard d'un sujet individuel, ces textes montreraient les réalités d'une société colonisée. L'intérêt pour ces textes « documentaires » provient des deux côtés de la Méditerranée : au Maghreb, on veut se montrer soi-même et montrer sa culture envers l'Autre, le colonisateur, tandis qu'en France, on recherche des textes des sociétés

[386] Dilthey est un des théoriciens de l'herméneutique prise en charge par la philosophie et repensée hors du domaine des textes sacrés. Elle est devenue une théorie du sens et de la compréhension et pose le problème de l'interprétation des textes littéraires. Elle décrit la compréhension comme un processus de reconstruction, par le lecteur, de l'intention originelle de l'auteur. Dans cette optique, le texte est l'expression de cette intention. Cette théorie postule de la sorte l'existence d'un sens déterminé, qu'il suffit de se réapproprier. In *le Monde de l'esprit*. (1947).

colonisées, à cause d'un goût pour les textes « exotiques » d'une part et, pour une certaine catégorie de lecteurs, dans une perspective de solidarité avec les peuples colonisés d'autre part. Donc, l'écriture autobiographique de la première heure est plutôt perçue comme un genre historiographique ou ethnographique que comme un genre littéraire.

Pour nous, l'écriture autobiographique provenant des espaces coloniaux et postcoloniaux et, par là même, d'un contexte intertextuel, voire transculturel, unit ou bien « hybride » les traditions textuelles ainsi que les différents concepts de l'identité des différentes cultures dont elle est issue. Car, même si la littérature maghrébine d'expression – et, dans cette littérature, l'écriture autobiographique – est rédigée en langue française, l'une de ses caractéristiques essentielles n'en demeure pas moins le fait qu'elle véhicule, subvertis, « derrière » cette langue d'autres systèmes culturels qu'elle insère dans sa structure textuelle.

Pour rendre compte de l'hybridation de l'écriture autobiographique coloniale, maghrébine ou africaine on peut se servir de l'image d'une écriture, réunissant plusieurs strates culturelles dans sa profondeur. Cette image renvoie aussi à l'image du palimpseste, métaphore importante dans le contexte des études coloniales et postcoloniales et apte à rendre compte du processus de la réécriture des genres dans un contexte interculturel.

Pour l'analyse des textes autobiographiques, il s'agit de déceler les procédés narratifs avec lesquels les auteurs construisent leur identité dans le texte. Se consacrer en particulier aux textes autobiographiques du Maghreb, ou d'Afrique noire, cela signifie faire apparaître les couches cachées dans la structure profonde du texte, couches qui sont à considérer comme l'expression des formes narratives précoloniales du je, c'est-à-dire arabes, berbères et africaines.

Cette prise en considération du contexte culturel de l'autobiographie est entre autre due au fait que la recherche européenne tient de plus en plus compte de textes autobiographiques provenant d'autres espaces culturels, notamment des espaces postcoloniaux, qui s'ouvre vers d'autres disciplines. Dans leur analyse des textes autobiographiques, les lettres modernes sont rejointes par l'ethnologie, la psychologie ou ce qu'il est à présent convenu d'appeler l'anthropologie culturelle.

Au centre de l'intérêt de cette nouvelle approche interculturelle et interdisciplinaire se trouve l'analyse des différentes conceptions de l'identité humaine que l'on ne perçoit pas comme catégorie universelle, mais qui se trouve déterminée de façon historique aussi bien que culturelle.[387]

[387] John Paul Eakin *Touching the World. Reference in Autobiography*, Princeton University Press, 1992.

Au niveau textuel, on constate une différence dans les contenus et les structures narratives des textes autobiographiques provenant de différents contextes culturels. Les définitions et concepts européens se révèlent insuffisants et en partie inadaptés, voire impropres à l'analyse. Jusqu'à nos jours, l'autobiographie a été définie à partir du contexte européen, c'est-à-dire à partir de la conception du « je » occidental et des réalités des sociétés européennes. L'analyse des textes autobiographiques d'autres cultures exigerait par contre de tenir compte des contextes culturels différents dont ils sont issus, par conséquent des modalités propres à une civilisation donnée d'exprimer l'individualité.

Le « je » s'exprimant dans le texte maghrébin, africain, ou antillais n'est pas à considérer comme un « je » essentialiste, c'est-à-dire comme un être existant avant la langue, repérable « derrière » le texte. Bien plus, l'auteur construit son identité dans la langue, il s'exprime au moyen d'une certaine structure narrative. Son identité, référentielle, est ainsi production dans la langue, et non pas produit « *derrière* » la langue. Dès lors, elle n'est pas une entité inchangeable, mais une esquisse identitaire « *ouverte* », « *en devenir* », « *hybride* ». Dans l'autobiographie actuelle, fiction et référence ne sont plus des catégories antagonistes, mais la fiction (la construction du « je » dans la langue) sert plutôt de mode de représentation.

D- Construction et mode de représentation du « Je » dans la langue subvertie de l'Autre

a- *Nedjma* de Kateb Yacine, œuvre qui fait écho au *Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun

Dans son étude de la figure de l'étranger/exilé, Julia Kristeva insiste par exemple sur la liberté qui accompagne la décision de s'exprimer dans une nouvelle langue:

> *« Mais, pour commencer, quelle insolite libération du langage! Privé de la langue maternelle, l'étranger qui apprend une nouvelle langue est capable en elle des audaces les plus imprévisibles.*[388]*»*

Si le statut privilégié de la langue du colonisateur n'est pas toujours explicitement remis en question, cette langue est souvent employée par l'écrivain colonisé pour créer un discours entièrement adapté à son propre point de vue. Ainsi, malgré l'exil linguistique qu'on lui impose, l'écrivain maghrébin ou africain entretient avec la langue française des rapports subrepticement libérateurs, voire subversifs.

L'œuvre de Kateb issue – comme *Nedjma* aux origines brouillées – d'un viol, celui de la langue étrangère, est le creuset où se mêlent en une rencontre tumultueuse,

[388] Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, 1988, Coll. Folio essais, 1991, Paris, p.48.

cultures, langues et réalités sociales différentes. L'image qui jaillit en abondance sous la plume de l'auteur apparaît comme le principe organisateur d'une écriture qui, à partir des luttes du moment fouille jusqu'aux racines du drame défrichant la tradition orale (récits transmis de génération en génération, fables profondément enfouies dans le sol natal, rituels archaïques...) pour resurgir au présent dans le mouvement de l'histoire. C'est une mise en perspective du présent et du passé, du réel et de la fiction, du dire, du besoin de se dire et du vivre, qui recueille les récits morcelés, fragments épars d'une mémoire mutilée, par la présence coloniale.

Récit impulsé par le désir d'être, *Nedjma*, agence différents discours en un circuit de la parole où finissent par se réconcilier – autour du personnage énigmatique et complexe de la métisse – quête d'identité et découverte de l'altérité. Par là, les quatre protagonistes, cousins et amants rivaux, qui, pris séparément sont chacun comme le note *Rachid* pour lui-même : « *un morceau de jarre cassée, insignifiante, ruine d'une architecture millénaire*[389] » qui détiennent chacun une partie de la vérité de la femme chimérique, retrouvent à l'issue du roman, une certaine unité.

Avec ce roman apparaît dans la littérature algérienne de langue française une nouvelle conscience de la temporalité et du souvenir, ébranlés par la brisure historique de l'intrusion coloniale, où se précise un nouveau statut du personnage qui scelle la fin des héroïsmes d'antan et l'apparition du sujet de l'Histoire.

Loin d'être simple témoignage, la prise de parole que Kateb fait entendre, mêlée en écho au bruit des armes qui parlent déjà, au chant d'amour et à l'épopée ancestrale, à la légende tribale et au discours révolutionnaire – la guerre pour la libération ayant débuté en 1954 –, affirmant d'emblée sa portée contestataire.

> *« On ne se sert pas en vain d'une langue et d'une culture universelles pour humilier un peuple dans son âme. Tôt ou tard, le peuple s'empare de cette langue, de cette culture et en fait des armes à longue portée de sa libération » avait déclaré le poète dans une interview. Ce retournement qui condamne ceux qui ont failli aux idéaux humanistes produits dans leur histoire, dévoile étrangement et du même coup l'altérité refoulée de tout discours d'identité exhume les pans occultés d'un imaginaire par définition hybride.*[390] *»*

Le français, langue d'expression littéraire n'en reste pas moins menace d'aliénation ; de cette tension constitutive, l'écriture katébienne tient son caractère paradoxal et hautement risqué.

---

[389] Yacine Kateb, *Nedjma*, Seuil, Paris, p.176.
[390] Yacine Kateb in *Les Lettres françaises* du 11/10/1956.

> *« Explorer les abîmes, scruter les horizons, c'est là l'œuvre exaltante de l'écrivain algérien. S'il écrit en français, dans la gueule du loup, il n'est pas pour autant coupé de sa langue maternelle. Sa situation entre deux lignes l'oblige à inventer, à improviser, à retrouver sa voix perdue dans le fracas des armes et à s'offrir en cible aux frères ennemis dans la mêlée raciale et les fumées chauvines. Il sent en lui la déchirure et cependant il entrevoit la confluence.*[391]*»*

Le désir affiché initialement de violer la langue de l'autre pour proclamer son identité engendre une démarche poétique qui, nouée autour de l'énigmatique *Nedjma* explore à la croisée des cultures sa propre étrangeté comme elle exhibe celle d'un corps social brassé par les conquêtes successives.

Les matériaux mnémoniques ressurgissant et affleurant dans l'écriture en français extériorisent le drame originel comme l'explicite alors Kateb :

> *« La plupart de mes souvenirs, sensations, rêveries, monologues intérieurs se rattachent à mon pays... mais je ne puis les élaborer, les exprimer qu'en français* [392]*»*.

Par le jeu de transfert linguistique l'auteur mesure progressivement toutes les déterminations sociohistoriques et personnelles de sa venue à l'écriture. Si l'on en croit Freud « *Toute œuvre d'art est une confession* ».S'avouant l'auteur de la perte de la langue maternelle, « *trésor inaliénable et pourtant aliéné* », l'écrivain assume alors « *la seconde rupture du lien ombilical* » pour s'orienter vers une prise en charge volontariste et militante du trauma linguistique et culturel de tout un peuple, après avoir exploré l'expression de soi dans la langue française.

Paradoxal et exemplaire, cet itinéraire donne valeur prédictive aux paroles creuses du père qui, le fourrant « *dans la gueule du loup* » tentait de consoler l'enfant ainsi arraché au monde enchanteur de l'enfance, de justifier la trahison :

> *« Laisse l'arabe pour l'instant. Je ne veux pas que comme moi tu sois assis entre deux chaises (...) La langue française domine. Il te faudra la dominer, et laisser en arrière tout ce que nous t'avons inculqué dans ta plus tendre enfance. Mais une fois passé maître dans la langue française, tu pourras sans danger revenir avec nous à ton point de départ.*[393]*»*

Tel était le discours paternel. Y croyait-il lui-même ? C'est la même déchirure paternelle et filiale, que l'on retrouve dans *L'enfant noir* de Camara Laye.

---

[391] Ibidem.
[392] Ibidem.
[393] Yacine Kateb, *Le Polygone étoilé*, Seuil, Paris, 1966, pp 180-181.

> *« Il reste dans notre pays tant de choses à faire...Oui, je veux que tu aille en France ; je le veux aujourd'hui autant que toi-même : on aura besoin ici sous peu d'hommes comme toi...* [394]»
>
> *« Et reverrais-je tous ceux auxquels je disais à présent adieu ? Frappé de cette incertitude, ce fut comme si soudain je prenais congé de mon passé même. Mais n'était-ce pas un peu cela ? Ne quittais-je ici toute une partie de mon passé ?*[395] *»*

Dans *Le fils du pauvre* de Feraoun :

> *« Fouroulou pourvu du brevet […], n'en tirait aucune vanité […] Il se sentait seul […] Il aurait voulu qu'on le conseillât, qu'on le soutint […] Son père lui avait dit avant son départ : Va, mon fils, Dieu sera avec toi. Il te montrera le chemin.* [396]»

Dans *Le nomade immobile* d'Albert Memmi :

> *« Mon père se montra brave […] Il ne refusa pas* (L'entrée au Lycée de A. Memmi). *Il consentait à se priver de mes bras à l'atelier et continuait à me nourrir. Peut-être pensait-il qu'un fils instruit- médecin !- ferait le salut de toute la famille ? […] Je suis reconnaissant à l'artisan bourrelier d'avoir consenti à se passer de mon aide immédiate et d'avoir ainsi contribué d'une manière décisive à mon salut.* [397]»

Porté par un langage poétique incisif, revendicateur et assumé, le personnage de *Nedjma* s'affirme destruction et (re)construction de l'identité de l'être et du sens et de ce fait, il correspond bien à la crise des structures et des institutions sociales, au temps de leur mutation, de leur hybridité. L'accomplissement de ce trajet symbolique a arraché le roman à la sphère coloniale et déchiffré les fondements de la culture et de l'identité algérienne l'inscrivant de plain-pied dans l'universalité tout en consacrant l'actualité toujours brûlante d'une œuvre tout à la fois profondément authentique et moderne.

C'est dans le sillage des deux discours fondateurs de la littérature algérienne d'expression française, incarnés par Mouloud Feraoun et Kateb Yacine que prend naissance une forme romanesque originale et transgressive, et les différentes quêtes d'identité en un mouvement d'individuation plurielle. Cependant, Feraoun corseté par la période coloniale qui a vu naître sa production romanesque – la guerre de libération n'a pas encore commencé –, et par sa formation d'instituteur pétrie des idéaux des Lumières semble à priori dans ses textes, moins revendicatif que Kateb Yacine, plus révolutionnaire.

---

[394] Camara Laye, *L'enfant noir*, pp.213-214.
[395] Ibidem, p.158-159.
[396] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.126.
[397] Albert Memmi, *Le nomade immobile*, Arlèa, Paris, 2003, pp.27-28.

Cependant une lecture plus minutieuse de son œuvre met en valeur un discours marqué par le silence, un silence expressif, « *parlant* » qui en dit long sur la portée de ses textes.

b- Le silence et l'écriture blanche : l'autre du texte de Feraoun

Dans *Le degré zéro de l'écriture*[398]**,** Barthes, évoque le silence comme seul capable de faire « *éclater le mot moins comme le lambeau d'un cryptogramme que comme une lumière, un vide, une liberté* ».

C'est en 1953 que Roland Barthes a publié son premier ouvrage théorique intitulé *Le Degré zéro de l'écriture*. Barthes y distingue d'abord : la langue : « *un corps de prescriptions et d'habitudes, commun à tous les écrivains d'une époque* [399]», le style expression de « *la mythologie personnelle et secrète de l'auteur* [400]». Tandis que la première peut être désignée, selon Barthes, « *comme horizon, voire ligne de transgression, comme l'aire d'une action, la définition et l'attente d'un possible* [401]», le deuxième a une dimension verticale, « *il plonge dans le souvenir clos de la personne, et ses références se trouvent au niveau d'une biologie ou d'un passé, non d'une Histoire* [402]». Suivant Barthes, il s'y ajoute une troisième dimension – « *une autre réalité formelle »*[403]–, celle de l'*écriture*.

À côté des « *forces aveugles* » que sont la langue et le style, l'écriture est le lieu d'un choix et d'une liberté pour l'écrivain. Tandis que la langue et le style sont des données antécédentes à toute problématique du langage, le produit naturel du Temps et de la personne biologique, l'écriture est, selon Barthes, l'expression de l'identité formelle de l'écrivain et elle s'établit en dehors de l'installation des normes de la grammaire et des constantes du style.

Elle est le ton, le débit, la fin, la morale, le naturel de la parole de l'écrivain ; mais elle est aussi le choix d'un comportement humain et l'affirmation d'un certain Bien. Ainsi, l'écriture est aussi « *le rapport entre la création et la société, elle est la forme saisie dans son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'Histoire.* [404] »

Selon Barthes, ce n'est qu'après la révolution de 1848, après la rupture avec l'écriture bourgeoise et son idéologie, que les écritures commencent à se multiplier.

---

[398] Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953.
[399] Ibidem, p. 145.
[400] Ibidem, pp 145-146.
[401] Ibidem, p. 145.
[402] Ibidem, p. 146.
[403] Ibidem, p.147.
[404] Ibidem, p. 147.

Se développent alors une « écriture artisanale » (fondée par Flaubert), une « écriture réaliste » (pratiquée par Maupassant, Zola et Daudet) et ce que Barthes désigne comme une « *écriture blanche* » (inaugurée par *L'Etranger* de Camus), c'est-à-dire une écriture neutre « *libérée de toute servitude à un ordre marqué du langage* [405]».

Examinons plus attentivement ce que Barthes entend par « *écriture blanche* », notion qui servira notre réflexion à propos de l'œuvre de Feraoun. Selon Barthes, l'écriture blanche est une écriture neutre :

> *« […] qui se place au milieu des cris et des jugements, sans participer à aucun d'eux ; elle est faite précisément de leur* ***absence*** *[…] Ce n'est pas une écriture impassible ; c'est plutôt une écriture innocente.*[406] »

À l'opposé d'autres formes de l'écriture, l'écriture blanche retrouve réellement la condition première de l'art d'écrire, c'est-à-dire l'instrumentalité.

> *« Mais cette fois, l'instrument formel n'est plus au service d'une idéologie triomphante : il est le mode d'une situation nouvelle de l'écrivain, il est la façon d'exister d'un* ***silence*** *; il perd volontairement tout recours à l'élégance ou à l'ornementation […] Si l'écriture est vraiment neutre […], la problématique humaine est découverte et livrée sans couleur, l'écrivain est sans retour un honnête homme.*[407] *»*

Feraoun pointe ainsi, sa plume vers le silence ; l'écriture pour lui est le véhicule des voix intérieures, elle est donc silence aussi, et il sait faire éclater le mot dans la transparence de son opacité. Son écriture pourrait être qualifiée de « *neutre* » de « *blanche* », en ce qu'elle fait surgir le sens à travers l'exposition brute des images de l'espace et de la condition humaine kabyles pendant la période coloniale que le lecteur, français de surcroît se doit d'interpréter.

C'est à l'instar du cinéma muet des années vingt, et à travers la force des images cinématographiques, et de certaines formes artistiques contemporaines que fonctionne l'écriture et la pensée de Feraoun, comme une écriture indicative, incitative à la lecture de la structure profonde de la langue, et à l'écoute de ce silence qui maille les mots et le texte. Nous l'écoutons dans ce tableau sans complaisance qu'il trace du dénuement des villages kabyles.

> *« Nous sommes des montagnards, de rudes montagnards, on nous le dit souvent. C'est peut être une question d'hérédité. C'est sûrement une question de sélection… naturelle. S'il naît un individu chétif, il ne peut supporter le régime. Il est vite éliminé. S'il naît un individu robuste, il vit, il résiste. Il peut être chétif par la suite. Il s'adapte. C'est l'essentiel.*[408] *»*

---

[405] Ibidem, p.147.
[406] Ibidem, p. 179.
[407] Ibidem, p.149.
[408] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.58.

Barthes de continuer sur la transparence de l'écriture « *blanche* », sur « *l'absence de style comme un style de l'absence* [409]», dans l'imaginaire colonial ou ethnocentriste du lecteur. Pourrait-on parler d'absence dans le style chez Feraoun ? L'auteur privilégie un vocabulaire et une syntaxe simples. Les phrases courtes prédominent largement. Mais elles créent bien un rythme propre. Elles ne signifieraient donc pas l'absence de sujet énonciateur, bien au contraire, mais son existence avec ses différences au regard de l'autre. Cette absence, signifiée, serait plutôt le fruit d'un rapport constant de la subjectivité de l'auteur à un fond commun, universel, de pensées – parfois contradictoires –, dont l'objet serait de décrire plutôt que d'interpréter le monde.

Ce n'est pas une absence de style que met en avant Feraoun dans ses textes, mais un style de l'absence qui pourrait être interprétée comme une invitation à une compréhension universelle, à une reconnaissance. Le romancier apporte un témoignage bouleversant sur la période de la guerre, les privations et la déshumanisation progressive. Ainsi dans la description de ces femmes faisant la queue pour obtenir quelque nourriture :

> *« Toutes en loques, plus ou moins sales, plus ou moins repoussantes, une hideuse déchéance du sexe, de l'espèce humaine toute entière. Hitler a raison. On est tenté de penser, en les voyant, que c'est vraiment la quatorzième race et qu'on ne peut avoir pitié de pareilles figures. Il suffit d'être un peu cynique. Elles attendent, silencieuses, patientes, apathiques, jetant de temps à autre, sur n'importe quoi, un regard inexpressif et superficiel comme leur intelligence.*[410] »

La lecture des romans de Feraoun, comme des grands romans, semble appeler une autre perception, avec l'en-dehors du texte, le monde entrevu dans les voix du silence disséminées à travers les romans.

Le silence en figure en effet le centre, qui figure à son tour ce qui n'existe pas encore aux yeux de l'Autre. C'est en interpellant la conscience individuelle du lecteur, qui seul peut, pour lui-même, déterminer un sens, et pourrait permettre alors de plonger dans d'autres imaginaires, autre que le sien, et donner naissance à cette frange de l'humanité qui veut exister. Adoptant une vision de l'intérieur, Feraoun se situe à l'opposé du regard folklorique des touristes dans *Le fils du pauvre*.

> *« Le touriste qui ose pénétrer au cœur de la Kabylie admire, par conviction ou par devoir, des sites qu'il trouve merveilleux, des paysages qui lui semblent pleins de poésie et éprouve toujours une indulgente sympathie pour les mœurs des habitants…Mille pardons à tous les touristes. C'est parce que vous passez en touristes que vous découvrez et cette poésie. Votre rêve se termine à votre retour chez vous et à la banalité qui vous attend sur le seuil.*

[409] Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953, p. 148.
[410] Mouloud Feraoun, *Les chemins qui montent*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.58, p.8o

Nous, kabyles, nous comprenons qu'on loue notre pays .Nous aimons même qu'on nous cache sa vulgarité sous des qualificatifs flatteurs. Cependant nous imaginons très bien l'impression insignifiante que laisse sur le visiteur le plus complaisant la vue de nos pauvres villages.[411]*»*

Le silence est aussi un moyen de s'exprimer dans le texte sans que celui-ci perde de sa substance, offrant à leur manière la transcendance aux mots, s'il arrive que les lecteurs, réinvestissant les formes et les mots, les retournant et sachant les lire, en rendent le sens pertinent : l'exposition de la conscience d'une humanité en train de se chercher, l'idée qu'il n'y a pas de réponse à la grande question « Qui suis-je », qu'il n'y a que des paradoxes et des semblants de réponses qu'il serait, idéalement, de la responsabilité de chacun de se chercher, et que pour cela, il faudrait sans doute accepter de se perdre, comme accepter de perdre de son identité pour gagner des suppléments d'altérité, seuls capables de nous grandir, de nous augmenter.

Nous pensons avec Pierre Macherey :

« *[…] qu'il convient d'interroger l'œuvre sur ce qu'elle ne dit pas, et ne peut dire, puisqu'elle est faite pour ne pas le dire, pour qu'arrive ce silence. Que l'œuvre recèle un ordre, ce sera alors l'inessentiel : c'est son désordre (son désarroi) réel déterminé, qui est significatif.*[412] »

Il faut donc mettre les silences d'une œuvre en relation afin de circonvenir, le travesti, le caché, l'indicible et qu'elle fasse voir d'une manière explicite, l'implicite du texte.

De ce fait, Feraoun dépasse la simple évocation ethnographique des mœurs de sa communauté (ce à quoi la critique a souvent- à tort- réduit son ambition d'écrivain) pour proposer une vision vibrante d'émotion et d'universalité. Son œuvre continue de poser des problèmes essentiels. Elle s'est attachée à dévoiler les contradictions et les transformations de la société kabyle, l'influence de l'école, le déchirement entre respect des coutumes traditionnelles et modernisation inéluctable et le besoin vital d'exister. Ce sont les débuts de la guerre de libération qui marquent, selon Arnaud[413]**,** un tournant dans la littérature algérienne qui, à partir de 1954, perd son label de littérature de formation pour devenir une littérature de dénonciation. Déjeux voit ce tournant dès le début des années 50.

« La période des années 20 à 50 est celle du mimétisme et de l'acculturation, mais cette acculturation se poursuit accentuant le malaise. De 1950 aux premières années de la guerre 1954-1955 des écrivains vont se poser de plus en plus la question du « Qui suis-je ? », « Qui sommes-nous ? [414]*»*

---

[411] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.8.
[412] Macherey in Christiane Chaulet-Achour, *Abécédaires en devenir. Idéologie coloniale et langue française en Algérie*, Paris, 1985, p.215.
[413]Jacqueline Arnaud, *La littérature maghrébine de langue française. 1/ Origines et perspectives*, Publisud, Paris, 1986, pp 47-48.
[414] Jean Dejeux, *La littérature maghrébine d'expression française*, PUF, Paris, 1992. p.35

Il est aussi intéressant de noter la différence que l'on peut voir chez ces écrivains vis-à-vis de l'Histoire. Achour Christiane parle de la « *différence entre une histoire assumée et une histoire subie*[415]».

Cette dernière catégorie est selon Christiane Achour-Chaulet applicable aux œuvres de Feraoun qu'elle analyse et qui se caractérise par :

> *« […] l'adhésion à l'idéologie assimilationniste qui réduit le racisme et les clivages socio-économiques dans la société coloniale à des différences culturelles. L'harmonie naîtra quand disparaîtra la différence*[416] ».

Nedjma de Kateb Yacine, où l'on peut lire une histoire assumée, marque la naissance du roman moderne en Algérie, et la prise de position politique, en faveur d'une Algérie indépendante, y est évidente.

Il faut néanmoins nuancer ses propos en faisant remarquer d'une part qu'il n'y a pas opposition entre le révolutionnaire nationaliste et l'humaniste – plutôt que *l'assimilé dupé* –aux aspirations universelles, mais continuation d'une revendication feutrée de l'humaniste par le révolutionnaire.

Et d'autre part, par la forme hautement sophistiquée, recherchée et aux accents faulknériens, avec laquelle Kateb avait voulu en remontrer aux intellectuels français de l'époque. Ce que ne pouvait se permettre l'humaniste en son temps.

Les deux voies complémentaires de ces deux géants de la littérature maghrébine d'expression française ont contribué à la prise de conscience d'autres écrivains, et du lectorat en général, de ce que les politiques appelleront la question algérienne.

Conclusion

Pour l'écrivain d'expression française à la croisée des langues, l'imaginaire est un lieu de question et d'affirmation, unissant en somme deux tendances. La distance ressentie par rapport à la langue française qui devient un atout, ou un creuset. Hormis le fait que parfois, cette langue est ressentie comme *une tunique de Nessus* selon l'expression d'Assia Djebar, la stratégie de l'écrivain en fait une chance de création. Et le concept de « *variance* »[417] qui met en question la notion de norme : en conservant la structure minimale de la langue, on admet une définition de la langue comme chaîne infinie de variations dont chaque maillon a autant de valeur.

---

[415] Christiane Chaulet-Achour, *Abécédaires en devenir. Idéologie coloniale et langue française en Algérie*, Entreprise algérienne de presse, Alger, 1985, p.288.
[416] Ibidem.
[417] Lise Gauvin, *La fabrique de la langue*, Seuil, coll. « Points-Essais/Inédits », Paris, 2004, p.268.

Édouard Glissant forge sa langue dans la conscience qu'elle est traversée par toutes les écritures du monde, langue ouverte, tenant compte de « *l'imaginaire des langues* [418]». Dans une langue directe mais que des vocables imprévus ou que d'insensibles écarts à la syntaxe ordinaire traversent et inquiètent, s'affirme une parole vigilante et hardie qui nous incite à « *exister* » et « *être* », « *dire* » et « écrire », « *crier* » et « *créer* », « vivre » et « lutter [419]». En effet, dans son essai, le *Traité du Tout-Monde* qui reprend, prolonge et amplifie une méditation entreprise de longue date, l'écrivain martiniquais offre en partage sa tentative de « *découvrir les constantes cachées de la diversité du monde* [420]». Le concept de « bi-langue » forgé par Abdelkebir Khatibi[421] dépasse le problème du choix entre langue maghrébine ou langue française : sa langue construit sans cesse le lieu de son propre déplacement.

Dans le creuset de la distance, Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor inscrivent la rythmique des langues africaines pour en faire un « *français nègre* », porteur d'une liberté capable de donner une portée universelle à la culture métissée de l'Afrique. Feraoun comme Nathalie Sarraute travaillent la langue pour livrer passage dans la langue à la parole souterraine souvent étouffée : la « *sous conversation* », et « *ces tropismes qui poussent les mots et amènent la phrase intérieure* » décrits dans *L'ère du soupçon* [422].

Ainsi, comme cette célèbre romancière, le texte de Feraoun appelle de ses vœux un nouveau lecteur pour une nouvelle lecture. Ce lecteur doit faire sienne la vision du romancier et participer, de fait, à l'exploration de ces régions inconnues, que sont le sujet et l'enjeu de sa production romanesque.

La littérature est porteuse de ses aspirations dans le sens, essentiellement, où elle dit aussi et paradoxalement que les lettres mentent. Le réel des hommes s'est construit dans l'invention constante de cultures érigées le plus souvent dans le rejet de l'Autre, et qui demandent encore, sans cesse, à être réinventées – peut-être aujourd'hui, plus fortement, que pendant la période coloniale – qui a vu naître l'aventure romanesque de Feraoun.

Sans doute ces perspectives de lecture sont-elles idéalistes, mais comme Feraoun nous préférons les considérer dans une aspiration au dépassement des limites, au bon, au bien, au vrai, à la lumière, en positivant, loin des réalités du monde actuel et de la nature humaine, que nous refusons d'accepter en l'état, dans le dépassement de soi.

---

[418] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.26.
[419] Ibidem, p.16.
[420] Ibidem, p.21.
[421] Abdelkebir Khatibi, *Maghreb Pluriel*, Denoël, Paris, 1983.
[422] Nathalie Sarraute, *L'ère du soupçon*, Folio-Essais n° 76, Paris, 1996.

L'œuvre romanesque de Mouloud Feraoun tend au dépassement des limites, à abolir cette distance entre les hommes. En effet, l'histoire de son narrateur est censée amener cette autre de l'humanité à la réflexion, à la méditation, en l'occurrence « Le TOURISTE » (en majuscule dans le texte) dans l'incipit du roman qui définit le regard de l'Autre comme un acte superficiel ou complaisant, un regard « *emprunt de merveilleux* » et « *plein de poésie* ».Une telle critique va coïncider avec la revendication d'un autre regard, celui de l'autochtone. Tout le texte procède de cette inversion spéculaire permettant une prise de parole émergente. Dans son étude *Structurer le topos et sa graphie*, Eric Le Calvez écrit :

> *« La mention du regard du spectateur qui parcourt le lien permet d'introduire la description de l'espace et de la légitimer…*[423] *».*

D'entrée, cette légitimation d'un «espace poétique » est mise en échec, ainsi le narrateur n'y trouve que « *banalité, vulgarité, pauvreté…*[424] ». Cette attaque lexicale permet de dépasser, comme pour la description, le monde des apparences pour pénétrer en profondeur la réalité familiale et villageoise kabyle. D'où une dialectisation imaginaire / réel comme dimension conflictuelle dans le roman, exprimée notamment à travers l'énonciation.

La préface de Mouloud Feraoun exprime explicitement pour nous cette nouveauté scripturale se manifestant dans le nouveau rapport que le romancier voudrait entretenir avec la langue et peut être considérée comme un véritable contrat d'énonciation et une technique spécifique propre à définir le projet romanesque nouveau qui a inspiré l'auteur.

Selon Youssef Nacib :

> « *L'ethnographie apparaît comme une technique destinée à situer les protagonistes de l'action. En fait il n'en est rien. La restitution du cadre et la « présentation » de la Kabylie forment la toile de fond de la chronique. La trame du récit elle-même n'est tissée que de traits culturels locaux* [425]».

Selon cet auteur :

> « *Chez Feraoun, tout se passe comme si son projet était ethnographique et son acte un témoignage autobiographique. Il écrit pour décrire et révéler une société. Mais sitôt le tableau « méthodologique » brossé (localisation du village, morphologie du groupe, distance à l'ethnographie), l'observateur redevient romancier.*[426]»

Le roman est autobiographique en ce sens que c'est une « introduction à la vie kabyle » qui veut embrasser tous les secteurs, d'où le souci d'objectivité et de précision de l'auteur dans ses descriptions. Nous voyons donc chez Feraoun une première innovation :

---

[423] Eric Le Calvez, *Structurer le topos et sa graphie. La description dans L'Éducation sentimentale*. In Poétique, XX, Paris, 1989, p.71, p.151.
[424] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.8.
[425] Youssef Nacib, *Mouloud Feraoun*., Edition Mehdi. Classiques du monde, Alger, p.26.
[426] Ibidem, p.26.

une autobiographie qui ne parle pas de l'auteur comme premier personnage, mais plutôt du paysage kabyle qui devient ainsi un personnage, qui « parle » des conditions d'une humanité souffrante.

CHAPITRE IV

LE CADRE SPATIOTEMPOREL OU CHRONOTOPE DANS LES DEUX PREMIÈRES ŒUVRES DE NOTRE CORPUS

Introduction

Dans les deux premières œuvres de notre corpus, l'espace signifie et explique l'univers dans lequel se meuvent les personnages. Le choix de ce chapitre se justifie dans la mesure où le passage d'une société traditionnelle à une société sous domination coloniale s'amorce par les ruptures des imaginaires de la représentation du Sacré et des mythes qui jusque là, sont restés sans être remis en question.

L'espace traditionnel qui disparaît, laisse surgir brutalement un espace de clôture et d'enfermement idéologique. Cet espace concentrique où les forces concentrationnaires coloniales considèrent les sujets comme des objets aboutit à la territorialisation, à la formation d'un espace de dépersonnalisation total, et l'unique échappatoire dans un tel contexte reste l'exil ou la migration vers des espaces étrangers du héros dans son voyage plein d'émotion, qui le conduira, à une bipolarité spatiale Village/Ville, à une métamorphose hybride endurée ou sinon acceptée. Les figures spatio-temporelles que nous trouverons pourront avoir des fondements sociaux voire politiques. Ainsi, la sociologie et l'anthropologie nous aideront à mieux les éclairer.

Bertrand Westphal avance ainsi le rapport interactionnel de l'espace et du temps dans l'étude d'une œuvre romanesque :

> *« Tout espace se déploie à la fois dans la durée et dans l'instant, et comme il est riche en virtualité, il s'ouvre sinon sur plusieurs durées, du moins sur une pluralité d'instants concomitants. Cela signifie que si l'espace est mouvant, il l'est essentiellement dans le temps. Il est situé dans ses rapports à la diachronie (ses strates temporelles) et en coupe synchronique (la compossibilité des mondes qu'il abrite).*[427]*»*

Les deux visions de « *l'espace-temps* » que nous venons d'évoquer démontrent à suffisance que les notions d'espace et de temps en littérature ne sont pas d'emblée facilement cernées.

Aussi, tenons-nous ici à mentionner quelques-unes des questions auxquelles nous tenterons de répondre dans ce chapitre. D'abord, comment l'espace et le temps sont-ils représentés dans le roman africain francophone? Ensuite, quelles en sont les figures

[427] Bertrand Westphal, *La géocritique : mode d'emploi*, Limoges, PULIM, 2000, coll. Espaces humains.

spatiales récurrentes? Que nous apprennent les figures spatiales et les structures temporelles sur le roman africain subsaharien et kabyle?

L'importance accordée aujourd'hui à la géographie dans le domaine des sciences humaines n'échappe pas aux romanciers africains. C'est le déterminisme spatial qui fonde tel ou tel peuple ou société, son identité et son adaptation à son environnement. Un Inuit, par manque de combustible pour cuire ses aliments se devra de manger sa viande crue. Un Bochiman se doit de nomadiser à travers l'aridité du désert du Kalahari pour trouver sa subsistance en ignorant la notion de frontière, d'essence occidentale, née avec l'état nation.

Nous pouvons ainsi facilement observer que de nombreux romans africains ont des titres ou des thématiques qui renvoient à l'espace et au temps. Par *Things Fall Apart* [Le Monde s'effondre], titre du roman de Chinua Achebe[428], il faut comprendre dans le terme « monde » ou « choses » si l'on traduit littéralement, une société qui s'écroule au contact d'une autre société plus puissante.

On ne peut identifier une société que par rapport à un espace donné. Quand on sait que l'étude de l'espace dans un roman est intimement liée à celle du temps, il ressort que les récits rétrospectifs des deux romans autobiographiques de Laye et de Feraoun renvoient à une vision nostalgique à l'espace et au temps qui ne sont déjà plus, corrodés et/ou ghettoïsés par l'intrusion coloniale. La prise de conscience de Mouloud Feraoun est plus prononcée dans *Le fils du pauvre,* et il est plus critique dans la description de l'univers traditionnel qu'il met à nu.

On a souvent consacré Feraoun comme l'un des pionniers de la littérature maghrébine de langue française, sur des critères de chronologie. A-t-on toujours perçu comment, chez lui plus encore que chez d'autres écrivains qui commencent à publier autour de 1950, s'ébauche pour la première fois dans le Maghreb colonisé un projet d'écriture déterminé ? Feraoun en souligne lui-même l'enjeu en 1957, dans une présentation de la littérature algérienne :

> *« La voie a été tracée par ceux qui ont rompu avec un Orient de pacotille pour décrire une humanité moins belle et plus vraie [...] Certes, nous ne prétendons pas avoir d'emblée découvert la voie salutaire ni, sur cette voie, être allés jusqu'au bout mais nous avons fait de notre mieux* [429]*».*

Pourtant, cet enjeu est encore aujourd'hui ramené, chez de nombreux lecteurs, à celui d'un témoignage platement réaliste ou d'un discours simplement réactif au discours colonial. C'est restreindre considérablement la complexité de la stratégie énonciative adoptée.

---

[428] Chinua Achebe , *Things Fall Apart* [1958], New York, Random House, 1992, coll. Everyman's Library.
[429] Mouloud Feraoun, *L'anniversaire,* ENAG/Editions, Alger, 1992, p.56.

Avec Mouloud Feraoun, une voix originale se révèle, à la fois singulière et résonnant de la grande voix multiple de la Kabylie natale, porteuse aussi d'universel.

Parallèlement à la démarche qu'Édouard Glissant[430] entreprend dans son *Discours antillais*, et aux prises de position d'un Jean-marie Tjibaou *« Si je peux aujourd'hui partager avec un non-Kanak (un caldoche : équivalent du pied noir algérien et du béké antillais) de ce pays ce que je possède de culture française, il ne lui serait pas impossible de partager avec moi la part d'universel contenue dans ma culture (mélanésienne)* [431]».

Cette phrase toute simple, cette pensée exigeante qui prend par surprise des Européens trop habitués à revendiquer le monopole de l'universel, sont bien dans la manière de Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), d'homme d'Etat océanien, tard venu à la politique via la prêtrise et l'anthropologie, signe que des passerelles, des ponts peuvent exister entre les cultures et les hommes de bonne volonté, porteurs de diversité culturelle.

Pour ce chapitre consacré au village dans sa représentation ambivalente, nous allons beaucoup nous intéresser aux travaux de Mikhaïl Bakhtine, principalement son ouvrage traduit en français sous le titre *Esthétique et théorie du roman*. Le chapitre intitulé « *Le chronotope du roman-idylle* » de cet ouvrage permet, dans le cadre du roman africain, d'élucider l'univers traditionnel africain fantasmé, et sa déstabilisation, suivie ostensiblement de sa mise en arrière plan.

C'est la conséquence de l'intrusion de la civilisation étrangère. Il s'agit dans ce schéma de la représentation d'un monde idyllique qui finalement s'écroule au contact d'une société plus puissante.

Ce chapitre permettra aussi d'observer au travers de cette vision, la transition, ou plutôt le passage, d'une société traditionnelle où l'homme qui vit en étroite communion avec son environnement et sa société, où pour s'adapter, l'homme doit s'éduquer ou se ré-éduquer, s'assimiler ou assimiler et enfin s'apparenter à lui-même afin de vivre dans un monde plus large et plus complexe.

Le changement du régime ontologique du « primitif » au « civilisé » induit par-là au développement en tant que processus de « modernisation » qui s'effectue par la transformation de l'espace familier. C'est la question qui est posée en filigrane dans nos deux autobiographies, où un système « sagement » organisé depuis des millénaires va

[430] Jacqueline Bardolph, *Études post coloniales et littérature*, Champion, Paris, 2001.
[431] Jean-Marie Tjibaou, in Le Monde diplomatique, octobre 1987, p.22.

s'effondrer et voit émerger un nouveau système administratif, avec des nouvelles valeurs et de nouveaux codes socioculturels portés par l'institution scolaire, pour nos deux héros.

1- Le village en Afrique : Le village idéalisé

Le village ou plutôt le paradis d'enfance est le principal espace dans *L'enfant noir* et *Le fils du pauvre*. Ces romans sont dans leurs grandes lignes une chronique traditionnelle de la vie quotidienne en pays malinké et kabyle, une tribu de l'Afrique noire et de la Kabylie, authentiques comme au premier temps de l'humanité, qui représente l'Afrique des communautés villageoises.

Laye et Feraoun, en recréant la vie traditionnelle africaine et kabyle replongent le lecteur de son œuvre dans le passé ; ce que l'on pourrait appeler le monde africain précolonial fantasmé, avant sa la réorganisation de l'espace-temps africain par la puissance coloniale dominante. Ce qui survient dans cette recréation de l'Afrique traditionnelle ne peut donc qu'être concrètement poétisé, éminemment idyllique.

L'idylle villageoise est à considérer ici d'après le sens que Mikhaïl Bakhtine donne à cette notion dans *Esthétique et théorie du roman*. Elle se caractérise par :

> *« L'adhésion organique, l'attachement d'une existence et des événements à un lieu […] avec tous ses coins, ses montagnes, vallées, prairies, rivières et forêts natales, la maison natale. La vie idyllique et ses péripéties sont indétachables de ce coin concrètement situé dans l'espace, où vécurent pères et ancêtres, où vivront enfants et petits-enfants. Ce micro monde limité dans l'espace se suffit à lui-même ; il n'est pas lié à d'autres lieux, au reste de l'univers.* [432]»

Dans *L'enfant noir*, les lieux servant de cadre à l'histoire de Laye sont distinctement indiqués. Le roman s'ouvre sur la présentation du héros et de la concession. Il est question de l'atelier du père du narrateur, premier espace initiatique de l'enfant.

« Cet atelier était la pièce maîtresse de notre concession » où le père du narrateur, est chef le de clan : « *N'était-il pas le celui qui commandait tous les forgerons de la région.*[433]» Le village où réside Laye s'appelle Kouroussa. *« C'est déjà une ville et qu'on n'y a pas le spectacle qu'on voit aux champs [*à Tindican*] et qui, pour un enfant des villes, est toujours merveilleux.*[434]»

[432] Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, traduit en français par Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1978.
[433] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1953, p.10.
[434] Ibidem, p.39.

Monde merveilleux qui s'étiole car le narrateur poursuit plus loin, « *et chaque fois je sentais un petit pincement au cœur, comme plus surpris que le gibier même que notre approche alertait brusquement* [435]».

Le village s'organise en concessions familiales clôturées par des murs de terre rouge édifiés et entretenus avec soin, et même décorés à certaines occasions. Dans son ensemble, il est en premier lieu présenté dans un décor euphorique où est célébrée la vie dans le cercle familial et en rapport avec la communauté villageoise.

Camara Laye prend soin de décrire tous les événements de la vie, c'est-à-dire la naissance, le mariage, la mort et des faits et gestes quotidiens comme le labeur, le boire et le manger. La description est centrée sur le clan de son père, l'archétype de la société africaine traditionnelle. Dès les premières pages du récit, dans une narration à focalisation externe, Laye est présenté en situation dans son foyer, dans la concession de son père, et à travers ses relations avec les membres de son village et de son clan.

Bien souvent en butte aux données de l'expérience présente, le héros du roman d'expression française, se projette dans un passé mythique révolu. Il exprime des accents de nostalgie très prononcés. Un glissement imperceptible éloigne le héros de l'espace habitable pour le ramener vers la périphérie.

Des travaux importants ont été effectués sur l'espace dans le roman africain d'expression française[436]**,** montrent le glissement qui conduit le héros de l'habitat immédiat à l'espace externe. Or les monographies villageoises en Afrique présentent la périphérie, comme une doublure, celle d'un village autre, celui des morts. A la périphérie du village se situe le cimetière.

Le rapport au temps dans les premières œuvres s'appréhende d'abord par le souvenir. Le récit est construit au passé. Le retour au passé par-dessus les conditions du présent lui donne souvent une réalité mythique. Nommer ce passé, c'est arracher le héros aux miasmes d'un espace corrompu par les temps présents. C'est un passé prestigieux. Il l'idéalise pour oublier les tristes réalités du moment présent. C'est l'âge d'or. Le premier chapitre de *L'enfant noir de* Camara Laye, et le quatrième chapitre du roman *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun sont de grandes fresques de cet âge d'or.

De ce bonheur qui a cessé d'être, il ne reste que des souvenirs qu'évoquent Mouloud Feraoun et Camara Laye :

---

[435] Ibidem, p.39.
[436] Roger Chemain, *La ville dans le roman africain*, L'Harmattan, Paris, 1981. F. Paravy, *L'espace dans le roman africain francophone contemporain*, L'Harmattan, Paris, 1999.

« *Aussi loin que je puisse remonter dans mes souvenirs, je retrouve toujours auprès de moi une chaude et naïve amitié. L'image la plus reculée qui surgit subitement dans ma mémoire est celle d'un petit garçon assis dans notre courette sur une jarre renversée […] J'avais peut-être trois ans. Ma mère, mes sœurs, mes tantes paternelles m'adoraient. Mon père se pliait à toutes volontés. Ma grand-mère me gavait de bonnes choses. […] C'était plus qu'il n'en fallait pour élever un enfant.*[437] »

« J'étais enfant et je jouais près de la case de mon père. Quel avais-je en ce temps-là ? Je ne me rappelle pas exactement. Je devais être très jeune encore. Cinq ou six ans, peut-être. Ma mère était dans l'atelier avec mon père, et leurs voix me parvenaient rassurantes, tranquilles, mêlées à celles des clients de la forge.[438] »

Ce temps-là se caractérise par une sérénité désormais perdue. Le texte laisse ressortir un registre de paix et de quiétude. L'enfant est entouré d'une protection parentale. La présence de la mère, du père et des autres membres de la cellule familiale élargie, rassure, la disposition spatiale, fait que le regard des parents, veille sur l'enfant. Leur évocation au moment de l'énonciation n'est pas sans rapport avec la recherche d'un espace de sécurité fœtale. Du reste, l'épanchement lyrique précède le récit de Laye par ce poème au titre significatif : *À MA MÈRE.*

On peut retenir, eu égard à ce qui précède, qu'il y a un très fort ancrage des principaux personnages de *L'enfant noir* et du *Fils du pauvre* à la terre natale. Dans ces œuvres, la terre natale apparaît comme un espace originel, perçu comme un acquis et que rien au monde ne pourrait séparer les héros des lieux qui rappellent le mythe d'origine, l'espace conquis par leurs aïeux et où ont vécu leurs ancêtres de génération en génération. La terre, selon la perception des personnages est l'espace où les ancêtres ont vécu depuis des générations ; ils ont conclu un lien ombilical, charnel, maternel avec leur territoire. Le poème : *À ma mère* de Laye peut-être interprété en ce sens.

Les travaux champêtres ne sont pas considérés par *Laye,* le personnage de *L'enfant noir* comme une corvée, au contraire, le narrateur met en évidence d'abord leur délice, car *Laye* pouvait travailler chaque jour dans la ferme de son oncle à Tindican. *« Mon oncle était merveilleux dans cette cueillette du riz. Je le suivais pas à pas, fièrement, et je recevais de ses mains les bottes d'épi.*[439] » De surcroît, le narrateur crée un lien entre les phénomènes de la nature et les épisodes de la vie humaine. Tout concourt dans ce clan à l'épanouissement collectif. L'entraide, la solidarité, la conciliation et la cohésion

[437] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, pp 21-22.
[438] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.9.
[439] Ibidem, p.58.

aboutissent à une collusion complète entre l'environnement et la société. Mais le narrateur montre implicitement que c'est la fin d'une époque :

> *« Et je me demandais si je ne pourrais pas l'égaler, un jour »,* à quoi rétorque l'oncle *« Et ta grand-mère ? Que dirait ta grand-mère ? Ce n'est pas ton travail de faucher. Je ne crois pas que ce sera jamais ton travail ; plus tard…Mais, pourquoi ce plus tard, je n'aimais pas qu'il m'écartât ainsi du travail des champs.* [440]*»*

Le premier aspect mis en évidence du point de vue des relations humaines par les membres de cette société est l'importance primordiale de la solidarité sociale du groupe ainsi que la conscience collective du peuple d'appartenir à un ensemble où il y a un mariage, ou mieux, une fluidité entre le spirituel et le matériel, entre le sacré et le profane.

Finalement, il y a une reconnaissance collective des interventions cosmiques et surnaturelles dans le destin des individus. Un acte individuel peut avoir des répercussions sur toute la communauté.

Aussi, la rupture d'interdits amène-t-elle la colère des ancêtres qui se manifeste par les calamités diverses : maladies, mauvaises récoltes, stérilité des femmes ou des troupeaux, sécheresses continues, famines, épidémies.

> *« Pour nous, infatigables, nous allions tendre des pièges ; et si nous menions grand bruit à notre accoutumée, nous nous gardions néanmoins ni de siffler ni ramasser du bois mort durant tout le temps que dure la moisson : ce sont des choses qui attirent le malheur sur le champ* [441]*»*.

Les travaux champêtres, la réparation de l'habitat et bien d'autres activités se font en compagnie des enfants qui participent pleinement au bonheur du clan. Les enfants deviennent des acteurs de l'évolution sociale. Ils n'embellissent pas le décor, mais contribuent pleinement au progrès social.

Lorsqu'il est question du nostalgique et contemplateur Laye, on le voit, le visage rayonnant de paix et de félicité en compagnie d'enfants, en train de chanter au son du joueur de tam-tam, des chants de bienvenue aux premières hirondelles. Les enfants dans cette optique participent à une esthétique du récit qui les voit entrer dans le roman et conquérir un rôle de grande envergure dans l'économie de l'œuvre. Les enfants de la grand-mère du narrateur dont l'oncle *Lansana* qui est un fin conteur, possèdent un stock inépuisable de contes et sont donc des dépositaires de la sagesse africaine, chacun à sa manière. Ces trois personnages ont le don de la mémoire.

---

[440] Ibidem, p.60
[441] Ibidem, p.66.

Faut-il rappeler que pour les civilisations sans écriture, l'accumulation du savoir s'effectue grâce à la mémoire. L'homme intelligent et savant est celui qui sait retenir. D'où l'importance de la mémoire, et le rôle de cet exercice culturel qui non seulement nourrit l'imagination mais permet dès le très jeune âge de former la mémoire. Ce qui fait qu'ils sont capables de confronter des situations décrites dans la vie courante aux situations relatées par un conte que l'enfant a mémorisé. Il y a synergie entre le merveilleux du conte et la réalité quotidienne. À titre d'exemple, le prodige qui va suivre est évoqué par Laye quand il décrit sa mère remettant sur pied un cheval malade.

> *« Elle s'avança et, levant la main, dit solennellement : S'il est vrai que depuis que je suis née, jamais je n'ai connu d'homme, autre que mon mari, cheval, lève-toi ! Et nous vîmes le cheval se dresser aussitôt et suivre docilement son maître. Je dis très simplement, je dis fidèlement ce que j'ai vu, ce que mes yeux ont vu, et je pense en vérité que c'est incroyable, mais la chose est bien telle que je l'ai dite : le cheval se leva incontinent et suivit son maître.*[442]*»*

Le narrateur ajoute cependant nostalgique, en fin de paragraphe 05 :

> *« Ces prodiges- en vérité, c'étaient des prodiges !- j'y songe aujourd'hui comme aux événements fabuleux d'un lointain passé. Ce passé pourtant est tout proche : il date d'hier. Mais le monde bouge, le monde change, et le mien plus rapidement peut-être que tout autre, et si bien qu'il semble que nous cessons d'être ce que nous étions, qu'au vrai nous ne sommes plus ce que nous étions, et que déjà nous n'étions plus exactement nous-mêmes dans le moment où ces prodiges s'accomplissaient sous nos yeux. Oui, le monde change, le monde bouge ; il bouge et change à telle enseigne que mon propre totem- j'ai mon totem- m'est inconnu.* [443]*»*

Ce prodige que *Laye* connaît parfaitement, opéré par sa mère sous ses yeux, il ne peut à son tour le conter et à d'autres occasions, car *le monde bouge, le monde change* et il a perdu son *propre totem* ; ce monde merveilleux de l'enfance que l'école séculaire, rationnelle française a corrodé. Bien que Jean Cauvin remarque que « *le conte ne requiert pas de spécialiste*. » Dans son ouvrage intitulé *Comprendre la parole traditionnelle*, il observe que l'émetteur « *crée avec des paroles qu'il n'a pas inventées.*[444]» C'est aussi ce que confirme Jacques Chevrier dans son *Essai sur les contes & récits traditionnels d'Afrique noire* au chapitre « *Le temps de dire* ». Tout en faisant remarquer qu'il existe des moments spécifiques pour la prolifération de la parole traditionnelle, il précise que « *la littérature orale est associée à la vie de tous les jours, à ce titre, susceptible d'être dite à n'importe quel moment par n'importe qui.* » Comme illustration, il parle d'« *une maman en train de chanter*

[442] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.75.
[443] Ibidem, p.80.
[444] Jean Cauvin, *Comprendre la parole traditionnelle*, Paris, Saint-Paul, 1980. *Comprendre les contes*, Paris, Saint-Paul, 1980.

une berceuse pour endormir son bébé, des enfants qui jouent aux devinettes, les anciens du village faisant assaut de proverbes sous l'arbre à palabres, etc. [445]»

Laye, le narrateur de *L'enfant noir*, n'appartient plus à cette catégorie d'émetteurs capables de créer du merveilleux en diverses circonstances avec des paroles qu'ils n'ont pas inventées.

Le dernier aspect idyllique dans la concession du père de Camara Laye dans *L'enfant noir*, est la propension à l'hospitalité. Chaque fois qu'il est question en pays malinké, d'un hôte qui reçoit une personne, même s'il est de passage, une kola doit être brisée et mangée par l'hôte et son invité pour souhaiter à ce dernier la bienvenue. Le père et la mère du narrateur traitaient les apprentis comme leurs propres enfants et avaient leurs propres cases.

> *« Les plus jeunes, ceux qui comme moi (le narrateur) n'étaient pas circoncis, dormaient dans la case de ma mère. Je crois qu'elle avait meilleure patience pour les apprentis que pour nous ; je crois qu'elle se contraignait plus pour les apprentis que pour nous. Ces apprentis qui étaient loin de leurs parents, mon père, ma mère leur donnaient une entière affection.*[446] »

Le boire et le manger acquièrent de leur côté un caractère social et culturel. Devant une table abondante et bien garnie.

> *« Nous nous asseyions tous autour des plats fumants : mes parents, mes sœurs, mes frères, les apprentis, il y avait un plat pour les hommes, et un second pour ma mère et mes sœurs. Je ne puis dire exactement que ma mère présidait le repas : mon père le présidait. Le repas achevé, je disais : Merci, papa. Les apprentis disaient merci, maître. Après je m'inclinais devant ma mère et lui disait : le repas était bon, maman. Mes frères, mes sœurs, les apprentis en faisaient autant.* [447]»

Tous les discours échangés à ces occasions célèbrent les bienfaits de l'unité et de la fraternité. La péroraison prononcée par le patriarche proclame l'unité, l'entraide, la solidarité et la cohésion. Mais l'intrusion de la civilisation occidentale qui a apporté des éléments nouveaux dans le village, perturbe l'univers de ce peuple, si riche sur le plan culturel et spirituel.

C'est une société dont la vie est pareille à celle dont parle Georg Lukács dans son étude, *La théorie du roman*. Elle est :

---

[445] Jacques Chevrier, *Essai sur les contes & récits traditionnels d'Afrique noire*. *Le temps de dire*, Paris, 1985.
[446]Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon, Paris, 1953, p.69.
[447] Ibidem, pp 72-73.

> « *[…] fondée sur la communauté de sentiments entre les hommes simples et intimement liés à la nature* ». [Une telle] « *communauté […] s'adapte au rythme de la nature, […] se meut à la cadence de la naissance et de la mort, […] exclut tout ce qui, dans les formes étrangères à celle-ci, est petitesse, séparation, dissociation, durcissement.*[448]»

Le narrateur a un discours prémonitoire quand il dit :

> *« Nous habitions en bordure du chemin de fer. Les trains longeaient la barrière de roseaux tressés qui limitait la concession, et la longeait à vrai dire si près, que des flammèches, échappées de la locomotive, mettaient parfois le feu à la clôture ; et il fallait se hâter d'éteindre ce début d'incendie, si on ne voulait pas voir tout flamber.*[449]»

Les termes : feu, incendie, flamber annoncent la fin prochaine d'un univers et d'une cosmogonie à jamais condamner par la locomotive, symbole de l'installation des étrangers dans leur espace avec les conséquences positives et négatives qui en découleront. Sur le plan, économique, culturel et aussi en matière de religion, ils pensent logiquement qu'ils n'ont rien à changer. En effet, leur « pays », placé sous la protection de diverses hiérarchies de la divinité se porte bien : un pays, où les champs prospèrent, où le peuple travaille, où l'ordre règne. Leur pays n'est-il pas le meilleur au monde ?

À la phase cruciale qui correspond à l'écroulement de cet ensemble ayant existé depuis de temps immémoriaux, Camara Laye crée autour du narrateur un monde de solitude, tragique au fur et à mesure que l'on tourne les pages.

Le monde de *Laye* devient à l'image du monde « démonique » que Georg Lukács décrit dans *La théorie du roman* au travers des rapports de la psychologie du héros dans le champ d'activité « *démonique* », un « *monde abandonné de Dieu [et qui] se dévoile tout à coup comme privé de substance, mélange irrationnel, dense et poreux à la fois* », où « *ce qui semblait le plus ferme se brise comme de l'argile sèche sous les coups de l'individu possédé de démon* [450]».

Le passé, en cette circonstance, fait figure de substitut, désiré et tout à fait virtuel du présent. C'est par un retour en arrière que *Laye* tente de reprendre le cours du destin, le cours du temps en main. Idéalisé en vertu de son caractère révolu et sans impact réel sur le présent puisque le narrateur indique que :

> « *Oui, elle avait dû voir cet engrenage qui, de l'école de Kouroussa, conduisait à Conakry et aboutissait à la France ; et durant tout le temps qu'elle avait lutté, elle avait dû regarder tourner l'engrenage : cette roue-ci et cette roue-là d'abord, et puis cette troisième* (Comme les rouages d'un

[448] Georg Lukacs, *La théorie du roman*, traduit de l'allemand par Jean Clairevoye, Paris, Denoël, 1968.
[449] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.13.
[450] Georg Lukacs, *La théorie du roman*, traduit de l'allemand par Jean Clairevoye, Paris, Denoël, 1968.

> mécanisme d'horlogerie qui symbolisent l'écoulement du temps) […], *peut-être que personne ne voyait. Et qu'eût-on fait pour empêcher cet engrenage de tourner ? On ne pouvait que le regarder tourner, regarder le destin tourner.*[451]»

L'imparfait de l'indicatif et le plus-que-parfait du subjonctif, à valeur d'irréel du passé, utilisés dans la narration sont très explicites, quant à cette impossibilité d'inverser le temps et par voie de conséquence le destin du héros. Il signifie que le temps que Laye recrée est un temps révolu, enfoui dans le passé et qui n'existera plus. Le passé du héros se caractérise par sa fonction purement imaginaire. Le rapport entre le temps et l'espace a aussi d'autres significations. *Laye* s'est complètement métamorphosé. Le temps du passé cherche désespérément à se nicher ici à l'espace.

Dans cette optique, Henri Bergson conçoit que le temps en effet peut être représenté par l'espace car :

> « *[…] il est à présumer que le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace* ». Il ajoute que « *ce qui confirmerait d'abord cette opinion, c'est qu'on emprunte nécessairement à l'espace les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchie a du temps et même de la succession : il faut donc que la pure durée soit autre chose.*[452]»

Grâce au souvenir, on assiste à un remplacement d'une temporalité donnée par une temporalité d'un autre ordre. L'individu s'accorde un moment de répit pour échapper temporairement à la succession dans lesquels il est inclus. Si la douleur ravive le souvenir, le contenu du souvenir est entièrement fait de joie, d'émerveillement, d'admiration et de bonheur révolu. Il restitue par la mémoire l'espace fait essentiellement de bonheur. La nostalgie est le regret d'un temps à jamais détruit et d'autant gonflé par le bonheur. Le souvenir de ce bonheur sème la douleur dans l'âme. En même temps conséquence et aboutissement, la douleur est aussi à l'origine du souvenir, douleur de l'inscription du temps dans la mémoire et conscience douloureuse de quelque chose qui est révolu. Cette douleur est le fruit des spasmes de la vie qui se meurt dans l'esprit humain.

Comme l'écrit Gaston Bachelard :

> « *[…] le passé est la substance du présent […] L'instant présent n'est jamais que phénomène du passé. Le passé veille derrière le présent.*[453]»

Ce bon temps, c'est *Laye* avant son départ en exil que sa mère subodorait déjà :

---

[451] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.218.
[452] Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience : Matière et mémoire*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 1970.
[453] Gaston Bachelard, *Poétique de l'espace* [1957], Paris, PUF, 1974. *Dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1963.

« *Tant d'années déjà, il y a tant d'années déjà qu'ils me l'ont pris ! dit-elle ; Et voici maintenant qu'ils veulent l'emmener chez eux.* [454]»

Dans *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun, les chapitres les plus significatifs sont ceux consacrés à ses deux tantes, *Khalti* et *Nana*, car il est fortement souligné que leur influence sur notre protagoniste demeure indélébile et va décider de sa future vocation d'écrivain. En fait, tout nous prépare dans le récit à l'introduction de ces deux tantes qui, à notre sens, occupent le centre du roman**,** ou du moins de cette première section – ce journal intime de *Menrad* – ne serait-ce que par la longueur du texte qui leur est consacré. Le récit du cahier sera bouclé par la disparition de ces deux tantes.

Après leur mort,[455] *Fouroulou* ne peut plus rien raconter. Il devra se faire relayer par son ami intime, le narrateur omniscient.

Nana et *Khalti* sont différentes des autres membres de la famille ; à elles deux, elles atténuent la morbidité existentielle de tout le village, dont l'enfant est déjà bien conscient. Elles lui offrent un havre de paix et de quiétude. Il nous dit en substance :

« Nous formâmes bientôt, une petite famille en marge de la grande, un cercle intime et égoïste, avec nos petits secrets, nos rêves naïfs, nos jeux puérils [...] [456]»

Elles sont aussi différentes de par leurs métiers : elles sont, plus que des artisanes, des artistes en quelque sorte : elles travaillent l'argile et la laine. *Menrad* nous fournit d'ailleurs beaucoup de détails sur ces deux activités, compte tenu de l'économie textuelle caractérisant le roman.

En outre, et ceci est encore plus marquant pour l'imaginaire de l'enfant, *Khalti* lui raconte des histoires. C'est une conteuse née, qui l'initie au monde des chimères et de la fiction.

« Je dois dire que ces histoires m'attiraient beaucoup chez mes tantes. Mon père et ma mère ne nous en racontaient jamais. Veiller avec eux n'avait rien d'agréable. [...] Avec Khalti c'était différent. Pendant les récits, nous étions elle et moi des êtres à part. Elle savait créer de toutes pièces un domaine

---

[454] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.217.

[455] Pour confirmer le travail de fiction, et non de simple « confession » autobiographique auquel se livre Feraoun, rappelons sur ce point la liberté prise par rapport au donné biographique. Feraoun le révèle à Roblès par exemple dans une lettre datée du 5 janvier 1953 : « *À peu près comme dans Le fils du pauvre, mes deux tantes étaient potières mais ne sont pas mortes comme je l'ai raconté.* » Voilà qui montre aussi le nécessaire travail de symbolisation que requiert le texte littéraire, même s'il poursuit la visée testimoniale que nous avons déjà soulignée. Si l'on tient malgré tout à rappeler la proximité du vécu de l'auteur, il vaudrait donc mieux parler pour une telle œuvre d'« autofiction ». Sans concevoir le concept, Feraoun marque bien dans cette lettre précisément la différence entre le texte à éditer (et à présenter pour ce qui est de Roblès) et les informations réelles qu'il ne révèle qu'à l'ami : *Je te dis toutes ces choses pour que tu ne les dises pas. C'est bête, ça devient une confession.* (LA 90-91) in Robert Elbaz, Martine Mathieu-Job, *Mouloud Feraoun ou l'émergence d'une littérature*, Karthala, p.54.

[456] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.42.

imaginaire sur lequel nous régnions. Je devenais arbitre et soutien du pauvre orphelin qui veut épouser une princesse ; j'assistais tout-puissant au triomphe du petit M'Quidech qui a vaincu l'Ogresse ; je soufflais de sages répliques au Hechaïchi qui tente d'éviter les pièces du sultan sanguinaire. Ils sont loin, les fronts soucieux et les soupirs de mes parents, par les interminables nuits d'hiver. L'histoire coule de la bouche de Khalti et je bois avidement. C'est ainsi que j'ai fait connaissance avec la morale et le rêve. J'ai vu le juste et le méchant, le puissant et le faible, le rusé et le simple. Ma tante pouvait me faire rire ou pleurer. Certes je n'aurais jamais compati d'aussi bon cœur à un vrai malheur familial. Le destin de mes héros me préoccupait davantage que les soucis de mes parents. Tout cela parce que ma tante s'y laissait prendre elle-même. A l'entendre raconter, on sentait qu'elle croyait à ce qu'elle disait. Elle riait ou pleurait tout comme son neveu. [...] je suis reconnaissant à Khalti de m'avoir appris de bonne heure à rêver, à aimer créer pour moi-même un monde à ma convenance, un pays de chimères où je suis seul à pouvoir pénétrer. [457] *»*

Ce paradis de l'enfance va être perdu pour *Fouroulou* avec la disparition de ses deux tantes : *Nana* mourra lors de son premier accouchement ; de douleur, *Khalti* sombrera dans la démence dans un premier temps, puis disparaîtra à son tour, emportée par le torrent impétueux qui borde les terres du village.

Le récit autobiographique prend fin avec la mort des deux tantes. C'est dire qu'au moment même où *Fouroulou* réintègre sa grande famille, le référent narratif devient par trop problématique. C'est alors que le sujet autobiographique sombre, lui, dans le silence et laisse parler pour lui son *alter ego,* ce narrateur tout-puissant qui va prendre la plume. Comme si l'histoire allait aboutir à la démence et la mort sans l'intervention salvatrice et nécessaire de cet ami/narrateur : parallèlement à l'avortement de *Nana*, le récit du cahier chemine vers une autre dimension pour éviter le mutisme d'abord, et se projeter vers l'univers de l'autre.

Reste à comprendre ce brouillage discursif au niveau de toute l'œuvre, car Feraoun ne semble pas avoir pu opter exclusivement pour l'un ou l'autre des deux modes d'énonciation.

Le discours autobiographique à la première personne et le récit à la troisième, qui relève essentiellement du discours indirect libre se chevauchent et se relaient à travers toute l'œuvre. Le subterfuge du confident omniscient est un artifice pour résoudre la difficulté de la première personne selon le critère de vraisemblance qui respecte la modestie, la pudeur du héros.

[457] Ibidem, pp 46-47.

« II ne se rappelle avec précision que les mauvais moments de son enfance. Il avait onze ans environ lorsque son père exténué par la fatigue tomba gravement malade [...]. [458]»

Ainsi, *Le fils du pauvre,* ce roman de l'émergence de la littérature maghrébine de langue française concrétise, pour nous, la problématique de renonciation de toute forme d'expression narrative qui se fait sur les marges du mode hégémonique occidental et français en particulier.

Quels sont, dans cette situation, la position du sujet énonciateur et le pouvoir de sa parole, s'il tient à raconter un monde *autre* et dont les signifiés coïncident mal avec les modes narratifs occidentaux traditionnels ? S'il tient à raconter un monde dont la langue première a perdu tout impact sur le réel, un monde qui a perdu ses propres modes de représentation ?

Dans *Le fils du pauvre, les* villages de chaque clan (Edhroum) ne sont pas très distancés et des sentiers les relient. Dans chaque village, divisé en quartiers, il y a des lieux spécialisés. En premier lieu, la *djema,* place publique et de débat où sont résolus les avatars de toute communauté humaine. C'est un lieu de parole et par voie de conséquence de pouvoir, car nous sommes dans une société traditionnelle où l'oralité prédomine, et celui dont le verbe est éloquent a gain de cause, comme l'oncle du narrateur :

« *Lounis, dont la parole est vive. Les gens savent qu'il est franc et nerveux, et sa rancune est un feu de paille* [459]».

Dans *Jours de Kabylie,* Feraoun décrit cet espace typiquement masculin et montre l'importance de ce lieu de débat et de rencontres comme l'agora grecque :

« *On vient à la djemâa pour se comporter en homme, tenir un langage d'homme, regarder les autres en face : son frère, son ennemi. On y vient écouter les vieux ou enseigner les jeunes. On y vient pour se montrer, pour ne pas céder sa place sur la dalle. Rien n'est plus beau qu'une djemâa pleine comme une grande famille unie- décidée et forte. Autrefois, c'était ça la djemâa, et lorsque ceux d'en face envoient un mouchard pour y jeter un coup d'œil nous lui disions « sois le bienvenu ». Il se faisait tout petit, restait un moment par politesse et s'en retournait le cœur malade. La djemâa. C'est l'honneur de la karouba, le lieu des paroles pesées et des actes virils.*[460] »

Ensuite il y a les deux mosquées, *« qui ont moins d'importance que les djemas. C'est vide et désolant de simplicité. Les vieux qui vont y prier ont l'air d'appartenir à un siècle révolu.*[461]» Les termes « vieux », « révolu » et « désolant » montrent que le déclin de

[458] Ibidem, p.88.
[459] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre,* Seuil/Enal, Alger, 1986, p.16.
[460] Mouloud Feraoun, *Jours de Kabylie,* Seuil, 1954, réed, Seuil, 1969, p.26.
[461] Ibidem, p.10.

l'univers traditionnel est déjà amorcé. La décrépitude de l'âge symboliserait désormais la perdition des traditions. *Le fils du pauvre* pourrait sans doute être lu comme les *Tristes Tropiques*[462] d'un monde en voie de disparition pour ce qui est de ses pratiques sociales les plus essentielles. Le travail du socio-anthropologue est ici empreint de nostalgie devant la déchéance inéluctable de ce monde soumis à la loi de l'Histoire.

Feraoun se fait ainsi le témoin historique du crépuscule de cette société dont l'intégrité est menacée. Les traces de ce passé mémoriel sont récupérées par l'écriture qui ne peut que souligner leur évanouissement graduel. Les indicatifs temporels qui jalonnent ce texte rappellent le plus souvent le cours irréductible du destin que va connaître ce monde dans le choc de la colonisation et de l'aliénation qui en découle pour tous ceux qui s'identifiaient à ses traces menacées. D'où ces énoncés dont le cumul montre bien le sentiment d'une désintégration graduelle de ce monde révolu. On sent percer, en certains endroits, la tentation de lutter contre cette disparition par une immobilisation idéalisante de l'enfance et du passé, quelquefois parés des traits mythologiques du monde de l'harmonie primitive. Sans aller jusqu'à l'idéalisation, nombre de récits tendent à montrer la possibilité de sauvegarde d'une sorte de noyau identitaire sous la mouvance du changement progressif.

Mais en attendant que cela n'arrive – puisqu'il y a déjà une menace qui plane à l'horizon – tout est si doux dans cette société traditionnelle parce que partagé. On voit comment est prônée dans ce clan idyllique la convergence des désirs, des aspirations communes vers le même bien pour tous, les mêmes valeurs, la même philosophie. C'est l'unité presque parfaite des hommes qui assure et corrobore la viabilité économique du clan pour aboutir à une collusion complète entre l'environnement et la société. *« Nous sommes voisins pour le paradis et non pour la contrariété.*[463] *»* Soulignons que dans ce clan, il y a un système judiciaire représenté par les *Tamens* – un collège d'hommes sages, notables du village. Ils ont pour mission première de juger tout conflit pouvant éclater entre les individus de la communauté. Ils ont un jugement incontestable puisqu'ils sont supposés être impartiaux, car « *Il est inutile d'aller à la justice française qui compliquerait tout.*[464]» Citation, qui marque également le clos autarcique de l'univers communautaire kabyle.

Cependant le narrateur est dubitatif :

> *« Au fond, personne n'est dupe. Les gens habitués à ces sortes d'arrangements savent qu'ils se traduisent, toujours par deux repas plantureux et un pourboire variant avec l'importance des chefs.* [465]»

[462] Claude Lévi-Strauss, « *Tristes Tropiques* », Paris, 1955.
[463] Mouloud Feraoun, *Jours de Kabylie*, Seuil, 1954, réed, Seuil, 1969, p.10.
[464] Ibidem, p.36.
[465] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.36.

Plus loin, il *ajoute* :

> *« Les notables sortent pour aller apaiser les Ait Amer comme ils viennent de nous apaiser et nous réveillons le lendemain, les uns et les autres, officiellement ennemis. Nous avons payé assez cher pour cela.* [466]*»*

Loin de sacraliser cette dévotion à l'égard des cheikhs et marabouts, la désinvolture piquante du ton adopté, culminant dans la ponctuation humoristique de la boutade finale, déleste la description qui en est faite d'une bonne part de son importance.

Ce faisant, elle n'en impose pas moins l'idée de l'inanité sinon du danger qu'il y aurait à lutter contre elle. On aura remarqué aussi que dans un tel passage, le narrateur n'oppose pas un *nous* kabyle à un *vous* occidental mais recourt à ce *on* (personne, gens) qui permet d'estomper les délimitations de son lieu d'énonciation et confère à la présentation une valeur générique plaçant le rituel social dans une loi de nécessité qui échappe à l'évaluation axiologique.

Bien qu'il y ait un chef proprement dit : *l'amin*, les pouvoirs sont néanmoins répartis dans le village. Ce sont les anciens, appelés communément *cheikhs* qui prennent les grandes décisions dans le village. Après les *cheikhs*, viennent les *marabouts*.

Ces derniers forment le culte le plus puissant et le plus secret du clan. Leur raison d'être les renvoie à ce que Mircea Eliade appelle le « *mythe d'origine* » en ce sens que leur présence justifie en elle-même une institution qui a pour but de rappeler l'origine du clan.

> *« Nos ancêtres, paraît-il, se groupèrent par nécessité. Le quartier d'en bas, par exemple, est issu de Mezzouz, Mezzouz avait cinq enfants mâles qui donnèrent leurs noms à chacune des cinq familles de la karouba. C'est pourquoi la karouba comprend les Aït Rabah, les Aït Slimane, les Aït Moussa, les Aït Larbi, les Aït Kaci. Quand aux « Bachiriens », leur ancêtre n'est qu'un réfugié*[467] *venu du Djudjura. Ils ne sont pas fiers de leur origine, les Bachiriens. Dans leur for intérieur ils se sentent un diminués* [468]*».*

Il y a également des lieux communautaires, c'est-à-dire propres au clan. Ces lieux communs sont : La fontaine, commune au clan, sanctuaire féminin où des règles non écrites, interdisent l'intrusion masculine.

> « *Les hommes ne vont pas à la fontaine. La règle le veut ainsi. Une règle tacite qui se transmet de génération en génération. Une indiscutable question de décence, de respect humain si on préfère. Nous la trouvons*

[466] Ibidem, p.37.
[467] Par réfugié, il faut entendre ici ; banni de son clan d'origine pour moult raisons : crime d'honneur ; issu d'une corporation de tanneurs ou de bourreliers ; musicien ou saltimbanque, ou ayant violé certains interdits. Le bannissement se définit selon le dictionnaire du *Trésor de la langue française* comme la « *peine qui condamne quelqu'un à quitter son pays, avec interdiction d'y revenir, soit définitivement, soit pour un certain temps.* » D'après cette définition, le bannissement comporte une notion d'éloignement et de négation sociale de l'individu affecté et sanctionné. Il équivaut ainsi à une mort temporelle.
[468] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.11.

déplacée, cette curiosité des gens qui les poussent à vouloir visiter nos fontaines. Il existe chez tout le monde un lieu où l'on n'aimerait voir personne : c'est tantôt la chambre à coucher, tantôt la cuisine ou la maison entière. Nous, nous avons la fontaine.[469]»

Le café maure situé hors du village est le lieu de l'oisiveté et du désœuvrement par excellence et le narrateur précise ironique : *« Ceux qu'il intéresse doivent aller à sa recherche et sortir de l'agglomération.*[470]»

La circularité de l'espace apparaît dans cette description, où le centre névralgique est la djema et le dernier cercle concentrique étant le café maure. Mais le cercle dans *Le fils du pauvre* peut être lu dans sa directionalité comme dans sa dimensionalité. La dimensionalité, écrit Denis Bertrand :

« Est le résultat de l'objectivation et qui est articulé, comme on le sait, par les trois dimensions de la spatialité : celle de la verticalité (haut vs bas), celle de l'horizontalité (devant vs derrière ; gauche vs droite) et celle de la prospectivité (proche vs éloigné).[471]»

Au sujet de cette notion de directivité, Denis Bertrand affirme :

« La directivité en effet, antérieurement à la dimensionalité et stipulant, contrairement à celle-ci, la situation orientée du sujet et sa reconnaissance du système des rapports spatiaux, fonde l'identification des figures de l'espace et les érige en signification. [472]»

Denis Bertrand qui a appliqué cette notion opérationnelle de la théorie du langage dans son étude, *L'espace et le sens*, « *qui met pour ainsi dire sous les yeux les objets du monde naturel* » et les donne à voir au lecteur comme si elle conviait le lecteur d'une œuvre de fiction à se situer parmi eux, « afin de *régir une dimension plus abstraite du discours, d'ordre interprétatif et herméneutique, imposant ses effets de vérité et assurant sa crédibilité.* [473]»

Pour Mouloud Feraoun, dire sa Kabylie natale par écrit, c'est la faire entrer, la projeter dans une autre sphère culturelle, faire œuvre de prospective. Mouloud Feraoun, soucieux de ne pas se dissocier du corps collectif du peuple kabyle, de ne pas ouvrir de brèche dans l'homogénéité de la parole traditionnelle, intercède en assumant cette fonction de relais entre deux cultures et en fondant cette littérature écrite, fût-elle payée d'une inévitable hybridité du discours. Cette hybridité peut même alors être pensée comme une hybridité prometteuse, à l'image de la conciliation qu'il incarne lui, l'instituteur du bled,

[469] Mouloud Feraoun, *Jours de Kabylie*, Seuil, Paris, 1954, p. 111.
[470] Ibidem, p. 10.
[471] Denis Bertrand, *L'Espace et le sens*, Paris, Hadès-Benjamins, 1985 (Actes sémiotiques).
[472] Ibidem.
[473] Ibidem.

nouveau missionnaire de l'école de la troisième république, œuvrant dans « *le temple d'une religion nouvelle qui n'exclut pas l'ancienne.*[474]»

Dans son propos et sa tonalité, l'œuvre de Feraoun varie de la bonhomie du conteur, pour partie adoptée dans *Le fils du pauvre* ou *Jours de Kabylie,* à la dénonciation la plus véhémente, s'exhalant maintes fois dans *Journal 1955-1962* ou *L'Anniversaire.* Ce n'est point le romancier débutant, racontant avec simplicité son humble origine de paysan kabyle et son parcours édifiant, dans lequel certains l'ont confiné ou vilipendé comme Maurice Maschino [475] qui a parlé de Feraoun en termes de « *pense-petit de village* ».

S'il y a des maladresses dans son œuvre liminaire, à supposer qu'elles ne participent pas d'un dispositif délibéré de brouillage de la détermination des sources énonciatives, force est de reconnaître l'acquisition progressive d'une grande maîtrise dans l'élaboration d'une œuvre littéraire. Et même si l'on concède une certaine gaucherie dans la réalisation du premier roman, cela n'exclut pas une réelle complexité dans sa conception. On s'est fréquemment mépris sur le ressort essentiel de ce texte qui est au moins autant, sinon plus, un discours réflexif sur l'engendrement d'un texte dans le contexte culturel maghrébin de son temps qu'un roman de formation à la manière occidentale. Loin d'être naïve et spontanée, l'œuvre de Feraoun répond d'emblée à une véritable stratégie de différenciation d'une parole autochtone par rapport au discours occidental constitué sur l'Orient en général et le Maghreb en particulier.

Nécessairement en marge de toute tradition, cette œuvre fondatrice est caractérisée par son hybridité même. Aucun texte feraounien ne relève d'une catégorie générique classique et définie. Dans les œuvres romanesques, le discours anthropologique ou sociologique se mêle au discours narratif. Le narratif reste la modalité d'expression privilégiée. C'est qu'elle permet ce rapport au réel le plus immédiat possible que nous avons relevé comme aspiration constante chez Feraoun. Par définition vouée à l'inachèvement – le réel excédant toujours le texte qui cherche à le manifester – l'œuvre de Feraoun, à l'instar de celle du poète Camara Laye, ne pouvait trouver de fin que dans un texte liminaire, qu'une invitation à la parfaite réception active de ses lecteurs dans le contexte colonial de la genèse de leur œuvre.

[474] Robert Elbaz, Martine Mathieu-Job, *Mouloud Feraoun ou l'émergence d'une littérature,* Karthala, Paris, p.53
[475] Maurice Maschino, *Les chemins qui montent ou le roman d'un faux monnayeur*, in Démocratie, 1er avril 1957.

2- La bipolarité spatiale

La tendance stylistique des romanciers africains de la première génération a longtemps figé les personnages dans une structure spatio-temporelle bien circonscrite et dont on peut bien délimiter les contours. On a qualifié cette représentation de triadique. Dans un premier temps, le héros évolue dans une certaine mesure en harmonie avec la tradition dans la pureté et l'innocence. Il va pour des raisons souvent indépendantes de sa volonté quitter son village natal pour une ville de type européen ou l'Europe. A la fin de son aventure, le héros se retrouve dans son village natal ou ville africaine qui aurait subi de nombreux changements.

Dès la fin des années cinquante et au début des années soixante, des auteurs francophones comme Ousmane Sembene (*Le Docker noir*, 1956), Bernard Dadié (*Un nègre à Paris*, 1959), Aké Loba *Kocoumbo, L'étudiant noir*, 1960) et Cheikh Hamidou Kane avaient mis en exergue, dans une perspective interculturelle, les enjeux psychologiques de la perception de deux espaces humains: l'Afrique et l'Europe. Le jeune *Laye* est représentatif du personnage africain, non psychologiquement préparé, qui arrive en Europe et va se heurter aux us et coutumes de la métropole.

Cependant, avant que le personnage africain ne soit présenté dans l'espace géographique et social européen, on pourrait soutenir que les villes africaines créées de toutes pièces pendant la période coloniale signaient déjà en Afrique la présence européenne. La structure de *L'enfant noir* de Camara Laye est significative sur ce sujet. Bien que deux cultures, ce qui induit à l'idée de deux espaces principaux, soient évoquées et constituent la trame de l'histoire, le récit est focalisé seulement sur *laye*, le narrateur. Les moments de la rupture avec le passé, l'entrée du personnage dans une nouvelle civilisation, ne sont évoqués qu'au moment où le personnage embarque pour Paris, où son déchirement atteint son paroxysme.

Tout s'est passé dans son pays natal. Après de longues palabres, suivies des hésitations et des interrogations, les parents du jeune *Laye* se résignent à voir partir leur enfant à l'école occidentale. Une décision qui conduit le jeune *Laye* à approfondir la découverte du mode de fonctionnement de la pensée occidentale. La rupture avec le passé et l'entrée du héros dans un nouveau monde a eu lieu à la fin de la dernière partie du roman.

Le jeune *Laye* commence ainsi à vivre dans son pays comme un exilé. L'acquisition et le maniement d'une langue étrangère sont déjà pour lui un moyen de pénétrer le secret des Blancs et d'accéder à un rang et à un statut bien différent de celui de ses compatriotes,

qui ne sont pas allés à l'école occidentale. Au moment où il manie la langue des Blancs, il assume par la même occasion comme le dirait Frantz Fanon « *un monde, une culture* », telle que Fanon l'analysait dans les pages de *Peau noire, masques blancs*[476].

Les idées essentielles de la démarche analytique de Frantz Fanon sur les comportements du sujet colonial, dès lors qu'il est physiquement projeté dans l'espace dominé par l'Autre, le Blanc, ainsi que la naissance des névroses spécifiques à la confrontation du sujet colonisé en face du Blanc en tant qu'incontournable Autre et objet de désir, ont été clairement expliquées par Jacques Chevrier dans son célèbre *Littérature nègre*[477]. Au quatrième sous-titre, « *La position de Frantz Fanon* », du chapitre six intitulé, « *L'homme de culture et ses responsabilités* », Jacques Chevrier explique à la lumière d'autres ouvrages comme le *Portrait du colonisé* précédé *de Portrait du colonisateur*, d'Albert Memmi, les situations socio-historiques qui ont conduit à l'aliénation de l'homme noir.

Posséder la langue des Blancs, c'est pour le jeune *Laye* accéder à leur monde et à leur culture. La plus grande partie du récit, après son entrée à l'école occidentale, est ainsi réservée à ce que Nelly Lecomte nomme la « *dépasséfication* [478]» des personnages de la société, ensuite aux crises qu'amène un tel procédé. Puis à la consécration à la mort de l'ancienne société pour laisser émerger en Afrique une nouvelle société. La nouvelle société, qu'on nomme le monde « moderne » s'oppose sur le terrain africain à la société traditionnelle. André Gardies[479] donne de cette traditionnelle opposition ce tableau que nous lui empruntons, et dans lequel nous avons trouvé utile d'ajouter quelques éléments :

Modernité	Europe	présent	ville	argent	individualisme	vitesse	nature profanée
——— ={	——— :	——— :	——— :	——— :	——— :	——— :	———
Tradition	Afrique	passé	village	troc	solidarité	lenteur	nature sacrée

Le village africain – il s'agit ici du village non marqué par les signes de la modernité – s'oppose terme à terme à l'Europe et à sa modernité. Il est l'espace de solidarité où l'on veille aux règles morales du groupe au sein duquel l'individu vit au rythme paisible de la nature non encore désacralisée. Avant de partir en Europe, le jeune *Laye* vivait déjà son drame en Afrique. Son départ à Paris achèvera sa métamorphose.

Pour percevoir tous les enjeux idéologiques de la représentation des espaces géographiques et sociaux, c'est-à-dire Africain et européen, *L'enfant noir* de Camara laye mérite d'être comparé au *Fils du pauvre de Mouloud Feraoun*. L'étude de ces œuvres

[476] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
[477] Jacques Chevrier, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1999, coll. «U».
[478] Nelly Lecomte, *Le Roman négro-africain des années 50 à 60. Temps et acculturation*, Paris, L'Harmattan, 1993.
[479] André Gardies, *Cinéma d'Afrique noire francophone. L'espace miroir*, Paris, L'Harmattan, 1989.

permettra de voir une certaine évolution dans la représentation de l'Europe qui fait désormais partie intégrante du paysage littéraire africain.

3- Le déplacement dans l'espace : désintégration tragique ou hybridité enrichissante ?

Partir, c'était pour Camara Laye ou Mouloud Feraoun, aller à la découverte au sens plénier de l'Européen, et surtout de son espace géographique et social, que cela soit la métropole pour Laye, ou la mission *Lembert* et plus tard la capitale, Alger, dans les centres sociaux crées par l'ethnologue Germaine Tillion.

Les thèmes de la métamorphose et de la rupture restent ainsi inséparables à celui du voyage. On peut voyager de deux façons. La première est la lecture ou les médias qui ouvrent des horizons nouveaux et projettent le lecteur ou le spectateur dans un univers donné. La seconde, la plus enrichissante, est le déplacement physique hors de l'univers familier pour vivre pendant un laps de temps ou chercher à intégrer un nouvel espace. Le voyage peut dans cette optique se transformer en aventure spirituelle à l'intérieur d'une culture, d'une nouvelle civilisation, motivée par le désir d'un changement intérieur. L'adaptation ou l'inadaptation à la nouvelle culture, à la nouvelle civilisation et à l'espace d'où la civilisation tire ses origines conditionne alors la suite de l'aventure.

Le procédé narratif employé par le narrateur *Laye* pour marquer l'omniprésence de l'objet dans la culture occidentale, par opposition à la culture des Daman, repose ici sur la négation. Ce procédé, comme le suggère le narrateur, répond à un appel et correspond à un désir impuissant d'un univers de tendresse, qui se dérobe, d'un bonheur humanisé qui recule devant les yeux de l'initié perdu. *« J'y songe aujourd'hui comme aux événements fabuleux d'un lointain passé […] Le monde change, le monde bouge, à telle enseigne que mon propre totem m'est inconnu.* [480]*»*

Aux yeux de *Laye*, l'Européen ne communique pas avec la nature et les êtres d'où le dessèchement intérieur de l'âme et l'absence quasi absolue de l'osmose qui résulte des relations de l'homme à la nature. Dans un article de Mathieu René Sanvée intitulé *Espace sacré, espace qualifié : la réalité absolue,*[481] cet auteur explique que le discours de *Laye* est bâti autour d'une opposition spatiale « ici » / « là-bas », et temporelle « maintenant » / « autrefois », qui a pour but de mettre en relief la différence entre l'être qu'était *Laye* et ce qu'il est devenu insensiblement. L'environnement européen est dans cette acceptation le vide spirituel où s'établit l'incommunicabilité entre l'être et les êtres, et entre l'homme et la nature.

---

[480] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.80.

[481] Mathieu René Sanvée, *Le Sens du Sacré dans la littérature africaine d'expression française : Poésie et roman de 1928 à1968*. Thèse de doctorat d'Etat, Université Stendhal de Grenoble III, 1991.

Au vu des diverses représentations spatio-temporelles de l'espace par *Laye*, il se dégage une dichotomie entre l'espace géographique et social européen et l'espace géographique et social africain. L'espace africain – dans cette acception, il s'agit de l'espace non envahi par les signes du monde moderne – est par essence l'univers de communication entre l'homme et la nature, entre le monde intérieur et le monde extérieur, auquel s'oppose l'espace européen conçu comme le vide ou le néant entre l'homme et la nature. Dans l'aéroport de Dakar, vêtu à l'occidentale, le jeune étudiant *Laye*, solitaire ne peut que ressentir un sentiment de vacuité qui l'envahit :

> « *Je montais dans l'avion et je pleurais […] et la terre de Guinée commença à fuir, à fuir […] –Tu es content de partir ? me demanda Marie, quand l'avion ne fut plus loin de Dakar. – Je ne sais pas, dis-je. Je ne crois pas.* [482]»

Si avec *Laye*, c'est par un récit analeptique que nous accédons à l'espace géographique et social européen, juste avant son départ pour Paris. Avec *Menrad Fouroulou*, l'exploration se fait sur le terrain. Il ne s'agit plus d'un documentaire à forte coloration pittoresque, mais il est question de voir comment cet espace agit sur le personnage pour le transformer en un être hybride. Toute la deuxième partie du *Fils du pauvre* correspond ainsi à la métamorphose de *Menrad Fouroulou* dans l'univers *Lembertien* où il fait ses études. Davantage que le fait de se confronter aux arcanes de l'école occidentale, aux us et coutumes de la mission *Lembert*, la grande difficulté de *Menrad Fouroulou* réside dans la perception psychologique de deux espaces qu'apparemment tout oppose ; mais qui en fait se rejoignent dans la condition humaine.

C'est dans le discours qu'il tient à la page 120 qu'apparaît clairement l'opposition entre l'espace kabyle et l'espace européen ainsi que les incidences et les similitudes que les deux espaces peuvent avoir sur l'âme humaine.

> *« Tous les dimanches, ils allaient dans la forêt sous la conduite du chef, s'initier aux joies du scoutisme. Menrad s'étonnait que de graves personnes, comme le missionnaire, perdissent leur temps à des choses si puériles. Les bergers de chez lui faisaient donc du scoutisme sans le savoir ?* [483]»

En intégrant l'espace européen, *Menrad Fouroulou* s'était métamorphosé et cette métamorphose l'avait installé dans l'hybride. Il était devenu comme une nature étrange, une conscience toujours ancrée dans la sacralité de la terre ancestrale, mais qui pourrait plus s'épanouir dans l'espace européen, qui lui ouvrait de nouvelles perspectives de savoir. Le présent de l'indicatif qu'utilise le père du narrateur explique bien l'être qu'est devenu

[482] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.220.
[483] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.120.

Menrad Fouroulou dans un monde européen où ce dernier sans avoir désappris à communiquer avec les siens, érige le savoir en unique objectif afin de fuir le dénuement lui-même, érigé en réalité ontologique par le fait colonial. Cet espace est donc conçu comme force, énergie, où l'intimité entre l'être et les êtres, entre l'être et la nature entre dans une symbiose universelle.

> *« Va, mon fils, Dieu sera avec toi. Il te montrera le chemin […] Tu vas à Alger. Tu vas à Alger comme tes camarades. Si tu échoues, tu reviendras à la maison. Et puis, ton instruction, on ne te l'enlèvera pas. Elle est à toi.*[484] *»*

La vie de *Menrad Fouroulou* bien qu'elle soit un peu différente de celle de ses semblables au village ou tout au moins privilégiée car ayant pu accéder à l'instruction et réaliser son rêve de devenir instituteur, son parcours n'en est pas moins semé d'embûches. C'est l'histoire d'un homme qui n'a cessé depuis l'enfance, de lutter pour échapper à son destin qui menaçait de le rattraper à chaque fois que la bourse indispensable à la poursuite de ses études, tardait à arriver. L'école française ne l'a pas détruit, ni celle de sa communauté. Ni l'école, ni d'ailleurs le collège qu'il était le seul adolescent de tout le village à fréquenter, ne sont parvenus à altérer son identité socioculturelle ou à lui faire concevoir sa vie comme exemplaire. La prouesse de l'écriture féraounienne est, précisément, tout en consacrant et en se consacrant à la description des mœurs et coutumes de l'ethnotype kabyle, de l'arracher à sa perception exotique ou folklorique. Ainsi *Fouroulou* en prenant le parti de congédier le touriste « *Votre rêve se termine à votre retour chez vous et la banalité vous attend sur le seuil* [485]», et d'installer son univers dans la banale quotidienneté signifie qu'il est « chez lui », en Kabylie, à l'instar du touriste au moment où il le mène au « seuil » de sa maison, autrement dit au moment où il cesse d'être un touriste de passage. Cette affirmation du droit du sol en Algérie, dans les années cinquante, par un colonisé, fut-il écrivain est donc doublement révolutionnaire : dans son contenu et dans sa réalisation littéraire plus qu'ingénieuse

À l'issue de son parcours estudiantin, on retrouvera au pays un *Menrad Fouroulou* capable de concilier le passé et le présent dans la sagesse des temps futurs, dans la mouvance de toutes les tentatives d'intégration d'un nouvel espace. Il en ressort certes, du déchirement psychologique de l'expérience de *Menrad Fouroulou* en quête de nouveaux espaces d'accueil auxquels se confronteront tous les personnages des auteurs africains, mais le choix aussi ténu soit-il, pour le narrateur, ne signifie pas pour autant un abandon de soi, mais une affirmation de soi, mâtinée de l'acceptation de l'altérité, signification probante de l'humanisme de Mouloud Feraoun.

---

[484] Ibidem, p.126.
[485] Ibidem, p.8.

Conclusion

La notion d'espace nous invite à réfléchir au contexte spatial où l'histoire racontée se déploie, ou au contexte spatial né du cadre initial et suscité par les événements narratifs. En effet l'espace est à la fois indication d'un lieu et création narrative : le déroulement narratif peut lui-même faire surgir, du décor qu'il a planté de nouveaux espaces signifiants. L'espace est la dimension du vécu, c'est l'appréhension des lieux où se déploie une expérience. Faire une étude de l'espace dans une œuvre, c'est la considérer dans son ensemble, apprécier les oppositions, les parallélismes, les interdits, les ruptures de toutes les dimensions qui structurent l'étendue où se meut le récit. Pour Jacques Allard, les lieux d'un roman « *constituent un réseau connotatif qui travers tout le récit et conduit aux lieux de l'écriture* [486]». Christiane Achour, quant à elle, qui cite J. Guiraud, fait un parallélisme entre la littérature et la peinture (domaine artistique dans lequel la notion de spatialité est dominante) :

> « *Par delà les constituants d'une œuvre, par delà ses apparences culturelles, si le peintre a réellement intégré son acte, un champ spatial apparaît, qui contrôle physiquement la transmutation du donné formel. Qu'on l'envisage dans son rapport à l'acte créateur ou dans sa relation aux constituants objectifs, ce champ spatial est comme l'intégrale des facteurs qui ont permis l'avènement de cette œuvre. Il est la structure et l'événement dynamique qui actualise et vérifie leur mise en résonance réciproques. (J.Guiraud, « Espace », in Encyclopédie Universalis)* [487]».

Elle ajoute, citant Henri Mittérand que:

> « *L'espace est un des opérateurs par lesquels s'instaure l'action […] La transgression génératrice n'existe qu'en fonction de la nature du lieu et de sa place dans un système locatif qui associe des marques géographiques et des marques sociales.*[488]»

Sa dernière citation nous permet de faire le lien avec le chapitre suivant dans lequel nous allons décrire les fonctions sociales du mythe et de la structure initiatique des personnages dans les œuvres de Camara Laye et de Mouloud Feraoun.

---

[486] Jacques Allard, *Zola le chiffre du texte*, Presses de l'université du Québec, 1978, p. 3.
[487] Christiane Achour et Simone Rezzoug, *Convergences critiques. Introduction à la lecture du littéraire.* O.P.U, Alger, réimpression 2005, p. 209.
[488] Henri Mittérand, *Le discours du roman*, PUF, Paris, 1980, p.201, in Christiane Achour et Simone Rezzoug, *Convergences critiques. Introduction à la lecture du littéraire*, O.P.U, Alger, réimpression 2005, p.210.

CHAPITRE V

PRÉSENCE DU MYTHE ET STRUCTURE INITIATIQUE

Introduction

La problématique identitaire a partie liée avec la cosmogonie et les éléments qui la constituent. Aussi, la littérature qui est avant tout *mimesis*, s'ancre-t-elle dans les croyances ancestrales propres à un peuple ou à une civilisation et qui participent à la construction de son identité.

Les romans font une part belle à la légende et aux mythes fondateurs. Les personnages de Camara Laye, son univers fictionnel est envahi par des allusions au peuple fondateur, à ses caractérisations et à son personnage emblématique. De même, il y a dans les textes de Camara Laye, une omniprésence de la matière aurifère, de l'or. On le sait, chez les Mandingues, peuple fondateur, malinké, l'or joue un rôle quasi hiératique. Il revêt une fonction sacrée. Il en est de même pour Mouloud Feraoun qui met en avant la généalogie du clan et du lignage par le biais du mythe fondateur des ancêtres des « *jdud* », que Kateb Yacine appelle les « *Kebloutis* ».

Les « *Ath Chabane* » descendent du lignage de *Mezouz*, enraciné dans le terroir kabyle depuis des temps immémoriaux, que la légende portée par l'oralité se transmet de génération en génération.

1- La dimension mythique

Au sens strict, le mythe peut être défini comme un récit fondé sur une croyance religieuse ou sacrée et dont le rôle est d'expliquer l'origine ou l'état des choses, des êtres ou du monde. Le mythe a ainsi une fonction étiologique c'est-à-dire qu'il s'interroge sur l'origine de la création, l'explication du monde et de ses mystères. Cette délimitation qu'opère Mircea Eliade du champ du mythe pourrait fournir matière à réflexion :

> *« Le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements ». Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des êtres surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution.*[489]*»*

[489] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, Coll. Folio, Essai, 1963, p. 15.

La définition d'Eliade est très précise. Le mythe, considéré comme un récit, peut effectivement s'interroger sur le comment de l'existence globale (par exemple la création d'un groupe ethnique, d'une tribu) mais aussi sur un aspect de la vie, un comportement, une activité,… etc.

Dans ces contes romanesques toutefois autobiographiques, les schèmes des images et des symboles suivent le réseau des relations imaginaires. Ils transforment les romans de Camara Laye et de Mouloud Feraoun en une structure initiatique dominante et définitive, laquelle permet la réalisation du destin du héros et l'évolution de sa vocation de littérateur révolutionnaire.

La prépondérance des images et des symboles dans les récits transforment spontanément le discours ordinaire à la poésie. La sensibilité banale s'élève au sommet symbolique et découvre au lecteur la richesse de la culture et la civilisation africaines, et kabyle.

Un bon exemple est la narration des prodiges dont est capable la mère du héros de *L'enfant noir*. Cette femme jouit de la protection de son animal-totem, le crocodile. Elle parle aux animaux qui lui obéissent. De là, le héros lamente la perte des aspects mystérieux de la civilisation africaine, à cause du temps qui effrite et émiette tout:

> *« Mais le monde bouge, le monde change, [...] si bien qu'il semble que nous cessons d'être ce que nous étions [...], que déjà nous n'étions plus exactement nous-mêmes, dans le moment où ces prodiges s'accomplissaient sous nos yeux* [490]*».*

L'image profite davantage de la mémoire involontaire et traduit les aspects durables du passé qui calment l'esprit troublé et inquiet du héros. Ce dernier revit, à plusieurs reprises, les images mythiques et immortalisées de sa maison onirique et de son enfance. Parfois, il se rappelle une expérience passée d'un instant de vie et en d'autres temps l'expérience passée de toute la vie.

Dans *Le fils du pauvre*, le mythe se manifeste au chapitre 04, par une note de bas de page qui use de la personnification du mois de *Tibrari* (Février) qui rétrocède une journée au mois de Yennayer (Janvier qui dérive du dieu Janus[491]), et que les kabyles appellent le prêt : *Amerdhil*.

---

[490] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon, Paris, 1954, p. 80.

[491] Parfois considéré comme le père des dieux, Janus est une divinité d'origine très ancienne. Rattaché à tous les commencements, il est le dieu du début du jour, du mois et de l'année. Le mois de janvier, Januarius en latin, lui est consacré. Son caractère particulier lui vaut également d'être le premier dieu cité dans toutes les prières. Janus est également le dieu du Passage, de la transition entre deux lieux ou deux époques. Il est pour cette raison la divinité des Portes (januae en latin). Microsoft ® Encarta ® 2005.

L'univers agropastoral kabyle est rythmé par le cycle des saisons, et les événements heureux ou malheureux sont datés en fonction de ce cycle. Pour montrer sa parfaite connaissance de l'universalité du mythe et de la légende, et surtout marquer la présence au monde de la société traditionnelle kabyle l'auteur ajoute :

> *« Nous avons encore de nombreux poèmes qui chantent des héros communs. Des héros aussi rusés qu'Ulysse, aussi fiers que Tartarin, aussi maigres que Don Quichotte.*[492] *»*

En somme, l'étude de l'imaginaire des romans de Laye et de Feraoun revient à l'étude des symboles et des images qui jalonnent les deux récits. C'est suivre leurs transformations, leurs apparitions et leur imbrication jusqu'à la découverte de la structure dominante de l'œuvre.

La structure initiatique qui découle du dédale des deux discours est sensiblement la même, et dénote ce qui est caractéristique, permanent, fondamental et essentiel dans ces deux univers socioculturels si différents, de par l'aire géographique et pourtant si proches par la condition humaine. Pour atteindre la structure initiatique nous avons établi deux grandes galaxies d'images : les symboles naturels, fondateurs et creusets de la vie et les symboles du divin.

A- Les symboles naturels

Ce sont les quatre éléments de l'alchimie ancienne : L'air, le feu, l'eau et la terre qui se présentent d'un texte à l'autre. La manifestation des trois premiers éléments est plus pertinente dans l'œuvre plus poétique de Camara Laye, alors que le quatrième élément commun aux deux auteurs est plus élaboré, plus obsessionnel dans *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun, dont le réalisme obère parfois la dimension poétique.

a- L'eau

L'eau dans la cosmogonie chez Camara Laye, se rattache aux valeurs maléfiques et bénéfiques qui sont, d'ordinaire, les caractéristiques des symboles riches. L'eau se transforme facilement de l'eau potable et du lait nourricier à l'océan violent, fracassant et jacassant, symbole de l'Apocalypse et de Kronos, le dieu mythique du temps chez les grecs, dévoreur de ses enfants. Tout l'entre-deux extrême manifeste la même ambivalence de l'eau. Le résultat est la multiplication du symbolisme de l'eau, à tour de rôle, en feu liquide, mer, fleuve, marée, douche, inondation, vague, îlot, bateau, pour ne retenir que cet atlas limité des mythèmes les plus importants.

---

[492] Feraoun Mouloud, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.11.

Ces symboles s'animent et se diversifient autour de l'image de l'eau, les uns comme les violents annonciateurs du Temps et de la condition humaine et les autres comme des paradigmes symboliques de l'eau profonde, du liquide amniotique du giron maternel, qui appelle ses enfants au repos, et annule les effets négatifs du Temps.

La représentation du fleuve Niger dans le chapitre 5 du roman est parée de tous les caractères mythiques et initiatiques. C'est l'épisode où la mère du narrateur qui a la réputation de détenir les secrets des eaux et des forces mystiques de la Nature, puisque ce personnage est un interprète pour qui tout acte aussi grandiose ou banal soit-il, doit toujours être interprété de différentes manières. Le voyage est aussi un procédé narratif puisqu'un enchâssement analeptique à focalisation interne fait revivre tout le passé de l'auteur. *« J'y songe aujourd'hui comme aux événements fabuleux d'un lointain passé* [493]*»*. Il se souvient que c'est au bord du fleuve Niger qu'il aimait voir sa mère puiser de l'eau, quand il était tout jeune :

> « *Je la regardais puiser l'eau à proximité des crocodiles. Bien entendu, je la regardais de loin, car mon totem n'est pas celui de ma mère, et j'avais, moi, tout à craindre de ces bêtes voraces ; mais ma mère puisait l'eau sans crainte, et personne ne l'avertissait du danger, car chacun savait que ce danger pour elle était inexistant. Quiconque se fût risqué à faire ce que ma mère faisait, eût été inévitablement renversé d'un coup de queue, saisi entre les redoutables mâchoires et entraîné en eau profonde. Mais les crocodiles ne pouvaient faire de mal à ma mère, et le privilège se conçoit : il y a identité entre le totem et son possesseur ; cette identité est absolue, est telle que le possesseur a le pouvoir de prendre la forme même de son totem, dès lors il saute aux yeux que le totem ne peut se dévorer lui-même.*[494]*»*

Ce passage souligne tout le caractère mystique du fleuve en particulier et de l'eau en général pour Laye, encore jeune. La mère est la matérialisation d'un lien, une sorte de médiateur permettant d'accéder à un autre espace.

Le fleuve, symbole de silence et de mystère, est aussi dans ses fonctions ambivalentes (on y puise aussi l'eau, symbole de la vie), un élément mortifère comme le Styx grec. Dès la mise en relief du fleuve comme espace, un passage s'interpose pour illustrer la collusion entre l'eau et la mort. Et c'est au travers de ces doubles fonctions que se prête la lecture de l'eau dans *L'enfant noir*. « *Je la regardais de loin, car mon totem n'est pas celui de ma mère, et j'avais, moi, tout à craindre de ces bêtes voraces.*[495]*»*, affirme *Laye.* Cette collusion entre la mort et l'eau, représente le deuxième pôle matériel de l'imagination de la représentation de l'eau.

---

[493] Camara Laye, *L'enfant noir,* Plon/Pocket, Paris, 1986, p. 80.
[494] Ibidem.
[495] Ibidem.

b- Le feu

Le feu, comme l'eau, est aussi un symbole dynamique qui manifeste la bivalence. Selon la circonstance, il peut être ou bien purificateur ou bien destructeur. En tant qu'agent principal de transmutation du minerai, le feu est sexualisé. II permet l'union mystique du forgeron et de la divinité à travers le travail de l'or. Il est aussi valorisé comme la liqueur spermatique du forgeron la perte de laquelle, pendant sa mort symbolique au cours de son itinéraire spirituel, engendre la vie. Plus que l'eau qui coule, mais moins abstrait et moins monotone que celle-ci, le feu agit dramatiquement pour brusquer le temps et renouveler le destin. Dans ce sens, il est le symbole de la transformation, de la purification et de la renaissance. Le feu dans la brousse, pendant la nuit, est une invitation à briser avec le passé, à renaître. Il mène au repos.

Parfois le feu s'idéalise en dialectique de la parole créatrice, en lumière brillante et pure, en oeil et en phare comme la base de l'illumination spirituelle. Surtout au moment de l'illumination spirituelle, l'image du feu est celle de l'amour inconditionnel: *« Etre aimé veut dire se consumer dans la flamme; aimer c'est luire d'une lumière inépuisable, car aimer c'est échapper au doute, c'est vivre dans l'évidence du cœur*.[496]»

À ce point, l'importance chez Laye de l'image du feu, élément destructeur et bâtisseur, est évidente. Plus que l'eau, il est le symbole de spiritualisation parce qu'il donne 1' intention de purifier le passé et le monde après leur destruction. C'est une force titanique qui promet renaissance et éternel retour. Aussi est-il toujours difficile de voir pourquoi il existe autour du feu, les symboles aussi disparates que la forge, le foyer, le sexe, la flamme, l'incendie ou la conflagration, l'oeil, la lumière, le regard, la parole, le phare et l'amour, pour ne voir que cette liste assez limitée.

Ce qui prédomine dans la représentation du feu, c'est son aspect purement ambivalent. Gaston Bachelard avait établi que les rêveries sur le feu s'orientent vers divers complexes : celui de Prométhée, qui regroupe « *toutes les tendances qui nous poussent à savoir* [497]»; Celui d'Empédocle « *où s'unissent l'amour et le respect du feu, l'instinct de vivre et l'instinct de mourir*.[498]»

[496] Mircea Eliade, *Mythes rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, pp.78-79.
[497] Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu* [1938], Paris, Gallimard, 1985, coll. « Folio Essai ».
[498]Empédocle, philosophe grec (Agrigente Ve s. av. J. -C.). Chef du parti démocratique, il a élaboré une cosmogonie fondée sur les quatre éléments, dont les rapports sont régis par l'Amour *(Éros)* et la Haine *(Polemos).* Selon la légende, il se serait jeté dans l'Etna en laissant ses sandales sur le bord du cratère, in Bibliorom Larousse.

À côté des complexes mis au jour par la psychologie, Gaston Bachelard distingue des complexes de culture par lesquels « *le poète [ou le romancier] ordonne ses impressions en les associant à une tradition* [499]». C'est sur ce point et sous ce rapport que nous voulons examiner le feu, et plus particulièrement le soleil-chaleur comme complexe de culture. Il est sous ce signe d'abord l'image favorite de la production. Sa métaphorisation le fait ensuite chargé des connotations négatives.

Chez Camara Laye, ce sont les schèmes de chaleur et de soif, symboles de la souffrance qui semblent vouloir expliquer la ruine d'un ordre ancien, révolu, préférable à celle qui va donner naissance à un monde qui l'inhibe, mais le fascine en même temps. Le récit commence par l'évocation d'une journée de travail très pénible où le soleil dessèche le jeune *Laye* :

> *« À mesure que la matinée avançait, la chaleur gagnait, prenait une sorte de frémissement et d'épaisseur […] Je mettais mes lèvres à la gargoulette, et la fraîcheur de l'eau se glissait en moi, rayonnait en moi ; mais c'était une fraîcheur fallacieuse : elle passait vite et, après, j'avais le corps inondé de sueur.* [500]*»*

La chaleur induite par les rayons du soleil participe à l'évocation pathétique du labeur, et aux souffrances infligées à un jeune qui n'a pas encore atteint l'âge d'accomplir des travaux très pénibles, et qui hésite entre la vocation de paysan, de moissonneur, et l'école occidentale. Il décrit cette ambivalence en comparant le comportement des gens à la campagne et en ville.

> *« Je ne sais d'où vient que l'idée de rusticité – je prends le mot dans son acceptation de manque de finesse, de délicatesse- s'attache aux champs : les formes de civilité y sont plus respectées qu'à la ville ; on y observe un ton cérémonieux et des manières que, plus expéditive, la ville ne connaît pas. C'est la vie, la vie seulement, qui y est plus simple, mais les échanges entre les hommes_ peut-être que parce que tout le monde se connaît- y sont plus strictement réglés. Je remarquais dans tout ce qui se faisait, une dignité dont je ne rencontrais pas toujours l'exemple à la ville ; et on ne faisait rien à quoi on n'eût été au préalable invité, même s'il allait de soi qu'on le fît : on y montrait en vérité un extraordinaire souci de la liberté d'autrui. Et pour l'esprit, s'il était plus lent, c'est que la réflexion précédait la parole, mais aussi la parole avait-elle meilleur poids.* [501]*»*

Il ajoute plus loin nostalgique :

---

[499] Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1985, coll. « Folio Essai ».
[500] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 60.
[501] Ibidem, p.65.

« J'étais près d'eux (les paysans) […], et je n'étais pas entièrement avec eux : je n'étais qu'un écolier en visite- et comme je l'eusse volontiers oublié !

De fait, je l'oubliais ; j'étais fort jeune encore et j'oubliais ; ce qui me traversait l'esprit, et tant de choses me traversaient l'esprit, avait le plus souvent moins de durée, moins de consistance que les nuées qui traversent le ciel ; et puis j'étais à l'âge- mais j'ai toujours cet âge ! Où l'on vit avant tout dans le présent, où le fait d'occuper la première place dans une file de moissonneurs avait plus d'importance que mon avenir même. [502]»

Chez Mouloud Feraoun, le feu est symbolisé par le *kanoun* ou le bûcher, où l'air est un élément perturbateur à l'œuvre de création. Le bûcher sert aux potières à la cuisson des ustensiles en argile, avec toutes les précautions que cela requiert, ainsi que le respect de certains interdits.

« *L'été est le moment le plus favorable pour la cuisson. […]Le tas de bois est préparé depuis longtemps. Le jour de la cuisson est un grand jour. Il est fixé à l'avance avec la plus grande circonspection. Il ne peut être un lundi, ni un vendredi, car il ne faut pas contrarier le prophète. L'usage élimine le lundi pour des raisons obscures. De mémoire de potières, les meilleures cuissons s'obtiennent le mardi ou le mercredi […] Il faut un ciel pur, un temps sec. La moindre brise peut causer des dégâts car l'opération a lieu en plein air, en dehors du village.*[503] »

c- L'air

Chez Laye, l'air garde sa nature d'air, de liberté et de mutabilité. L'air se voit tantôt sous l'image du vent, agent de transmutation qui aide à la réalisation du travail de l'orfèvre et dans le travail initiatique du forgeron :

« Sur un signe de mon père, les apprentis mettaient en mouvement les deux soufflets en peau de mouton, posés à même le sol de part et d'autre de la forge et reliés à celle-ci par des conduits de terre. [504]»

Il ajoute plus loin :

« N'était-ce pas les génies du feu et de l'or, du feu et du vent, du vent soufflé par les tuyères, du feu né du vent, de l'or marié avec le feu, qu'il invoquait alors; n'était-ce pas leur aide et leur amitié, et leurs épousailles qu'il appelait? Oui ces génies-là presque certainement, qui sont parmi les fondamentaux et qui étaient également nécessaires à la fusion.[505]»

Parfois, il s'appréhende comme l'odeur, agent aphrodisiaque qui avance la marche en avant du héros vers la spiritualité:

---

[502] Camara Laye, *L'enfant noir,* Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 64.
[503] Mouloud Feraoun, *Le Fils du pauvre,* Seuil/Enal, Alger, 1986, p.44.
[504] Camara Laye, *L'enfant noir,* Plon/Pocket, Paris, 1976, p.27.
[505] Ibidem, p. 29.

> *« À mesure que la matinée avançait, la chaleur gagnait, prenait une sorte de frémissement et d'épaisseur, une consistance à quoi s'ajoutait encore un voile de fine poussière faite de glèbe foulée et de chaume remué. Mon oncle, alors, chassant de la main la sueur de son front et de sa poitrine, réclamait sa gargoulette.*[506]*»*

L'importance du symbolisme de l'odeur dans l'itinéraire spirituel du héros n'est pas à contester lorsqu'on observe la place que l'auteur lui consacre dans le récit. *« C'était l'oranger planté au centre de la concession. Quand il fleurissait, une odeur entêtante se répandait dans toute la concession.*[507]*»*

Il décrit avec insistance les caractéristiques de l'air et les effets hypnotiques et envoûtants du son du tam-tam qu'il véhicule. Le chapitre quatre du roman décrit *: « […] tant d'alacrité, et dans l'air tant d'allégresse, tant d'allant dans le tam-tam, que je n'aurais pu me sentir à l'écart* [508]*»*.

L'air chez Laye suscite le sentiment de l'immortalité ascensionnelle et de la restitution du passé. D'où la conjonction de ces images: odeur, arbre, aile, ange, vent, vol, nuage, enivrement, ascension et élévation. Les images de l'élévation et de l'ascension expriment dans tous les rites d'initiation la liberté, l'abolition de la souffrance et de la condition humaine, et la transcendance des tribulations existentielles.

> *« Mon oncle était merveilleux dans cette cueillette du riz […] Je recevais de ses mains les bottes d'épi, je prenais grande attention à ne pas trop les secouer […] Je ne liais pas les gerbes que je formais ainsi : c'était là déjà du travail d'homme ; mais j'avais permission, la gerbe liée, de la porter au milieu du champ et de la dresser.* [509]*»*

Cette symbolique de l'érection de la gerbe, en d'autres moments dévolue à un adulte, montre ce besoin d'élévation spirituelle et de formation initiatique. A en croire Gaston Bachelard: *« L'élévation de l'âme va de pair avec sa sérénité. Dans la lumière et dans l'élévation se forme une unité dynamique.* [510]*»*

d- La terre

C'est, peut-être, l'élément le plus riche de tous les quatre. Elle est présente dans le travail de transformation de l'or comme la marmite, sorte de berceau où a lieu l'union sexuelle du forgeron avec la matière. En d'autres termes, la terre recouvre les images de la femme, de la patrie, de la mère et de l'épouse, images archétypiques à cause de l'ambiguïté

[506] Ibidem, p. 59.
[507] Ibidem, p. 12.
[508] Ibidem, p. 57.
[509] Camara Laye, *L'enfant noir,* Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 64.
[510]Gaston Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* [1942], Paris, Livre de Poche, 1992, p.139.

et la multivalence qui les dynamisent. Quitter la terre natale, c'est quitter la mère en quelque sorte. C'est s'exiler. Y retourner équivaut à la réconciliation psychologique avec la mère. C'est la mère nourricière.

La terre dans toutes les mythologies du monde exerce une magie sur l'esprit de l'autochtone. Elle est la matière primordiale et mystérieuse dans laquelle l'homme veut éternellement retourner comme dans son dernier refuge. Aussi, la terre s'assimile-t-elle facilement à la nature. C'est la maison au serpent qui, comme Janus, est la dialectique matérielle du passage de la vie et de la mort. Animal complexe à multiples registres, le serpent dort sous terre et se montre ainsi maître des deux mondes; le monde du passé et le monde du présent, et partant de l'avenir.

L'image de la terre trouve, il nous semble, sa plus grande auréole dans le symbolisme de la grotte, ce *« refuge dont on rêve sans fin »*, selon l'expression de Bachelard. La grotte layéenne est un trou souterrain et obscur où le protagoniste rapproche spirituellement le passé, le présent et l'avenir. Comparé à la tanière mythologique, c'est un milieu magique où s'efface le Temps, où le héros affronte son destin. L'image de la terre, comme celles de l'air, du feu et de l'eau réunit beaucoup d'autres symboles et images dynamiques qui, tous, donnent de grandes possibilités d'aider à la découverte de la structure initiatique qui sommeille dans le roman de Camara Laye.

Dans *Le fils du Pauvre* de Feraoun qui constitue une fresque dense de la vie dans le Djurdjura des années 50, il ne fait pas de doute que cette œuvre à elle seule peint beaucoup mieux la vie kabyle que tous les manuels de la littérature ethnographique coloniale. Sans prétention scientifique, les informations les plus précises sont données par Feraoun sur l'organisation socio-économique d'un village kabyle : la *djema*, les structures parentales, le mode de production, mais c'est surtout les structures foncières qui sont le socle de l'ancrage identitaire du kabyle.

> *« Lorsqu'on évalue à la djema les propriétés de tel fellah à un mois de labour, on lit l'admiration et l'envie dans les yeux. Or, une journée de labour sur nos terrains escarpés […], représente à peine vingt ares […] Le gros propriétaire kabyle parle fort à la djema* [511]*»*

Cette propension à élever la voix dans cet espace de parole et de pouvoir qu'est la djema est intrinsèquement et proportionnellement liée à l'étendue de la surface foncière, qu'elle soit intra-muros – dans l'enceinte du village où le kabyle n'existe que par le cordon ombilical du lieu qui l'a vu naître – ou extra-muros, par les terres qu'il possède en dehors du village. Sa légitimité au sein du village n'existe que par ce lien ombilical.

[511] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1976, p.12.

Cependant, dans une société patrilinéaire où la gent féminine est exclue de l'héritage, un lopin de terre, aussi petit soit-il fera l'objet de tractations et de calculs sordides par le biais des alliances, afin de s'en accaparer. L'auteur en fait une description édifiante en page 17, qui souligne l'exhérédation des filles dans la succession concernant le domaine foncier.

> « *Mon grand-père maternel, Ahmed, légua, avant de mourir, une maisonnette et un champ à ses trois filles. Il laissa un papier de Cadi. […]Ce fut une donation « ferme et définitive ». Mais lorsque l'acte arriva, le cheikh qui le traduisit expliqua aux héritières qu'elles n'avaient droit qu'à l'usufruit. Le Cadi, sans doute, n'avait pas bien compris les vœux du mourrant. Il enregistra ceux des frères. Cela n'eut pas beaucoup d'importance car ma mère et mes tantes ne furent pas inquiétées par leurs oncles qui se partagèrent le patrimoine foncier. […] Elles préféraient cela à l'indifférence et à l'abandon qu'accompagne toujours le mépris. C'étaient de braves filles avec des idées bien arrêtées. Elles acceptaient que leurs oncles les trompent, les dépouillent pourvu qu'on ne les écartât pas de la communauté et qu'elles gardassent leur droit au nom.* [512]»

La terre est aussi ce symbole avec lequel Dieu a pétri l'homme dans une motte d'argile. Mouloud Feraoun, à travers le travail de ses tantes potières met en œuvre ce travail de création à l'image du divin, qui dit que nous sommes nés poussière et que nous retournerons poussière vers cette matrice qu'est la terre.

> « *Mes tantes travaillaient l'argile. La courette était toujours encombrée de poterie. L'argile se travaille dès le printemps. Baya et Khalti vont la chercher dans des paniers, à plusieurs kilomètres du village. Les mottes sèchent au soleil dans la cour, puis elles sont écrasées et réduites en poussière. Avec cette poussière imbibée d'eau, mes tantes font une pâte. […]Nana prend un cylindre de pâte, puis à l'aide de la raclette, elle aplatit, tire, polit, amincit l'argile, supprime les bavures. Les parois montent, petit à petit, la marmite ou la cruche se dessine. […] Elles sont toujours bien proportionnées, leurs lignes harmonieuses, leur col élancé, leur légèreté et la finesse de leurs ornements les font préférer par toutes les élégantes du village. Tant il est vrai que ce que nous réalisons est toujours le miroir de ce que nous sommes.*[513] »

B- Les symboles du divin et les interdits

a- L'or

En tant que symbole ascensionnel est divin, spirituel et purificateur. L'auteur à propos de son père dit :

> « *L'artisan qui travaille l'or doit se purifier au préalable, se laver complètement par conséquent et, bien entendu, s'abstenir, tout le temps de son travail, de rapports sexuels. Respectueux des rites comme il l'était, mon père ne pouvait manquer de se conformer à la règle.* [514]»

[512] Ibidem, pp 17-19.
[513] Ibidem, pp 41-43.
[514] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 32.

Et à propos du griot qui assistait à la métamorphose :

> *« Il n'était plus le thuriféraire à gages ; il n'était plus cet homme dont chacun et quiconque peut louer les services : il était un homme qui crée son chant sous l'empire d'une nécessité tout intérieure.*[515]»

L'or délivre et protège de la mort *:*

> *« Mon père, averti en rêve […], invulnérable aux mauvais génies, invulnérable encore à ces confrères mêmes qui jaloux peut-être, pouvaient lancer leurs sorts.* [516]»

Dans les mythologies du monde, l'or est traité en roi des métaux à cause de sa noblesse. On le donne comme cadeau précieux à l'occasion du mariage. C'est le cas lors du mariage du héros. L'or est aussi le symbole du pouvoir à l'occasion du couronnement du roi. L'or témoigne de la valeur de qui le porte. Il se valorise aussi en amour extraordinaire. C'est justement dans ce sens que Mircea Eliade parle « *de l'or comme le symbole de la perfection et de l'immortalité*. [517]» L'or, en fin de compte, est un archétype de multivalence. Il est surtout la porte qui mène au salut.

> *« N'était-ce pas les génies du feu et de l'or, du feu et du vent, du vent soufflé par les tuyères, du feu né du vent, de l'or marié avec le feu, qu'il invoquait alors ; n'était-ce pas leur aide et leur amitié, et leurs épousailles qu'il appelait ? Oui, ces génies-là presque certainement, qui sont parmi les fondamentaux et qui étaient nécessaires à la fusion* [518]»

b- La mort

En tant qu'image, la mort se multiplie en plusieurs symboles funèbres : ténèbres, nuit, nuages noirs, fumées noires. Vue de l'angle plus positif du symbolisme de la porte Janusienne, la mort en forme de voyage est très importante dans l'itinéraire spirituel du héros. L'image est celle du passage entre le passé et l'avenir, entre son enfance et le regard rétrospectif de l'adulte.

> *« Check s'est réveillé. Il a commencé de nous dicter ses dernières volontés […] Puis il nous a dit adieu. Quand il s'est tu, il n'était pas plus loin de minuit. Alors, comme l'horloge du dispensaire terminait de sonner les douze coups, il est mort…*[519] *»*

[515] Ibidem, p. 34.
[516] Ibidem, p. 35.
[517] Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, coll. Idées et recherche, Champs n° 12, Flammarion, Paris, pp.54-55.
[518] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.29
[519] Ibidem, p.207.

Plus loin l'auteur ajoute :

> *« Je songe à ces jours, et très simplement je pense que Check nous a précédés sur le chemin de Dieu, et que nous prenons tous un jour ce chemin qui n'est pas plus effrayant que l'autre, qui certainement est moins effrayant que l'autre…..L'autre ?...L'autre, oui : le chemin de la vie, celui que nous abordons en naissant, et qui n'est jamais que le chemin momentané de notre exil.* [520]*»*

2- La structure initiatique

Il n'est pas indifférent de remarquer que ces images et ces symboles obsédants/ qui scandent et reviennent d'une manière redondante, sans être tautologiques, ne laissent pas de doute sur la nature initiatique de l'expérience du héros. La structure importante décelable de l'amas des symboles est celle du trajet initiatique caractérisé par trois schémas: le chaos, la mort symbolique et la renaissance. À la fin de l'expérience, le héros réalise son destin et sa vocation, laquelle ressemble fort à l'expérience. Le néophyte mûrit suivant ses épreuves et ses expériences personnelles. Comme la graine, il meurt d'abord afin de re-naître. L'initiation particulière de notre héros n'est pas simplement la purification, mais celle des épreuves et de la transmutation d'un destin. C'est la sorte d'initiation qui nous rappelle celle du monde africain traditionnel. Le héros se cherche et ne connaît pas la voie de son destin. Il manifeste une angoisse extrême devant le changement qu'il observe autour de lui. Il déteste la fuite du temps qui emporte la meilleure partie de son enfance. Il veut comprendre la condition humaine et pose la question de savoir si, *« la vie était ainsi faite, qu'on ne pût rien entreprendre sans payer tribut aux larmes*[521] *»*. Effrayé devant le mystère de la mort, il éprouve des hallucinations après la mort de son ami, *Check*. Au milieu de la nuit, il se réveille, le corps inondé de sueur. Il veut comprendre les dichotomies amour-filial et amour-passionnel; amour de la patrie et amour de la nature immense, et la vie et la mort. Il s'émerveille du poids de la foi et du destin. Subitement, il a une prise de conscience et dit: *« tout ce que chantaient les griots à présent; je me voyais désormais contraint de le réaliser un jour, si je ne voulais pas à mon retour, à chaque retour, avoir l'air d'un âne.*[522]*»*

Ce destin se réalisera dans la durée, petit à petit, au cours des aventures existentielles et spirituelles. Mais avant son départ, le héros doit faire ses préparatifs dans la nature, dans la forge de son père, à l'école traditionnelle et plus tard à l'école occidentale, et par le biais de rites de la puberté.

---

[520] Ibidem, p.209.
[521] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, 1976, p. 157.
[522] Ibidem, pp 162-163.

A- La moisson du riz

S'agissant de la récolte du riz, le héros apprend le respect pour la nature en aidant les fermiers dans les champs. Sans respect pour la nature, cette *« mère immensément élargie »* de Gaston Bachelard, il ne pourrait pas réaliser son destin sans dommage à son sens du sacré. Tout travail dans la nature transforme l'homme et le rend le contemporain et l'égal de la divinité.

Le fermier est d'une caste aristocratique et noble parce qu'il se trouve indépendant d'autres professionnels. Il se nourrit et entre en contact direct avec la terre sans aucun intermédiaire. D'une extrême sobriété, il considère la terre comme le seul compagnon digne de son effort. Les aspects concrets de la nature, les arbres, les rochers, et les éléments, sont les propriétés de la divinité. Ils méritent le respect de l'homme. Le fermier médite donc ses actes et ses paroles avant d'agir. La façon prudente, c'est de tracer fidèlement les mouvements cosmiques évidents dans les saisons. Voilà la façon d'assurer son salut. Ainsi il s'entoure des choses défendues, des règles et des prescriptions contre ceci et cela: *« Mais au juste, qu'était-ce qu'un génie ? Qu'étaient ces génies que je rencontrais un peu partout, qui défendaient telle chose, commandaient telle autre?*[523] *»*

Nous lisons que la date de la récolte n'est pas fixée. Tout dépendait :

> *« […] de la maturité du riz, et celle-ci à son tour dépendait du ciel, de la bonne volonté au ciel. Peut-être dépendait-elle plus encore de la volonté des génies du sol, qu'on ne pouvait se passer de consulter*.[524] *»*

Même le signal de la moisson finalement donné, les danses frénétiques des moissonneurs à la suite des joueurs de tam-tam imitent les gestes rythmiques de l'union sexuelle primordiale du ciel et de la terre, hiérogamie[525] qui résulta en la fécondation du champ agraire du Commencement. Ainsi à travers des symboles et des images, notre héros ne voit que la sacralité dans la nature. Il semble même que son propre progrès spirituel et psychologique dépend de la volonté et la grâce de Dieu qui seul sait l'heure et la date de la maturité du néophyte.

L'entrée des moissonneurs rangés en file indienne dans les champs rappelle la pénétration de l'humanité dans le temps mythique. Leur cri de joie rappelle le sentiment de satisfaction dont jouit le créateur. Ils lancent leurs faucilles en l'air et les rattrapent au vol, répétant ainsi, selon Jacques Bourgeacq, *« le mouvement giratoire de la création du monde,*

[523] Ibidem, p.16.
[524] Ibidem, p.15.
[525] Hiérogamie : (grec *hieros*, sacré, et *gamos*, union). Conjonction d'un Dieu ou d'une Déesse, ou de deux principes complémentaires de sexes opposés, qui figure au nombre de beaucoup de mythes et de religions. Larousse 2006

et de tous les objets célestes venus sur terre [526]*»*. Ivres de joie, à cause de leur participation à l'acte cosmogonique de la création, voire de la modification de la nature, ainsi qu'à leur association au mythe paradisiaque et nostalgique du Commencement, « *ils poussent des cris d'animaux et d'oiseaux, comme les ancêtres du début du monde qui apprenaient le langage*.[527] »

Notre héros se rend compte du pouvoir créateur ou destructeur du verbe. Pour le mythe cosmogonique de plusieurs nations de l'Afrique de l'ouest, la parole est tout. « *Elle tue et crée. Elle fructifie, apprend à faire la cuisine, et fait renaître*.[528] »

Le héros apprend que même les outils de création, en l'occurrence ceux de l'agriculture, proviennent des dieux. Selon la mythologie mandéenne, avec la coupure du corps du dieu de la mer, Faro, en soixante pièces, qui retombent sur la terre pour la féconder et fournir les nécessités du foyer commença le mythe du créateur comme celui de *l'homo faber*.[529]

Car se mêler au jeu des dieux est assez dangereux mais nécessaire pour améliorer la condition humaine. Le narrateur dit:

> *« Ces faucilles allaient et venaient avec une rapidité, avec une infaillibilité aussi, qui surprenaient. Elles devaient sectionner la tige de l'épi entre le dernier noeud et la dernière feuille tout en emportant cette dernière; eh bien! Elles n'y manquaient jamais.*[530]*»*

Cette scène renforce l'opinion de Mircea Eliade sur la sacralité du créateur et le travail qu'il fait:

> *« Faire quelque chose, c'est connaître la formule magique qui permettra de l'inventer ou de le « faire apparaître » spontanément. L'artisan est de ce fait un connaisseur de secrets, un magicien, aussi tous les métiers comportent-ils une initiation et se transmettent-ils par une tradition occulte. Celui qui fait des choses efficaces est celui qui sait, qui connaît les secrets de les faire.* [531]»

Ainsi les joueurs du tam-tam, eux aussi, sont les contemporains du dieu créateur de jadis. Ils donnent le signal de la moisson, puis ils suivent les moissonneurs à mesure qu'ils pénètrent dans le champ. Ces tam-tams sont la parole de l'Origine qui réactualise le premier acte créateur. Ils ne *« retentissaient que lorsque ces prémices étaient coupées...*[532] *»*.

---

[526] Jacques Bourgeacq, *L'enfant noir de Camara Laye : Sous le signe de l'éternel retour*, Naaman, 1984, p.45.
[527] Mircea Eliade, *Mythes rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, pp.78-79.
[528] Ibidem.
[529] Germaine Dieterlen, *The Mande Creation Myth, Africa*, N°27, April 1957, pp.126-127.
[530] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, 1976, p. 58.
[531] Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, coll. Idées et recherche, Champs n° 12, Flammarion, pp, 54-55.
[532] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 56.

La terre que l'on travaille est le corps du dieu dont le totem est le serpent, symbole de la mort et de la vie: *« cultiver les champs,* nous dit Viviana Pâques, *c'est cultiver le corps du python […] car c'est de lui que sont sorties toutes les graines qui produisirent les récoltes futures.* [533]*»* Il y a donc défense de siffler pour ne pas irriter le dieu: *« On ne doit ni siffler ni ramasser du bois mort durant tout le temps que dure la moisson: ce sont des choses qui attirent le malheur sur le champ.*[534]*»*

Les moissonneurs ont constamment crainte de la morsure des serpents. Lorsqu'ils accomplissent leur travail sans dommage, ils font le sacrifice aux génies parce que, « *[...] pas un de nous qui eût été mordu par les serpents que notre piétinement dans les champs avait délogés.*[535] *»*

On coupe la première javelle du champ du riz et on la donne en sacrifice aux génies de la terre. Cela témoigne de l'importance du sacrifice dans la quête spirituelle. Personne n'entre dans le champ avant que chaque chef de famille n'ait déjà retiré sa propre javelle. On y entrevoit l'idée de l'âme unique, qui unit tous les hommes, tous les arbres et tous les animaux dans la moisson et le chant en choeur des hommes: *« La même âme les reliait, les liait; chacun et tous goûtaient le plaisir, l'identique plaisir d'accomplir une tâche commune.* [536]*»* Toute la nature participe à ces mystères de la renaissance, y compris la saison. Voilà une leçon qui rendra grand service au héros au cours de ses voyages d'aventures. Les moissonneurs, frappés d'une manière beaucoup plus mystérieuse, sont transfigurés. Leurs regards, *« paisibles, lointains et comme absents »,* traduisent la douceur des hommes qui ont rejoint leur terre promise, l'heureux Nirvana.

Pourtant, le héros reste à l'écart du mystère du destin parce qu'il s'inquiète toujours de l'avenir et ne se sent pas totalement un avec les moissonneurs: *« J'étais près d'eux […] et je n'étais pas entièrement avec eux* [537]*»*. Faut-il faire comme son oncle *Bô*, le jumeau qui, comme l'oiseau, élément de transcendance, vole d'un coin à l'autre, partout à travers le ciel? *« Et moi,* demande-t-il à son autre oncle, *serai-je aussi, un jour, comme l'oiseau?* [538]*»*

Mais son esprit a toujours besoin d'être excité par d'autres mystères pour qu'il soit poussé à l'aventure. Son oncle répond à sa question en disant: *« Tu as encore le temps d'y penser, en tout cas* [539]*»*.

---

[533] Viviana Pâques, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain,* Paris, Institut d'Ethnologie, 1964, p.160, in Jacques Bourgeacq, *L'enfant noir de Camara* Laye, p. 42.
[534] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 66.
[535] Ibidem, p. 67.
[536] Ibidem, p. 63.
[537] Ibidem, p. 64.
[538] Ibidem, p. 62.
[539] Ibidem.

La durée, en effet, va tout changer. Prochainement, il va donc rechercher ses origines fondamentales avant sa rentrée définitive dans la société.

B- La nuit de *Kondèn Diara*

La nuit de *Kondèn Diara,* autrement dit la cérémonie du « grand lion », est un rite de puberté qui enseigne la bravoure aux adolescents de douze ou treize ans. Elle apprend à ces enfants incirconcis les faits fondamentaux de leur existence avant leur socialisation. En tant qu'êtres humains qui portent toujours en eux-mêmes leur féminité et masculinité, ils restent de beaux êtres extraordinaires, êtres androgynes qui vivent toujours dans leur solitude. Cette cérémonie les prépare davantage pour la plus grande cérémonie de la circoncision qui comporte une grande étape du sang versé par la coupure du prépuce.

Ainsi la nuit spirituelle avec *Kondèn Diara* est une cérémonie qui éveille l'esprit du héros aux mystères du sacré par le biais de l'initiation. Plus tard, il va inconsciemment partir à l'aventure pour apprendre davantage.

D'abord, la sacralité de la cabane initiatique ne dépend pas de la qualité du lieu mais de son aménagement. Dans le lieu sacré, l'homme se sent en contact intime avec le cosmos. L'arbre au milieu de la clairière est le symbole du temps, vu qu'il suit le rythme saisonnier dans sa croissance. Ce carrefour dans la croyance africaine est symbolique du temple de Dieu.

C'est le point où les puissants pouvoirs célestes convergent pour la protection de l'être et la communauté. Selon Jean François Marquet :

> *« La clairière est, elle aussi, lacune dans le tissu opaque de la forêt, intervalle et vide, absence et blessure, mais absence où la voix peut résonner et la lumière se présenter : c'est dans cette clairière du temps que l'homme est ex-posé au monde, présence instable dans l'écart d'une mort toujours à venir et d'une origine toujours perdue* [540]*».*

La conjonction de la nuit et du grand feu au milieu de la forêt transforme l'espace en une sorte de havre de paix temporaire pour ces enfants à demi étranglés par la peur.

Les adolescents apprennent à respecter la mort qui engendre la vie. Courbés au sol en un silence de mort, au rugissement de *Kondèn Diara*, ils ressemblent aux nouveaux-nés : « *Je me fais tout petit, nous nous faisons le plus petit que nous pouvons.*[541] », dit le héros.

Le fait que le groupe d'enfants suive la cérémonie montre l'importance de rester solidaire avec la communauté dans l'adversité et dans la spiritualité.

---

[540] Jean-Jacques Marquet, *Sens et consommation des temps*, in Enrico Castelli (ed.) *Temporalité et aliénation*, Aubier, Paris, 1975, p.115.
[541] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket Paris, 1976, p. 111.

Cette leçon est renforcée par l'observation des fils blancs qui relient « *tous les grands arbres* », et « *toutes les cases un peu importantes* », à l'immense fromager de la clairière le lendemain de la cérémonie. Les néophytes sont autant de fils purifiés prêts à rejoindre la grande société. Ils apprennent les chants qui servent, avant tout, à les séparer des camarades qui n'ont pas encore subi l'épreuve.

Cependant, il reste une autre épreuve pour terminer son initiation, et dans sa propre expression le héros dit :

> *« Tant que nous n'avons pas été circoncis, tant que nous ne sommes pas venus à cette seconde vie qui est notre vraie vie, on ne nous révèle rien, et nous n'arrivons à rien surprendre*[542] *».*

Il va donc subir d'autres initiations afin de se préparer davantage et affronter les mystères de la vie d'adulte.

C- La circoncision

Quand enfin vient l'heure de la circoncision, c'est la rupture avec leur état d'androgyne. Les néophytes perdent leur féminité. La tête rasée, affamés et à demi somnambules, les néophytes exécutent des danses frénétiques pendant sept jours. Eliade explique ainsi cette épreuve de résistance physique commune aux candidats à l'initiation.

> *« Ne pas dormir, ce n'est pas seulement vaincre la fatigue physique, c'est surtout faire preuve de volonté et de force spirituelle ;rester éveillé veut dire qu'on est conscient, présent au monde, responsable.*[543] *»*

Le héros va apprendre le secret que renferme le symbolisme du sang versé *: « La vie jaillissait du sang versé* [544]*»*, disait-il. Il faut *« payer le prix du sang »*, continue le héros, pour que renaisse la communauté entière. Le sacrifice par l'immolation est l'ultime prière à la divinité pour qu'il accepte le sang, c'est à dire la vie ou la force vitale du néophyte qui veut se racheter. Le nombre « sept » symbolise les sept étapes cardinales de la vie humaine depuis la naissance jusqu'à la mort.

L'idée de la renaissance de la communauté est aussi soutenue par le fait que les gens font des cadeaux de tous genres aux néophytes. Ils les gâtent avec l'abondance de nourriture qu'ils leur préparent. Mircea Eliade explique ainsi l'importance de ce contact communautaire dans la vie spirituelle:

> *« […] les excès remplissent un rôle précis et salutaire dans l'économie du sacré. Ils brisent les barrages entre l'homme, la société, la nature et les*

---

[542] Ibidem, p.119.
[543] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, coll. Idées et recherche, Champs n° 12, Flammarion p.47.
[544] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 125.

> *dieux; ils aident à faire circuler la force, la vie, les germes d'un niveau à l'autre, d'une zone de la réalité dans toutes les autres. Ce qui était vide de substance se rassasie; ce qui était fragmenté se réintègre dans l'unité; ce qui était isolé se fond dans la grande matrice universelle.*[545]»

Le renouvellement de la société entière qui se joint à la danse permet au héros de grimper du monde concret au monde spirituel. En permettant au sang de couler, il se libère des contraintes qui le défendent de voir et savoir. Ce sang versé est recueilli par le rocher, symbole du monde, qui se trouve devant lui. Cette perte de force vitale entame une réaction qui touche les êtres autour de lui et loin de lui vu qu'une unique âme tient le monde et que les objets animés et inanimés en sont les manifestations. La coupure du prépuce supprime le monologue chez le héros et détourne sa réflexion vers l'Autre, c'est-à-dire la société, la femme, la conscience, Dieu, le destin, l'agriculture ou l'immortalité. Son accoutrement qui comprend essentiellement le pompom blanc attaché au bonnet brun, symbolise un être qui est devenu sage, pur, spirituel, capable de participer à la re-création du monde par la génération de l'essence de la vie.

Le psychanalyste Bruno Bettelheim a élaboré une théorie d'ensemble des « blessures symboliques », qui ont pour fonction d'assurer le passage d'un enfant à l'état d'homme dans le code culturel dont il relève. Tous les rites de blessures devraient être étudiés dans le cadre des rites de fertilité ; ils symbolisent « *une pleine acceptation du rôle sexuel que prescrit la société et tendrait à assigner à l'homme des fonctions d'enfantement*. [546]»

Si les mutilations rituelles sont extrêmement répandues et d'une grande diversité, elles n'en présentent pas moins, ainsi que le note Bronislaw Malinowski, une grande similitude :

> *« Ainsi les novices doivent subir une période plus ou moins prolongée de retraite ou de préparation. Puis vient l'initiation proprement dite, au cours de laquelle le jeune homme qui passe par une série d'épreuves est finalement soumis à un acte de mutilation corporelle [...] mais, à côté de l'épreuve, moins frappant et moins dramatique et en réalité plus important, intervient le second aspect de l'initiation : l'enseignement systématique du mythe sacré et de la tradition au jeune homme, auquel seront dévoilés peu à peu les mystères de la tribu et présentés les objets sacrés.*[547] »

Cependant, le héros reçoit de sa petite mère un cahier et un stylo, les insignes de l'intellectuel, comme cadeau de circoncision. Le chiasme entre l'école française et les traditions locales est fortement marqué par cette scène de la danse des circoncis où la coépouse de la mère du narrateur entre dans le cercle des danseurs pour danser à son

[545] Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* Paris, Gallimard, 1957, pp. 78-79.
[546] Bruno Bettelheim, *Circoncision,* in Encyclopædia Universalis 2004.
[547] Bronislaw Malinowski, *Mutilations rituelles,* in Encyclopædia Universalis 2004.

honneur, la circoncision faisant de lui un nouvel homme. Elle entre donc dans l'arène, un cahier et un stylo à la main, là où on brandit généralement la houe comme insigne de la nouvelle promotion sociale. En même temps que l'école le sevrait de l'activité économique traditionnelle, elle faisait de lui un homme désormais à part, mais le plus envié dans cette communauté.

Cette scène, en mettant en exergue le stylo et le cahier, avilit la houe. Tout comme au champ où l'oncle refuse au narrateur de se mêler aux cultivateurs,

Cependant nous continuons avec le héros à suivre l'évolution de son destin dans la durée. Pour le moment, il reconnaît qu'il y a toujours des étapes à franchir. Il est devenu homme, certes, mais il est toujours, au fond, enfant:

> *« Oui, la case faisait face à la case de ma mère, je restais à portée de la voix de ma mère, mais les vêtements sur le lit, étaient des vêtements d'homme!* [548]*»*

La circoncision a éveillé chez le héros la soif de la spiritualité. Seul le temps, voire la durée, pourrait lui résoudre les problèmes psychologiques et spirituels. Il déclare volontiers: *« Le temps, […] le temps m'apportera un nouvel équilibre. Mais quelle sorte d'équilibre? Je me l'imaginais mal* [549]*»*. Pour le moment, il continue de fréquenter l'école.

D- L'école traditionnelle

Le héros a fréquenté très tôt l'école. Il a commencé par aller à l'école traditionnelle dans la forge de son père et ensuite est allé à l'école coranique. L'école traditionnelle comprend, à part la forge et l'école coranique, l'ambiance de la concession familiale qui renforce les leçons déjà apprises dans la nature et dans la communauté à travers les rites de puberté. Dans la forge, bien que le merveilleux lui soit déjà familier, il est ravi du petit serpent noir, génie de sa race, qui converse mystérieusement avec son père par le frémissement du corps et la caresse. Il est ravi aussi des gris-gris et des talismans que son père emploie pour se préparer pour le travail de l'or.

La forge, cette cabane initiatique est comme un contenant, soit la *« maîtresse-pièce de la concession »*, où se poursuit un *« va-et-vient perpétuel » des* clients, des voisins et des apprentis. Il n'est pas étonnant que le héros soit frappé d'une manière permanente par les aspects mystérieux de l'alchimie de la forge. Le héros se rend compte du pouvoir du Verbe dans cette forge. Le griot y participe mystérieusement avec les chants et la parole, la parole qui répète le premier commandement du Dieu démiurgique: *« Que la lumière soit! Et la lumière*

[548] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 153.
[549] Ibidem, p.152.

fut ». La parole est le compliment direct de l'action qu'elle exprime. Elle se montre ainsi la métaphore de l'action.

Le héros entrevoit aussi l'étroite ligne qui existe entre la réalité concrète et la réalité ésotérique. Le forgeron, par exemple, réalise la fusion de l'or en conjurant de mauvais esprits qui voudraient nuire à l'opération. Il adjure aussi les quatre éléments alchimiques, l'eau, l'air, le feu et la terre, mais aussi les génies bénévoles à ce travail qu'on caractérise parfois de *« fête »*, de *« spectacle »*, et parfois *d'« opération »*. Les incantations coulent pour maintenir le *« mariage » de* l'or avec le forgeron. Le héros apprend donc le respect pour l'or, ce divin métal qui requiert le silence et « *l'attention comme religieuse »* pendant qu'on le travaille. Le silence est une sorte de sagesse qui s'oppose à la parole.

Parfois la parole est capable de nuire à la maîtrise de soi. L'exigence du silence à cette occasion n'est point une punition. C'est surtout une manière de protéger cette communauté spirituelle qui, agglomérée dans un espace limité, doit se tourner vers elle-même pour atteindre l'intimité avec l'Invisible.

Le héros reconnaît qu'il y a des *« prolongements »*, c'est-à-dire des côtés ésotériques de ce qu'il voit concrètement et qui demandent d'autres explications. L'or, évidemment, traduit, de son côté mystique et initiatique, la quête de l'immortalité par l'homme que le héros voudrait plus tard explorer. La poudre d'or de la commère se transmute petit à petit en beau bijou, fragile, qui est en forme de spirale. Jacques Bourgeacq a signalé que la spirale est le *« symbole irréfutable du génie primordial et de la création du monde.*[550]*»*

Faro, ce dieu créateur du monde d'origine, est la voix des voix qui se trouve au fond de l'âme de l'être. L'homme peut et doit tout faire pour faire sortir cette voix afin de s'en ennoblir. A la réincarnation, sa perpétuité serait assurée jusqu'à l'éternité.

Le travail de l'or termine avec la danse de la « *douga* », cette danse de triomphe et d'exaltation de l'homme qui a gagné la lutte contre les vicissitudes du temps. Le forgeron, tels le Vulcain antique, ou le Thor de la mythologie germano-scandinave, brandit ses trophées en forme de marteau, symbole de la technique et de la technologie du dieu primordial, et en forme de corne de mouton, signifiant la subjugation du monde animal et instinctif par l'intelligence supérieure de l'homme[551]. Toute la communauté se joint à cette célébration spirituelle en témoignage de l'espoir dans le progrès de l'humanité.

---

[550] Jacques Bourgeacq, *L'enfant noir de Camara Laye* : *Sous le signe de l'éternel retour*, Naaman, 1984, p.45.
[551] Scène d'ouverture du film de Stanley Kubrick, *2001, L'odyssée de l'espace*, où l'homme, l'homo sapiens sapiens brandit un os, premier outil qui sera le prolongement de sa main.

E- La peur, l'angoisse et la spiritualité

La peur est l'apanage de l'être déchu, qui est au niveau bas de l'existence. Il voit le danger partout. La peur est une émotion qu'on doit supprimer pour pouvoir progresser spirituellement. Pendant le rite de passage de puberté, dit aussi la cérémonie des lions, le père lui dit en ces termes : « *Rappelle-toi: tu dois mater ta peur, te mater toi-même ! Kondèn Diara ne t'enlèvera pas; il rugit; il se contente de rugir* [552] ». Puis, une seconde après, le père ajoute: *« Même si tu avais peur, ne le montre pas* [553]*»*

Avoir peur, c'est accepter la défaite sans lutter. C'est être lâche. Au contraire, être brave, c'est s'enorgueillir. Du point de vue de la culture africaine, la mère d'un jeune homme qui a été brave avait la dernière joie d'entendre dire ceci: *« Vraiment votre fils a été très brave!* [554]». Dans l'état de crainte, le néophyte oublie la hauteur spirituelle à laquelle il vise par l'initiation. Cette émotion opportuniste risque de le rabaisser à l'état primordial du péché originel, état engendré par la naissance et qui subsiste parfois dans le subconscient. La peur est donc un facteur déterminant dans les rites initiatiques. Trembler et frissonner, c'est imiter l'humanité primitive devant le chaos des forces de la nature. Or, dominer cette émotion c'est, progresser spirituellement.

D'autre part, éprouver l'angoisse et la terreur dans l'existence indique la conscience transitoire du gouffre qui sépare le monde du péché du monde divin et céleste. On doit dépasser cette étape pour entrer dans la spiritualité proprement dite. Quant aux moissonneurs du riz qui sont toujours dans la Nature, la douceur et la paix dans leurs yeux témoignent de leur compréhension du mystère de la vie et de la mort. Bien qu'ils soient là à travailler, ils donnent l'impression d'être simultanément ailleurs:

> *« Que regardaient à vrai dire ces yeux? Je ne sais pas. Les alentours? Peut-être! Peut-être les arbres au loin, le ciel très loin. Et peut-être non! Peut-être ces yeux ne regardaient-ils rien; peut-être était-ce de ne rien regarder de visible, qui les rendait si lointains et comme absents.*[555] *»*

N'étant pas satisfaits d'eux-mêmes, ils visent l'origine transcendante de l'homme. C'est vers l'invisible, vers cette fin spirituelle qu'ils portent leurs regards. Dans la recherche de la perfection spirituelle, l'amour-propre est toujours un obstacle. On cherche à éviter les peines des épreuves et parfois à être compensé par autrui. L'homme se fabrique un monde

[552] Camara Laye, *L'enfant noir,* Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 105.
[553] Ibidem, p. 105.
[554] Ibidem, p. 140.
[555] Ibidem, p. 63.

fantasmagorique qui est l'opposé de la réalité, qui exige la perfection dans l'existence. Cela revient à poursuivre des idées utopiques ici-bas.

Le monde moderne actuel est une des fantasmagories de notre siècle qui asservit l'esprit humain. Le matérialisme, qui en est la doctrine, transforme l'être humain en une bête qui ne réagit qu'au son de la monnaie. Il nous paraît donc que le progrès spirituel ne va pas de pair avec l'amour-propre, la peur, et le matérialisme. À la place de ces fantasmagories, Laye substitue le théocentrisme, une vision éclairée et spirituelle du monde qui déplace l'attention du *« moi »* et la centre sur L'Absolu et sur les œuvres créatrices et charitables. L'humilité et l'ascétisme sont des conditions *sine qua non* de ce mysticisme.

Le héros nous dit ceci à propos de son père: *« Mon père donnait facilement et même avec prodigalité: quiconque se présentait partageait nos repas ...*[556] » Puis, il ajoute encore: *« Mon père, lui, mangeait fort peu: il était d'une extrême sobriété.* [557]»

Plus tard, c'est le forgeron lui-même qui s'explique à son fils en ces termes:

> *« Tu vois bien toi-même que je ne suis pas plus capable qu'un autre, que je n'ai rien de plus que les autres, et même que j'ai moins que les autres puisque je donne tout, puisque je donnerais jusqu'à ma dernière chemise. Pourtant je suis plus connu que les autres, et mon nom est dans toutes les bouches, et c'est moi qui règne sur tous les forgerons des cinq cantons du cercle.* [558]»

La science de ce mercure est céleste parce qu'il a contact direct avec l'au-delà. Les faits terrestres ne l'attirent donc point. Au contraire, l'effort personnel qu'il fait et le travail dur qu'il accomplit le distinguent de ses concitoyens. L'homme s'organise et se transforme par ses actes, marqués de l'humilité, de l'honnêteté, de la charité et de l'œuvre créatrice.

F- Le labeur et l'œuvre créatrice

Dans le Canon chrétien, il faut souffrir pour se racheter. Le labeur n'est pas le genre de travail qui peut aider l'homme à se racheter. On méprise le labeur comme une peine qu'on doit subir pour gagner du pain. L'image biblique d'Adam et d'Eve, ayant commis le péché originel, doivent suer avant de manger est à l'origine de l'idée que l'homme travaille par torture ou par malédiction. Cette image se répète chez Platon et chez Aristote où l'homme, tel un esclave, se courbe presque à demi pour travailler la terre, soit pour la survie, soit par obsession. D'après Michel Guérin:

> *« Plus l'homme travaille dur, plus il se (re)naturalise; plus il s'épuise à modifier le visage de la nature et plus il lui ressemble, comme ces portraits de paysans qui renseignent parfaitement sur le climat, la qualité de la terre et les*

[556] Camara Laye, *L'enfant noir,* Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 13.
[557] Ibidem.
[558] Ibidem, p.19.

produits qu'on lui fait rendre. Parce qu'il doit travailler, l'homme est moins libre et moins heureux que l'animal, qui n'a pas besoin d'une intelligence expédiente, compensatrice d'instincts infirmes ou manquants. [559]»

L'économie moderne engendre la peur et l'anxiété chez l'homme. Elle met à nu l'animalité de l'homme, et rend compte de la misère du travailleur dans le monde de concurrence et d'argent de la technologie moderne. Cependant la dimension artistique du travail peut transformer le labeur en une œuvre rédemptrice de vérité et de vertu. Le travail artistique aide l'homme à réitérer son individualité, son identité et sa réalité. S'agissant de la sculpture, le héros médite ainsi sur la spiritualité qui en découle:

« L'adjuration des génies du feu, du vent, de l'or, et la conjuration des mauvais esprits, cette science, mon père l'avait seul, et c'est pourquoi, seul aussi, il conduisait tout.[560]»

L'œuvre d'art vide de spiritualité devient et demeure un simple ornement. Les artistes primitifs transposent la réalité pour y retrouver la paix primordiale:

« …et même ses travaux de sculpteur ne revêtent jamais, bien que son savoir-faire ne soit pas inférieur dans ses travaux les plus humbles, bien que les statues qu'il tire du bois à coup d'herminette, ne soient pas d'humbles travaux ! Enfin je ne crois pas qu'aucun bijoutier admettrait de renoncer à un travail- je devrais dire : *un spectacle !* [561]»

Le travail artistique enrichit l'homme et le rend noble. C'est un intermédiaire entre le monde déchu et le monde de la spiritualité. Ce n'est pas la simple fabrication des outils qui compte, mais plutôt la capacité de faire quelque chose qui permettrait de construire d'autres outils, et ainsi de suite. Enfin, quel est le but de ce livre que nous écrivons? D'après Guérin:

« Du coup, l'homme cesse de se regarder comme un moindre animal; il s'appréhende comme un être scalaire. Il n'est plus incrusté dans la vaste argile où tout se moule un moment, il se lance à l'assaut du ciel, d'un ciel, à vrai dire qu'il sent en lui et qui n'est autre que sa perfectibilité. [562] »

Le travail créateur fait durer le temps. L'œuvre créatrice est donc une activité désintéressée de l'esprit bien que le travail la conditionne et l'abrite. L'œuvre plonge l'être, dans le monde, donne à sa vie son caractère humain et à ses usages la tradition. Elle produit des choses plus durables que les simples créations artistiques. « *L'œuvre enrichit la mémoire et instaure un entendement entre les générations vivantes et leurs ancêtres.*[563]»

---

[559] Michel Guérin, *Qu'est-ce qu'une œuvre*, Actes Sud, Paris, 1986/ réed.1992, p.12.
[560] Camara Laye, *L'enfant noir,* Plon/Pocket, Paris, 1976, p.31.
[561] Ibidem, p. 34.
[562] Michel Guérin, *Qu'est-ce qu'une œuvre*, Actes Sud, Paris, 1986/ réed.1992, p.12.
[563] Ibidem, pp12-20.

Il vaut mieux persister dans l'œuvre pour en tirer des avantages spirituels, au lieu de l'abandonner prématurément. Il semble que l'essence de l'œuvre soit la nécessité voulue. Du point de vue spirituel, le destin, le salut et la grâce dépendent de l'œuvre, qui peut ainsi servir à une doctrine de réincarnation et de prédestination. Vivre, c'est déjà œuvrer. Ainsi l'œuvre individuelle est aussi importante que l'œuvre collective.

G- L'école laïque de la république française

D'autre part, le héros a fréquenté l'école moderne française. Elle lui a donné des idées tout à fait différentes de celles de l'enseignement de l'école traditionnelle. À la rencontre des écoles traditionnelle et religieuse qui confirment les leçons apprises dans la nature et la société, l'école moderne séculaire est une parodie impie de la spiritualité. C'est le monde où *« la raison du plus fort est la meilleure. »* Les grands élèves soutirent l'argent et la nourriture aux plus petits. Le directeur de l'école utilise les élèves sous sa tutelle en *« boys »* pour ses femmes. La souffrance, la peine, la douleur, la punition et les larmes y sont l'ordre du jour. La révolte au double niveau individuel de la part des élèves, et communautaire, de la part des parents, contraint le directeur à démissionner et le système corrompu à s'écrouler.

À l'école technique de Conakry où il va après son certificat d'études, le héros apprend davantage que la solitude, l'inanition, la peur et la flagellation sont d'autres aspects existentiels qu'on doit affronter dans le monde moderne. Il y a aussi l'exil de la mère et de la case natale, et le sentiment de nostalgie qui en découle :

> *« J'étais à Conakry et je n'étais pas tout à fait à Conakry: j'étais toujours à Kouroussa; et je n'étais plus à Kouroussa! J'étais ici et j'étais là; j'étais déchiré. Et je me sentais très seul en dépit de l'accueil affectueux que j'avais reçu.*[564] *»*

Dès lors, le sort du héros va vite s'accélérer. Il s'éprend d'une belle jeune fille. *Marie*. Il croit en Dieu Suprême, parce que *« rien ne s'obtient sans l'aide de Dieu, et que si la volonté de Dieu est depuis toujours déterminée, elle ne l'est point en dehors de nous-mêmes* [565]*»*.

Au fil des années, sa case devient de plus en plus européanisée suivant le rythme de son progrès dans l'école française. Puis, son ami d'enfance, *Check*, meurt. C'est comme une grande partie de son enfance qui disparaît. Finalement, l'acquisition du Certificat d'aptitude professionnelle de l'école technique termine, pour ainsi dire, ses ambitions pédagogiques et initiatiques au sein de la Guinée. Que faire ensuite? Une porte vient de se fermer, et une

[564] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, pp 178-179.
[565] Ibidem, p. 194.

autre vient de s'ouvrir et c'est une autre étape du cycle janussien qui se perpétue. Enfin, l'expérience du narrateur dans *L'enfant noir* est toute différente de celle d'un enfant qui est sensible au tragique de l'école coloniale et à la misère ambiante, et qui détecte le mensonge dans les programmes enseignés à l'école coloniale et qui lui préfère la rue, comme le petit *Omar* dans la *Grande Maison* de Dib, qui ne reconnaît pas la France comme mère patrie.

De la même manière, le narrateur dans *L'enfant noir* n'a pas vécu l'école comme *Fouroulou* dans *Le fils du pauvre* dont le village n'a rien à apprendre à l'école française et où on n'a pas besoin d'aller à l'école pour aller en France. Dans le bled de *Fouroulou,* le papa illettré a immigré en France afin de subvenir aux besoins de sa famille, tandis que dans *L'enfant noir,* aller en France c'est le couronnement de la réussite scolaire, de la réussite sociale, le rêve de tous les élèves et de tous les parents, et cela fait toute la différence. En résumé, il y a une tyrannie de l'école coloniale qui ne s'impose pas de la même façon, selon que les milieux ont une présence ou pas.

C'est ainsi que le narrateur dans *L'enfant noir* se sent heureux là où un autre se sentirait « *dans la gueule du loup* », image clef de l'école dans la littérature maghrébine. Ainsi avons-nous dans l'œuvre de Laye des cas de cannibalisation de la société traditionnelle où la culture et l'expérience locales sont mises en minorité, marginalisées, et marquées du sceau de l'inadéquation, dans le milieu qui les a naturellement produites.

L'enfant noir peut se résumer comme le récit de la vie d'un fils du pays malinké, mais un fils au destin pas comme les autres. Celui-ci est un « élu » au sens religieux du terme, grâce à l'école du blanc qui est ici l'instrument de son destin. Dans le roman il y a un appel, et un départ pour la France, malgré l'importance des pages consacrées à la description des us et coutumes du milieu malinké. En d'autres termes, il y a eu tout simplement abandon d'une culture, sans doute archaïque aux yeux du narrateur, modernité oblige. Malgré les larmes à peine retenues au départ pour la France, départ qui est dans la ligne du destin du narrateur, il y a dans le roman l'adoption d'un modèle de développement exogène où le nouveau doit remplacer l'ancien. Ce dénouement de l'œuvre est une indication que Laye penche pour une assimilation totale de l'indigène pour qui l'école coloniale est une aubaine.

Cependant, cette idylle voulue entre l'enfant prodige et le nouveau paradigme colonial cache mal une tension entre le milieu malinké et la nouvelle école. Le ton de Laye n'est certainement pas amer dans *L'enfant noir,* mais son subconscient a enregistré le mal originel : il a ressenti au plus profond de lui-même cette division sociale insidieusement introduite par l'instruction française, à partir de la séparation qui survient entre l'écolier et ses parents, sa famille, ses racines. Les critiques en son temps ont exagéré la sérénité de

Laye dans ce roman, ou son manque de vision, comme Mongo Beti. Cette étude soutient que Camara Laye, dans sa représentation de l'école dans *L'enfant noir*, a touché du doigt le signe qui désigne l'école comme élément destructeur du tissu social de la société traditionnelle malinké, qu'il l'ait fait sciemment ou pas. Sans doute parce que son esprit « garde tout », il a le mérite d'offrir un tableau de l'école apparemment neutre mais qui parle de lui-même. Il a beau être francophile, cela ne justifie pas le fait de montrer l'oncle qui se sépare psychologiquement de son « enfant » qu'il a le devoir séculaire d'éduquer, de peindre le griot qui se dénature et se réjouit du fils malinké qui se sépare des us et coutumes de chez lui, alors que le griot est par définition le gardien des traditions.

La nouvelle école nous est présentée sous un angle défavorable quand elle établit une distance psychologique entre l'enfant et sa famille, entre l'enfant et la culture qui l'a vu naître. Par exemple, du fait qu'il est écolier, il reste moins souvent avec son père et en conséquence ne comprend pas à fond le secret du serpent, le « *génie de [sa] race* », de la bouche même du narrateur. Il y a partout dans le roman des traces de cette destruction subtile des relations de l'écolier avec son milieu, destruction qui prend une dimension exponentielle parce qu'elle aboutit à l'effritement des valeurs symboliques qui cimentent les éléments de la société. En somme, au fur et à mesure que se réalisait le destin exceptionnel du narrateur par l'école nouvelle, la même école créait un gouffre qui allait s'élargissant et qui scindait la société traditionnelle en deux entités qui devaient réapprendre à vivre ensemble. Ce drame social rend choquante la sérénité du narrateur.

Cette apparente sérénité est au fait trahie par les contradictions dans la structuration du roman. En effet, depuis le début, le narrateur est peint comme ayant un destin à part, son père a la prémonition qu'il le quittera, car c'est son destin de partir un jour, et les louanges des griots à la fin du roman lui sont montés à la tête. Il n'y avait que sa maman pour lui rappeler son ingratitude. Et là, l'amertume de la mère au motif du départ est incompréhensible, venant de cette même mère qui lui dressait le lit « à l'européenne ».

D'une façon générale, le zèle mis à offrir une description épaisse des traditions malinké est démenti par l'orientation exogène du changement qui apparaît dans ce roman. Dire que son destin est de réussir à l'école étrangère et de partir équivaut à une reconnaissance du colonialisme comme fatalité qu'il faut subir ; c'est dire que le changement imposé est inévitable et qu'il faut nécessairement suivre le mouvement, en y sacrifiant la culture locale. Cette position pointe du doigt vers l'héritage culturel qui épouse tous les contours de l'image symbolique de l'indigène qui va à l'école ligoté dans *Le fils du pauvre* de Feraoun. Qui plus est, dans *L'enfant noir* de Laye l'indigène est ligoté et consentant.

En promouvant la culture kabyle dans son roman, Feraoun accepte et ne rejette pas les préceptes de l'universalisme français. Il ne rejette pas pour autant la culture de l'école française. Il se dégage plutôt une théorie de l'identité algérienne, de l'algérien, sous tutelle coloniale qui se complète harmonieusement avec les positions de Dib dans la *Grande Maison.*

Premièrement, les deux auteurs se sont appropriés la langue française de la même façon naturelle. S'agissant de Dib, Déjeux déclare : «… *Il est certain, enfin, que pour Mohammed Dib, la langue française a été un enrichissement […] Elle ne l'a ni aliéné, ni déchiré…*[566] *»*. On peut dire la même chose de Feraoun qui essaie de montrer dans le roman comment les deux cultures peuvent se féconder. Par exemple, l'intégration du récit oral kabyle au roman a donné une forme inédite de la narration romanesque avec un récit personnel qui devient le récit d'une communauté, et d'une nation en devenir.

Car, *« parler en son propre nom est problématique car l'énonciation est l'affaire de tout le monde dans un espace discursif donné.* [567] » relève Elbaz et Mathieu-Job.

D'autre part, le récit de *Fouroulou* est devenu patrimoine de la communauté et a pu lui survivre, grâce à la trace écrite, au cahier poussiéreux resté dans le tiroir de *Fouroulou* qui a été rédigé à partir de témoignages oraux. Ici la métaphore du « *cinquième oeuf de la fauvette que l'oiseau et ses petits laissent dédaigneusement dans le nid inutile* [568] » pour représenter le cahier abandonné lui donne toute la force d'écriture féconde. Et quand à la fin de la première partie, *Fouroulou* ne pouvait plus continuer le récit, le deuxième narrateur l'a allègrement relayé jusqu'à la fin du roman, jusqu'au bout, le cahier étant garant de la fidélité au premier récit.

L'interaction productive entre l'oralité et la trace écrite est une exhortation à dépasser la civilisation de l'oral en Kabylie, ou du moins à l'associer avec l'écrit dans le monde contemporain[569]. Cette idée d'équilibre et de synthèse entre le nouveau et l'ancien, entre l'occidental et le traditionnel reflète la position de Feraoun sur la réalité de l'identité algérienne. Il venait de franchir une porte comme le dieu Janus à travers une clé,

[566] Interview accordée aux *Nouvelles Littéraires* en 1976, à propos de la langue française, citée dans Jean Déjeux, Mohammed Dib : Ecrivain Algérien (1977).
[567] Elbaz Robert et Martine Mathieu-Job, *Mouloud Feraoun ou l'Emergence d'une Littérature*. Editions Karthala, Paris, 2001, p.8.
[568] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, pp 9-10.
[569] Selon Philippe Hamon (cité dans Michel Viegnes : « *Mimesis* et catégories universelles : les limites du réalisme objectif dans le récit, » French Literature Series Vol. XVII (1990) : 13-25) il n'y a qu'une seule situation possible de réalisme total, situation où on a un texte reproduisant un autre texte. Dans Le *Fils du pauvre*, la sobriété du texte littéraire traduirait l'austérité sociologique, créant ainsi, à défaut de réalisme total comme le définit Hamon, une « illusion de réel ».

symbolisant la maîtrise du vecteur linguistique français. En témoigne la lettre que présenta, *Fouroulou* à son instituteur :

> *« Sur l'enveloppe s'étalait l'adresse du père, comme un échantillon de sa plus belle écriture : Menrad Ramdane, 23, rue de la Goutte d'or. Paris-18ème. [la lettre] commençait ainsi : C'est avec joie que je t'écris pour t'annoncer que je suis admis au certificat… […] Il venait de réussir au certificat avec deux de ses camarades. L'examen avait eu lieu à Fort-National […] une vraie ville, avec beaucoup de Français, de belles rues, de beaux magasins, des voitures roulant toutes seules. Ce n'était plus Tizi […] Il fut surpris de cet heureux de constater qu'il savait le français. Il était étonné d'entendre des gamins parler aussi bien que lui mais avec un accent beaucoup plus agréable. Aujourd'hui encore il entend l'appel des candidats : voilà l'inspecteur, les examinateurs, beaucoup de roumis authentiques...*[570] »

La lettre instaure également une relation actuelle avec le lecteur, le présent intervient dans l'évocation du passé selon un système combiné de récit rétrospectif et de narration au présent. Le temps de référence de la lettre produit un effet d'immédiateté, de spontanéité, et le narrateur étant contemporain de ce qu'il raconte, la lettre acquiert, et devient un acte ou une réflexion sur l'écriture.

H- Le Départ vers la France

Le catalyseur qui déclenche le départ à l'aventure est la bourse du gouvernement Français pour un séjour en métropole, au collège technique d'Argenteuil, dans la banlieue de Paris. Quant à sa mère, elle sait que le moment est venu pour le départ de son fils:

> *« […] elle avait dû voir cet engrenage qui, de l'école de Kouroussa, conduisait à Conakry et aboutissait à la France; et durant tout le temps qu'elle avait parlé et qu'elle avait lutté, elle avait dû regarder tourner l'engrenage: cette roue-ci et cette roue-là d'abord, et puis cette troisième, et puis d'autres roues encore, beaucoup d'autres roues peut-être que personne ne voyait. Et qu'eût-on fait pour empêcher cet engrenage de tourner? On ne pouvait que le regarder tourner, regarder le destin tourner: mon destin était que je parte!* [571]»

Son père forgeron, sage dans les matières spirituelles, accueille la bonne nouvelle avec calme et compréhension:

> *« Vois-tu, reprit-il, c'est une chose à laquelle j'ai souvent pensé. J'y ai pensé dans le calme de la nuit et dans le bruit de l'enclume. Je savais bien qu'un jour tu nous quitterais: le jour où tu as pour la première fois mis le pied à l'école, je le savais. Je t'ai vu étudier avec tant de plaisir, tant de passion ... Oui, depuis ce jour-là, je sais; et petit à petit, je me suis résigné.* [572] »

---

[570] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.99.
[571] Ibidem, p.218.
[572] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p. 213.

Un peu plus loin, il ajoute d'un ton philosophique:

> *« […] chacun suit son destin, mon petit; les hommes n'y peuvent rien changer. [...] Mais maintenant que cette chance est devant toi, je veux que tu la saisisses; tu as su saisir la précédente, saisis celle-ci aussi, saisis-la bien! Il reste dans notre pays tant de choses à faire ... Oui, je veux que tu ailles en France; je le veux aujourd'hui autant que toi-même: on aura besoin ici sous peu d'hommes comme toi ... Puisses-tu ne pas nous quitter pour trop longtemps!* [573]*»*

Dans le rite d'initiation, une fois que le néophyte est prêt à partir à l'aventure, à franchir le seuil, ni rien ni personne ne peut l'empêcher de voyager. C'est parce que les pouvoirs, les guides surnaturels s'accordent au héros qui prend son propre chemin du destin. C'est évident, dès lors, qu'il pense retourner indemne comme Jonas du ventre de la baleine. Notre héros le ressent lorsqu'il déclare à *Marie* qui veut savoir s'il va rentrer: *« Sûrement, je reviendrai* [574]*»*. Parlant de la réception des œuvres de Laye, Adèle King cite Senghor, le chantre de la Négritude, qui déclare à l'avantage de Laye, « *que la libération culturelle doit précéder la libération politique, et que la dignité de la société traditionnelle doit être établie afin de prouver que les Africains n'ont nul besoin d'une « mission civilisatrice » de la France.*[575]»

Mais on ne peut pas ne pas remarquer que si le narrateur dans *L'enfant noir* trouve son destin dans la colonisation et l'école coloniale, lui et la nouvelle société qu'il représente sont susceptibles d'être maintenus continuellement en « état de minorité ». Force est de constater que dans le roman de Camara Laye, malgré la description détaillée des traditions, ces traditions et la société malinké toute entière sont mises en minorité, les tenants de la tradition (le père, les oncles, la mère, les griots) étant devenus subitement aveugles, ignorants, du fait de la scolarisation de leur enfant, et s'en remettant désormais à l'école nouvelle par laquelle leur progéniture désormais jure.

D'autre part, la structuration du roman parle contre la tradition africaine, du moment où le roman se termine sur l'apothéose que constitue le départ du héros pour la France ; en d'autres termes, c'est la célébration de l'abandon du terroir natal. Ce dénouement peut se lire comme un appel à un changement imposé de l'extérieur, à une modernisation exocentrique qui met les valeurs locales en position déficitaire.

---

[573] Ibidem, pp. 213-214.
[574] Ibidem, p. 221.
[575] Adèle King, *Rereading Camara Laye*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1980, p.80.

Le motif du départ, de l'éloignement est présenté de deux façons opposées selon les textes. Un schéma récurrent présente l'envoi à l'école comme une étape du type de l'épreuve dans les récits initiatiques : soit cet éloignement est vécu comme un exil forcé, avec le sentiment d'une perte tragique, comme c'est le cas chez Camara Laye, soit il est vécu comme inaugurant un voyage formateur, la possibilité de découvertes comme c'est le cas dans *Le fils du pauvre* de Feraoun, où le voyage est présenté comme formateur, non aliénant et unique perspective d'un meilleur être qui recule l'horizon du village et la claustration de l'auteur.

Voici deux exemples tirés de *L'enfant noir* de Camara Laye axés autour du thème Tradition/Modernisme qui soulignent le désarroi de l'auteur partagé entre la joie d'avoir des racines et une base départ pour les élans à venir consacrée par l'école. Ambiguïté qui nourrit la nostalgie d'un passé heureux.

> *« Ce passé est tout proche : il date d'hier. Mais le monde bouge, le monde change, et le mien plus rapidement peut-être que tout autre, et si bien qu'il semble que nous cessons d'être ce que nous étions, qu'au vrai nous ne sommes plus ce que nous étions.* [576]»

Plus loin dans le texte cette prémonition est accréditée par le chant des griots venus saluer le départ du narrateur, et qui a valeur de sentence :

> *« Déjà tu es aussi savant que les Blancs ! chantaient-ils. Tu es véritablement comme les Blancs ! A Conakry, tu t'assoiras parmi les plus illustres !* [577]*».*

Conclusion

Bien que le roman soit reconnu d'une manière unanime comme un genre occidental, donc, en Afrique, « genre d'importation »[578], la critique africaine s'accorde pour considérer le roman africain d'expression française comme un avatar du récit de type traditionnel. Mohamadou Kane [579] le situe à la limite du conte surtout à cause de la linéarité de l'intrigue et de la place accordée au merveilleux et au fantastique tandis qu'Amadou Koné voit dans le roman « *le résultat de l'évolution du récit héroïque traditionnel* [580]» sous ses deux formes : récits proprement dits (épopées) et récits initiatiques. On retrouve en effet le schéma triadique qui régit le conte ou le récit héroïque (Départ–initiation–Métamorphose, souvent accompagnée de retour au point de départ) dans les romans où

[576] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.80.
[577] Ibidem, p.162.
[578] Amadou Koné, *Du récit au roman*, Céda, Abidjan, 1985, p.17
[579] Mohamadou Kane, *Roman africain et tradition*, Thèse d'état, Université de Lille III, Lettres et sciences humaines, 1977-1978, N.E.A, 1983, p.15.
[580] Amadou Koné, *Du récit au roman*, Céda, Abidjan, 1985, p.17.

domine la thématique traditionnelle : « *initiation et libération, passage de l'état d'enfance à l'état d'adulte, passage de l'état d'aliénation à la liberté.* [581] »

Le thème du voyage est développé dans les textes, comme métaphore de la vie, envisagée comme parcours, ballottage. Ce thème est donc lié à celui du destin, il s'agit pour les auteurs de reprendre la maîtrise de leur vie, et de lui imprimer une direction. La notion de l'hétérogène et du mouvement trouve une cohérence par l'écriture autobiographique qui est un trajet, qui donne une cohérence à la courbe d'une vie entre un départ initial et le retour chez soi. Le voyage est un périple dans l'espace et dans le temps, parsemé d'épreuves. Le thème du voyage intervient dans les textes d'abord au niveau référentiel, les divers déplacements des auteurs sont commandés par la nécessité de s'instruire. Le voyage à la métropole ou à Alger est raconté dans *L'enfant noir,* ou *Le fils du pauvre* comme suite de la formation occidentale. Le motif du voyage fait aussi référence à l'archétype littéraire du périple d'Ulysse dans l'Odyssée, la descente aux enfers pour retrouver son identité, il est en ce sens métaphorique du travail de l'écriture autobiographique comme quête initiatique.

Pour Camara Laye, il illustre une rhétorique des conflits, du déchirement lors d'un dramatique retour. Ulysse en tant que « *conquérant de l'espace et de la connaissance* » est un héros positif, et une similitude peut être envisagée avec le voyage de Mouloud Feraoun, qui est la représentation d'un homme qui s'identifie peu à peu avec la forme de son destin. Le voyage conduit à la sagesse, à la vérité. Le récit retrace le voyage d'êtres égarés qui finissent par se retrouver ou par se perdre irrémédiablement. Le thème du voyage dans les textes du corpus est donc essentiel, il est traité aux niveaux référentiel et métaphorique.

[581] Mbwil a Mpaang Ngal., *L'errance*, Editions clé, Yaoundé, 1979, pp11-12

CHAPITRE VI

L'ÉCRITURE COMME ESPACE IDENTITAIRE

Introduction

Dans les années cinquante, selon Jacques Chevrier, l'écriture romanesque se développe selon trois axes. Le premier axe s'organise autour de la contestation du système colonial, représentée par des textes comme celui de Mongo Beti que nous avons présenté dans le thème de l'enfance : description pessimiste de la dégradation de la société africaine traditionnelle au contact de la civilisation européenne et particulièrement de l'Eglise ; ou ceux de Ferdinand Oyono, *Une vie de boy* et *Le vieux nègre et la médaille* : portraits d'une société coloniale hypocrite.

Le second axe exalte le passé précolonial, des récits épiques, chroniques, contes et légendes, veulent restituer la mémoire des temps anciens et proposent une identification à des héros du passé. Ces textes se veulent des témoignages authentiques. Le dernier axe traite de la problématique de l'identité, évoquant le choc culturel entre Afrique et Occident, dans des textes à la veine autobiographique et qui témoignent à travers le parcours du héros de la difficulté des auteurs à se situer entre deux cultures.

La thématique de l'école, dans la production littéraire des écrivains de la première génération, est importante, l'école y est représentée, par des images désirable ou haïssable, comme lieu de tous les enjeux et de tous les dangers. L'écriture de ces auteurs se veut miroir tourné vers l'européen pour l'inciter à méditer, tout en intériorisant la douloureuse incertitude de l'intellectuel qui sait ce qu'il perd, mais craint que ce qu'il adopte ne soit une forme de dépersonnalisation.

Nous voudrions à présent analyser dans le présent chapitre les procédés d'écritures utilisés : en nous interrogeant sur l'émergence de l'écrivain par rapport à sa société, et sur les implications au niveau d'une écriture née de la situation de différenciation sociologique et identitaire de l'individu formé à l'école occidentale.

Dans le roman africain de langue française se créent de véritables espaces identitaires où se construit l'image spéculaire de l'africain. En agissant sur les formes esthétiques à travers un nouveau discours, les écrivains apparaissent comme des médiateurs dans le processus de transformation de l'écriture, née du fait colonial.

> *« L'introduction dans le texte du roman, des formes de littérature traditionnelle et de différents discours de la sphère de l'oralité qui correspondent à l'univers d'attente du lecteur africain prouvent que c'est*

précisément dans cet espace du texte que l'auteur offre à son auditoire traditionnel des possibilités d'identification et de projection qu'il ne peut pas trouver dans la production française, et cela en mettant en scène des personnages de son univers culturel et en abordant des problèmes africains. [582]»

C'est dans ce sens que l'écriture des littératures africaines d'expression française participe de la mutation des sociétés car elle contribue :

« *[…] à façonner l'identité culturelle de l'espace dont elles sont indissociables, en forgeant des représentations imaginaires […] et en recourant à des repères symboliques* [583]».

À la fois espace d'innovation, de liberté et de réconciliation car espace de dialogue, le roman africain d'expression française œuvre à pousser à un haut degré une conscience collective latente et à une reconnaissance justifiée et méritée.

« Dans un premier temps, l'insertion dans le texte écrit des formes de la littérature orale permet au romancier et au lecteur de se re-territorialiser dans la production francophone, de s'y aménager un cadre où se réfracte sa propre identité linguistique et culturelle. Ce qui est nouveau, c'est que la tradition orale jouit désormais du prestige lié à la chose écrite et aux possibilités d'universalisation qu'offre l'écriture à travers le livre, phénomène qui s'apparente à une revalorisation, à une reconnaissance. Et c'est à ce niveau que la communication littéraire réalise un espace d'identité (….) et par là même une identité retrouvée, reconnue [584]».

Dans un second temps, cette identité reconnue, « re-territorialisée » est elle-même remise en question et métamorphosée par rapport aux nouveaux impératifs du mode moderne. Les transgressions et les subversions des modèles d'écriture, les hybridations et les métissages visent la création d'un nouvel horizon d'attente pour un lecteur de type nouveau. L'enjeu du travail d'écriture dans le roman africain est donc la création de cet espace identitaire qui va dans le sens de la modernité et incite « *à nouer de nouveau, autrement et de façon jamais définitive, l'Unité et la Multiplicité* [585]».

1- La contextualisation et l'utilisation des proverbes

Le roman africain est doublement novateur : il réalise des métissages entre les codes écrits et oraux, et il introduit dans la langue d'expression des bribes de langues vernaculaires, des manières de parler, une vision du monde bien spécifique si bien que l'effet d'étrangeté s'exerce aussi bien sur le public étranger à l'Afrique que sur le public

[582] Daniel Maximin, *Critique de l'activité critique dans le Tiers-monde noir* in *Le critique africain et son peuple comme producteur de civilisation,* pp. 317.
[583] Charles Bonn, *Littératures de la décolonisation, Littératures d'identité ou Littérature ? Le cas du roman maghrébin* in *Ecritures croisées*, Casablanca, Afrique-Orient, 1991, p. 22.
[584] AliouneTine, *Pour une théorie de la littérature africaine écrite* in Présence africaine N°133-134, 1984, p.111.
[585] Ibidem, p.296.

autochtone. Ni tout à fait semblables aux romanciers occidentaux, ni vraiment pareils aux griots ou aux cheikhs et meddahs, les écrivains africains, riches de leur double culture et héritage, tracent un nouveau sillon et créent une écriture novatrice, fondatrice d'une identité culturelle spécifique.

Charles Bonn montre que dans les œuvres de la littérature maghrébine :

> « *[…] l'énonciation peut se réduire à un dialogue de l'énonciateur avec […] son horizon d'attente, altérité et proximité nécessaires au surgissement de sens […] dialogue, par exemple avec le discours colonial* [586]».

C'est ce que laisse entendre également Nabile Farès dans un entretien réalisé par Tahar Djaout :

> *« Nous sommes porteurs de valeurs d'avenir […], porteurs de lisibilité. Tout n'est pas dit sur nous. Ce qu'on a reproché justement au colonialisme c'est d'avoir voulu tout dire de nous. Nous avons crevé sa lisibilité coloniale, nous lui avons fait un texte tout autre que celui dans lequel il voulait nous faire lire. Moi, je ramène cela à ma propre expérience d'écrivain ; je travaille dans la cassure des miroirs parce que je n'ai pas envie qu'on me rende évident. Parfois, rendre lisibles les choses c'est les masquer, c'est créer une reconnaissance.* [587]»

Ce sont justement les éléments de la littérature orale comme les devinettes, les proverbes, chansons, contes, trésors de l'ethno-texte qui composent les fils de trame des romans africains d'expression française. Perçus comme des écarts par rapport au français standard, les maximes, les proverbes et les paraboles sont des emprunts, formes-sens, structures reconnaissables avant d'être comprises, sorte de :

> « *[…] super parole en ceci que les constituants de ce discours ne sont plus des mots, mais du déjà parlé, du déjà organisé […]. Il s'opère ainsi une sorte de décrochage dans le niveau de la parole, un promotion à un discours d'une puissance supérieure à celle du discours monologique courant* [588]».

Dans ce nouveau discours, triomphent le dialogisme et la polyphonie qui font éclater la linéarité du texte et les catégories cartésiennes du texte.

Pour Laurent Jenny, la citation orale se greffe sur l'écriture de manière fertile et s'emboîte intimement dans le discours écrit, elle prouve que :

> « *[…] le texte n'est jamais que le lieu où d'autres textes sont convoqués, réutilisés, mis en spectacle, retravaillés* [589]».

---

[586] Charles Bonn, *Le roman maghrébin et son espace intertextuel*, in Présence francophone, N° 26, Sherbrooke, 1985, pp. 26-28.
[587] Tahar Djaout, *Une parole en mouvement*, in *Algérie Actualité*, N° 916 du 5 au 11 mai 1983.
[588] Laurent Jenny, *La stratégie de la forme*, Poétique N° 27, Seuil, 1976, p.266.
[589] Charles Bonn, *Littérature algérienne et conscience nationale* in *Notre librairie* N°.85, 1986, p.36.

Les maximes et les proverbes servent à enraciner le texte dans le référent africain, se rattachant ainsi au projet de démystification de l'ethnocentrisme européen, porté par l'idéologie coloniale. Si le discours dans la littérature d'expression française se nourrit des mythes et des proverbes, la logique s'appuie sur des proverbes, pour souligner la différence entre le discours occidental et celui africain. On trouve cette *mimésis* de style dans les deux premières œuvres autobiographiques de notre corpus. Parler en dictons, maximes et proverbes est toujours preuve de grande sagesse et de maîtrise de cette parole particulière remplie de sous-entendus qui sert à dire des choses que seuls les initiés comprennent.

Dans la première partie de son œuvre *Le fils du pauvre*, intitulée *La famille*, Mouloud Feraoun met en scène le langage proverbial qui sert à exprimer de façon imagée la malice, le doute, le mépris ou la colère, la solidarité, les difficiles contingences du vivre ensemble communautaire, etc. qui s'enchaînent comme une cascade d'associations d'idées.

En page 6, il exprime du ressentiment en parlant de son œuvre autobiographique amputée des soixante-dix dernières pages par les éditions du Seuil comme :

> « *[…] un chef-d'œuvre avorté, aujourd'hui oublié, entre un cahier de roulement et des fiches de préparation* » qu'il compare au « *cinquième œuf de la fauvette que l'oiseau et ses petits laissent dédaigneusement dans le nid inutile*[590] ».

En page 10, la raillerie est convoquée lorsqu'il décrit les maisons plus cossues des émigrés qui détonnent dans le paysage kabyle en accentuant son dénuement.

> *« Elles méritent le dédaigneux dicton qu'on leur applique : « Ecurie de Menaïel, extérieur rutilant, intérieur plein de crottins et de bêtes de somme ». « La vanité est l'un des travers que nous raillons le plus, peut-être, parce que nous sommes tous proches parents et alliés.* [591]»

« *Nous sommes voisins pour le paradis et non pour la contrariété* [592]», exprime la solidarité du clan face aux conditions rudes de l'habitat en montagne et à l'âpreté de la terre et qui met en exergue l'esprit communautaire du village kabyle.

> « *Voilà le plus sympathique de nos proverbes (…) car nous craignons l'isolement comme la mort. […] Le bonheur d'avoir des voisins qui rendent service, aident, prêtent, secourent, compatissent ou tout au moins partagent votre sort !* [593]»

[590] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre* », Seuil/Enal, Alger, 1986, p.6.
[591] Ibidem, p.10.
[592] Ibidem, p.10.
[593] Ibidem, pp. 10-11

Comme dans la communication courante, les personnages utilisent les proverbes pour des mises en garde voilées contre des situations dangereuses lorsqu'ils se trouvent dans des circonstances qui ne permettent pas de dire les choses par leur nom.

> *« Chacun de nous, ici-bas, doit connaître la pauvreté et la richesse. On ne finit jamais comme on débute, assurent les vieux. Ils en savent quelque chose.* [594]*»*

Ces formules gnomiques ne sont pas des éléments exotiques ou décoratifs, loin d'être plaquées sur le discours, elles sont parfaitement emboîtées dans l'écriture au point que le passage de l'oral à l'écrit n'est pas senti comme une rupture. Par ailleurs, les proverbes, dictons ont un rôle important sur le plan narratif car ils contribuent à faire progresser l'intrigue. A un second niveau de lecture, les proverbes apparaissent comme les éléments d'une langue secrète qui suggère plus qu'elle ne dit : « *Son père ne s'était jamais battu* [595]» ou encore « *C'était le fils d'une veuve* [596]». Ce proverbe met en exergue la couardise d'une personne, et l'impossibilité à une femme d'inculquer la notion de virilité à un enfant car dans le milieu socioculturel kabyle, ce « privilège » est dévolu au père, tenant du nom et vecteur pérenne du lignage.

Les proverbes participent donc de la maïeutique des dialogues socratiques car ils aident la pensée à accoucher d'une idée ; cette idée (L'affirmation de soi par l'écriture de soi) qui précipite la suite des événements. (La nécessité de fréquenter l'école pour *Fouroulou Menrad*, le narrateur principal de l'œuvre, porte-parole d'un « je » collectif, d'une identité néantisée par le carcan colonial). Combinés à d'autres éléments de l'ethno-texte comme les devinettes, les chansons ou les paraboles, les proverbes, les sentences jouent un rôle important dans le système logico-sémantique de l'œuvre. Comme dans la littérature orale, ces formules gnomiques deviennent des éléments anaphoriques qui assurent, à côté des analepses et des prolepses, la lisibilité et la prévisibilité du récit. S'enchaînant d'un chapitre à l'autre, ils tissent des réseaux de sens qui guident la lecture du narrataire.

Nous lisons au premier chapitre du récit autobiographique qui porte le label de roman: *« Menrad, modeste instituteur vit au milieu des aveugles, mais il ne veut pas se considérer comme roi* [597]*»*. Deux éléments essentiels nous paraissent importants à relever.

Le premier, c'est le proverbe qui, inséré dans ce premier chapitre subit un effet de transformation sémantique. En effet, ce qui était figé comme une « réponse », un évènement universel (selon lequel, « *au royaume des aveugles, le borgne est roi* ».) devient

[594] Ibidem, p.14.
[595] Ibidem, p.26.
[596] Ibidem, p.26.
[597] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.6.

un objet de réécriture. Le lecteur est ainsi confronté à un déplacement qui oriente un segment signifiant vers un autre « horizon d'attente ».

Le deuxième élément concerne directement l'énonciation. Cette pudeur, loin d'un piédestal « *il ne veut pas se considérer comme roi* » assumée comme un choix socioesthétique va procéder à un véritable éclatement de la parole romanesque.

Un autre aspect qui est emprunté au conte traditionnel par la parole romanesque de l'auteur est la fonction introductive. *« Tirons du tiroir de gauche le cahier d'écolier. Ouvrons-le. Fouroulou Menrad, nous t'écoutons.*[598] *»* La formule de début dit ce que sera le conte, la nature du récit : fantastique, merveilleux, etc. Dans ce cas, le narrateur conteur veut situer déjà son récit dans un monde qui n'est pas le monde quotidien. Mais il faut bien comprendre que le roman prendra le relais et que toute l'œuvre ne sera finalement qu'une synthèse heureuse des ressources du roman et du conte.

L'utilisation de ces formules manifeste chez l'auteur une volonté d'allier *oraliture* [599] et écriture, afin « *de mieux d'enrichir l'écriture en recourant aux formes du conte et plus généralement aux formes de la littérature orale (oraliture) en vue d'expérimenter une écriture qui soit originale* [600]». L'auteur dans son œuvre romanesque ne reproduit donc pas fidèlement les *topoï* du conte traditionnel dans l'écriture mais il s'en inspire pour créer une œuvre pleine d'originalité. On constate aussi à travers ce procédé que l'histoire est adressée à deux types d'auditoire : les enfants et les adultes. Si le conte doit provoquer chez les enfants « des rêves fantastiques », ce n'est guère le cas pour les adultes sur qui l'impact doit être plus sérieux.

En définitive, ces stratégies dans leur différente composante, visent toutes à « manifester la volonté de différence d'une nouvelle écriture africaine », mieux à revendiquer ce que nous pourrions appeler une « altérité littéraire » comme le font si bien les écrivains africains ou maghrébins. La greffe orale à partir des ressources de l'ethno-texte, qu'il s'agisse de proverbes, de chants, d'éléments du merveilleux magique ou d'emprunts de langue, répond à deux impératifs, le premier d'ordre idéologique, le deuxième d'ordre esthétique : elle sert le projet polémique de démystification de l'ethnocentrisme culturel européen, ainsi que la quête cognitive ; sur le plan littéraire, elle impose une nouvelle écriture par l'utilisation de nouvelles

---

[598] Ibidem, p7.

[599] Le concept d'*oraliture*, créé par l'écrivain haïtien Ernst Mirville, désigne le regroupement de nombreux genres oraux : mythe, conte, épopée, proverbe, devinette, chanson, etc. et se conçoit donc comme une résistance aux valeurs coloniales qui comprennent la langue même d'expression, résistance qui donne une voix à la « contre culture » des dominés dont le « marqueur de paroles » donnera une version littéraire moderne. Terme repris par Édouard Glissant.

[600] Michel Beniamino, *Vocabulaire des études littéraires francophones: les concepts de base*, Presses Universitaires de Limoges (PULIM), collection francophonies, 2005, p.144.

catégories esthétiques loin des canons européens, qui permettent d'obtenir une spécificité littéraire, c'est-à-dire de produire de l'intérêt romanesque et la reconnaissance d'une identité culturelle et littéraire par le Gotha littéraire européen.

2- Le style d'écriture des auteurs de la période coloniale

Le trait stylistique récurrent dans les premiers textes de notre corpus est l'imitation d'un « style oral. ». Les souhaits, salutations, bénédictions, sont un moyen fréquent d'africanisation dans les romans. Il s'agit de citations de mots vernaculaires plus que d'emprunts (définis en tant qu'éléments intégrés ou en voie d'intégration dans la langue française). Chez Camara Laye, les sentiments sont transmis par des monologues intérieurs, au style indirect et indirect libre ; ce qui correspond à une technique narrative romanesque. Cette technique de description des sentiments intimes des personnages chez Camara Laye est un trait qui tranche avec un style nègre défini par Léopold Sedar Senghor en ces termes : « *Le conteur négro-africain n'interprète pas ses expériences, il ne commente pas les faits, il les présente.* ».

Au niveau thématique, Camara Laye est influencé dans son écriture par sa prose romanesque et son autobiographie. Les dialogues en écho (c'est-à-dire : dans un échange verbal : la reprise de tout ou partie de l'énoncé de l'interlocuteur, par le locuteur qui répond) relèvent de l'effet de réel des fictions modernes, ils sont une imitation de l'oral, avec des effets d'humour ou d'ironie chez Feraoun, et servant la naïveté du style dans les textes. Le jugement du dire et du dit, le commentaire moral est étranger à la tradition orale. Camara Laye recourt à des adverbes de manière comme commentaire du style direct. Dans les textes de Camara Laye, les africanismes, les termes ethnologiques, les expressions idiomatiques, les citations du malinké (dans *L'enfant noir*, un seul chant est cité en malinké et reste non traduit) et les explications scientifiques visent un public européen. Le langage quotidien, la différenciation des discours des personnages relève du réalisme linguistique. Les notes infra paginales qui interrompent le rythme narratif, ne sont pas proposées dans *L'enfant noir,* alors qu'elles sont très usitées par Mouloud Feraoun dans *Le fils du pauvre*.

L'usage fréquent des répétitions dans la littérature africaine, peut-être interprété de deux manières : en référence à l'oralité, les répétitions sont utilisées sciemment par les auteurs avec une intention esthétique, celle de créer un rythme particulier au texte écrit, et surtout de montrer l'enracinement de l'auteur dans un espace référentiel différent de celui du colon. Chez Mouloud Feraoun, le terme *djema*, qui territorialise le discours l'écrivain est repris 25 fois dans la première partie de l'œuvre (*La famille)* avec ses variantes comme : *village, quartier, maison, rue,* et de manière plus étendue par rapport au centre du cercle

concentrique que représente la *djema*, les termes comme : *champs, parcelle, sentiers,* etc …Avec le terme *çof*, qui est repris 16 fois dans le texte, il y a manifestement la volonté de l'auteur d'enraciner les personnages de son clan sur ces espaces.

L'usage de la répétition, comme reprise et remaniement, est marquée par un souci d'enracinement. La recherche du terme juste est illustrée par les tâtonnements, les énumérations d'adjectifs, les paraphrases et reformulations. On retrouve chez Laye, ce faisceau de reformulations et de corrections portant sur le mode du dire : « *que dis-je ?* », « *ce n'est pas assez dire* » ; des commentaires sur le sens du dire : « *peut-être* » et sur le sens du dit, avec des commentaires types qui s'approchent de la définition (ces commentaires métalinguistiques sont étrangers à la tradition orale, ils sont adressés à un lecteur occidental, dans un souci d'explication). Laye utilise les figures rhétoriques de la correction et de la dubitation pour simuler l'oral. Laye utilise fréquemment des corrections qui comportent des gradations : « *ce n'est pas assez dire* ». La dubitation s'exprime dans des tournures interrogatives qui marquent la circonspection, et qui imitent l'hésitation à l'oral pour donner un air de spontanéité au texte écrit. Comme en témoigne cet extrait d'un dialogue pendant la cérémonie initiatique du Kondèn Diara.

-Tu vois les fils blancs ? dis-je à Kouyaté
-Je les vois. Il y a toujours de ces fils après la cérémonie de la clairière.
-Qui les noue ?
Kouyaté souleva les épaules ;
-C'est de là qu'ils viennent, dis-je en montrant au loin le fromager. Quelqu'un sera grimpé au sommet.
-Qui pourrait grimper sur un fromager ? Réfléchis !
-Je ne sais pas !
-Est-ce quelqu'un est capable d'embrasser un tronc de cette grosseur ? dis-je.
-Et même s'il le pouvait, comment pourrait-il se glisser sur une écorce aussi hérissée d'épines ? Ce que tu dis n'a pas de sens !
-Te figures-tu bien le trajet qu'il faudrait faire, avant d'atteindre les premières branches.
-Pourquoi en saurais-je plus long que toi ? dit kouyaté.
-Mais moi, c'est la première fois que j'assiste à la cérémonie. Toi…..[601]

La dubitation marque la pudeur, la timidité, l'honnêteté. Laye porte un jugement sur son texte, les marques du discours et du commentaire sont récurrentes. La narration est personnalisée, Laye utilise la dubitation, à la différence du griot qui distingue les niveaux de la narration et de la performance et qui paraphrase ou glose au moyen de parallélismes et d'antithèses. La paraphrase est de l'ordre de l'autorépétition, alors que les allo-répétitions

[601] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/ Pocket, Paris, 1976, pp. 115-116.

s'expriment dans des dialogues qui reproduisent ou imitent des conversations réelles dans lesquelles un interlocuteur reprend les mots de l'autre, parfois avec des synonymes.

Dans *L'enfant noir*, les allo-répétitions, sont un recours constant à des bribes provenant de la littérature orale, correspondant de prime abord au souci de l'écrivain de conserver la parole originelle en la fixant par écrit, mais révèle également une intention polémique, la volonté d'une affirmation de soi. Dans son essai *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Seydou Badian, insiste sur la nécessité de valoriser tous les aspects de la culture nationale pour « *redonner au peuple cette conscience de créateur que le régime colonial lui refusait* [602]».

À son tour, Camara Laye rappelle la nécessité de prendre en charge le passé culturel africain afin de mieux se situer par rapport au monde moderne :

> *« Si l'Afrique d'aujourd'hui (…) doit cesser de faire figure de consommateur de civilisation uniquement, si cette Afrique, pour se réhabiliter face aux autres continents, doit apporter une danse rythmée à la ronde universelle à laquelle chaque civilisation particulière porte sa danse propre, c'est notre tradition orale qui peut le mieux cette danse et ce rythme. C'est en elle que se trouvent toutes les valeurs du passé africain au triple plan moral, historique et socioculturel* [603]».

Pour cerner cette identité culturelle, la revendiquer comme différence et s'en servir pour des échanges avec le reste du monde, les romanciers s'appuieront sur l'ethno-texte pour exalter les meilleures valeurs traditionnelles : l'humanisme africain d'abord, l'esprit d'entraide et de solidarité, en un mot, « *l'idéologie du collectif* » dont parle Seydou Badian[604] dans son essai, ainsi que les autres aspects du savoir et du savoir-faire traditionnels : le sens de l'organisation sociale, les Arts(statuaire, musique, danse), ou la médecine qui guérit par les plantes des maladies réputées incurables sous d'autres cieux, phytothérapie dont le savoir ancestral a été engrangé par des générations de griots et de féticheurs vivant en harmonie avec la nature et leur cosmogonie.

3- Le lexique

Les romans africains de langue française de la période coloniale portent en eux les marques d'une double culture, ou si l'on préfère, du bilinguisme culturel des auteurs. Cette constatation est vraie pour tous les niveaux et pour l'ensemble de cette production littéraire, mais elle se manifeste avec le plus d'évidence au niveau de l'écriture et du lexique utilisé par les auteurs. Nous assistons à une intrusion de la langue dialectale arabe

[602] Seydou Badian, *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Paris, Maspéro, 1966, p.102.
[603] Camara Laye, *Le maître de la parole, Kouma, Lafôlo Kouma*, Paris, Plon, 1978, p.13.
[604] Seydou Badian, *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Paris, Maspero, 1966, p.102.

ou berbère et de la langue malinké dans le texte écrit en français. L'importance de cette présence lexicale de la langue maternelle peut varier d'une œuvre à une autre, dans les romans du corpus.

Certains critiques ont attiré l'attention sur ce phénomène qui servirait à valoriser la langue des indigènes et à la libérer de la marginalité dans laquelle elle se trouve dans le contexte colonial. La dévalorisation et la marginalisation des langues dialectales sont un élément redondant de l'histoire moderne des pays du Maghreb ou d'Afrique en général. Cette tendance caractérise évidemment la politique linguistique de la période coloniale, mais elle reste également présente, il est vrai sous une forme différente et plus sournoise, après les indépendances nationales. L'influence de ce phénomène sur l'évolution de l'expression littéraire des pays du Maghreb est sans nul doute d'une importance capitale et il est difficile d'en mesurer les conséquences.

> *«…la langue maternelle du colonisé, celle qui est nourrie de ses sensations, ses passions et ses rêves, celle dans laquelle se libèrent sa tendresse et ses étonnements, celle enfin qui recèle la plus grande charge affective, celle-là précisément est la moins valorisée. Elle n'a aucune dignité dans le pays ou dans le concert des peuples. S'il veut obtenir un métier, construire sa place, exister dans la cité et dans le monde, il doit d'abord se plier à la langue des autres, celle des colonisateurs, ses maîtres.*[605] *»*

En ce qui concerne les romans de notre corpus, certains présentent effectivement un nombre relativement important de mots et d'expressions en berbère, en malinké et dans une moindre mesure en arabe classique. Mais il est évident que le seul fait d'introduire dans un texte écrit en français des expressions originaires d'une autre langue sert le dessein de l'auteur. Ce qui nous intéresse avant tout, c'est de connaître les raisons de ce « bruit » lexical, et de savoir s'il remplit une fonction spéciale dans la narration.

La première constatation que nous devons faire, c'est que le roman africain de langue française n'est pas le seul, ni le premier, à introduire des mots arabes et berbères, malinkés, peuls ou bambaras dans les textes littéraires écrits en français. Cette pratique est répandue et caractéristique dans la littérature exotique, puis ethnographique, très à la mode en Europe à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle. Elle est également largement utilisée dans la littérature coloniale de l'Afrique française, et correspond à un besoin naturel de rendre compte à travers la littérature des particularités du contexte humain et linguistique ; le brassage des populations étant suivi dans le quotidien par le brassage des langues. La majeure partie de ces romans s'inscrivent dans le courant réaliste et naturaliste

[605] Albert Memmi, *Portrait du colonisé,* Corrêa, Paris, 1957.

où le souci du vraisemblable et l'importance du détail dans la description sont toujours présents parmi les préoccupations de l'auteur.

La langue étrangère à la narration est donc utilisée en premier lieu dans le discours direct, les dialogues et les paroles prononcées par les personnages. Même si, à travers ce texte dit *réaliste*, émergent des formes liées au genre, notamment le portrait et le descriptif qui couvrent des chapitres entiers du roman, car elles ont un : *« statut littéraire privilégié […] description focalisante, foyer de regroupement et de constitution du sens* » (Philippe Hamon). Quelques remarques permettent cependant de relativiser ces effets de la description dans *Le fils du Pauvre.*

Les premiers chapitres fonctionnent sur un registre classique du roman réaliste allant du général (le village – quartier) au particulier (la famille du narrateur), ils *territorialisent* l'ancrage du personnage. Pourtant ces descriptions ne sont pas neutres, elles ne relèvent pas d'une simple mécanique de présentation, mais sont systématiquement marquées par des images, des métaphores, tantôt anthropomorphes, tantôt mythiques ou tout simplement prosaïques décrivant le vécu d'une société, servies par un lexique approprié de la langue kabyle : *Djenouns, derviche, akoufi* ventru, *gandoura, kanoun, burnous, khaounis, amalen, fouta, dokkars, kouba, karouba, cadi, cheikh, tibrari, chéchia, amin, debbous, baraka, caïd, çof.*

Ainsi, les maisons de Tizi qui sont une personnification du paysage dans *Le fils du pauvre* sont :

> « *[…] comme les gigantesques vertèbres de quelques monstres préhistoriques […] La rue qui garde sa largeur d'origine […] Elle fait pitié dans sa maison de pierre […] Les ruelles sont ses filles* [606] ».

Cette inflation descriptive n'est pas seulement soutenue par le seul désir de montrer, de donner à voir, mais par un effet de personnification, elle redonne à l'espace une connotation imaginaire. A titre d'exemple, le chemin : « *avridh* » en kabyle, « *relie entre eux des lieux humanisés* » ; ce n'est donc pas seulement un lieu de passage, mais un lien social. D'autre part, cette accumulation d'images ne se contente pas de décrire un espace préexistant, mais par un effet (notamment de métaphorisation) va progressivement gonfler la mémoire du texte par une pléthore de mots tirés du lexique berbère.

> *« Khalti savait créer de toute pièce un domaine imaginaire sur lequel nous régnions. Je devenais arbitre et soutien du pauvre orphelin qui veut épouser un princesse ; j'assistais tout-puissant au triomphe du petit M'Quidech qui a vaincu l'ogresse ; je soufflais de sages répliques au Héchaïchi qui tente*

[606] Mouloud Feraoun, *Le Fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, pp 9-10

d'éviter les pièges du sultan sanguinaire […] C'est ainsi que j'ai fait connaissance avec la morale et le rêve. J'ai vu le juste et le méchant, le puissant et le faible, le rusé et le simple.[607]*»*

Plus que sur l'horizontalité du récit réaliste, ces images travaillent donc à une verticalité sémantique autre, d'où l'émergence de valeurs axiologiques propres notamment au conte, au mythe dont les références sont abondantes dans le roman. Le changement de niveau sémantique, par exemple la personnification des choses, l'emploi des correspondances arrêtent le mouvement de la lecture et constituent des redondances grâce auxquelles l'information se stocke et s'enrichit.

Les oppositions village du haut / village du bas, riches / pauvres, hommes / femmes, font rythmer un ordre immuable, harmonieux, mais peuvent également entrer en conflit par *un faire transformateur*. C'est la magie du conte et les « métamorphoses » qui permettent de bouleverser cet ordre, de l'ouvrir au changement. L'implosion narrative va, dans le roman, participer de ce même effet de perturbation.

Le narrateur reste extérieur à la scène qu'il décrit, il reste sur sa position d'observateur dont le souci primordial est de réussir une description la plus réaliste et la plus naturelle possible. C'est la raison pour laquelle l'utilisation des mots étrangers à la langue française se produit essentiellement dans le discours libre où le narrateur désire refléter l'ambiance locale, la diversité linguistique du pays (mélange d'arabe dialectal et de berbère ou d'arabe classique pour les fêtes consacrées : *Aïd, Achoura*.)

Nous pouvons relever un autre endroit privilégié de l'utilisation des vocables étrangers, qui est celui des cas où le signifiant étranger est le seul à pouvoir rendre compte avec exactitude du signifié, lorsque la langue française ne possède pas de signifiant correspondant pour le signifié donné. Mais là encore, cette pratique relève essentiellement du désir de coller le plus à la réalité, et non d'une volonté consciente de vouloir brouiller le texte écrit en français.

L'auteur ne tente pas de donner une traduction des mots de la vie quotidienne qui désignent des réalités propres à l'Afrique du Nord. Au lieu d'utiliser une traduction approximative ou une périphrase compliquée pour les mots comme *taleb, caïd, roumi, madrasa, bordj, burnous, couscous, kanoun, gandoura,* etc., il préfère garder le terme initial qu'il explique en notes de bas de pages ou dans le texte lui-même. C'est d'ailleurs, de la même manière que procède l'ensemble des écrivains de l'Algérie de l'époque.

[607] Ibidem, pp 46-47.

Contrairement à la majorité des utilisations de mots étrangers relevées dans les romans de notre corpus, Camara Laye, l'auteur de *L'enfant noir* ne prend pas la peine de traduire ou d'expliquer en notes de bas de pages les mots « autochtones » : *cora, gri-gri, cauris, boubou, balaphon, marabout, palabre, kapok, sayon, tam-tam, griot, calebasse, tabaski* ; mais intrus dans la langue académique française.

La plupart de ces termes se retrouvent à un degré de fréquence remarquable chez la quasi-totalité des écrivains subsahariens d'expression française de la première génération. Ils s'y trouvent sans marque métalinguistique, comme s'ils étaient en quelque sorte adoubés pour l'usage littéraire par le précédent senghorien.

Ces termes sont de ce fait intégrés à la norme de la langue littéraire qui est celle d'un français écrit d'une grande pureté académique par ailleurs, ce qui hausse ces particularités lexicales non marquées, qu'on appellera plus tard« africanismes », au niveau soutenu de la langue écrite. On peut en conclure que l'option fondatrice de Léopold Sedar Senghor en ce qui concerne une africanité appropriée et incluse dans la langue française grâce à la renommée de son œuvre poétique où il introduit un nombre éclectique de termes wolofs et sérères, de néologismes renvoyant aux réalités africaines, tous termes qui étaient jusqu'alors sans tradition d'écriture. Nous rappelons que le terme « pompe à essence », pour se ravitailler en carburant, se dit « essencerie » en Afrique subsaharienne. Dans le même ordre d'idée le terme « courriel » nous vient du Canada et se substitue à l'anglicisme « email ».

L'audace et le génie du poète ont consisté à les écrire sans guillemets ni italiques ou toute autre marque de discrimination métalinguistique. Par la caution que constitue son œuvre poétique, Senghor le pionnier a ainsi offert un droit de cité inattendu dans le français littéraire à des mots qui, sans lui, seraient restés obscurs pour la plus part des francophones. Sans inventorier dans son ensemble le lexique poétique senghorien, il est loisible d'en donner un échantillon de mots dans *Chants d'ombre* et *Hosties noires.* [608]

> *Chants d'ombre* : *korâ, sapotille, tam-tam, baobab, dang, signare, griot, antilope kôba, khalam, toubab, cauris, mahari, mithkal, warf, tyédo, séco, mil, mbalakh, marigot, totem…*
>
> *Hosties noires* : *sorong, millet, bière de mil, guelwar, boy, chicottes, cases, sounia, saco, marabout, saison sèche, brousse, calebasse, talbés, grigri, coupe-coupe, tamtam…*

Ce travail de métissage linguistique conduit au fil des poèmes senghoriens à la constitution d'un vocabulaire de l'africanité lexicalement lié à la négritude littéraire,

[608] Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre* et *Hosties noires,* Seuil, Paris, 1956 et 1948, in Encyclopédie Universalis 2005.

laquelle confère à ce vocabulaire jusqu'à lors inédit un statut de noblesse indiscutable et une cohésion sémantique et lexicale, car pour Senghor, qui s'est toujours attaché à montrer la fraternité des cultures :

> « *[le] pouvoir du verbe apparaît déjà […] dans les langues négro-africaines, où presque tous les mots sont descriptifs, […]. Le mot y est plus qu'image, il est image analogique sans même le recours de la métaphore et de la comparaison. Il suffit de nommer la chose pour qu'apparaisse le sens sous le signe. Car tout est signe et sens en même temps pour les Négro-Africains.*[609] »

Ferdinand Oyono dans le *Vieux nègre et la médaille*, emploie de même sans marque métalinguistique aucune *: pagne, tam-tam, noix de kola, fromager, huile de palme, cacaoyère, boy, pick-up, essesongo, coupe-coupe, marigot, sagaie, machette, calebasse, case, petite saison des pluies, …*etc.

À la suite de Léopold Sedar Senghor, tant chez Camara Laye que chez Ferdinand Oyono le point de vue normatif est doublement respecté : s'ils acceptent pour des raisons évidentes de variation stylistique les mots de la norme endogène, ces auteurs sont attentifs à respecter la norme exogène française, et cela donne une écriture hybride, biculturelle voire transculturelle où le point de vue de l'écrivain est constamment lucide sur la question de la diversité linguistique et culturelle.

Ainsi chez Camara Laye aussi bien que chez Mouloud Feraoun, l'emploi du possessif « Nous/ nôtre » dans le texte de *L'enfant noir* sert, certes, à justifier, du point de vue de l'instance énonciative, l'emploi des mots autochtones et confirme une revendication de l'identité africaine, mais l'échange avec le public, le lectorat français reste de mise et perçu dans des rapports empreints d'une réelle complémentarité formulaire. Camara Laye emploie indifféremment le terme *harpe* et le terme *kôra* ou *cora* en jouant sur sa double compétence, ce qui l'aide à faire passer les diverses significations culturelles donc sémantiques du *griot* dans la scène où le père du jeune narrateur, en véritable alchimiste travaille l'or :

> « *Le griot s'installait, présidait sur sa cora, qui est notre harpe, et commençait à chanter les louanges de mon père.* […] *Le griot s'installait, préludait sur cora.*[610] »
>
> *« […] Lui (le griot) aussi s'enivrait du bonheur de créer ; il clamait sa joie, il pinçait sa harpe en homme inspiré ; il s'échauffait comme s'il eût été l'artisan même, mon père même, comme si le bijou fût né de ses propres mains. Il n'était plus le thuriféraire à gages ; il n'était plus cet homme dont*

[609] Léopold Sédar Senghor, *Ethiopiques* in Encyclopédie Encarta.
[610] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, 1976, p.25.

chacun et quiconque peut louer les services : il était un homme qui crée son chant sous l'empire d'une nécessité tout intérieure.[611]»

L'auteur, en vrai traducteur, en vrai passeur, cisèle la meilleure contextualisation à même de donner la définition la plus adéquate possible à un lectorat français ou francophone. Mais nous ne pourrions relever de différence significative dans les motivations de Mouloud Feraoun ou de Camara Laye au moment où ils recourent à ce procédé d'introduction de termes étrangers dans la narration. La fonction de ce procédé qu'on pourrait appeler « l'intrusion de l'Autre dans le lexique » est sensiblement la même des deux côtés : il s'agit de rester fidèle aux réalités linguistiques du pays et de fournir au lecteur un échantillon de la diversité culturelle du terroir, d'un univers de la marge pendant la période coloniale et l'aspiration d'une reconnaissance culturelle et identitaire.

Prenons un dernier exemple pour illustrer notre position sur cette question de l'utilisation des mots arabes et berbères ou malinké par nos auteurs dans le texte écrit en français. On sait que Robert Randau, fondateur du courant littéraire algérianiste écrivait « *Nous sommes des algériens et non des parisiens* [612] » dans son roman *Les Algérianistes*. Il avait préconisé l'introduction du « sabir pataouète », ce jargon mêlé d'arabe, de français, d'italien et d'espagnol, dans la littérature algérianiste. Sa démarche est construite dans le but d'affirmer la spécificité locale « pied noir » par rapport à la Métropole, l'enracinement culturel et linguistique des Algériens/Français de souche européenne face aux « Francaouis » métropolitains qui arrivent de France et ne peuvent comprendre le langage de ceux qui vivent depuis plusieurs générations sur la terre algérienne, en contact permanent les uns avec les autres. Le sabir devait être la langue nouvelle de ce peuple nouveau.

La réussite ou l'échec de cette entreprise tant au niveau littéraire qu'au niveau historique ne nous intéresse pas, mais l'apparition de ce jargon dans les romans dits du courant algérianiste retient notre attention. Son utilisation par les auteurs de ce courant procède également du même artifice pour affirmer une identité « Autre » que celle de la métropole et ce dans une république française une et indivisible. La fonction de ce jargon dans le texte littéraire écrit en français est double : d'une part donner une description de la réalité linguistique à cette période, d'autre part ridiculiser le personnage indigène qui utilise ce langage. En conclusion de ces quelques remarques sur l'introduction de mots étrangers dans les romans de ce courant, nous pouvons affirmer qu'en aucun cas ce procédé ne déclenche la valorisation de la langue dont est originaire le mot intrus.

---

[611] Ibidem, p.34.

[612] Robert Randau, *Les Algérianistes*, Sansot, Paris, 1911, in *Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre-deux –guerres* de Fadhila Yahiaoui, Enal-Gam, Alger/ Bruxelles, 1985, p.20.

Ce que les écrivains de notre corpus dits « indigènes » reprendront à leur compte et peindront la réalité de leur quotidien le plus fidèlement possible loin des assertions de l'idéologie coloniale. Car le texte des premiers romans algériens de langue française opère déjà un décentrement du lieu de l'énonciation par rapport à son homologue de la littérature algérianiste. Au niveau de l'écriture, nous avons déjà relevé deux procédés par lesquels se manifeste ce changement.

La première est l'introduction de proverbes et de dictons arabes et berbères à travers les paroles des personnages, et dans le cours de la narration. Cette apparition de la sphère culturelle du colonisé est intériorisée par les personnages et le narrateur, et devient ainsi un élément constituant du système idéologique qui sous-tend l'œuvre littéraire.

La deuxième est l'utilisation des expressions figées « *les roumis* [613] » ; « *Nous disons qu'il a bu* [614]» (en parlant d'un ustensile en argile qui a séché au soleil) et des concepts de la religion qui font leur apparition, et auxquels adhèrent aussi bien les personnages que le narrateur du roman. Dans les deux cas, l'important du procédé n'est pas dans la langue utilisée, mais dans l'intériorisation par les personnages et par le narrateur des valeurs que ces expressions véhiculent. Ainsi nous retrouvons par exemple plusieurs fois le terme « *Aïd* [615]» : *« Et chaque année, mon père était fier d'égorger un mouton en l'honneur du prophète.*[616]» Le terme *« Fatiha* [617] *»*, une des professions de foi de la religion musulmane qui procède de la bénédiction, « *Par Allah !* [618] », *« Ramadan* [619] ».

Le proverbe et la vérité religieuse énoncés par les personnages sont inébranlables et ne sont jamais remis en cause, ni par les personnages ni par le narrateur. Ainsi, la sphère culturelle et religieuse qu'ils représentent est acceptée, intériorisée et valorisée à travers la fiction romanesque. Force est de reconnaître que dès les premiers balbutiements, le roman algérien de langue française introduit de manière significative dans le texte écrit en français des éléments structuraux du langage qui renvoient à une langue, à une culture et à une religion étrangères à la langue dominante de l'énonciation.

C'est la sagesse séculaire qui vient mettre de l'ordre dans les discussions idéologiques confuses où les personnages véhiculent des idées préétablies. Les proverbes figent le débat d'idées et renforcent l'expression de la prédestination qui caractérise la vision du monde à cette époque. Dans la mesure où elle est redondante et intériorisée, cette

[613] Feraoun Mouloud, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.49.
[614] Ibidem, p.42.
[615] Ibidem, p.57 - p.67.
[616] Ibidem, p.57.
[617] Ibidem, p.36.
[618] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1976, p.94.
[619] Ibidem, p.103, p.117.

pratique contribue incontestablement à l'élaboration d'un espace littéraire propre à la société arabo-berbère ou africaine dans le vaste empire colonial français. Pendant la genèse de la littérature d'expression française les écrivains maghrébins ou africains se voyaient obligés d'imaginer des héros positifs à même de valoriser un contexte socioculturel marginalisé tout en se gardant de ses pesanteurs traditionnelles et du fatalisme, du « *mektoub* ».

L'utilisation d'un lexique autochtone soulève la question de la langue chez l'écrivain africain, qui est le lieu d'un véritable paradoxe. Nous avons vu que, alors qu'il clame haut et fort avoir une langue maternelle, qu'il en exhibe en quelque sorte les éléments. L'écrivain africain écrit en français. Et même, il manie savamment les ressources grammaticales, syntaxiques et sémantiques de la langue française. Cette situation ambiguë d'attraction/répulsion de l'écrivain à l'égard de la langue française pourrait s'expliquer par deux raisons au moins.

La première est l'explication par le fait colonial. Certes avec l'indépendance et l'adhésion presque massive des pays africains francophones à l'idée de « francophonie », le français est *« devenu un moyen d'expression privilégié de la personnalité culturelle, des problèmes et revendications d'une grande partie des peuples africains* [620]», il n'empêche que, pendant la colonisation, ce bien triste constat pouvait être fait :

> « *Le pouvoir s'est efforcé, par un ensemble de mesures convergentes, d'imposer le français en Afrique. Les langues africaines ont été proscrites – on connaît l'institution dans les écoles, du « signal » ou du « symbole » destiné à marquer celui qui se laissait aller à parler sa langue maternelle.*[621] »

La colonisation linguistique, comme son pendant économique et politique, a donc été vécue par les intellectuels africains comme un véritable malaise. C'est sans doute ce qui a fait dire à Paulin Hountoundji que « *le comportement linguistique de l'africain, quand il s'exprime en français, a tous les caractères d'une névrose* [622] ».

La deuxième raison découle de la première, du moins en est une conséquence logique. Cette obligation de « parler français » a donc entraîné *de facto* une « assimilation inconsciente » du français et, dans le même temps, son « rejet orgueilleux » par l'intellectuel dont l'écrivain. Car l'écrivain vit une espèce de remords, un regret de ne pouvoir écrire dans sa langue (quand le vecteur scriptural existe) du fait de la position

[620] Bernard Mouralis, *Littérature et développement*, Paris, Silex, 1984, p. 111.
[621] Ibidem, p. 111.
[622] Paulin Hountondji, *Charabia et mauvaise conscience, psychologie du langage chez les intellectuels colonisés*, cité par Bernard Mouralis, *op. cit.*, p. 120.

prééminente du français, ce qui ôterait d'une certaine façon à la littérature africaine son qualificatif « d'africaine [623] », d'où le rejet ou la répulsion. [624]

Ces sentiments pourraient s'expliquer par le prestige qui entourait le français dans le contexte historique qui l'a fait entrer dans l'imaginaire africain. En revanche, force est de constater que cet usage du français par les écrivains, bien que sujet à cette double interprétation, ne vise pas moins de la part de ceux-ci une certaine affirmation de leur identité, de l'identité de leur communauté d'origine. La nécessité de l'usage du français et l'urgence de lui créer un contrepoids linguistique par l'emploi de bribes de leur langue maternelle se voient réconciliées à travers l'expérience scripturale des écrivains africains en particulier par ces deux voies en apparence contradictoires. Mieux, le double destin linguistique de ces écrivains fait d'eux des êtres *fatalement* hybrides.

4- Les marques paratextuelles

Introduction

Nous sommes partis de l'idée selon laquelle se trouve posé un problème de l'identité dans les écrits de Mouloud Feraoun et de Camara Laye dans la mesure où leurs conditions de production (écrire dans le va-et-vient entre deux langues et pendant une période historique marquée par la colonisation) perturbaient la place de l'écrivain dans le système symbolique de sa langue/culture et induisaient par là l'exacerbation d'une « crise » d'identité qui existe dans toute écriture.

L'étude de la nomination dans la troisième partie de notre travail nous permettra de repérer un jeu de l'auteur sur l'identité de ses personnages, dont le nom est le travestissement de son propre nom, ou qui changent d'identité et peuvent à la limite, en se passant de nom, être en instance d'identité, libérés du lourd héritage d'un « Nom », indigne, fantasme de ne devoir qu'à soi-même son identité. Il s'agit aussi de l'expérimentation dans la fiction, d'une identité non fixe, ouverte à tous les devenirs. Par l'écriture, le narrateur adulte réalisera ce rêve de l'enfant, (ré) organiser son « moi ».

[623] Bernard Mouralis passe en revue les tenants de cette position selon laquelle l'emploi du français est un véritable obstacle à l'expression d'une littérature africaine authentique. Il cite Michel Ligny, Jacques Howlett, Pathé Diagne, *Littérature et développement, op. cit.,* p. 168-172.

[624] Notre explication à travers les notions d'attraction/répulsion, qui pourrait être redevable de l'approche psychologique de Paulin Hountondji, fait suite aux thèses développées par Albert Memmi dans *Portrait du colonisé* précédé de *Portrait du colonisateur* (1955) et Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952).

Dans ce chapitre, nous analyserons les non dits de l'identité du narrateur à travers une étude des marques paratextuelles et de leurs rapports. Le texte, comme l'énonce Gérard Genette dans son étude intitulée *Seuils*, se présente rarement sous sa forme nue. En effet, il est accompagné d'un certain nombre d'indications qui permettent de le révéler au public potentiel. Le lecteur peut alors découvrir le roman, avant même d'en faire la lecture, grâce à toutes ces informations :

> *« Le paratexte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public. Plus que d'une limite ou d'une frontière étanche, il s'agit ici d'un seuil ou […] d'un « vestibule » qui offre à tout un chacun la possibilité d'entrer ou de rebrousser chemin.*[625] *»*

Les marques paratextuelles appartiennent à ce qu'il est convenu d'appeler avec Genette les « *seuils* » du texte. Hubert Nyssen écrivain et éditeur a également, à la suite de Genette, consacré quelques lignes fort intéressantes aux « seuils » du texte[626].

Genette définit le paratexte comme « *ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public.*[627]» Il poursuit en indiquant que « *le paratexte se compose donc empiriquement d'un ensemble hétéroclite de pratiques et de discours de toutes sortes et de tous âges […] au nom d'une communauté d'intérêts ou convergence d'effets, qui paraît plus importante que leur diversité d'aspect* ». Hubert Nyssen, quant à lui, indique à propos du paratexte que :

> *« Le livre, lui aussi, doit être tissé pour que dessin et dessein se manifestent. Or ce tissage est pour partie lié à la théâtralisation du texte, aux commentaires qui l'entourent, aux propos assertifs de son éditeur, aux conditions de sa reconnaissance.*[628] *»*

Les informations paratextuelles qui *« entourent et prolongent »* l'œuvre littéraire sont nombreuses et d'origines très diverses. En voici quelques exemples : le titre, le nom de l'auteur, la préface, la dédicace, l'iconographie, les notes ou même les titres de chapitre ou le nom de l'éditeur. Genette distingue deux sortes de paratextes selon le critère de leur emplacement : il appelle *péritexte* ceux qui sont situés à l'intérieur du livre, et *épitexte* ceux qui sont à l'extérieur de ce dernier.

En général, à travers tous ces éléments, l'auteur du roman vient en aide au lecteur et lui indique l'attitude de lecture propice à la réception de son œuvre. Mais il peut aussi, au contraire, brouiller les cartes et diriger le lecteur sur des pistes qui seront contredites par le

---

[625] Gérard Genette, *Seuils*, Seuil, Paris, 1987, p.7.
[626] Hubert Nyssen, *Du texte au livre : les avatars du sens*, Paris, Nathan, 1993, p.20.
[627] Gérard Genette, *Seuils*, Seuil, Paris, 1987, p.7.
[628] Hubert Nyssen, *Du texte au livre : les avatars du sens*, Paris, Nathan, 1993, p.20.

texte littéraire lui-même. Dans le paratexte, se noue explicitement un *« contrat de lecture »* qui aide le lecteur à se placer dans la perspective adéquate pour la réception de l'œuvre. Les éléments du péritexte qui jouent un rôle primordial dans le contrat de lecture romanesque sont : le titre, la dédicace, l'épigraphe et l'avant-propos. Il conviendra ensuite de vérifier si le contrat de lecture développé à travers les différents éléments du péritexte est bien respecté dans le roman, ou s'il est déformé, détourné de ses affirmations initiales. Il est évident que c'est au niveau des préfaces et des avant-propos que la liberté de l'auteur est la plus entravée par la censure réelle ou supposée. C'est d'abord à ce niveau que l'écrivain de la période coloniale se devait d'être subtil.

L'espace du roman, le lieu de l'énonciation littéraire lui-même, est déjà beaucoup plus libre et moins soumis à la censure directe des éditeurs, mais il gardera pourtant toujours la marque de ce que nous pourrions appeler l'autocensure de ces premiers écrivains d'expression française. Cette différence des conditions de l'énonciation explique, en partie, les ambiguïtés voire les contradictions que l'on relève entre le discours développé dans les préfaces et celui qui sous-tend le texte littéraire proprement dit.

Ainsi, sous le terme de « paratexte » sont rassemblés plusieurs éléments : le titre du livre, que nous avons déjà traité, les titres de parties et de chapitres, les dédicaces et les épigraphes. Mais toutes ces marques paratextuelles ne sont pas forcément dignes d'intérêt comme le fait remarquer Nyssen :

> *« On se gardera de proclamer à la légère que « tout est paratexte ». Afin de ne pas paraître léger, on devrait donc chercher une autre dénomination. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si tel ou tel élément appartient ou non au paratexte, mais bien s'il y a ou non pertinence à l'envisager ainsi.*[629] *»*

L'étude du paratexte doit donc être ciblée. En d'autres termes, il faut faire des choix car tous les *seuils* du texte ne sont pas toujours significatifs. Nous avons donc fait des choix en ce qui concerne les deux premières œuvres de notre corpus : celle de Camara Laye et de Mouloud Feraoun.

Nous analyserons tour à tour, la dédicace, l'épigraphe, les titres de parties (nous n'étudierons pas les chapitres puisqu'ils n'ont pas de titre).

C'est autour de ces points que s'articulera notre propos sur les marques paratextuelles dans ces œuvres.

[629] Ibidem, p. 20.

A- La dédicace

Nous entendons par cette appellation l'expression qui destine une œuvre à une personne ou à un groupe de personnes. Cet hommage n'est que symbolique puisque la dédicace ne concerne que « *la réalité idéale de l'œuvre elle-même*.[630] »

Ces dédicaces sont pour la plupart privées et s'adressent le plus souvent à des femmes. Ainsi 60% d'entre elles sont destinées à des femmes qui ont le plus souvent un lien étroit avec l'auteur : il s'agit soit de la mère, de la soeur ou de la fille. Cela montre les rapports étroits qu'entretiennent ces écrivains avec la femme et anticipe le rôle que tiendra ce personnage dans les différents romans. Nous savons que Tahar Ben Jelloun écrit souvent pour sa mère : « *Elle a toujours été dans l'ombre de tout ce que je fais. Je ne pouvais pas, littérairement, ne pas témoigner sur sa vie.*[631]»

Dans l'œuvre de Camara laye, la dédicace prend toute son ampleur.

Le poème de Camara Laye à sa mère[632]

À MA MÈRE

Femme noire, femme africaine,
ô toi ma mère je pense à toi...
O Dâman, ô ma mère,
toi qui me portas sur le dos,
toi qui m'allaitas,
toi qui gouvernas mes premiers pas,
toi qui la première m'ouvris les yeux
aux prodiges de la terre, je pense à toi...

Femme des champs, femme des rivières, femme du grand fleuve,
ô toi, ma mère, je pense à toi...
O toi Dâman, ô ma mère,
toi qui essuyais mes larmes,
toi qui me réjouissais le coeur,
toi qui, patiemment supportais mes *caprices*,
comme j'aimerais encore être près de toi,
être enfant près de toi...
O Dâman,
Dâman de la grande famille des *forgerons*,

---

[630] Ibidem, p.110.
[631]Tahar Ben Jelloun, *A ma mère* » in *60 écrivains parlent de leur mère*. M. Bisiaux, C. Jajoli, Paris, Ed. P. Horay, 1988.
[632] http://www.guinee.net/bibliotheque/literature/camara-laye/Daman.html.

ma pensée toujours se tourne vers toi,
la tienne à chaque pas m'accompagne,
ô Dâman, ma mère,
comme j'aimerais encore être dans ta chaleur,
être enfant près de toi...
Femme noire, femme africaine,
ô toi, ma mère, merci ;
merci pour tout ce que tu fis pour moi,
ton fils, si loin, si près de toi !

La dédicace : *À ma mère,* a la forme d'un poème. Le choix de versets plutôt que de vers l'apparente à la bible, à un psaume, à un texte sacré en l'honneur de la mère, peut-être même à l'Afrique. Le ton lyrique est celui de l'épanchement des sentiments*: « Ô toi, ma mère, je pense à toi ».* Il devient parfois épique *: « femme des rivières, femme du grand fleuve ».* Les répétitions *: « femme, mère, toi, Daman. »,* en donnent le rythme. Les expressions *: « être enfant près de toi », « je pense à toi »,* l'expression *« toi qui»,* suivie d'un verbe d'action au passé simple marquent l'attachement du fils à la mère, à l'Afrique, la terre natale.

Le temps présent du narrateur *« je pense à toi »,* marque les sentiments de nostalgie et d'une époque révolue au moment de l'écriture, amplifiés par l'utilisation du passé simple et de l'*imparfait : temps de la mère « toi qui m'allaitas », « toi qui essuyais mes larmes »,* marquant les étapes des soins prodigués à l'enfant et les gestes habituels vis-à-vis de l'enfant. Le conditionnel présent : temps du narrateur *(« comme j'aimerais encore être près de toi »),* exprimant sa nostalgie. Cette dédicace est le portrait d'une femme noire, africaine, unique à l'enfant qu'elle a porté au monde, inoubliable, plus grande que les autres, en harmonie avec la nature et à la mesure de puissants éléments naturels, comme la rivière.

B- L'épigraphe

Ce terme vient du grec « épigraphê » qui signifie « inscription». Son emploi est attesté depuis 1694, il représente une courte citation qu'un auteur met en tête d'un livre, d'un chapitre, pour en indiquer l'esprit ou l'objet. Son usage donne un certain poids à l'œuvre et à son auteur. De l'épigraphe, Gérard Genette donne cette définition :

> *« Une citation placée en exergue, généralement en tête de l'œuvre ou de partie d'œuvre* [633] *[…] Le propre de l'épigraphe est d'être allographe c'est-à-dire qu'il est en règle générale attribué à un auteur qui n'est pas celui de l'œuvre.*[634] *»*

[633] Gérard Genette, *Seuils,* Seuil, Paris, 1987, p.134.
[634] Ibidem, p.140.

L'épigraphe de l'œuvre de Mouloud Feraoun *Le fils du pauvre* indique le choix esthétique, voire idéologique opéré par l'auteur à la suite de l'exergue de l'écrivain russe Anton Tchekhov :

> *« Nous travaillerons pour les autres jusqu'à notre vieillesse et quand notre heure viendra, nous mourrons sans murmure et nous dirons dans l'autre monde que nous avons souffert, que nous avons pleuré, que nous avons vécu de longues années d'amertume, et Dieu aura pitié de nous.* [635]*»*

Elle commande par sa position stratégique comme ouverture du récit un double parcours : celui d'un *sens* de la lecture : orientation socio-historique, ainsi qu'une forme d'écriture : esthétique. Par les indications qu'elle contient, cette épigraphe constitue une ouverture sur le récit, dans la mesure où elle montre ce qu'est le roman. Elle oscille entre le réel et l'imaginaire, ce qui sera également un trait du récit et va inscrire d'emblée *Le fils du pauvre* dans une filiation socio esthétique avec le romancier Anton Tchekhov qui témoigne de la condition humaine partagée par Feraoun.

En effet, l'analyse thématique et littéraire de cet exergue (du grec *ex*, hors de, et *ergon*, œuvre) comme fronton du roman nous permet de dégager des lignes de force qui structurent le roman. Face à ce labeur « *jusqu'à notre mort* » posé comme une épitaphe (grec *epi*, sur, et *taphos*, tombe), présente le travail comme souffrance et rédemption ; des lieux de travail, disséminés ça et là à travers le texte inscrivent cette double dimension. Ainsi en est il du « *métier à tisser* [636] » qui, par ses métaphores récurrentes (travail de fourmi – brin de trame – fils de chaîne) insère l'écriture du roman dans une activité féconde. Plus qu'une activité sociale, le métier à tisser devient un révélateur ontologique :

> *« Tant il est vrai que ce que nous réalisons est toujours le miroir de ce que nous sommes.*[637]*»*

Cette interchangeabilité entre le travail de l'écrivain, et celui du métier à tisser est une donnée essentielle dans l'activité créatrice, ainsi tout le lexique utilisé pour désigner cette activité artisanale s'applique terme à terme à la technique du récit « *filage – nouer les bouts – ouvrage –tissage* [638] ». La mise en abyme du récit accroît la densité du texte qui, tout en donnant l'apparence d'une suite linéaire par l'artifice de la description, marque souvent ce travail comme un accomplissement de soi et une technique individualisante « *chaque potière a son style particulier* [639] » confirme également cette affirmation de soi, de l'être, de son identité.

---

635 Feraoun Mouloud, *Le Fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.5.
636 Ibidem, p.43.
637 Ibidem, p.59.
638 Ibidem, p.83.
639 Ibidem, p.43.

L'épigraphe de l'œuvre de Mouloud Feraoun *Le fils du pauvre* suit immédiatement le titre *La famille* qui est la première partie du roman. L'auteur en voulant mettre en exergue les devoirs d'un chef de famille envers les siens « *Nous travaillerons pour les autres jusqu'à notre vieillesse..* », ce qui est somme toute est normal, mais qui cependant ne nous convainc pas, car le terme « les autres » associé au propos « *que nous avons vécu de longues années d'amertume* » pourrait suggérer que l'auteur met en avant sa condition de dominé et que « les autres » seraient les dominants et non les membres de sa famille ou de sa communauté. « *Nous mourrons sans murmure* » nous incite à penser que l'auteur réfute ce mutisme, l'emploi du futur est significatif de ce refus de se taire, de subir et l'ancre d'autant plus dans son projet d'écriture.

L'œuvre de Mouloud Feraoun *Le fils du pauvre* est divisée en deux parties : la première partie, nous l'avons déjà souligné s'intitule : *La famille* où le « je » de l'auteur est collectif car porte parole de sa communauté et de sa condition humaine ; la seconde partie s'intitule : *Le fils aîné*. Cette seconde partie de l'œuvre est également ouverte par une épigraphe qui est une citation de Michelet:

> « *Aujourd'hui, cette indigence, fièrement, noblement supportée par les miens, fait ma gloire. Alors, elle me semblait une honte et je la cachais de mon mieux. Terrible respect humain !*[640] ».

Nous remarquons que le « nous » dans la première épigraphe cède la place au « je » dans la seconde épigraphe de la deuxième partie de l'œuvre. L'enfant particulièrement doué, entré à l'école française et qui, grâce à ses dispositions intellectuelles, franchit tous les obstacles et peut désormais aspirer à un avenir meilleur. *Menrad Fouroulou,* fils de pauvre, qui a connu la faim et le froid, atteint la consécration et rejoint enfin dans les derniers chapitres de l'œuvre la mythique Ecole normale de Bouzaréa pour réaliser cet idéal qui lui paraissait inaccessible : devenir instituteur et assurer ainsi une certaine aisance à sa famille : *« Cette indigence, fièrement, noblement supportée par les miens* ». Car dans la société qui l'a vu naître, on n'oublie pas ses parents surtout si on est le fils aîné.

Le titre nous interpelle. Quelle généalogie, quelle filiation que celle de la misère qui brouille jusqu'à l'appartenance clanique, l'attachement familial : *« Alors, elle me semblait une honte et je la cachais de mon mieux »*. La consécration en *« fait ma gloire* ». Pour paraphraser Simone De Beauvoir qui disait : « *On ne naît pas femme, on le devient* ».

[640] Mouloud Feraoun, *Le Fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.89.

Pour Mouloud Feraoun : On ne naît pas pauvre, on le devient. *Terrible respect humain !,* que l'humilité et la pudeur des premiers romanciers de la période coloniale quand la misère induite par cette époque n'était pas une tare ontologique, mais exacerbait une simple aspiration à l'existence d'êtres humains et à l'affirmation d'une identité bafouée. On ne peut s'empêcher de penser aux articles de son célèbre contemporain, Albert Camus, alors journaliste au journal *Alger Républicain* en 1939 qui décrivait à la même époque la condition effroyable des paysans kabyles dans un article intitulé *Misères de Kabylie.* Dans *Chronique algérienne* 1939-1958, Albert Camus :

> *« Formule le vœu que l'européen et l'indigène se connaissent mieux, car il faut bien le dire, la (re)connaissance mutuelle n'a pas encore été faite et par là s'expliquent les erreurs de nos politiques […] C'est à nous de faire tomber les murs qui nous séparent.*[641]»

Il semble en tout cas que la citation de Mouloud Feraoun qui confère au titre du roman son sens second, éclaire aussi à merveille le propos de celui qui, tout au long des romans publiés sous son propre patronyme, n'a cessé de poursuivre inlassablement une quête de l'homme dans ce qu'il a de plus profond. À ce titre, Mouloud Feraoun aurait pu reprendre à son compte cette réflexion qu'il prête dans l'avant propos de la seconde partie de son œuvre à l'ami fidèle :

> *« Il racontera ta vie qui ressemble à des milliers d'autres vies avec, tout de même, ceci de particulier que tu es ambitieux, Fouroulou, que tu as pu t'élever et que tu serais tenté de mépriser un peu les autres, ce qui ne l'ont pas pu. Tu aurais tort, Fouroulou, car tu n'es qu'un cas particulier et la leçon, ce sont ces gens-là qui te la donnent.*[642] *».*

Il s'agit là en effet d'une constante de l'œuvre, qui doit être perçue avant tout comme une recherche de la condition humaine empreinte d'une profonde humilité. Ce n'est dès lors pas un hasard si la notion de destin occupe une place prépondérante dans le roman de Mouloud Feraoun, tout comme elle est au centre de *La condition humaine* de Malraux.

Contrairement aux fictions de ce dernier, qui les introduit dans le cadre de conflits ayant marqué le XX^{ème} siècle, celles de Mouloud Feraoun ne comportent pas – ou comportent très peu – de références à l'histoire. Néanmoins, son œuvre romanesque reflète l'histoire de la condition sociale de sa communauté à son époque, même si elle n'est pas explicitement engagée politiquement (bien que nous puissions souvent lire entre les lignes où vont les sympathies de l'auteur), elle a le mérite de caractériser les malaises de l'homme, à l'égal par exemple des œuvres de Sartre et de Camus à leurs débuts.

---

641 Albert Camus, *Actuelles III, Chronique algérienne 1939-1958*, Gallimard, Paris, 1958, p.64.
642 Mouloud Feraoun, *Le Fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p. 90.

Support philosophique en moins, le roman de Feraoun peut en effet être envisagé sous un éclairage existentiel car le romancier manie avec brio les structures temporelles du récit, avec les émergences d'un passé contraignant qui conditionne le présent. L'univers de Mouloud Feraoun, c'est le monde où le romancier nous entraîne, en un perpétuel mouvement du réel à l'imaginaire, du souvenir à la (re) création, du terreau fécond de sa région natale à l'éclat méditerranéen. Lieux de la mémoire devenus, par une étrange alchimie, lieux de notre mémoire mentale et livresque.

L'univers de Mouloud Feraoun, c'est celui des protagonistes qui vont jusqu'au bout d'eux-mêmes, un champ de conflits et d'affrontements, un théâtre d'ombre et de lumière dans la nuit coloniale où la chute avoisine parfois la rédemption, un monde où le héros apprend que « le métier d'homme est difficile ».

Conclusion de la deuxième partie

Que conclure au terme de cette seconde partie de notre travail de recherche ? L'hybridité de l'écrivain africain s'inscrit dans une sorte de fatalité. Elle est le produit du destin du colonisé. Plus tard, avec les indépendances, l'imaginaire des peuples colonisés a été profondément modifié, faisant d'eux des êtres problématiques. La littérature africaine, dans son état actuel, pourrait être vue comme une forme de sublimation du destin et du devenir historiques des Africains. Elle en est le reflet. Il n'était donc pas surprenant que les romans (les œuvres littéraires africaines en général) se voulussent un dépassement de « l'ancêtre et du colonisateur » autrement dit des formes esthétiques africaines et occidentales. Les romans que nous venons d'étudier sont parfaitement pertinents à cet égard. Camara Laye dans son roman *L'enfant noir* nous a montré comment, en dépit d'être écrit en français, son livre pouvait combiner avec bonheur des éléments de culture que l'on a souvent opposés à tort. Son roman est à la fois une légende cosmogonique et un récit mythique.

La réception critique a longtemps apprécié un texte de littérature en fonction de son contenu, de sa capacité à transmettre des renseignements « authentiques » sur l'Afrique. Les critiques sur Camara Laye ont été particulièrement nombreuses. Bien souvent, son écriture a été commentée en rapport avec des modèles occidentaux dans une perspective vague. Voici ce qu'en dit Peter Igbonekwu Okeh:

> « *En ce concerne l'aspect esthétique de l'œuvre, on peut dire qu'avec L'enfant noir, Camara Laye révèle une incontestable assimilation des grands secrets de la langue française. De plus, il a su conjuguer la clarté de la langue française avec la spécificité de l'âme africaine.*
>
> *Ce qu'il doit à son instinct africain, ce sont le culte du mouvement et du rythme, l'art de parler aux yeux plutôt qu'à l'esprit et un effort pour*

présenter son héritage africain dans le cadre d'un français recherché. La puissance de communication efficace et insoupçonnée

De prime abord tient à des facteurs typiquement africains : l'inspiration religieuse de l'auteur, son imaginaire mythique qu'exploite l'art du griot et qu'illustre un épisode onirique, une sagesse africaine à la fois concrète et intuitive, son profond respect de certaines valeurs humaines dont la pérennité est menacée dans le monde occidental contemporain.[643] *»*

Pour autant, il tend la main aux ressources extérieures d'autres aires culturelles qu'il met en scène dans une œuvre censée pourtant débattre de la réalité africaine. Il en est de même de Mouloud Feraoun qui, bien que s'inspirant des *topoï* du conte africain, inscrit son œuvre dans une universalité littéraire à travers des références culturelles bien françaises, qui se retrouvent tout au long du texte, et particulièrement dans son fonctionnement métaphorique. En témoigne la scène où *Ramdane*, le père du narrateur, tombé malade s'en remet aux bons soins du marabout pour le guérir.

« *Le marabout réveille le malade pour l'interroger […] et découvre un sens secret aux paroles. Il est manifeste, d'après lui, que les djenouns sont entrés dans le corps du malade parce qu'on n'a pas pris la précaution de les conjurer en prononçant la formule habituelle, quelque chose comme « vade retro satanas* [644]»

La dubitation du narrateur est manifeste quant aux pouvoirs du marabout à guérir son père et montre le cartésianisme et la rationalité inculqués pendant sa scolarité à l'école de la république française. Plus que cela, c'est l'effort dans les études afin de vaincre l'ignorance qui est mis en exergue :

« *[…] pour faire plaisir à sa mère qui lui demandait une amulette, il lui apporta, […] en se rappelant une petite anecdote racontée par son maître d'école, un petit papier proprement plié, contenant tout le texte de «* La Cigale et La Fourmi »*[…] pour montrer qu'il est un esprit fort et qu'il n'est pas dupe du vieux turban qui vient de leur soutirer dix francs. Il raconte l'anecdote de l'instituteur en ajoutant que la cigale et la fourmi ont guéri mieux que ne l'aurait fait une véritable amulette. Mais, pour faire cette audacieuse critique, il doit attendre le départ du cheikh et l'assoupissement du père.*[645] *»*

Ainsi, les héros des poèmes kabyles sont-ils *« aussi rusés qu'Ulysse, aussi fiers que Tartarin, aussi maigres que Don Quichotte* [646] », alors que le gros propriétaire kabyle est, lui, *« pareil au financier de la fable* [647] ». Et s'il faut expliquer comment la famille de *Fouroulou* cache sa division, on a recours à Molière : « *Je te pardonne, à la charge que tu mourras,* dit

[643] Okeh Peter Igbonekwu, *L'enracinement dans l'œuvre de Camara Laye*, thèse de doctorat, Université Laval, 1972.
[644] Mouloud, Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.93.
[645] Ibidem, p.94.
[646] Ibidem, p.15.
[647] Ibidem, p.16.

Géronte à Scapin [648] ». Pour montrer l'effort, la pugnacité et la volonté de réussir, le même schème est mis en avant :

> « *À l'âge où ses camarades s'éprenaient d'Elvire, lui, apprenait « Le lac » seulement pour avoir une bonne note. Mais comme il débitait son texte d'un ton hargneux, au lieu d'y mettre comme il se doit la douceur mélancolique d'un cœur sensible et délicat, le professeur le gourmandait et Fouroulou allait s'asseoir plein de rancune.*[649] »

Une telle pratique d'écriture illustre fort bien ce que Fernando Lambert disait de la création littéraire en général et de la littérature africaine en particulier :

> *« Ce qui fait la littérature, n'est-ce pas avant tout une utilisation esthétique de la langue et des formes de représentation ? Les maîtres africains de la Parole l'ont compris depuis longtemps et les auteurs africains aussi qui se sont employés à trouver de nouvelles formes d'écriture, en faisant communiquer entre eux les genres littéraires et en éliminant les frontières entre les modèles de l'oralité et ceux de l'écriture.*[650]»

L'énonciation du texte littéraire d'expression française en Afrique subsaharienne est toujours surdéterminée sur le plan du langage culturel et cette situation correspond dans l'écriture à la position linguistique objective de l'écrivain confronté à la diversité des langues de l'Afrique qu'il ne peut écrire et à une langue française, qui, quant à elle, n'est pas apte, par son vocabulaire disponible, à porter témoignage des réalités culturelles et identitaires qu'il revendique pour siennes. Quelles que soient leurs modalités esthétiques, les œuvres littéraires des élites africaines depuis Senghor et au-delà de lui, sont en ce sens des témoins de l'émergence et de l'évolution de la production langagière autochtone, témoins conscients de servir un enjeu, sinon immédiatement identitaire, du moins éminemment géoculturel.

Dans la perspective francophone, il importe aujourd'hui de faire un retour réflexif sur la pratique linguistique de ces écrivains et d'investir les corpus littéraires avec le dessein d'en dégager les terminologies et vocabulaires qui furent privilégiés par eux car ce sont ces élites fondatrices qui, prenant le relais des auteurs coloniaux, ont pour la première fois assumé leur langage culturel, leur identité dans la langue française par la littérature.

Il convient, réciproquement, de distinguer de ce travail la production coloniale européenne, laquelle servira à dégager sa propre composante en tant que variété de français qui ne se confond pas, tant s'en faut, avec les variétés « autochtones ».

---

[648] Ibidem, p.61.
[649] Ibidem, p.125.
[650] Fernando Lambert, Préface à *Ecritures et discours dans le roman africain francophone post-colonial*, Ouagadougou, Kraal, 1997, p.10.

Vers les années quatre-vingt, le roman africain devient critique à la fois de la société et de la pratique littéraire en dénonçant les mythes inhibiteurs et les épopées sans lendemains. Cette liberté se manifeste surtout par l'exploration de nouveaux espaces et temps, et l'abord de nouvelles thématiques. Face à la nouvelle réalité politique, aux « partis uniques » de la période post-indépendance, les écrivains dont Rachid Mimouni ou Ahmadou Kourouma, seront comme contraints d'utiliser la symbolique, des formes langagières spécifiques en vue d'échapper à la censure politique.

Dans cette perspective, le contexte politique des indépendances africaines, le constat d'échec des nouveaux pouvoirs ont dans une certaine mesure, amené les écrivains à expérimenter de nouvelles stratégies narratives. Il faut aussi ajouter un besoin pressant de créativité, de sortir d'une stéréotypie littéraire qui avait marqué les années de littérature anti-coloniale ou colonialiste.

Durant les années postcoloniales et à l'orée du troisième millénaire et selon, Michel Maffesoli, dans le *Retour au temps des tribus* [651] évoque des visions pessimistes, comme celle de Samuel Huntington, *The clash of civilisations,* qui font le constat inquiet du déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse ; et de la recrudescence de la barbarie et des impératifs identitaires, car le rétrécissement de la planète aujourd'hui et une tendance généralisée vers une uniformisation des aspirations politiques et culturelles, n'annonce pas une civilisation de l'universel, mais génère troubles et conflits, intégrismes, implosion des idéologies, frénésies identitaires. Michel Maffesoli se demande si ces visions pessimistes ne sont pas « *l'expression des angoisses de l'Occident devant les mutations d'un monde qu'il ne sait plus maîtriser* » ; il invite à constater que le positif se développe aussi : au niveau des stratégies individuelles. Le retour à un « bon individualisme », au sens où l'entend Todorov, dans *Nous et les autres,*[652] apparaît comme moyen de résistance aux idéologies de masse : c'est ce que propose Amin Maalouf, dans son essai *Les identités meurtrières,* lorsqu'il envisage l'écriture de soi. Comme Édouard Glissant, Maffesoli pense que :

> « *Si Progrès, Histoire, Raison, Politique furent les maîtres mots de la Modernité, il semble pour Maffesoli que nous vivions aujourd'hui une participation mythique ou magique à la Nature et aux Arts, une fusion dans le tout naturel et social comme expression de ce tragique diffus dont Dionysos, la figure première de la sociologie maffesolienne, est l'emblème. Selon lui, nous vivons ainsi un monde tragique et la vie comme un bien collectif. […]* Nous renouons avec les terroirs tandis que les politiques se préoccupent des territoires, « *tous lieux frontières où s'élabore une culture alternative, car le territoire permet de communier avec l'autre non plus en fonction d'un idéal lointain mais en référence à des valeurs vécues, au*

[651] Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus,* Le Livre de Poche, Paris, 1991.
[652] Tzevan Todorov, *Nous et les autres,* Seuil, Paris, 1991.

présent dans ces lieux où s'adoucit la charge tragique liée au présentéisme. Si la modernité renvoyait la question sociale aux lendemains qui devaient chanter, la sensibilité tragique s'emploie à vivre au jour le jour ces mêmes problèmes dans la dimension d'une divinisation de l'existence collective, d'une fusion naturelle et matricielle corrélative du tragique [653]».

Quant à Édouard Glissant, dans son *Traité du Tout-Monde,* invite à remplacer la notion statique d'identité-racine par la notion dynamique de l'identité-rhizome. Ces deux textes traitent du métissage culturel, et proposent une conception complexe de la notion de personne, établissant contre la notion de perte d'identité, la notion d'identité de synthèse et d'identité aux multiples appartenances. Édouard Glissant, dans *L'intention poétique,* a recours aux notions de syncrétisme et de métissage pour inverser l'interprétation raciste et colonialiste qui fait du métis un raté. Le métissage culturel est une valeur, *La poétique de la relation* doit porter l'univers au métissage. La créolisation est une notion qui se développe dans un chaos-monde en même temps que son opposé, l'intégrisme, les replis identitaires. Édouard Glissant invite à un travail de transformation par l'imaginaire romanesque pour annuler cette pensée duelle et antinomique. Il reproche à la Négritude d'avoir voulu la définition de l'être nègre (l'être étant une invention de la pensée grecque) et propose de remplacer cette notion essentialiste par la notion d'étant des existences particulières qui correspondent et entrent en conflit. L'Antillais est un sujet fragmenté et pluriel. Cela se traduit dans son *Traité du Tout-Monde* par des ruptures dans l'écriture : absence de chronologie, une fusion du passé et du présent à travers la mémoire. Édouard Glissant prenant pour exemple l'inadéquation entre le « Je poétique » de Césaire, un des fondateurs de la Négritude, et le sujet antillais, affirme l'impossibilité de Césaire d'être la voix des sans-voix qui ont connu les affres de la traite négrière, et de la cale du bateau négrier. Il ne peut y avoir de sujet sans histoire. Le sujet de l'écriture étant absent par définition.

C'est donc par cet auteur antillais qui est à la charnière de la période coloniale et de la période postcoloniale que nous entamons la troisième partie de notre travail de recherche, et qui nous servira d'interface entre ces deux périodes.

[653] Michel Maffesoli, in Encyclopédie Wikipédia.

Troisième partie

La période postcoloniale et les enjeux de la mondialisation. Les auteurs humanistes d'expression française du troisième millénaire et l'ouverture sur la *Diversalité* et l'errance fondatrice

ÉTUDE DES ESSAIS D'AMIN MAALOUF ET D'ÉDOUARD GLISSANT

Introduction

> *« Les statues africaines qui entrent à côté des statues grecques dans nos musées et dans nos albums, ne sont pas des statues grecques de plus. Il ne s'agit pas de rivalité. La statue africaine n'est pas meilleure, ni moins bonne* : *elle est autre* [654]*»*

Plus que jamais en ce début du siècle, l'heure est aux rencontres, les frontières se repoussent entre les pays et chacun est appelé à entrer en contact avec autrui. Les diversités coexistent au sein des sociétés. Elles existent depuis la nuit des temps et les cultures ont toujours été en contact et en échange. Mais la nouveauté réside dans la manière de percevoir, d'analyser et de prendre en compte ces phénomènes. À notre époque, le phénomène multiculturel se développe dans des situations historiques nouvelles qui viennent favoriser une circulation en masse des éléments de la culture de chacun. Effectivement, les diverses migrations, l'accroissement de la durée de vie et du temps de loisir, le développement des outils d'information et de communication, la disparité de la bipolarité entre les blocs américain et soviétique avec l'introduction d'une multipolarité sont autant d'éléments révélateurs de la transition douloureuse que subit le monde. Et on assiste à un changement dans les comportements et les modes de vie qui donne lieu à des commencements et à des fertilisations croisées.

La culture fait l'objet de circulations intra-sociétales et inter-sociétales, ou encore inter-nationales et inter-civilisationnelles. On vit là une véritable révolution culturelle, soit une diffusion/circulation à l'échelle universelle des produits culturels que Jean-Pierre Warnier traduit de la sorte dès les premiers mots de son ouvrage :

> *« On danse le tango argentin à Paris, le bikutsi camerounais à Dakar, la salsa cubaine à Los Angeles. MacDo sert ses hamburgers à Pékin, et Canton sa cuisine à Soho. L'art Zen du tir à l'arc bouleverse l'âme germanique. La baguette parisienne a conquis l'Afrique de l'Ouest. A Bombay, on voit le pape en mondovision. Les philippins pleurent la princesse de Galles.*[655] *»*

Outre un sens que, cette mondialisation suscite des confrontations heureuses et diverses qui laissent entendre qu'on serait en face d'un processus anonyme et universel bénéfique à l'Homme, il faut aussi lire dans ces propos de Jean-Pierre Warnier un effet pernicieux de ce processus de « globalisation » pour reprendre le terme des anglais, des flux culturels qui génèrent déjà des tensions diverses. Car en même temps qu'elle les révèle, cette internationalisation tend à homogénéiser les cultures, à les fondre dans le

[654] André Malraux. Conférence de Niamey en 1969 qui voit le regroupement officiel francophone.
[655] Jean-Pierre Warnier, *La mondialisation de la culture*, Editions Casbah, Alger, 1999, p. 3.

même moule alors qu'elles nécessitent plutôt des compétences de la prise en compte des différences.

Car les biens culturels – parce qu'ils véhiculent des idées, des idéologies, des savoirs, des religions – sont des symboles, des signes qui ne sauraient être des marchandises ordinaires et il sera nécessaire dans notre étude d'en préciser l'importance dans la constitution identitaire d'un groupe, d'une société, de l'individu afin de mieux saisir l'enjeu de cette mondialisation qui affirme de plus en plus être à la source des conflits d'identités culturelles que connaît le monde contemporain.

Faut-il voir dans cette mondialisation les promesses d'une planète démocratique unifiée par une culture universelle à l'image du « village global », réduction de la planète par les médias, tant prônée par Marshall MacLuhan ou la cause inéluctable d'une perte déplorable des identités particulières ? Nous observons cependant que c'est la deuxième tendance qui domine. Ainsi, on remarque un fractionnement des cultures nationales (une crise amérindienne au Canada, des mouvements séparatistes basques en Espagne, des luttes religieuses en Bosnie, Algérie, Tchétchénie, Kurdistan, Rwanda), la composition de nouveaux ensembles géopolitiques (L'Union Européenne, l'Alena, la Francophonie, le Mercosur), l'éclatement de l'État-nation, la croissance effrénée des villes et les brassages des populations pulvérisent les cadres de référence établis et suscitent des réactions « locales » qui se manifestent par l'ethnicisme, le régionalisme et l'individualisme. Ainsi, faute d'une place nécessaire et d'une légitime reconnaissance, les cultures tentent de revenir et souvent de manière explosive et pernicieuse.

Chacun milite pour affirmer ses particularismes, allant jusqu'à user de la violence pour se faire entendre, générant ainsi une sorte de xénophobie, de haine raciale et d'antagonisme ethnique qui rendent difficile toute coexistence harmonieuse entre les diversités dans les sociétés. Il ne s'agit plus seulement de défendre son identité mais aussi de l'affirmer.

De pareils comportements réactionnaires nous éloignent de véritables problèmes posés par cette mondialisation et compliquent encore plus les rapports sociaux. Ne faut-il pas plutôt voir dans ces nouvelles mutations une interrogation sur les dangers d'une uniformisation de la planète et sur la véritable dimension de la culture dans notre vie de tous les jours ? Qu'elle soit dans une perspective homogénéisante ou hétérogénéisante, cette globalisation ne suscite-t-elle pas un même impératif de recherche de moyens de préserver et de gérer les diversités culturelles ?

La mondialisation pose le problème de dialectiques incontournables de la pluralité et de l'unité, de l'isolement et des échanges, des traditions particularistes et de la modernité universaliste, et des nécessités de l'échange et de la communication. Le besoin de se faire comprendre de l'autre, de coexister avec lui se fait de plus en plus pressant.

Comment les essais d'expression française, en l'occurrence : antillais et levantin cherchent-ils à s'adresser à cet autre qui n'est ni créole, ni métropolitain, ni libanais mais dont l'absence de visage le place en miroir de l'invisible ? Comment Édouard Glissant, ou Amin Maalouf plongés dans cette quête de l'identité, entrelacent-t-ils leurs textes pour créer une poétique de l'essai, une poétique du divers ou un plaidoyer pour une coexistence pacifique entre les êtres par-delà leurs différences ?

Édouard Glissant et Amin Maalouf ont développé des esthétiques qui se déploient dans des formes variées et quasi exhaustives : le roman, la poésie, le théâtre, l'essai, et même l'opéra pour Amin Maalouf. Mais ces différentes approches recouvrent une même recherche et organisent un espace littéraire qui correspond à ce que l'auteur martiniquais a lui-même qualifié de pensée archipélique. Les textes communiquent et se croisent. Les romans ne sont pas des tentatives de concrétisation des essais. Les essais ne sont pas des exégèses ou des explications théoriques du travail fictionnel. Bien au contraire les uns et les autres se nouent, s'entrelacent, mettant à l'œuvre ce procédé de métissage qui leur est si cher.

La particularité des essais d'Édouard Glissant et de Maalouf se dévoile justement dans cette affirmation d'une réalité exemplaire, celle des Antilles, de la créolisation, et de la mondialisation, mais aussi dans le dépassement de la surdétermination géographique. Le noeud côtoie l'exil et le morcellement. L'intrication du local et du global est à l'œuvre en ces temps de mondialisation ou de « glocalisation ».

Le rapport problématique des individus et des sociétés contemporaines à l'identité, n'a plus trait au temps mais à l'espace. Le référent spatial est le lieu d'un paradoxe frappant. D'un côté, notre monde est de plus en plus décrit comme une entité globale. On parle à tout propos de « mondialisation » ou de « globalisation ». Simultanément, les particularismes locaux se portent pourtant à merveille et ils sont fréquemment encensés par les apôtres de la modernité. Faut-il en conclure, avec Castells, que :

> « *[…] deux forces contraires sont en lutte pour remodeler notre monde et nos vies : la mondialisation et l'identité*? » Cet auteur est certes fondé à observer que « *de puissantes manifestations d'identités collectives sont venues défier la mondialisation et le cosmopolitisme, au nom de la singularité culturelle et du contrôle des individus sur leur vie et leur environnement* [656]».

[656] Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité,* Deuxième tome de *L'ère de l'information*, Fayard, 1999.

Il n'en demeure pas moins que les deux phénomènes sont au moins autant complémentaires qu'antagonistes.

Le processus même de mondialisation favorise le « localisme ». Il engendre, par exemple, « *une proximité culturelle qui renforce et légitime les poussées identitaires et, du même coup, les pulsions territoriales* », note le journaliste Jean-Pierre Langellier. Et d'ajouter que :

> « *[…] le couple identité-marché fonctionne ainsi plus subtilement qu'on ne pourrait le croire. Pour s'imposer, le marché est contraint de respecter la diversité culturelle. On appelle cette démarche d'un terme barbare : la glocalisation, contraction de globalisation-localisation* [657]».

Au fur et à mesure que les frontières économiques disparaissent et que l'homogénéité des modes de vies progresse, les hommes se raccrochent à ce qui les distingue, réellement ou symboliquement. Plus le monde fonctionne en réseau – l'information et les marchandises circulant comme jamais d'un bout à l'autre du globe – et plus chaque parcelle de l'humanité cultive son particularisme. Paradoxalement, les humains sont engagés dans une interdépendance croissante qui leur fait prendre conscience de ce qui les distingue des autres.

D'où le choix des titres : *Traité du Tout-Monde* et *Les identités meurtrières,* en ce début de troisième millénaire qui laisse présager de ce que le questionnement du chaos qui caractérise le monde offre comme perspective de connaissance, mais d'une connaissance qui se refuse à la pensée de système et qui finalement se soustrait en se développant. Pour Édouard Glissant :

> *« Le devenir que nous pouvons penser maintenant est celui de l'infinissable. L'imprévisible et le dicontinu nous séduisent à jamais. Tous les livres publiés valent pour ce que sera et pour la forme de ce que sera le prochain à paraître, ou à être projeté dans l'espace de notre pensée comme un avatar virtuel.* [658]»

Quant à Amin Maalouf parlant de son essai :

> *« D'ordinaire, lorsqu'un auteur arrive à la dernière page, son vœu le plus cher est que son livre soit encore lu dans cent ans, dans deux cent ans […] Pour ce livre je formulerai le vœu inverse : que mon petit-fils, devenu homme, le feuillette, le parcoure un peu, puis le remette aussitôt à l'endroit poussiéreux d'où il l'avait tiré, en s'étonnant que du temps de son grand-père, on eût encore besoin de dire ces choses-là.* [659]»

Cette quête du sens traverse les œuvres et les essais des deux auteurs de notre corpus. Elle devient la matrice qui rend compte de la situation dans laquelle l'ensemble du monde se trouve en ce début de troisième millénaire. L'unité de sens, qui était aussi une unité de lieu et

---

[657] Jean-Pierre Langellier, *Un monde métis ? Ou la dissolution des Yalta culturels*, in Le Monde du 26 novembre 1999.
[658] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.158.
[659] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.211.

une unité de pensée, se défait, laissant la place à la rencontre du divers dans une reconnaissance de l'éclatement que mettent en exergue les deux auteurs de notre corpus:

> *« Chacun d'entre nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, et en instrument d'exclusion, parfois en instrument de guerre.*[660]»

La quête de l'identité est ici inévitable. Et le rapport à la langue est évidemment fondamental. L'inconnu qui envahissait l'écrivain français dans cette absence de l'autre traverse désormais l'auteur francophone et le déstabilise d'autant plus. Le « qui suis-je ? » posé dans les essais redouble d'échos. Comme l'écrit Amin Maalouf :

> *« Sans doute mes propos sont-ils ceux d'un migrant, et d'un minoritaire. Mais il me semble qu'ils reflètent une sensibilité de plus en plus partagée par nos contemporains. N'est-ce pas le propre de notre époque que d'avoir fait de tous les hommes, en quelque sorte, des migrants et des minoritaires ?* [661]»

L'essai d'expression française vient donc germer sur le doute et la faille, sur une absence d'épique absolu qui permettrait de bâtir à nouveau une idéologie globalisante et inquiétante, alors même que l'histoire occidentale, ethnocentrée est celle d'une défaite, la défaite d'une vérité que les nations occidentales ont voulue universelle à l'aune de leurs intérêts.

Ainsi les essais investissent ce point aveugle et désespéré de la pensée. Dans un élan qui inévitablement produit un effet inverse, en quelque sorte non-violent. Et c'est bien dans le questionnement de leurs rapports complexes à la langue et à l'histoire que ces auteurs inventent une dynamique du langage et de la création. Lorsqu'ils se réclament minoritaires ou antillais ils savent bien qu'ils ne créeront pas une culture autonome et close ; mais ils mettent en question, dans le détour de la pensée, dans le déracinement permanent d'une langue par l'autre, la légitimité d'une culture, et du coup ouvrent sur la totalité de la littérature.

Les prises de position de ces deux auteurs montrent comment ils souhaitent définir leur identité tout en reconnaissant l'ouverture sur le reste du monde et les composantes multiples de cette identité.

Les pensées d'Amin Maalouf et d'Édouard Glissant se refusent à tout enfermement. Elles ne cessent de s'ouvrir là même où elles se heurtent à la cruauté de l'histoire, à l'ignominie de l'esclavage, à la légitimation de la colonisation ou au diktat du marché global. Maalouf et Édouard Glissant réussissent ce paradoxe surprenant de l'ancrage d'une pensée

[660] Ibidem, p.205.
[661] Ibidem, p.53.

altruiste dans sa réalité politique et historique, de la formation des idées dans la connaissance et la conscience des déchirures et du déracinement, et dans le même temps, à partir de ce substrat, d'un dépassement qui leur permet de toucher à l'Universel, à une *Totalité-Monde*. Édouard Glissant partage avec Maalouf le souci de l'explication, de l'analyse et de la recherche du sens et l'écho que la personne individuelle peut lui donner. Être soi, et d'être à la présence des autres. Être à l'autre ce qui est de la présence à soi. C'est de cette nécessité de la relation à l'autre que naît une autre conscience, celle de l'altérité.

> Ainsi : « *Ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres* [662]».

La rencontre avec l'autre comme passerelle incontournable à la construction de l'identité se fait à plusieurs niveaux et tout au long de l'évolution de l'individu, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. C'est parce que le bébé perçoit petit à petit sa mère comme différente de lui qu'il va pouvoir se vivre comme ayant une existence propre. La confrontation à l'autre nous permet donc de construire un sens de qui nous sommes selon la notion de l'« *intervalorisation* [663]» mise en avant par Édouard Glissant lorsqu'il définit l'identité comme rhizome ; non plus comme une racine unique, mais comme une racine à la rencontre d'autres racines.

Les flux migratoires, la mondialisation, sont une évidence qui s'impose désormais : le métissage, l'hybridation sont devenus, par la force des choses, une réalité incontournable et reconnue. Car, comme le met en avant Charles Taylor :

> « *Reconnaître l'autre dans sa culture, c'est donc le reconnaître dans son humanité. C'est aussi affirmer la sienne propre. Pour [les deux] protagonistes, le processus de reconnaissance ne peut être alors qu'un processus de transformation. Une épreuve au sens propre du mot, c'est-à-dire un passage au-delà de la violence. Autrement dit une reconnaissance qui […] modifie, à plus ou moins long terme, les identités et les cultures. Il s'agit d'une reconnaissance transformante* [664]».

Le terme « *reconnaissance* » est défini comme « *reconnaître comme sien, comme vrai, réel ou légitime* ». En lui se trouvent les particules « re- » et « co- » et le mot « naître » ; la reconnaissance serait-elle donc une co-naissance sans cesse renouvelée qui transforme les individus et les sociétés ? Si nous nous référons au processus de construction de l'identité que nous avons évoqué plus haut, la réponse est oui : en re-co-

---

[662] Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie* (traduit de l'américain), Aubier, Paris, 1994, p.97.
[663] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris, 1996.
[664] Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998, cité par Jacques Audinet, *Le temps du métissage*, Les Editions de l'Atelier/Les Editions Ouvrières, Paris, 1999, p.36.

naissant l'autre nous construisons notre identité, nous re-naissons à nous-mêmes avec une identité un brin différente de celle qui précédait cette rencontre avec l'autre.

Les essais d'Édouard Glissant et de Maalouf répondent à cette enquête vers l'inconnu, cette écriture en recherche et en reconnaissance d'une altérité qui renforce l'histoire individuelle et la protège d'un enfermement définitif. Leurs textes interpellent les fractures et les exils, et les pratiques de la négation. Mais toujours en recherche de la diversité. Pour Édouard Glissant, le terreau possède toutes les traces du passé et se révèle indispensable à la compréhension :

> *« L'écrivain est quelqu'un qui extraie sa parole d'un terreau, qui est peut-être le terreau du passé, qui est peut-être celui à venir, qui est peut-être la parole d'un Dieu qui l'a entendu, qui est peut-être la voix d'un peuple qui l'a écouté. Il y a des cris qui sont montés de là et nous les avons écoutés.* [665]*»*

Cette aventure traverse les textes. Les échanges se nouent à l'intérieur des écrits, dans la littérature elle-même. Dans le *Traité du Tout-monde*, il y des aphorismes, des textes très courts, des poèmes, presque un roman… Mais ce ne sont encore que des qualificatifs qui ne correspondent pas exactement à ces entrecroisements des formes. Car dans cette relation interne se construit ce passage de la langue au langage :

> *« Je parle et surtout j'écris en présence de toutes les langues du monde. […] Mais écrire en présence de toutes les langues du monde ne veut pas dire connaître toutes les langues du monde. Ca veut dire que dans le contexte actuel des littératures et du rapport de la poétique au Chaos-monde, je ne peux plus écrire de manière monolingue. C'est-à-dire que ma langue, je la déporte et la bouscule non pas dans des synthèses, mais dans des ouvertures linguistiques qui me permettent de concevoir les rapports des langues entre elles […] comme le fait d'une immense drama, d'une immense tragédie dont ma propre langue ne peut pas être exempte et sauve.* [666] *»*

Quant à Amin Maalouf arguant de la diversité du monde, accélérée par un brassage vertigineux à l'heure de la mondialisation vers une nouvelle conception de l'identité et de son dire qui s'impose d'urgence :

> « *Nous sommes tous contraints de vivre dans un univers qui ne ressemble guère à notre terroir d'origine ; nous devons tous apprendre d'autres langues, d'autres langages, d'autres codes ; et nous avons tous l'impression que notre identité, telle que nous l'imaginions depuis l'enfance est menacée[…] sans doute est-ce dû, en partie à une caractéristique permanente de l'âme humaine, naturellement portée sur la nostalgie ; mais c'est également dû au fait que l'évolution accélérée nous a fait traverser en trente ans ce qu'autrefois on traversait qu'en de nombreuses générations.* [667]*»*

---

[665] Édouard Glissant, *Emission télévisuelle*, *RFO*, 20 octobre 1999.
[666] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, 1993, Paris, p.40.
[667] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.53.

À l'heure de la mondialisation, du *chaos-monde* glissantien, et des *tribus planétaires* maaloufiennes, les dualismes identitaires (le Même par opposition à l'Autre, le Blanc par opposition au Noir, l'indigène par opposition au colon, etc.) ont été utiles peut-être à l'époque coloniale des affrontements et des affirmations, mais ils ont perdu de leur pertinence aujourd'hui, voire sont devenus un obstacle dans notre compréhension du monde.

L'énonciation identitaire, dans l'œuvre et à propos de l'œuvre, apparaît ainsi comme un secteur névralgique au sein du processus de *reconnaissance*, dans la mesure où elle concerne aussi bien la création que la réception, et détermine sans doute en bonne part le rapport de l'une à l'autre. De tout cela, il ressort au moins ceci, que les identités sont des réalités d'ordre discursif, construites historiquement et donc susceptibles d'être déconstruites notamment par les essayistes. C'est le travail entrepris par Amin Malouf à travers son essai, qui se rebiffe contre la demande du public :

> *« Que de fois m'a-t-on demandé, avec les meilleures attentions du monde, si je me sentais « plutôt français » ou « plutôt libanais ». Je réponds invariablement : « L'un et l'autre ! [668]»*

Ce même public a du mal à accepter qu'il n'ait pas de « problèmes identitaires » ; on aimerait, pour qu'il soit conforme aux idées reçues, qu'il soit « divisé » ou « déchiré » entre deux cultures. Mais d'abord, écrit Maalouf, d'abord pourquoi seulement deux ? Quand on vient du Liban, où les « cultures », les religions, les langues, les clans sont si nombreux, ce dualisme simple serait déjà en-soi une imposture. Ensuite et surtout, l'essayiste proteste que son identité est *une*, comme celle de tout homme non aliéné, et non pas morcelée.

Deuxièmement, cette unité de l'identité individuelle, Maalouf la conçoit comme le résultat d'une cumulation, d'une addition d'héritages, donc de dettes multiples qui en font un être nécessairement métissé. Etre métis est donc une condition où l'on est à la fois de là-bas et d'ici, mais c'est une situation dynamique car en devenir. Comme le souligne Audinet [669], nous manquons de mots pour désigner une telle situation car aucun terme ne rend compte de l'aspect dynamique, relationnel et transformant de la reconnaissance que le métissage porte en soi. Laplantine et Nouss [670] notent aussi à ce sujet que ce qui distingue le métissage est la dimension temporelle. Les autres formes de mélanges, telles que le mixte et l'hybride, sont des notions statiques. Le métissage ne serait donc pas un état, mais une condition, une tension à ne pas résoudre car toujours en mouvement, animée alternativement par ses

---

668 Ibidem, p.09.
669 Jacques Audinet, *Le temps du métissage*, Les Editions de l'Atelier/Les Editions Ouvrières, Paris, 1999.
670 François Laplantine & Alexis Nouss, *Le métissage*, coll. Dominos, Flammarion, Paris, 1997.

diverses composantes. Le présent, pour se survivre dans l'avenir, doit se métisser du passé. La temporalité du métissage serait celle du devenir.

Troisièmement, les sociétés se ressentent d'une tension d'ordre psychologique ou sentimental : la confiance en soi et dans l'avenir favorise l'ouverture ; la méfiance, l'inquiétude ou le désespoir engendrent des replis plus ou moins accentués.

Quatrièmement, on ne saurait présenter comme un préalable légitime et encore moins fondamental la simple connaissance de soi et de ses propres « racines » : en réalité, il y a de l'Autre en moi dès l'origine, et je ne suis d'ailleurs moi-même que par différence avec d'autres. Cinquièmement, la culture, ce n'est pas ce qui isole l'individu ou le groupe, mais l'ensemble de leurs relations ; non les « racines », mais les « passerelles ». L'auteur de *Léon l'Africain* et du *Rocher de Tanios* ne se cache pas de réagir à une actualité meurtrie : le Liban, l'Algérie, l'Iran, le Kosovo, le Rwanda, les banlieues occidentales sont de suffisants motifs à sa réflexion.

Au cœur de l'histoire du XX^{ème} siècle commence ainsi à se dégager une « époque » cruciale. La décolonisation est l'un des aspects de ce tournant, mais non pas dans sa dimension de libération à l'égard de régimes inégalitaires ; plutôt dans le bouleversement idéologique qui l'a accompagnée ; C'est là, sans doute, une bizarrerie de l'Histoire, mais le fait est qu'une lutte qui semblait ne devoir s'exercer qu'au nom de valeurs égalitaristes et humanistes, donc universalisantes, les a finalement fait oublier au niveau du discours pour n'y laisser, bien en évidence, que des différences. C'est l'anthropologue Jean-Loup Amselle,[671] dans l'introduction de ses *Logiques métisses*, qui a apporté la redéfinition la plus claire et en même temps la plus opératoire du point de vue de l'analyse littéraire. L'identité y est présentée comme une élaboration discursive, combinant syntagmatiquement des éléments empruntés à plusieurs paradigmes disponibles (des *réservoirs*), en vue d'une rentabilité communicationnelle et en fonction d'un contexte sociohistorique donné dont, nécessairement, autrui est constitutif.

On renonce dès lors, bien entendu, à toute idée d'une *nature* identitaire, mais aussi à la tentation, qu'on pourrait qualifier d'ethnologique, de se perdre en regrets ou en illusions quant à la pureté originelle des cultures. On obtient par contre une base théorique sûre pour fonder les métaphores (passerelles, ponts) par lesquelles, chez Maalouf ou Édouard Glissant, la littérature pouvait être décrite comme relation à l'autre. Et l'on rejoint sans difficulté le concept de *reconnaissance*, qui permet de passer de la prédication identitaire à l'analyse institutionnelle des positionnements littéraires.

[671] Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Payot, Paris, 1990.

Il y a davantage encore, puisque cette définition de l'identité est toute faite pour rencontrer une approche littéraire, tant sur le mode linguistique (lorsqu'elle est attentive à l'assemblage particulier de signes verbaux empruntés au discours social), que sur le mode socio-esthétique (lorsqu'elle s'interroge à propos de l'efficacité particulière que possède tel énoncé artistique, à même de catalyser ce que Goldmann appelait la *vision du monde* d'un groupe particulier à tel moment de son histoire). En somme, selon la formule de Maingueneau, « *le texte, c'est la gestion même de son contexte* ». S'agissant du texte d'expression française −et non pas seulement du texte écrit en langue française, en France−, le contexte est celui d'un système de production et de réception qui se doit de faire sauter le verrou que constitue le rapport centre contre périphérie.

Dans ce domaine comme dans les autres, on cherchera dans l'étude des deux essais d'Édouard Glissant et Maalouf à comprendre plutôt de juger ou, pis encore, de préjuger. Les questions identitaires sont suffisamment complexes pour que la problématique laisse toute sa place aux nuances voire aux analyses de tonalités contradictoires. Il ne fait pas de doute que chaque individu appartient simultanément à différentes collectivités. Mais cette pluralité est aujourd'hui vécue sur un mode qui devient problématique. Dubar relève que « *l'appartenance multiple et changeante des individus dans les sociétés modernes constitue ainsi un problème sociologique redoutable* [672] ».

Car il n'est pas toujours simple de conjuguer plusieurs appartenances et, il est certain que la saturation d'appartenances diverses et instables complique l'équation que chaque individu doit résoudre pour mettre de la cohérence dans sa vie. Le philosophe Yves Michaud met l'accent sur la complexité des « *identités flexibles*» d'aujourd'hui :

> « *Nous n'en finissons pas de nous y retrouver (ou de tenter de nous y retrouver) entre l'image du père, la langue de la mère, les territoires que nous avons arpenté, les groupes où nous sommes plus ou moins volontairement entrés, les rencontres que nous ne cessons de faire* ».
>
> Et il ne dissimule pas l'ambivalence de cette réalité : « *A un surcroît d'opportunités répondent des menaces de déstructuration, de fragmentation et de désarticulation* [673]».

Ce sont aussi ces menaces qu'il convient d'analyser, sans céder à la chimère d'un monde où l'individu serait d'un seul bloc. Par l'enfermement artificiel qu'elle suppose, la crise identitaire interdit précisément cette compréhension. Et condamne, par-là même, les individus et les groupes qu'elle contamine au mal être tant il est vrai qu'on ne peut exister, à tous les niveaux, sans autrui « *dans l'échange et le change* [674] » selon les mots d'Édouard Glissant.

---

[672] Claude Dubar, *La crise des identités*, PUF, 2000.
[673] Yves Michaud, *Des identités flexibles*, in Le Monde du 24 octobre 1997.
[674] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, 1997, Paris, p.26.

François Laplantine et Alexis Nouss l'affirment :

> « *La condition humaine (le langage, l'histoire, l'être au monde) est rencontre, naissance de quelque chose qui n'était pas contenu dans les termes en présence. Revendiquer le mélange comme si nous étions confrontés à une alternative, engager un plaidoyer pour le métissage ne s'impose donc pas, car ce dernier n'est autre que la reconnaissance de la pluralité de l'être dans son devenir […] nous n'avons d'autre choix que d'être métis* [675] ».

Notre identité individuelle est le fruit de la rencontre et de la reconnaissance transformante de deux individus distincts. Ce sont les notions de « *créolisation* », « d'identité-rhizome » et de « relation » qu'Édouard Glissant développe dans le *Traité du Tout-Monde,* ou *d'identité composite* et d'*appartenances* que Maalouf met en avant, afin de désamorcer le processus dévastateur et ostracisant du repli sur soi dans son essai *Les identités meurtrières,* et fonder une *errance* formatrice comme dans ses œuvres *Léon l'Africain ou Origines.*

Avant d'entamer l'étude de ces deux essais, nous terminerons par un dernier exemple en compagnie du poète et écrivain René Depestre dans son *Métier à métisser* qui explique notre choix de ces essais mais également pour montrer que cette problématique identitaire n'est pas circonscrite à notre choix forcément arbitraire, et illustrer la profusion d'auteurs qui se sont penchés sur ce sujet et qui peu ou prou se rejoignent dans leurs conclusions en la matière.

René Depestre dit en substance :

> « *Ma mémoire reste de mèche avec les arbres, les oiseaux, les rivières, les papillons, les souffrances et les fêtes de Jacmel. Plus vaste que l'Hexagone, la francophonie lie les îles de mon imaginaire, les divers pays où j'ai vécu, en réseau ou en racines complémentaires qui protègent mon identité de toute dérive nationaliste ou religieuse […] Tout ce trésor culturel […] me conforte dans l'idée que mon travail de poète et de romancier est irrigué ici par une identité multiple. Le banian est cet arbre sacré du bouddhisme, répandu dans tout le Sud-est asiatique, dont les racines ont la faculté, après une première poussée en tronc unique, de redescendre à la terre nourricière, pour s'assurer d'autres successives remontées à la lumière. L'imaginaire du banian, transplanté chez tout être humain, ne peut être que l'inverse des bricolages nationalistes, le contraire de la « racine unique », le contre-pied démocratique des doctrines du mépris et de la haine […] J'ai le sentiment d'avoir acquis, du fait d'un errance qui a duré toute la vie, ce que j'appelle une identité-banian […] Mon identité multiple se nourrit à la fois du chez-soi insulaire de Jacmel (Haïti) et du chez-l'autre hexagonal de Lézignan-Corbières (France), après une longue aventure existentielle qui m'a permis d'être tchèque à Prague, italien à Milan, brésilien à São Paulo, cubain à La Havane* [676]».

[675] François Laplantine & Alexis Nouss, *Le métissage*, coll. Dominos, Flammarion, Paris, 1997, p.71.
[676] René Depestre, *Le métier à métisser*, Stock, Paris, 1998, pp 196-210.

CHAPITRE I

LE *TRAITÉ DU TOUT-MONDE* D'ÉDOUARD GLISSANT

Introduction

Le *Traité du Tout-monde* est un grand voyage dans le langage et une œuvre qui se met en mouvement, en tourbillon, pour dérouler des histoires qui se réenroulent un peu plus loin, déplacent images et lieux communs. Édouard Glissant, depuis le commencement de son écrit, situé dans *La Lézarde*, matrice de toute son œuvre abordera le mouvement de l'Antillanité autour de deux thèmes principaux: le devoir de mémoire concernant la sombre période de l'esclavage, et la réappropriation de l'espace insulaire longtemps occupé par les colonisateurs occidentaux, il insistera principalement sur le croisement des différentes cultures qui ont participé à la création de l'identité martiniquaise, la Créolisation et d'autres notions-clés comme le chaos-monde où se confrontent toutes les cultures, le Divers qui invite à assumer l'héritage pluri-identitaire, et l'identité-rhizome qui est une invite au nomadisme et à l'élan vers les autres. Le *Traité du Tout-Monde* poursuit et étend la relation, aborde la Caraïbe et la mangrove tropicale comme lieu commun de la réalité chaotique et diverse du monde. L'histoire est toujours multiple, dans un paysage sans cesse interrogé, mais se poursuivant également dans la relation avec le «centre» éloigné, puis le monde. Aussi, le récit devra-t-il se référer à plusieurs espaces, se faire « relation» au sens de lien et de distance.

1- Étude de l'œuvre

A- Etude du titre

Un traité, et nous citons à partir du Petit Robert est un : « *Ouvrage didactique, où est exposé d'une manière systématique un sujet ou un ensemble de sujets concernant une matière* ». C'est un mot très ancien et bien enraciné dans la tradition occidentale où il évoque de tout temps l'idée de système, anti-glissantienne par excellence, et que l'auteur bat en brèche dans son essai.

Les lecteurs qui tenteraient une première approche de l'univers glissantien, en sentent, rien qu'à travers les titres de ses œuvres , écrits dans une sorte de classicisme rassurant: discours, poétique, traité, etc., l'originalité, où les opposés se rencontrent et cohabitent, où l'ordre devient chaos, où le prévu se fait imprévisible, on entre en somme de plain-pied dans le monde d'Édouard Glissant, qui n'a certainement pas choisi en toute innocence des titres apparemment si simples et pourtant si bouleversants, mais aussi et

surtout avec la volonté de faire se rencontrer des histoires, des expériences et des langages différents. Qu'est-ce que le *Tout-monde* glissantien ?

L'expression est en elle-même significative. Voilà un mot qui n'existe pas en français. Nous avons certes « Monde entier », « Tout le monde », *L'Ancien Monde* [Europe, Asie et Afrique], *Le Nouveau Monde* [Les Amériques], mais nous n'avons pas « *Tout-monde* » qui est une invention. En fait l'expression « *Tout-monde* » est un calque du créole « *tout moun* » qui signifie « tout le monde ». Mais « tout le monde » n'est pas « le monde ». Il y a dans l'expression « tout le monde » quelque chose qui banalise, évoque non pas un universel abstrait mais une communauté un peu vague, une masse de gens, indifférenciés, qui souvent, précisément, pense par lieux communs. Et c'est de ce côté que se tourne l'auteur*: «On nous dit, et voilà vérité* [677]*»*. Ce «On» de l'opinion, honni des philosophes, le voici, à l'ouverture d'un discours solennel, puis d'un « traité », revendiqué comme source, non de bavardage, mais de « vérité ».

Dans un retournement du paradoxe sur lequel les philosophes fondent leur discours, Édouard Glissant fonde le sien sur l'opinion, la *doxa*, la parole des gens. Bien plus, il fait entendre sous la langue écrite des philosophes, l'oral créole d'un peuple dominé. *« Mais c'est le monde entier qui vous parle, par tant de voix bâillonnées.* [678]*»*

Dans l'invention surprenante et cependant si discrète d'une expression dont on perçoit à peine l'écart, Édouard Glissant nous fait entendre le créole dans le français, l'oral dans l'écrit, l'opinion populaire comme vérité: voilà le *Traité du Tout-monde*, et le mot « traité » ici vient bien, ironiquement et très sérieusement, souligner le caractère paradoxal d'une telle pensée qui fait théorie et traité (avec tout ce que le terme suggère de désuet et de prétentieux), de la parole la plus humble, la plus répandue, la plus banale. «On» a raison de dire que tout est chaos. Et, ajoute l'écrivain, je ne vous propose pas de sortir de ce chaos, d'ériger un système de pensée qui organiserait ce chaos, qui nous y ferait échapper: je vous propose de trouver comment en « tournant » avec lui, vous pourrez l'habiter et le rendre vivable. *« Où que vous tourniez, c'est désolation. Mais vous tournez pourtant.* [679] *»*

Ainsi, dans ce seul mot, Édouard Glissant inscrit-il un imaginaire de la créolisation – puisqu'une langue parle dans l'autre, sans qu'on sache bien laquelle dominerait l'autre, tant elles sont mêlées –, un imaginaire non totalitaire et non universalisant qui prend appui sur le palimpseste oral/écrit, sur la parole commune, sur le monde incarné, anonyme, qui souffre et se plaint, celui que les philosophes récusent sous le mot de « doxa ». Le *Tout-*

[677] Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 15
[678] Ibidem, p.15
[679] Ibidem, p.15.

monde n'est pas un nouveau système de pensée, mais un langage qui permet de penser autrement le monde.

Le roman est le creuset même de cet imaginaire, parce qu'il expérimente ce langage neuf, parce qu'il ne fait pas système, parce qu'il est constitué, non de discours mais de paroles et d'histoires relatées et orchestrées de façon polyphonique. Ainsi *Longoué,* personnage du roman *Tout-monde* a su avant son auteur, donner les formules du *Tout-monde* :

«– *Mais le monde n'est pas le Tout-monde* dit *Longoué.*
– *Ah ha !*
– *Ah ha ! Parce que le Tout-monde, c'est le monde que vous avez tourné dans votre pensée pendant qu'il vous tourne dans son roulis.*[680]»

Le roman *Tout-monde,* en 1993, anticipait le *Traité du Tout-monde,* élaborant, par conséquent, un imaginaire, et en formulant la pensée dans le récit, à travers les pérégrinations tragiques ou cocasses des personnages. C'est le roman qui pense le monde et sa créolisation, et donne à formuler un essai. C'est que la pensée ici naît d'une expérience qui excède la théorie, expérience limite du non monde dans le gouffre de la traite négrière.

Pour Édouard Glissant, les « traités » sont en effet directement issus de la traite, comme s'en avise un dénommé *Panoplie-Philosophe, déparleur* du roman *Tout-monde*: *« Qu'est-ce que c'est un Traité ?, exhorte-t-il. Traité de quoi? Traité du bas-monde! Ne récitez plus les Traités! Qu'est-ce que nous sommes? Des maltraités!...* [681]»

Le *Tout-monde* n'est donc pas une pensée ordinaire, système clos de réflexion sur l'univers et l'universalité ; il en est le renversement (souvent parodique) comme parole ouverte, celle d'un peu tout le monde, celle des peuples qui parlent des langues dites mineures ou régionales, comme le créole, parole sans écriture qui fait entendre un lieu commun porteur de la diversité vivante qu'Édouard Glissant nomme « diversalité ». Le passage de *Poétique de la Relation* à *Introduction à une poétique du Divers* et, finalement, au *Traité du Tout-Monde* confirme cette impression.

Ce qui a permis à Édouard Glissant de percevoir et de dénoncer, avec d'autres mais bien plus efficacement qu'eux, les limites et l'épuisement des poétiques qui nous ont accompagnés et soutenus au cours de ce siècle finissant et l'abîme qui pourrait s'ouvrir devant nous, si nous nous laissions aller au maelström qui nous entraîne ou, ce qui est peut-

[680] Édouard Glissant, *Tout-monde,* Gallimard, Paris, 1997, p. 177.
[681] Ibidem, p. 238.

être encore pire, si nous croyions pouvoir nous sauver en cultivant notre jardin, car il n'existe plus d'enclos qui puisse résister aux poussées de la globalisation.

Si notre monde est parcouru d'un dynamisme frénétique de gens et d'idées, il est évident qu'un certain nombre de notions consolidées entrent en crise, du moins dans leur forme connue, référentielle: les notions d'identité, d'ordre, de prévisibilité, d'Histoire avec une majuscule, d'être, qui a besoin de stabilité, d'idéologie, de temps pour se consolider, d'Universalité etc.

Toutes ces notions sauvegardaient la vision d'un monde organisé, qui avait une genèse bien connue, une évolution, des hiérarchies et des finalités inscrites depuis toujours dans son Histoire. Mais tout a changé au cours de ces dernières années et tout change de plus en plus vite, tout est confronté à tout, et le monde est devenu un réseau relationnel. Que faire, face à cette confrontation, multiple, inévitable et continuelle, pour échapper aux deux périls majeurs qui nous guettent: à savoir la perte de l'identité et l'homogénéisation, ou bien au repli identitaire, à la fermeture arrogante et anti-historique au multiple, au *Divers* qui caractérisent et embellissent notre époque?

L'idée-clé qui fonde la poétique d'Édouard Glissant, née de la réflexion sur l'état présent du monde et de l'expérience des êtres qui ont traversé les avatars de la diaspora et de la plantation, peut se résumer, dans le mot *créolisation*, qui essaie de répondre à l'inéluctable de la rencontre, choisie ou forcée, sans qu'il y ait perte d'identité, mais, au contraire, acquisition d'une identité nouvelle et plus riche, douée d'une capacité d'enracinement multiple dans différents espaces géographiques, culturels et linguistiques:

> *« La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou du moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments.*[682]*»*

Quelques idées de base, qui renversent les données de la notion de civilisation surtout occidentale, sont le corollaire de ce concept apparemment si simple et pourtant si difficile non seulement à accepter, mais même à imaginer dans sa réalisation pratique, à savoir: la langue d'origine à travers laquelle nous continuons de nous exprimer subit les contrecoups de la présence de toutes les langues du monde, s'ouvre au multilinguisme et devient baroque, l'identité bien enracinée dans un lieu, l'identité-racine, fait place à l'identité-rhizome, enracinée en plusieurs lieux, géographiques ou culturels, à l'identité-relation, née de l'osmose entre le Moi et l'Autre, osmose qui n'efface pas, toutefois, ne doit pas effacer les zones d'opacité, d'impénétrabilité qui sont la sauvegarde de toute identité.

[682] Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.37.

Comment espérer pouvoir éviter la babélisation qui nous guette? Comment et où communiquer? La réflexion d'Édouard Glissant nous semble valoriser de plus en plus, dans le roman *Tout-Monde* et en particulier dans le traité éponyme, le rôle assigné au *lieu commun*, pour lui restituer son beau sens étymologique de lieu, géographique ou mental, de rencontre et de partage, de communion: *« Le lieu commun [...] nous protège contre l'égarement, face au tout nouveau.*[683] *»* Dans *Traité du Tout-Monde* le concept de *lieu commun* est employé fréquemment, défini et précisé à maintes reprises.

Nous citons quelques-unes de ces définitions:

> *« […] une des traces de cette Poétique de la Relation passe par le lieu commun. Combien de personnes en même temps, sous des auspices contraires ou convergents, pensent les mêmes choses, posent les mêmes questions. Tout est dans tout, sans s'y confondre par force. Vous supposez une idée, ils la reprennent goulûment, elle est à eux. Ils la proclament. Ils s'en réclament. C'est ce qui désigne le lieu commun. Il rameute mieux qu'aucun système d'idées, nos imaginaires.* [684]»

Suit une liste de lieux communs: mise en contact de toutes les cultures, la globalité des phénomènes, la conscience de l'échange, la vitesse des interrelations, la standardisation généralisée, etc.

Lieux communs et écriture:

> *« L'écriture soumet les lieux communs du réel à un exercice de rapprochement qui fonde dans une rhétorique*.[685] »

Lieu commun et invariant:

> *« L'invariant est tout comme ce que nous disions du lieu commun: un lieu où une pensée du monde rencontre une pensée du monde.*[686]*»* […] *« L'espace du monde est partout présent, un invariant.* [687]*»* Il y a même « *une litanie des lieux communs*: *« économie de marché, mondialisation, sociétés pluriethniques, guerres et massacres, massacre et guerre.*[688]*»*

Et pour finir :

> *« Ce qui existe, au-delà de l'apparence », tel pourrait être leur* [de l'artiste et du scientifique] *garant de rencontre, leur meilleur lieu commun.* [689]»

Édouard Glissant essaye de trouver et de définir, dans l'immense chaos du provisoire qui caractérise notre époque, des lieux où les diverses traces se croisent et se reconnaissent, et va dans le même sens de la typologie et de l'écriture qu'il a choisies pour

---

[683] Ibidem, p.171.
[684] Ibidem, p.23.
[685] Ibidem, p.32
[686] Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.161
[687] Ibidem, p.213
[688] Ibidem, p.210
[689] Ibidem, p.218

ses deux derniers ouvrages théoriques, où il reprend la matière *de Poétique de la Relation,* pour la relancer inlassablement à travers une esthétique de la répétition qui vise à faire brèche dans nos consciences, non pas par la simplification des concepts, même si parfois Édouard Glissant y fait recours, mais en nous apprivoisant, en nous menant peu à peu à nous familiariser avec son univers intellectuel, en nous forçant, en somme, à faire de cette pensée qui nous était, au début, désespérément étrangère et presque imperméable, un lieu commun de rencontre et de débat. Son *Traité* est porteur d'un message urgent et il consacre toutes ses forces à le faire passer, à travers une rhétorique de la persuasion, mais de la sommation aussi, s'il le juge nécessaire, mais qui en fait s'apparente plus à de l'exhortation: *« Ne projetez plus* », *« Concevez »*, *« Laissez faire »*, *« Courez »*, *« Plantez »*, *« Faites »*, *« Descendez »*, *« Allez au devant de tout ça - Allez! »*, *« Ecoutons le cri du monde »*, etc. Pour nous arracher à nos confortables certitudes, il ne dédaigne même pas, entre lucidité et voyance, de nous convier à la célébration de quelques rites, qui nous réuniraient tous autour d'un nouveau partage: *« Je vous présente en offrande le mot créolisation.* [690]*»*

La lecture du *Traité du Tout-Monde* dément, comme on s'y attendait, en large mesure le titre et pourtant un système non systématique est bien présent dans ce dernier livre et sous-tend la libre argumentation, qui n'est qu'apparemment déstructurée. Il y a, à l'état présent, dans la réflexion d'Édouard Glissant, une vision bien définie du monde et de son évolution, du processus qui pousse les humanités, de façon vertigineuse, les unes vers les autres dans un monde qui a enfin réalisé sa rondeur, du moins au point de vue spatial, au sens où nous sommes tous désormais là, face à tous. Il ne s'agit pas d'une vision arrogante et qui se voudrait définitive et exclusive, car justement elle se fonde sur quelques idées-clés qui sont tirées du champ sémantique du mouvement, et même du mouvement perpétuel, l'errance, et de l'imprévisible, de l'opacité, de la démesure qu'on peut résumer dans l'idée de chaos.

Une réflexion ouverte qui progresse, se corrige et se définit en route, qui pourrait aussi se défaire pour renaître sous des formes inattendues dans la synergie perpétuelle du moi et de l'autre, du lieu, incontournable où l'on a fixé sa première racine et du monde où l'on s'efforce de fixer toutes les autres qui nous poussent au cours de notre vie plus ou moins errante, au sens propre ou au sens figuré. La poétique d'Édouard Glissant est le résultat, provisoire mais assez solide, d'une longue et inlassable quête et d'une expérimentation passionnée de la matière du monde qui dure depuis plus d'un demi-siècle

[690] Ibidem, p.26.

et dont les ouvrages théoriques essaient, de temps à autre, de dresser un bilan pour le proposer à la réflexion et à la discussion.

À l'issue positive d'une quête qui est difficile, mais dont le but est clair pour Édouard Glissant : se retrouver, dans sa double identité d'antillais, fils des noirs de la diaspora et de français, né dans un département d'Outre-mer, peu à peu la réflexion sur soi et sur le monde archipélique où il est né et où il a vécu, s'est élargie, même si le passage du lieu d'origine au lieu commun, le franchissement du seuil a demandé un long parcours à rebours vers les sources lointaines, au-delà de l'océan, non pas pour s'y enraciner dans une nostalgie mortifère du passé, mais pour recommencer le voyage de la connaissance de soi, qui seule peut ouvrir à la connaissance du monde, afin que certains groupes humains restés en marge de la culture du monde, pourraient s'y insérer avec leur voix originale. Mais, plus généralement, la façon dont un écrivain peut s'exprimer dans un monde devenu Relation, dans un monde où l'étant, qui se construit, s'est substitué à l'être qui demeure. *« À l'être qui se pose, montrons l'étant qui s'appose.* [691]»

L'essai d'Édouard Glissant est un projet ambitieux de renouvellement total, fondé sur le simple constat que dans un monde devenu instable et relationnel, l'écrivain, repense non seulement son rôle, mais encore les assises d'un monde nouveau en adéquation avec les défis de ce troisième millénaire.

Présentation de l'auteur

Édouard Glissant est né le 21 septembre 1928 à Sainte-Marie (Martinique). Il hérite d'un nom chargé d'histoire et d'africanité. Selon l'écrivain, ce patronyme fait écho au nom du colon Senglis, et remonte à la période qui suit l'abolition de l'esclavage aux Antilles, quand les Noirs s'attribuent des noms d'hommes libres. Édouard Glissant succède à au moins deux générations d'auteurs de la littérature antillaise. La plus importante, regroupée autour de la Négritude, a surgi dans la période de l'entre-deux-guerres, dans les années trente. Césaire, Senghor et Damas, dans leur cri de révolte et d'identité, ont alors heurté de front le modèle colonial : l'homme noir devient grand. La Négritude est à la fois un prolongement et un remède contre l'amnésie des auteurs antillais d'avant-guerre, de cette génération précédente qui, comme Saint-John Perse, s'est fondue dans le modèle occidental et a souvent occulté sa propre Histoire, ou effacé en partie sa culture.

Édouard Glissant a été marqué par ces évolutions littéraires, ces revendications historiques et culturelles. Par ailleurs, il est élève au lycée Schoelcher de Fort-de-France à

[691] Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.21

l'époque où Aimé Césaire y enseigne. Il intègre très jeune les racines de la Négritude puis va poursuivre son apprentissage à Paris, où il étudie la philosophie à la Sorbonne et l'ethnologie au Musée de L'Homme. C'est maintenant à son tour de réaliser son idéal littéraire, tout en gagnant son indépendance face à la génération précédente. Très vite, aspiré par l'effervescence culturelle de la capitale, il côtoie le milieu intellectuel afro-antillais, fréquente les colloques et les congrès, s'intéresse à tous les mouvements d'idées et d'écriture.

C'est aussi l'époque des premières publications poétiques, idéologiques et engagées : *Un champ d'îles* (1953) précède *La terre inquiète* (1954). Mais c'est le roman *La Lézarde* (1958), qui permet au jeune écrivain de remporter le prix Renaudot. À 30 ans, toutes ses ambitions se lisent déjà dans ce premier volet d'un cycle de romans composés sur une vingtaine d'années. Le combat politique et colonial et la quête d'une identité caraïbe sur fond de poésie forment l'arrière-plan de la saga martiniquaise : *Le Quatrième siècle* (1965), *Malemort* (1975) et *La case du commandeur* (1981). Sous le signe du métissage culturel, Édouard Glissant crée sa littérature, son paysage, son identité.

B- Architecture de l'essai

L'œuvre d'Édouard Glissant peut se définir comme un ensemble d'îles, un archipel textuel où les œuvres communiquent et s'entrecroisent, où le métissage des genres littéraires se pratique avec bonheur. Pourtant les dénominations traditionnelles sont maintenues sur les pages de couverture : « roman », « poème », et tel recueil d'essais – *Traité du Tout-Monde* – se revendique de la forme canonique du « traité », tandis que l'ensemble des essais forme désormais une suite de traités de « poétique ». Mais à l'intérieur d'une même œuvre, les frontières sont perméables : le roman de *La Lézarde*, selon la prescription de l'un de ses personnages, doit être écrit « *comme un poème* » ; dans le roman *Tout-Monde*, certains chapitres s'ouvrent sur des citations d'un *Traité du Tout-Monde* attribué à *Mathieu Béluse*, personnage des romans, et le *Traité du Tout-Monde*, ouvrage d'Édouard Glissant, contient bien une section intitulée *Le Traité du Tout-Monde* de *Mathieu Béluse* ; *Mycea*, que l'on retrouve dans tous les romans, et le même *Mathieu Béluse* deviennent personnages de théâtre dans *La Folie Celat*, pièce composée en 1987.

Reste qu'un ensemble d'œuvres, sous-titrées « romans », relèvent manifestement du genre romanesque : *La Lézarde* [692], *Le Quatrième Siècle* [693], *Malemort* [694], *La Case du Commandeur* [695], *Mahagony* [696], *Tout-Monde* [697], *Sartorius* [698], *Ormerod* [699]. Elles brassent une

[692] Édouard Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958. Prix Théophraste-Renaudot.
[693] Édouard Glissant, *Le Quatrième Siècle*, Seuil, Paris, 1964.
[694] Édouard Glissant, *Malemort*, Seuil, Paris, 1975.
[695] Edouard Glissant, *La case du commandeur*, Seuil, Paris, 1981.

matière commune, qui s'est développée à partir de personnages et de motifs dont *La Lézarde*, matrice de l'œuvre d'Édouard Glissant donnait l'esquisse et le programme : *« L'histoire de notre peuple est à faire.»* Les romans suivants entreprennent une réappropriation du passé antillais, et particulièrement *Le Quatrième Siècle*. Le vieux quimboiseur *Papa Longoué* y confie à *Mathieu Béluse* le récit légendaire des ancêtres marrons. En invitant à lire ce que révèle le paysage antillais, en donnant le sentiment de la durée par les méandres d'un récit bousculant la chronologie linéaire, *Le Quatrième Siècle* fonde une conscience collective antillaise, que figure la généalogie croisée en fin de volume.

Nulle tentation pourtant de se laisser aller au déroulement d'un cycle romanesque. Chaque œuvre introduit un décrochement, une rupture de ton ou de forme, invite à reprendre ou à contester certains éléments des textes antérieurs. Même l'invention langagière, à la limite du parler et de l'écrire, trébuche parfois dans un *« concassement de mots »*.

L'œuvre construit et exhibe un « *atelier de travail* [700] », c'est-à-dire le mécanisme de sa propre production, grâce à une intertextualité interne qui aspire en amont les textes antérieurs, profile, en aval, les œuvres à venir et une « *spécularité théorisante* [701]» qui résume, éclaire, tout en opacifiant la circularité de la construction du texte, les reflets de chacune de ses parties dans la totalité englobante du *Traité du Tout-Monde.*

C- Un archipel de textes

Le *Traité du Tout-monde* est constitué de onze grandes parties d'inégales longueurs placées sous le signe d'une dédicace et dont les titres sont : 1 - « *Le cri du monde* », (p.15) 2- « *Répétitions »,* (p.35) 3- « *Le Traité du Tout-Monde de Mathieu Béluse*[702] », (p.43) 4- « *Houles, Ressacs »,* (p.75) 5- « *Le temps de l'Autre »,* (p.91) 6- « *Ecrire »*,(p.119) 7- « *Ce qui nous fut, ce qui nous est »,* (p.127) 8- « *Ponctuations »*,(p.181) 9- « *Objections à ce dit Traité de Mathieu Béluse, et réponse »,* (p.209) 10- « *Mesure, Démesure»*, (p.221) 11- « *Informations »,* (p.247).

À l'intérieur de ces dernières, s'insèrent plusieurs chapitres tous titrés. Aucun chapitre n'est relié à celui qui le précède selon un quelconque principe logique qui puisse

---

[696] Édouard Glissant, *Mahagony,* Seuil, Paris, 1987.
[697] Édouard Glissant, *Tout-Monde,* Gallimard, 1993.
[698] Édouard Glissant, *Sartorius,* Seuil, Paris, 1999.
[699] Édouard Glissant, *Ormerod,* Gallimard, Paris, 2003.
[700] Abdelkebir Khatibi, *Incipits* , *Du bilinguisme,* ouvrage collectif présenté par A. Khatibi, Denoël, Paris, 1985, p.182.
[701] Ibidem.
[702] Le personnage de Béluse dans *Le Quatrième Siècle* tient son nom de la fonction qui lui a été dévolue : « C'est pour le bel usage [...] » (p.166). Il représente pour Marie-Nathalie, la femme du propriétaire de l'Habitation l'Acajou, l'étalon rêvé qui devrait lui permettre de peupler la plantation.

être identifiable. On indiquera seulement que le *Traité du Tout-Monde* est un mélange de l'œuvre romanesque, de l'œuvre poétique, d'images matricielles, d'intertextualités et de correspondances, de l'évolution de la pensée de l'auteur et des thématiques que ce dernier aborde. Des ruptures interviennent toujours : rupture de lieu, rupture narrative, rupture de genre. Cette non-linéarité est soulignée par Édouard Glissant qui en fait le principe même de son écriture :

> *« Les poétiques du monde mélangent allégrement les genres, les réinventant de la sorte. Ce qui fait que notre mémoire collective est prophétique : en même temps qu'elle assemble le donné du monde, elle tâche à en soustraire ce qui tendait à la hiérarchie, à l'échelle des valeurs, à une transparence faussement universelle. Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a pas de modèle opératoire.*[703]*»*

Les chapitres perpétuent ces allées et venues dans le temps et dans l'espace. Les catégories de l'analyse narratologique se révèlent souvent impuissantes à traduire le mouvement du texte. Chaque partie de cette totalité complexe se connecte à d'autres parties de l'essai selon un hasard toujours imprévisible. Les lignes du texte, qui apparemment se brisent, sont reprises sous forme de ramifications sinueuses fondant *« une esthétique de la rupture et du raccordement »*. L'abolition des genres littéraires traditionnels, une des visées de l'écriture glissantienne, procède d'un nomadisme à travers les différents modes d'écriture qui démolit plusieurs frontières, à commencer par la démarcation entre écriture à caractère autoréférentiel, fiction et poésie. Le texte englobe plusieurs passages renvoyant explicitement ou implicitement à la vie de l'auteur, et notamment aux lieux privilégiés de sa cartographie de la « *Totalité-monde* ».

Dans cette géométrie personnelle prédomine, bien évidemment, la Martinique natale [704] qu'il sublime, qu'il défend, qu'il met en garde contre les excès de la société de consommation à laquelle font écho de multiples lieux envisagés comme autant d'îles récitées : « *Appelons Barbade et La Jamaïque, Trinidad, et Porto Rico, appelons Cuba et Haïti* [705]» dans un archipel de textes. Sur cette géographie, s'emboîtent ou se superposent d'autres récits, fragmentaires ou non, à caractère autobiographique comme le chapitre intitulé *Le nom de Mathieu.*[706]

Cette sélection des souvenirs et leur intégration dans l'essai attestent une fidélité à des paysages et des gens qui ont profondément marqué le créateur, un hommage à la pérennité d'amitiés enracinées dans les mouvances de la jeunesse ou de l'âge mûr.

---

[703] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.122.
[704] Ibidem, pp.228-229.
[705] Ibidem, p.226, p.229, p.231.
[706] Ibidem, p.77.

Le *Traité du Tout-monde* déploie le vaste réseau des relations amicales d'Édouard Glissant : on y rencontre aussi le poète Maurice Roche, Cheikh Anta Diop, Kateb Yacine, Michel Leiris et bien d'autres présences, récurrentes ou passagères, qui contextualisent le texte dans une vie et dans un siècle, illustrant le dicton martiniquais placé en exergue au *Discours antillais* : « *An neg an sièc.* » Dans le chapitre *Du corps de Douve* du *Traité du Tout-monde*, il rend hommage aux idées novatrices et à l'apport enrichissant de :

> « *[…] cette catégorie de poètes […] Jacques Charpier, Jean Laude, Roger Giroux, que rien ne « réunissait », ni école ni théorie ni manifeste […] des poètes interpellés par l'Histoire, soit qu'ils en aient souffert les avatars (KatebYacine) et qu'ils la mettent en question, soit qu'ils en méditent les significations contradictoires (Laude, Charpier) »*[qui est] *« une petite contribution à l'histoire littéraire de cette époque […] dont la rareté du mot dans la page commençait de consumer l'expression poétique en France.* [707]*»*

Plus loin encore, et fidèle à cette scansion du dire que traverse tout le *Traité* du *Tout-Monde,* et qui met en exergue une autre de ses thématiques : l'opacité ; il ajoute en ce concerne Kateb Yacine :

> « *La rêcheur tragique de l'œuvre de Kateb Yacine, l'obstination de son existence, en ont fait une figure tourmentée, secrète et lumineuse. Il ne vaquait dans aucune périphérie.* [708]*»*

L'œuvre d'Édouard Glissant n'est cependant pas une « manière » d'autobiographie, ni directe, ni oblique. Édouard Glissant opacifie les références à sa propre vie, les sélectionne, fait endosser de nombreuses tranches de vie à ses personnages, en particulier *Mathieu Béluse* auquel il prête sa date de naissance. Il se joue aussi de l'indiscrétion de son lecteur en pratiquant l'art du sobriquet, ce détour propre à la parole créole. Dans le paratexte final du *Tout-Monde*, il écrit, non sans humour :

> *« Je suppose pourtant qu'un curieux voudra peut-être chercher les clés du conte, préciser les patronymes, non donnés dans le texte, qui eussent renchéri sur les prénoms avoués.* [709]*»*

S'il clarifie plusieurs noms désignant ses proches et ses amis, il préserve l'identité de certains autres, poursuivant l'opération de brouillage entre fiction et réel à l'œuvre dans le texte. Il récidive de la même manière dans le *Traité du Tout-Monde* en consacrant également l'intégralité du chapitre intitulé « *Indications de la plupart des lieux et occasions* [710]» où il mêle noms, lieux, littératures, publications afin de *« Nommer aussi,*

[707] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde,* Gallimard, Paris, 1997, p.142.
[708] Ibidem, p.148.
[709] Édouard Glissant, *Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1993, Folio, Paris, 2002, p.605.
[710] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde,* Gallimard, Paris, 1997, p.255.

pour le plaisir de l'échange. [711]» L'écriture progresse ainsi en équilibre sur une ligne où imaginaire et réel s'interfèrent.

2- La multi structure du *Traité du Tout-Monde*

A- Les thématiques de l'œuvre

L'élaboration de la structure et du sens du *Traité du Tout-monde* d'Édouard Glissant s'appuie majoritairement sur quatre paradigmes : le *chaos,* le *rhizome,* le *divers* et la *relation* qui s'inscrivent dans des champs différents : le discours épistémologique, le discours philosophique et le discours poétique.

B- Le chaos-monde glissantien

> *« J'appelle Chaos-monde le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante : ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement.* [712]»

À l'origine du monde serait le chaos initial duquel découlerait l'ordre. Un certain nombre de mythes cosmogoniques, c'est-à-dire de mythes de la création, reposent sur l'idée de l'existence d'un Créateur tout-puissant. C'est le cas notamment dans la religion chrétienne, qui évoque dans la Bible (Genèse) l'action créatrice de Dieu. De nombreux récits cosmogoniques décrivent un état de chaos à l'origine de toutes choses que l'on peut rapprocher du tohu-bohu chrétien.

Dans la mythologie grecque, selon la Théogonie d'Hésiode [713], le premier principe existant est Chaos, un gouffre infini ; lui succèdent Gaïa, la Terre, puis, selon certaines légendes, Éros, qui préside à l'attraction entre les êtres. Parmi les nombreux enfants de Gaïa, se trouve Ouranos, le Ciel-Père, avec lequel elle engendre les Géants et les Titans. L'un d'entre eux, Cronos, en s'accouplant à sa sœur Rhéa, donne naissance aux premiers dieux (Zeus, Héra…). Le premier homme quant à lui est façonné dans l'argile par Prométhée, le fils du Titan Japet et d'une Océanide.

Dans le domaine des sciences physiques, l'expression de chaos s'est ainsi appliquée à tout phénomène ne semblant obéir à aucune loi et étant donc, de ce fait, impossible à prévoir. Longtemps, les adjectifs « chaotique » et « aléatoire » sont restés synonymes.

---

[711] Ibidem, p.256.
[712] Ibidem, p.22.
[713] Hésiode, poète grec (Ascra, Béotie, milieu du VIII^{ème} s. av. J.-C.), auteur de poèmes didactiques : *les Travaux et les Jours, la Théogonie :* poème qui est un essai d'harmonisation de l'ordre du monde et des croyances humaines.

Selon la théorie déterministe du chaos qui s'applique aux systèmes dont les comportements sont imprévisibles, bien que leurs composantes soient gouvernées par des lois strictement déterministes. L'un des buts primordiaux de la science consiste à pouvoir prédire le comportement d'un système physique, chimique ou biologique, par exemple les dates des éclipses du Soleil. Or, il se trouve qu'un grand nombre de phénomènes présente un comportement régi par une trop grande variété de facteurs, si bien qu'il est possible de comprendre pourquoi un ordre se construit, puis se détruit.

Ainsi, dans le cas de la météorologie, les images transmises par les satellites montrent que les masses nuageuses sont tantôt ordonnées en forme de spirale, tantôt ne le sont pas. En effet, les perturbations peuvent être créées par les courants d'air chaud ou froid, ou par les forces de Coriolis, mais peuvent être également dues à la configuration géographique du terrain ou à l'implantation humaine. Dans ce cas de figure, les moyens théoriques et mathématiques ne sont pas adaptés pour prévoir un tel système, le nombre de facteurs intervenant sur le climat étant trop important.

Dans les années 1970, on découvrit qu'il est possible de traduire mathématiquement des phénomènes dont le comportement paraît désordonné, grâce à la théorie déterministe du chaos. Selon cette théorie, tous les systèmes chaotiques déterministes possèdent des formations préférentielles, appelées attracteurs étranges.

Ces formations particulières peuvent se rencontrer dans la nature : ainsi, les images fractales[714] calculables par les séries de Mandelbrot, les images météorologiques, les battements du cœur ou électroencéphalogrammes constituent tous des attracteurs étranges. Édouard Glissant en interrogeant le lecteur fait sienne cette théorie :

> *« Parce que la science, par le biais de tant de techniques est entrée dans notre vie, autorise les sentiers détournés et les traces improbables […] Les terrifiantes manipulations génétiques, menées à terme dans des laboratoires secrets, ne nous stupéfient plus vraiment […] Les théories des sciences du Chaos (« Les sciences du Chaos, vous connaissez ?... ») ajoutent encore.*

[714] Fractales, figures géométriques de structure complexe dont la création ou la forme met en jeu des règles utilisant le fractionnement. Les fractales sont à la base d'un nouveau système de géométrie permettant de représenter des objets très irréguliers tels que les reliefs montagneux, les amas galactiques ou les côtes rocheuses très découpées. Apparues au XIX^{ème} siècle, les fractales sont considérées comme des curiosités mathématiques jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle. Elles n'acquièrent un statut à part entière que dans les années soixante-dix, grâce au mathématicien français Benoît Mandelbrot qui en fait l'objet d'une nouvelle discipline mathématique : la géométrie fractale. Le terme « fractale » (du latin fractus, « brisé ») a été d'ailleurs inventé par Mandelbrot pour désigner un type d'objets dont l'irrégularité les distingue des figures géométriques euclidiennes telles que la droite ou le cercle. La géométrie fractale n'est pas qu'une théorie abstraite. En effet, les fractales se sont révélées adaptées à la représentation d'objets naturels complexes : montagnes, nuages, amas galactiques, réseaux hydrographiques, poumons. Elles interviennent également dans le cadre de la théorie du chaos déterministe qui possède des applications dans de nombreux domaines (chimie, mécanique des fluides, biologie, etc.) : l'évolution de certains phénomènes dynamiques peut être caractérisée par une figure fractale. Par ailleurs, la beauté des fractales en a fait un élément clé de l'Infographie. Collection Microsoft Encarta 2005.

Les systèmes erratiques, les invariants, les réalités fractales sont des particularités non seulement de la matière en mouvement mais aussi des cultures humaines en interaction. Enfin parce que toute une part des sciences, la plus aventureuse s'il se trouve, confirme une esthétique : un fond commun de la vérité et de la beauté, sans que celle-ci ne soit que le splendide reflet de celle-là.[715]»

C- Le rhizome, le Divers et la Relation

La notion de rhizome, théorisée par Deleuze et Guattari, s'origine elle-même d'une déterritorialisation de la théorie du chaos dont les auteurs de *Mille Plateaux*[716] se sont très librement inspirés pour construire leur pensée. Elle sera très décontextualisée du domaine des sciences dites fondamentales pour être étendue au champ des sciences économiques, de la philosophie, de l'histoire et de la littérature. Cette déterritorialisation élit certains phénomènes privilégiés – ceux que nous avons mentionnés dans notre brève approche – et fonde ce que les scientifiques nomment une vision « chaotique » qui n'est bien évidemment pas une application simple et mécanique des faits scientifiques mais une interprétation.

La figure du rhizome prolonge, en la complexifiant, la mise en évidence de la non-linéarité des systèmes, qui s'applique au foisonnement des ensembles littéraires d'expression française, constitués à partir d'interrogations identitaires comme le mouvement de la Négritude, lancé dès la fin des années 1930 par Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon Gontran Damas comme une tentative de réappropriation d'une identité menacée par l'aliénation, ainsi que la naissance de la littérature maghrébine de langue française qui prend son essor en corrélation avec les mouvements d'émancipation du Maghreb.

C'est le moment où l'on a pris conscience du fait que la langue française n'était plus la propriété exclusive des seuls Français et qu'elle pouvait dire les valeurs et les rêves des peuples les plus divers. Cependant les littératures d'expression française ne se laissent pas si facilement enfermer dans des frontières identitaires. Où situer par exemple les textes produits en France par des écrivains issus de l'immigration maghrébine ? Comment les exclure de la littérature française ? Il reste qu'ils s'articulent aussi avec un univers culturel extérieur à la France. Le problème est non moins délicat avec les très nombreux écrivains de l'exil, chassés de leur pays par la contrainte politique ou ayant fait le choix d'écrire en français et de s'installer en France (Mohamed Dib, Assia Djebbar ou l'Irlandais Samuel Beckett par exemple). Ces exemples suggèrent une autre approche de la notion de

[715] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.215.
[716] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

littérature d'expression française, mettant cette fois l'accent sur le décentrement, la migration, l'entre-deux.

Les francophonies littéraires sont à la fois en dedans et en dehors : elles font, pour reprendre l'analyse du statut de Kafka par Gilles Deleuze et Félix Guattari, un usage « mineur » d'une langue « majeure », c'est-à-dire un usage « déterritorialisé » d'une langue dominante à partir d'une position marginale ou dominée. *Mille Plateaux* est un éloge de la singularité irréductible à toute appréhension de l'*Un*, et s'affirme avec toute la rigueur et l'invention d'une forme inédite, véritable « machine de guerre » pour notre temps. Cette affirmation du multiple crée à travers la figure du nomade et le concept de devenir conçu comme mode de relation la possibilité d'une pensée Autre.

En bouleversant l'ordre colonial, l'accès des peuples à la souveraineté nationale détruit les catégories de « centre » et de « périphérie » et autorise le nomadisme littéraire circulaire. Rendu possible par la décolonisation, ce nomadisme circulaire procède aussi d'une volonté individuelle de transformer l'ancienne logique du voyage littéraire : du centre vers la périphérie, de la périphérie vers le centre. Édouard Glissant affectionne les lieux où l'histoire n'a pas laissé de monuments grandioses, mais des traces incertaines, à fouiller, à deviner plus qu'à décrypter, à relier plus qu'à élucider : lieux de la circulation, de la circularité nomade.

Édouard Glissant inscrit l'errance dans le « *Chaos-monde* » au coeur d'une esthétique et un éloge du *Divers* tout en le transcendant dans une plus ample saisie des rapports qui se nouent dans la « *Totalité-monde* ». Édouard Glissant ne se réfugie pourtant pas dans une quelconque tour d'ivoire. Vice-président du *Parlement International des Écrivains*, il lutte activement pour la liberté d'expression. Avec Salman Rushdie et de nombreux autres intellectuels, il se préoccupe de fonder des villes-refuges (qui sont l'objet du dernier chapitre de son traité) pour accueillir artistes, écrivains et journalistes persécutés dans leur pays d'origine.

> « *La ville moderne est un terroir […] elle rassemble, elle comprend, c'est-à-dire qu'elle ratifie, l'ensemble des valeurs d'où elle a surgi, elle autorise et illustre, la relation entre les valeurs levées de partout, qu'elle accueille et protège.[…]C'est le refuge des voix du monde[…] quand il s'agit de consentir au particulier de l'Autre[…]elle s'ouvre aux systèmes de relations qui se sont tramés entre les cultures du monde[…]Elle est régionale dans la nation, elle est internationale dans le système du monde[…] Elle est aussi une identité relation.*[717]»

[717] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.250.

Un des premiers objectifs de la pensée rhizomatique de Deleuze et Guattari a été la mise en question du livre. Le livre classique, que les philosophes nomment « livre-racine », se présente selon eux comme une « belle intériorité organique, signifiante et subjective », une totalité toutefois inapte à traduire la complexité du réel dont l'ambition de proposer une « image du monde » est jugée révolue. Ils lui opposent un « livre-radicelle » ou « livre-rhizome » qui aurait pour vocation de constituer une totalité dans laquelle aucune unicité n'aurait prise. Six principes définissent le fonctionnement rhizomatique. Les quatre premiers trouvent de nombreux échos et déploiements dans le texte d'Édouard Glissant :

> « *1er et 2ème Principes de connexion et d'hétérogénéité : n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être.*
>
> *3ème Principe de multiplicité : c'est seulement quand le multiple est effectivement traité comme substantif, multiplicité, qu'il n'y a plus aucun rapport avec l'Un comme sujet et comme objet, comme réalité naturelle ou spirituelle, comme image et monde. [...]*
>
> *4ème Principe de rupture asignifiante [...] Un rhizome peut être rompu, brisé en un endroit quelconque, il reprend suivant telle ou telle de ses lignes, et suivant d'autres lignes [...] Ces lignes ne cessent de se renvoyer les unes aux autres.* [718]»

Le rhizome ne se rapporte pas à un calque mais à une carte :

> « *[…] qui doit être produite, construite, toujours démontable, connectable, renversable, modifiable, à entrées et sorties multiples avec ses lignes de fuites.*[719]»

Avant de se concrétiser pleinement dans le *Traité du Tout-monde*, les termes « chaos » et « rhizome » jalonnent l'œuvre glissantienne, émergeant sous forme d'intuitions ou « d'agents d'éclats ». Le terme « chaos » apparaît dès *Soleil de la conscience* :

> « *Ce que je voudrais établir d'abord, c'est la quasi-nécessité d'un chaos d'écriture dans le temps où l'être est tout chaos […] J'ai dit le chaos de l'écriture dans l'élan du poème.* [720]»

Mais ce « chaos » n'est, dans ce premier essai, qu'un pressentiment qui ne rejoint pas encore la théorie du chaos. C'est très certainement grâce à l'œuvre de Deleuze et Guattari qu'Édouard Glissant parviendra à concrétiser son intuition de la fécondité de la notion de chaos, au sens scientifique du terme, pour la création littéraire. Le rhizome véhicule en effet le sens décontextualisé de la théorie du chaos. Édouard Glissant l'intègre à sa pensée dès *Le Discours antillais* tout en critiquant l'interprétation qu'en firent les auteurs de *Mille Plateaux* :

---

[718] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p.11.
[719] Ibidem, p.570.
[720] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, Paris, Éd. du Seuil, 1956, p.15, p.52.

> *« Le rhizome n'est pas nomade, il s'enracine, même dans l'air (c'est parfois un épiphyte); mais de n'être pas une souche le prédispose à accepter « l'inconcevable » de l'autre : le bourgeon toujours nouveau qui est à côté.* [721]»

Le rhizome devient une notion matricielle dans *Poétique de la Relation* qui fait ainsi coexister chaos et rhizome. Un exposé de l'auteur sur la théorie du chaos, donné en 1980 devant l'Association des professeurs de physique-chimie de Martinique, figure dans cet essai sous le titre « *Le relatif et le chaos* » :

> « *Nous tournions autour de la pensée du Chaos, pressentant qu'elle circule elle-même à contre-sens de l'acception ordinaire du « chaotique » et qu'elle s'ouvre sur un donné inédit : la Relation, ou totalité en mouvement, dont l'ordre flue sans arrêt et dont le désordre est à jamais imaginable.*[722]»

Le paradigme scientifique et le paradigme végétal engendrent la *Poétique de la Relation* qui les prolonge dans d'autres directions, les concrétise et les dépasse en un plus ample projet : un projet poétique, comme son nom l'indique, un projet de mise en Relation de la totalité plénière du monde, d'approche passionnée de sa diversité. Chaos et rhizome rencontrent ainsi une troisième notion : le Divers qui s'inscrit dans le champ de l'esthétique. L'auteur envisageait ces liaisons dans la perspective de l'élaboration d'une esthétique du *Divers* qu'il définit ainsi :

> « *L'Un magnifie et le Divers acclame.* [723] *[…] La pensée de l'Un, qui a tant magnifié, a tant dénaturé aussi. Comment consentir à cette pensée, qui transfigure, sans offusquer par là ni détourner le Divers ? Car c'est la diversité qui nous protége et, s'il se trouve, nous perpétue.* [724]»

Une opposition fondamentale articule la réflexion de l'*Un* et du *Divers*. Elle est explicitée notamment dans l'essai *Le Même et le Divers*, reprise dans *Le Discours antillais*, et dans le *Traité du Tout-Monde* où elle est présentée comme la manifestation d'un grand changement dans l'ordre de la civilisation, accompagnant la fin de la colonisation.

> C'est le passage : *« de l'univers transcendantal du Même, imposé de manière féconde par l'Occident, à l'ensemble diffracté du Divers, conquis de manière non moins féconde par les peuples qui ont arraché aujourd'hui leur droit à la présence au monde.* [725]»

L'*Un* (dont le *Même* est la déclinaison) pose et impose au monde son identité (aux plusieurs sens du mot). Le principe de transcendance multiplie la répétition du même : Dieu a crée l'homme à son image et l'Occident a imposé sa marque à tous les peuples du

[721] Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p.196.
[722] Ibidem, p.147.
[723] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.221.
[724] Ibidem, p.157.
[725] Ibidem, p.24.

monde. Le *Divers* (le mot lui-même est sans doute emprunté à Victor Segalen, qu'Édouard Glissant a beaucoup pratiqué) *« signifie l'effort de l'esprit humain vers une relation transversale sans transcendance universaliste* [726]». Il affiche la prolifération du multiple, la fécondité de l'errance, l'affirmation de l'égalité, l'acceptation de la différence (qui n'est plus sublimée dans l'universel).

La vocation du *Divers*, c'est la mise en relation : dont les essais des années 1990 (*Poétique de la relation* ; *Introduction à une poétique du Divers et Traité du Tout-Monde*) vont explorer les multiples facettes. La pensée d'Édouard Glissant répugne à toute clôture, à tout esprit de système :

> « *La poétique de la Relation est à jamais conjecturale et ne suppose aucune fixité d'idéologie. Elle contredit aux confortables assurances liées à l'excellence supposée d'une langue. Poétique latente, ouverte, multilingue d'intention, en prise avec tout le possible. La pensée théoricienne, qui vise le fondamental et l'assise, qu'elle apparente au vrai, se dérobe devant ces sentiers incertains.*[727]»

La réflexion sur l'*Un* et le *Divers,* d'abord ancrée dans l'analyse de la situation antillaise et de la réalité coloniale, s'est ensuite élargie en une pensée du « *Tout-Monde* ». Le *Tout-Monde*, qui est défini comme *Chaos-monde*, n'est ni fusion ni confusion, ni amalgame, ni uniformisation, ni néant informe. Il est le *Divers* infiniment à l'œuvre dans « *le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances, les connivences, les oppositions, les conflits entre les cultures des peuples dans la diversité contemporaine.* [728]» Le tourbillon du monde, l'emmêlement des cultures conduisent à des résultats échappant à la prédiction. Grâce à cette déconstruction-recomposition du chaos-monde, le *Divers* s'invente perpétuellement. Le *Divers*, c'est l'opulence bigarrée qui est à l'œuvre et qui constelle le monde.

La relation se noue dans la rencontre de l'autre, du différent, du divers, qui sont reconnus comme tels. Mais reconnaître n'est pas synonyme de comprendre. « *Comprendre* » implique l'idée de prendre avec, d'étendre les bras pour saisir et ramener à soi, donc de réduire à la transparence et refondre dans l'*Un*. La mise en relation suppose au contraire de consentir à l'opacité, c'est-à-dire à la reconnaissance que le monde existe dans les saveurs de la complexité multiple. *«Je réclame pour tous le droit à l'opacité, qui n'est pas le renfermement […] Nous appelons donc opacité ce qui protége le Divers.*[729]»

L'opacité est condition nécessaire de la Relation.

---

[726] Ibidem, p.100.
[727] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.18.
[728] Ibidem, p.22.
[729] Ibidem, p.29.

> « *Que l'opacité, la nôtre s'il se trouve pour l'autre, et celle de l'autre pour nous quand cela se rencontre, ne ferme pas sur l'obscurantisme ni l'apartheid, nous soit une fête, non une terreur. Que le droit à l'opacité, par où se préserverait au mieux le Divers et par où se renforcerait l'acceptation, veille, ô lampes ! sur nos poétiques.* [730]»

Chaos, rhizome et Divers, Relation quatre notions centrales dans l'œuvre glissantienne, qui parfois cheminent séparément, s'inscrivent en osmose dans *Traité du Tout-monde*. Ce texte, dans son intégralité, repose sur un voeu passionné d'approcher par tous les moyens possibles la diversité diffractée du monde, une diversité rhizomatique et chaotique qui fonde une errance textuelle et génère une nouvelle organisation du livre : *« Ainsi pour moi, de cri en parole, de conte en poème, de Soleil de la conscience à la Poétique du Divers, ce même balan.* [731]»

D- Le cri du monde et sa créolisation

« Le cri du monde » est le titre d'une conférence[732] que l'écrivain martiniquais Édouard Glissant donna au Carrefour des littératures européennes qui devait donner naissance au Parlement international des écrivains, à Strasbourg en 1993. L'écrivain y fait l'éloge de la *« pensée du métissage »*, d'une relation dialectique entre oral et écrit ; il prône un *« effacement des absolus de l'Histoire » au profit des « histoires des peuples »*, relatives et en relation ; il donne à penser la *« créolisation »* comme nouvel *« imaginaire »* capable de nourrir *« les poétiques diffractées »* du « *Chaos-monde* ». L'écrivain issu de sa Martinique natale et marqué par l'insularité, nous enseigne le « *Tout-monde* ».

Dans le contexte de la mondialisation, comment préserver, en effet, les diversités ? Comment échapper à la double impasse que représentent, d'un côté, une *« paix romaine imposée par la force »*, sorte d'empire hégémonique et *« bienveillant »* qui uniformise le monde et, de l'autre, *« le déchirement essentiel, l'anarchie identitaire, la guerre des nations et des dogmes »? […] «Sommes-nous réduits à ces impossibles? »*, s'interroge Édouard Glissant : *« N'avons-nous pas droit et moyen de vivre une autre dimension d'humanité?* [733]»

Maalouf accréditant les dires d'Édouard Glissant lui fait écho par cette citation :

> *« Le XX^{ème} siècle nous aura appris qu'aucune doctrine n'est par elle-même, nécessairement libératrice, toutes peuvent déraper, toutes peuvent être perverties, toutes ont du sang sur les mains, le communisme, le libéralisme, le nationalisme, chacune des grandes religions, et même la laïcité. Personne n'a le monopole du fanatisme et personne n'a à l'inverse, le monopole de*

[730] Ibidem, p.29
[731] Ibidem, p.20.
[732] Édouard Glissant, *Le cri du monde*, Carrefour des littératures européennes à Strasbourg, in Le Monde du 5 novembre 1993, p. 27-28, publié ensuite dans *Traité du tout-monde*, Gallimard, 1997, p.15.
[733] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.21.

l'humain. […] Ni surtout l'insupportable condescendance qui semble devenue pour certains en Occident et ailleurs, une seconde nature.[734] *»*

Cette troisième voie, serait à découvrir dans la notion de créolisation, conçue à l'image d'une géographie complexe, éclatée, d'espaces en relation et en tension, dont la Caraïbe donnerait le modèle. Homme de la Caraïbe dont il rappelle les histoires tragiques dans ses romans, Édouard Glissant sait ce qu'il en est des contacts violents entre cultures, depuis l'extermination des Indiens caribes/caraïbes, la traite des Africains réduits en esclavage aux Antilles par les peuples venus d'Europe, les luttes entre les puissances européennes qui ont fait de ces îles des modèles réduits de France, d'Angleterre, de Hollande ou d'Espagne. Mais dans toute cette violence, dont le *Chaos-monde* est le théâtre permanent, sont nées des cultures, des langues (les créoles), des coutumes, danses, religions, cuisines, musiques, oralitures, que l'art et la littérature d'aujourd'hui transmettent en les revivifiant.

Il faut donc apprendre à accepter le *Chaos-monde*, plutôt que de larmoyer sur ses effets et son tragique, il s'agit de l'expérimenter dans sa vitalité et son imprévisible, et c'est à quoi nous convie l'œuvre d'Édouard Glissant depuis *La Lézarde* au *Traité du Tout-Monde*. Penser la «*créolisation du monde*», qu'il définit comme « *un processus innarêtable, qui mêle la matière du monde et change les cultures des humanités d'aujourd'hui* [735]». La créolisation est une diversité dynamique. Elle est faite de diversité, et demeure sensible à l'irruption du Divers. Dans l'actuelle mondialisation, les immigrations, les présences, les rencontres, les déplacements, les communications, font que tous les peuples savent que les autres peuples existent, que leurs langues et leurs cultures ne sont pas inférieures, et sont touchés par les présences des autres. Le *Divers* entre en contact de manière massive et accélérée comme dans la plantation esclavagiste et coloniale. « *Le monde va en créolisation. »*

Dans les Amériques, baignées par la créolisation, il y a eu des résultantes particulières: ce sont les créolités. Ces résultantes se déterminent en fonction de paramètres mobiles qui sont les histoires, les dosages de peuplements, les évènements historiques. C'est ainsi que nous avons une créolité martiniquaise, une créolité cubaine, une créolité du sud des États-Unis…etc. Mais ces créolités ne sont pas des essences; provenant des processus de la Créolisation qui demeurent toujours actifs, elles restent inscrites dans la dynamique de l'échange qui change. Cette conception dynamique des cultures et des identités est de nature à nous permettre de mieux vivre le *Divers* du monde et de créer les *Lieux* en échappant à la tentation rétractile de la purification, du retour à l'ancien, à

[734] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières,* Grasset, Paris, 1998, p.70.
[735] Ibidem, p.25.

l'enfermement dans des valeurs anciennes. C'est peut-être ce qui transformera la « mondialisation » passive et destructrice en « mondialité » créatrice.

Échapper à l'identité exclusive de l'Autre, pour l'identité-relation. Échapper aux racines monolithiques pour ces racines-rhizome qui vont dans l'étendue. Échapper à l'État-nation, à ses frontières et aux territoires. Irriguer les cultures nationales par l'imaginaire de la diversité. Échapper à nos essences pour entrer dans le vivant du fluide et du changement où l'on construit sa permanence.

> *« La créolisation ne conclut pas à la perte d'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'interfère pas le renoncement à soi. Elle suggère la distance (l'en aller), l'interrelation d'avec les figements bouleversants de l'Être.*[736]»

Apprendre à vivre et à penser le complexe, pour organiser les sociétés humaines, non pas selon les Fédérations ou les Empires, mais entrer dans l'aventure d'une humanisation qui prend le risque de fasciner l'imprévisible. Celui du *Divers*. Et Édouard Glissant de conclure :

> *« Je vous présente en offrande le mot créolisation, pour signifier cet imprévisible de résultantes inouïes, qui nous gardent d'être persuadés d'une essence ou d'être raidis dans des exclusives*.[737] »

3- L'*Entour*, l'histoire, ou le cadre spatiotemporel dans l'œuvre d'Édouard Glissant

Introduction

Dans cette troisième partie de notre travail nous entamons le corpus antillais à travers l'étude de l'espace dans l'œuvre d'Édouard Glissant afin de mettre en évidence la problématique identitaire que vit l'archipel antillais depuis la traite à nos jours. Dans l'histoire de l'entreprise coloniale menée par les puissances européennes à l'ère moderne, les Antilles constituent un cas très particulier. En Afrique ou en Asie, le colonisateur a eu recours aux populations locales – préalablement réduites en esclavage – pour faire fructifier les territoires sur lesquels il avait fait main basse. Sa démarche fut tout autre dans l'archipel antillais.

Des espaces furent dépeuplés de leurs premiers occupants (les Indiens Arawaks[738] et Caribes/Caraïbes, exterminés pendant quelques décennies, à l'aube de la Conquête du Nouveau Monde, entamée par les Conquistadors espagnols) pour être repeuplés à grands

[736] Ibidem, p.25.
[737] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.26.
[738] Arawaks**,** peuples indiens d'Amérique répartis au Pérou, au Venezuela, au Guyana et au Surinam. Installés jadis aux Antilles, ils furent refoulés par les Caribes dans les seules grandes Antilles, où, après la conquête espagnole, ils ne survécurent, acculturés, qu'à Cuba. Source : Bibliorom Larousse.

renforts d'Africains, déportés depuis la zone subsaharienne. Ce prélèvement d'une main d'œuvre corvéable à merci en terre africaine se fit sur le mode de la razzia, de la déportation et du marchandage.

De cette triste entreprise triangulaire[739] devaient naître les peuples antillais. Issus de la rencontre entre Afrique, Amérique et Europe, les peuples antillais sont nés de la déportation de leurs ancêtres, héritage accablant s'il en est, et qui devait laisser dans la conscience antillaise des échos douloureux. La violence et l'absurdité d'une telle genèse ont brouillé toute relation à la notion d'identité. C'est, entre autres, aux écrivains qu'il est revenu de prendre en charge la question problématique de l'identité antillaise. Dans son *Cahier d'un retour au pays natal,* Aimé Césaire fut le premier à en formuler, littéralement, les enjeux, dans un élan teinté d'une ironie shakespearienne: *« Qui et quels nous sommes ? Admirable question ! »*

Après Césaire, Édouard Glissant s'est à son tour efforcé de mettre en lumière tout l'obscur de son identité de sujet antillais. Édouard Glissant postule, en effet, que seule la mémoire collective est susceptible de se constituer en fonds commun d'où un peuple pourra « tirer l'argument de sa conscience » puis, se trouvant « ressemblant », entreprendre de se rassembler. L'écrivain s'est concentré, pour sa part, sur l'urgence d'une *ré-appropriation*, par les peuples antillais, de leur Histoire, de leur passé. En quête de certitudes quant au sens de leur présence au monde, n'est-ce pas vers le passé qui les a vues se construire que se tournent en premier lieu les communautés menacées ?

Édouard Glissant n'a, ainsi, eu de cesse de militer, depuis sa praxis d'écrivain, pour une réhabilitation de l'histoire antillaise, qu'il considère occultée, étouffée, au point que la population s'en serait trouvée frappée d'un syndrome de *« non-histoire »,* qu' il dénonce. Ses propositions en la matière furent multiples : mise en fictions de ce que l'auteur appelle ses *« visions prophétiques du passé* », élaboration d'une approche « interne » de l'histoire antillaise, qu'il structure « par pans », institution du paysage à titre de « monument », etc., l'écrivain n'a pas ménagé ses efforts pour se réapproprier l'histoire de son peuple et l'ordonner, enfin, à l'aune d'un discours qu'il proposait re-centré, supposé mettre fin au malaise identitaire qu'expérimentent les peuples des Antilles.

[739] Commerce triangulaire, expression désignant le processus de la traite des Noirs de la fin du XVII[e] siècle à la fin du XVIII[e] siècle entre la France, l'Afrique et les Antilles. Les bateaux partaient de quatre ports : La Rochelle, Bordeaux, Le Havre et surtout Nantes (1 427 expéditions négrières de 1715 à 1789) qui fut le premier port négrier mondial au XVIII[e] siècle. Ils embarquaient des verroteries, des armes, des bijoux. Arrivés en Afrique, au Sénégal le plus souvent, les négriers échangeaient leur cargaison contre des esclaves. Le voyage se prolongeait vers les Antilles, où près de 5 000 Noirs étaient débarqués chaque année en échange de sucre, de vanille et de différents produits tropicaux, rapportés en France pour y être vendus. Source Encyclopédie Encarta.

Cependant, il ressort avec évidence que cette quête s'est confrontée à un obstacle insurmontable. Aux Antilles, toute prospection en direction d'un passé commun se heurte bientôt à un impossible, qui tient à l'absence de toute généalogie clairement établie. Du point de vue de la filiation, la traite s'est, en effet, constituée en rupture. Elle est venue « *lézarder* [740]» l'Histoire, au sens où elle a rompu la linéarité des lignées, rendu la source *« irretraçable »,* et précipité des peuples en formation dans les affres de la *non-référence.*

La volonté glissantienne de remonter la trace du passé devait achopper sur cet écueil. Mais Édouard Glissant ne saurait s'y résoudre. Héritier d'une conception très romantique de son rôle de poète, il se veut un Verbe démiurgique. Il revient au texte de créer la référence jugée manquante. La praxis littéraire se charge alors d'un enjeu crucial : elle a charge de remédier au défaut de tout lignage, à la béance de *l'ante-traversée*, et se pose, de la sorte, en maïeutique. Ses théorisations portant sur le processus d'antillanité puis de créolisation se fondent précisément sur l'invalidation des absolus occidentaux en matière de filiation et de légitimité. Réfutant « la racine unique » au profit du « rhizome », récusant la notion de territoire pour celle de « terre », prônant le multilinguisme et chantant la beauté du « commun lieu », Édouard Glissant se pose, finalement, en s'opposant à ce qu'il a cherché – chanté – sans pouvoir le trouver.

À défaut d'avoir réalisé l'utopie nationale, il a tout le loisir de dénoncer les insuffisances du concept même de Nation, lui préférant une vision globale où toutes les errances convergeraient vers une mondialité sublimée. Du flou des origines, de la béance des lignées, qui stigmatise son *être-dans-le-monde* antillais, Édouard Glissant fait ainsi une force, un atout, et propose son antillanité en modèle, supposé nous inspirer dans la construction d'une civilisation du *« Commun »,* à venir. Celle du *« Tout-monde »,* glorieux représentant d'un processus en voie de se généraliser à échelle planétaire. Il est nous, nous tous, mais avant nous. Il est l'incarnation avant-gardiste de l'humanité de demain.

A- Le cadre spatial : L'île, l'*entour*, le paysage

L'idée centrale de cette partie de notre travail est de montrer que les thèmes de l'île, de l'entour,[741] du paysage, du lieu et de l'Histoire sont omniprésents dans l'œuvre d'Édouard Glissant. Il y développe une problématique du lieu et du lien. Cette île, la Martinique, est pour l'auteur un lieu à réinvestir de paroles à travers une poétique du paysage qui se fera en trois étapes. D'abord à un retour à l'origine de l'île, une île avant

[740] Néologisme issu du titre de la première œuvre de Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958, prolégomène aux autres romans du cycle de l'auteur: l'Antillais doit poursuivre sans relâche la quête de son identité et dans le même temps lutter contre une colonisation culturelle diffuse mais étouffante.
[741] Terme typiquement glissantien pour désigner l'espace insulaire, le paysage de sa Martinique natale.

l'Histoire, pour tenter de renouer avec l'ancienne cosmogonie. Retrouver les traces, *la trace* de la voix africaine et refonder un univers référentiel élémentaire.

Ensuite, faire une relecture de l'Histoire de la Martinique, histoire mise sous le boisseau par quatre siècles de discours colonial et dont il faut suppléer les silences, combler les béances, nées dans le *gouffre* du bateau négrier, par delà les abysses de l'océan séparant Afrique et Nouveau Monde. Etablir une nouvelle généalogie, née selon ses termes d'une « *digenèse* ». Car les sociétés composites antillaises n'ont pas généré de Genèse et cela pour la raison que leur origine est évidemment d'ordre historique et non mythique. Contrairement aux cultures ataviques (européennes, arabes, africaines, amérindiennes), parce qu'elles s'autorisaient d'une Genèse, d'une Création du monde et avaient su faire un Mythe, foyer de leur existence et entendaient bien en tirer leçon pour tous. Cette Genèse se raccordant à ce jour premier de la création (les différents calendriers en font foi), affirme son Droit sur la terre qu'elle occupe, qui devient son territoire. La filiation et la légitimité sont les deux mamelles de cette sorte de Droit divin de propriété.

Enfin, questionner le réel martiniquais, essentiellement à travers sa topologie et son histoire, à la recherche d'une *identité-rhizome*, que l'auteur oppose à la notion d'*identité-racine*. De ce postulat, il élabore, dissèque et oppose dans son *Traité du Tout-Monde* les notions de cultures ataviques et de cultures composites, de terre et de territoire, de *pensée archipélique, de relation* et de *créolisation*, afin d'appréhender un universel fait de différents universaux et non plus ethnocentré autour des valeurs occidentales. Nous montrerons en conclusion, comment Édouard Glissant déroule son écriture dans une dynamique qui élabore un rapport entre un acte de création et un monde;[742] comment sa rhétorique qui ne vise ni à l'élaboration ni à la démonstration d'une « vérité », tout en mettant davantage en valeur la participation de l'audience, de la doxa, participerait beaucoup plus, dans un sens philosophique, à une nouvelle rationalité axée sur l'intelligibilité de l'écriture, à « *une dynamique aventurée de la parole, un pari qui s'expose, dans la relation dehors-dedans, soi-monde, existence-expression.* [743]»

Réfléchir sur l'espace, c'est accorder une importance à la façon dont un groupe humain ancre ses manifestations, son devenir, son existence dans les relations qu'il entretient avec son milieu naturel qui se présente alors sous la forme d'un espace à parcourir, à habiter, à aménager, à travailler : champs et places publiques, ruelles et chemins, maisons et cabanes, à la fois lieux de pratiques, objets de connaissance, symboles de rapports sociaux, de valeurs communautaires. Sans doute faut-il alors distinguer parmi

[742] Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953, p.17.
[743] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.135.

les manifestations spatiales, celles qui sont mises en œuvre dans une pratique matérielle : gestes techniques, comportements physiologiques, trajets, constructions, productions ou rejets de matériaux; et celles qui relèvent d'une appréhension symbolique de l'espace: opérations de découpage, d'ordonnancement, de dénomination, de communication. Distinguer en fait ce qui relève d'une réalité sociale spatialisée indissolublement mêlée dans le paysage qui s'offre à l'anthropologue lorsqu'il étudie par exemple la structuration d'un village kabyle ou africain.

Considérer l'espace comme une catégorie explicative au même titre que les systèmes de parenté, les systèmes politico-économiques, comme une étendue interne, triturée, manipulée, travaillée par les générations successives qui devient place, temple, lieu de culte, lieu de marché, foyer d'habitation, rue. Autant de relations à l'espace qui constituent la plupart de nos activités techniques, symboliques voire philosophiques et qui tissent l'étoffe imaginante.

Il existe un jeu constant et réciproque entre tous les éléments qui composent la sphère aux parois invisibles de l'espace et des êtres vivants qui s'y enracinent. Matrice où nous habitons et qui nous habite, enveloppes invisibles. Ensembles vivants, structurés par la pratique, lieux fixes entre lesquels s'établit une déambulation continue, un régime de résonances, un dynamisme toponymique, par lesquels des générations successives ont projeté leur réserve en imaginaire.

À l'article « *Paysage* » *Le Robert* propose la définition suivante : « *partie d'un pays que la nature présente à l'œil qui la regarde* ». Le paysage est une partie de la nature, un morceau de pays vu et saisi par le regard humain. Il n'est donc pas la nature telle quelle, mais une partie qui forme un ensemble significatif, choisi par un sujet, représenté en fonction de ses paramètres subjectifs, émotifs et affectifs.

À ce premier stade, le paysage se présente comme une aire relationnelle entre le subjectif et l'objectif : entre le pays et le sujet. Noeud relationnel entre l'objectif et le subjectif, entre l'homme et le monde, le paysage ne peut pas être un simple décor de l'Histoire. Il est une série de rapports entre l'affectif et l'objectif, le Moi et la nature. Mais il est une autre dimension de la relation au sein du paysage qui est celle qui noue paysage et Histoire qu'Édouard Glissant met en avant : *« Notre paysage est son propre monument : la trace qu'il signifie est repérable par-dessous. C'est tout histoire.*[744]»

L'attention à l'entour, au paysage est une des constantes de l'œuvre d'Édouard Glissant. Elle est la conséquence nécessaire de la poétique de la diversité. Contre

[744] Édouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris, Seuil, 1981, p.21

l'abstraction de l'universel, la relation au pays particulier et la connaissance qu'elle permet donnent aux hommes le pouvoir de se constituer. « *Tout homme est créé pour dire la vérité de sa terre.*[745]»

Cette phrase de *la Lézarde* a essaimé ses variantes tout au long d'une œuvre où Édouard Glissant se révèle comme « *ce défricheur de paysages* » que saluaient Jean Bernabé et Raphaël Confiant. [746]

Dès le premier roman d'Édouard Glissant, *la Lézarde*, la rivière éponyme est plus que le décor de l'action. Elle en porte l'énergie poétique. Elle est impliquée dans l'histoire qui se construit en en suivant le cours. Grâce à elle, les personnages du roman, le narrateur, le lecteur apprennent peu à peu que *« l'homme importe quand il connaît dans sa propre histoire (dans ses passions et dans ses joies) la saveur d'un pays* ».

La Martinique est une île dans l'archipel qu'on appelle les Antilles. Découverte par Colomb en 1502, colonisée par la France en 1635, puis occupée à deux reprises par les Anglais (1762-1974), devenue département français d'Outre-mer en 1946, elle dispose d'un sol à caractère volcanique, mais favorable à la culture extensive (plantations de canne à sucre entre autres). Quasiment un tiers de l'île est couvert de forêts équatoriales et de savanes. Le nord est un massif montagneux (Montagne Pelée, volcan qui dévasta Saint-Pierre le 8 mai 1902 par une nuée ardente), le centre est caractérisé par de riches plaines, alors que le sud est plutôt inondé de collines.

Dans le passage du *Discours antillais* intitulé « *À partir du paysage* », Édouard Glissant nous fait pénétrer dans l'intimité du paysage de la Martinique qui est un condensé de son histoire. L'entour devient alors un personnage actif dans la description et la narration du vécu antillais. Les montagnes du nord, refuge autrefois des esclaves dont la seule révolte possible était la fuite et le marronnage, sont en quelque sorte la mémoire mythique du pays. La plaine ensuite, qui garde les cicatrices des plantations et de la traite, c'est l'espace social, le lieu réel de l'île, avec toutes ses contradictions. La plage enfin, ouverte sur l'infini des rêves et des mirages, sur le monde. C'est donc entre ce pays doublement rêvé (refus et rêve) et le pays réel que s'ancrera le devenir de l'île.

Édouard Glissant, toujours dans le *Discours antillais* propose une comparaison de cette triade topographique martiniquaise (montagne africaine, plaine européenne, plage antillaise), avec la situation de l'Amérique du Sud où peuvent être opposés aussi trois espaces distincts : montagnes indiennes, plaines métissées et rivages espagnols pour mieux

[745] Édouard Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958.
[746] Dans un texte qui inaugure les actes du colloque « Poétiques d'Édouard Glissant », Paris, Presses de l'université de Paris- Sorbonne, 1999.

souligner ce qui fait la différence entre l'Amérique du Sud et les Antilles sur le plan ethnique, culturel et politique. En effet, alors que sur les hauts plateaux des Andes les Indiens ont réussi plus ou moins à préserver leurs identités, il n'en a pas été de même aux Antilles, et particulier dans cette petite île qu'est la Martinique, où l'arrière-pays n'a jamais pu constituer le sanctuaire (une sorte de maquis corse, de réduit kabyle, ou de densité impénétrable de la forêt africaine) d'une culture, qu'elle soit indienne ou africaine.

Ce qui symboliquement indiquerait alors l'impossibilité d'un retour en arrière vers l'Afrique rêvée et expliquerait de ce fait, la fin tragique du roman, la *Lézarde* où *Valérie* est tuée par les chiens, puissances chtoniennes,[747] cerbères gardant l'entrée d'une mémoire interdite.

Ce premier roman est emblématique de l'espace martiniquais, et il nous a paru indispensable d'en cerner les contours pour une meilleure compréhension de notre démonstration, d'autant qu'Édouard Glissant, nostalgique de cette époque et réfutant un développement économique imposé par la Métropole et en inadéquation avec l'environnement naturel fait de mangrove s'écrie :

> *« On plongeait dans La Lézarde, qui n'est plus à cette heure qu'un trait pourri d'eau jaune marbrée de plastiques et de déchets* [748]», [offusqué], il ajoute : « *L'espace est le même, et les espèces aussi, mais elles raréfient. […] La mangrove, c'est cette mangle, mais alors que nous nous sommes séparée d'elle, parce que nous nous en sommes emparés. Elle s'est retirée derrière son mystère d'ordures […] quand celle-ci a passé par nos mains sans souci.* [749]»

Nous proposons donc une mise en situation par un résumé succinct de cette première œuvre. *La Lézarde*, premier roman d'Édouard Glissant, couronné par le prix Renaudot 1958 – ce qui a suscité quelques grincements dans la presse conservatrice –, a été plutôt favorablement accueilli par la critique et par le public, et le livre a obtenu un réel succès de vente. On a très vite perçu la nouveauté de l'œuvre : refus de la linéarité romanesque et de l'esthétique naturaliste au profit de l'énergie poétique, sens des ellipses narratives (ce qui semble rapprocher l'œuvre de la modernité littéraire du Nouveau Roman). On a remarqué aussi, dans ce roman manifestement militant, la distance prise avec tout prêche idéologique.

Le récit se situe en 1945 dans la ville de Lambrianne (le nom est inventé mais on peut y reconnaître le Lamentin, ou Édouard Glissant a passé son enfance et son

[747] Chtonienne ou chthonienne (du grec *khthôn*, terre) Myth. *Divinités chtoniennes*, de la terre, du monde souterrain. Source Bibliorom Larousse.
[748] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 79.
[749] Ibidem, p.69.

adolescence), quand les premières élections législatives vont permettre aux Antillais de designer leurs représentants. L'accent est mis sur les discussions d'un groupe de jeunes révolutionnaires (*Mathieu*, qui est historien, *Mycea*, *Pablo*, *Margarita*…), que rejoint *Raphaël Targin*, dit *Thael*, qui vient de la campagne où il vit sur les mornes et y élève son troupeau.

Le groupe apprend qu' *« un officier du gouvernement avait été désigné pour étouffer les « mouvements »* de Lambrianne ». C'est un nommé *Garin*, un renégat qui se propose aussi de faire exproprier à son profit les terres qui bordent la rivière Lézarde. Le groupe décide de l'assassiner. *Thael* accepte de se charger de la mission. Il rejoint *Garin* sur les bords de la rivière, qu'il descend avec lui jusqu'à l'embouchure tout en menant une discussion sur la justesse et la valeur de leur action. Arrivés à la mer, ils montent sur une barque qui chavire sous l'effet de la barre et *Garin* se noie.

Mais d'autres personnages invitent à présenter l'intrigue selon d'autres points de vue : *Valérie*, dont *Mathieu* et *Thael* sont amoureux, qui préfère ce dernier et qui meurt dévorée par les chiens du berger ; *Mycea*, qui aime *Mathieu* et que celui-ci épouse ; *Papa Longoué*, le quimboiseur[750], qui connaît les méandres de l'histoire et que le roman fait mourir (mais il réapparaîtra dans les autres œuvres d'Édouard Glissant) ; le paysan *Lomé* chez qui *Mycea* se réfugie un moment ; le policier *Tigamba*…

La Lézarde est autant une histoire d'amour et d'amitié qu'un récit politique. C'est aussi une enquête, moins policière (il y a peu à découvrir sur la mort de *Garin*) qu'historique (c'est la tâche qu'entreprend l'historien *Mathieu* : *« L'histoire de notre peuple est à faire […] C'est mon travail : je mets à jour les archives de la ville, et ainsi nous nous connaîtrons* [751]*»*.

Tout dans ce roman ramène à la *Lézarde* que personnifie l'auteur, au paysage que traverse et construit la rivière :

> *« Elle descend de belle façon les contreforts du nord, avec ses impatiences, sa jeunesse bleutée, les tourbillons de son matin. Lorsque parait le premier soleil, La Lézarde surprise en son détour semble là s'assoupir, guetter l'astre, jouer à la dame, prudente ; puis soudain elle bondit, c'est comme un peuple qui se lève, elle débouche d'angle en angle, et elle rattrape bientôt les écumes qu'elle a laissées sur ses rives, avaricieuse, occupée de toutes ses richesses comme un usinier qui guette au fond de ses chaudières, elle ne laisse ni la lie jaune ni l'éclair bleu, et la voilà dans le grand matin, joyeuse et libertine, elle se déshabille et se réchauffe, c'est une fille nue et qui ne se*

[750] Quimboiseur. Aux Antilles : Sorcier, jeteur de sorts et mémoire vivante de la communauté, sorte de griot africain.
[751] Édouard Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958.

soucie des passants sur la rive, elle baigne dans sa promptitude (éternelle, et l'eau passe sur l'eau), et bientôt, comme femme mûrie dans le plaisir et la satiété, La Lézarde, croupe élargie, ventre de feu sur les froides profondeurs de son lit, comblée, s'attarde et se repaît dans le cri de midi. [752]»

Apprendre à connaître la *Lézarde*, c'est apprendre à vivre, comme le découvre peu à peu le narrateur, qui y déchiffre les lignes de son destin et la saveur du pays.

À la fin du roman, le groupe confie à Mathieu le soin de faire un livre de leur histoire – non pas les détails, mais « la chaleur ». *« Fais-le comme une rivière. Lent. Comme La Lézarde. Avec des bonds et des détours, des pauses, des coulées, tu ramasses la terre peu à peu. […] Fais-le comme un poème.* [753]»

Édouard Glissant situe l'histoire de la *Lézarde* (la matière commune qui s'est développée à partir de personnages et de motifs et qui est l'esquisse et le programme de l'auteur : *« L'histoire de notre peuple est à faire. »*) dans une région spécifique de la Martinique, où il y a principalement la rivière qui donne son nom au roman, les montagnes, les champs de cannes à sucre, l'océan, et puis la ville, nommée Lambriane, où abondent des images telluriques et aquatiques. La spatialisation domine tout au long de l'histoire. D'ailleurs, il n y a qu'une seule date dans tout le roman : « *Le premier dimanche de ce mois de septembre 1945.*[754]» Les autres repères temporels sont plutôt cosmiques, tels que l'alternance du jour et la nuit, de l'ombre et la lumière, et surtout le mouvement cyclique du soleil.

C'est en fait la symbolique du paysage qui procure le sens du récit dans ce roman. Autrement dit, la progression de l'histoire dans la *Lézarde* se fait à partir d'un mouvement spatial. Chaque épisode du roman correspond à un paysage spécifique du territoire martiniquais. Le premier épisode commence par le départ de *Thael*, qui quitte son morne. Cette montagne, située au Nord de l'île, est encore un lieu vierge. La deuxième partie est marquée par l'arrivée de *Thael* à la ville.

Cette plaine, au centre de la Martinique, est le lieu où se trouvent toutes les plantations de cannes à sucre. Et enfin la plage au sud de l'île, qui s'ouvre sur l'océan (image parfaite de la totalité-monde et de la *relation* que nous aborderons en détail plus loin). La rivière est l'autre élément naturel qui relie ces trois lieux distincts et qui les parcourt. L'histoire centrale du roman reste celle de la rivière, la *Lézarde*, qui fournit la meilleure image de la réalité antillaise. Elle sert de lien janussien entre la montagne et la

[752] Ibidem, 1958
[753] Ibidem.
[754] Édouard Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958, p. 189.

plaine, entre le passé, le présent et le futur, et surtout ouvre l'île à l'océan, et par conséquent l'histoire de la Martinique à l'Histoire du Monde. Mathieu dit à *Thael*:

> *« Et un jour La Lézarde sera claire devant la mer. Comme un peuple assuré vient au-devant des autres peuples. » Et plus loin: « Le fleuve a joué, c'est au tour de la mer. La Lézarde. La mer. Une histoire inévitable.*[755]»

La Lézarde est donc symbole du peuple martiniquais qui doit prendre son destin en main pour rejoindre la *totalité-monde,* notion qui préoccupera Édouard Glissant dans ses œuvres ultérieures. Cette rivière descend de la montagne et trouve son confluent sur la plage. La remontée jusqu'à sa source est un acte d'anamnèse,[756] pour y retrouver justement la mémoire de l'origine perdue. En d'autres termes, c'est à partir des eaux de la *Lézarde* que va naître ainsi l'avenir de l'île. Par ailleurs, l'écriture glissantienne est à l'image de cette rivière, qui ne coule pas en ligne droite, mais arpente les collines et les montagnes. *Mathieu* en s'adressant à *Thael* dit ceci:

> *« Fais le [livre] comme une rivière. Lent. Comme La Lézarde. Avec des bonds et des détours, des pauses, des coulées, tu ramasses la terre peu à peu. Comme ça, oui, tu ramasses la terre tout autour. Comme une rivière avec ses secrets, et tu tombes dans la mer tranquille.* [757]»

La mer est sans doute l'élément le plus fétichisé dans la vision naturelle d'Édouard Glissant. Dans sa vision de la mer, il existe une conscience aiguë dans la relation entre les trois continents (l'Afrique, l'Europe, et le Nouveau Monde). Édouard Glissant a d'ailleurs consacré beaucoup de poèmes à la mer (*le Sel noir, les Indes, Océan*) et en reconnaît l'importance dans son imaginaire littéraire. Édouard Glissant trace un merveilleux parallèle entre la mer et la pensée de l'Homme :

> *« Je définirai La Caraïbe par opposition à La Méditerranée qui est une mer intérieure, une mer qui concentre, qui dans l'antiquité hébraïque, grecque ou romaine impose la pensée de l'Un; au contraire La Caraïbe est une mer qui éclate les îles éparpillées en arc.* [758]»

L'eau, au niveau symbolique, selon Gaston Bachelard,[759] rattache l'être à ses origines utérines. Donc, cette image de la *Lézarde* qui coule tout au long de l'espace-temps antillais pour atteindre finalement la mer représente en fait ce violent désir dans l'inconscient collectif chez l'Antillais de remonter à son histoire, symbolisée ici par la mer. Édouard Glissant affine sa pensée en citant le poète barbadien Edward Kamau Braithwaite que la Caraïbe est :

---

[755] Ibidem, p.145.
[756] Anamnèse (du grec *anamnêsis*, souvenir). Source Bibliorom Larousse.
[757] Édouard Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958, p. 224.
[758] Édouard Glissant, conférence prononcée à Temple University, le 19 octobre 1988 (et publiée dans *CELACEF Bulletin* 3 : 1-2 (Spring 1989), p. 12.
[759] Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, J. Corti, 1942, p. 258.

> *« Une unité sous-marine. Référence à La Traite, lieu commun des peuples caribéens, et aux africains jetés à la mer, lestés de boulets, depuis les ponts des bateaux négriers. Cet « enfoui » de l'unité révèle et signale que le rapport entre les composantes de la réalité caraïbe […] est d'abord subliminal, à découvrir, en transformation permanente.* [760] *»*

L'image de la mer est paradoxale et ambiguë. Tout comme Derek Walcott[761], Édouard Glissant pense que « *la mer est Histoire* », mais qu'elle contient en elle les forces antithétiques de la vie et de la mort. Elle est témoin du passé, mais aussi « *complice* » de toutes les atrocités de la traite négrière avec tous les corps d'esclaves qu'elle cache dans son fond, jetés vivants lors du « *passage* » au Nouveau Monde. « *La Traite. Ce qu'on n'effacera jamais de la face de la mer* », dit-il. L'image de la mer est donc synonyme de souffrance, de destruction et de mort.

Pour Bachelard :

> *« Dans sa violence, l'eau prend une colère spécifique, ou autrement dit, l'eau reçoit facilement tous les caractères psychologiques d'un type de colère[…] un duel de méchanceté commence entre l'homme et les flots, l'eau change de sexe. En devenant méchante, elle devient masculine.*[762]*»*

Néanmoins, l'océan est *« patience et sagesse »* dit Édouard Glissant. La mer c'est aussi l'espoir de réconciliation et de relation dans un *« Tout-monde »* incontournable. Ce n'est donc plus cet espace de violence et de l'isolement, mais le lieu où se noue le lien entre les îles de La Caraïbe. Édouard Glissant ne s'arrête pas là. Il charge également la mer d'un devoir universel. Dans *un Champ d'îles* on lit:

> *« Il portait sur l'espoir ces vocables de mers: des îles prononcées nettes, des archipels balbutiés, les continents (c'est un cri sourd) disant j'ouvre pour vous ces rivages.*[763]*»*

La Caraïbe est pour Édouard Glissant le lieu ou la relation se manifeste avec le plus d'éclat. Alors que la Méditerranée est une « mer qui concentre » ; mer intérieure, cernée par les continents, ou l'Antiquité gréco-latine et hébraïque puis l'expansion islamique ont généré la pensée de l'Un. La Caraïbe est lieu de rencontre et de passage, dans « *une mer qui diffracte* ». La créolisation caraïbe est un exemple, peut-être un modèle de ce que peut la relation.

---

[760] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 76.
[761] Derek Walcott , poète et auteur dramatique né à Sainte-Lucie, État des Petites Antilles, prix Nobel de littérature en 1992, célèbre pour sa peinture vivante de la culture des Caraïbes et pour son utilisation très originale du langage. Ses œuvres sont toutes écrites dans un mélange d'anglais et de parlers populaires locaux tels que le créole. Au nombre de ses recueils de poèmes, citons : *Dans une nuit verte* (1962), *Une autre vie* (1973), *Varechs* (1976), *Au royaume du fruit étoile* (1979), *À la Saint-Jean* (1984) et *Omeros* (1990). Encyclopédie Encarta 2005.
[762] Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, J. Corti, 1942, p. 258.
[763] Édouard Glissant, *Un Champ d'îles*, Seuil, 1965, p. 26.

> *« L'hébraïsme, la chrétienté, l'Islam relèvent de la même spiritualité de l'Un […] en une Vérité révélée. Trois monothéismes, apparus autour du bassin méditerranéen et qui ont engendré des absolus de spiritualité, des combles d'exclusion […], des fondamentalismes exacerbés. La pensée de l'Un, qui a tant magnifié, a tant dénaturé aussi. Comment consentir à cette pensée, qui transfigure, sans offusquer par là ni détourner le Divers ? Car c'est la diversité qui nous protège et, s'il se trouve, nous perpétue.*[764]*»*

L'entour / paysage est présenté chez Édouard Glissant comme une lecture de la vraie histoire martiniquaise. Le morne, autrefois refuge des esclaves marron, constitue en quelque sorte la mémoire mythique du pays (le passé). La plaine, par contre, symbolise les horreurs de la traite et de la plantation. Mais, c'est aussi le noyau de la société martiniquaise, où se fait le bouillonnement politique et culturel (donc le présent). La plage (ou la mer) finalement est l'emblème du rêve martiniquais, qui est d'ouvrir l'île au monde (donc à l'avenir). Le paysage nous raconte en quelque sorte l'histoire de la Martinique. L'habitation dans l'île des différentes classes et groupes ethniques suit le mouvement des étapes de l'histoire (l'esclavage, l'émancipation, la départementalisation).

Dans *le Discours antillais,* Édouard Glissant trace une approche historique plus concise et précise de cette situation topographique, qui consiste entre autres à associer la montagne à l'Afrique (incarné par *Papa Longoué*), la plaine à l'Europe (représentée par la ville), et la plage à l'archipel antillais (rapport entre les autres îles).

Dans la *Lézarde,* il n'y a aucune limite entre le paysage, l'histoire, et le personnage. Chacun fait partie de l'autre. À vrai dire, ils ne font qu'un. Tout au début du roman, le paysage nous est présenté comme un personnage qui domine l'histoire. C'est-à-dire, qu'il ne se contente pas de participer dans le mouvement, mais exerce aussi une influence considérable à la fois sur les personnages et sur le cours de l'histoire. *« Le pays ajoutait, sans qu'ils en eussent conscience, à leur exaltation. L'incommensurable variété de paysages dont la nature a doté cette province s'organisait dans un climat unique…*[765] *».*

Ici, l'auteur se retient de nous donner une description générique de ce « pays ». Le lecteur qui s'attend à un portrait tropical et exotique de cette île, se verra très vite déçu car ce roman se refuse à l'exotisme. Ce qui intéresse l'auteur est en fait de mettre l'accent sur la primauté de ce paysage :

> *« Et la passion a un goût de terre qui rend la terre désirable…Car c'est d'un pays qu'il s'agit là, et non pas d'hommes sans raisons. Histoire de la terre qui s'éveille et s'élargit. Voici la fécondation mystérieuse, la douleur*

[764] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 157.
[765] Édouard Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958, p.18.

nue. Mais peut-on nommer la terre, avant que l'homme qui l'habite se soit levé ? [766]»

Toujours offusqué par la dégradation de ce milieu naturel, pollué par le consumérisme de la société occidentale, il ajoute trente ans plus tard dans *Traité du Tout-Monde*:

« La mangle (la mangrove): l'eau et la terre dans leurs, où nous avons vécu. […] Nous ne posions pas problème à la mangle. Nous étions fous d'y amener nos vagabondages. Nous prenions à la mangle, sans prendre garde. […]Elle mangeait le rivage d'eau jaune boutée sur l'eau bleue. Nous y voyons le monde : ces possibles que nos regards avaient levés. […]L'espace est le même, et les espèces aussi, mais elles raréfient. Toujours cette odeur de boue rouillée, de détritus organiques. […] Nous sillonnons la mangrove, nous la traçons de pistes et de routes. Nous la fouillons d'excavations, nous la remblayons. […]Elle s'est retirée derrière son mystères d'ordures […], quand celle-ci a passé par nos mains sans souci [767]»

Ce « retour au pays natal » étant impossible, il est loisible de penser que pour l'auteur, l'avenir de La Martinique, île ouverte au métissage culturel, n'est pas derrière elle, repliée sur une situation bloquée entre plaine et montagne, mais dans une ouverture sur la mer des Caraïbes et l'Antillanité, vers une notion archipélique de l'identité qui récuse le clos, le définitif, *a contrario* de la pensée continentale qui fige l'identité dans une essence, un territoire, une genèse. Et l'auteur de dire en substance :

« La pensée archipélique convient à l'allure de nos mondes. Elle en emprunte l'ambigu, le fragile, le dérivé. Elle consent à la pratique du détour, qui n'est ni fuite, ni renoncement. Elle reconnaît la portée des imaginaires de La Trace qu'elle ratifie. […] La pensée de l'archipel, des archipels nous ouvre ces mers. [768] »

La Martinique semble comme un bateau ivre frappée du sceau de l'errance que l'auteur revendique. Exilée dans sa culture longtemps bannie, reléguée à la marge, contrainte économiquement à la monoculture de la banane, privée de points de repères élémentaires (Comme c'est le cas pour les saisons dans un pays de saison unique), portant l'estampille de l'exotisme. C'est une île à la dérive. L'impression est confirmée par un réseau de métaphores de la navigation (dérive, chavirement, haler, amarrer, cale, naufrage, horizon…) et convoque l'image de l'île comme navire :

«L'errance nous donne de nous amarrer à cette dérive qui n'égare pas. [769]»

La redondance de ces termes dans le texte décrirait alors la tentative pour l'auteur de tirer cette île à la dérive sur l'océan (symboliquement depuis le lieu originel,

[766] Ibidem, p.18.
[767] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.69.
[768] Ibidem.
[769] Ibidem, p.63.

inaccessible : l'Afrique) vers un rivage, un ancrage, un devenir. Ile-navire qui cherche sa route. C'est donc grâce à cet ancrage de l'île dans l'archipel des Antilles que de la séparation et de l'isolement mais le lien entre les îles, la Martinique pourra s'ouvrir sur le monde pluriel des Caraïbes où s'affirmera l'Universel dans la différence :

> *« Appelons Barbade et La Jamaïque, Trinidad, et Porto Rico, appelons Cuba et Haïti. […] De même aurons-nous raison de nous réunir d'un seul grand corps pour tenter quelque grand ouvrage. […] Contribuons à faire de ces Archipels des lieux tenaces dans le monde, superbement des lieux communs. […] Nous croyons à l'avenir des petits pays, quand ils s'archipélisent ainsi. […] Nos identités-rhizome en ont fini avec les essences, les exclusives. […] Entrons dans notre monde à nous, ce qui est entrer au monde.[…] Toute pensée archipélique est pensée du tremblement, de la non-présemption, mais aussi de l'ouverture et du partage. […] Et inscrivons haut cette devise* : Martinique, pays biologique du monde. [770]»

C'est ainsi que s'annonce une nouvelle géographie des Antilles, non plus poussières d'îles sur l'océan mais Anti-îles d'un nouveau continent à naître.

B- L'importance, de l'*Entour*, du paysage dans la genèse de l'Histoire antillaise

L'entour antillais pourrait jouer un rôle important dans la conjoncture du pays. À travers l'histoire, il a réellement été le complice fidèle du peuple. Édouard Glissant s'explique ainsi :

> *« Historiquement pour nous, le paysage est un personnage-clé de notre histoire dans les Antilles. N'oubliez pas que dans toute l'histoire des Antilles la forêt, le morne, la montagne, sont les lieux, les seuls lieux possibles pour le nègre marron, pour l'esclave qui refuse le travail et qui s'enfuit. Par conséquent, nous avons appris dans notre histoire à fréquenter le paysage comme le lieu immédiat de notre destin.*[771]»

Les Antillais ne possèdent pas leur terre. Or, pour qu'une communauté s'enracine dans un lieu il faut, bien entendu, qu'elle crée un rapport d'intimité et de complicité avec la terre où elle vit. « *L'effort ardu vers la terre est un effort vers l'histoire* [772]» dit-il dans *L'Intention Poétique*. C'est précisément en cela qu'Édouard Glissant joue le rôle de son peuple. Pour Édouard Glissant, « *La défense du paysage est le premier acte du poète* [773]».C'est dans ce langage que l'Antillais reconnaîtra la mesure de sa terre et de sa véritable histoire. En un mot, la mesure de son espace-temps. Le poète s'identifie au paysage, c'est pourquoi il incite le peuple antillais à défendre sa terre.

---

[770] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.226, p.229, p.231.
[771] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1981, p.93.
[772] Édouard Glissant, *L'intention poétique*, Seuil, Paris, 1980, p.196.
[773] Ibidem, p. 87.

Il fait dire à *Mathieu Béluse « ceromancier-là »*, narrateur du *Tout-Monde* [774] que l'auteur décline en de multiples voix : *Mathieu*, le chroniqueur, le poète, le romancier qui prolifèrent pour, pourrait-on dire qu'ils sont *un-seul* divisé en lui-même ou plusieurs qui se rencontrent en un, et enfin *« ressemblants »* se *« rassemblent »* pour dire la vérité de leur terre.

> *« Il faut quelqu'un pour rabouter ensemble les morceaux éparpillés de tant d'histoires […] Un poète aussi, à tout-va, un déparleur en inspiré, qui ne se croit pas mission ni vocation.* [775]*»*

Fidèle à sa technique de la répétition et de la scansion, Édouard Glissant reprend les mêmes termes dans le *Traité du Tout-Monde* :

> *« J'ai tant de noms en moi, et tant de pays, signifiés par le mien […] Les noms errent en nous, peut-être en gardons-nous une foule en réserve, un pour la plaine, un pour l'archipel, un pour la trace ou un pour le désert. La ronde des noms s'accorde au défilé des paysages. Ils accumulent des terres autour, dont nous ne savons jamais si nous allons nous y enfouir pour reposer, ou si d'un coup nous ne les raccorderons pas, errants et ouverts, à tant de sables et tant de fleuves au loin.*[776] *»*

À vrai dire, cette nécessité ne concerne pas seulement le peuple antillais, mais tous les peuples opprimés, d'où le rapprochement avec les écrivains africains et maghrébins. Nous comprenons ainsi pourquoi le paysage chez lui est à la fois spatial et temporel, beau et violent, réel et mythique, concret et abstrait. C'est une terre où jadis l'Européen a fait souffrir en vrac tant de peuples, quelques-uns déracinés et d'autres exterminés. Le paysage est donc témoin de l'Histoire au point où il devient lui-même histoire, personnage de l'Histoire. Édouard Glissant conçoit le paysage comme le dieu Janus, comme une durée, dans laquelle cohabitent le passé et le futur.

Le paysage du Nouveau Monde est une mémoire collective, et par conséquent approchable à travers une poétique de la durée, c'est-à-dire de l'accumulation, contrairement à la poétique de l'instant, de la fulguration qui caractérise plutôt le paysage européen:

> *« Fais-le (le livre) comme une rivière. Lent. Comme La Lézarde. Avec des bonds et des détours, des pauses, des coulées, tu ramasses la terre peu a peu. […] Fais-le comme un poème* [777]*».*

L'entour est présenté chez Édouard Glissant comme une lecture de la vraie histoire martiniquaise. Le morne, autrefois refuge des esclaves marron, constitue en quelque sorte la mémoire mythique du pays (le passé). La plaine, par contre, symbolise les horreurs de la

[774] Édouard Glissant, *Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1993.
[775] Ibidem.
[776] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.80.
[777] Édouard Glissant, *La Lézarde*, Seuil, Paris, 1958, p. 224.

traite et de la plantation. Mais, c'est aussi le noyau de la société martiniquaise, où se fait le bouillonnement politique et culturel, donc le présent. La plage (ou la mer) finalement est l'emblème du rêve martiniquais, qui est d'ouvrir l'île au monde, donc à l'avenir. En somme, le paysage nous raconte en quelque sorte l'histoire de la Martinique.

L'habitation dans l'île des différentes classes et groupes ethniques suit le mouvement des étapes de l'histoire (l'esclavage, l'émancipation, la départementalisation). Dans *le Discours antillais,* Édouard Glissant trace une approche historique plus concise et précise de cette situation topographique, qui consiste entre autres à associer la montagne à l'Afrique, incarné par *Papa Longoué*, la plaine à l'Europe, représentée par la ville, et la plage aux Antilles qui lie les autres îles de la Caraïbe.

C- Les aléas et le rôle de l'Histoire dans la conscience antillaise

Édouard Glissant est conscient de la réalité antillaise. Il part de ce qu'il appelle « *un manque* » qui est en fait l'absence de reconnaissance d'une autonomie de la culture antillaise, d'où l'urgence de donner naissance à un langage qui permette aux antillais de retrouver leur dignité et de réclamer leur identité. Autrement dit, c'est ce manque qui a forcé l'auteur à chercher un enracinement dans le paysage à travers un langage qui fera aussi face au discours assimilationniste de l'Occident, en l'occurrence la France.

Ce manque s'explique également par le trou dans l'histoire antillaise que le colonisateur a crée pendant la traite. Le peuple antillais n'a pas d'histoire derrière lui, contrairement aux autres peuples. Depuis son arrachement à sa terre matrice- l'Afrique - le peuple antillais est exclu de l'Histoire du monde. Le besoin de faire sa propre histoire en provient donc nécessaire. Dans son *Discours Antillais* Édouard Glissant s'explique ainsi:

> *« Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de rupture et dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite. Notre conscience historique ne pouvait pas sédimenter, si on peut ainsi dire, de manière progressive et continue, comme chez les peuples qui ont engendré une philosophie souvent totalitaire de l'histoire. […] Ce discontinu dans le continu, et l'impossibilité pour la conscience collective d'en faire le tour, caractérisent ce que j'appelle une non-histoire.*[778]*»*

Et plus loin, il met l'accent sur l'impossibilité du retour en Afrique et l'alternative qui en découle, c'est-à-dire l'ancrage dans le sol du Nouveau Monde:

> *« D'abord, la traite, comme arrachement à la matrice originelle. Le voyage qui a greffé en nous ce lancinement d'Afrique contre quoi nous devons*

[778] Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Gallimard, Paris, 1981, p.256.

paradoxalement lutter aujourd'hui afin simplement de nous ancrer dans notre dû sol. La terre-mère est aussi pour nous la terre inaccessible.[779] »

Il y a chez Édouard Glissant une recherche récurrente d'une terre d'implantation, impossible mais mythe nécessaire du lieu originel.[780] C'est précisément dans le paysage et dans sa relation avec la terre que le peuple antillais en mal d'ancrage peut retrouver son équilibre cosmogonique, et receler surtout les repères spatiaux qu'il a perdus lors de la *Traversée*.

Édouard Glissant ne cesse de prêcher ce rapport à la terre, comme dans ce passage de la *Lézarde*, parlant de son personnage Mathieu :

« Il avait compris que cette terre qu'ils portaient en eux, il fallait la conquérir. Non pas seulement dans la force des mots, mais concrètement, chaque jour, qu'ils en aient usufruit, le bénéfice, qu'ils en fassent l'inventaire et en disposent librement. Car la terre toujours se donne. [781]»

La terre pour Édouard Glissant est étroitement liée au temps, c'est-à-dire à l'histoire.

« Le lieu en ce qui nous concerne n'est pas seulement la terre où notre peuple fut déporté, c'est aussi l'histoire qu'il a partagée (la vivant comme non-histoire) avec d'autres communautés, dont la convergence apparaît aujourd'hui. [782]»

L'Histoire française est aliénante parce qu'elle englobe l'Histoire des Antilles dans l'Histoire de la conquête et de la colonisation, parce qu'elle en tait les épisodes spécifiquement antillais- le substrat ethnique des Indiens Arawaks / Caribes, la révolte de l'esclave marron-, à savoir ceux qui contestaient la domination française ou blanche des békés,[783] parce qu'elle donne son point de vue et ordonne les faits selon sa propre logique. L'écrivain antillais réfute cette logique. Il remet en cause le discours de l'historiographie officielle pour faire apparaître les béances, les « oublis », les non dits.

Édouard Glissant est l'écrivain qui a le plus théorisé la question de l'Histoire, l'inscrivant au cœur de la poétique de son œuvre, dans une quête du temps et d'une mémoire collective. C'est cette quête comme thème récurrent, sur lequel se sont penchés en 1986, un groupe de chercheurs, à la croisée de la sociologie et de la littérature, et

[779] Ibidem, p.277.
[780] Mythe fondateur (création du monde) où la terre/territoire est donnée au peuple par ses dieux et qui se transmet en possession légitime aux descendants. Mais aux Antilles, il y a rupture de ce mythe. Si on se réfère à ce mode de filiation, le peuple antillais est donc illégitime. Il n'a pas de genèse, mais plutôt digenèse. Il est donc nécessaire d'inventer un lieu, pas sur le modèle occidental (État-nation-territoire) mais sur le modèle du lieu digénique, relationnel. Le dernier roman de Glissant, (*Sartorius, le roman des Batoutos,* Paris, Gallimard, 1999) tourne justement autour de cette idée de digénèse.
[781] Édouard Glissant, *La Lézarde*. p. 56.
[782] Ibidem.
[783] Béké : Aux Antilles. Créole martiniquais ou guadeloupéen descendant d'immigrés blancs.

publiait une étude, *Le temps et l'histoire chez l'écrivain : Afrique du Nord, Afrique noire, Antilles.* L'introduction définit la relation entre littérature et Histoire en ces termes selon l'expression de François Desplanques:

> *« Les écrivains d'Afrique noire, du Maghreb, des Antilles doivent redéfinir ce qu'est pour eux l'histoire, et quel système temporel va organiser leur fiction. […] Ils n'ont pas le choix, l'histoire leur saute à la gorge. […] Il faut aussi libérer l'imaginaire des cadres imposés et être attentif à toutes les durées, à tous les sens possibles de la succession des faits.*[784]»

Les auteurs de ce groupe de recherche évoquent une « *Histoire ou plus exactement des histoires […] naufragées dans l'Histoire coloniale* » et en appellent à une *« littérature qui les restituera à la durée, à l'espace-temps et qu'elle sera historique.*[785]» À l'urgence d'enracinement, et à cette impossibilité du « retour », Édouard Glissant évoque l'importance de l'histoire, qu'il faudrait d'ailleurs récupérer puisqu'elle est ignorée:

> « *Parmi les mythes qui ont tracé la voie vers la conscience de l'Histoire, les mythes fondateurs ont eu pour rôle de consacrer la présence d'une communauté sur sa terre, en rattachant par filiation légitime et sans discontinuité cette présence à une Genèse. […] Et autorise dès lors la communauté dont il s'agit à considérer cette terre où elle vit, devenue territoire, comme absolument sienne.[…] Par extension de légitimité, il arrive que, passant du mythe à la conscience historique, la communauté considère qu'il lui est donné par droit d'accroître les limites de ce territoire. C'est ce qui a fait la « légitimité » de toute colonisation.* [786]»

Cependant il ajoute :

> *« Nous n'avons pas la possibilité de nous ancrer dans des lointains absolument patents, dont on est sûr, qui vous permettent de prendre patience, de résister avec patience, de supporter toutes sortes de déformations et de déculturations. Nous n'avons pas ça. Nous avons au contraire une histoire dont nous ne savions pas qu'elle était notre histoire, dont nous croyions qu'elle était l'histoire de l'Autre.* [787]»

C'est précisément ce projet de faire sa propre histoire et d'approfondir sa relation avec l'entour qu'Édouard Glissant aborde, du moins dans ses premières œuvres. Édouard Glissant est conscient de ce besoin du rapport à l'entour que l'Homme entretient inconsciemment: *« toute collectivité qui éprouve la raide impossibilité de maîtriser son entour est une collectivité menacée.* [788]» Il nous est donc aisé de bien comprendre cette conjoncture. Cet arrachement à la terre natale africaine, a donné la rupture qui a justement

---

[784] Bardolph, Desplanques, Fuchs, Goralszyk, Jardel, Lemosse, Vocaturo, *Le temps et l'Histoire chez l'écrivain : Afrique du N ord, Afrique noire, Antilles,* Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, L'Harmattan, Paris, 1986, pp.1-3.
[785] Ibidem, p.38.
[786] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde,* Gallimard, Paris, 1997, p.196.
[787] Édouard Glissant, *Le discours antillais,* Gallimard, Paris, 1981, p.276.
[788] Ibidem, p.277.

engendré cette *non-histoire* des Caraïbes. Et c'est à partir de là que naît la nécessité de créer une histoire antillaise, qui ne doit nullement d'ailleurs suivre le modèle occidental de l'Histoire. Cette histoire qui doit d'abord jaillir de la conscience collective s'effectuera dans un langage typique à cette région, et qui émergera justement du paysage antillais.

Chez Édouard Glissant la terre est porteuse de vérité historique : *« Notre paysage est son propre monument: la trace qu'il signifie est repérable par-dessous. C'est tout histoire* [789]**.** C'est vers elle qu'il faut se tourner pour faire surgir le passé. Dès le début du *Quatrième Siècle, Mathieu* interpelle *Papa Longoué* :

> *« Dis-moi le passé, papa Longoué ! […] Où est ta force, Maître-la nuit, où est ta présence ? Déchire cette terre-là, fais sortir les mots comme des filaos. […] La terre elle-même bougeait : on eût dit que les lames d'argile tanguaient vers la case…* [790]*»*

Mathieu, historien, essaie de compléter la chronologie de l'histoire martiniquaise à travers la mémoire subjective et intuitive du quimboiseur *Papa Longoué*. Il apprend que la vérité historique n'émerge pas explicitement sous une forme de fulguration, de poétique de l'instant, mais plutôt d'une manière lente et indirecte. Appréhender le « réel » chez Édouard Glissant consiste d'abord à faire l'observation du rapport au paysage, car appréhender le langage du paysage permet la connaissance de soi. Par langage nous entendons tout le fonds culturel antillais avec tout ce qu'il comporte comme héritage africain : la tradition orale, les mythes, le folklore et l'expérience du Nouveau Monde : la complicité avec le morne, l'aspect archipélique des Antilles, le rapport à cette nouvelle terre.

D- Le devoir de mémoire afin de narrer l'histoire, et faire l'Histoire antillaise

L'œuvre d'Édouard Glissant se construit autour de la mémoire, autour d'une interrogation sur l'histoire. Son centre thématique est la recherche d'un imaginaire historique dont l'enjeu est identitaire. Édouard Glissant l'exprime en ces termes :

> *« Se battre contre l'Un de l'histoire, pour* la *Relation des histoires, c'est peut-être à la fois retrouver son temps vrai et son identité* ***:*** *poser en des termes inédits la question du pouvoir.*[791]*»*

Or, l'écrivain, le romancier sont les plus aptes à retrouver ce temps vrai, dans la mesure où l'histoire antillaise « *n'est pas totalement accessible aux historiens* [792]».

Il faut aller chercher « *dessous les dates, dessous les faits répertoriés* », dans « *une vision prophétique du passé* », selon l'expression d'Édouard Glissant, la trace *« envasée* »,

---

[789] Ibidem, p.21.
[790] Édouard Glissant, *Quatrième Siècle*, Paris, Seuil, 1964, p. 15, p.17, p.19.
[791] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1981, p.159.
[792] Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Eloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1993, p.37.

perdue, oubliée, afin de *dé-couvrir* ce qui n'apparaît pas dans un premier temps que comme « non-histoire », témoignages enfouis sous les discours et les théories de l'historiographie officielle et coloniale.

D'emblée, l'Histoire est donc l'affaire de l'écrivain, et la forme narrative de toute historiographie est mise en question. En effet, en l'absence d'archives, de Mémoires officiels, de récits, de dates bien attestées, l'écrivain antillais, écrit Édouard Glissant, doit « *fouiller cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées dans le réel*[793]».

Le récit historique ne peut, par conséquent, épouser la forme narrative de l'historiographie traditionnelle, caricaturale dans la leçon d'histoire ou le manuel d'histoire si souvent évoqués dans les romans d'expression française,[794] question que nous allons traiter plus avant dans la béance identitaire et l'imposition du nom.

Afin de défaire ce discours aliénant de l'Histoire officielle, Édouard Glissant casse la chronologie, qui apparaîtra embrouillée, lacunaire afin de montrer les béances de la mémoire et les « oublis » de l'Histoire officielle. « *Nous sommes les casseurs de roches du temps.*[795]» déclare le narrateur de *La case du commandeur,* et que l'auteur réitère sur un ton injonctif afin de briser le monolithisme de l'identité-souche. *« Faites exploser cette roche. Ramassez-en les morceaux et les distribuez sur l'étendue.*[796]» De même, il disjoint la syntaxe narrative, multiplie les récits secondaires qui se juxtaposent, s'enchâssent ou se mêlent, mêle poèmes et prose, fait intervenir un narrateur qui ne veut ou ne peut rien raconter, qui témoigne de l'irrémédiable perte d'une parole.

À la limite, il fait preuve de mutisme comme *Mathieu Béluse*, le héros de *Mahagony*, devant l'inextricable emmêlement des histoires. La re-création d'une Histoire spécifique aux Antilles sera donc avènement d'histoires, au pluriel, non encore reconnues, diverses, rebelles comme l'esclave marron réfugié dans son morne, à entrer dans le « *leurre chronologique [occidental]* » et les simplifications faussement objectives, selon les expressions d'Édouard Glissant. Il écrit dans *Le discours antillais* :

> *« Là où se joignent les histoires des peuples sans histoire, finit l'Histoire. L'Histoire [avec un grand H] est un fantasme fortement opératoire de*

[793] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1981, p.133.
[794] Ainsi dans le roman, *Le quimboiseur l'avait dit*, de Myriam Warner-Vieyra où l'enfant apprend à l'école que ses ancêtres sont des Gaulois, selon les pires clichés. Myriam Warner-Vieyra, *Le quimboiseur l'avait dit*, Présence africaine, 1980.
[795] Édouard Glissant, *La case du commandeur*, Editions du Seuil, Paris, 1981, p.143.
[796] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.68.

l'Occident, contemporain précisément du temps où il était seul à faire l'histoire du monde. [797]*»*

Contre ce modèle, l'écrivain antillais propose de « *rétablir une chronologie tourmentée* », il préconise une « *hardiesse méthodologique* » qui répond aux « *nécessités* » de la situation antillaise et aux peuples dont les rythmes et les institutions, rejetés sur les bords et qui ne semblaient pas dignes de figurer une Histoire. Dans le *Traité du Tout-Monde* il ajoute :

« La division du temps linéaire occidental en siècles répond à une pertinence. […] Elle a marqué un rythme. […] Cette rhétorique est le lasso ingénieux ou le lacet imparable que la pensée occidentale (dans ce qu'elle a de plus alerte) a passé au cou de l'Histoire. […] Relativiser l'Histoire, sans accepter pourtant de recevoir les histoires des peuples.[798] *»*

C'est pourquoi l'écrivain-historien est le personnage central de bien des romans antillais, et non l'histoire elle-même. La question de l'écriture (que nous développerons plus avant) est primordiale parce qu'elle a pour enjeu une émancipation de la tutelle hexagonale.

Édouard Glissant donne de cette conception des formulations diverses dans son œuvre, et singulièrement dans *Le discours antillais* dont une partie est consacrée à ce sujet : Histoire, histoires.

« Le passé, écrit-il, notre passé subi, qui n'est pas encore histoire pour nous, est pourtant là qui nous lancine. La tâche de l'écrivain est d'explorer ce lancinement, de le révéler de manière continue dans le présent et l'actuel. Cette exploration ne revient donc ni à une mise en schémas ni à une peur nostalgique. C'est à démêler un sens douloureux du temps et à le projeter à tout coup dans notre futur, sans le recours à ces sortes de plages temporelles dont les peuples occidentaux ont bénéficié, sans le recours de cette densité collective que donne d'abord un arrière-pays culturel ancestral. C'est ce que j'appelle une vision prophétique du passé. [799]*»*

Pour Édouard Glissant, le drame colonial et la départementalisation qui a suivi ont créé en Martinique une sorte de réalité virtuelle, qui ne correspond ni socialement ni économiquement à l'espace martiniquais puisqu'elle est formulée sur le modèle de la métropole. Le « virtuel » prend donc place au « réel » dans l'inconscient collectif des Martiniquais. Cette aliénation du peuple antillais vient du système de non-production qu'il a subi comme conséquence à la politique d'assimilation. C'est-à-dire depuis que le système de plantation a disparu, toute la culture populaire s'est effacée. On n'a pas fourni à ce peuple les moyens nécessaires pour son épanouissement et son autodétermination, et par

[797] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1981, p.132.
[798] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.106.
[799] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1981, p.132

conséquent l'Antillais devient dépendant presque à tous les niveaux de la politique française. Donc, ce peuple s'est vu dépossédé de sa propre culture, de son identité soumise à l'arbitraire du nom qui aurait pu lui servir de base. Édouard Glissant prolonge ainsi la réflexion :

> *« …Un pays qui n'est pas sûr de son arrière-pays culturel, et qui est introduit dans un système de non production, ne peut résister longtemps. Parce qu'il n'a rien à quoi s'accrocher et qu'il n'a pas le moyen ni le temps d'accumuler culturellement ses propres armes.* [800]*»*

En somme, cette déperdition culturelle contribue à rendre les Martiniquais de plus en plus dépendants économiquement et psychiquement. C'est en quelque sorte une perte des repères spatiaux et temporels, puisqu'ils n'ont aucun attachement à cette nouvelle « terre ». Quant à la thématique du temps, l'histoire de ce peuple est offusquée et fracturée depuis son arrachement à la terre-mère.

En résumé, ce statut de département a bloqué dans l'esprit martiniquais le processus de la découverte de soi et de sa capacité productrice. C'est ainsi qu'il préconise une distanciation vis-à-vis de la métropole pour préparer le chemin à une « naissance à soi » de la collectivité antillaise, qui potentiellement est déjà dans l'inconscient du peuple. En même temps, un retour à la terre-mère africaine semble *a priori* irréalisable. Donc, il ne reste que l'ancrage, l'enracinement dans le sol antillais pour aboutir à cette identité caribéenne dont rêve Édouard Glissant.

> *« Le lieu. Il est incontournable, pour ce qu'on ne peut le remplacer.[…] Mais si vous désirez de profiter dans ce lieu qui vous a été donné, réfléchissez que désormais tous les lieux du monde s'y rencontrent.[…]Partez de l'ailleurs et remontez ici, où s'ouvrent votre maison et votre source.[…] Alors, tu en viendras à ceci, qui est de très forte connaissance : que le lieu s'agrandit de son centre irréductible, tout autant que de ses bordures incalculables.* [801]*»*

Les Antillais doivent donc se faire une conscience collective, comme le préconisait Frantz Fanon, en s'appuyant sur le paysage. Dans cette quête de l'identité antillaise, il s'agit de se réapproprier l'espace, accaparé par les colons, et l'histoire, occultée par la période de l'esclavage. On pourrait résumer tout cela en un mot: Antillanité.[802] L'antillanité est la

---

[800] A. Brossat et D. Maragnès, *Les Antilles dans l'Impasse?* Paris, Editions Caribéennes / l'Harmattan, 1981, p. 92.
[801] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.59.
[802] L'antillanité est un concept forgé par Édouard Glissant à la fin des années 60. C'est né de son constat que les Antilles souffrent des séquelles du colonialisme. Il propose donc une pensée pour faire la quête de l'identité antillaise. Pour cela, il s'agit de se réapproprier l'espace, accaparé par les colons, et l'histoire, occultée par la période de l'esclavage. En d'autres termes, l'antillanité est la volonté de reconstituer les déchirures sociales, de remplir les trous de la mémoire collective et de redonner aux Antillais leur dignité perdue. Glissant est aussi le théoricien de la créolisation qui, au-delà de l'expression littéraire, est une façon d'être au monde. Il situe sa réflexion à l'échelle d'un « Tout Monde » résistant à tous les dogmatismes, un monde baroque, polyphonique et imprévisible, d'où la notion du « Chaos-Monde ».

volonté de reconstituer les déchirures sociales, de remplir les trous de la mémoire collective et d'établir des relations hors du modèle métropolitain.

L'analyse de la société antillaise a révélé une situation bloquée, une collectivité dépossédée, une « colonisation réussie» (dans la mesure ou l'aliénation est acceptée et ou toute velléité de résistance parait insensée). Édouard Glissant propose de réagir en affirmant la présence au monde des Antilles, en insérant authentiquement le peuple antillais dans l'espace et le temps. Le mot d' « antillanité », qui prend ses distances avec la négritude, trop préoccupée d'un absolu racial, désigne ce projet. L'antillanité se fonde sur l'inventaire du réel antillais : une culture née du système de la plantation sucrière, caractérisée par l'insularité, l'importance donnée a la couleur de la peau, la créolisation, non seulement de la langue mais des manières de vivre, la mémoire obscure d'un héritage africain, la primauté de l'oralité, la vocation à combiner et métisser.

L'antillanité ne s'enferme pas dans l'isolement d'une île mais vise à rassembler tous les archipels de la Caraïbe dans une mosaïque culturelle, puisque l'unité politique de la région semble lointaine. L'antillanité n'a pas les accents messianiques de la négritude. Elle reste virtuelle : *« Dense* (inscrite dans les faits) *mais menacée* (non inscrite dans les consciences) » (*Le Discours antillais*). C'est la tâche de l'intellectuel, de l'écrivain antillais de raccorder son peuple a son pays : en l'aidant à s'inscrire dans une Histoire dont il a été exclu, en l'ancrant dans une terre qu'il ne possède pas.

La revendication de l'antillanité s'efface dans les années 1990. Édouard Glissant prend acte de la totalisation du monde et se propose d'en penser les implications :

> *« Là où les systèmes et des idéologies ont défailli, et sans aucunement renoncer au refus ou au combat que tu dois mener dans ton lieu particulier, prolongeons au loin l'imaginaire, par un infini éclatement et une répétition à l'infini des thèmes du métissage, du multilinguisme et de la créolisation.* [803]*»*

Édouard Glissant restitue « la parole au paysage » pour mieux expliciter l'histoire de sa Martinique natale, îlot dans l'archipel des Antilles. Cependant l'écrivain des Amériques qu'il est aussi, rend compte de la démesure du paysage de la Caraïbe et se sent étranger dans l'espace intimiste de l'Europe, celui par exemple de la source et du pré, du jardin bordé d'une rivière[804] : l'espace littéraire américain a quelque chose d'ouvert, de violent, d'éclaté, d' « irrué » (Édouard Glissant aime ce néologisme qui renvoie à la

[803] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.18.
[804] Glissant emprunte cette image à un ouvrage auquel il se réfère souvent, celui du critique allemand Ernst Robert Curtius, qui a mis en évidence dans *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* (1948) la permanence d'un certain nombre de thèmes et lieux communs (les *topoi*) qui ont été les creusets de la production littéraire au Moyen Age, et qu'il reprend dans son Traité du Monde : *Le temps de l'Autre. Au commencement du temps « universel » occidental,* pp 92-100.

violence de la terre, l'éruption des volcans, à la ruade). Chez Édouard Glissant, le paysage sera donc présent dans la structure, le rythme et le souffle de l'œuvre comme ce qui relève du cri et non de la parole, de la violence et non de l'harmonie. Soucis, affres, stridences, éclats, effervescence, ravages : le paysage, aussi bien que l'écriture de ce paysage seront démesures, violences et *dés-accords*.

Non pas l'œuvre tendue, harmonieuse mais des éclats stridents qui disent la violence de l'Histoire, l'indicible de la blessure. Aux lieux des paysages tranquilles et paisibles de la mer, de la source, images d'une nature domptée et harmonieuse, ce seront les paysages des grandes houles du pacifique, les paysages de brousse, les épisodes de cyclone et de torrent, pour dire la complexité et la fugacité d'un espace historiquement symbolique et subjectivement significatif :

> *« Les cyprès manges d'épiphytes, plantés droit dans l'eau d'un bayou de Louisiane ; les fougères géantes plombant l'à-pic de la route de la Tracée en Martinique ; la marée de végétation, à Tikal au Guatemala, d'ou lèvent les trirèmes des pyramides des temples, avec leurs volées de marches comme autant de rames à l'espère ; la vigie pathétique des palmiers, au large des mornes de Santiago de Cuba ; les ouvertures des traces entre les cannes, qui partout à la ronde vous emprisonnent ; les failles rauques des ravines enfouies ou des grands canyons à l'abandon du ciel ; la jaunissure des mangles, friselant le bleu émeraude de la mer auprès de la ville de Pointe-À-Pitre en Guadeloupe ; les fûts insondables de la pluie guyanaise balisant de toujours son chaos de forêt ; les fleuves débordés charroyant la terre, Mississippi et Amazone, et aussi bien les minuscules rivières étreintes sous leurs roches à sec ; et les chutes d'eau figées dans leur infinie violence, el Salto del Angel, ou secrètes infimes sous la rouille du temps : les paysages des Amériques sont ouverture, démesure, une manière d'irruption dans les espaces. Les histoires des peuples s'y crochent et y découpent des monuments que l'énergie montée de terre bouge et change infiniment.* [805]*»*

Tel est bien le paysage littéraire d'Édouard Glissant, baroque, répétitif, comme la parole du conteur, démesuré, chaotique. Par cela même, il est impossible de l'enfermer dans un seul pays. « *Les pays que j'habite s'étoilent en archipels.*[806]» Dire le paysage pour Édouard Glissant consiste à remonter l'histoire et se confronter à la tentation du silence, à la menace de l'indicible. À partir de cette origine « torturée » du paysage, il convient selon Édouard Glissant de remonter à la forme originelle du paysage.

Retrouver un paysage-chaos qui n'est pas le chaotique tout court, mais le cosmique, l'ouvert du *Tout-Monde*. Il s'agit de traverser son paysage : le « *souffrir* » c'est-à-dire le connaître, le mériter pour s'ouvrir ensuite aux paysages du Monde. Souffrance amplifiée

[805] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.84.
[806] Ibidem.

par une absence de généalogie, de lignage, d'authenticité patronymique dont la *barque* a rompu le cordon ombilical avec la terre-mère, l'Afrique.

E- La béance identitaire. L'imposition du nom

Dans la poétique glissantienne, le bateau négrier fait figure de matrice. La *barque,* comme se plait à l'appeler Édouard Glissant, est un ventre à couleur de gouffre, où se perd le désir d'un impossible avant. Ce qui *fut*, avant l'embarquement à Gorée, avant qu'à l'horizon ne disparaisse la côte africaine, est perdu pour tous, irrémédiablement. Selon les vues glissantiennes, ce qui manque aux peuples de la Caraïbe, c'est d'abord un substrat mythique, sur lequel les communautés antillaises, en quête d'elles-mêmes, pourraient asseoir – symboliquement – leur légitimité dans l'espace-temps du Nouveau monde.

Le *fiat* [807] de l'écrivain entre en jeu. Il sait combien manque aux Antillais la figure tutélaire d'un ancêtre fondateur. Il invente donc ce héros mythique, désigné, tour à tour, dans l'œuvre, par les patronymes de *Longoué* –le marron primordial du *Quatrième siècle*[808] – d'*Odono* ou d'*Aha* dans *La case du commandeur* [809], ou encore par l'expression « *le Négateur* » dans *Malemort* [810]**.** Ce « *marron de la première heure* », comme Édouard Glissant aime à l'appeler, qui su se soustraire à l'autorité du Planteur dès son débarquement sur la terre nouvelle, est une incarnation de la figure rêvée du Patriarche : un fondateur de lignées. Il est celui qui aurait dû permettre à l'Antillais de retracer sa filiation identitaire, d'en récupérer la maîtrise, dont il a été spolié par le Planteur, le Blanc, institué à la période servile seigneur et maître de toute descendance engendrée sur ses terres.

Après l'abolition de 1848, il fallut donner un nom aux familles nouvellement affranchies et des commis s'acquittèrent de ce travail. La république faisait ainsi de la masse des esclaves des hommes libres et des citoyens français Mais comment nommer ? Quels noms peuvent revendiquer les esclaves et leurs descendants ? Ceux donnés par les maîtres ? Ceux qu'ils se sont appropriés ? Ou les anciens noms, les noms mythiques, ceux de l'origine africaine ? Ces questions, qui peuvent nous paraître secondaires, revêtent une importance capitale dans une littérature militante où l'écrivain se donne pour mission de redonner une histoire à son peuple.

Plus que d'apporter des réponses, nous aimerions soulever un certain nombre de questions relatives au nom en illustrant notre propos par différents exemples dont la

[807] Fiat : mot latin, (que *cela soit fait*) Psychol. Vx. Décision volontaire mettant fin à une délibération. Source Larousse.
[808] Édouard Glissant, *Le quatrième siècle*, L'imaginaire, Gallimard, Paris, 1964.
[809] Édouard Glissant, *Malemort*, Seuil, Paris, 1981.
[810] Ibidem.

majeure partie sera tirée du terrain maghrébin et plus spécifiquement antillais. Nous voudrions engager une réflexion plus approfondie sur les motivations de la nomination, dans le prolongement de celle de Andrée Tabouret-Keller [811] : « L'enjeu de la nomination », pourquoi donner des noms ? Qui nomme ? Pour qui ? A qui ? Que fait-on quand on donne un nom (nom propre ou nom commun) à une personne, une communauté, un territoire, par le truchement de la langue ?

Cette nomination résulte d'une construction sociale, d'une volonté d'homogénéisation notamment pour deux catégories de « donneurs de noms » : les institutions (Église, État, Justice, etc.) et les linguistes, et par là même la langue, alors même qu'elle est pratiquée de manière totalement hétérogène et variante par les locuteurs en fonction des situations. Le nom, porteur d'identité a été imposé, autoritairement, d'abord en Europe, puis arbitrairement pendant l'expansion coloniale, par cette même Europe dominatrice qui allait régenter l'univers colonisé à travers le prisme déformant de son ethnocentrisme, et de sa « mission civilisatrice » en octroyant des noms aux « bons sauvages ».

En Europe les registres paroissiaux, qui donnèrent naissance à l'État civil, furent généralisés au XVI^{ème} siècle, avant d'être remis en 1792 aux municipalités. Mais l'émergence de l'identité «*ne résulte de rien d'autre au début que d'un effort administratif pour réguler la nouvelle société*», affirme Jean-Paul Kaufmann[812]. L'État naissant veut connaître ses administrés, les mesurer, les compter. En fait, les premiers papiers d'identité furent donnés à ceux dont on voulait surveiller les mouvements - d'abord les miséreux ou les paysans en rupture et ensuite les ouvriers, au XVIII^{ème} siècle, puis les nomades et autres « romanichels » en 1912. La carte d'identité pour tous, enfin presque, est née sous le régime de Vichy. Il s'agit de distinguer les « vrais Français », des juifs, qui ont droit à un document spécial, et à l'ignominie du port de l'étoile jaune à partir de 1942, synonyme de déportation et d'extermination dans les camps nazis. Jean-paul Kaufmann souligne que :

> «*Un des paradoxes de l'identité et du pouvoir de nommer était déjà tout entier dans ces débuts: en trompant sur le réel, en filtrant de façon sélective sa propre vérité. Elle devient un mensonge nécessaire, pour régenter une société au nom de l'idéologie dominante du moment.* [813] »

Ce mensonge est magnifiquement mis en exergue par Mohamed Dib. Au début de *La Grande maison,* roman publié en 1952, mais dont l'action se situe en 1939-1940,

---

[811] Andrée Tabouret-Keller, « À l'inverse de la clarté, l'obscurité des langages ». Le concept de clarté dans les langues et particulièrement en français, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Université Libre de Bruxelles), 1989, n°1-2, pp.19-29.
[812] Jean-Paul Kaufman, *L'invention de soi*, Armand Colin, Paris, 2004.
[813] Ibidem.

Mohammed Dib fait évoluer un maître d'école et ses élèves dans le bled algérien; le moment choisi est celui d'un cours de morale:

> « *Le maître fit quelques pas entre les tables. [...] L'accalmie envahit la salle de classe comme par enchantement. [...] M. Hassan satisfait, marcha jusqu'à son bureau, où il feuilleta un gros cahier. Il proclama:*
>
> *- La Patrie. L'indifférence accueillit cette nouvelle. On ne comprit pas. - Qui d'entre vous sait ce que veut dire: Patrie ? [...] Les élèves cherchèrent autour d'eux, leurs regards se posèrent entre les tables, sur les murs, à travers les fenêtres, au plafond, sur la figure du maître; il apparut avec évidence qu'elle n'était pas là. Patrie n'était pas dans la classe* [814]».

Un des élèves, Brahim Bahi, ose proposer une réponse: *La France est notre mère Patrie*. Mais le narrateur s'empresse de préciser que cet élève annone; puis il attire l'attention du lecteur sur un autre élève, Omar, qui se démarque de ses camarades. Plutôt que de répéter mécaniquement lui aussi la réponse donnée par Brahim Bahi, il développe de plus en plus de doute sur la véracité des enseignements du système scolaire en vigueur. Ses réflexions sont ainsi traduites par le narrateur:

> *« La France, capitale Paris. Il savait ça [...] La France, un dessin en plusieurs couleurs. Comment ce pays si lointain est-il sa mère ? Sa mère est à la maison, c'est Aïni; il n'en a pas deux, Aïni n'est pas la France. Rien de commun. Omar venait de surprendre un mensonge. Patrie ou pas patrie, la France n'était pas sa mère. Il apprenait des mensonges pour éviter la fameuse baguette d'olivier. C'était ça, les études.*[815]»

Finalement, tous ses camarades adhèrent à cette distanciation: ils sont désormais d'avis que celui qui sait le mieux mentir, le mieux arranger son mensonge, est le meilleur élève de la classe. Dans ces passages, l'écrivain met à nu les desseins du système scolaire colonial. Car un système producteur de mensonges ne peut que fabriquer des citoyens en réalité dépersonnalisés, donc incapables d'avoir une perception identitaire et nationalitaire en phase avec les véritables intérêts du pays natal.

Ce questionnement de la littérature maghrébine d'expression française sur l'identité et la nation controversées est pertinent, car depuis 1830, la colonisation française, dans tous les domaines possibles, s'évertuait à éradiquer tout culte de la différence, pour lui substituer celui de l'arrimage à tout prix à cette identité de la métropole que, dans le roman de Mohammed Dib, le maître tente d'imposer à ses élèves. Ce travail d'éradication de la mémoire collective et de l'identité *originelle* est encore plus pertinent dans les manuels

[814] Toutes ces citations sont tirées de *La Grande Maison* de Mohammed Dib, Paris, Le Seuil, 1952, pp. 19-23.
[815] Ibidem.

d'histoire. Si l'on se réfère au livre d'Histoire de France et d'Algérie du cours élémentaire et moyen de première année, on peut lire en page 7:

> « *Il y a 2300 ans, l'Algérie était peuplée d'hommes ignorants, appelés Berbères. Des étrangers appelés Phéniciens, s'étaient installés sur la côte et faisaient du commerce. Ils apportaient aux Berbères des étoffes, des armes et des vases. En échange, les Berbères leur donnaient des peaux de bêtes et des esclaves.*[816]»

La dévalorisation et la dépréciation est on ne peut plus édifiante dans ce résumé de la leçon d'histoire En page 39 du même livre, on peut également lire :

> *« Sous le nom de Barbaresques, les turcs installés à Alger se livrent à la piraterie. Les Barbaresques établis à Alger, capturent les navires chrétiens en Méditerranée. Les prisonniers sont libérés après paiement d'une rançon ou vendus comme esclaves. Les capitaines Barbaresques ou raïs, s'enrichissent beaucoup par ce trafic malhonnête.*[817]»

Comme pour toute autre catégorie, Amselle l'évoque pour les groupes et la notion d'ethnie : « *nommer c'est construire le groupe* [818]». Donner un nom résulte d'un processus constructiviste : c'est faire exister une réalité qui ne l'était pas auparavant, c'est homogénéiser, clôturer un ensemble de réseaux ou d'éléments à l'origine en relation les uns aux autres de manière hétérogène. C'est donc le rapport à l'autre —ou à soi en fonction de l'autre— qui est en jeu sous des formes imaginaires, fantasmées, idéologisées, etc. Mostefa Lacheraf décrit cette dénomination arbitraire du nom en Kabylie :

> *« Lors de l'établissement de l'État-civil en 1891, pour mieux surveiller les populations du Djurdjura, peser sur elles et sanctionner et réprimer quand il le fallait les délits et les actes de résistance en appliquant aussi la fameuse responsabilité collective dont toute l'Algérie algérienne a souffert impitoyablement sous le colonialisme, les autorités françaises instituèrent un système jamais vu ailleurs dans le monde et en vertu duquel tous les habitants de tel village devaient adopter des noms patronymiques commençant par la lettre A, ceux du village voisin ayant des noms pour initiale le B et ainsi de suite : C-D-E-F-G-H-I etc jusqu'à la lettre Z en faisant le tour de l'alphabet. Il suffisait à la gendarmerie ou à la police ou à la commune mixte coloniale d'avoir un nom suspect commençant par l'une de ces lettres alphabétiques pour qu'aussitôt on identifie le village de la personne arrêtée et que joue, selon le cas, la peine individuelle ou la terrible responsabilité collective concernant les « délits » forestiers, de pacage ou d'atteinte non prouvée aux biens des colons.[…] Cependant, les patronymes imposés à nos compatriotes n'étaient pas seulement bizarres, drôles comme tous les sobriquets paysans, mais odieux, obscènes, injurieux, marqués au coin de l'offense dépréciative et de l'humiliation caractérisée. Quelques-uns de ces noms de famille que notre État-civil a accepté de*

[816] A. Bonnefin et M. Marchand, *Histoire de France et d'Algérie,* Hachette, Paris, 1950, p.7.
[817] Ibidem, p.39.
[818] Jean-Loup, Amselle, Préface à *Logiques métisses*, Payot, 1999.

changer à la demande motivée de leurs malheureux titulaires sont très significatifs de ce mépris.

On retrouve des patronymes irrévérencieux sinon infamants comme par exemple :Tahàne,(péripatéticien(ne)), *Farkh,*(poussin), *Khrà, Kharia,*(mots de Cambronne), *Lafrik,*(l'Afrique) *Zoubia,* (dépotoir) *Hmàr el Baylek,*(âne public), *Ed-dàb,*(âne), *Zellouf,* (sale faciès), *Khanfouss,*(cancrelat), *Spahi, etc. qui coulent de la même veine*.[819] »

La connotation implicite dans les choix des termes est révélatrice de cette *hiérarchisation* perpétuelle faite entre les noms, donc les identités, et inscrite dans la langue elle-même. Encore une fois, l'écriture devient, dans les discours, un phénomène constitutif de la langue alors qu'elle ne résulte que d'une intervention humaine sur les noms, un constructivisme de plus. Nommer c'est en quelque sorte construire et immédiatement figer ce construit tout en voulant le donner comme un réel, comme un objet du monde. On assiste à une vision essentialiste de l'acte de nommer (un nom = une identité, un nom = un territoire, un nom = une nation, une nation = une communauté voire une « ethnie », arbitrairement nommés et soudés par une langue, outil linguistique de référence) alors même que nous savons combien les identités sont en perpétuelle négociation et que les pratiques ne cessent de varier et d'évoluer. Au figement du linguistique répond le figement des communautés, et *vice versa*.

Si la nomination est l'affaire des législateurs et des savants puisque « *ce nom doit faire autorité, l'imposition concerne non seulement un nom mais aussi l'appartenance à un groupe* [820] ». Les manipulations idéologiques sont à ce niveau légion. Nous allons illustrer cette démonstration par des extraits de la littérature antillaise, comme cité plus haut pour la littérature maghrébine, afin de montrer l'arbitraire de l'imposition du nom dans la plantation, aux familles d'esclaves nouvellement affranchies. La république française faisait ainsi de la masse des esclaves des hommes libres et des citoyens français. L'exemplification qui suit se propose de mettre en évidence l'importance du nom dans la littérature antillaise. Comme les commis ou les secrétaires de la république française, les écrivains de cette région du monde s'attachèrent, et s'attachent encore, avec le plus grand soin à nommer, à baptiser. C'est, bien sûr, le travail de tous les écrivains.

Mais nommer revêt aux Antilles une importance particulière. Des pans entiers de l'histoire des Noirs sont longtemps restés dans l'ombre, parce que l'Histoire officielle qui fut longtemps celle des Blancs, occulte la résistance des Noirs à l'esclavage. L'importance

[819] Mostefa Lacheraf, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée.* Casbah Editions, Alger, 1998, pp 170-171.
[820] Andrée Tabouret-Keller, *A l'inverse de la clarté, l'obscurité des langages*, Le concept de clarté dans les langues et particulièrement en français, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Université Libre de Bruxelles), 1989, n°1-2, pp.19-29.

du marronnage[821], et du mulâtre[822] par exemple, est passée sous silence. Et en même temps l'Histoire officielle essaie de donner bonne conscience aux Blancs métropolitains en leur expliquant qu'ils firent aux populations asservies le beau cadeau de l'abolition. Nommer, pour les écrivains antillais, c'est d'abord faire exister, tirer de l'ombre ceux que la traite a humiliés. Si l'esclavage est une des formes les plus extrêmes, et les plus révélatrices, de la relation de domination, le travail sur le nom qui s'y pratique a valeur exemplaire, parce que le marquage au nom en fut une pratique constitutive.

Pour Édouard Glissant, à la différence de Frantz Fanon *« le Noir n'a pas été agi* [823]*»,* il a agi et a imposé l'abolition. Il minimise la lutte des philanthropes républicains et valorise l'action peu connue du peuple opprimé. Ecrire un roman, c'est bien sûr raconter une histoire, mais c'est surtout, pour l'écrivain, participer au combat de la reconnaissance. Édouard Glissant raconte donc, dans son roman, *Le Quatrième siècle* la scène qui aurait pu être celle de la réparation, la scène où la république allait solennellement faire des esclaves des hommes libres en leur donnant un nom.

Mais il brise l'image d'Epinal que les manuels d'histoire donnent de l'abolition. L'imagination leur faisant vite défaut, les deux fonctionnaires de l'État civil recourent aux patronymes les plus étonnants, évitant seulement les noms des Blancs de la colonie. Cette cérémonie grave, voulue par le législateur, est tournée en farce. Elle montre la difficulté pour le Blanc de considérer cette masse d'analphabètes comme des citoyens :

> *« Embastillés dans leur donjon de registres et de formulaires, sanglés dans leurs redingotes, les oreilles rouge-feu et le corps en rivière, ils dévisageaient la houle indistincte des faces noires devant eux. […] Par moments ils se penchaient l'un vers l'autre, s'encourageaient à la farce, ou terrés derrière leurs papiers, s'excitaient à la colère.*[824]*»*

La farce va se dérouler jusqu'à la nuit :

- Moi tout seul, disait le suivant.
- Ni père, ni mère ?
- Non.
- Pas de femme ?
Le « suivant » ricanait.
- Famille Tousseul, un. Au suivant ! [...] »
L'aboyeur entreprit alors les célébrités antiques.

---

[821] Mot des Antilles, de l'espagnol *cimarrón.* Se disait d'un esclave noir fugitif, réfugié dans les mornes, dans l'Amérique coloniale. Larousse 2004.
[822]Dans son Histoire générale des Isles (1654), le père Du Tertre, explique ainsi l'étymologie du mot mulâtre : « Ces pauvres enfants sont engendrés d'un blanc et d'une noire, comme le mulet est produit de deux animaux de différente espèce ». Cité par Liliane Chauleau, *Histoire antillaise*, Editions Desormeaux, Pointe à Pitre, 1973, p. 100.
[823] Frantz Fanon, *Peau noire et masques blancs,* Seuil, Paris, 1952, p.180.
[824] Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle,* L'imaginaire, Gallimard, 1964, pp.176-179.

- Famille Cicéron…
- Famille Caton…
- Famille Léthé… [...]

> *« Quand l'impudence était trop visible, ils s'amusaient à inverser les noms, à les torturer pour au moins les éloigner de l'origine. De Senglis en résulta par exemple Glissant et de Courbaril, Barricou. De La Roche : Roché, Rachu, Réchon, Ruchot* [825]*».*

Dans la parodie et le ricanement, l'écrivain a glissé son nom pour marquer sa place dans la houle indistincte des faces noires. La scène décrite par Édouard Glissant montre que l'idéal républicain a eu du mal à triompher du mépris et de la bêtise. 1848 ne fut pas, pour lui, le triomphe de la pensée, ce moment historique qui transporta d'enthousiasme les philanthropes, pas plus que ne le fut 1794, date de la première abolition en Guadeloupe.

L'acte administratif de 1848 fut une humiliation supplémentaire infligée par le pouvoir blanc. Le nom donné et enregistré fait le citoyen, certes, mais un citoyen marqué dès l'origine par le racisme et la moquerie. Ce nom donné n'affranchit pas comme on pouvait l'espérer, mais aliène d'une manière plus subtile et plus durable. Et pourtant recevoir un nom, même dans les conditions décrites, était important pour les esclaves. Les propriétaires békés [826] ne voyaient pas la formalité sans conséquences.

> *« Celui qui porte un nom est comme celui qui apprend à lire : s'il n'oublie pas le nom, l'histoire réelle du nom, et s'il ne désapprend pas de lire, il se hausse. Il se met à connaître une mère, un père, des enfants : il apprend à vouloir les défendre.*[827]*»*

Édouard Glissant résume dans ces quelques phrases toute l'importance de l'acte de nommer. Il n'est pas dupe des raisons qui ont poussé les Blancs à décréter l'abolition, il est lucide sur la parodie, mais il montre la chance que cela a donnée aux Noirs : prétendre à une histoire et à un futur. Un seul parmi les Noirs, dans le roman d'Édouard Glissant, va imposer son nom aux deux commis, c'est *Longoué*, le marron : *« Longoué fait partie de ces nègres d'en haut, ceux des mornes, qui choisissent leurs noms* [828]*»*. Exemplaires, ces personnages d'Édouard Glissant marquent ainsi leur indépendance vis-à-vis des Blancs. Ils n'attendent pas d'eux leur identité. Ils la forgent et le nom qu'ils ont choisi deviendra, pour reprendre l'heureuse expression d'Aimé Césaire, le « *nom de vérité* ».

(L'émission « Libre court », diffusée sur la chaîne France 3, en date du 07.02.2005 et s'inspirant librement du roman d'Édouard Glissant montre avec la force et le rendu de

[825] Ibidem, p. 175
[826] Créole martiniquais ou guadeloupéen descendant d'immigrés blancs. Larousse 2004.
[827] Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle*, L'imaginaire, Gallimard, 1964, p.180.
[828] Ibidem, pp. 177-178.

l'image ces deux officiers d'État civil de la république, dépêchés de Nantes, jadis plaque tournante de la traite des noirs, et chargés de « nommer », de donner des patronymes aux esclaves fraîchement propulsés au rang de citoyens. S'en suivent des scènes ubuesques où les antillais sont affublés d'un florilège de sobriquets censés tirer une cohorte d'esclaves de l'anonymat de la plantation, au nom du triptyque de la république « Liberté – Egalité - Fraternité ».)

Édouard Glissant, dès les premières pages de son roman, *Le Quatrième siècle*, parle de cette action de nommer qui constitue le thème central du livre. Le narrateur, *papa Longoué*, comme le romancier dont il est un des avatars, évoque les patronymes et les prénoms de ceux dont il va conter l'histoire. Le patronyme inscrit un groupe d'individus dans une lignée et le sauve de l'éphémère. Le prénom, lui, s'attache à l'individu dont il marque les caractéristiques. Les noms et les prénoms de romans sont en général chargés de signification. Ne devant rien au hasard, ils concentrent les intentions de l'écrivain et sont à interpréter comme des signes puissants adressés au lecteur.

> *« Et papa Longoué riait doucement, car il pensait à ces Longoué depuis le premier qui avaient tous laissé des noms par quoi ils se distingueraient entre eux. Par exemple : Liberté le second fils de l'ancêtre, ainsi prénommé parce que son père avait refusé de croupir en esclavage sur la propriété l'Acajou.* [829]*»*

Édouard Glissant met en scène une famille atypique, peu représentative des familles antillaises moyennes. Mais par l'exemple extraordinaire des *Longoué*, le roman d'Édouard Glissant met en lumière ce que l'Histoire officielle occulte. Les Noirs n'ont pas tous accepté l'humiliation, beaucoup se sont révoltés. Le romancier réécrit l'Histoire et propose, même si les familles comme les *Longoué* ne furent pas les plus nombreuses, une image des Noirs moins servile, une image de dignité qui impose le respect. Nommer, pour les écrivains antillais, c'est d'abord faire exister, tirer de l'ombre ceux que la traite a humiliés. Ecoutons Édouard Glissant parler de l'arbitraire de la nomination et de l'imposition du nom.

> *« Nous couvons en nous l'instinct de l'illégitime, qui est aux Antilles ici une dérivée de la famille étendue à l'Africaine, instinct refoulé par toutes sortes de régulations officielles…* [830]*».*

Le personnage de Mathieu Béluse dans *Le Quatrième Siècle* tient son nom de la fonction qui lui a été dévolue : « *C'est pour le bel usage* [...] » (p.166). Il représente pour

[829] Ibidem, p. 17.
[830] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.78.

Marie-Nathalie, la femme du propriétaire de l'Habitation l'Acajou, l'étalon rêvé qui devrait lui permettre de peupler la plantation.

Comme les commis ou les secrétaires de la république, les écrivains de cette région du monde s'attachèrent, et s'attachent encore, avec le plus grand soin à nommer, à baptiser. C'est, bien sûr, le travail de tous les écrivains. Mais, nommer revêt aux Antilles une importance particulière.

> *« J'ai supposé naguère que le nom de Glissant, sans doute octroyé comme la plupart des patronymes antillais, était l'envers insolent d'un nom de colon, Senglis par conséquent. L'envers des noms signifie.* [831]»

Si dans *Le fils du pauvre* de Feraoun, le nom du narrateur est une anagramme de l'auteur, le nom d'Édouard Glissant confine au palindrome. Dans le *Traité du Tout-Monde*, le fragment intitulé « *Le nom de Mathieu* » donne un exemple de nomadisme identitaire avec l'usage que l'écrivain fait des noms :

> *« Ces noms que j'habite s'organisent en archipels. Ils hésitent aux bords de je ne sais quelle densité, qui est peut-être une cassure, ils rusent avec n'importe quelle interpellation qu'infiniment, ils dérivent et se rencontrent sans que j'y pense.*[832]»

Ainsi le nom de *Mathieu* : nom de baptême de l'écrivain, repris dans la fiction pour l'accorder à un personnage majeur des romans, *Mathieu Béluse, « greffé, pour finir ou pour recommencer, en Mathieu Glissant* », l'enfant dernier-né de l'écrivain qui a juste sept ans en1996, et « *qui n'a pas conscience de ce long charroi où son nom a erré.* [833] » Cette errance du nom va permettre de mettre en valeur la notion de l'identité-relation qui suppose l'ouverture à l'Autre.

F- L'identité-relation

Pour Édouard Glissant, la relation à l'autre est définie comme une nécessité de composer avec lui, d'ouvrir le lieu de la subjectivité au lien avec autrui. À une poétique de l'être posée comme un absolu, Édouard Glissant préfère une pensée de la relation comme ce qui lie, relie et relaie entre eux les sujets.

> *« J'ai tant de noms en moi, et tant de pays, signifiés par le mien. […] Les noms errent en nous […] La ronde des noms s'accorde au défilé des paysages. […] Ils (les noms) accumulent des terres et des mers autour […], errants et ouverts à tant de sables et tant de fleuves au loin.* [834]»

[831] Ibidem.
[832] Ibidem, p.77.
[833] Ibidem, p.77.
[834] Ibidem, p.80.

Dans cette optique, la conscience subjective n'est pas un territoire fermé sur lui-même.

À l'identité racine-unique qui *« tue alentour, il faut ainsi privilégier l'identité-rhizome qui ouvre Relation* [835]*»* dont l'extension va du Je à l'autre, d'autrui à Moi. Contrairement à l'identité-racine qui prend modèle dans l'image de l'*Un*, l'identité-rhizome n'est pas contraire à l'enracinement. Elle s'oppose simplement à l'idée d'une racine unique et surtout exclusive des autres racines. « *Elle n'est pas déracinée : mais elle n'usurpe pas alentour*. [836]»

L'identité-relation implique, outre la relation à autrui, la relation au Monde. La poétique glissantienne, tout en considérant l'importance de la lettre, ne la détache pas du processus de la référence, qui est à la fois une référence au monde et une référence au sujet. Au pôle exclusif de l'Un qu'est le logos, l'esthétique et la poétique glissantienne interroge ainsi la dynamique relationnelle *logos*/ *anthropos*/ *cosmos* : Le Moi, le Langage et le Monde. Il est d'ailleurs significatif que le concept glissantien de *La Poétique de La Relation* soit un concept dynamique et articulatoire qui ne conçoit le poétique que par référence au relationnel, qui ne maintient le relationnel que par référence à un dire et à une écriture. La poétique de ce dire distingue selon lui entre une identité opératoire et une identité proclamatoire :

> « *La réclame d'identité n'est que profération quand elle n'est pas aussi mesure d'un dire. Quand au contraire nous désignons les formes de notre dire et les informations, notre identité ne fonde plus sur une essence, elle conduit à la relation.* [837]*»*

Pour Edouard Glissant, en ce début de troisième millénaire :

> *« « Les identités fixes deviennent préjudiciables à la sensibilité de l'homme contemporain engagé dans un monde-chaos et vivant dans des sociétés créolisées. L'identité-relation semble plus adaptée à la situation. C'est difficile à admettre, cela nous remplit de craintes de remettre en cause l'unité de notre identité, le noyau dur et sans faille de notre personne, une identité refermée sur elle-même, craignant l'étrangeté, associée à une langue, une nation, une religion, parfois une ethnie, une race, une tribu, un clan, une identité bien définie à laquelle on s'identifie. Mais nous devons changer notre point de vue sur les identités, comme sur notre relation à l'autre. Nous devons construire une personnalité au carrefour de soi et des autres. Une identité-relation, c'est une expérience très intéressante, car on se croit généralement autorisé à parler à l'autre du point de vue d'une identité fixe. Bien définie. Pure. Maintenant, c'est impossible. Cela nous*

[835] Ibidem, p.21.
[836] Ibidem., p.21.
[837] Ibidem, p.32.

remplit de craintes et de tremblements, et nous enrichit considérablement.[838] *»*

La pensée de la relation exalte une pensée de l'errance. Celle-ci contrevient à l'idée d'enracinement dans un lieu unique. Elle exige mobilité, extension, dynamisme et libération par rapport à un centre exclusif. Si le rhizome maintient ouvert le rapport à l'Autre, l'errance est l'une des modalités de cette ouverture et nous semble comme l'un des axes de la pensée de la relation qui rejette toute idée d'enracinement dans un lieu érigé en territoire. Les identités sont donc des réalités d'ordre discursif, construites historiquement et donc susceptibles d'être déconstruites par l'écrivain, mais aussi reconstruites en fonction des besoins sociétaires, des opportunités politiques ou de nouveaux concepts adaptés à des situations sans commune mesure, sans précédent dans l'histoire de l'humanité, comme l'effet de mondialisation.

G- La pensée de l'errance

La pensée de l'errance prône le décentrement de l'être et son ouverture au lieu du multiple et du Divers. Elle n'est pas tant refus de la racine-lieu-origine qu'une opposition à l'exclusivité de la racine. Contre le dogme du territoire, l'errance maintient une ouverture du lieu sur d'autres lieux possibles.

« La poétique de la relation permet d'approcher la différence entre une terre, que nous rapportons à l'ailleurs, et un territoire dont nous fermons les vantaux au vent qui court. [839]*»*

L'errance permet ainsi d'embrayer le lieu sur d'autres lieux. La pensée de l'errance qualifie ainsi chez Édouard Glissant l'une des modalités de l'habiter, contraire à la racine-lieu-unique. Elle mobilise un *dé-centrement* du corps et de l'esprit pour l'ouverture vers un ailleurs qui reste toujours possible et jamais connu d'avance. Contre l'exclusivité du territoire, l'errance oppose ainsi la pluralité des lieux qui se relaient, s'opposent et s'apposent.

Dans la pensée de l'errance, Édouard Glissant distingue des itinéraires multiples. Ceux d'abord qui mènent du centre vers la périphérie. C'est le cas par exemple de Segalen et Malraux, voyageant de l'Europe vers un ailleurs. Ceux, ensuite, allant de la périphérie vers un centre, tel Saint-John Perse qui « *sont nés ou ont vécu dans l'ailleurs, rêvent la source de leur imaginaire* » et, consciemment ou non, « *font le voyage en sens inverse, s'y évertuent.* [840]»

[838] Edouard Glissant, in Le Monde du 31 décembre 2004.
[839] Ibidem, p. 193.
[840] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op, cit.*, p.41.

Le troisième itinéraire qui constitue le parcours de l'errance conçue comme une dérive qui divague, s'accomplit quand le mouvement de la trajectoire s'abolit, reproduisant ainsi les configurations du nomadisme circulaire :

> *« La trajectoire s'abolit ; la projection en flèche s'infléchit. La parole du poète mène de la périphérie à la périphérie, reproduit la trace du nomadisme circulaire, oui ; c'est à dire qu'elle constitue toute périphérie en centre, et plus encore, qu'elle abolit la notion même de centre et de Périphérie. L'étant ni l'errance n'ont de terme, le changement est leur permanence, ho !-Ils continuent.* [841]*»*

L'errance est ainsi en résonance avec une géo-poétique de l'insularité et de l'archipel. Elle permet de s'approprier le possible de tous les lieux, au-delà d'ailleurs de toute possibilité physique de se transporter réellement et matériellement dans cet ailleurs.

C'est essentiellement un acte de décentrement de la pensée et de l'imaginaire. L'errance permet d'embrasser la variété et la diversité du monde et en cela « *elle défourne l'imaginaire* » en arrimant la pensée à tous les possibles de l'être, *« nous projette loin de cette grotte en prison où nous étions tassés, qui est la cale ou la caye de la soi-disant unicité. Nous sommes plus grands, de toutes les variances du monde !* [842] » Le lieu met ainsi en vertige ses limites en embrayant sur d'autres lieux possibles.

Dans cette posture, le centre acquiert une valeur provisoire et épisodique. L'errance convient ainsi à une pensée du *Tout-Monde*, en ceci qu'elle inscrit le particulier de tout lieu dans ce tout géo-cosmique. Le sujet errant est dès lors ce sujet nomade visiteur dont la terre s'apparente à une aire de l'immense. Si la modernité est selon Édouard Glissant le jeu, à chaque fois recommençant de la différence et de la mutation entre terre et territoire, la pensée de l'errance est ce qui permet de vivre cette modernité, ouvrant la terre à la *Totalité du Tout-Monde*, en embrayant le Lieu de notre parole sur tous les lieux possibles d'où une parole autre peut être émise.

L'errance tend à faire de l'exil subi un exil choisi et volontaire : un mode d'habiter de l'être humain sur terre. Contre l'enracinement en un lieu unique, elle maintient une posture de mobilité. L'exil devient distance par rapport à un centre et le mouvoir une éthique de dérive constante. Tous les lieux s'équivalent, se mêlent et se relaient pour celui qui s'oppose à la vérité des ancrages exclusifs. La pensée de l'errance se dégage dans la déstructuration des compacités nationales et leurs ouvertures à la réalité du Tout Monde où les identités changent en s'échangeant par l'imprévisible du processus de créolisation.

---

[841] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.64.
[842] Ibidem, p. 63.

Si l'errance n'est pas tout court « *une fuite* », ni un « *renoncement* [843]», c'est que c'est bien là une des images du rhizome qui s'étend dans le processus de la relation. Avec l'errance, il s'agit de nier idée de pôle ou de métropole, en l'arrimant ouvertement à l'horizon du Tout Monde. Il faut « *enrhizomer* [844]» l'identité, dira Édouard Glissant, c'est-à-dire faire en sorte que celle-ci parvienne au centre de l'aventure de la créolisation. Qu'est-ce que la créolisation ? C'est cet imprévu du métissage, ce choc des contacts, des rapports et des mélanges entre les lieux, les pays, les identités et les cultures.

Le *relatio* [845] glissantien vise à comprendre l'autre dans sa différence. Le comprendre qui, dans l'étymologie latine du verbe « *cum-prehendere* » veut dire « *prendre avec soi* », est ainsi un processus d'accompagnement et non d'assimilation. Ce trajet ouvert entre le Je et le Tu fonde la communauté d'un nous qui désigne le lien de partage de l'*être-au-monde -avec-autrui*. L'expérience de l'altérité n'est pas chez Édouard Glissant une morale ni seulement un discours éthique. Il s'agit avant tout d'une poétique qui relève d'un dire et d'une écriture. C'est d'ailleurs ce dire de la créolisation qu'Édouard Glissant appelle la relation.

H- L'écriture glissantienne

> *«En des temps où l'écriture décidait du privilège de quelques-uns, élus dans des peuples élus, l'écrivain était libre de s'écarter du monde ou de l'idée qu'on s'en faisait. Or il est vrai qu'aujourd'hui la matière elle-même de son œuvre est dilatée par cela qui la constitue: l'emmêlement où se prennent les humanités et les choses et les végétations, les roches et les nuages de notre univers. Solidaire et solitaire, il prend part au débat, du fond de l'œuvre. C'est pourquoi on veut en tant d'endroits faire taire les écrivains.*[846]»

Cette pensée de l'errance peut par ailleurs qualifier un mode de l'écrit et un des ressorts principaux de l'esthétique. Édouard Glissant pratique en effet le décentrement de l'écriture en postulant constamment une ouverture du texte où prose et poésie, textes de fiction et essais dialoguent à distance.

> *« Dans cet état nouveau de littérature, l'ancienne et si féconde division en genres littéraires ne constitue peut-être plus loi. […] En attendant, les poétiques du monde mélangent allégrement les genres, les réinventant de la sorte. Ce qui fait que notre mémoire collective est prophétique : en même*

[843] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 31.
[844] Glissant lie au rhizome deux notions : l'une, l'errance, par laquelle tout être mesure le monde de l'enracinement, de la sédentarité et de cette invariable vérité occidentale ; l'autre, la *Relation*, par laquelle, tout être refuse l'universel singulier. En se réappropriant ainsi l'idée du rhizome développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux, Minuit, Paris, 1980.* Glissant constate qu'elle présente l'avantage de lier en un seul lieu l'être et le monde, l'espace singulier et l'univers, l'errance et l'enracinement.
[845] Relation provient du latin *Relatio* « récit, narration », qui a donné plus tard l'idée de rapport, de lien entre deux choses, deux phénomènes. Source *Le Robert.*
[846] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.104.

> *temps qu'elle assemble le donné du monde, elle tâche à en soustraire ce qui tendait à la hiérarchie, à l'échelle des valeurs, à une transparence faussement universelle. Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a pas de modèle opératoire.* [847]*»*

Édouard Glissant tend ainsi à briser le caractère systématique des genres. En les faisant ainsi dialoguer entre eux, il établit une sorte d'errance « *textuelle* » :

> *« J'écris par vagues. Les romans que j'écris, on les qualifie de romans pour la commodité de l'éditeur, mais ce sont en fait des pages d'une œuvre entière que j'essaie de bâtir – je ne dis pas que je réussis. Les poèmes sont porteurs de récits et les essais porteurs de poèmes ou d'inventions romanesques.* [848]*»*

Les noms, parallèlement, pratiquent chez Édouard Glissant la dérive de l'errance : « *les noms errent en nous* [849]». Si les noms réfèrent à un lieu par exemple, ils servent aussi à embrayer ce lieu sur d'autres lieux ; ou bien tendent à suggérer ce qui, en un lieu précis emprunte à un autre, avec lequel il est distant et *a priori* distinct. Par leurs noms, les lieux jouent ainsi l'ouverture contre la clôture, la diversité contre l'unicité.

Édouard Glissant est ce « *nomade visiteur* » qui dresse entre les lieux des liens que son œuvre maintient et tisse. Il y a ainsi, à travers cette revendication de l' « *errance enracinée* » le désir d'appartenir à tous les lieux de la terre, après la déchirure originelle ouvrant justement le lien sur une « *aire de l'immense* » où d'autres lieux se déploient. A travers les thèmes du paysage, de l'identité relationnelle ou de la poétique de l'errance, l'œuvre d'Édouard Glissant impose par son ampleur et son souffle. Les mouvements de l'être intérieur prennent très souvent la forme d'un rêve et d'une imagination condensée, solitaire mais solidaire, méditative mais sans repli ni isolement sur soi. *La Poétique de la Relation* peut ainsi être un principe d'une réflexion qui, contre le cloisonnement des aires topographiques, géographiques et culturelles, appelle à une meilleure appréhension du monde.

« *Écrire, c'est dire le monde*. [850]» La transitivité de l'écriture se réalise comme une nécessité tout étant esthétique qu'ontologique. Édouard Glissant pose par ailleurs les modalités de cette relation sous une forme injonctive : « *Ouvrez au monde le champ de votre identité*.[851]» Naître au monde, c'est concevoir ce dernier comme une nécessité composée – dans le sens d'articuler mais aussi d'écrire – de transition ouverte entre l'intérieur et l'extérieur, le subjectif et l'objectif, l'intime et son dehors. Cette relation est

[847] Ibidem, p.122.
[848] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Gallimard, Paris, 1996, p. 27.
[849] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 80.
[850] Ibidem, p.119.
[851] Ibidem, p.68.

connaissance au sens d'un savoir sur soi, mais aussi – dans l'orientation étymologique du terme – d'une naissance à soi à l'extérieur de soi.

Ouvrir l'être sur le drame du monde, telle est donc l'intention poétique qui est selon Édouard Glissant l'un des ressorts fondamentaux de l'écriture. En mettant en avant des concepts tels que rhizome, créolisation, archipel, errance, elle tend à briser les frontières entre l'homme et le monde, entre le sujet et l'objet, entre la raison et l'imagination. Elle tend ainsi à élargir le champ de l'humain en ouvrant les frontières de son monde afin de rendre ce dernier plus habitable.

> *« Nous nous apercevons de ce qu'il y avait de continental, d'épais et qui pesait sur nous, dans les somptueuses pensées de système qui jusqu'à ce jour ont régi l'Histoire des humanités, et qui ne sont plus adéquates à nos éclatements, à nos histoires ni à nos moins somptueuses errances. La pensée de l'archipel, des archipels nous ouvre ces mers. Elle convient à l'allure de nos mondes. Elle consent à la pratique du détour, qui n'est ni fuite ni renoncement.* [852]»

La poésie n'est pas un monde de connaissance formelle mais doit aussi ouvrir sur un univers de relations et de révélations possibles. L'un des rôles de la rhétorique consiste par exemple dans le rapprochement entre les « *lieux communs du réel* ». L'écriture est en effet une aire de rencontre qui vise à créer le contact, le choc et l'émotion nés du rapprochement d'éléments éloignés et divers.

Pour Édouard Glissant, l'un des rôles de l'écriture est de faire en sorte que des lieux d'une pensée du monde, rencontrent l'écriture d'une autre pensée du monde. Pour dire poétiquement le monde, la poésie d'Édouard Glissant se rapprochera par exemple de l'oralité, plus apte à exprimer la diversité et la complexité de l'univers.

> *« Écrire c'est vraiment dire : s'épandre au monde sans se disperser ni s'y diluer, et sans craindre d'y exercer ces pouvoirs de l'oralité qui conviennent tant à la diversité de toutes choses, la répétition, le ressassement, la parole circulaire, le cri en spirale.* [853]»

La répétition sert aussi à approcher par « cercles » concentriques et diffus, par bribes et tâtonnements, par touches superposables, mais aux contours jamais réellement circonscris, une réalité complexe qui sans cesse se dérobe.

> « *Où que **tourniez**, c'est désolation. Mais vous **tournez** pourtant.* [854]» *« Parce que toute cette environnade nous déchouque. D'un seul journal d'un seul coin du monde, en une seule journée, une seule : Les combats meurtriers multiplient au Congo **tournant dans** On ne sait combien de personnes exécutées en Albanie **tournant dans** Un homme est décédé avant de passer la*

[852] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.31.
[853] Ibidem, p 121.
[854] Ibidem, p15.

frontière on a retrouvé dans son estomac des petits paquets de cocaïne ***tournant dans*** *les trous creusent dans l'ozone terrestre* ***tournant dans*** *les colons israélites n'entendent pas ralentir les occupations compulsionnelles des territoires palestiniens* ***tournant dans*** *Les massacres se généralisent en Algérie* ***tournant dans*** *Les Etasuniens serrent la vis à l'émigration, les Français ne sont pas en reste, c'est le train-train* ***tournant dans*** *La litanie des lieux communs, économie de marché, mondialisation, guerres et massacres, massacre et guerre. Imaginez ce que nous imaginons.*[855]»

L'écriture apparaît également dans l'œuvre d'Édouard Glissant comme une entreprise de lithographie qui met en valeur le caractère minéral de l'acte d'écriture. Il suffit de noter dans le *Traité du Tout-Monde* la métaphore qui assimile le poète Maurice Roche à la matière minérale de son écriture « compacte » :

« *[…] l'écriture comme une griffade obstinée […] se rameute en granit, en lave érigée. Comme un totem, humanité dévastée, grave son ombre dans la pierre, comme une langue s'invente dans la langue, comme un monde […] Comme Roche.*[856]»

Pierre, roche, lave, granit, autant de termes qui permettent à Édouard Glissant de définir l'essence de l'écriture. Travailler le mot, c'est travailler la pierre. C'est ciseler un pétroglyphe. Inciser la pierre, c'est naître au monde, s'inscrire dans la durée, laisser une trace, perpétuer symboliquement un lignage :

« […] raflé d'un passé rétif, redistribué à chaque coin de la vie, redit en chaque livre » et le relier aux *« traces d'histoires offusquées, non pour détourer bientôt un modèle d'humanité qui s'opposerait de manière « toute tracée », à des modèles imposés » […] Laisser une trace […] C'est échanger par conflits et merveilles […] C'est l'errance violente de la pensée qu'on partage.* [857]»

L'écriture d'Édouard Glissant est aussi un mouvement incessant, « *houle* » et « *ressac* » qui suit le mouvement du monde. « *La houle est un ressac qui s'affole tant de tourner.*[858] » Le *Traité du Tout-Monde* peut être interprété comme le mouvement des réflexions de l'écrivain sur un monde en perpétuel mouvement, fait de turbulences et de crises comme l'océan qui ceinture son île natale, qui même lorsqu'il est étale n'en continue pas moins de bruire. L'œuvre apparaît comme un journal où l'écrivain couche ses appréhensions sur les faits du monde.

« *Le temps de Mandela* [859]», « *L'Internet* [860]» sont autant d'exemples qui montrent l'attention d'une écriture aux bruits du monde. Mouvement réflexif, circulaire, l'écriture

[855] Ibidem, p. 209.
[856] Ibidem, p. 203.
[857] Ibidem, p. 20.
[858] Ibidem, p. 75.
[859] Ibidem, p. 149.
[860] Ibidem, p. 160.

est aussi un retour incessant sur ses analyses et écrits antérieurs comme le montre le fragment du *Traité du Tout-Monde, « Objections à Ce dit Traité de Mathieu Béluse, et Réponse* [861]».

Cette écriture dérivante fait corps avec l'idée de mouvement. Elle fait du traité une œuvre qui met en écrit le bruissement du monde dans les faits, le parlé, et le dit :

> *« Un traité du Tout-Monde, chacun le recommence à chaque instant. Il y a cent mille milliards qui lèvent de partout.* [862]»

Comme *« la trace qui ne figure pas une sente inachevée où on trébuche sans recours, ni une allée fermée sur elle-même, qui borde un territoire* [863]», elle dénie aux formes d'écriture toute spécificité comme on peut le voir dans l'intrusion de l'oral dans l'écrit, de l'essai dans le roman, du roman dans la poésie. « *Nous écrivons tous comme ça, nous concassons combien de roches.* [864]»

L'écriture « *comme ça* » n'est pas une écriture comme ceci : celle de ce monde-ci (monde de systèmes). Elle est une écriture comme cela : celle de ce monde-là (monde de créolisation, de Relation), qui renvoie dans l'œuvre à *Marie Cela*, à *Marie Celat* [865] « *avatar, peut-être sacré, ou sacrément maudit d'Oriamé […] Que tous ici appellent Mycéa.*[866]»

Édouard Glissant, en lithotriteur averti de mots, rythme son vocabulaire d'assonances qui en accentue le « *ressac*» et installe le mouvement d'une pensée singulière par rapport au dit et au dire. L'accumulation lexicale (rue de…, rue du.., rue des…,[867]), répétée plusieurs fois telle une répétition incantatoire, produit un effet de *crescendo* et n'est pas sans rappeler le rythme tambouriné africain. Les termes (tournant dans, [868] rue de, [869] planétaires,[870]) qui reviennent de manière régulière et séparent les paragraphes, provoquent une rupture rythmique et une suspension dans la linéarité narrative. Pour Édouard Glissant, la contribution de l'entassement et de l'accumulation aux modulations rythmiques « *sortent la parole de sa ligne*. [871]».

---

[861] Ibidem, p. 209.
[862] Ibidem, p. 177.
[863] Ibidem, p. 20.
[864] Ibidem, p. 268.
[865] Pour Mycéa : Entretien mené par Patrick Chamoiseau, que nous avons mis en annexe afin de mieux saisir l'importance de ce personnage dans l'œuvre d'Édouard Glissant.
[866] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 57.
[867] Ibidem p.40.
[868] Ibidem, p.209.
[869] Ibidem, p.40.
[870] Ibidem, p.211.
[871] Ibidem, p.114.

À l'accumulation cadencée, s'ajoute le rythme assonancé qui résulte de la répétition de sonorités.

> « *Où que vous tourniez, c'est désolation. Mais vous tournez pourtant.* [872]» *[…]* « *À l'Être qui se pose, montrons l'étant qui s'appose.* [873]» *[…]* « *Le Tout-Monde qui est totalisant n'est pas total.* [874]»

Pour Édouard Glissant : « *les rythmes de l'assonance, tissent la mémoire d'alentour* [875]». Accumulations, répétitions de sons, de syntagmes nominaux et verbaux et de phrases entières produisent un effet de circularité, une sorte de dépaysement qui surprend nos attentes de lecteurs et nous introduit à la sphère magique de la parole glissantienne. De plus, le recours constant aux structures répétitives assure cet effet de redondance, qui d'après Hazaël-Massieux, caractérise le discours créole oral.[876] En proposant une langue qui n'exclut ni le français ni le créole.

Édouard Glissant affirme que « *l'imaginaire de l'homme a besoin de toutes les langues du monde* [877]». La vision strictement duelle des langues est ainsi dépassée : la langue-rhizome conduit à l'éclosion d'une conception du monde et de l'identité créole entièrement inédite.

Cette coexistence productive d'une réalité linguistique et spatiale nouvelle empêche de déboucher sur l'extinction des deux composantes et devient le principe même à la base de la relation, telle qu'Édouard Glissant l'envisage :

> *« […] La poétique de la Relation n'est pas une poétique du magma, de l'indifférencié, du neutre. Pour qu'il y ait relation il faut qu'il y ait deux ou plusieurs identités ou entités maîtresses d'elles-mêmes et qui acceptent de changer en s'échangeant.* [878]»

La dimension identitaire n'en est pas moins atteinte par le processus de dépassement d'une logique exclusive et monolithique, mais elle est entraînée dans le même parcours d'éclosion creusé par la langue. *« L'unicité close menace aujourd'hui le tramé des langues, et c'est la trame du Divers qui les soutient.* [879]»

Comme l'identité-racine, miroir de l'univers colonial, est appelée à se métamorphoser en identité-rhizome, à savoir en « *[…] une racine démultipliée, étendue en*

---

[872] Ibidem, p.15.
[873] Ibidem, p.21.
[874] Ibidem, p.22.
[875] Ibidem, p.114.
[876] Hazaël-Massieux, *Ecrire en créole. Oralité et écriture aux Antilles*, L'Harmattan. Paris, 1993, p. 253.
[877] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.213.
[878] Ibidem, p.26.
[879] Ibidem, p.86.

réseaux dans la terre et dans l'air […] [880] », c'est dans le texte que l'écriture d'Édouard Glissant assure la mise à l'écrit d'une parole dont l'essence est orale à travers la logique étroite et rigide de la langue française sans que cela n'entraîne l'appauvrissement et l'assèchement de l'exubérance propre à la langue créole. Le passage à l'écrit *repropose* donc la dichotomie déjà relevée en analysant la problématique de l'espace.

De plus, cette problématique est complexifiée par la nature orale et de la langue créole et de la *parole* fondatrice de l'identité créole. Pour se faire, et afin de parvenir à une relation harmonieuse entre les langues en jeu, Édouard Glissant met en place, l'insertion de mots [*béké, djobs, mitan, manicou*] ou de néologismes dont il donne la liste en page 253, ou phrases entières en créole. Celles-ci confèrent au texte le ton de la langue parlée quotidiennement. Elles peuvent être expliquées par le biais d'une périphrase, ou bien par l'expression française correspondante, tout en jouant sur l'orthographe et sa capitalisation :

> « *On admire que le poète Marcabru ait alors réclamé que les gens de France consentissent à l' « afar Deu » : « la chose de Dieu », peut-être la Chose-dieu, ou peut-être encore l'affaire de Dieu, ou l'Affaire-dieu.* [881]»

C'est en produisant un « *langage-choc, non neutre* [882]» que l'écrivain cherche à éviter le danger d'une langue et d'une écriture stériles. Le créole dans le texte ne se manifeste pas simplement dans les choix du lexique, langue orale par excellence, Édouard Glissant la greffe dans l'écriture et se traduit par la présence d'exclamations et d'onomatopées qui jalonnent le texte, tel le « ô » laudatif :

> *« L'étant ni l'errance n'ont de terme, le changement est leur permanence, ho ! – Ils continuent.* [883]*» […] Les rhétoriques traditionnelles continuent d'être unilingues et unilatérales. Elles ne se conçoivent qu'en l'exercice d'une seule langue, laquelle a délimité ses périodes dans la linéarité. Mais, ô Rabelais, ô Joyce, ô Pound, ô folâtresques emmêlements.*[884]*»*

L'introduction d'interjections typiques de la langue orale, de propositions exclamatives et interrogatives produit aussi des changements rythmiques et du sens :

> *« Combien de communautés menacées n'ont aujourd'hui d'alternative qu'entre le déchirement essentiel, l'anarchie identitaire, la guerre des nations et des dogmes d'une part, et d'autre part une paix romaine imposée par la force d'un Empire tout-puissant, totalitaire et bienveillant. Sommes-nous réduits à ces impossibles ? N'avons-nous pas droit à et moyen de vivre une autre dimension d'humanité ? Mais comment ?* [885]*»*

---

[880] Ibidem, p.22.
[881] Ibidem, p.100.
[882] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Seuil, Paris, 1981, p.347.
[883] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.64.
[884] Ibidem, p.112.
[885] Ibidem, p.21.

La juxtaposition de propositions à la limite du prophétique accélère considérablement le rythme :

> *« Que l'étant est relation, et qui parcourt. Que les cultures humaines s'échangent en perdurant, se changent sans se perdre : Que cela devienne possible.* [886]»

Car comme le fait remarquer Édouard Glissant dans *Le discours antillais,* « *le créole organise la phrase en rafale* » ; la phrase créole se caractérise par la précipitation : « *Non pas tant la vitesse que le heurtement précipité. Peut être aussi le déroulé-continu qui fait de la phrase un seul mot indivisible.*[887]» Cela peut se traduire par des phrases très longues, qui occupent une page entière comme en pages 78 et 84 du *Traité du Tout-Monde* et que nous avons déjà mentionnées.

L'utilisation de l'italique dans l'écriture glissantienne contribue à l'oralisation du texte en signalant la frontière existant en français et créole ou pour souligner le discours direct des citations, là où la voix de l'auteur n'intervient pas. Mais surtout pour mettre en exergue et révéler l'importance de son énoncé et de son point de vue en employant ce procédé typographique.

L'écriture d'Édouard Glissant présente toutes les caractéristiques du monde : elle est ancrée dans le réel du monde par l'expérience et l'interlocution ; elle interroge le monde par le questionnement du paysage, du minéral, du végétal et de l'aquatique ; elle possède les caractéristiques qui en feraient un monde comme le suggèrent le mouvement et le rhizome. Cette pensée qui conduit dans un mouvement de va et vient, tantôt à rapporter l'écriture à l'expérience du monde, tantôt à rapporter les traces du monde à l'écriture. Le sens visé est l'imprévisible qu'il nomme le :

> « *Chaos-monde, le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante : ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement.* Le *Tout-Monde, qui est totalisant, n'est pas pour nous total.* [888] »

La seule éthique qui s'en dégage reste le mouvement continuel et continu d'écriture qui correspond aussi bien au monde actuel tel qu'il va inéluctablement qu'à l'écriture telle qu'elle doit aller nécessairement. « *Les paroles du Chaos-monde ne supportent aucune généralité normative* […] *Toutes les rhétoriques sont envisageables, et aussi tous les*

[886] Ibidem, p.177.
[887] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Seuil, Paris, 1981, p.239.
[888] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.22.

possibles d'une transrhétorique non universalisant.[889]» Ce qui compte désormais c'est moins le contenu de cette écriture que la trace qui en résulte ou le tracé par lequel elle opère la saisie du monde.

Écrire le monde, c'est situer l'écriture en un qui serait celui de l'écriture et non celui du monde. Pour que l'écriture comme le langage dise le monde, il convient de la situer dans l'espace de l'imaginaire et la fiction. « *L'imaginaire n'étant pas le songe, ni l'évidé de l'illusion.*[890]»

Conclusion

Transformer l'impensable en possible, c'est peut-être ce que l'écrivain, par nature a vocation à faire coexister, et cette vocation peut donner à penser, même si elle n'emprunte pas la rhétorique canonique. Transformer l'impensable en possible, c'est bien ce que fait la littérature en imaginant des alternatives, des modes de pensée et de vie qui ne soient pas déterminés par les systèmes connus. Construction imaginaire car, si la littérature a toujours une raison d'être, c'est bien de nous faire partager, par sa forme qui en appelle à l'émotion subjective et non à l'argumentation, cette imagination alternative, capable de dépasser les systèmes de représentation reconnus.

Autant de textes qui semblent hanter les recherches de l'écrivain dans sa quête philosophique de la différence et fournissent de quoi aussi faire apparaître ce contenu comme universalisable. Car l'identité inter-relationnelle, prônée par Édouard Glissant refusant l'ancrage sur un centre recteur qui arbitrerait les relations linéaires de dépendance, préférant l'étant dans sa mobilité pulsatile à l'être et à l'essence comme catégorie de pensée, débouche sur une identité distinctive non essentialisée. Le concept de « créolisation [891]» chez Édouard Glissant oppose à l'imaginaire de l'identité-racine-unique celui de l'identité-rhizome.

La créolisation est un processus plutôt qu'un mélange concret de contenus, en quoi elle est par nature « *dépassante* », « *dangereuse* » et « *imprévisible* », radicalement « *éloignée des ennuyeuses synthèses* ». Processus de relation, car c'est « *un étant et non une essence* », elle « *disjoint et change les cultures* », joue à partir de zones différenciées pour en tirer une matière inédite:

> « *[…] elle ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans des essences, dans des absolus identitaires. Consentir que l'étant change en perdurant, ce n'est pas approcher un absolu. Ce qui perdure dans le changement ou le change*

[889] Ibidem, p.115.
[890] Ibidem, p.22.
[891] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, pp.20-26.

ou l'échange, c'est peut-être d'abord la propension ou l'audace à changer. [D'où] le mot créolisation pour signifier cet imprévisible de résultantes inouïes, qui nous gardent d'être persuadés d'une essence ou d'être raidis dans des exclusives. [892]*»*

Sans morale donc, et contre toute transcendance légitimante, elle n'élit pas, « *récuse en même temps les retours du refoulé nationaliste et la stérile paix des puissants* [893]» et, n'ayant pas à « *consigner ce qui serait son contenu* », elle est « *intransitive, d'être totalisante* »:

« Le Tout-Monde, qui est totalisant, n'est pas pour nous total.

Et j'appelle Poétique de la Relation ce possible de l'imaginaire qui nous porte à concevoir la globalité insaisissable d'un tel Chaos-Monde, en même temps qu'il nous permet d'en relever quelque détail, et en particulier de chanter notre lieu, insondable et irréversible. L'imaginaire n'est pas le songe, ni l'évidé de l'illusion. [894] *»*

Dans cette perspective, l'individu peut se voir, non comme la figure typique du monde globalisé dans un univers transnational, mais comme une condition intérieure, psychologique et cognitive, où le manque prévaut sur les conflits de l'atavisme et de ses héritages, la quête sur les « *rassurances* » de l'être.

Ni déracinement, ni enracinement, la poétique de la relation et de la créolisation, correspond à une « *pensée de la trace* ». Celle-ci, dit Édouard Glissant, s'oppose à l'allée bordant un territoire comme « *le sable en vrai désordre de l'utopie* [895]», à la pensée de système « *comme une errance qui oriente*» sans circonscrire de territoire. « *Déterritorialisante* » donc. C'est elle qui nous « *met en Relation* », par « *le fragile savoir hâlé d'un là-bas* » à l'ici, sans faire l'objet d'une possession, en quoi elle déjoue les absolus de l'histoire et de l'être, et ouvre sur « *les temps diffractés* » démultipliés par les humanités d'aujourd'hui.

Et cette pensée de la trace, qui est aussi « *pensée archipélique* » dans sa dissémination, a pour expression privilégiée la traduction. « *La traduction est comme l'art de la fugue* », un « *renoncement qui accomplit* » en laissant *« échapper la part de soi qu'en toute poétique on abandonne à l'autre* ». Traduire, c'est en ce sens pratiquer l'« art de l'esquive », c'est donc « *une pratique de la trace qui, contre les pensées de système, nous indique l'incertain, le menacé. […] L'art de traduire amasse l'étant. Tracer dans les langues, c'est ramasser l'imprévisible du monde* [896]».

---

[892] Ibidem, p.26.
[893] Ibidem, p.22.
[894] Ibidem, p.22.
[895] Ibidem, p.20.
[896] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997, p.28.

Pensée de la trace et poétique de la relation, dérivées de la créolisation, s'opposent évidemment à l'idée d'appartenance atavique et à la construction d'identités distinctives. Mais la détresse et l'oppression des cultures dominées dans un édifice hiérarchisé, fût-il composite, expliquent la tentation de se rattacher pour survivre à une identité distinctive, structurée le cas échéant à partir d'une origine mythique. Ainsi que le reconnaît lui-même Édouard Glissant :

> *« Est-ce qu'un Noir américain sans domicile fixe et qui s'encasemate de cartons sur un trottoir glacé de New York pourrait accepter l'idée de créolisation? Il sait que sa race et la singularité de sa race pour l'Autre entre pour une grande part dans la désignation de son état. Est-ce que les sociétés amérindiennes menacées de disparition auraient pu se défendre au nom de la créolisation, alors que le mécanisme même qui a contribué, du moins en premier lieu, à les déculturer semblait se confondre avec elle?» Le paradoxe n'est qu'apparent, de ces sociétés multiethniques «en proie à l'isolement interethnique.* [897]*»*

La pensée d'Édouard Glissant montre que d'autres modes de parcours sont également possibles dans la perpétuelle quête de soi et de l'autre et ce dans un mouvement d'éclatement, de composition et de recomposition, au nom du processus de créolisation et de la pensée de la trace, à l'orée de ce troisième millénaire qui bouleverse les absolus qui ont prévalu à ce jour.

Il nous semble qu'il y a une certaine pertinence à faire un parallèle entre la pensée novatrice et visionnaire d'un auteur comme Édouard Glissant et les travaux pionniers du géophysicien Alfred Wegener[898]. Les domaines de connaissance sont bien entendu différents, mais on retrouve cette audace qui pourfend les absolus d'une « Pangée identitaire » qu'Édouard Glissant remet en cause, en faveur d'une dérive (errance formatrice) identitaire qu'il théorise dans sa *Poétique de la Relation* et parachève dans *Traité du Tout-Monde*.

---

[897] Ibidem, p.39.

[898] Alfred Wegener, (1880-1930), géophysicien et météorologiste allemand, l'un des précurseurs de la théorie de la dérive des continents. S'appuyant sur diverses considérations, il réactualisa l'idée selon laquelle les continents ne formaient à l'origine qu'un seul territoire, qu'il nomma Pangée. Dans ces articles et dans un ouvrage paru en 1915, il imaginait la dérive puis la rupture d'un supercontinent, la Pangée, en plusieurs plaques, elles-mêmes entraînées dans une dérive et dans des collisions. Ce continent unique avait selon lui commencé à se morceler il y a environ deux cent millions d'années, et avait donné naissance à la Laurasia, au Nord, et au Gondwana, au Sud. Les théories de Wegener, exposées dans la Genèse des continents et des océans (publié en 1915), ne purent être confirmées scientifiquement que dans les années soixante, lorsque des recherches océanographiques révélèrent effectivement l'existence d'un processus d'expansion des fonds marins. *Comme la structure de la notion identitaire*, la tectonique des plaques, est la théorie de la tectonique du globe (déformations structurales géologiques) qui a servi de principale clé, en géologie moderne, pour comprendre la structure, l'histoire et la dynamique du globe et de son enveloppe externe. Cette théorie est fondée sur l'observation de la fragmentation de la lithosphère (comprenant la croûte terrestre et la partie supérieure du manteau) en approximativement une douzaine de plaques semi-rigides. Les limites de ces plaques sont des zones d'activité tectonique, où les éruptions volcaniques et les séismes sont fréquents, ainsi que les phénomènes de subduction. Encarta ® 2005.

Ce parallélisme nous a paru idoine d'autant que l'auteur antillais est très imprégné du monde minéral et aquatique dans l'élaboration de sa pensée et de sa poétique. Si les frontières des continents bougent, dérivent, pourquoi n'en serait-il pas de même pour les identités ? Même si dans le cas des continents nous ne sommes plus à l'échelle du temps humain, mais dans celui du temps géologique. Il n'y a rien d'immuable dans la totalité-monde, il faut donc tout relativiser. Nous terminerons cette conclusion par une citation d'Amin Maalouf que partage le sentiment d'Édouard Glissant et qui nous permettra d'embrayer notre travail de recherche sur cet auteur libanais.

> *« Il faudrait faire en sorte que personne ne sente exclu de la civilisation commune qui est en train de naître, que chacun puisse y retrouver certains symboles de sa culture propre, que chacun, là encore, puisse s'identifier, ne serait-ce qu'un peu, à ce qu'il voit émerger dans le monde qui l'entoure, au lieu de chercher refuge dans un passé idéalisé.[…] Chacun devrait pouvoir inclure, dans ce qu'il estime être son identité, une composante nouvelle, appelée à prendre de plus en plus d'importance au cours du nouveau siècle, du nouveau millénaire : le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine.* [899]*»*

[899] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, p.210.

CHAPITRE II

LES IDENTITÉS MEURTRIÈRES D'AMIN MAALOUF

Introduction

Étudier l'œuvre de l'auteur libanais d'expression française Amin Maalouf peut se justifier à différents égards : d'abord, pour mieux connaître une œuvre en devenir qui dit les enjeux de son temps, qui se situe à la croisée des civilisations méditerranéennes, qui appréhende une nouvelle dimension du *Mare Nostrum*, centre du monde, jusqu'à la découverte des Amériques ; celle de la mémoire, de l'histoire et de l'errance, et du métissage. Amin Maalouf est à la fois un homme d'Occident et d'Orient, de la chrétienté et du monde arabe, un écrivain qui ne renie rien de l'apport des anciennes civilisations qui se sont succédé autour du bassin méditerranéen, tout en restant présent dans le monde contemporain.

Ses ouvrages – qui apparaissent souvent comme le miroir mémoriel d'une époque, reflètent la pluralité des cultures et des sociétés qui bordent le pourtour méditerranéen. Son œuvre se veut la découverte de toute une mosaïque de civilisations et de cultures : européenne, orientale, maghrébine, africaine, et porte sur leur passé proche ou lointain. Ce qui frappe, lorsqu'on lit ses textes, que ce soient ses romans, ses entretiens ou ses articles, c'est le sentiment qu'ont ses personnages d'être depuis toujours, en raison même de leurs *Origines*[900], titre de l'un de ses récents ouvrages, des minoritaires situés au confluent de traditions diverses, soumis aux aléas de l'existence, susceptibles de s'en aller à tout moment, de devoir tout quitter pour s'installer dans un ailleurs dépaysant.

Cette fragilité est signifiée par les motifs récurrents du voyage, de l'exil, de l'imprévu qui affecte bien souvent les trajectoires individuelles et qui les conduit à rencontrer l'altérité sous différentes formes. Cette facilité à établir des liens avec l'autre, avec l'étranger, c'est dans les origines individuelles qu'il faut les chercher et non dans les « racines ». Rejoignant Édouard Glissant, qui évoque « *l'intolérance sacrée des identités-racines* », Maalouf note dès l'incipit de son roman autobiographique *Origines*:

> *« Je n'aime pas le mot « racines », et l'image encore moins. Les racines s'enfouissent dans le sol, se contorsionnent dans la boue, s'épanouissent dans les ténèbres; elles retiennent l'arbre captif dès la naissance, et le nourrissent au prix d'un chantage: « Tu te libères, tu meurs! » […] Les arbres doivent se résigner, ils ont besoin de leurs racines ; les hommes pas. Pour nous, seules importent les routes.* [901]»

[900] Amin Maalouf, *Origines*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2004.
[901] Ibidem, p.09.

La racine entrave, attache, alors que l'origine, bien que déterminante, ne pétrifie pas l'individu dans une tradition fermée, dans un déterminisme étroit et fixiste. Et au commencement de ces trajectoires personnelles, on trouve souvent l'exil, l'errance. Il n'est donc pas étonnant que les personnages de ses romans soient à la fois des « minoritaires », des êtres voyageurs, des êtres de passage, comme *Léon l'Africain* [902] « *voyageur, créature migrante* », destinés à franchir des frontières, passeurs de frontières, rêvant certainement de s'affranchir de toute barrière. *Baldassare*,[903] chassé brutalement de Chypre, emmené, ligoté et bâillonné dans le fond d'un bateau, séparé des siens du jour au lendemain, retrouve sa lointaine patrie d'origine, celle de ses ancêtres, ainsi qu'une famille d'adoption et une jeune épouse.

Léon l'Africain, enlevé par des pirates, devient à Rome un érudit traité avec beaucoup d'égards avant de retrouver Tunis. Les bouleversements de l'existence qui peuvent conduire à tout perdre ne sont pas entièrement négatifs ; tournants décisifs, ils ouvrent sur une nouvelle vie, différente bien sûr, mais pas forcément plus mauvaise que la précédente pour peu que l'on sache s'adapter et accepter ce qui vient. Cette acceptation de l'imprévu, si difficile soit-il, entretient une grande souplesse chez nombre de ces personnages, dont certains changent plusieurs fois de noms au cours de leur existence : appelé l'Africain à Rome, Léon l'Africain devient le « Roumi » à Tunis, surnom donné aux chrétiens ; le nom même de Léon l'Africain symbolise la rencontre de continents différents, Europe et Afrique, l'alliance de cultures éloignées qui se rejoignent au sein d'un même individu et qui parfois se sont combattues.

Ils transitent d'un univers culturel à l'autre, de façon souvent extrêmement inattendue, comme si le destin se jouait des prévisions, des plans, des souhaits des hommes. Dans une vie faite d'exils successifs, de retournements imprévus, l'individu dérive le plus souvent au gré des circonstances, des rencontres fortuites, des aléas climatiques, des évènements historiques, existence où rien ne semble jamais acquis, ni définitif, pas plus les maisons que les noms ou les identités. L'instabilité et la fragilité des appartenances sont le lot de ces personnages, appartenances héritées, imposées, dissimulées, successives ou simultanées, éphémères, voulues ou subies ; aucun des personnages n'est assigné à un lieu comme à une identité. Ainsi, loin de s'exclure mutuellement, les appartenances s'ajoutent les unes aux autres, s'accumulent, se sédimentent.

[902] Amin Maalouf, *Léon l'africain*, Jean-Claude Lattès, Paris, 1986.
[903] Amin Maalouf, *Le périple de Badassare*, Grasset, Le Livre de Poche, Paris, 2003.

Chez Amin Maalouf, aucune n'est reniée. Les appartenances multiples peuvent coexister au sein d'une même individualité et ces cohabitations dessinent des êtres pluriels, sans qu'ils soient déchirés ou incapables de relier les fragments identitaires dont ils sont composés.

Bien plus, en se déplaçant constamment, l'individu est amené à déplacer du même coup son regard, à changer de perspective. Et ce n'est pas avec un idéalisme naïf que ces appartenances multiples sont envisagées : les massacres, les séparations, les souffrances ne sont pas occultés mais bien racontés, et avec toutes leurs horreurs parfois. Cependant, il n'est jamais impossible de les surmonter et c'est à l'individu qu'il revient de se préserver des folies collectives ; l'individuel, lieu de la nuance, parvient à mettre en place ce que le collectif, réducteur et simpliste, évacue et interdit ; cette *Poétique de la Relation*, pour reprendre le terme d'Édouard Glissant permet d'ouvrir un espace où l'amitié et le dialogue existent en dépit des clivages culturels.

> *« Je suis d'une tribu qui nomadise depuis toujours dans un désert aux dimensions du monde. Nos pays sont des oasis que nous quittons quand la source s'assèche, nos maisons sont des tentes en costume de pierre, nos nationalités sont affaire de dates et de bateaux […] par-delà les mers, par-delà les générations, par-delà le Babel des langues.*[904]*»*

Amin Maalouf reprend ici la thématique de l'errance, du nomadisme commune à de nombreux écrivains de l'exil qui, bien souvent, ne se reconnaissent de véritable territoire que dans l'écriture. Que ce soit dans ses romans, dans ses entretiens, ou dans son essai - *Les Identités meurtrières* - que nous nous proposons d'étudier dans cette partie de notre travail de recherche, cet écrivain, que préoccupe la montée des violences communautaires, refuse de confondre appartenance et adhésion aveugle pour affirmer le droit de l'individu à résister aux pressions collectives et à vivre sans déchirure l'ensemble de ses identités :

> « *Où que tu sois, certains voudront fouiller ta peau et tes prières. Garde-toi de flatter leurs instincts, mon fils, garde-toi de ployer sous la multitude! Musulman, juif ou chrétien, ils devront te prendre comme tu es, ou te perdre (…). N'hésite jamais à t'éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances.* [905]»

Cette dernière citation d'un des personnages de Maalouf résume la volonté de cet auteur à assumer les différentes appartenances qui fondent son identité.

---

[904] Amin Maalouf, *Origines*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2004, p.09.
[905] Amin Maalouf, *Léon l'africain*, Jean-Claude Lattès, Paris, 1986, p.473.

1- Étude du titre et résumé succinct de l'essai : *Les Identités Meurtrières*

Le terme **identité** qui est un nom féminin dérive selon le Larousse du bas latin *identitas,* et du latin *idem,* le même.

- Ce qui fait qu'une chose est exactement de même nature qu'une autre. – Log. *Principe d'identité :* principe fondamental de la logique traditionnelle selon lequel toute chose est identique à elle-même (« A est A »).

- Caractère permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe. *Affirmer son identité. Crise d'identité.* – Psychol. *Identité sociale:* conviction d'un individu d'appartenir à un groupe social, reposant sur le sentiment d'une communauté géographique, linguistique, culturelle et entraînant certains comportements spécifiques.

- Ensemble des données de fait et de droit (date et lieu de naissance, nom, prénom, filiation, etc.) qui permettent d'individualiser quelqu'un. *Vérifier l'identité de quelqu'un.*

Les définitions de cette notion que donne le Larousse ne vont pas toutes dont dans le sens de l'acception qu'en donne la lecture des œuvres d'Amin Maalouf. Ce dernier explique en effet l'identité dans un contexte clairement défini, à savoir sa propre expérience, et dans une perspective toute aussi précise, en l'occurrence « *observer* » ses appartenances, « *étudier* » ses origines, « *comprendre* » son identité, « *dompter* » ses différences avec autrui, « *apprivoiser la panthère* », la même et unique identité de l'Homme qui exclue toute altérité.

> « *Il m'arrive de faire quelques fois ce que j'appellerai « mon examen d'identité », […] de débusquer le plus grand nombre d'éléments de mon identité, je les assemble, je les aligne, je n'en renie aucun.* [906]»

Et Amin Maalouf de poursuivre :

> « *Ce qui fait que je suis moi-même et pas un autre, c'est que je suis ainsi à la lisière de deux pays, de deux ou trois langues, de plusieurs traditions culturelles. C'est précisément cela qui définit mon identité.* [907]»

C'est en effet dans ses œuvres, et à plus forte raison derrière la voix ou la voie de ses personnages, que cet écrivain nous engage dans un processus d'identification du « moi ». « *L'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence.* [L'homme] n'est pas d'emblée lui-même, il ne se contente pas de « *prendre conscience* » de ce qu'il est, il devient

[906] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières,* Grasset, Paris, 1998
[907] Ibidem.

ce qu'il est ; il ne se contente pas de *« prendre conscience »* de son identité, il l'acquiert pas à pas.

Ainsi, pour Amin Maalouf, « **l'identité, c'est la somme des appartenances que nous nous reconnaissons** [908]». Cependant, bien plus qu'un projet autobiographique, ses récits traduisent un projet de « ressouvenir » qui dépasse l'événementiel. Il ne s'agit plus de décrire, mais de réécrire en dégageant le sens de l'universel : au projet initial, à savoir l'autobiographie, se substitue dès lors un projet purement herméneutique, à savoir de déchiffrage, de dévoilement, et ce dans la perspective de comprendre son identité, mais également celle d'autrui, voire du même. L'identité chez Amin Maalouf se tourne en effet vers une vision de l'Humanité, à la fois une et respectueuse de toutes les différences. « *Quand on a vécu au Liban, la première religion que l'on a, c'est la religion de la coexistence* », précise-t-il.

2- Pourquoi une identité meurtrière, propre à causer la mort?

Le double questionnement de l'auteur « Qui suis-je ? », « Pourquoi une identité en vient à devenir meurtrière ? » pose le problème des causes qui engendrent la crispation identitaire et mènent à l'exclusion de l'Autre. C'est parce que de telles questions se sont multipliées dans tous les domaines de l'activité de l'homme et restent pour l'heure sans réponses, que le monde est si complexe, la crise identitaire si inextricable, et la définition de l'identité illusoire.

Les causes profondes de cette crise identitaire ne sont pas à chercher au niveau de l'individu, mais bien au niveau des interactions sociales, économiques, idéologiques et géopolitiques, avec comme corollaires la crise du sens, la crise des valeurs, l'inégalité, la pauvreté, l'ostracisme voire la purification ethnique. Une identité meurtrière est d'abord et surtout une identité meurtrie, blessée, que l'auteur essaye de sublimer par le biais de l'écriture.

L'encre, comme le sang, s'échappe forcément d'une blessure. La blessure intime peut avoir, selon les personnes, des origines très diverses, liées à la peau, à la nationalité, à la religion, à la condition sociale, aux rapports familiaux, à la sexualité, à l'exil, etc. Généralement, d'une blessure d'identité – ce sentiment douloureux de n'être pas à sa place dans le milieu où l'on a vu le jour; ni d'ailleurs dans aucun autre milieu, – va déterminer le passage à l'écriture.

Pour Amin Maalouf :

[908] Ibidem, p.27.

> *« Une blessure ne se proclame pas, elle se ressent, elle se devine; entre elle et celui qui la porte, c'est un jeu perpétuel de trahisons réciproques et d'aveux trompeurs. Il arrive qu'on révèle pour mieux dissimuler, et qu'on dissimule pour mieux dénoncer...* [909]*».*

En ce sens, Maalouf rejoint l'idée d'opacité que prône Édouard Glissant. Cette fragilité est signifiée par les motifs récurrents du voyage, de l'exil, de l'imprévu qui affecte bien souvent les trajectoires individuelles et qui les conduit à rencontrer l'altérité sous différentes formes.

> « *Pour nous, seules importent les routes. […] Elles nous promettent, elles nous portent, nous poussent, puis nous abandonnent. Alors nous crevons, comme nous étions nés, au bord d'une route que nous n'avions pas choisie.*[910]»

Bien plus, en se déplaçant constamment, l'individu est amené à déplacer du même coup son regard, à changer de perspective. Et ce n'est pas avec un idéalisme naïf que ces appartenances multiples sont envisagées : les massacres, les séparations, les souffrances ne sont pas occultés mais bien racontés, et avec toutes leurs horreurs parfois. Cependant, il n'est jamais impossible de les surmonter et c'est à l'individu qu'il revient de se préserver des folies collectives ; l'individuel, lieu de la nuance, parvient à mettre en place ce que le collectif, réducteur et simpliste, évacue et interdit ; les rencontres, l'échange permettent d'ouvrir un espace où l'amitié et le dialogue existent en dépit des clivages culturels.

Amin Maalouf reste attaché aux valeurs universelles, celles des Lumières dont la confiance en l'individu, relié au groupe, à la « *tribu* », mais libre et unique, même s'il lui arrive de regretter l'individualisme et un ethnocentrisme particulier généralisé : les valeurs d'un petit canton du monde s'extrapolant en un modèle valable pour tous, parfois outranciers des sociétés occidentales qui prônent *leur* universalisme.

Face à l'anémie existentielle, à la crise du sens, suscitées par un social trop rationalisé, *les tribus planétaires* soulignent l'urgence d'une socialité empathique : partage des émotions, fondement de tout être-ensemble, qui n'est pas, simplement, l'échange de biens ; il est aussi « commerce des idées », « commerce amoureux », « commerce de sens ». Pour le dire en d'autres termes un peu plus anthropologiques, il est des moments où l'on observe un glissement d'importance, le passage d'un ordre politique à un ordre fusionnel, voire émotionnel, qui n'est pas exempt de dérives.

Nous n'en voulons pour exemple que les récents débordements suscités par la publication des caricatures du prophète Mahomet dans un journal danois. C'est dans la

[909] Entretien d'Amin Maalouf avec Egi Volterrani disponible sur le site d'Amin Maalouf ; voir aussi la revue *Lire*, juin 2000, entretien avec Catherine Argand. Voir en annexes.
[910] Ibidem, p.9.

troisième partie « *Le temps des tribus planétaires* » marquant la saturation de la logique de l'identité qu'Amin Maalouf rappelle que, *le tribalisme* est empiriquement, l'importance du sentiment d'appartenance, à un lieu, à un groupe, comme fondement essentiel de toute vie sociale.

L'Occident avait jadis colonisé le monde par la force, produisant ainsi des ethnocides. Aujourd'hui, l'occidentalisation se fait surtout par acculturation : une adhésion volontaire tirée par l'attrait de l'argent et le pouvoir de l'image. C'est la thèse défendue notamment par Serge Latouche.[911] Le règne du marché s'étend sur la planète et nivelle sur son passage tous les modes de vie et les valeurs.

Le monde et l'individu ne peuvent plus dès lors être pensés à partir de ce seul critère. Il faut reprendre le mécanisme de participation magique : aux autres (tribalisme), au monde (magie), à la nature (écologie). Dans chacun de ces cas, il n'est plus question d'enfermement dans la forteresse de son esprit, dans une identité (sexuelle, idéologique, religieuse, professionnelle, etc…) intangible mais, bien au contraire, dans la perte de soi, dans la dépense et autres processus de déperdition mettant l'accent sur l'ouverture, le dynamisme, l'altérité, la soif de l'infini.

Le tribalisme, plus profondément, est une déclaration de guerre au schéma substantialiste qui a marqué l'occident : l'Être, Dieu, l'État, les Institutions, l' Eglise, on pourrait poursuivre, à loisir, la liste des substances servant de fondement à toutes nos analyses. Qu'on le veuille ou non, que l'on en soit ou pas conscient, l'ontologie au « sens occidental » en est le point de départ. En bref, seul ce qui dure, est stable, consistant, mérite attention. L'individu en est le dernier avatar. Il est le Dieu moderne, l'identité son mode d'expression. Mais d'autres cultures ne reposent pas sur de tels fondements. Ahmed Benali argue que :

> « *Tous les peuples n'ont pas la même matrice culturelle, elle-même sous produit des événements historiques et de leurs effets sociaux […] À partir de profils sociologiques et culturels, il est tout à fait évident que les repères de distance, d'espace et de vitesse n'ont pas la même signification pour tous les peuples […] Par conséquent, il est tout à fait rentable et logique au sens large que chaque peuple conjugue son développement selon ses propres rythmes[…]L'amnésie historique provoquée par les tassements géologiques des médias sur la conscience collective légitime le dessein des Occidentaux, « porteurs de civilisation», « épris de liberté »[…]mais ceux-ci, ne peuvent oublier que leurs ancêtres ont développé la colonisation, codifié l'esclavage, imposé la domination militaire, l'évangélisation au nom de la religion chrétienne[…]Combien de millions de Païens, d'Aborigènes,*

[911] Serge Latouche, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris, 2005

d'Indiens ont été massacrés au nom de la Croix et au nom de la Liberté ? Combien d'Africains sont morts comme esclaves ? Combien d'Africains sont morts pour la France lors des deux guerres mondiales ? [912]»

« *À l'être qui se pose, préférons l'étant qui s'appose* » s'exclame Édouard Glissant. Peut-être est-ce cela l'accent mis sur l'importance du présent. Une forme de durée reposant sur l'impermanence des gens et des choses, le dynamisme du devenir, la prévalence des situations qui réfutent :

« *[…] la codification internationale juridique des repères civilisationnels, imposée par les manipulateurs de symboles du monde occidental à l'échelle internationale […] cadre légal pour imposer leur vision du monde, leurs normes du droit, leur interprétation de l'histoire et qui n'est pas recherchée par les peuples qui luttent pour préserver leurs différences…*[913] »

Cependant les propos d'Ahmed Benali sont tempérés par Amin Maalouf qui met en relief la complexité du monde en ce début de troisième millénaire, il dit en substance :

« *[…] Pour tout observateur raisonnable, l'idée d'une évolution des techniques et des mœurs « téléguidée » par une grande puissance ou par une coalition de puissances est absurde […]* [Cependant] *les risques d'hégémonie sont réels. Il ne fait pas de doute que la civilisation occidentale a acquis, depuis des siècles, un statut privilégié par rapport à toutes les autres, celles de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique précolombienne, et de l'Europe orientale […] marginalisées, influencées, remodelées par l'Occident chrétien […] qui a réussi à établir la prééminence absolue de son système économique et politique, devenu la norme pour le monde entier.* [914]»

Pragmatique, Amin Maalouf plaide pour l'utilisation des technologies occidentales afin de contrecarrer le danger hégémonique, réel ou supposé comme tel. Car au lieu de disparaître ou de décliner dans l'indifférence, les cultures et les différentes identités ont désormais la possibilité de se battre pour leur survie dans « *l'immense arène, ouverte de toutes parts* » qu'est l'Internet. Pour Maalouf, l'Internet est:

« *[…] vu de l'extérieur, un monstre planétaire ectoplasmique par lequel les puissants de ce monde étendent leurs tentacules sur la terre entière ;vu de l'intérieur, l'Internet est un formidable outil de liberté, un espace raisonnablement égalitaire dont chacun peut se servir, et au sein duquel quatre étudiants astucieux peuvent exercer autant d'influence qu'un chef d'état ou une compagnie pétrolière[…]outil qui permet la diversité des langues, et à des gens de tous les pays, porteurs de toutes les traditions culturelles de contribuer à l'élaboration d'une culture commune[…]de permettre à la communauté à laquelle on appartient de connaître la liberté,la démocratie, la dignité et le bien-être[…]de se battre habilement contre la tyrannie, l'obscurantisme, la ségrégation, le mépris, l'oubli et obtenir gain de cause[…]de s'impliquer dans la défense de la diversité des*

[912] Ahmed Benali, *La tribalisation par la mondialisation*, Casbah Editions, Alger, 2001, p.121.
[913] Ibidem, p. 122.
[914] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.152.

communautés humaines qui ont forgé au cours de l'Histoire une culture originale, faite de mille et une trouvailles –vestimentaires, médicinales, picturales,musicales,gestuelles,artisanales,culinaires,narratives…–,et menacées de perdre leur terre, leur langue, leur mémoire, leur savoir, leur identité spécifique, leur dignité. [915]*»*

Profondément humaniste, Amin Maalouf met en réalité sa littérature au service de l'Homme, uni avec l'Autre, par sa différence identitaire, dans le but de ne révéler qu'une seule appartenance : « l'aventure humaine. » Dans la première partie de son essai, intitulée : « *Mon identité, mes appartenances* », il cherche à comprendre pourquoi tant de personnes commettent aujourd'hui des crimes au nom de leur identité religieuse, ethnique, nationale ou autre et savoir s'il en a toujours été ainsi ou s'il existe des réalités spécifiques à notre époque. Il définit d'abord l'identité comme ce qui fait que je ne suis identique à aucune autre personne : ainsi il donne l'exemple d'un Bosniaque qui dans les années 1980 aurait fermement réclamé être yougoslave avant tout et qui au cours des années 1990, soit pendant la guerre, aurait spontanément affirmé être musulman, bosniaque…

Aujourd'hui enfin, il se dirait bosniaque puis musulman. Pour l'auteur, si l'identité de chaque individu est faite de multiples appartenances, elle ne fait cependant qu'une et il suffit qu'une seule appartenance soit touchée pour que ce soit toute la personne qui s'en trouve affectée. Il souligne également que l'on a souvent tendance à se reconnaître dans son appartenance la plus attaquée, et ce n'est donc pas spécialement l'identité nationale, ethnique ou religieuse qui prédispose au meurtre. Une communauté humaine qui se sent humiliée ou menacée dans son existence aura tendance à produire des tueurs, qui commettront les pires atrocités en étant convaincus de leur bon droit, de mériter le ciel ou l'admiration de leurs proches.

Ainsi, si les fanatiques parviennent aussi facilement à s'imposer comme les défenseurs de l'identité, c'est parce qu'une conception tribale de l'identité, qui prévaut encore de nos jours, favorise une telle dérive : une conception héritée des conflits du passé, que l'on peut rejeter, mais auquel beaucoup d'entre nous adhèrent par habitude, par manque d'imagination ou par résignation, estime t-il. Amin Maalouf reconnaît cependant qu'on ne sait jamais là où s'arrête la légitime affirmation de l'identité et où commence l'empiètement sur le droit des autres. L'identité peut ainsi passer d'aspiration légitime à un instrument de guerre. Il remarque ainsi que tous les massacres qui ont eu lieu ces dernières années sont liés à des dossiers identitaires complexes, fort anciens et non résolus, liés principalement à l'arbitraire du partage du monde par l'Occident (Conférence de Berlin-15 novembre 1884 - 26 février 1885), (Accord Sykes-Picot-16 mai 1916) etc…

[915] Ibidem, pp 165-168.

Dans une seconde partie intitulée « *Quand la modernité vient de chez l'autre* », Amin Maalouf aborde la question des religions dans les revendications identitaires. Selon lui, c'est l'interprétation que l'on fait des textes religieux qui modifie la réalité du monde, rejetant ainsi une dichotomie chrétienté moderniste / islam obscurantiste. Il rappelle ainsi qu'à une époque, l'Islam protégeait les différentes religions du Livre[916] tandis que la chrétienté ne faisait preuve d'aucune tolérance. Cependant, lorsque la modernité porte la marque de l'Autre, il n'est pas surprenant de voir certaines personnes brandir les symboles de l'archaïsme pour affirmer leur différence. Il prend d'exemple du khédive d'Egypte Mehemet-Ali, qui au XIX^{ème} siècle était parvenu à faire de son pays une puissance régionale moderne et favorable aux technologies occidentales mais contre laquelle les États européens se sont coalisés, la jugeant trop dangereuse.

Les Arabes en conclurent que « *l'Occident ne voulait pas qu'on lui ressemble mais seulement qu'on lui obéisse* [917]». La modernisation a dès lors été perçue pour le monde musulman et non occidental en général comme une nécessité, sans pouvoir être pour autant envisagée sereinement. En conséquence, il apparaît difficile d'adhérer pleinement et sans arrière pensées à la culture occidentale. En outre, Amin Maalouf souligne le fait que le radicalisme religieux n'a pas été la réponse spontanée du monde musulman au dilemme posé par la modernisation. Ce n'est en effet qu'après les impasses du sous-développement qu'ont connu les régimes nationalistes que le discours du radicalisme religieux a commencé à se développer.

Dans la troisième partie de son ouvrage « *Le temps des tribus planétaires* », l'auteur aborde la question de la quête identitaire dans le cadre de la mondialisation. Reprenant l'analyse d'Arnold Toynbee, il soutient qu'aujourd'hui, la mondialisation accélérée provoque en retour un renforcement du besoin d'identité et de spiritualité. Or, selon lui, seule l'appartenance religieuse apporte ou cherche à apporter une réponse à ces deux besoins. Les communautés de croyants lui apparaissent comme des tribus planétaires en raison de leur teneur identitaire. Il se demande alors quelle autre appartenance peut rendre celle-ci obsolète, étant entendu qu'il ne cherche pas à supprimer la religion mais bien le lien entre religion et identité. Cette question est d'autant plus complexe que l'appartenance religieuse apparaît comme l'appartenance ultime, la mieux enracinée, la

[916] En Islam, les messages de tous les prophètes émanent de la même source divine qui, dans le Coran, est appelée « Les Tables conservées », « Le Livre caché », ou « La mère de tous les livres divins ». Fondamentalement, toutes les religions n'en forment qu'une, même si leurs formes institutionnalisées diffèrent. Les prophètes représentent une unité indivisible, et il faut croire en eux tous, car en accepter certains et en rejeter d'autres équivaut à renier la vérité divine. ® Encarta ® 2005.
[917] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières,* Grasset, Paris, 1998, p.104.

seule qui puisse répondre à certains besoins essentiels de l'homme. Par ailleurs, il estime que la mondialisation apparaît aux yeux d'un grand nombre comme une uniformisation appauvrissante et une menace contre laquelle il faut se battre pour préserver sa propre culture, son identité et ses valeurs.

Enfin, dans la dernière partie de son ouvrage « *Apprivoiser la panthère* », Amin Maalouf tente de comprendre de quelle manière la mondialisation peut exacerber les comportements identitaires et de quelle manière elle pourrait un jour les rendre moins meurtriers. Il propose de mettre fin à une mondialisation ne fonctionnant qu'à sens unique, ou encore de défendre les langues menacées de disparition. Il estime que la connaissance de l'anglais est nécessaire si l'on désire communiquer avec l'ensemble de la planète, mais pas suffisante, proposant ainsi l'apprentissage d'une seconde langue obligatoire aux côtés de l'anglais. Il explique alors le titre de cette partie : la panthère est en effet un animal qui tue si on le persécute et aussi lorsqu'on la laisse libre mais qui peut aussi être apprivoisée. Il en est de même du désir d'identité, qui ne doit être traité ni par la persécution, ni par la complaisance, mais doit être apprivoisé.

Il rappelle alors en conclusion qu'il n'existe pas un seul pays aujourd'hui où l'on puisse se dispenser de réfléchir à la manière de faire vivre ensemble des populations différentes, fussent elles locales ou immigrées. Si tous les pays ne sont pas soumis aux mêmes risques de tensions, il y a lieu d'agir, soit par la mise en place de gardes fous institutionnels, soit même si nécessaire par la supervision active de la communauté internationale, tout au moins en créant une atmosphère propice à apprivoiser la « *bête identitaire* ».

Non sans esprit de provocation, l'auteur entend y renouer avec l'idée de *civilisation* (au singulier), seule à même de contrebalancer aujourd'hui le poids aveugle d'une globalisation économique qu'il identifie à une nouvelle barbarie, dans la mesure où l'humain y est oublié. La valorisation des différences culturelles y apparaît, du coup, dans le rôle d'un support idéologique pour cette barbarie et pour cet oubli. En somme, les indépendances ont constitué un marché de dupes. D'une part, en ce qui concerne le colonisé, elles ont remplacé le rêve égalitaire d'une *émancipation* (politique, sociétaire, économique) par une valorisation des cultures qui n'a guère d'effectivité que consolatoire.

D'autre part, l'Occident a été allégé idéologiquement de tout « fardeau » historique, avec pour conséquence qu'il a pu renoncer à la responsabilité que représentait pour lui la part universalisable de ses valeurs civilisationnelles : à la place, il a pu se contenter de

« Respecter les différences » ; en quelque sorte, il a ainsi perdu son âme et n'a lui-même plus rien à opposer au processus de la barbarisation économique imposé par le « marché global ».

Comment, dès lors, rebâtir ? Passer de *La tribalisation par la mondialisation,*[918] à une refondation du monde qui prenne en compte sa diversité, ses spécificités et puisse redonner du sens et de l'éthique, alors qu'il est gagné par une logique marchande et un consumérisme débridé dans les pays nantis, et par des seuils de pauvreté intolérable dans les pays du Sud ? Et comment, à l'intérieur de cet horizon, repenser la notion de quête identitaire au sein de ces derniers pays ?

Amin Maalouf n'a cessé, dans ses ouvrages, de s'interroger sur son propre parcours et sur la diversité de ses appartenances, contraint de reconstruire toute son existence dans un pays étranger, habité par la nostalgie de maisons perdues. Qui suis-je ? Que suis-je ? Pourquoi suis-je ? Répondre à ces questions, c'est en fait cerner à son échelle sa propre identité. Afficher et assumer son identité, non pas d'une manière péremptoire, mais accepter l'idée que c'est une notion de l'être qui s'élabore au fil du temps, et du vécu de l'individu, dont il faut toujours relativiser la définition.

Affirmer son identité, s'affirmer n'est pas synonyme d'exclusion de l'Autre, car différent de soi. C'est dans la diversité des individus et dans le respect mutuel de leurs différences que naissent la tolérance et l'acceptation de l'autre. C'est le message d'espoir que l'auteur de ce livre a voulu délivrer à chaque lecteur. Comment Maalouf n'aurait-il pas eu la peau qui se hérisse devant le spectacle des humiliations, des massacres, lui qui vient d'un Liban où l'affrontement entre communautés perdure? Un pays où l'on a tué sur la présentation de cartes d'identité sur lesquelles, était inscrite la religion. En matière de métissage, Maalouf est un orfèvre, bien né pour dire que, multiforme ou éclatée, l'identité ne se découpe pas en tranches, mais n'est pas non plus le tout de l'homme, justifiant ses pires excès. Maalouf n'est pas seulement passionné par ce mécanisme, complexe comme une horlogerie, des appartenances et des identités, dont l'actualité, décrit chaque jour la folie meurtrière et que lui-même dut subir, avec la guerre civile au Liban.

La question récurrente qui est posé à Maalouf est : Qui êtes-vous ? Quelle est votre identité ? Subtil équilibre de la diversité et de la mosaïque libanaises, l'auteur oppose la diversité et la stratification des différentes composantes qui sont source de richesse et d'ouverture, à la ghettoïsation de l'individu, voulue ou subie, source de crispations identitaires et de repli sur soi, faisant le lit des fanatismes et de la xénophobie. De façon

[918] Ahmed Benali, *La tribalisation par la mondialisation,* Casbah Editions, Alger, 2001.

simple mais sans éluder la très grande complexité du problème, il met en relief dans un récit au «je », le dilemme qui se pose aujourd'hui à l'individu : La défense intransigeante et exclusive de son identité ou l'abandon de ses richesses multiformes pour une fusion dans la collectivité internationale floue, produit de la mondialisation.

Maalouf évoque les nombreux conflits qu'engendre le besoin de préserver son identité, et il leur cherche des causes plus profondes que la sempiternelle lutte de classes, de races, de religions, de nations. La réflexion à la fois riche, bien argumentée et accessible d'un homme qui vécut personnellement les affres et les horreurs causées par le refus de l'Autre. L'écrivain, qui se complaît dans ce jeu de miroirs des identités, n'est ni philosophe, ni ethnologue, ni théologien. Son livre n'est ni un roman ni une thèse à proprement parler, mais le cri d'un homme passe-frontières entre Orient et Occident, Islam et Christianisme, tradition et modernité, qui n'ignore pas le danger des nouvelles « *tribus planétaires* », notamment religieuses, et des « ethnies de guerre ». Son propos n'est pas pour autant incantatoire, ni apocalyptique. Il est le témoignage d'un homme arrivé à mi-vie qui observe le monde, les cultures, les nations, les religions, vibrionnantes comme des insectes dans la grande fourmilière humaine.

Cette humanité bigarrée, métissée, chamarrée, dont il se fait l'entomologiste, a le choix entre, d'un côté, l'affirmation outrancière de ses identités - surtout celles qui ont été bafouées, méprisées, maltraitées par l'histoire et la suprématie de l'homme occidental - et, de l'autre côté, l'arasement des identités linguistique, confessionnelle, ethnique, culturelle, au profit d'un malstrom appelé mondialisation ou américanisation. D'une voix pudique, sereine, Maalouf énonce tout simplement des enjeux de civilisation pour le troisième millénaire.

Si la langue est toujours simple et dépouillée, cette sérénité n'exclut pas la complexité. Car l'analyse démonte les logiques décrites depuis tant d'années, qui réduisent les conflits à des affrontements de classes, de races, de religions, de nations. « *Trop simple pour être vrai* », dit crûment Maalouf, pour qui ces éléments sont indéfiniment croisés et que taraude toujours la question de savoir comment l'Islam des débuts, plutôt moderne et tolérant, a pu déboucher sur tant d'archaïsmes et d'obscurantismes et, à l'inverse, pourquoi le christianisme, si apparemment ouvert aux droits de l'homme et à la démocratie, a pu autrefois attiser les bûchers de l'Inquisition et les pogroms anti-juifs.

Pourquoi tant de haine entre Hutus et Tutsis, qui parlent la même langue et sont également catholiques ? Entre Kurdes et Turcs, qui ont la même religion, mais pas la

même langue ? De Mehmet-Ali Pacha[919] et de sa tentative d'un développement indépendant sur le modèle capitaliste à Nasser et à sa recherche d'un développement progressiste pour l'ensemble du monde arabe, de l'Égypte à la Bosnie, Maalouf traque toujours le refus de l'Autre. Refus qui mène parfois jusqu'au repli, à la revanche des victimes dans un archaïsme qui apparaît comme le seul moyen d'affirmer sa différence. Maalouf met en garde contre le choix de *« s'enfermer dans une mentalité d'agressé, de s'installer dans la tentation du désespoir* ».

La bataille n'est pas perdue d'avance. Selon l'auteur « *L'avenir n'est écrit nulle part* ». Cette idée revient presque à chaque chapitre de son ouvrage. Sans prétendre détenir la vérité, il rêve d'une autre conception de l'identité, ouverte, respectueuse des différences, fondées sur les valeurs humaines universelles. Maalouf rêve de religions qui ne seraient plus identifiées à des communautés devenues folles, où l'expression de convictions de foi ne passerait plus par la défense forcenée des identités. Il rêve d'une mondialisation qui serait plus respectueuse des langues et du génie propre de chaque culture locale. D'un Occident moins triomphaliste et de cultures hier brimées, moins revanchardes.

Comment échapper à cette complexité du réel autrement que par le rêve ? Maalouf rêve d'un monde intégrateur, harmonieux, dans lequel chaque élément pourrait garder sa spécificité dans le respect de l'autre. C'est ce rêve, ce message d'espoir que nous proposons d'analyser d'un point de littéraire, pour mettre en valeur l'engagement de Maalouf, ses convictions humanistes à travers l'essai autobiographique et l'écriture de soi. Nous montrerons comment il «s'essaie » pour innover et exhorter l'humanité à plus de tolérance et à quelle rhétorique il fait appel pour convaincre le lecteur.

Présentation de l'auteur

Amin Maalouf est l'incarnation d'une identité aux multiples appartenances, né au Liban en 1949, il est d'ascendance melkite et de foi catholique par sa mère, protestant par son père, de langue arabe et de culture française à la fois. Sa grand-mère était turque, mariée à un Égyptien maronite. Il a lu Alexandre Dumas et Charles Dickens en arabe, avant de le lire en français et en anglais. Son arrière-arrière-grand-oncle avait été le premier à traduire Molière en arabe. Amin Maalouf fait à Beyrouth des études en économie et en sociologie avant de se lancer dans le journalisme, profession dans laquelle il débute en écrivant divers articles de politique internationale dans les colonnes du quotidien *Al-Nahar*.

[919] Vice-roi d'Égypte de 1805 à 1848.

En 1976, alors que la guerre civile déchire son pays, il part pour la France où, poursuivant sa carrière de journaliste, il devient rédacteur en chef de *Jeune Afrique* - ce qui l'amène à couvrir de nombreux événements, de la guerre du Vietnam à la révolution iranienne, et à parcourir pour des reportages une soixantaine de pays. En 1983, il publie un ouvrage qui va bénéficier d'un large écho et être traduit en plusieurs langues, *Les Croisades vues par les Arabes*. Ce succès le conduira à se consacrer entièrement à l'écriture dès 1985. Sa double culture, son parcours d'exilé lui font ressentir les blessures, les incompréhensions qui font de l'identité « *un dessin sur une peau tendue* ». L'humiliation des cultures défaites par un Occident arrogant, dominateur, l'écrasement des tentatives de libération nationale, l'effondrement du bloc soviétique, ouvrent autant de réflexions pour Amin Maalouf sur des drames en pleine actualité, incapables de répondre aux besoins d'identité.

3- Analyse littéraire de l'essai de Maalouf

Qui, mieux qu'un Libanais, héritier de plusieurs traditions religieuses, partagé entre tant d'influences, peut témoigner en faveur du multiculturalisme ? L'arabe est la langue maternelle d'Amin Maalouf, mais c'est en français qu'il écrit ses livres, tel *Le rocher de Tanios*, qui lui valut le prix Goncourt en 1993. Il se livre ici à une sorte d'examen d'identité, pour conclure que la sienne est complexe, multiple, tolérante, alors que l'identité réduite à une seule appartenance, ethnique ou religieuse, débouche trop souvent sur une véritable folie meurtrière.

Comment apprendre à accepter l'Autre ? Comment « *apprivoiser la panthère* » que nous portons tous en nous ? Aucune solution n'est parfaite : le communautarisme a échoué au Liban, et les simples principes démocratiques sont insuffisants, car la majorité peut se montrer tyrannique à l'égard de ses minorités. Seules, une recherche du sens et la tolérance permettront de lutter contre les discriminations.

Le temps est venu, des tribus planétaires qui devraient enfin mettre un terme aux affrontements et aux massacres, car le monde n'appartient à aucune race en particulier. C'est le plaidoyer humaniste de Maalouf, dont la conviction est qu'une démocratie multiculturelle sans exclusion, ni assimilation n'est pas un mythe.

A- L'essai autobiographique

Les identités meurtrières paraissent être un mélange de substances disparates, de thèmes désaccordés. Est-ce un livre éclaté – mais où situer son point d'éclatement ? Un nouveau mode de pensée qui se libère des carcans aussi bien idéologiques que littéraires, détruit les systèmes du défunt monde bipolaire, qui ont caractérisé ces cinquante dernières années, quitte à réutiliser leurs ruines ? Un livre du « moi » qui libère pour l'avenir l'écriture de la subjectivité ? Un croisement inédit de ces deux projets ?

Il reste qu'on ne saurait lire cet essai sans revenir encore au titre : Maalouf s'«essaie» (s'exerce, s'examine). Il est donc indispensable que le monde fasse irruption dans le livre et qu'inversement l'auteur réagisse à ce monde : la politique le stimule, la critique des mœurs l'intrigue, l'injustice l'indigne, les idéologies le provoquent, les utopies l'attirent. Le terme d'essai implique une grande part faite à la liberté de l'auteur, dont la caractéristique est l'hétérogénéité. Or, on désigne ainsi un certain nombre de textes en prose, aux formes diverses, mais comme soumis à une inspiration analogue et pratiquant des styles souvent proches les uns des autres, en dépit de l'éventail quasiment illimité des sujets.

Si la tonalité constitue l'un des éléments d'unité, il convient probablement d'en voir la raison dans la paternité du genre qu'il faut indiscutablement attribuer à Montaigne, ainsi posé comme élément de référence, sinon comme modèle. Vraie ou fausse modestie, l'essai est une tentative, sans prétentions de maîtrise, d'un amateur qui se refuse à accepter l'étiquette d'homme de lettres ou d'écrivain.

> « *Pour ce livre, qui n'est ni un divertissement ni une œuvre littéraire, je formulerai le vœu inverse : que mon petit-fils, devenu homme, le découvrant un jour par hasard dans la bibliothèque, le feuillette, le parcoure un peu, puis le remette aussitôt à l'endroit poussiéreux d'où il l'avait tiré, et en s'étonnant que du temps de son grand-père, on eût encore besoin de dire ces choses-là* » (p.211).

Ce refus du pédantisme, constitue l'un des traits essentiels de l'essai, commis par Maalouf, qui n'est pas l'un de ses moindres charmes. Seconde signification, liée à la première : l'essai se donne comme une épreuve de soi, une expérience dont le résultat sinon la visée est de prendre la mesure de sa pensée, de se connaître soi-même à travers ce qu'on écrit. L'enregistrement obstiné des réflexions n'assure pas d'un progrès, moral ou intellectuel, à tout le moins témoigne-t-il d'un exercice ininterrompu du questionnement, à travers lequel se lit la recherche d'un homme qui se donne à lire.

Le lecteur, anonyme, auquel le texte s'adresse, se trouve placé dans une apparente position d'égalité par rapport à l'auteur, particulièrement lorsque celui-ci met en évidence son originalité individuelle. Défini par l'absence de contraintes formelles, l'essai est un genre souple et entièrement adaptable au dessein de l'auteur, que ce dessein soit sérieux, comme en témoignent les *Essais ou conseils civiques et moraux* (1597-1625), de sir Francis Bacon [920], quasi-contemporains de ceux de Montaigne.

Bacon pour la première fois emploie le terme comme désignant un genre littéraire, renvoyant à Montaigne. L'allure familière des énoncés lui semble élément essentiel, l'absence de prétentions et le caractère personnel des propositions devant caractériser le style. C'est dans la littérature anglaise que l'on trouverait les plus nombreuses illustrations de l'essai. La tonalité attendue est présente, plus qu'un genre, l'essai désigne des qualités humaines qu'on demande à trouver à travers un style, un refus du système, une acceptation des contradictions, une précision sans facilités, bref, l'intelligence.

L'un des meilleurs exemples modernes de ce discours à bâtons rompus, très proche de la parole, a été donné par Ernst Bloch : l'essai, « *c'est l'étrange passion de dire notre vie, comme cela, sur-le-champ et entièrement* [921]». Et il ajoute, « *L'utopie n'est pas fuite dans l'irréel ; elle est l'exploration des possibilités objectives du réel et combat pour leur concrétisation* [922] *»*. Bloch examine le processus d'aliénation où ce que chacun désire être tombe sous l'interdit et doit céder la place à ce qu'il est contraint d'être : « *Je suis. Mais je ne me possède pas. Du même coup, nous ne savons nullement ce que nous sommes : tout est encore trop plein de ce quelque chose qui nous manque*. [923]»

Parmi les essayistes américains contemporains, Norman Mailer - que l'on pourrait comparer à Maalouf-, a inauguré un genre où se mêlent biographie, histoire, journalisme et roman. Norman Mailer est né à Long Branch, dans le New Jersey. De son passage dans l'armée américaine pendant la seconde guerre mondiale, il s'inspira pour écrire son roman *les Nus et les Morts* (prix Pulitzer, 1948), considéré comme l'un des meilleurs consacrés à cette guerre. Dans la plupart de ses ouvrages, Mailer se montre extrêmement critique envers la société américaine. Dans un style journalistique très efficace, et proche de celui de Maalouf, il évoque des thèmes qu'il connaît bien : la politique, les problèmes sociaux, mais aussi la sexualité perçue comme conflit. Tous ses écrits sont ainsi une critique féroce

[920] Francis Bacon, *Essais*, (1597, réed.augm.1612 et réaugm.1625), trad. franç, introd. et notes M. Castelain, Aubier, Paris, 1948.
[921] Ernst Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, in Encyclopédie Universalis.
[922] Ibidem.
[923] Ibidem.

de ce qu'il considère comme le totalitarisme inhérent à la structure du pouvoir aux États-Unis du XX^{ème} siècle.

Dans *Rivage de Barbarie* (1951), le *Parc aux cerfs* (1955), *Un rêve américain* (1965) et *Pourquoi sommes-nous au Vietnam* ? (1967), il met en scène et dénonce le système politique et social américain. Son œuvre journalistique aborde les mêmes thèmes que son œuvre romanesque ; avec *les Armées de la Nuit* (1968), dans lequel il raconte une marche sur le Pentagone contre la guerre du Viêt-nam, il remporta le National Book Award et le prix Pulitzer. Il est également l'auteur de *Bivouac sur la lune* (1971) et de *Prisonnier du sexe* (1971), un essai contre le féminisme militant.

En Europe, les *Essais* sont, selon le titre de l'étude d'un de ses exégètes Jean Starobinski,[924] une œuvre « en mouvement » (*Montaigne en mouvement,* 1982). Consubstantiels à leur auteur, ils forment un livre au second degré où le « je » de celui qui écrit conduit la réflexion autant qu'il en est l'objet. Par ailleurs, la poétique du recueil est fondée sur «l'art de conférer » c'est-à-dire de converser. Dès lors que l'enchaînement des idées se produit par le jeu aléatoire des associations, il apparaît que le chemin intellectuel parcouru par Montaigne est proposé en modèle au lecteur qui est implicitement invité à « s'essayer » à son tour, le but étant de parvenir à une connaissance de soi-même et de l'homme en général, tant il est vrai que « *chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition.*[925] » Maalouf conforte le point de vue humaniste de Montaigne quand il dit :

> « *Chacun devrait pouvoir inclure, dans ce qu'il estime être son identité, une composante nouvelle, appelée à prendre de plus en plus d'importance au cours de ce nouveau siècle, du nouveau millénaire : le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine.* » (p.210)

B- L'écriture de soi. S'essayer par doute pour innover. L'autobiographie.

L'importance du « je »

L'étymologie révèle le sens du mot « autobiographie » : *graphein,* écrire, *bio,* une vie, *auto,* soi-même. Dans l'autobiographie, **l'auteur**, celui qui publie et signe un ouvrage, en est aussi le **narrateur**, celui qui raconte, et **le personnage principal**, le héros.

Chez Maalouf, le pacte autobiographique apparaît dès les premières pages (pp. 59-61). Le « je » met en lumière l'auteur dans la première partie du livre intitulée : *Mon identité, mes appartenances*. Ce « je » narrateur, au-delà de sa présentation au lecteur, souligne l'idée d'une introspection morale et d'un examen de conscience.

---

[924] Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, 1982, in Encyclopédie Universalis.
[925] Michel Eyquem De Montaigne, *Essais*, III, 2, in Lagarde et Michard, « Collection Littéraire », éds, Bordas, 1965, Paris, p.193.

Mais comment, par quelles voies, ce « je » problématique et hétérogène entre-t-il en écriture ? De quelle façon se réalise ce projet insolite, cette entreprise qui consiste à se prendre soi-même pour argument ? Ce livre aurait en tout cas pour fonction d'élaborer un discours rationnel qui tienne les «panthères» à distance, qui vise à les apprivoiser. Maalouf, lucide, écrirait pour découvrir l'étranger qui est en lui, pour le neutraliser peut-être.

L'écriture des *Identités Meurtrières*, serait une thérapie sans fin qui, revendiquant la tolérance et la logique, résiste au charme étrange de la folie, et mobilise contre elle la puissance rédemptrice de la parole raisonnable ?

Quoi qu'il en soit, comme toute écriture, celle de cet essai est une lutte à coups de plume contre une inquiétude essentielle. Maalouf écrit pour s'écrire, pour liquider un malaise intime, d'actualité et partagé avec le lecteur.

> « *J'écris pour compenser ce que je n'ai pas dit, révéler certaines choses, en camoufler d'autres. Mais dans tous les cas, j'écris à corps perdu, totalement, tout le temps.* [926]»

Livre de l'exil intérieur et livre au destinataire aboli, ce registre des impressions plus que des actions. Il s'agit, Michel Foucault l'a souligné dans *Le Souci de soi*, « *de capter le déjà-dit, de rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, et cela pour une fin qui n'est rien moins que la constitution de soi* [927] ». De toute évidence, à la base de la pratique constitutive de l'essai, il existe un processus similaire de lecture - écriture - relecture du déjà-écrit, dont la fonction est de former non un corps de doctrine mais, suivant la métaphore de la digestion si souvent employée par Montaigne, le corps même de celui qui, en transcrivant ces lectures, les a justement incorporées : à savoir, le corps du «livre consubstantiel à son auteur», qui forme celui qui l'écrit autant qu'il en est formé « Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait » disait Montaigne qui a dû commencer précisément par noter, en lisant, ce qui l'intéressait.[928] « *Un livre né des livres, écrit en marge d'autres livres, bourré de débris venus d'ailleurs* », disait Albert Thibaudet.[929]

C'est la définition même de l'intertexte qui n'est pas une reproduction mais une production, puisque nouveau matériau. Mais tout livre vit de la tension entre la présence envahissante du discours d'autrui et l'intention d'une écriture propre et personnelle : le déjà-dit est le lieu d'émergence du sujet. Le «je» scripteur ne saurait se définir autrement que par rapport à la société (p.48) dont il parle et qui parle à travers lui avec le langage qui appartient

[926] Entretien avec Maalouf en annexes.
[927] Michel Foucault, « Le souci de soi », Gallimard, Paris, 1984.
[928] Michel Eyquem De Montaigne, *Essais*, III, 2, in Lagarde et Michard, Collection Littéraire, éds, Bordas, 1965, Paris, p.193.
[929] Albert Thibaudet, *Montaigne*, Paris, 1963, in Encyclopédie Universalis.

à tous : chaque écriture de la subjectivité oscille inévitablement entre deux types de discours, menés par un « je » et par un « il », où « il » est l'«Autre» (p.47), la machine de la culture et de l'écriture, avec ses lieux communs, son encyclopédie aliénée, ses fantasmes envahissants.

Le texte, tout texte – mais surtout le texte réflexif, qui parle de lui-même – se produit comme une dispute entre «je» et l'«autre». C'est précisément sur cette charnière mobile que s'articule, d'une manière forcément titubante et obscure, le processus de la constitution du sujet. « *Je crois qu'on n'en a jamais fini avec sa propre mémoire, ses propres doutes* [930] ».

Masque ou miroir du sujet, cet essai est en quelque sorte le lieu où s'inscrit le fantasme du scripteur. Si Maalouf emprunte ce genre littéraire, c'est pour se poser des questions sur lui-même. C'est ainsi qu'il se met en jeu en tant que sujet et argument de l'écriture : ses lectures donnent corps aux «chimères et monstres fantasques» engendrés par son esprit, dans lesquels il n'est sans doute pas abusif de reconnaître précisément les fantasmes de son inconscient.

De toute façon, l'écriture suit d'autres cheminements que ceux de la logique. Ce qui guide l'écrivain n'est pas le souci de construire un texte plus ou moins bien agencé, d'obéir à un parcours conceptuel plus ou moins rigoureux, mais d'articuler de façon à peu près cohérente un propos dont l'origine est cependant émotionnelle. (La guerre civile libanaise qui perdure à ce jour ?) Maalouf cherche à résister à ses pulsions, aux fantasmes qui le hantent, pour parvenir tout à fait à les maîtriser.

a- Les modalités d'écriture. Du journalisme à l'essai

La démarche proche de l'enquête, non résolutive, doit sans doute sa caractéristique, à la culture journalistique de l'auteur. Les méandres de son discours, ses bifurcations qui fragmentent l'unité factice ordonnée par les règles rhétoriques pour faire place à la dénonciation ironique de l'incertitude de notre jugement, ces prises de distance en somme, par lesquelles la pensée s'éloigne de son objet afin de sonder le sens de ses propres opérations, trouvent d'abord leur source dans les procédés journalistiques, lieu crucial de la crise de la pensée et du sens en ce début de millénaire.

Loin donc de réfléchir le vagabondage d'une rêverie sans projet, le « désordre » de l'essai épouse le mouvement d'une pensée qui obéit à des contraintes tout en cherchant et en trouvant le moyen de les contourner: Il s'agit de négocier la composition entre la structure idéologique dominante et un discours critique qui pourrait se révéler salvateur.

[930] Entretien avec Maalouf en annexes.

Mais les modes d'investigation et de réflexion qui sont mis en œuvre dans l'essai, les perturbations qui traversent l'écriture de Maalouf jusqu'à troubler son armature syntaxique relèvent probablement aussi de la mimésis des procédés de l'élaboration et de l'examen des enquêtes qu'il a pratiqués dans sa fonction de rédacteur en chef, et de journaliste. Étudier des dossiers, les réinterpréter dans un rapport qui résume les arguments de chaque partie et en faire le bilan, tout cela signifie mettre à l'épreuve le caractère aléatoire des écrits du moment, et faire l'expérience de la confusion des controverses.

Du coup, Maalouf tout comme Édouard Glissant loin d'ériger un système ou de se présenter en porte-parole d'un savoir universel, ne peut que s'habiller en simple témoin, exprimer ses idées comme des opinions personnelles sujettes à caution, et les proposer au lecteur qui aura à en juger. Peu importe aussi, à la limite, le résultat auquel Maalouf parvient – affirmation, doute, refus – dans la mesure où il ne prétend jamais le proposer comme une vérité assurée, mais seulement comme un témoignage subjectif, une opinion personnelle.

> « *Mais peu importe, j'ai voulu lancer quelques idées, apporter un témoignage, et susciter une réflexion sur des thèmes qui me préoccupent depuis toujours, et de plus en plus à mesure que j'observe ce monde si fascinant, si déroutant, il m'a été donné de naître* » (p.211).

On risque fort de ne pas saisir l'intérêt de ce livre, si l'on ne cherche pas à comprendre la démarche intellectuelle spécifique qui l'anime : l'«essai» – terme souvent utilisé par la critique pour désigner les subdivisions de l'ensemble, que Montaigne appelle « chapitres » – dénote précisément cette démarche ; on dira donc que l'essai est en acte dans chaque chapitre, mais chaque chapitre n'est pas (pas toujours, du moins) un essai. En voulant identifier les catégories implicites qui y sont à l'œuvre, on découvre une forme particulière comme une philosophie de la recherche perpétuelle, un exercice de la raison délivrée de ses illusions; s'opposant au scepticisme négatif, ainsi qu'au dogmatisme qui prétend se fonder sur des vérités irrécusables, cette problématique vise des acquis qu'il sait toujours provisoires et toujours à dépasser.

Maalouf écrit à propos de *Léon l'Africain* :

> « *Vous n'êtes d'aucune cité, d'aucune tribu, […] vous êtes le fils de la route, […] le Liban c'est votre innocence, le dialogue des cultures votre fraternité, votre passion et le monde votre angoisse*.[931]»

Est-ce qu'on pourrait définir ainsi Léon-Maalouf ?

[931]Amin Maalouf, *Léon l'africain*, Lattés, Paris, 1986, p.1.

Cette phrase qui s'inscrit à la première page de *Léon l'Africain,* c'est pratiquement un credo pour lui, ainsi qu'une autre qui l'accompagne : « *Toutes les langues, toutes les prières, m'appartiennent, je n'appartiens à aucune*[932]». Il revendique ses appartenances multiples, sa quête d'identité.

b- Enjeux de l'autobiographie. L'identité en question

Façonné ainsi par son activité de journaliste, il ne peut qu'écrire de manière problématique, c'est-à-dire se poser en sujet écrivant, anticipant les recherches sur la problématique identitaire à l'échelle du monde et du temps, afin de porter un témoignage sur une époque à travers un regard original. L'essai dit le malaise d'un moi placé entre l'exigence de se fixer dans le livre et l'impossibilité, sanctionnée en refus, de se constituer en être stable. Ce que Maalouf se propose en effet n'est pas de représenter l'« être » mais de décrire « le passage » d'une identité à une autre différente selon les aléas de l'histoire, des contingences individuelles, religieuses, sociologiques, géographiques.

> «*Comment se moderniser? »; «Comment pourrions-nous nous moderniser sans perdre notre identité ? »; « Comment assimiler la culture occidentale sans renier notre propre culture ? »; « Comment acquérir le savoir-faire de l'occident sans demeurer à sa merci ?* » (p.1O8)

Le texte se bâtit tout en faisant voler en éclats l'illusion d'un moi entièrement saisissable : la subjectivité n'est que l'unité imaginaire du multiple, l'individu n'est qu'une diversité incompréhensible de sujets instantanés, une mosaïque de « je» qui varient selon les contingences et les occasions du discours. Ce sont là les fragments épars d'une sorte de «théorie du sujet ». Chacun est soi-même à chaque instant, donc il est plusieurs fois soi-même.

En dernière analyse, c'est la diversité de son identité personnelle qui justifie et rend possible l'écriture de Maalouf : une écriture de la subjectivité qui ne tend pas à coaguler le « moi » mais plutôt à le dissocier, à le disperser, et qui par conséquent ne correspond à aucune des formes reconnues, qui toutes supposent, d'une manière ou d'une autre, l'homogénéité et la confiance dans l'unité identitaire de l'être. Autobiographie ? Certes non : il n'y a pas d'enchaînement linéaire ou chronologique des actions, plus exactement il n'y a même pas d'actions. L'étiquette ne semble pas convenir à l'œuvre d'un écrivain qui a obstinément répété son incapacité à se définir lui-même, si ce n'est par la conscience d'une incontournable fragmentation.

[932]Ibidem, p.1.

Sa démarche semblerait plutôt se rapprocher de l'anti-projet formulé par Michel Foucault dans *L'Archéologie du savoir*. « *Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même*[933] ». D'où, aussi, la structure malléable et instable de l'œuvre : témoignage irremplaçable de sa propre diversité. C'est pour obéir à ce mouvement réflexif qui amène le sujet à se mesurer à son être d'hier, de cerner une fois encore la figure mobile de ce moi qui ne saurais se dire et se sentir identique à soi-même tout au long d'une vie. Cet essai, donné à lire dans la perspective de la longue durée d'une vie d'homme, signifie en somme une façon de comprendre le dispositif du monde dans son changement continuel et de s'inclure dans ses mutations ; de vivre l'éphémère sans renier le passé en lui substituant une image faussement définitive.

Mais l'histoire – celle du passé et celle de son temps – enseigne à Maalouf que la révolte n'est pas un remède à l'inégalité et à l'exclusion et que les lois, même irrationnelles ou aberrantes, ont de toute façon une fonction régulatrice et stabilisante, sans laquelle les sociétés sombrent dans la violence.

> « *Je ne porte aucun jugement, je constate qu'il y a eu, au cours de l'histoire musulmane, une longue pratique de la coexistence et de la tolérance, cependant la tolérance ne me satisfait pas. Je n'ai pas envie d'être toléré, j'exige que l'on me considère comme un citoyen à part entière quelles que soient mes croyances […] L'idée selon laquelle les communautés du Livre devaient être placées sous la protection des musulmans n'est plus acceptable aujourd'hui ; il s'agit d'un statut d'infériorité, qui n'a jamais été exempt d'humiliations […] Le protocole de tolérance qui avait cours dans les pays musulmans ne correspond plus désormais aux normes nouvelles*.» (pp.78-79)

De même, la critique des raisons de croire ne peut aller jusqu'à l'invalidation de la foi.

> « *Je ne rêve pas d'un monde ou la religion n'aurait plus de place mais d'un monde ou le besoin de spiritualité serait dissocié du besoin d'appartenance* » (p.128).

Il serait évidemment sans exemple qu'un homme du questionnement perpétuel et fondamental n'ait pas essayé de comprendre, non pas Dieu (l'incompréhensible même), mais le besoin de Dieu. D'autant plus que son aventure intellectuelle s'inscrit dans cette période charnière de l'âge moderne où la religion et les fanatismes religieux envahissent tous les secteurs de la vie publique, période troublée où les certitudes vacillent, Maalouf évalue la complexité des problèmes et refuse d'être la victime du jeu ambigu des partis.

> « *Mais quittons un peu ces oppositions finalement un peu simplistes entre bonne et mauvaise religion pour entrer dans des définitions plus précises*.» (p.88)

[933] Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1984.

Il circonscrit l'espace où sa pensée peut se permettre certaines audaces, et décide de n'interroger que le visible : révélation et transcendance sont hors de la portée des facultés humaines. Impuissants à pénétrer ces mystères, nous ne pouvons pas non plus nous arroger le droit de légiférer en la matière, en nous substituant à l'autorité ecclésiastique : il est bon que chacun suive la religion dans laquelle il est né. *«Nous sommes Chrétiens au même titre que nous sommes ou périgourdins ou allemands* [934]». Les nouveaux exemples que l'écrivain ajoute et qui apportent parfois un élément nouveau signifient qu'en se relisant il se trouve aux prises avec un problème non réglé.

> « *Et à me relire, je ne suis pas sur d'avoir eu dans ces pages le ton qu'il fallait –ni trop froid, ni trop enflammé-, ou les bons arguments pour convaincre ou les formules les plus justes*.» (p.211)

Ces différentes citations ont des consonances philosophiques qu'Emmanuel Mounier[935] développa largement dans la revue *Esprit*, et qui sont est une forme d'humanisme chrétien connu sous le nom de personnalisme. Ce qui est pertinent dans la pensée de Mounier et que l'on peut corréler avec celle de Maalouf, c'est sa définition de la personne par opposition à l'individu. Chez Mounier, la personne c'est l'individu conscient que ses appartenances à une ou des communautés est constitutive de sa propre personne. Albert Béguin, successeur de Mounier à la direction de la revue *Esprit*, écrit en janvier 1953 :

> « *Il faut concevoir le collectif en tant qu'il est dans la personne, qu'il en est partie intégrante et nécessaire, mais partie seulement [...] La personne se différencie de l'individu en cela justement, que ses appartenances à la collectivité font partie de sa définition.*[936]»

La famille, le pays, le lieu de culte, la profession, le syndicat, le parti ou le club de sport auxquels adhère la personne, ne sont pas des réalités extérieures à celle-ci, ils font ce qu'elle est, sans l'engloutir, ni la priver du droit de critique leur égard. Il s'agit donc bien dans le personnalisme de Mounier d'une relation dialectique entre la personne et la communauté, relation inévitablement fragile dont l'équilibre évolue avec l'histoire. Que cet équilibre vienne à se rompre, soit du côté de l'individu qui se referme sur lui-même, soit du côté de la collectivité qui impose ses diktats et l'être humain perd sa singularité. Avec le personnalisme, nous voilà donc en présence d'une pensée qui ne prétend pas être un programme d'action, ni une prophétie de l'avenir et Maalouf le souligne « *L'avenir n'est écrit nulle part ».*

---

[934] Entretien avec Maalouf en annexe.

[935] Mounier, Emmanuel (1905-1950), philosophe français, fondateur de la revue Esprit et du personnalisme. Disciple de Bergson et de Péguy, catholique militant, Emmanuel Mounier fonda, en 1932, la revue Esprit et joua un rôle important dans le mouvement intellectuel français entre les deux guerres. Hostile à l'égoïsme capitaliste et bourgeois, Mounier tenta de concilier christianisme et socialisme. Le personnalisme a comme souci fondamental d'élever la conscience de l'Homme pour en faire une personne libre, active, solidaire et appelée à la transcendance. Encarta 2005.

[936] Albert Béguin, *Esprit*, jan.1953, Paris, p.153.

Mais, une attitude critique qui nous invite en permanence à juger notre propre action et la société dans laquelle nous évoluons, à la lumière d'une certaine conception de l'homme, personne irréductible aux communautés auxquelles elle appartient, en même temps qu'incarnation et stimulant de ces communautés. Personnaliste et communautaire. Telle est la définition de l'identité à laquelle nous invite Mounier et Maalouf, jamais achevée, toujours à reconsidérer, ou plutôt à réinventer car ses matériaux évoluent avec le temps. De cette façon, les histoires racontées se chargent de la densité trouble de l'expérience personnelle de l'écrivain. Mais en même temps le « je » qui reconnaît sa défaillance, désamorce la charge de trouble et de détresse. Les réflexions d'ordre philosophique qui se développent dans le texte peuvent aussi avoir pour rôle, dans certains cas, de diluer l'angoisse, de noyer les « monstres» du sujet dans la mer de la condition humaine.

L'écrivain a en quelque sorte domestiqué ses monstres, il a appris à vivre avec, il s'est sauvé – il continue à se sauver – par l'écriture. Ce livre inattendu, si étrange et si dérangeant, qui s'emploie à secouer les entraves des préjugés et à dérégler patiemment les oppositions fondatrices de nos cadres de pensée est en même temps le discours d'un « je » qui essaie de dominer les forces obscures : non pas pour imposer un individu sans faille, mais pour assurer l'emprise de la raison sur les ténèbres. De ce point de vue, le « je » est un garde-fou : il est le moyen de conserver, en toutes circonstances, son quant-à-soi critique, un regard d'espoir, une position légèrement surplombante, une passerelle, en évitant l'immersion dans le pays inconnu. Ce «je» qui n'est sans doute jamais identique à lui-même, qui varie selon les circonstances de la vie et du discours, garde toujours sa prérogative essentielle, celle du jugement, et son rôle de sentinelle aux frontières de l'inconnaissable.

> « *Mais peu importe, j'ai seulement voulu lancer quelques idées, apporter un témoignage, et susciter une réflexion sur des thèmes qui me préoccupent depuis toujours, et de plu en plus à mesure que j'observe ce monde si fascinant, si déroutant, ou il m'a été donné de naître*.» (p.211)

Là où le « Je » n'intervient pas, le trou noir est intact. Certains passages restent opaques, véritables lieux de l'obscur : car il n'est pas permis de franchir la frontière de l'inconnu, il est défendu de lever certains masques. Les longs exercices de lucidité n'amènent qu'à prendre conscience de l'existence du trou noir, qui reste indescriptible. Tout ce qui est dans le trou est le partage du «il», tandis que le rôle du «je» est l'observation, le jugement, le regard froid, parfois la distance ironique ou l'humour complaisant. L'écriture vit de ce balancement entre le « il » et le « je », et son enjeu est bien dans cette stratégie protectrice par laquelle «je» négocie le lieu de son énonciation.

Ce processus n'a en soi rien d'étonnant. La « personne » est dans l'écriture ce qui nous protège de nous-mêmes, le barrage qui nous sauve du vertige de l'abandon: c'est l'autodéfense du sujet contre les puissances qui surgissent des ténèbres. Elle seule empêche que l'écriture ne renverse les digues. Alors que le personnage de roman, qui est la «non-personne», est ce qui donne la possibilité de se dire en dehors de la censure sociale et surtout de l'autocensure du sujet lui-même qui revendique son droit au secret. La fiction – plusieurs l'ont dit – permet de s'exprimer beaucoup plus librement que l'autobiographie ou les différentes formes de ce qu'on appelle «écriture du moi», où le sujet scripteur qui s'expose au premier plan exerce naturellement sa vigilance: le « je » signifie précisément la pleine présence à soi dans l'acte d'écrire.

c- Les étapes de la démonstration dans l'essai de Maalouf

Maalouf argumente en apportant des preuves à l'appui de ses idées de façon à les faire admettre. Il met donc en jeu des moyens de persuasion. Les connaître et savoir les analyser permet d'identifier, et de comprendre son texte. Par des prises de positions, il fait savoir quel est son point de vue et ce qu'il réfute. Son texte est construit sur deux éléments très importants : les arguments et les exemples. Les premiers sont des idées, les secondes des illustrations concrètes.

La structure du texte est soulignée par la disposition en paragraphes et par la présence de liens logiques. Succession/objection, cause/conséquence et opposition/concession. L'analyse de l'Essai a pour objectif de comprendre les prises de positions et les moyens par lesquels il cherche à convaincre. Il s'agit pour Maalouf de présenter au lecteur constamment interpellé par des tours interrogatifs ou questions oratoires**,** des exhortations :

> « *Qu'est-ce qui fait qu'un musulman de Yougoslavie cesse un jour de se dire yougoslave pour s'affirmer avant tout musulman ?* » (p.118)
>
> « *Qu'est-ce qui fait qu'en Russie, un ouvrier juif qui s'était considéré, tout au long de sa vie, d'abord comme un prolétaire, commence un jour à se percevoir d'abord comme juif ?* » (p.119)
>
> « *[…] Il est impératif de lutter contre l'uniformisation appauvrissante, contre l'hégémonie idéologique ou politique ou économique ou médiatique contre l'unanimisme bêtifiant, contre tout ce qui bâillonne les multiples expressions linguistiques, artistiques, intellectuelles.* » (p.143)

De soudains silences : non des avis préconçus, mais des sujets de réflexion, afin que le lecteur collabore au texte et éventuellement en parachève le message. Message qui signifie toutefois que l'enquête précisément est toujours ouverte, qu'il n'y a pas lieu de prononcer un arrêt définitif. C'est ainsi que, conçu sous le signe du possible et du multiple, l'essai affirme sa cohérence en échappant au corset d'une pensée systématique et en

proposant la nouveauté radicale d'une insatisfaction constamment entretenue sur les rapports de l'individu avec la culture et l'actualité de son temps, sur ses attitudes face au chaos de son époque.

Pour lire méthodiquement le texte de Maalouf, nous allons nous concentrer sur des points importants du discours. Afin de ne pas lui attribuer des pensées qui ne seraient pas les siennes, l'énonciation permet de s'identifier dans le texte pour éviter ainsi les contresens que le lecteur pourrait mettre à son crédit. On la repère grâce aux adverbes modalisateurs (peut-être, sans doute, assurément), associés à des verbes d'opinion (penser, croire, ignorer), ainsi qu'à l'utilisation de la première personne. Quand Maalouf écrit au sujet de la religion musulmane :

> « *Quand **j'évoque** l'influence des sociétés sur les religions, **je songe** par exemple au fait que lorsque les musulmans du tiers-monde s'en prennent violemment à l'occident, ce n'est pas parce qu'ils sont musulmans et que l'occident est chrétien, c'est parce qu'ils sont pauvres, dominés, bafoués, et que l'occident est riche et puissant. **J'**ai écrit « aussi ».Mais **j'**ai **pensé** « surtout* ». (pp 88-89).

On doit comprendre qu'il cite là les propos négatifs de ceux qui critiquent la religion musulmane, d'où la précision :

« *C'est pourtant l'inverse que je cherche à dire*.» (p.31)

Dans le paragraphe 5 (pp 53-61), Maalouf oppose le champ lexical de la dépendance et de l'infériorité des minorités ethniques à celui de leur utilité, de leur mérite afin de corroborer, de justifier leur apport bénéfique et fructueux ainsi que leur intégration dans les sociétés d'accueil.

> « *Plus vous vous imprégnerez de la culture du pays d'accueil, plus vous pourrez l'imprégner de la vôtre*. » (p.58)

La répartition des champs lexicaux et les récurrences de termes tels que : « *Terroir, terre, clos, village, pauvre, natale, tribale, scindé, écartelé, rejeté*» qui caractérisent l'univers du migrant sont très importants pour la compréhension du texte. Ils renvoient tous à l'idée d'un monde modeste, simple, soit par leur sens premier village -soit par leur connotation : village renvoie à un groupe restreint ; clos exprime l'idée d'un univers limité ; scindé, écartelé, humilié connotant le mépris ou la pitié. On comprend ainsi que Maalouf oppose l'idée que l'on se fait des minorités à ce qu'elles sont en réalité, en insistant sur l'exigence d'équité et de réciprocité.

Maalouf interpelle souvent le lecteur qui se sentira concerné et investi, car c'est un des jalons importants dans le texte argumentatif. Le raisonnement est explicite, la démonstration progressive, étape par étape l'auteur procède par persuasion et cherche la réaction consciente, intellectuelle du lecteur. La démonstration présente la conclusion comme nécessaire après un débat organisé dans la phrase par l'auteur lui-même avec un lecteur constamment présent.

> « *Et **notre** regard se mêle à ce jeu pervers, lorsque **nous** installons telle communauté dans le rôle de l'agneau, et telle autre dans le rôle du loup, ce que **nous** faisons à notre insu, c'est d'accorder l'impunité aux crimes.* » (p.47)

L'auteur est incitatif en utilisant l'artifice de la fausse concession**,** qui tempère son affirmation par un « mais ».

> « *Je **sais** qu'il n'est pas réaliste d'attendre de tous nos contemporains qu'ils modifient du jour au lendemain leurs habitudes. **Mais** il me paraît important que chacun de nous prenne conscience du fait que ces attitudes ne sont pas innocentes, et qu'elles contribuent à perpétuer des préjugés qui se sont avérés, tout au long de l'histoire, pervers et meurtriers*. » (p.32)

L'énoncé concessif, généralement introduit par *bien que* et suivi par *mais*, est souvent celui d'un adversaire, réel ou fictif, à qui Maalouf donne la parole, et à qui il permet même, pour un instant, d'argumenter dans un sens opposé à celui dans lequel il veut conclure.

> « ***Bien que** ce ne soit pas l'environnement social qui détermine le sexe, c'est lui **néanmoins** qui détermine le sens de l'appartenance ; naître fille à Kaboul ou a Oslo n'a pas la même signification, on ne vit pas de la même manière sa féminité, ni aucun autre élément de son identité….* » (p.33)
>
> « *Je n'irais **certes** pas jusqu'à dire que l'ayatollah Khomeiny et Mao Zedong furent identiques, **mais** je constate entre eux de nombreuses similitudes, alors que je ne vois aucune figure de l'islam qui me rappelle Khomeiny*. » (pp 88-89)

Selon une stratégie essentielle à la démonstration et au débat d'idées, on peut présenter le droit de parole reconnu à l'autre comme renforçant la conclusion par laquelle on va s'opposer à lui, d'autant plus «objective», semble-t-il, qu'elle n'a pas craint d'envisager le point de vue de l'adversaire. Si tous ces rapports intersubjectifs peuvent se réaliser dans l'activité linguistique, c'est que l'énonciation ne se confond pas avec la simple émission de paroles, le locuteur pouvant céder à l'allocutaire ou à un tiers la place d'énonciateur, et prendre celle de destinataire

La démonstration de faits par expérimentation, par des suppositions permet l'élargissement de la pensée de l'auteur, sa généralisation au-delà des cas évoqués et donc sa valeur de véracité.

« *En extrapolant légèrement à partir de l'hypothèse de Toynbee, on pourrait dire que tout ce que les sociétés humaines ont forgé au cours des siècles pour marquer leurs différences, pour tracer des frontières entre elles-mêmes et les autres, va être soumis à des pressions visant justement à réduire ces différences, et à effacer ces frontières*. » (p.124)

« *Imaginons le cas d'un serbe et d'un d'une musulmane qui se seraient connus, il y a vingt ans, dans un café à Sarajevo, qui se seraient aimés, puis mariés.* » (p.20)

« Je songe au cas d'un turc né il y a trente ans près de Francfort, et qui a toujours vécu en Allemagne dont il parle et écrit la langue mieux que celle de ses pères. » (p.12)

« *Un jeune homme né en France de parents algériens porte en lui deux appartenances évidentes, et devrait être en mesure de les assumer l'une et l'autre.* » (p.11)

d- Les fonctions et les moyens de l'argumentation dans l'essai de Maalouf

Dans la tradition des *Essais*, la question de l'identité est toujours présente : Qui suis-je ? L'écriture de soi tient de la littérature –on reconstitue sa propre identité en la transcrivant, c'est un récit mélangé de sentiments- et de la philosophie qui une œuvre de pensée - on invite à un examen de conscience dans une perspective éthique -. L'essai est conditionné par la sincérité du propos et du jugement, la transparence de soi à soi et de soi à l'autre, le témoignage la responsabilité. Le style est subordonné à la finalité, le langage est sobre, clair et spontané, mais il reste équilibré et sous-tend la position médiane de l'auteur dans ses propos. Tout cela est porté par une certaine rhétorique du texte tournée entièrement vers la démonstration et la persuasion clefs de voûte de l'argumentation chez Maalouf.

Le texte est une expérimentation explicite où on dit tout, où on s'engage librement et où on argumente pour convaincre du comportement que l'on veut susciter chez le lecteur. Les exemples servent au raisonnement déductif et inductif- exemple de soi d'abord, discours historique, scientifique avec les arguments de référence- la démonstration et l'explicitation sont la garantie de la transparence et de véracité. L'autre – le lecteur - est impliqué dans le raisonnement par la lecture argumentative basée sur l'argument et le contre argument. Pour ce faire, Maalouf met à son service toute une panoplie de figures de rhétorique qui servent son dessein. L**'**anaphore est très souvent utilisée par l'auteur, elle permet une répétition insistante, lancinante qui crée un effet d'écho, d'obsession et de persuasion.

« ***Plus*** *un immigré sentira sa culture d'origine respectée,* ***plus*** *il s'ouvrira à la culture du pays d'accueil.* » (p.58)

L'amplification par l'anaphore permet le raisonnement par induction dans un même champ sémantique : couleur/noir, langue/anglophone, nationalité /chinois, religion/catholique**,** avec une idée de gradation dans le discours argumentatif**.**

> « ***Partout*** *ou se côtoient aujourd'hui des groupes humains qui diffèrent les uns des autres par la religion, par la couleur, par la langue par l'ethnie, ou par la nationalité,* ***partout*** *ou se développent des tensions, plus ou moins anciennes plus ou moins violentes –entre immigrés et population locale comme entre blancs et noirs, catholiques et protestants, juifs et arabes, hindouistes et sikhs, lituaniens et russes, serbes et albanais, grecs et turcs, anglophones et québécois, flamands et wallons, chinois et malais. -,oui,* ***partout****, dans chaque société divisée, se trouvent un certain nombre d'hommes et de femmes qui portent en eux des appartenances contradictoires, qui vivent à la frontière entre deux communautés opposées, des êtres traversés, en quelque sorte par des lignes de fracture ethniques et religieuses ou autres. »* (p.50)

L'anaphore utilisée en concomitance avec une énonciation d'arguments permet de mettre en valeur la perspective historique.

« Parallèlement…, contre…, contre…, contre…, ouvert sur l'avenir » (p.143).

Pour ce faire il utilise également comme artifice la définition structuraliste de la synchronie et de la diachronie.

> « *En somme chacun d'entre nous est dépositaire de deux héritages : l'un «* ***vertical*** *», lui vient de ses ancêtres, des traditions de son peuple, de sa communauté religieuse ; l'autre «* ***horizontal*** *», lui vient de son époque de ses contemporains.* » (p.137)

La citation d'auteurs célèbres permet à Maalouf de donner plus de crédit à son argumentation.

Il cite l'historien Marc Bloch ainsi que l'historien britannique Toynbee[937] pour montrer l'inéluctable mondialisation culturelle sous l'égide de la toute puissance des États-Unis.

« *Les hommes sont plus les fils de leur temps que de leurs pères*. » (p.135).

Le jeu des citations est un « art de conférer » par lequel Maalouf « essaie » le discours d'autrui. La citation est un noyau d'énergie verbale qui dynamise le texte où elle se loge, pour s'en trouver modifiée à son tour. Aussi est-ce par ce travail d'une écriture qui se constitue en organisant à nouveau celle des autres, qui sollicite le vocabulaire, creuse les mots en jouant sur leur étymologie et dérive presque systématiquement sur d'autres signifiants en renforçant le discours humaniste de l'auteur par le biais de l'invention et de l'imaginaire

[937] Arnold Toynbee, *L'histoire : Un essai d'interprétation*, (A study of history, Oxford Univ.Press, Londres, 1934-1954), trad.Julia E., Gallimard, Paris, 1951.

L'auteur met également en œuvre la comparaison et l'analogie pour faire une histoire comparée du monde musulman et chrétien en utilisant un lexique interchangeable qui montre bien la nécessité de se situer dans une perspective de changement, de mouvement, loin des dogmes religieux, et pour bien montrer qu'aucune religion n'a le monopole de la tolérance et du respect de l'autre. (p. 8o). Ce qui crée un effet de parallélisme qui met en valeur un équilibre et l'idée de tolérance contenue dans les propositions de l'auteur.

La métaphore qui est une comparaison incomplète se met en place dans le texte sans outil de comparaison et donne plus de force à certaines images pour illustrer le désir irraisonné d'identité comme : « *Apprivoiser la panthère* » (p.187)

Associés ou non à la question oratoire, Maalouf joue avec brio avec les multiples sens des différentes utilisations du conditionnel qui lui permettent d'exprimer : la modulation et l'atténuation quand son idée est présentée comme un simple souhait, une hypothèse :

> « *Peut-être aurais-je du m'abstenir d'évoquer si longuement dans les dernières pages les cas du Liban, du Rwanda, de l'Afrique du Sud ou de l'ancienne Yougoslavie*.» (p.203)

Le doute ou l'assertion dont il ne veut pas se porter garant :

> *«… […] Un dirigeant catholique qui s'**exprimerait** avec l'accent d'Oxford **apparaîtrait** presque comme un renégat.* » (p.24)

Pour indiquer une simple imagination transportant en quelque sorte des événements dans le champ de la fiction, comme *Menrad Fouroulou* qui :

> « *[…] a voulu écrire […] Raconter sa propre histoire […] Il comptait seulement emprunter l'idée « la sotte idée » de se peindre […] Faire quelque chose de cohérent, de complet, de lisible* [938]*»*
>
> Maalouf, comme Feraoun décide de se peindre :
>
> « *Finalement, je me suis jeté à l'eau, persuadé que toute personne de bonne foi qui **chercherait** à faire son propre « examen d'identité » ne **tarderait** pas à découvrir un cas particulier*. » (p.30)
>
> « *Chaque personne, sans exception aucune, est dotée d'une identité composite ; il lui **suffirait** de se poser quelques questions pour débusquer des fractures oubliées, des ramifications insoupçonnées et pour se découvrir complexe, unique, irremplaçable.* » (p.30)

Dans la démonstration par antithèse, très fréquente dans le texte, Maalouf oppose deux termes, deux réalités contraires et exprime le caractère conflictuel, paradoxal voire monstrueux d'une situation.

[938] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil/Enal, Alger, 1986, p.6.

«*On aura compris que je ne souscris pas à l'opinion commune, si répandue en Occident, qui voit commodément dans la religion musulmane la source de tous les maux dont souffrent les sociétés qui s'en réclament.*» (p.83)

Ce type de raisonnement construit en trois temps – thèse – antithèse – synthèse - est généralisé dans l'ouvrage. Le jugement de l'auteur n'est pas exempt d'une pointe d'ironie que l'on retrouve subrepticement dans l'utilisation de certains qualifiants « prétendue », «fondamentale » (p.11), censés enfermer l'identité dans le corset du dogme d'une immuabilité. L'utilisation du paradoxe et du cliché associé à l'anaphore renvoie également à cette forme d'ironie discrète.

« *Je songe au cas d'un turc né il y a trente ans près de Francfort, et qui a toujours vécu en Allemagne dont il parle et écrit la langue mieux que celle de ses pères. Aux yeux de sa société d'origine, il n'est plus vraiment turc ; aux yeux de sa société d'adoption il n'est pas allemand.* » (p.12)

« *Devrions-nous en conclure que le foisonnement, plutôt que d'être un facteur de diversité culturelle, mène en fait, par la vertu de quelque loi insidieuse l'uniformité*.» (p.149)

La négation est récurrente dans le texte pour limiter le propos, le cerner, le moduler et ensuite passer à l'assertion, afin de mieux se positionner dans la perspective du débat contradictoire et donc circonvenir les objections du contradicteur.

« *En rappelant ces évidences, je* ***ne*** *cherche aucunement à nier les mérites de mes coreligionnaires d'Occident, mais à dire simplement que si le christianisme a façonné l'Europe, l'Europe aussi a façonné le christianisme.* » (p.84)

« *Je* ***ne*** *cherche pas à dire que cet Islam dont je viens de brosser l'image est le seul vrai.* ***Ni*** *qu'il est plus représentatif de la doctrine que celui des Talibans, par exemple. Ce* ***n'est*** *d'ailleurs pas un islam particulier que j'ai voulu décrire, j'ai survolé en quelques lignes des siècles et des contrées dans lesquels se sont manifestées mille et mille images de l'islam.* » (p.87)

«*Je* ***ne*** *discute pas ici leur doctrine, je* ***ne*** *pose pas la question de savoir si elle est conforme ou pas à l'islam, j'ai déjà dit ce que je pensais de ce genre d'interrogations.* » (p.88)

«*Je* ***n'****irais pas jusqu'à dire que Mao Zedong et Khomeiny furent identiques, mais je constate entre eux de nombreuses similitudes, alors que je* ***ne*** *vois aucune figure de l'islam qui me rappelle Khomeiny.* » (p.89)

La prétérition (ou prétermission) est une «figure d'expression par opposition» par laquelle l'auteur annonce passer sous silence ce qu'il dira néanmoins. Figure de rhétorique par excellence, en ce qu'elle influence l'attitude de l'interlocuteur : elle éveille son attention ou attise sa curiosité. Elle peut aussi renforcer l'effet de l'évocation descriptive que l'on prétend omettre :

« *Je n'ai jamais renié la religion de mes pères. […] Je ne me demande même pas si, aux yeux de l'Église, je passe pour un croyant, à mes yeux un croyant est simplement celui qui croit en certaines valeurs -que je résumerais en une seule : la dignité de l'être humain. Tout cela pour dire qu'aujourd'hui, l'Église me paraît «fréquentable* ». (pp77-78) « *Je ne porte aucun jugement…*». (p.78)

Elle peut endormir les soupçons du public hostile, dont l'opinion peut être ensuite retournée en répétant la formule d'une prétérition tant soit peu persuasive :

« *Dans le même temps, je ne me sens pas à l'aise devant les justifications laborieuses de ceux qui répètent sans sourciller que tout ce qui se passe résulte d'un regrettable malentendu, et que la religion n'est que tolérance ; leur motivations les honorent, et je ne les mets pas sur le même plan que ceux qui distillent la haine, mais leur discours ne me satisfait pas.* » (p.66).

L'engagement de l'auteur est patent « *je revendique* » (p.11), « *mes propos* » (p.18), « *je me suis toujours imposé de dire* » (p.188) « *pour moi* ». (p.127)

Avec l'utilisation de l'antithèse, le lexique est évaluatif, dénote l'engagement du « je » et la profonde conviction de Maalouf.

« *L'avenir sera-t-il celui de nos espérances ou bien celui de nos cauchemars ? Sera-t-il fait de liberté ou bien de servitude ? La science sera-t-elle, en fin de compte, l'instrument de notre Rédemption ou bien celui de notre destruction ? Aurons-nous été les assistants inspirés d'un Créateur ou bien de vulgaires apprentis sorciers ? Allons-nous vers un monde meilleur ou bien vers «le meilleur des mondes ?* [939] *» Ma conviction profonde, c'est que l'avenir n'est écrit nulle part, l'avenir sera ce que nous en ferons.* » (p.131)

Maalouf est surtout avant-gardiste car il ambitionne que les hommes et les femmes puissent «*construire une identité composite basée sur le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine* ». (p.210)

La langue est toujours simple et dépouillée, le vocabulaire est sobre et loin de l'emphase des donneurs de leçons. L'écriture de Maalouf est caractérisée par une profonde conviction et une sérénité qui n'excluent pas la complexité du sujet abordé. La clarté de l'expression utilisée pour un sujet grave fait de cet essai un ouvrage de lecture aisée où l'auteur se méfie de la brillance des mots pour s'en tenir à des démonstrations d'évidence, jamais simplistes cependant. Ce témoignage traduit parfaitement les objectifs didactiques, la volonté de servir et l'inspiration humaniste de Maalouf.

Depuis *Léon l'Africain, Samarcande* et surtout *Le Rocher de Tanios,* prix Goncourt 1993, Amin Maalouf, né au Liban, est considéré comme « M. Orient ». Depuis la parution de son essai « *Les identités meurtrières* », le voici étiqueté « M. Tolérance » aussi. Or, Amin Maalouf est avant tout un humaniste qui rêve qu'un jour l'humanité accepte le fait qu'elle est

[939] Allusion au livre de Aldous Huxley dont le titre est « Le meilleur des mondes ».

une et multiple et qu'elle évite le choc des civilisations. (Les derniers événements apparus sur la scène internationale depuis le 11 septembre 2001 accrédite cette thèse et donne plus de force au discours de l'auteur. [940]) Un romancier, un érudit des temps anciens et un essayiste qui a choisi d'écrire pour tous. Un homme qui fustige la discrimination, mais aussi la grossièreté, la mesquinerie et la dévotion vis-à-vis des puissants.

Les dérives de certaines convictions religieuses qu'il évoque relèvent du fanatisme, elles entraînent des persécutions, mais aussi d'une forme d'autodestruction. Ce contre quoi il s'élève tout au long de son œuvre, c'est ce que Francisco Goya le grand peintre espagnol appelait « *le sommeil de la raison* ». Aujourd'hui comme hier, l'homme hésite constamment entre la science et la magie, la foi et la superstition, l'astronomie et l'astrologie. Maalouf est là pour observer ce combat entre la raison et la déraison dans le monde qui l'entoure, mais aussi à l'intérieur de lui-même.

Il aimerait croire parfois que cette quête du Graal après laquelle tout le monde court contient bien la clef de l'Univers. C'est son rêve d'humaniste. Sous l'argument scientifique garant de modernité la peur qui s'exprime chez les hommes est profondément obscure. Il y aura toujours dans l'écart entre le fait d'être mortel et l'attente d'autre chose un espace pour l'irrationnel.

Maalouf est un être qui doute, et de tout. Aussi bien des prédictions concernant la fin du monde ou de ses appartenances. Il est inquiet. Il est des interrogations dont il est fier - celles qu'il oppose aux croyances d'autrui -, il en est d'autres qui sont moins édifiantes. Douter de ses doutes, de sa rationalité, de sa force de caractère, de ses comportements, n'est pas aisé pour lui. Il révèle ses faiblesses. De ce point de vue, il avance à visage découvert.

Sans doute à cause de son statut de minoritaire. Il est né dans la communauté des chrétiens melkites au Liban. Cela signifie qu'il appartient à la minorité chrétienne du monde arabe et à la minorité melkite du monde chrétien.

Le sentiment d'appartenir à une minorité détermine tout dans la vie : la place de la personne, sa vision du monde, sa capacité à s'affirmer, sa manière d'aborder les conflits. S'il parle de conciliation et de réconciliation, c'est parce qu'en qualité de minoritaire il se sent plus à l'aise dans un monde élargi où tout est relativisé, ce qui fait de lui un observateur. Il écrit pour compenser ce qu'il ne dit pas, il révèle certaines choses, en camoufle d'autres. Mais dans tous les cas, il écrit à corps perdu, totalement, tout le temps.

[940] La destruction de deux tours jumelles au cœur de New York par des commandos suicides intégristes, et les multiples attentats au cœur des grandes capitales européennes, Madrid, Londres.

Des pièces de la Grèce antique qui lui ont donné le désir enfantin d'imiter Sophocle ou Eschyle, il cite Térence aussi. C'est lui qui a dit il y a deux mille deux cents ans : « *Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger* [941]». Maalouf éprouve en même temps le désir de remonter aux origines, de revenir aux sources de l'écriture, de reconnaître l'apport des fondateurs. C'est sa manière de voir le monde, toujours en perspective, à partir d'un travail de mémoire. C'est aussi son histoire. C'est quelqu'un qui ne perd jamais de vue qu'il vient d'une région millénaire (La Phénicie) qui connut à la fois les influences: égyptienne, mésopotamienne et grecque qui métisse son identité.

La nostalgie est omniprésente dans sa vie.[942] Enfant, il a constamment entendu parler de la maison de ses grands-parents qui se trouvait en Égypte ; de celle de ses arrière-grands-parents à Constantinople. Ensuite, la guerre au Liban l'a éloigné des lieux qui lui étaient chers. Il a le sentiment aujourd'hui d'avoir derrière lui tout un chapelet de maisons abandonnées et de pays perdus. Et puis il est issu d'une civilisation qui eut son heure de gloire et qui ne l'a plus. Toutes les références qui ont un sens se situent dans le passé. Cela ne veut pas dire qu'il est un homme attaché aux civilisations anciennes et coupé des réalités d'aujourd'hui, non. La vie et le monde contemporain le captivent. Nous vivons une époque extraordinaire où nous sommes infiniment plus libres qu'à aucun autre moment de l'humanité. La progression des régimes démocratiques, l'étendue des connaissances, le pouvoir de la science le passionne. Byzance, Constantinople, l'Occident d'aujourd'hui : tous ces mondes vivent en lui. C'est son identité et il le revendique.

C'est sa double appartenance Janussienne, liée au passé et au présent et qui se projette dans un avenir, qui de son propre aveu est imprévisible. Cette diversité, il ne la pense pas en termes de rupture mais de richesse. Il ne supprime pas, il ajoute. Il croit qu'il est urgent de rompre avec l'idée d'une appartenance univoque et exclusive sous peine d'accentuer les crispations identitaires. D'autant plus qu'appartenance ne signifie pas systématiquement adhésion et qui conteste fondamentalement le principe de l'identité comme identification à une et une seule cause, que ce soit un parti, un pays, une religion, une culture ou une ethnie. De plus en plus de conflits se jouent là. Et avec d'autant plus de facilité que les cultures nationales exigent de l'individu un mode d'appartenance unique. Peut-on imaginer au Liban une répartition du pouvoir qui ne soit pas seulement communautaire ? A-t-on le droit d'être à la fois algérien et français ? C'est à partir de ces questions qu'il a écrit en 1998, *Les identités meurtrières*.

[941] Publius Terentius Afer dit Terence, *Œuvres complètes*, coll. « La Pléiade », Paris, 1971.
[942] Lire l'entretien placé en annexe.

En commettant *Les identités meurtrières,* Maalouf a prit le parti de mettre en rôle ses rêveries, son but n'étant pas l'exaltation du moi, mais la conquête de la sagesse. Pourtant, Maalouf n'est pas un rêveur. C'est un homme lucide, objectif qui met en lumière d'une manière magistrale les causes réelles, profondes des dérives identitaires, des ostracismes et du refus de l'Autre. Ainsi, déjà, dans un autre registre, la sévère critique de Pascal à l'égard des « *Essais »* de Montaigne : « *Le sot projet que Montaigne a de se peindre* » à laquelle Voltaire répondra : « *Le charmant projet que Montaigne a eu de se peindre naïvement, comme il l'a fait. Car il a peint la nature humaine* [943]».

Nous continuons, pour notre part, dans notre recherche à emboîter le pas à Maalouf afin de démonter à notre tour les mécanismes qui poussent des êtres doués de raison à sombrer dans le fanatisme et l'exclusion.

Dans le premier chapitre du livre, intitulé « *Mon identité, mes appartenances* », Maalouf tente une définition de la notion d'identité, mais en toute modestie reconnaît la difficulté de le faire.

« *Loin de moi l'idée de redéfinir encore et encore la notion d'identité*.» (p.18)

Venant d'un néophyte comme il aime à se qualifier lui-même, la tâche qu'il s'assigne est plus humble ; démonter les mécanismes qui poussent certaines personnes à commettre des crimes voire des génocides au nom de leur identité religieuse, ethnique, nationale ou autre. Cependant il aborde implicitement les questions primordiales des approches, sociale, psychologique, anthropologique et philosophique de l'identité depuis le « *Connais-toi toi-même* ! » de Socrate.

Immergé dans les problèmes multiculturalistes et multiconfessionnels de son pays natal, le Liban, Maalouf depuis son exil parisien, essaye de mettre en pratique ses idées au travers d'une activité engagée d'humaniste. Sa réflexion philosophique morale et politique traite des problèmes d'identité et d'intégration ethnique et culturelle au sein d'un espace libéral pluraliste, non plus à l'échelle du Liban, mais à l'échelle du monde. Il y a, pour lui, une diversité des liens dans laquelle « il faut rendre justice à la différence et à l'unité ». L'efficience pratique prend donc une importance réelle. Il tente de cerner les sources de l'identité moderne à travers différentes approches.

[943] Michel Eyquem De Montaigne, *Essais*, III, 2, in Lagarde et Michard, Collection Littéraire, éds, Bordas, 1965, Paris, p.195.

4- L'approche philosophique

L'idéal moral est lié à l'histoire et aux évolutions culturelles. Il s'accomplit dans la recherche d'une « authenticité » (histoire, traditions, culture) dont les sources sont celles du sentiment moderne d'identité personnelle où chacun de nous est sa propre mesure.

> « *Mon identité, c'est ce qui fait que je ne suis identique à aucune autre personne*.» (p.18)

Il y a deux types de revendications humaines qu'il s'agit de concilier : l'une est celle de l'appartenance à la communauté humaine dans son ensemble, et l'autre exige que l'on reconnaisse la différence, l'individualité, la dignité de la personne au sein de la communauté.

> « *Chacune de mes appartenances me relie à un grand nombre de personnes; cependant, plus les appartenances que je prends en compte sont nombreuses, plus mon identité s'avère spécifique. »* (p.27)

Il y a une difficulté intrinsèque à saisir l'identité, sur les plans les plus divers – logique et métaphysique, psychologique, anthropologique, sociologique – et l'explication de l'identité consiste à mettre en évidence un certain nombre de paradoxes. Sur ce point philosophique Maalouf rejoint la notion de signification de l'identité de Hume qui se demande :

> « *À quelle expérience, se réfère l'idée d'identité, étant entendu qu'à toute «idée» une «impression» empirique doit correspondre ? La singularité de chaque objet nous procure l'idée d'unité (au sens d'unicité), non celle d'identité. Et la pluralité des objets nous fournit celle de multiplicité, mais on ne pourra pas non plus en déduire l'identité, car, si grandes que soient les ressemblances entre des objets, l'esprit ne cessera pour autant de constater que leurs «existences» restent distinctes et indépendantes.*[944]»

Ainsi se produirait la «fiction» de l'identité et le caractère multiforme de chaque trajectoire individuelle.

> *« À ceux qui me posent la question, j'explique donc patiemment, que je suis né au Liban, que j'y ai vécu jusqu'à l'âge de vingt-sept ans, que l'arabe est ma langue maternelle, que c'est d'abord en traduction arabe que j'ai découvert Dumas et Dickens et Les voyages de Gulliver, et que c'est dans mon village de la montagne, le village de mes ancêtres, que j'ai connu mes premières joies d'enfant et entendu certaines histoires dont j'allais m'inspirer plus tard dans mes romans. Comment pourrais-je l'oublier ? Comment pourrais-je m'en détacher ? Mais d'un autre côté, je vis depuis vingt-deux ans sur la terre de France, je bois son eau et son bon vin, mes mains caressent chaque jour ses vieilles pierres, j'écris mes livres dans sa langue, jamais plus elle ne sera pour moi une terre étrangère. Moitié français, donc et moitié libanais ? Pas du tout ! L'identité ne se*

[944] David Hume, *Traité de la nature humaine*, I, IV, sect. 2 et 6, in Encyclopédie Universalis.

> *compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un « dosage » particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre. »* (p. 9)

Si la critique repose sur le préjugé empiriste que toutes les idées doivent avoir un fondement sensible (en s'obligeant ainsi à chercher une «impression d'identité»), l'analyse de Hume n'en dégage pas moins les différents noyaux conceptuels impliqués. L'identité se rapporte, en effet, à l'existence dans le temps et à la variation (comment déterminer une permanence, à travers et malgré le changement ?),et elle présuppose aussi l'unité qualitative : le même s'oppose au différent. C'est-à-dire que le même est tendanciellement permanent, stable et non changeant ; et il est un et non divers. La persistance exprime l'identité numérique, l'individuation, alors que l'unité représente un passage à la limite des ressemblances entre les qualités et les états, contractées jusqu'à exclure toute diversité. Or, malgré leurs recoupements, ces deux groupes d'intuitions s'orientent vers des questions différentes. Elles se trouvent au cœur de la théorie de l'identité et leur imbrication est la source de plusieurs difficultés et paradoxes. Les sources du moi ne peuvent être situées dans le moi lui-même : On ne peut devenir un «moi» sans référence à ce qui nous entoure. Il ne peut y avoir d'« identité » en dehors de tout cadre extérieur à soi et de toutes dimensions communicationnelles avec ses semblables.

Maalouf plaide pour une morale réaliste que rejoint aussi Charles Taylor, le philosophe canadien qui entend fonder sa réflexion sur une « *approche philosophique qui créerait une nouvelle ontologie, afin d'échapper à la prééminence actuelle de l'épistémologie* [945]».

5- L'approche psychologique

Ami Maalouf plaide pour une démarche réaliste, qui prendrait en compte l'histoire et la psychologie, et qui permettrait d'articuler les exigences morales avec les possibilités de les réaliser effectivement. Prendre en compte la nature humaine permettrait d'éviter les utopies les plus désastreuses et les crispations identitaires. Il essaye de cerner la nature et les multiples facettes de l'identité personnelle.

> « *L'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence.* » (p.33)

En un sens restreint, la définition[946] de l'identité personnelle concerne le «sentiment d'identité (idem, mêmeté), c'est-à-dire le fait que l'individu se perçoit le même, reste le

[945] Charles Taylor, *Les Sources du moi*, in Encyclopédie Universalis.
[946] Source Encyclopédie Universalis 2005.

même, dans le temps. En un sens plus large le sujet se singularise. Mon identité, c'est donc ce qui me rend semblable à moi-même et différent des autres ; c'est ce par quoi je me sens exister aussi bien en mes personnages (propriétés, fonctions et rôles sociaux) qu'en mes actes de personne (significations, valeurs, orientations). Mon identité, c'est ce par quoi je me définis et me connais, ce par quoi je me sens accepté et reconnu comme tel par autrui. Les dimensions de l'identité personnelle dépendent, en effet, pour une large part des idéologies que traverse une culture donnée.

La première dimension, la continuité, permet au sujet de se situer tout à la fois dans le temps et dans l'espace individuels et collectifs ; dans l'horizon temporel et dans les territoires personnels comme dans l'histoire et la géographie des groupes sociaux et culturels de référence.

La deuxième dimension, l'intégration, la cohérence intrasystématique, peut être assimilée à la fonction de personnalité, si l'on définit celle-ci comme coordination des conduites dans un temps et un espace maîtrisés. Mais, pour que l'identité s'instaure comme système relativement unifié et continu, elle doit être initialement posée, et posée de nouveau en ses moments successifs, par des actes de séparation, d'autonomisation et d'affirmation, par la différenciation cognitive et l'opposition affective.

Sans cela, l'individu s'aliène dans la dépendance, se dilue dans l'assimilation à autrui. Cette troisième dimension, associée aux précédentes, montre le caractère non homogène de l'identité, qui est indissolublement personnelle et sociale, et qui suppose un effort constant de différenciation et d'affirmation aussitôt limité par la conformité sociale ou la perte de soi dans l'autre ; un effort constant d'unification, d'intégration et d'harmonisation, aussitôt démenti et constamment renouvelé.

À la séparation d'avec le milieu externe, s'ajoutent le dédoublement, le clivage interne, la différenciation intrasystématique, sans lesquels aucune mentalisation n'est possible. L'identité s'instaure donc, paradoxalement, à partir d'une double « dualisation » : dualisation « moi-autre » par séparation, au-delà de l'unité symbiotique primaire, et dualisation «moi-je» par différenciation interne (instauration d'un espace interne, mental, réel-virtuel...).

Cette quatrième dimension pose la question des liens entre l'unité et la diversité du soi constitué d'identités multiples, de territoires, de possessions diverses : Mon corps, mon nom, mes racines, mes droits et devoirs, mes positions et mes rôles, toutes les personnes, animaux ou objets que j'investis comme autant de parties de moi-même. De cette diversité, je puis tirer enrichissement ou aliénation par réduction de l'être à l'avoir.

La cinquième dimension concerne l'unicité, le sentiment d'originalité. À l'identité comme unité et continuité (ressembler à soi-même) s'ajoute l'identité comme structure incomparable (ne ressembler à personne d'autre).

Par la sixième dimension, selon laquelle l'identité s'enracine et vit dans l'action et la production d'œuvres, nous sortons d'une conception purement cognitiviste de l'identité présentée comme un ensemble de représentations de soi séparées d'activités pratiques. L'identité ne se confond pas avec ces pratiques, mais elle les oriente et leur donne sens. Inversement, l'engagement, l'action sur les objets et les situations, la coaction sociale et la création favorisent l'affirmation, la consolidation ou la transformation de l'identité.

La septième dimension proposée concerne la positivité de l'identité. Celle-ci s'institue comme valeur et par des valeurs. L'individu tend à se valoriser aussi bien à propos d'actes conformes que de conduites originales et marginales. Pour se valoriser à ses propres yeux et aux yeux d'autrui, chacun se présente comme plus coopératif, ou plus compétitif ou plus créatif, selon la norme dominante ou valorisée. Que l'une ou l'autre de ses dimensions manque, soit atrophiée, limitée et c'est toute l'architecture équilibrée de l'identité qui est remise en cause pour enfanter un *Mister Hyde*. « *Le tout est d'empêcher que les conditions d'émergence du monstre ne soient rassemblées* » dit très justement Maalouf. (p.40)

Maalouf ajoute en substance :

> «*C'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer.* » (p.32)

L'examen du comportement des individus dans leurs rapports avec les groupes sociaux et plus généralement avec la société constitue pour un très large part l'objet d'étude de cet essai. Il s'intéresse à la question de savoir comment l'individu parvient à équilibrer ou à concilier ses propres idées, son identité sociale ou ses représentations sociales avec les actions et les attitudes préconisées par une partie ou par l'ensemble de la société. Outre la socialisation de l'individu et l'intériorisation de la norme, l'auteur tente d'analyser le comportement collectif de groupes humains, notamment l'émergence des dérives en leur sein.

> « *Le maître mot, ici est réciprocité : si j'adhère à mon pays d'adoption si je le considère mien, si j'estime qu'il fait désormais partie de moi et que je fais partie de lui, et si j'agis en conséquence, alors je suis en droit de critiquer chacun de ses aspects ; parallèlement, si ce pays me respecte, s'il reconnaît mon apport, s'il me considère, avec mes particularités, comme faisant désormais partie de lui, alors il est en droit de refuser certains des aspects de ma culture qui pourraient être incompatibles avec son mode de vie ou avec l'esprit de ses institutions.* » (p.59)

L'auteur met en évidence l'ensemble des déterminations qui rendent explicables les conduites humaines : tout individu possède une histoire propre (une origine et une trajectoire sociale) qui ne se confond pas avec celle d'autrui. Ses choix (de ses vêtements à son conjoint) ne peuvent procéder que de son insertion sociale (l'individu occupe une position particulière dans la société) et ne résultent pas par conséquent du pur et simple hasard.

Les individus ne se réduisent pas à des êtres isolés (à la manière du modèle de l'*homo œconomicus* rationnel et utilitariste envisagé par les économistes), ils agissent et se comportent en fonction des désirs et des attentes des autres. Par conséquent, l'interaction sociale (les effets réciproques exercés par les individus sur leurs conduites mutuelles) apparaît comme l'un des concepts centraux de la notion d'identité.

6- L'approche anthropologique

Pour l'anthropologie, l'identité ne constitue pas un concept véritablement spécifique elle apparaît au détour d'autres problématiques concernant, par exemple, l'ethnicité, l'appartenance lignagère, la personne ou les rituels de passage. La question de l'identité est inséparable de celle de l'individuation, c'est-à-dire de la différenciation de classes ou d'éléments de classes par rapport aux autres éléments ou classes de même niveau. Pour identifier un ou plusieurs êtres à d'autres, il faut bien les distinguer de tout ce qu'ils ne sont pas ; et, à l'inverse, pour appréhender un être singulier, il faut bien supposer son identité historique. Ce sont les deux sens du terme « identifier ».

> « *Pour un enfant qui voit le jour au Nigeria, l'élément le plus déterminant pour son identité n'est pas d'être noir plutôt que blanc, mais d'être Yoruba, par exemple, plutôt que haoussa.* » (p.34)

Le sens des identifications, variables d'une culture à une autre, que toute société établit entre certains êtres en excluant les autres, n'est pas un problème propre aux sociétés traditionnelles. Il est cependant plus spectaculaire dans ces sociétés, où les identifications et classifications de l'univers diffèrent radicalement, au premier abord, de celles que l'Occident a toujours considérées comme les seules possibles et les seules rationnelles.

Selon Lévy-Bruhl[947], philosophe et ethnologue français, qui étudia la «mentalité primitive», les peuples « primitifs » – renommés tout récemment « premiers » –, c'est-à-dire ceux qui ne possèdent pas l'écriture, raisonnent en suivant des principes différents de

[947] Lucien Lévy Bruhl, *La mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922 ; rééd, PUF, 1960.

ceux que suit la mentalité rationaliste. Les peuples primitifs disposent d'un système de représentations communes, qui sont caractérisées par une absence de séparation entre le naturel et le surnaturel. Selon Lévy-Bruhl, ces représentations sont non conceptuelles, mystiques, et ne sont pas liées logiquement entre elles.

Ce genre d'analyse ethnocentriste en plus de méconnaître autrui favoriserait selon Maalouf « *ces blessures qui déterminent, à chaque étape de la vie, l'attitude des hommes à l'égard de leurs appartenances, et la hiérarchie entre celles-ci* ». (p.36)

Les analyses ethnologiques de l'identité sont, en effet, indissociables de celles qui concernent la nature de la religion, la pensée magique, la primitivité et l'irrationalité des sociétés sans écriture. L'identité des individus est partout culturellement codée, notamment à l'occasion des rituels jalonnant le cycle de vie (rites de passage et initiations surtout) et de ceux qui marquent l'appartenance à certains groupes, dans lesquels tout individu est inscrit à sa place au sein d'une classe d'êtres humains donnée, opposée à d'autres. Par exemple, les hommes et les femmes, les adultes et les enfants, les initiés et les non-initiés, les aînés et les cadets, ceux qui savent et les ignorants.

> « *Naître fille à Kaboul ou à Oslo n'a pas la même signification, on ne vit pas de la même manière sa féminité, ni aucun élément de son identité.* » (p.33)

L'identité des personnes donne lieu aussi à une élaboration lorsque est déterminé le fait d'être membre de tel clan, de tel lignage ou groupe territorial, par le biais d'attributs distinctifs (noms, devises, signes extérieurs, etc.) ou de rituels d'appartenance, par exemple à des cultes. Ces rituels produisent aussi des marques d'identité (appropriations d'autels, soumission à des interdits spécifiques, sacrifices propres), notamment sous la forme du rattachement à certains territoires, à des groupes de filiation ou à des associations villageoises.

Par ailleurs, l'imposition du nom personnel est une étape essentielle de l'inscription de l'individu comme singularité à l'intérieur de ses différents réseaux et classes d'appartenance (lignage, classe d'âge, résidence, etc.) ; Elle est étroitement liée à un autre aspect de l'identité, celui que, dans toute société, déterminent les conceptions locales de la personne humaine (telles que le sang, l'âme, la vie). L'identité de l'individu est ainsi au confluent d'une hérédité sociale, toujours pensée symboliquement, et d'attributs symboliques décrits en termes filiations, sociaux et religieux. Le nom propre participe, à l'évidence, de ce processus de construction de l'identité, déjà pour l'appropriation de

l'espace, et a fortiori pour les personnes. Selon la formule de Lévi-Strauss,[948] l'espace est une société de lieux-dits, comme les personnes sont des points de repère au sein du groupe.

Dans « *La Pensée sauvage* », où il analyse le nom propre, Lévi-Strauss montre l'importance de l'acte de nommer à côté de celui de classer le réel, car le nom propre, opérateur de classe ou « *solution provisoire avant la classification*», «*représente toujours la classe au niveau le plus modeste*». Il distingue deux types de noms : le premier est le nom comme marque d'identification, confirmant, « *par l'application d'une règle, l'appartenance de l'individu qu'on nomme à une classe pré ordonnée*» (groupes sociaux ou statuts natals).

À l'autre pôle, Lévi-Strauss pose le nom comme « *libre création de l'individu qui nomme* [949] », par quoi celui-ci exprime sa subjectivité. En fait, dans les deux cas, il s'agit de classer l'autre et de se classer soi-même.

À un autre niveau, l'identité des individus relève d'un schème d'appartenance plus englobant, l'identité clanique, lignage ou ethnique, qui n'en est pas moins un label supplémentaire spécifiant tout être humain. Qu'est-ce qu'être juif, beur, kurde, arménien ou berbère ? Comme l'a montré l'identité lignagère et ethnique ne correspond pas à une occupation homogène de l'espace, mais, en fait, à des hiérarchies de ghettos induisant des identités diverses selon les angles d'approches.

À l'intérieur du système idéologique et politique possible dans ces sociétés, s'effectuent de véritables « changements d'identité », en fonction de critères hétérogènes (statuts sociaux et statuts ethniques) liés à l'histoire singulière des groupes, mais niés par l'idéologie a-historique et unifiante des États.

Ces approches de l'identité ne sont pas aussi éloignées de la problématique évoquée par Maalouf quand il dit :

> « *Je songe au cas d'un turc né il y a trente ans en Allemagne. […] Aux yeux de sa société d'adoption, il n'est pas allemand ; aux yeux de sa société d'origine, il n'est plus vraiment turc. […] Mais rien dans les lois ni dans les mentalités ne lui permet d'assumer son identité recomposée*. » (p.12)

Dans tous les cas, sont déterminés des classes et des singularités, des faisceaux d'attributs nécessaires et contingents, des homologies (des co-appartenances à certaines classes) et des différences (à l'intérieur de classes ou entre des classes).

Cependant Maalouf avertit le lecteur :

---

[948] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
[949] Ibidem.

> « *Si nos contemporains ne sont pas encouragés à assumer leurs appartenances multiples, s'ils ne peuvent concilier leur besoin d'identité avec une ouverture franche et décomplexée aux cultures différentes, s'ils se sentent contraints de choisir entre la négation de soi-même et la négation de l'autre, nous serons en train de former des légions de fous sanguinaires, des légions d'égarés.* » (p.49)

7- L'approche sociologique

Dans les précédentes approches, l'individu par son hérédité biologique naît avec les éléments constitutifs de l'identité ethnique et culturelle, dont les caractères phénotypiques et les qualités psychologiques qui relèvent de la « mentalité » et du « génie » propre auquel il appartient. L'identité repose donc sur un sentiment d'appartenance en quelque sorte inné. L'identité est pensée comme une condition immanente de l'individu, le définissant de façon stable et définitive.

Dans l'approche culturaliste, on mettra l'accent non pas sur l'héritage biologique qu'on ne considère pas déterminant, mais, au contraire, sur l'héritage culturel, lié à la socialisation de l'individu au sein de son groupe culturel. Là encore, l'identité est définie comme préexistante à l'individu. Celui ci est amené à intérioriser les modèles culturels qui lui sont imposés par son groupe culturel, et qui ne pourrait qu'y adhérait, sous peine d'être considéré comme un marginal, un déraciné. Ainsi conçue, l'identité apparaît comme une essence qui n'est pas susceptible d'évoluer et sur laquelle l'individu ou le groupe n'aurait aucune prise.

Ce qui relie ces différentes théories, c'est une même conception objectiviste de l'identité. Il s'agit dans tous les cas de définir et de décrire l'identité à partir d'un certain nombre de critères déterminants, considérés comme « objectifs », comme l'origine commune (l'hérédité, la généalogie), la langue, la culture, la religion, la psychologie collective (la personnalité de base), le lien à un territoire, etc.

Ces définitions de l'identité sont fortement critiquées par ceux qui défendent une conception subjectiviste du phénomène identitaire. L'identité, selon eux, ne peut être réduite à sa dimension attributive : ce n'est pas une identité reçue une fois pour toutes. Or pour les « subjectivistes », l'identité n'est rien d'autre qu'un sentiment d'appartenance ou une identification à une collectivité plus ou moins imaginaire. Ce qui compte pour ces analystes, ce sont donc les représentations que les individus se font de la réalité sociale et de ses divisions.

Cependant adopter une théorie purement objective ou purement subjective pour aborder la question de l'identité, c'est s'enfermer dans une impasse, une aporie. C'est raisonner en faisant abstraction du contexte relationnel qui peut seul expliquer pourquoi, par exemple, à tel moment telle identité est affirmée ou au contraire refoulée à tel autre moment.[950]

Si l'identité est bien une construction sociale et non un donné, si elle relève de la représentation, elle n'est pas pour autant une illusion quoi dépendrait de la pure subjectivité des agents sociaux. La construction de l'identité se fait à l'intérieur de cadres sociaux qui déterminent la position des agents et par-là même orientent leurs représentations et leurs choix. L'identité est un construit qui s'élabore dans une relation qui oppose un groupe aux autres groupes avec lequel il est en contact.

C'est à l'œuvre pionnière de Fredrik Barth que l'on doit cette conception de l'identité comme manifestation relationnelle, qui permet de dépasser l'alternative objectivisme/ subjectivisme. Pour Barth, c'est dans l'ordre des relations entre les groupes sociaux qu'il faut chercher à saisir le phénomène identitaire. Selon lui, l'identité est un mode de catégorisation utilisé par les groupes pour organiser des échanges.

Chez Barth :

> « *[…] les membres d'un groupe ne sont pas perçus comme absolument déterminés par leur appartenance ethnoculturelle, puisqu'ils sont eux-mêmes les acteurs qui attribuent une signification à celle-ci en fonction de la situation relationnelle dans laquelle ils se trouvent. Ce qui revient à considérer que l'identité se construit constamment au sein des échanges sociaux.* [951]»

Cette conception dynamique de l'identité s'oppose à celle qui en fait un attribut originel et permanent, qui ne saurait évoluer. Il s'agit donc d'un changement radical de problématique qui met l'étude de la relation au centre de l'analyse, et non la recherche d'une supposée essence qui définirait l'identité. Il n'y a pas d'identité en soi, ni même uniquement pour soi. L'identité est toujours un rapport à l'autre. Autrement dit, identité et altérité ont partie liée, et sont dans une relation dialectique. L'identification va de pair avec la différenciation. Dans la mesure où l'identité est toujours la résultante d'un processus d'identification au sein d'une situation relationnelle, dans la mesure aussi où elle est relative, car elle peut évoluer si la situation relationnelle change, sans doute vaudrait-il mieux retenir comme concept opératoire pour l'analyse celui d' « identification » plutôt que celui d'«identité ».[952]

---

[950] Nous illustrerons ce cas identitaire par la notion de « Marranité ».

[951] Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières,* (trad.franç.1re éd. en anglais 1969), in Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart, «Théories de l'ethnicité», PUF, coll. «Le sociologue», Paris 1995, p.203-249.

[952] René Galissot, *Sous l'identité, le procès d'identification : L'homme et la Société,* n°83,1987, p.12-27, numéro thématique : La mode des identités.

L'identification peut fonctionner comme affirmation ou comme assignation identitaire. L'identité est toujours un compromis, une négociation pourrait-on dire, entre une « auto-identité » définie par soi et une hétéro-identité ou exo-identité définie par les autres.[953]

L' « exo-identité » peut aboutir à des identifications paradoxales : par exemple, en Europe au début du XX^{ème} siècle, les Arméniens qui fuyaient l'Empire ottoman étaient considérés comme étant turcs, parce qu'ils arrivaient avec un passeport turc, alors que précisément ils ne voulaient pas se reconnaître comme turcs. L'histoire se répète de nos jours avec les Kurdes, trahis par les puissances occidentales au lendemain de la première guerre mondiale qui devaient créer un Kurdistan aux termes du traité de Sèvres en 1920, révisé par le traité de Lausanne, consécutif aux victoires turques à Galipoli sur le corps expéditionnaire franco-anglais et qui marquent la naissance de la Turquie moderne et laïque sous l'égide de Kamal Attaturk, qui abolit le khalifat en 1924.

L'identité est donc l'enjeu de luttes sociales. Comme l'explique Bourdieu dans un article désormais classique : « *L'identité et la représentation* ». « *Seuls ceux qui disposent de l'autorité légitime, c'est-à-dire de l'autorité que confère le pouvoir, peuvent imposer leurs propres définitions d'eux-mêmes et des autres* [954]».

Amin Maalouf illustre cet antagonisme avec le cas de l'Afrique du Sud où une minorité blanche qui plus est au nom du slogan de *majority rule* maintenait une majorité noire à l'écart des affaires de la cité à travers la ségrégation raciale. Ce qui montre le construit social et raciste de l'identité, et l'arbitraire de la non représentation de l'identité noire.

> « *Dans le contexte de l'apartheid, c'était un raccourci compréhensible, à condition de préciser, comme le firent des hommes comme Nelson Mandela, que le but n'était pas de remplacer un gouvernement blanc par un gouvernement noir, ni de substituer une discrimination à une autre, mais de donner à tous les citoyens, quelque soit leur origine, les mêmes droits politiques, libre à eux d'élire, à partir de là, les dirigeants de leur choix, fussent-ils d'ascendance africaine ou européenne ou asiatique ou mélangée.»*(p.203)

C'est ainsi qu'aux États-Unis le groupe dominant des W.A.S.P (White Anglo-Saxon Protestant) classe les autres Américains dans la catégorie « groupes ethniques » ou dans la catégorie « groupes raciaux ». À la première appartiennent les descendants des

[953] Pierre-Jean Simon, *Ethnicisme et racisme ou L'école de 1492*, Cahiers internationnaux de sociologie, vol ; XLVIII, janvier-juin, 197O, p.24.
[954] Pierre Bourdieu, *L'identité et la représentation*. Actes de la recherche en sciences sociales, n°35, 1980, pp. 63-72

immigrants européens non WASP ; à la seconde, les Américains dits de «couleur » (Noirs, Chinois, Japonais, Portoricains, Mexicains…)

Ainsi comprise, c'est-à-dire comme enjeu de luttes, l'identité apparaît comme problématique. Il ne faut donc pas attendre des sciences sociales qu'elles donnent une définition juste et irréfutable de telle ou telle identité. Ce n'est pas à la sociologie ou à l'anthropologie, pas plus qu'à l'histoire ou à une autre discipline de dire quelle serait la définition exacte de l'identité bretonne ou de l'identité kabyle, par exemple.

Ce n'est pas à la science sociale ou toute autre science humaine de se prononcer sur le caractère authentique ou abusif de telle identité particulière (au nom de quel principe d'authenticité ferait-elle ?). Ce n'est pas au scientifique d'opérer des contrôles d'identité. Le rôle du scientifique est ailleurs : il lui revient d'expliquer les processus d'identification sans les juger. Il lui revient d'élucider les logiques, sociales, historiques, géographiques, idéologiques etc.., qui amènent les individus et les groupes à identifier, à étiqueter, à catégoriser, à classer, ou à exclure et à le faire de telle façon plutôt que de telle autre.

Nous avons montré à travers ces différentes approches qu'il était vain de vouloir donner une définition exacte de l'identité. Cependant à travers l'illustration qui va suivre, nous essayerons de schématiser en trois groupes différents les identités qui prévalent de nos jours en introduisant une nouvelle notion : Les stratégies identitaires et la notion de « marranité », notion qui fait écho aux « identités flexibles », aux « identités-rhizome » etc..., que nous avons déjà développés dans la problématique identitaire.

8- Les figures marranes

Dans la quatrième partie du premier chapitre de son ouvrage (p.49), Maalouf aborde les notions de « relais », de « frontaliers » de « confluents » pour parler des passerelles d'identités que sont les figures marranes. Il nous a paru utile d'aborder dans notre travail de recherche cette notion de « marranité », et dans quelle mesure elle peut s'apparenter de nos jours à une stratégie identitaire.

Si l'identité est si difficile à cerner et à définir, c'est précisément en raison de son caractère multidimensionnel et dynamique. C'est ce qui lui confère sa complexité, mais c'est aussi ce qui lui donne sa flexibilité. L'identité connaît des variations, se prête à des reformulations, voire à des manipulations. C'est pour souligner cette dimension changeante de l'identité, qui ne constitue jamais une solution définitive, que certains auteurs utilisent le concept de « stratégie identitaire ». Dans cette perspective, l'identité apparaît comme un moyen pour atteindre un but.

> « *Les identités sont plus que jamais utilisées au service de stratégies politiques défensives et agressives, ce qui implique de les imposer d'une façon plus ou moins violente à soi-même et aux autres* [955]».

L'identité n'est donc pas absolue, mais relative. Le concept de stratégie indique aussi que l'individu, comme acteur social, n'est pas dépourvu d'une certaine marge de manœuvre. En fonction de son appréciation de la situation, il utilise de façon stratégique ses ressources identitaires. L'identité se construit aussi à travers les stratégies des acteurs sociaux.

Les stratégies doivent nécessairement tenir compte de la situation sociale, du rapport de force entre les groupes, des manœuvres des autres, etc. Si par sa plasticité, l'identité se prête à l'instrumentalisation, il n'est pas possible aux groupes et aux individus de faire n'importe quoi en matière d'identité : L'identité est toujours la résultante de l'identification qu'on se voit imposer par les autres et de celle qu'on affirme soi-même.

> « *L'identité n'existe pas en soi indépendamment des stratégies d'affirmation identitaire des acteurs sociaux qui sont à la fois le produit et le support des luttes sociales et politiques.* [956] »

L'accent mis sur le caractère stratégique fondamental de l'identité permet de dépasser le faux problème de la véracité scientifique des affirmations identitaires. L'identité se construit, se déconstruit et se reconstruit suivant les situations. Elle est sans cesse en mouvement ; chaque changement social, politique, l'amène à se reformuler de façon différente. Il n'échappe à presque personne que la fin de ce siècle est marquée par un double mouvement contradictoire : d'une part nous vivons un processus de globalisation, qui ne cesse de nous affranchir des anciennes frontières nationales, culturelles et bio environnementales, et d'autre part, nous voyons la question des identités, des appartenances, des singularités refaire surface avec insistance, parfois et même souvent sur le mode tragique.

La contradiction n'est qu'apparente si l'on veut bien songer que l'universalité réelle, c'est à dire l'horizon moderne des habitants de la planète, a perdu, avec l'échec des idéologies, son rêve de projet prométhéen et dresse au contraire chaque jour davantage les hommes les uns contre les autres, dans une concurrence sans fin et peut-être sans sens. Dès lors qu'aucune alternative globale à l'expansion illimitée des marchés ne se fait jour, la revendication d'une identité religieuse, ethnique, politique ou même culturelle est un phénomène logique. Un retour du refoulé en quelque sorte, si l'on veut bien voir dans toute

---

[955] Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Edition Galillée, Paris, 1992.

[956] Daniel Bell , « Ethnicity and Social Change », *in* Glazer N. et Moynihan D.P.(éds) , *Ethnicity ,Theory and Experience*, Harvard University Press , Cambridge , Mass.,1975, pp. 141-174.

micro-politique de l'identité, le travail à l'œuvre du Surmoi, du patrimoine, de la filiation, de l'héritage, etc. D'un côté, l'émancipation technico-économique des frontières, vis à vis des lieux aléatoires de la naissance et de l'autre, le rappel obstiné du territoire, du pays, de la langue, de la proximité, des « racines ».

La première embûche, c'est que selon leur mode d'incarnation, les stratégies identitaires peuvent constituer des formes de résistance salutaire à l'uniformisation croissante du monde ou au contraire précipiter en systèmes d'exclusion, d'intolérance, de haine de l'autre.

La seconde tient au risque inhérent à toutes les présentations binaires sommaires : il y aurait sur un plateau de la balance des énoncés modernes, rationnels et facilement universalisables, inhérents au procès de la mondialisation assistée par la technoscience et sur l'autre des archaïsmes culturels et religieux, peuplant des nations réactionnaires obsédées par leur souveraineté ! Comme si l'universel (ou les universels) et les identités prenaient naturellement place dans des configurations stables et tranchées une fois pour toutes du moderne et du passé ! Nous partons au contraire de l'hypothèse que la question de l'identité (dans son acception la plus variée et complète) et celle de l'universalité se contaminent mutuellement dans un jeu infini de frictions, d'interactions, de boucles réflexes, de sorte que, en changeant la nature et le style de l'identité par une réflexion critique sur les communautés, les appartenances, les singularités, on modifie dans le même temps le style de l'universalité.

Autrement dit, à chaque forme de représentation ou de matérialisation de l'universalité correspond une figuration symétrique (ou en tout cas dépendante) de l'identité, chacune nourrissant l'autre et se forgeant peu à peu par contrecoup et réciprocité. On peut ainsi essayer de caractériser trois types d'interactions : les identités fortes et la mondialisation uniforme, les identités plurielles et l'universalité multipolaire, les identités incertaines ou marranes et la communauté universelle des hommes sans communauté. Notre choix de la « marranité » se comprendra mieux en explorant brièvement ces trois voies.

A- Les identités fortes ou meurtrières et la mondialisation sous l'hégémonie américaine

Après l'effondrement des économies planifiées socialistes et des régimes dits communistes qui les légitimaient, le capitalisme sous sa version libérale anglo-saxonne incarne désormais l'essentiel de l'universalité réelle. Ses institutions monétaires, financières, commerciales (l'O.M.C, L'O.C.D.E., le F.M.I., la banque mondiale, etc.) ne

rencontrent nulle part des formes internationalisées de résistance. D'autre part, la puissance militaire et la suprématie linguistique confèrent à l'Amérique une hégémonie indiscutée et une tutelle symbolique sur la planète que sa mythologie cinématographique exprime souvent jusqu'à la caricature. La domination quasi-exclusive des marchés par des firmes plus riches que les anciens États-nations et la culture uniforme et bêtifiante de Mac world,[957] de plus en plus intériorisée par les dominés, suscitent des tensions identitaires.

Pour exister autrement, pour conjurer la menace d'une chute dans l'insignifiance, surtout quand on vit dans la périphérie interne ou externe des nations prospères et dominantes, la promotion des identités fortes, intégrales, exclusives, tient lieu de politique alternative.

Il suffit de jeter un coup d'œil à notre passé immédiat pour mesurer la folle virulence de ces politiques de l'identité. Le conflit en ex-Yougoslavie, au Rwanda a poussé à l'extrême ces identités dures, après avoir cruellement démêlé les histoires communes entre croates, serbes et musulmans.[958] Mais elles sont partout à l'œuvre dans les Balkans, au Kurdistan, en Afrique noire. La volonté d'apartheid des identités et, par conséquent, l'induction d'une mémoire sélective, tronquée et partiale affleurent dans nombre de revendications politiques ou symboliques comme la promotion de l'arabe classique en Algérie ou les antagonismes linguistiques en Belgique.

Enfin, sans aller jusqu'au conflit de civilisations cher à certains sociologues américains, l'affrontement de l'Amérique et de l'Afghanistan, qui prétend symboliser la lutte des sociétés technoscientifiques et démocratiques contre un pouvoir féodal et islamique, est, à ce titre, doublement méprisable. Mais du même coup, à trop laisser supposer qu'il y a incompatibilité absolue entre l'Islam et la modernité (les droits de l'homme, la démocratie de marché, le progrès technique), on nourrit la rancœur et la colère dans le monde musulman [959] Par un effet pervers de cette tautologie politique, Ben Laden devient tout à la fois l'épouvantail international mais aussi le héros des déclassés, la prémisse et la conclusion !

Bref, il nous semble que Mac world, c'est à dire l'extension indéfinie du Marché sous l'hégémonie américaine se nourrit paradoxalement de politiques identitaires extrémistes et aveuglément haineuses (et vice-versa). Il est du reste facile à l'Amérique qui contrôle la publicité et les divertissements de la planète de faire valoir ses aspirations

[957] Mac Word, autrement dit, Mac Do, Disney, Coca, Microsoft, etc.
[958] La querelle historique entre les Serbes et les Albanais sur la lointaine et originelle occupation du Kosovo en est un évident exemple.
[959] Cet autre aspect de la crise identitaire sera également traité dans notre recherche.

universelles quand l'intégrisme, la purification ethnique, la logique absurde et étouffante des séparatismes sont à l'œuvre dans les esprits, ou pour le dire comme Maalouf, quand les identités (pour ou contre) se font meurtrières !

B- Les identités plurielles ou multiples et la recherche d'une *diversalité* humaniste

Dans cette deuxième version de l'identité, la coexistence de plusieurs appartenances façonnerait une identité douce, tolérante, complexe, « diasporée ». Ainsi peut-on être juif ou bouddhiste, mais aussi français, européen, voire citoyen du monde ou être franco-algérien, écouter Khaled, Idir et Maxime Leforestier chantant ensemble et se sentir pareillement européen ou occidental. Amin Maalouf soutient le principe d'une identité-mosaïque-composite qui résulterait de la somme de toutes nos appartenances, et au sein de laquelle l'appartenance à la communauté humaine prendrait de plus en plus d'importance.

Les identités multiples, par le biais des métissages culturels et des contradictions d'appartenance qu'elles supposent ou provoquent, immunisent contre les tentations identitaires sectaires et monolithiques comme l'affirme Balibar :

> « *Chez les « autres » ou étrangers comme chez les « nationaux » on trouve de plus en plus d'individus qui ne sont pas simplement classables, de façon univoque. Ils épousent des individus d'une autre culture ou d'une autre race, ils passent leur existence à traverser les frontières fictives des communautés et donc à faire l'expérience d'une identité multiple ou divisée.*[960] »

D'autre part, les niveaux d'appartenance politique et culturelle se complexifiant en s'élargissant comme les stries d'un arbre ou les couches concentriques d'un oignon, la nature des identités se fait plus subtile, plus riche de modulations et de compromis. A ce schéma des identités douces et multiples, fait ainsi écho une conception plus pacifique et harmonieuse de l'universalité. On entend faire un monde réellement multipolaire, sans hégémonie exclusive d'une nation, sans impérialisme culturel ou linguistique.

Les instruments politiques, techniques et juridiques de cette « universalité » douce sont en train de naître. Les nationalismes agressifs ou bornés sont de plus en plus contestés par des aspirations fédéralistes, européennes ou tricontinentales. Les philosophies des droits de l'homme, l'extension du champ de la démocratie, les sanctions contre les régimes de terreur, l'instauration du Tribunal Pénal International qui a eu à juger l'ancien président yougoslave Slobodan Miloscevic, sont des valeurs en hausse.

---

[960] Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Edition Galilée, Paris, 1992.

Techniquement, avec les médias modernes comme Internet et les satellites de télécommunication, plus personne n'est exclu ou mis hors la loi sans autre forme de procès. Du plus marginal ou insignifiant point de vue jusqu'à la revendication d'un combat culturel ou politique essentiel, chacun peut figurer dans la toile.

Enfin, des outils juridiques (Cour européenne de justice, Tribunal contre les criminels de guerre de l'ex-Yougoslavie, ou du Rwanda, ou plus récemment, la décision des Lords anglais d'autoriser les poursuites contre les anciens dictateurs Pinochet, et Charles Taylor du Libéria qui avait assis sa dictature sur l'embrigadement d'enfants soldats, et la vente de « diamants de conflit ou de sang[961] » avec l'assentiment cynique de l'Occident) contribuent à créer cette image de solidarité nécessaire de tous les citoyens du monde, et d'œuvrer en faveur de la citoyenneté « terrienne », de cette *mondialité* dont parle Édouard Glissant.

On voit donc se dessiner une heureuse interaction entre les identités multiples, qui s'additionnent et neutralisent leurs propres excès ou outrances et la naissance d'une *diversalité* humaniste à l'échelon du monde. Et nous voilà ramenés à la question cruciale que pose en ce début de millénaire et qui est tout aussi bien au cœur de notre réflexion.

Comment universaliser la résistance sans pour autant renforcer et sacraliser la représentation des identités comme altérité exclusive, alors que le système lui-même ne cesse de la reproduire et de s'en servir ? Autrement dit, comment résister à l'uniformité, à l'hégémonie du Marché, « ce niveleur né », sans risquer la discorde et l'éparpillement hostile des identités, dès lors que nous avons perdu ce noyau dur de l'être, ce besoin de spiritualité, cette fraction commune d'humanité chère aux humanistes mais qu'ont mis en doute et déconstruit les philosophes et les savants modernes ? C'est pour tenter de répondre à cette question que nous avons exploré un troisième style d'identité, que nous appelons la « marranité ».

C -Les identités secrètes (marranes) et la communauté des hommes sans communauté

Un type extrême de stratégie d'identification consiste à occulter l'identité à laquelle on prétend pour échapper à la discrimination, à l'exil ou même au massacre. Maalouf cite l'exemple des Noirs d'Amérique dont l'appellation actuelle, *african americans*, dit clairement ce qu'il en est de leur double appartenance. On pourrait ajouter également de nos jours, l'appellation de *Français d'origine émigrée*, et pendant la colonisation où l'on disait *Français musulman*, dans une république Française ô ironie, laïque, ou pendant la

[961] *Blood diamonds* est le titre d'un film de Ridley Scott qui montre le financement de ces conflits. Ahmadou Kourouma décrit également l'embrigadement des enfants soldats dans son roman *Allah n'est pas obligé.*

sombre période de la collaboration de l'État de Vichy, le port de l'étoile jaune pour les Français d'origine juive. Un cas historique exemplaire de cette stratégie identitaire est celui des Marranes. Les Marranes sont ces juifs de la péninsule ibérique qui se sont convertis extérieurement au catholicisme au XV^{ème} siècle pour échapper à la persécution et à l'expulsion, tout en restant fidèles à leur foi ancestrale et en maintenant secrètement un certain nombre de rites traditionnels. L'identité juive a pu ainsi se transmettre clandestinement au sein de chaque famille pendant des siècles, de génération en génération, jusqu'à pouvoir s'affirmer de nouveau publiquement.

C'est ce qu'Amin Maalouf met en exergue dans la dernière partie de son essai *Apprivoiser la panthère.*

> « *Parmi les communautés humaines qui subissent la discrimination […] ce sont les minoritaires qui souffrent, qui sont privés de leurs droits les plus élémentaires, qui vivent constamment dans la terreur, dans l'humiliation. Si l'on vit dans un pays où l'on a peur d'avouer qu'on se prénomme Pierre, ou Boutros, Mahmoud, ou Baruch, et que cela dure depuis quatre générations, ou quarante ; si l'on vit dans un pays où l'on n'a même pas besoin de faire un tel « aveu », parce qu'on porte déjà sur son visage la couleur de son appartenance, parce qu'on fait partie de ceux qu'on appelle dans certaines contrées « les minorités visibles » ; alors on n'a pas besoin de longues explications pour comprendre que les mots de « majorité » et de « minorité »n'appartiennent pas toujours au vocabulaire de la démocratie. Pour qu'on puisse parler de démocratie […] Il faut que le vote d'opinion, le seul qui soit une expression libre, ait remplacé le vote automatique, le vote ethnique, le vote fanatique, le vote identitaire […] afin de faire respecter les droits des opprimés, au besoin contre la loi du nombre.* » (p. 200)

On a vu dans ce qui précède qu'il ne faut guère attendre de miracle, ni même de provisoire apaisement, de la simple juxtaposition d'identités différentes, ou de la coexistence d'appartenances communautaires multiples. Certes, l'élargissement des appartenances d'un être fait reculer partiellement l'ignorance et donc la violence, comme l'avaient déjà compris Maimonide et Averroès il y a fort longtemps. Mais nous restons encore dans la vaste controverse des identités. A la première occasion, les contradictions d'appartenance resurgissent. Déjà schismatiques à l'intérieur de l'individu qu'elles traversent, elles le sont forcément davantage au regard de toutes les autres combinaisons possibles d'appartenance. À la place de la mosaïque créative et apaisée des cultures surgit le spectre de la babélisation qui cache en réalité « la guerre de chacun contre chacun », ou « la guerre contre soi ».

Car dans ce métissage des identités qui, répétons-le, ne sont pas abolies ou transgressées, mais toutes revendiquées en commun, à parts égales, il n'est nulle part question d'inquiéter, de troubler, de malmener chacune de ces identités différentes. Soit, on

peut être juif ou musulman ou chrétien ou bouddhiste ou champion de la laïcité, mais aussi français ou allemand, mais aussi européen fédéraliste, ou plutôt attaché à la souveraineté nationale, sans pour autant s'interroger sur chacune de ces dimensions de l'identité. Comme si ces appartenances plurielles étaient par l'ancienneté ou la force des habitudes devenues naturelles et que seul comptait désormais le jeu qui les anime. Dans cette perspective, on attend du simple fait de la multiplicité ou de la stratification des identités un effet d'édulcoration des velléités sectaires ou de la rigidité de chacune d'entre elles, prise isolément.

Très différente est, à notre sens, l'identité marrane que l'on pourrait tout aussi bien nommer la désentification marrane. Mais d'abord un bref rappel historique. On sait que les marranes sont nés à la fin du XV^{ème} siècle dans la péninsule ibérique après les décrets d'expulsion ou de conversion forcée des juifs du royaume par les rois catholiques Ferdinand II et Isabelle de Castille, qui favorisèrent l'établissement de l'Inquisition en 1478.

Le mot «marrano» signifiait porc en espagnol. Il désigna à partir de 1492 tous les convertis accusés de judaïser en secret. L'histoire des marranes s'impose donc à ses débuts comme une affaire de haine religieuse dont témoignent les autodafés de l'inquisition et la chasse aux nouveaux chrétiens de mauvaise foi ou de mauvais sang. C'est la sinistre histoire de la « *limpieza de sangre* », du délit de sang ![962]

Mais alors, si le mot de marrane se borne à recouvrir exclusivement l'infamie, la traîtrise, la saleté génétique du juif, pourquoi tant d'intellectuels (souvent d'origine juive) ont-ils revendiqué le titre de marranes ? Imagine-t-on les juifs d'aujourd'hui reprendre à leur compte les appellations de « youtre » ou de « youpin », que la propagande de l'État de Vichy déclinera en rat, en usurier au nez crochu et autres caricatures du même acabit ?

C'est qu'à notre avis, à une situation originelle de destruction violente de l'identité juive, a pris naissance, dans le petit monde des « marranos », la première tentative de reconstruction secrète d'une identité. Jusque là, les populations juives vaincues n'avaient eu d'autres choix que d'être massacrées ou déportées en esclavage, ou bien d'épouser les vues des nouveaux maîtres. Au contraire, la conversion affichée, c'est à dire l'exhibition publique des signes extérieurs d'une religion d'emprunt n'interdit pas la pratique d'un judaïsme secret et domestique, tout en modifiant puissamment le sens religieux, les rituels communautaires et la fidélité aux commandements.

[962] Les magistrats instructeurs de l'Inquisition pouvaient aisément identifier le juif de la synagogue et le « circonscrire », l'empêcher de nuire, l'enfermer dans un ghetto, mais que faire du marrane, ce juif clandestin qui menace de polluer en cachette les esprits chrétiens ?

D'autre part, les marranes naissent au moment précis où l'Europe découvre le Nouveau Monde et où les savoirs entrent dans une période d'ébullition intense. Les hiérarchies instituées sur la Terre et dans les Cieux sont pulvérisées par les connaissances nouvelles[963] et surtout par leur diffusion publique grâce à l'invention de l'imprimerie par Gutenberg.

À la même époque, le monde chrétien confronté au chamboulement des idées et des techniques s'offre un schisme terrible dont sortira la Réforme. Mais c'est encore une nouvelle Religion, creusant l'incompréhension entre les réformés et les catholiques et préparant le terrain des futures guerres de religion... La terrible déroute de 1492,[964] et l'instauration de l'Inquisition espagnole avec l'accord du pape devait se consacrer au problème des marranes, juifs convertis de force au catholicisme qui continuaient à pratiquer secrètement leur religion. Le marrane ne peut plus rêver à Jérusalem mais, gardant le secret d'une appartenance et, aiguillonné par ce secret, il s'apprête à inventer enfin une éthique trans ou post-communautaire, qui en finisse avec les guerres de religions, sans pour autant confier le monde aux ignorants et aux cyniques.

> « *Il appartiendra à Baruch Spinoza, issu d'une famille de marranes espagnols re-judaïsée à Amsterdam de mettre en mouvement la pensée marrane qui, partie de l'étude critique des textes bibliques et de l'enseignement rabbinique débouchera sur une philosophie originale et sans religion fixe de l'Éthique. Ce qui lui valut très tôt d'être mis au ban de la communauté juive d'Amsterdam. Spinoza incarne dans les faits et dans la pensée l'homme libre de toute appartenance, de toute alliance, (ce point est décisif dans notre usage de la « marranité ») faisant déjà partie de cette communauté des hommes sans communauté qu'annoncera bien plus tard Nietzsche* [965]».

Sans pour autant cesser d'exhumer de sa culture d'origine les matériaux philosophiques, spirituels, moraux ou poétiques qui aident à vivre dans une modernité tragique débarrassée de bien des superstitions mais aussi des meilleurs réconforts.

Avec le marrane, naît un individu contradictoire et déchiré, incapable de résoudre ou de dépasser les contradictions qui l'habitent sur un nouveau mode d'affiliation. Privé d'une paternité religieuse ou généalogique, le marrane comme le descendant d'esclave

---

963 Galilée (Galileo Galilei**,** dit), physicien, astronome et écrivain italien (Pise 1564 - Arcetri 1642). Il est l'un des fondateurs de la mécanique moderne (Discours *concernant deux sciences nouvelles*, 1638). Rallié au système héliocentrique de Copernic, dont l'œuvre venait d'être mise à l'Index (1616), Galilée fut déféré devant le tribunal de l'Inquisition, qui le condamna et l'obligea à se rétracter (1633). L'Église l'a réhabilité en 1992.

964 Chute et prise de la ville de Grenade par les Rois Catholiques, Ferdinand II d'Aragon et Isabelle Ire de Castille entraînant le lent repli de la civilisation arabo-musulmane (Andalouse) protectrice de la communauté juive dans la péninsule ibérique.

965 ClaudeCorman, « Spinoza cabaliste », « Le Passant ordinaire N° 23 », Site web : www.monde diplomatique.fr/index/sujet/identiteculturelle.

antillais est un homme voué à l'intranquillité, tiraillé entre une singularité qui le hante – dont il ne peut tirer profit –et une citoyenneté commune, banale, réplicable, majoritaire dont il devine l'imposture. Tragiquement refoulé aux marges de l'identité, sans communauté, sans religion, sans sacralité, il peut par son impuissance même apparaître comme le porte-parole qualifié de la condition humaine, en tout cas une figure décisive de la paix. Avec lui, on entre en tâtonnant dans la communauté des hommes sans communauté.

Anton Tchekhov disait :

« *L'homme choisit l'un des trois chemins de sa vie, et il n'y en a pas d'autre. Tu vas à droite et les loups te mangent, tu vas à gauche et c'est toi qui manges les loups, tu vas tout droit et tu te manges toi-même* [966]».

À ceux qui n'ont de cesse de proclamer leur identité, c'est à dire la somme des caractères communs, identiques qui définissent un groupe typé, reconnaissable, homogène (l'identité est d'abord une affaire d'identification, de passeport, de police), le marrane oppose une singularité vacillante, précaire qui ne s'établit jamais sur un nouveau rapport de force mais sur une poétique de la relation. Puisque précisément sa singularité est issue d'un secret, d'une défaillance publique, d'un « anachronisme » qui le fait cheminer sur plusieurs dimensions du temps et donc dans une inlassable distorsion poétique, engendrée par la quête de soi. Sur ce point bien précis, l'analogie avec la quête identitaire glissantienne est patente.

La « marranité » ainsi figurée n'a que de lointains rapports avec les « marranos » espagnols ou portugais de l'âge classique. Elle témoigne d'une relation poétique, secrète, plastique au temps et à la filiation qui nous concerne tous, quelles que soient nos origines et nos identités. Ce principe de « marranité » n'est d'ailleurs pas exclusivement généalogique ou testamentaire. Il n'est pas réservé aux fondations et origines aléatoires de l'individu. Il affecte aussi dans notre esprit toutes les autres sédimentations politiques, historiques et culturelles de l'identité.

Pour Barth,[967] toute frontière est conçue comme une démarcation sociale susceptible d'être renouvelée dans les échanges. Tout changement dans la situation sociale, économique ou politique peut entraîner des déplacements de frontières. L'étude de ces déplacements est nécessaire si l'on veut expliquer les variations de l'identité. L'analyse de l'identité ne peut donc se contenter d'une approche synchronique et doit être faite également sur un plan diachronique.

---

[966] Anton Tchekov in Aissat Sadek, *Abstraites Fureurs, in* Le Matin, n°3O23, jeudi 31.O1.2OO2, p.24.

[967] Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières,* (trad.franç.1re éd. en anglais 1969), in Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité,* PUF, coll. « Le sociologue », Paris 1995, pp. 2O3-249.

Il n'existe donc pas d'identité en soi, définissable une fois pour toutes. L'analyse scientifique doit renoncer à prétendre trouver la vraie définition des identités particulières qu'elle étudie. La question n'est pas de savoir, par exemple qui sont « vraiment » les Corses, les Kabyles, mais ce que cela signifie de recourir à l'identification « corse » ou « kabyle ». Si l'on admet que l'identité est une construction en perpétuel changement, la seule question pertinente devient : *« Comment, pourquoi et par qui, à tel moment et dans tel contexte est produite, maintenue ou remise en, cause telle identité* ? [968]».

C'est à travers cette réflexion de Barth que nous axerons notre recherche sur les prémisses de la crise identitaire qui débouche immanquablement sur la conception «tribale »de l'identité qui prévaut dans le monde à l'heure actuelle. Les figures marranes, passerelles d'identité nous ont montré comment pourrait se décliner l'identité dans les années à venir dans le monde. Sous l'égide de quelle universalité ? Occidentale ? Humaniste ? L'identité sera-t-elle sectaire ou introvertie, si elle ne trouve pas la libre expression de son développement ?

Dans notre travail nous examinerons le cadre et les causes de l'éclosion de cette conception sectaire, « tribale » de l'identité, qui engendrent des « identités meurtrières ».

La quête identitaire de Maalouf se poursuit dans cette partie de notre travail car elle est récurrente tout au long de son essai. Cependant, l'auteur situe la problématique identitaire non plus à l'échelle de l'individu mais à l'échelle de la nation, en l'imbriquant à la notion de modernité. Il interpelle à nouveau le lecteur par une série de questionnements afin de mieux mettre en exergue ses doutes, ses espérances quant au devenir du monde.

> « *Comment se moderniser ? », « Comment pourrions-nous nous moderniser sans perdre notre identité ? », « Comment assimiler la culture occidentale sans renier notre propre culture ? », « Comment acquérir le savoir-faire occidental sans demeurer à sa merci ?* » (p.108)

Nous tâcherons de répondre à ce questionnement en étayant notre argumentation afin de comprendre comment les identités lorsqu'elles sont en butte au défi moderniste et à l'instrumentalisation se radicalisent et quels sont les différents mécanismes qui se mettent en branle pour façonner des « *identités meurtrières* ».

---

[968] Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières,* (trad.franç.,1re éd. en anglais 1969), in Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité,* PUF, coll. *Le sociologue*, Paris 1995, p. 2O3-249.

9- De l’appartenance ethnique à l’idée de conscience nationale

A- De l’état tribal

En quelques années, notamment sous l'influence des conflits en ex-Yougoslavie, du Rwanda le concept d'ethnie s'est imposé sur la scène médiatique. Ethnie, ethnicité, tribu, tribalisme : voici des mots qui servent aujourd'hui à tout, donc à rien. Les commentateurs les utilisent le plus souvent à tort et à travers. Il paraît urgent de remettre un peu d'ordre afin de savoir ce que l'on veut dire, quel concept se cache derrière le mot.

> « *Mais il faut toujours se méfier des termes que l'on emploie trop facilement...»*, nous dit Maalouf. (p.17)

Sait-on, d'abord, l'histoire du terme « ethnie » ?[969] Il serait apparu en 1787. Les variations de sens vont, en deux siècles, passer d'un extrême à l'autre, tantôt laudatif, tantôt péjoratif. Jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, le sens était aussi précis qu'il est oublié aujourd'hui : celui de « païen».[970] Les « ethnies » étaient les peuples non chrétiens : autant dire, à l'époque, les sauvages (la seule « civilisation » alors digne de ce nom étant la civilisation judéo-chrétienne...). C'est dans les années 1880, avec l'apparition de l'impérialisme colonial, que le mot est récupéré par l'ethnographie (le métier d'ethnologue apparaît en 1870). Le concept d’ethnie est alors popularisé par les scientifiques allemands, à partir d' « etnikum » ; on quitte, pour désigner les « non-civilisés », le domaine strictement religieux ; mais, à travers les thèses pseudo-scientifiques en vogue à l'époque, une confusion évidente s'établit entre les sens racial, linguistique et psychosocial.

Changement de cap au temps des décolonisations, vers 1950 : Les coloniaux ayant usé et abusé du mot « tribu »[971] pour décrire les peuples autochtones, celui-ci a fini par prendre, en Afrique noire, une connotation péjorative (mais le mot demeure usuel au Maghreb, où il sert toujours à désigner les groupements nomades). Les « anthropologues » (lui aussi mot noble, puisqu'il affirme étymologiquement une science de l'homme) redécouvrirent alors le mot « ethnie ». Il fut régénéré en Afrique noire, lié à l'idée que ces peuples pré-coloniaux avaient, comme les autres, une histoire, aussi digne d'intérêt que les autres.

Mais d'où vient qu'aujourd'hui tout ce qui a trait à l'ethnicité soit, à nouveau, implicitement synonyme de sauvagerie ? C'est parce qu'on utilise le même mot pour désigner un contenu différent suivant les temps de l'histoire.

---

[969] Dictionnaire Larousse étymologique éd, 1981.
[970] Ibidem.
[971] Ibidem.

Le « sentiment ethnique » tel que compris par les historiens.[972] C'est tout simplement le fait national pré-colonial. Il désigne un moment bien particulier : celui qui précède la conquête. Les peuples alors indépendants ont connu, à leur façon mais comme ailleurs, un processus de constitution de « nations », c'est-à-dire la conscience d'appartenir à une communauté linguistique, culturelle et politique héritée d'un passé commun. Mais, bien sûr, toute collectivité soucieuse de légitimer son histoire était prompte à la réinterpréter idéologiquement au nom d'une « parenté sociale » rêvée ou reconstituée à travers des « mythes d'origine » (tous seraient plus ou moins descendus du même ancêtre).

À l'époque coloniale, un double courant consolida ces vues. D'une part, l'ethnographie coloniale fut trop contente de figer ces réalités mouvantes à l'intérieur de territoires stables, propres à faciliter dénombrements, levée de l'impôt et recrutements de travailleurs – les « ethnies » devinrent « tribus » – ce qui permettait doublement d'évacuer l'idée de « nation », domaine réservé de l'État occidental. D'autre part, le rejet du modèle blanc incita les Africains à entrer dans ce jeu. L'oppression favorisa la quête désespérée d'un ré-enracinement identitaire, le sentiment ethnique devint revendication de leur différence. Il se rigidifia, voire s'inventa comme autonome et ancien.

Quand vinrent les indépendances, avec leurs premières velléités de démocratisation, à travers des Constitutions et des modèles importés d'Europe et manipulés par les politiques à des fins « modernes », pour devenir représentant du peuple, il fallait d'abord être élu. Quel que soit le bien-fondé de leurs intentions, « *les candidats firent appel à toutes les références possibles* ». Un argument commode fut puisé dans l'histoire. Nous sommes un même peuple, nous avons le même passé, « *je suis de la même ethnie que vous* » : c'est ce que les anglophones, plus judicieusement que les francophones, n'ont pas appelé « ethnicité », mais « régionalisme », « tribalisme » et « clanisme », car c'est à ce moment-là, et là seulement, qu'apparaît le « tribalisme », c'est-à-dire la manipulation de référents pré coloniaux re-fabriqués à des fins de politique moderne.

« Ethnie » précoloniale, « ethnie » aujourd'hui ? *On ne désigne plus du tout, la même réalité. Il serait temps de le comprendre* [973]».

[972] Basil Davidson, *The Black Man's Burden, Africa and the Curse of the Nation State*, James Currey Londres, 1992.
[973] Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie, ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, Paris, 1985.

B- L’idée de nation : État-Nation ou État sans âme nationale

La contribution de l'État à la création de la nation est historiquement incontestable. Cependant, l'État aurait-il réussi à se maintenir, sa pérennité aurait-elle pris, sans un substrat social, culturel, ethnique, suffisant et préexistant ? Mais sans vouloir sous-estimer le rôle de l'État dans l'histoire, plutôt que de parler de création de la nation par l'État, ne vaudrait-il pas mieux parler de liens dialectiques entre les deux, d'un ajustement progressif mutuel ?

Les frontières politiques actuelles en Europe sont imparfaites, voire arbitraires, correspondant mal aux peuples réels. De ce point de vue, on pourrait dire que cette situation est identique à celle de l'Afrique. Un tel jugement est correct s'il s'agit de remettre en cause la notion de « frontières justes », mais il reste très exagéré. Le facteur temps est totalement différent. L'Europe a mis des siècles à établir peu à peu ses frontières. L’Afrique en a reçu l'imposition brutale après la conférence de Berlin en 1885,[974] et de surcroît par des puissances étrangères ignorantes du terrain.

C'est dans ce cadre que l'État s'est développé, de la colonisation à l'indépendance. Or la frontière, même injuste et récente, est créatrice d'ethnicité. Le fait de vivre dans un autre contexte institutionnel, social et économique peut provoquer des différenciations au sein de groupes ethniques auparavant unifiés.[975]

Avec l’édification des États-nations modernes, l’identité est devenue une affaire d’État. L’État devient le gérant de l’identité pour laquelle il instaure des règlements et des contrôles. Il est dans la logique du modèle de l’État-nation d’être de plus en plus rigide en matière d’identité. L’État moderne tend à la mono-identification, soit qu’il ne reconnaisse qu’une identité culturelle pour définir l’identité nationale (c’est le cas de la France de Sarkozy), soit que, tout en admettant un certain pluralisme culturel au sein de la nation, il définisse une identité de référence, la seule vraiment légitime (c’est le cas des États-Unis). L’idéologie nationaliste est une idéologie d’exclusion des différences culturelles. Sa logique extrême est celle de la purification ethnique. Quelques États pluriethniques imposent à leurs ressortissants la mention d’une identité ethnoculturelle ou confessionnelle sur leur carte d’identité, alors, même que certains ne se reconnaissent pas dans cette identification. En cas de conflit entre différentes composantes de la nation, cet étiquetage peut avoir des conséquences dramatiques, comme on l'a vu dans le conflit libanais ou le conflit rwandais.

---

[974] C'est au congrès de Berlin, en 1885, que les grandes puissances européennes décidèrent du partage de l'Afrique.

[975] La récente création de nouveaux États européens tels que la république Tchèque, la Slovaquie, du Kosovo et la réapparition des États Baltes sur la carte européenne montre que la fluctuation de la notion d’État continue de nos jours encore.

L'État-nation se montre infiniment plus rigide dans sa conception de l'identité que ne l'étaient les sociétés traditionnelles. Contrairement à une idée reçue, les identités ethnoculturelles dans ces sociétés n'étaient pas définies une fois pour toutes. Aussi a-t-on pu qualifier ces sociétés de « sociétés à identité souples [976]». Ces sociétés font une large part à la nouveauté et à l'innovation sociale. Les phénomènes de fusion et de scission ethniques y sont courants et n'impliquent pas nécessairement de conflits aigus.

a - L'élite et la nation

Les nuances qui apparaissent ainsi sont cependant en général loin d'être suffisantes pour casser le sentiment commun d'appartenance. Le fait qu'elles apparaissent ne signifie aucunement que la frontière et l'État soient capables d'engendrer une nation. Un sentiment de type national peut parfaitement se faire jour, mais il ne sera sans doute présent que dans une minorité de la population (la fraction qui vit le plus dans l'État moderne ou à ses marges) et ne sera pas le critère déterminant d'identification.

Un Mozambicain ou un Malien reconnaîtra sans aucune difficulté sa « mozambicanité» ou sa « maliennité » mais sera-t-elle le critère déterminant d'identification pour sa vie intime ? [977]»

Cet enfermement dans une identité ethnoculturelle qui dans certains cas efface toutes les autres identités sociales d'un individu, ne peut être que mutilante pour lui, dans la mesure où elle aboutit à la dénégation de son individualité, comme l'a exposé Georges Devereux:

> « *[…] Lorsqu'une identité ethnique hyper investie oblitère toutes les autres identités de classe elle cesse d'être un outil, elle de devient une camisole de force. […] En actualisant son identité ethnique hyper investie, on tend de plus en plus à minimiser et à nier sa propre identité individuelle. Et c'est la dissimilarité, fonctionnellement pertinente, d'un homme par rapport à tous les autres qui le rend humain : semblable aux autres précisément de par son haut degré de différenciation. C'est ce qui lui permet de s'attribuer « une identité humaine » et, par conséquent, aussi une identité personnelle* [978]».

Les phénomènes « tribaux », même encore puissants, sont habituellement associés à une manifestation du passé. L'évolution sociale et économique de l'Afrique, l'apparition du salariat, la prolétarisation, l'émergence éventuelle de bourgeoisies nationales, tout cela devrait aller dans le sens d'une diminution de ces manifestations. Cependant, en plus d'un

---

[976] Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990.
[977] Revue de l'Institut de Sociologie, *État et ethnie au Congo : Nouvelles situations, vieux démons*, n° 3-4, 1988, Bruxelles.
[978] Georges Devereux, *L'identité ethnique, ses bases logiques et ses dysfonctions*, Flammarion, Paris, 1972, pp. 162-163.

siècle de colonisation moderne, le phénomène ethnique en Afrique a-t-il manifesté la moindre diminution d'intensité ? La réponse est évidente.

En Afrique, l'État a précédé la nation pour en être le créateur, dans les pays sans nation, le nationalisme – c'est-à-dire le projet de construire une nation et non l'expression politique d'une nation préexistante – est nécessairement élitaire, car la seule couche sociale apte à le porter est celle, produite par le colonialisme, qui gravite autour de l'État et de l'économie moderne.

> « *La proclamation du projet de construire une nation va impliquer des politiques anti-populaires d'injection de la nation à des communautés ethniques qui ne partagent guère un tel sentiment, ignorant les segments ethniques, avec des mesures favorables à la population urbaine au détriment de la population rurale, avec aussi une négation officielle plus ou moins prononcée de l'existence d'ethnies qui n'empêche nullement des pratiques ethno-clientélistes, etc.* [979]»

Pour vivre ensemble et exorciser tout esprit tribal, il convient de laisser chaque communauté libre de pratiquer sa langue et d'honorer ses traditions. Mais les indépendances ont tourné le dos à ces principes, et les couches dirigeantes ont tenté de consolider la nation en interdisant toute référence à la diversité ethnique. Dans le même temps où elles géraient l'appareil d'État et les finances publiques comme ceux d'un « petit village », elles niaient l'être pluriel des populations sous leur autorité.

En résumé, le nationalisme élitaire passe rapidement de la proclamation du projet de nation à la proclamation de la nation elle-même, – glissement qui a servi maintes fois à justifier les partis uniques – en réalité un paravent pour assurer la domination d'un groupe particulier ayant su s'emparer de l'État. Cet État nationaliste (qui n'est pas du tout un État-nation) reste fragile et est nécessairement antidémocratique par les politiques anti-populaires qu'il mène. Le nationalisme est dans les pays sans nation antagonique à la construction de l'État.

b - Question de démocratie

À court ou moyen terme, l'histoire peut naturellement produire n'importe quoi, ou presque. Mais à long terme, si un État-nation autoritaire peut survivre, un État sans nation ne peut se renforcer que s'il est ressenti comme la garantie de leur liberté et de leur développement par les peuples qui le composent. Certes, les problèmes ne se posaient pas autrefois de la même manière qu'aujourd'hui, et entre les deux extrêmes évoqués il peut y avoir maintes nuances. La « liberté », se pouvait être le respect factuel par l'État des

[979] Michel Cahen, *État, nation, ethnies. Ce que l'Afrique noire pourrait apprendre à l'Europe,* in Le Monde diplomatique, juillet, 1992.

particularismes locaux : le roi de France (non des Français) était un monarque absolu, mais il respectait mieux ses provinces que l'État jacobin, centralisateur. La tendance actuelle des peuples à la quête de démocratie semble renforcer cette caractéristique : l'État sans nation ne peut se construire que s'il est profondément démocratique.[980]

Cela signifie que la création d'une nation ne se proclame pas. Plus encore, elle ne se projette pas. La nation est le produit historique d'une longue évolution impliquant un grand nombre de facteurs, et rien ne dit qu'elle soit la seule tendance à l'œuvre au sein de l'humanité moderne ni le passage obligé. La nation est profondément légitime si elle existe. Il est profondément illégitime de vouloir la créer. La volonté d'une nation de créer son propre État est un droit des peuples : l'exemple palestinien serait la référence de nos jours. La volonté d'un État d'imposer la nation à ses peuples est une oppression. Il ne s'agit nullement de remettre en cause la légitimité des luttes de libération en Afrique.

Mais on a tort de les appeler, à l'image fausse des révolutions nationales européennes du dix-neuvième siècle, des luttes de libération nationale. Les fronts de libération ont été nationalistes dans la mesure où ils ont milité en faveur de la création d'une nation (et pas seulement d'un État), et non parce qu'ils auraient représenté une nation préexistante. Ces luttes ont été légitimes à cause de leur anticolonialisme.

Leur fondement a été social et non national. Si, au sein d'un pays sans nation, un État démocratique se maintient durablement, on verra bien dans quelques siècles si une nation est apparue ou non. Mais la volonté de la créer à marche forcée induit des politiques entraînant nécessairement une autodéfense des segments ethniques de la population, en d'autres termes des forces centrifuges antiétatiques. Autre caractéristique : l'État ne peut contribuer à créer la nation que s'il est profondément démocratique.

L'État moderne issu de la décolonisation, a récemment montré Bertrand Badie, est :

> *[…] « importé » il reste donc extérieur aux structures sociales réelles, créant ainsi des tensions quasi schizophrènes. Quelles racines historiques - tantôt perceptibles et tantôt cachées - pouvaient préparer le lamentable échec des États de la période de la post indépendance: personnalisation du pouvoir, autoritarisme sanglant, corruption, clientélisme, instabilité militariste?* [981]» L'État moderne, suggère-t-on ici en conclusion, est finalement resté « *au service des valeurs traditionnelles* ».

[980] La défunte R.A.U. (République arabe unie), la difficile gestation de L'U.M.A (Union du Maghreb arabe) sont des exemples édifiants.

[981] Bertrand Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992, in Le Monde diplomatique, avril 1993. Article de Jean Chesneaux, *Aux origines de l'État importé.*

L'Europe, pour sa part, avec la Chine et l'Égypte, a une très ancienne tradition étatique. Pourtant ces pays ou groupe de pays connaissent des nations qui sont encore en gestation. Il ne s'agit pas des pays baltes, de la Croatie ou de l'Ukraine, nations déjà existantes à la recherche d'un État indépendant, ou de la volonté de minorités russes vivant dans des pays non russes (Moldavie par exemple) de rester liées à la Russie, mais de l'Euzkadi, de la Catalogne, de la Corse, quelles que soient les méthodes utilisées par certains activistes. Nul ne peut dire si cette affirmation des peuples aboutira à la constitution d'un État, mais elle est partie intégrante de la tendance longue à la démocratie.

D'autre part, l'intégration européenne progresse. On n'entrera pas ici dans le débat de la légitimité d'un tel projet, mais il s'agit de discuter du lien de cet État en formation avec un éventuel projet de nation. Ce projet étatique est étroitement élitaire. Si l'on demande à un Français (ou à un Portugais ou à un Danois) s'il se sent européen, il en convient aisément. Mais à la question de savoir s'il ressent intimement comme siennes les mesures prises par les élites gouvernantes sises à Bruxelles ou Strasbourg pour bâtir l'État européen, les réponses sont bien différentes, allant de la sympathie fataliste due à l'espoir que provoque le bon sens (ainsi, il n'y aura plus de guerre entre pays européens) à une hostilité déclarée, en passant par une profonde indifférence. Enfin si ces mesures commencent à toucher à la manière de vivre, de sentir, si l'on commence à injecter la nation européenne à des peuples qui n'en ressentent pas les caractéristiques, le paysage devient tout autre.

c - Le tribalisme : refuge du pauvre

La manière bureaucratique et technocratique dont les instances non élues (non démocratiques) de Bruxelles font appliquer les directives européennes (parfois justifiées), la manière ubuesque dont certains font donner Brigitte Bardot et pour la défense (fort sympathique) des moutons « massacrés » lors des fêtes de l'Aïd par les musulmans de France, des tourterelles et autres anguilles menacées par un droit de chasse et de pêche conquis lors de la Révolution française, les discours dont les Verts émaillent leur lutte (nécessaire) contre une corrida– fruit d'une longue tradition tauromachique – que s'obstinent à pratiquer ces cruels sauvages d'Occitanie - bref, cette manière élitaire d'injecter la nation européenne, - ne peuvent être que contre-productives. Les peuples ne sont guère consultés et ressentent l'Europe comme une fatalité, une nécessité économique, une stratégie géopolitique afin de contrebalancer la toute puissance des États-Unis, plus que comme un choix ou un espoir.

Le phénomène de rejet ne fait que commencer. Ne l'oublions pas, le tribalisme est le refuge du pauvre, de l'insatisfait, du minoritaire. Ce rejet ne peut que favoriser l'essor des mouvements nationalitaires, nationalistes, sectaires, mais il y a, de toute façon,

croissance des forces centrifuges protestataires, des « *damnés de la terre* [982]» pour reprendre l'expression de Frantz Fanon.

Mais ce que l'Afrique contemporaine pourrait apprendre à l'Europe -qui l'a dépecée arbitrairement au congrès de Berlin de 1885, au mépris de sa conscience ethnique qui lui tenait lieu de conscience nationale- c'est que le processus de construction nationale est un phénomène historique et non une orientation politique décidée. Ce que l'Afrique pourrait apprendre à l'Europe, c'est qu'une nation ne se projette pas, que la nation n'est pas le passage obligé de l'évolution historique, qu'un État sans nation peut durer à condition que la démocratie (le pouvoir du peuple) soit durablement implantée.

Ces réserves ne conduisent pas à nier l'importance de la question ethnique en Afrique. Mais l'histoire ne se contente pas de reproduire d'anciennes querelles, et le tribalisme se développe contradictoirement à partir des revendications des populations en butte à la construction d'un État centralisateur et niveleur. On peut donc distinguer une conscience ethnique spontanée, liée au sentiment d'appartenir à une communauté linguistique, historique et culturelle, et le nouveau tribalisme politique qui, tout en se drapant dans les plis de la tradition, se nourrit des frustrations engendrées par une modernité économique et sociale renforçant les inégalités entre les individus, les peuples et les régions, qui est le fait d'une mondialisation effrénée ou l'individu porteur d'une identité intrinsèque n'est perçu que comme un vulgaire consommateur soumis aux lois du marché.

Nous allons traiter cette problématique dans notre travail qui met en relief l'aspect géoéconomique de la crise identitaire.

C- La nation moderne, démocratique et le sentiment religieux

Amin Maalouf accorde une attention toute particulière dans son essai au sentiment religieux car c'est un vecteur identitaire éminemment important dans la construction de l'identité d'un individu. L'auteur continue son questionnement pour savoir si « *l'islam est incompatible avec la liberté, avec la démocratie avec les droits de l'homme et de la femme, en somme avec la modernité* ». (p.65) Il se demande comment :

> « *L'Islam est passé de la tolérance andalouse à l'intégrisme dans le monde arabo-musuman et pourquoi la chrétienté, le monde occidental dans sa large majorité est passé de l'inquisition au siècle des lumières d'abord puis à la modernité ensuite»* (pp.78-80).

[982] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre, Maspero, Paris, 1961.

Nous tenterons de répondre à ces questions en situant les causes du fanatisme religieux en général, et que l'enjeu est en fait de moderniser et d'adapter l'interprétation du « dogme » religieux pour faire face aux défis du XXI^{ème} siècle.

D- À la recherche d'un État de droit dans les pays arabo-musulmans

a - Être citoyen dans le monde arabo-musulman

Pas un seul régime démocratique, pas un seul État de droit dans l'ensemble du monde arabe, de la côte atlantique au golfe persique. Cette situation - alors que la démocratisation avance partout sur le reste de la planète, en Europe orientale, en Amérique latine, en Afrique et en Asie - exaspère l'opinion publique arabe. Celle-ci, de plus en plus urbanisée, de mieux en mieux éduquée, réclame un véritable statut de citoyenneté qui lui permette de lutter plus efficacement contre le néo-autoritarisme des pouvoirs et contre l'offensive de l'obscurantisme islamiste.

En Europe, la modernisation politique de l'État-nation a évolué de concert avec la transformation du concept de citoyenneté. Entre le XVII^{ème} et le XIX^{ème} siècle, à l'issue d'une longue lutte contre le despotisme adoubé par le clergé chrétien. Des sujets, dont la fonction individuelle essentielle était d'obéir à un pouvoir incarnant une autorité transcendantale, devinrent des citoyens, partenaires de plein droit d'un contrat social appuyé sur une autorité nationale souveraine. Ce contrat reposait sur un ensemble de règles – les lois – auxquelles chacun se trouvait également soumis, mais dont la légitimité tenait au consentement des citoyens eux-mêmes. Sous la forme de ce contrat que respectent toutes les démocraties modernes, le devoir d'obéir aux lois de l'État est subordonné à l'obligation, pour l'État, d'assurer à ses citoyens un certain nombre de droits fondamentaux. Amin Maalouf montre comment ses citoyens se sont affranchis de la tutelle cléricale :

> « *La société occidentale a inventé l'Eglise et la religion dont elle avait besoin. J'emploie ce mot « besoin » dans le sens le plus complet du terme, c'est-à-dire en incluant, bien sûr, le besoin de spiritualité. Toute la société y a participé, avec ses croyants et ses non-croyants, tous ceux qui ont contribué à l'évolution des mentalités ont contribué à l'évolution du christianisme. Et ils y contribueront encore, puisque l'Histoire continue.*[983] »

Toutefois, même dans les pays les plus démocratiques, la généralisation et l'accomplissement de ces droits politiques furent le résultat d'une longue suite de conflits. En France, par exemple, le suffrage des femmes n'a été instauré qu'en 1945, bien plus tard que dans la Turquie Kémaliste, laïque qui se voit refuser l'adhésion à l'U.E. Et aux États-Unis, le vote universel réel ne date que d'un peu plus d'un quart de siècle, lors de l'adoption

[983] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.85.

d'une législation garantissant, notamment aux Noirs des États du Sud, l'exercice de leurs droits civiques, grâce à la lutte de Martin Luter King entre autres.

Parfois ces avancées démocratiques ont également impliqué des compromis avec des formes d'autorité politique traditionnelles. Le Royaume-Uni reste une monarchie sans constitution écrite. Les dernières étapes de ce progrès de la citoyenneté dans les pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord se sont produites assez récemment, à l'occasion des grandes crises économiques, lorsque les citoyens ont obtenu que le contrat social inclue certains droits économiques et sociaux dans le cadre général d'un Etat providence. C'est cet élargissement qui a garanti la préservation, en Europe occidentale, de l'ordre libéral et bourgeois.

Etrangement, ailleurs, dans les nouvelles nations indépendantes du monde arabe, une version de l'État providence épaulée par une mobilisation de masse a constitué l'instrument privilégié de l'intégration civique, précédant - et empêchant souvent - le développement d'une vraie panoplie de droits politiques. Plusieurs régimes arabes, tantôt monarchiques, tantôt républicains, ont en effet érigé l'éducation gratuite, la garantie sociale et médicale, et la protection de l'emploi en autant de symboles d'appartenance à la communauté nationale. Mais, ce faisant, au lieu de créer des citoyens au sens moderne du terme, ces régimes ont produit des sujets politiques qui, pour jouir de leurs droits civils et sociaux, dépendent de la bonne volonté de leurs dirigeants.

b -Le rôle de la cellule familiale dans l'espace socioculturel arabo-musulman

D'ailleurs, sous couvert de répondre aux demandes populaires en matière de libération nationale et de justice sociale, les nationalismes arabes, conservateurs ou progressistes, ont souvent ignoré les droits civiques et politiques des citoyens. Dans ce contexte, les citoyens du monde arabe ne cessent de lutter pour donner naissance à des formes démocratiques de gouvernement, lutte immanquablement influencée par les spécificités historiques et par les données culturelles de chaque nation.

Pendant des années, historiens, anthropologues et politologues ont débattu de l'échec (ou de l'absence de volonté) des États arabo-musulmans à créer une aire de citoyenneté politique dotée de droits et d'obligations clairement définis. L'influence dominante que les liens familiaux et tribaux jouent dans la structure des sociétés et des cultures arabes a été perçue comme un facteur d'explication déterminant. La famille reste, en effet, à la fois le centre de l'organisation sociale, de l'activité économique et de la reproduction culturelle. La superposition dans des relations d'autorité non familiales des modèles patriarcaux traditionnels influence évidemment la formation des sujets politiques.

Bien sûr, le développement économique, l'industrialisation, l'urbanisation et la généralisation de l'instruction publique ont bouleversé, depuis une quarantaine d'années, le rôle de la cellule familiale dans de nombreuses sociétés arabes. Mais, dans la mesure où ces changements sont restés déséquilibrés, limités et inachevés, la famille continue d'avoir une fonction à la fois cruciale et duale: d'une part, elle demeure une base essentielle de soutien et de sécurité, limitant les conséquences négatives des difficultés économiques et garantissant la pérennité des valeurs culturelles. Mais, simultanément, elle consolide les formes d'autorité patriarcale et permet plus facilement d'inhiber le développement d'une relation indépendante et adulte entre l'État et le citoyen.

Le rapport qui existe entre le chef de famille, personnage à la fois autoritaire et généreux, et l'enfant, protégé dépendant et docile, ressemble à celui qui lie dirigeants et sujets. Dans le monde arabe, le chef d'État est souvent le « père de la nation » comme le fut Staline, « le petit père du peuple » sous l'ère soviétique, vénéré et adulé en tant que tel. Les légitimes prestations sociales sont, par exemple, présentées comme des « actes de générosité personnelle » concédés par un chef, et non comme les avantages collectifs alloués par une autorité exécutive. Maalouf le souligne dans le texte en citant Nasser, le raïs égyptien.

> « *Ce sont les nationalistes qui ont conduit les pays à l'indépendance, ils ont été les pères de la patrie, ce sont eux qui ont ensuite tenu les rênes, pendant des décennies, et c'est vers eux que tous les regards étaient tournés avec attente et espoir. Tous n'étaient pas aussi ouvertement laïcs et modernistes qu'Atatürk.* » (p.111)

C'est paradoxalement dans les pays les plus progressistes que cette appréhension des choses s'est le mieux illustrée. Même dans l'Égypte de Nasser, modèle de planification socialiste en pays arabe, la distribution des terres, les subventions alimentaires et les services sociaux furent présentés et reçus comme des dons personnels octroyés par le chef de la famille nationale à des parents nécessiteux.

Cela ne veut pas dire qu'une forte structure familiale suffit à empêcher la citoyenneté démocratique, mais cela pose néanmoins la question de savoir dans quelle mesure une structure particulière de dépendance - surtout dans un système politique confronté simultanément à une crise du développement, de l'urbanisation, de l'éducation, à l'héritage de la dépendance coloniale, aux perceptions actuelles d'une faiblesse géopolitique et à une série de cultes de la personnalité nationaux - peut servir de modèle à d'autres relations d'autorité. Et contribuer ainsi à retarder le développement politique du monde arabe.

Les liens tenaces de la solidarité tribale, ethnique et religieuse représentent le second type de défis que doivent affronter les conceptions modernes de la nation et de la citoyenneté. En rivalisant pour obtenir l'allégeance des populations, les tribus et les Etats-nations donnent naissance à un antagonisme collectif fondamental. Mais, dans le monde arabe, des tribus importantes d'Afrique du Nord, de la péninsule Arabique, du Nil supérieur et du désert syrien ont été capables de préserver, longtemps après le début du XIX^{ème} siècle, des degrés divers d'autonomie par rapport à l'autorité centrale. (Coptes, berbères, tribus yéménites, araméens)

Les États-nations, nés après le départ des administrations coloniales, ont affronté ce problème de deux manières, dont aucune n'était vraiment compatible avec les notions modernes de la citoyenneté. Dans la plupart des cas, les dirigeants arabes ont traité le défi tribal par un mélange de répression et de cooptation (mariages, alliances, faveurs personnelles, instigation de rivalités, etc.). Mais, là où le modèle défini par Ibn Khaldoun[984] a dominé, l'État a pris la forme d'une fusion entre solidarité tribale et autorité centralisée, le tout empreint de bienveillance paternaliste et religieuse. Les mouvements politico-religieux de la péninsule Arabique, et de l'Afrique du Nord représentent les exemples les plus évidents d'une telle évolution. Cependant, dans ces cas, l'extension de l'autorité centrale a davantage reposé sur la coercition que sur le consentement du citoyen, qui, seul, fonde la légitimité du contrat social moderne.

c - L'influence de la religion

Le rôle politique de l'Islam constitue un autre facteur, plus récent, que l'on met en avant pour expliquer la formation de la citoyenneté dans le monde arabe. Simplifiant un peu vite une évolution historique particulièrement complexe, les commentateurs occidentaux ont souvent observé qu'en Europe, le développement de l'État-nation et de la citoyenneté politique démocratique s'était accompagné d'une sécularisation de la politique et d'une séparation d'ordre constitutionnel entre l'Église et l'État, évolution dont on ne retrouve pas vraiment l'équivalent dans le monde arabe. Les mouvements politiques dits islamistes, bien sûr, mais aussi nombre de régimes conservateurs, ont au contraire prétendu fonder leur légitimité sur l'intégration complète de la religion et de la politique.

[984] Ibn Khaldoun (1332-1406), historien et philosophe né à Tunis. Son œuvre principale, Livre des considérations sur l'histoire des Arabes, des Persans et des Berbères, fait de lui un précurseur de la sociologie et un philosophe de l'histoire.

Et les pays qui ont cherché à encourager la sécularisation se retrouvent sur la défensive, en butte à leurs propres échecs et aux résultats des erreurs qui les avaient conduits à sous-estimer l'attachement des sociétés arabes aux valeurs musulmanes. Or, les invocations d'ordre religieux à une autorité transcendantale ont souvent eu pour effet de renforcer les structures de dépendance, ce qui retarde d'autant le développement d'une citoyenneté politique moderne.

Sous sa forme radicale ou conservatrice, l'appel à l'islam peut alors, au nom de la loyauté due à des traditions, se transformer en légitimation d'un ordre non démocratique servant ainsi à empêcher tout renouveau. C'est ainsi que Maalouf l'illustre :

> *« Il a fallu que les dirigeants nationalistes, Nasser en tête, arrivent à une impasse par leur incapacité à résoudre les problèmes du sous-développement, pour qu'une partie significative de la population se mette à prêter l'oreille aux discours du radicalisme religieux et voir fleurir barbes et voiles protestataires. […] Ce sont les désillusions, les mauvais départs et les choix désastreux, la déconfiture du nationalisme, du socialisme, tout ce en quoi les jeunes d'Egypte, d'Algérie ont cru , puis ont cessé de croire[…] avant qu'ils ne soient tentés par le radicalisme religieux […] qui n'a pas été le choix spontané, le choix naturel, le choix immédiat des Arabes ou des Musulmans.[…] Cela pour dire que lorsqu'on voit dans l'islamisme politique, anti-moderniste et anti-occidental, l'expression spontanée et naturelle des peuples arabes, et que la voie passéiste se retrouve paradoxalement dans l'air du temps, c'est un raccourci pour le moins hâtif. »* (pp112-113)

Toutefois, la pensée et la pratique islamiques dépassent l'islamisme autoritaire d'aujourd'hui, et les défauts de ce dernier n'impliquent nullement que l'Islam soit, en lui-même, incompatible avec l'existence de droits politiques et sociaux. En fait, on pourrait même avancer que la seule répression de l'islamisme revient à ajouter à l'interdiction des avantages de la citoyenneté moderne, la mise sous le boisseau des principes progressistes de l'Islam en matière d'égalité et de justice. De l'Islam et de ses valeurs peut découler la constitution d'un espace politique démocratique. Et aucun modèle de société laïque ou de séparation du « clergé » et de l'État ne réclame qu'il soit exclu.

Enfin, l'Islam encourage la communauté à décider par consensus du meilleur moyen de faire progresser le bien commun. Pendant des décennies, la plupart des pays musulmans ont déterminé leurs choix politiques sur la base de ces traditions islamiques. Au demeurant, la réaffirmation du religieux face au politique constitue un phénomène qui ne se limite pas au seul monde arabe et musulman. On le retrouve dans des pays aussi différents qu'Israël, l'Inde ou les États-Unis (*In God we trust* est inscrit sur le dollar). L'avancée de la sécularisation ne signifie pas la disparition de la religion du domaine

public. Car même dans les démocraties occidentales avancées, elle a souvent signifié un compromis entre religion et politique : le Royaume-Uni a conservé une religion d'État, et l'Allemagne subventionne les cultes, la France laïque admet l'exception alsacienne. Aucun modèle d'évolution sociopolitique (les systèmes dictatoriaux - stalinisme et nazisme - eux-mêmes n'y sont point parvenus), n'a abouti à l'exclusion de la religion.

Pour revenir à l'Islam, ses valeurs de justice, d'égalité et de communauté constituent des atouts certains pour le développement d'une vraie citoyenneté. Rien dans cette religion ne s'oppose à la constitution d'un espace politique démocratique. Et c'est à la construction de ce dernier que les dirigeants arabes devraient s'atteler sans délai pour affronter les défis de cette fin de siècle.

10- La religion comme vecteur identitaire et la modernité dans le monde arabo-musulman

La culture musulmane est, comme d'autres cultures, confrontée aux défis de la modernité. La question qui se pose est : la civilisation musulmane peut-elle s'adapter, se réformer ? La décadence du monde musulman, la crise de ses valeurs, les fractures historiques (colonisation et décolonisation) et les effets d'une certaine déshumanisation sociale, auxquels s'ajoute un facteur aggravant- la méconnaissance de l'Islam (en Occident comme en Orient), - expliquent sans doute la complexité de la situation présente.

Ce que les musulmans rejettent cependant, ce n'est pas la modernisation mais son ersatz imposé par le monde occidental.

A- L'Islam, fondement de l'identité musulmane et sa perception.

> « *L'Islam c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel, c'est le règne du dogme, c'est la chaîne la plus lourde que l'humanité ait porté.*[985] »

Dans une célèbre conférence intitulée « *L'islamisme et la science* », prononcée le 29 mars 1883 à la Sorbonne, Ernest Renan condamnait sans appel cette religion. Tout en reconnaissant la splendeur des premiers siècles de la civilisation née de la prédication de Mahomet, il précisait :

> « *Trop faible, l'islamisme n'avait pas alors été capable de faire obstacle à la science, mais dans la seconde moitié de son existence, il étouffa dans son sein le mouvement scientifique, et cela pour son malheur* [986]».

[985] Ernest Renan, « L'islam et la science », «Qu'est qu'une nation ? », in Id., « Discours et conférences », Calmann-Lévy, Paris, 1887, (Conférence prononcée le 29 mars 1883 à la Sorbonne), in Encyclopédie Universalis.
[986] Ibidem.

Cette argumentation imprègne depuis plus d'un siècle l'approche occidentale de l'Islam. Si elle a pu servir un moment à justifier les entreprises coloniales, elle alimente aujourd'hui tous les fantasmes occidentaux. Maalouf met exergue ce raccourci par trop simpliste :

> « *Désormais libéré de la menace communiste,* ***l'Occident, voit commodément*** *dans la religion musulmane la source de tous les maux dont souffrent les sociétés qui s'en réclament, et serait encerclé par des barbares fanatisés prêts à déferler sur le monde […] On aura compris que je ne souscris pas à* [cette] *opinion commune, si répandue en Occident. »* (p.83)

Paradoxalement, le postulat de ces discours – relayés par de très puissantes campagnes médiatiques – est le même que celui de nombreux musulmans : l'unicité de l'Islam, l'unicité de l'Oumma (la communauté des croyants), du Coran et de la Sunna (recension des actes du Prophète et de ses compagnons) découlerait une doctrine monolithique et transcendantale. C'est, oublier un peu vite que, pour l'Islam, comme pour les grandes religions monothéistes, nécessité, a souvent eu force de loi. L'institution du califat, au lendemain de la mort du prophète, a été imposée par les circonstances. Élevée au rang de dogme elle a, néanmoins, disparu en 1924. Dans les mêmes textes, des oulémas ont pu puiser des arguments pour justifier ou pour condamner l'appel du roi Fahd aux troupes étrangères en 1990 lors de la crise du Golfe. Même sur la question si sensible des femmes, les interprétations peuvent être divergentes : l'ayatollah Khomeiny approuvait leur droit au travail, condamné par la monarchie saoudienne dont le rite wahhabite est des plus rigoristes. En revanche, le monde musulman n'a pas été touché par la désaffection religieuse qui a massivement frappé l'Occident.

Frédéric Lenoir, philosophe et chercheur associé au Centre d'études interdisciplinaires du fait religieux explique que :

> « *Le processus de désenchantement du monde mis en lumière par Max Weber,*[987] *qui s'est traduit depuis plusieurs siècles par une sécularisation de la société, est un mouvement extrêmement long. Sur un plan intellectuel, Descartes a joué un rôle capital en tentant d'émanciper la philosophie de la théologie, c'est-à-dire de rendre la raison autonome par rapport à la foi religieuse, ce qui favorisera, notamment, le développement de la science moderne.* [988]»

Les causes sont multiples et s'enracinent dans l'histoire concrète de la civilisation musulmane, non dans le dogme. Parmi elles, le défi posé par la colonisation et l'affrontement avec l'Occident chrétien. Des croisades à la guerre du Golfe, en passant par le partage du Proche-Orient au lendemain de la première guerre mondiale par l'accord secret Sykes-Picot, l'Orient a été frappé par la violence coloniale. Amin Maalouf nous dit en substance :

---

[987] Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (trad. franç.), Plon, Paris, 1964.
[988] Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, Encyclopédie des religions, Bayard, Paris, 1997.

« *Vous pourriez lire dix gros volumes sur l'Islam, vous ne comprendriez rien à ce qui se passe en Algérie. Lisez trente pages sur la colonisation et la décolonisation, vous comprendriez mieux.* » (p.90)

Rappel historique

Fruits de longs et pénibles débats, les accords Sykes-Picot définissent les grandes lignes du partage de la région entre Français et Anglais: la France disposera de la côte syrienne avec le mont Liban et protégera la Syrie intérieure et la région de Mossoul; l'Angleterre disposera de la Mésopotamie et protégera la zone s'étendant de l'Egypte au golfe Persique, et les zones représentant l'éventuel royaume arabe; autour de Jérusalem et des lieux Saints, on prévoit un statut international à négocier. Enfin, le 17 novembre 1917, la déclaration Balfour promet l'instauration d'un « foyer national juif » en Palestine. Ce sont les accords Sykes-Picot qui vont servir de base au partage, avec quelques modifications: Paris accepte, par exemple, d'abandonner Mossoul aux Anglais contre la part allemande dans la Turkish Petroleum Co. et la zone internationale est abandonnée.

Pour amadouer Wilson, on invente le cadre juridique du mandat, chef-d'oeuvre en trompe-l'oeil qui masque à peine les visées coloniales et impérialistes sous un discours civilisateur. Le compromis franco-anglais de septembre 1919 scelle la mort de l'Empire arabe, et les accords de San Remo (avril 1920) l'entérinent: à la France la Syrie, à l'Angleterre la Palestine et la Mésopotamie. En septembre 1920, la France délimite, sur la base des revendications de ses clients maronites, et crée le grand Liban, au grand dam des Syriens, qui protestent; la Syrie, dont le roi éphémère, Fayçal, est réduit à l'exil, est elle-même divisée, avec de plus un statut spécial pour le sandjak d'Alexandrette, qui sera livré à la Turquie en 1939.

En Irak, l'Angleterre, qui a dû faire face à une puissante révolte en 1920, décide de se donner un interlocuteur en intronisant Fayçal roi d'Irak en août 1921. Réclamé par la Turquie kémaliste, peuplé majoritairement de Kurdes, imbibé de pétrole, l'ancien wilayet de Mossoul est finalement attribué par la Société des nations (SDN) à l'Irak, en 1925. Tel est le cadre dans lequel, de l'Atlantique au Golfe, s'effectuera la colonisation. À la fin des années 20, deux pays arabes seulement sont indépendants dans la mesure où aucune troupe étrangère ne campe sur leur territoire: le Yémen, pratiquement depuis 1913, et l'Arabie d'Ibn Saoud, qui a chassé Hussein de la dynastie Hachémite et qui accède à la souveraineté internationale en 1927. [989]

[989] Pour une vue d'ensemble de la question, lire Jacques Thobie, *Ali et les 40 voleurs, impérialismes au Moyen-Orient de 1914 à nos jours*, Ed. Messidor, Paris, 1985.

Les peuples ont trouvé dans l'Islam un aliment pour leur résistance face à des entreprises qui niaient jusqu'à leur personnalité, et nombre d'intellectuels ont cherché dans la religion un aliment pour une modernisation de leur société. Une fois leur indépendance politique consolidée, notamment après la seconde guerre mondiale, les pays musulmans se lancèrent dans des entreprises de modernisation largement inspirées par le Nord : par le modèle soviétique pour des pays comme l'Algérie et l'Égypte nassérienne ou la Syrie et l'Irak baasistes; par le modèle capitaliste pour des pays comme la Tunisie ou l'Iran. L'échec général de ces tentatives déboucha sur le renouveau islamiste à la fin des années 60.

Ce qui est alors rejeté, c'est un ersatz de modernisation. Le peuple iranien se soulève en 1979 contre une caricature de développement imposée par Muhammad Riza Chah (1919-1980), -dernier représentant de la dynastie des Pahlavi, renversé lors de la Révolution islamique menée par les religieux chiites- : synonyme de misère pour la plus grande masse arrachée aux campagnes et parquée dans des bidonvilles, luxe insolent des riches et profits fabuleux pour une couche de profiteurs et violation systématique des droits de l'homme. La complicité de l'Occident avec le chah qui embastilla son premier ministre Muhammad Mossadegh qui vota une loi de nationalisation des compagnies pétrolières en 1952, ne peut qu'alimenter la méfiance à l'égard d'un « modèle étranger ».

Cependant incapable de répondre aux aspirations de la société, l'islamisme révolutionnaire s'essouffle au profit d'un néo-fondamentalisme et de l'intégrisme bien plus pernicieux qui cherchent à réislamiser la société par le bas, à obtenir le retour de chacun à la pratique religieuse. Olivier Roy fait remarquer que :

> « *L'objectif de la prise du pouvoir n'est pas abandonné, comme le prouve l'action des Talibans en Afghanistan, mais le projet révolutionnaire de transformation idéologique de la société fait place à un programme de mise en œuvre de la Charia et de purification des mœurs sans que ce qui est de l'ordre du politique, de l'économie ou du lien social soit remis en cause autrement qu'en paroles.*[990] »

La pétromonarchie saoudienne et les émirats du golfe persique en sont le meilleur exemple. Largement alimenté par les fonds des émirs du Golfe, ce mouvement rejette la modernité - pas forcément le capitalisme. Après tout, l'Arabie saoudite, profondément intégrée à l'économie mondiale, fait publier des fatwas affirmant que la Terre est plate et oppose un refus absolu à la démocratie. Pour Olivier Roy : « *Les néo-fondamentalistes sont obsédés par l'influence corruptrice de la culture occidentale.*[991] »

---

990 Olivier Roy, *Le néo-fondamentalisme : des Frères musulmans au FIS algérien*, Esprit, Paris, 1993, p29.
991 Ibidem, p29.

Il faudra bien alors trouver la voie pour marier société et modernisation, Islam et démocratie. Dans ce contexte, des travaux importants, tels ceux de Mohamed Iqbal en philosophie – « *La foi, qui, dans ses manifestations les plus hautes, n'est ni dogme, ni prêtrise, ni rite, peut seule préparer l'homme à la charge de responsabilité que les sciences et les techniques modernes lui imposent.* [992]» - ouvrent la voie à ceux qui s'interrogent sur le devenir de l'Islam mis au défi de la modernité. Les sociétés musulmanes sont appelées, qu'elles le veuillent ou non, à revoir leurs critères d'appréciation d'un monde en perpétuel mouvement. Maalouf dit en substance :

> « *Il ne fait pas de doute que la mondialisation accélérée provoque, en réaction, un renforcement du besoin d'identité. Et aussi, en raison de l'angoisse existentielle qui accompagne des changements aussi brusques, un renforcement du besoin de spiritualité. Or, seule l'appartenance religieuse apporte, ou du moins cherche à apporter, une réponse à ces deux besoins.*» (p.125)

Entre ceux qui définissent la religion comme un domaine privé, relevant de la seule intériorité de l'homme, et ceux qui, au contraire, prétendent déduire de la religion des modèles politiques, il convient de prendre du champ pour cerner la dimension véritable de la religion musulmane, à l'orée du troisième millénaire. *« Aussi, l'époque actuelle se passe-t-elle sous le double signe de l'harmonisation et de la dissonance*. », nous dit Maalouf. (p.124)

D'autant que rien ne s'oppose dans le Livre de la Révélation - Le Coran -, à une adaptation ou une réadaptation du message divin aux défis de l'heure. « *Nous trouvons […] dans l'élaboration traditionnelle de la pensée musulmane un principe d'évolution possible de la société civile*.[993]»

À partir du principe du juste milieu, entre le spirituel et le temporel, il y a lieu d'aller au-delà. Et chercher à comprendre les niveaux où se situe et comment s'articulent (ou pas) le temporel et le spirituel. Maalouf prêche pour ce juste milieu.

> « *La société occidentale a inventé l'église et la religion dont elle avait besoin. J'emploie ce mot « besoin » dans le sens le plus complet du terme, c'est-à-dire en incluant bien sur le besoin de spiritualité. Toute la société y a participé, avec ses croyants et ses non-croyants, tous ceux qui ont contribué à l'évolution des mentalités ont aussi contribué à l'évolution du christianisme. Et ils y contribuent encore.* » (p.85)

Le monde musulman devrait s'en inspirer pour concilier ces deux tendances, comme il l'a prouvé au cours de l'histoire.

---

[992] Mohamed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Librairie Maisonneuve, Paris, 1955, p 203.
[993] Maurice Bucaille, *La Bible et le Coran*, Editions Seghers, Paris, 1976, p.116.

> « *Bagdad au IX^{ème} pétillait de vie ; Bagdad au X^{ème} siècle était devenue ronchonne, bigote et triste. Cordoue, au Xème siècle, était, elle au contraire à son apogée ; au début du XIII^{ème} siècle, elle était devenue un bastion du fanatisme » (p.85).* Car dit Maalouf, *«les sociétés dynamiques se reflètent en un Islam dynamique, innovant, créatif ; les sociétés immobiles se reflètent en un Islam immobile, rebelle au moindre changement.* » (p.85)

Si des valeurs dynamiques d'éthique et de spiritualité ne s'harmonisent pas profondément avec le progrès matériel, le monde musulman sera voué au folklore des réformistes, aux crispations, aux pesanteurs et artifices des extrémistes, ou à la pure illusion face à la technologie. La méfiance, voire le rejet illusoire de la modernité par les tenants d'un Islam codifié, voire momifié, sont significatifs de la contradiction ou de la difficulté qu'éprouve le monde musulman à penser le rapport entre le temporel et le spirituel propre à notre époque.

Dans Le Monde diplomatique d'octobre 1993, en page 23, le poète turc Ismet Ozel affirmait :

> « *Les facteurs qui m'avaient amené à être socialiste m'ont également amené à être musulman. Je suis devenu musulman en suivant la même voie. Être musulman constitue un point de sécurité plus explicite. Peut-être tous les changements intervenus dans ma vie peuvent-ils être interprétés comme une recherche de sécurité ontologique. L'homme est en quête de deux choses: soit il recherche sa liberté, soit il recherche sa sécurité.* »

La modernité, avec ses nouvelles divisions et classifications, oblige le croyant à relire ses sources fondamentales et à méditer tout à la fois le sens de la révélation et les exigences de l'heure. Croire ne suffit plus.

B- Le miroir identitaire occidental : défi moderniste ou panacée ?

Dans ce chapitre nous aborderons un des éléments constitutif et primordial de l'identité d'un individu : la langue, vecteur de communication et qui demeure le pivot de l'identité culturelle d'un pays ou d'une nation.

Chez tout être humain existe le besoin d'une langue identitaire ; celle-ci est parfois commune à des centaines de millions d'individus, et parfois à quelques milliers seulement, peu importe ; à ce niveau, seul compte le sentiment d'appartenance. Chacun d'entre nous a un besoin vital de ce lien identitaire puissant et rassurant. Le léser, l'ignorer, l'opprimer, le mépriser conduit irrémédiablement à la crispation identitaire.

Pour comprendre cette ambiguïté aussi bien identitaire, linguistique que culturelle nous prendrons l'exemple du Maghreb.

C- L’ « héritage culturel » mal assumé au Maghreb

Il y a maintenant bientôt cinquante années que le colonisateur est parti, mais il reste la déchirure, dans la conscience collective et dans le cœur de l’homme. Proches de nous, les Maghrébins souffrent avec une acuité particulière de la déroute du langage, de la déstructuration de la pensée. Rien de cela n'aide à l'établissement de solides démocraties. Et comment les jeunes des classes défavorisées sauraient-ils s'exprimer autrement que dans des « émeutes du pain » ou par des expressions de violence pour revendiquer un meilleur être, un avenir, une identité recomposée ? Les raisons de ces revendications sont multiples.

a- La déstructuration des sociétés maghrébines

Pour l'essentiel, les décisions politiques appartiennent, dans les pays maghrébins, aux représentants de la classe sociale dite « moyenne », descendants d'une petite-bourgeoise traditionnelle, souvent régionale. Et leur rôle dans les affaires de l'État va grandissant, puisque c'est en leur faveur que le mécanisme de la mobilité verticale a le plus joué depuis les indépendances. Il convient alors de s'interroger sur les paramètres « culturels » (dans le sens sociologique large) qui animent ces nouveaux dirigeants. Démarche impérative si, comme il est probable, l'Europe est de plus en plus amenée à traiter avec un Maghreb qui a pris conscience de la nécessité de réaliser son unité. Malgré les apparences, parfois contradictoires d'ailleurs, il existe déjà une union maghrébine sous de nombreux aspects, notamment culturel et linguistique, même si cette évolution est escamotée pour l’heure. Le Maghreb garde un lien ombilical avec l’Europe pour les raisons historiques que l’on sait.

À coup sûr, le terme de « classe moyenne » est très impropre quand on l'applique à l'Afrique du Nord. Encore convient-il plus ou moins bien à la Tunisie où il existe en effet quelque chose de comparable à une « classe moyenne », au sens européen du terme. Mais, pour ce qui concerne l'Algérie, il faut être beaucoup plus prudent. Elle a subi durant la colonisation une déstructuration sociale presque totale et, au moment de l'indépendance en 1962, une secousse migratoire interne et externe, qu'il est devenu pratiquement impossible de comparer sur le plan sociologique, l'Algérie « nouvelle » à celle de l'époque française. Les anciennes « classes moyennes » du temps de la France, urbanisées, ont cessé d'exister depuis le départ de leurs représentants.

Les nouvelles structures de population dans les villes sont aujourd'hui de texture rurale, que Mostefa Lacheraf a qualifié de « *rurbanisation* [994] ». Quant au Maroc, c'est celui

[994] Mostefa Lacheraf, *Des noms et des lieux. Mémoires d’une Algérie oubliée*, Casbah Editions, Alger, 1998.

des trois pays où les structures sociodémographiques d'une autre époque, celles d'un féodalisme séculaire et de la colonisation se sont maintenues le mieux, tout en subissant aussi à l'instar des deux autres, d'énormes chocs provoqués par un exode rural massif et l'émigration. Hasardeuse, donc, la tentative de calquer le terme de « classe moyenne », emprunté à un vocabulaire sociologique européen, sur des populations ou des couches de population maghrébines. Mais il faut bien s'en contenter, faute de mieux. Or, sur le plan culturel, les « classes moyennes » maghrébines se rejoignent. Quelques traits caractéristiques sont particulièrement éclairants.

D'abord, ce qu'on peut appeler la double appartenance aux civilisations d'Orient et d'Occident, « Orient » étant synonyme d'arabo-musulman, « Occident » de français. Nous l'avons déjà mentionné, le terme de Maghreb veut dire Occident en arabe, par rapport à un centre qui serait la péninsule arabique. Surgit alors un fait curieux : à aucun moment de la présence française directe (132 ans pour l'Algérie, 75 ans pour la Tunisie, à peine 45 ans pour le Maroc) les pays maghrébins n'ont été aussi francophones qu'aujourd'hui, après une trentaine d'années d'indépendance. C'est le fruit d'une politique culturelle et de scolarisation que les trois pays avaient menée, chacun suivant ses spécificités propres. Cette politique ne pouvait que privilégier le rôle du français, perçu comme instrument de technologie et de progrès, et cela malgré les discours officiels d'arabisation s'inscrivant délibérément en faux contre la pratique scolaire, surtout en Algérie, souvent en Tunisie.

Aujourd'hui, le destin politique, économique, social et culturel des trois pays est entre les mains de gens qui affichent, suivant les priorités de l'heure, tantôt une attitude occidentalisante à peine déguisée, véhiculée par une maîtrise souvent remarquable de la langue française et par un vécu social, doublé d'un mode de pensée proche de l'Europe ; tantôt une personnalité arabo-musulmane tributaire de la volonté d'un enracinement socioculturel et linguistique essentiellement moyen-oriental.

b - Une culture imposée, des cultures ou une culture plurielle ?

Ouvrons une parenthèse, la scolarisation massive menée durant les trente dernières années a sacrifié la qualité à la quantité. Sur le plan linguistique, cela conduit à un résultat contradictoire, mais la contradiction n'est qu'apparente ; une logique inhérente l'a en réalité, façonnée, lui a donné corps et âme. Le jeune Maghrébin de nos jours est bilingue ou trilingue. Sa scolarisation et son alphabétisation sont doubles. Tout en ayant appris l'arabe et le français, il maîtrise mal les deux langues par rapport aux standards linguistiques d'origine, et ce n'est pas le fait d'une vulgaire défaillance scolaire. Car les deux langues, dans leurs versions transmises à l'école, ne trouvent pas le prolongement adéquat dans la

vie de tous les jours. Le français n'est guère pratiqué en dehors des circuits scolaires, universitaires ou professionnels, et l'arabe littéraire, qui est celui de l'enseignement reçu, ne l'est pas plus. Dans les maisons, dans les rues, on parle le dialecte.

Un arabe dialectal très éloigné de l'arabe écrit, qu'un Oriental, par exemple, arabophone « modèle », ne comprend pas toujours. Autrement dit, les deux langues de culture écrite, apprises à l'école - le français et l'arabe littéraire - ne trouvent pas ou peu de prolongements naturels dans la vie concrète, spontanée. Toutes deux sont coupées du vivier naturel que constitue, pour chaque langue vivante, la société réelle qui la pratique dans tous ses échanges.

Mostefa Lacheraf met bien en exergue cette coupure du lien ombilical qui lie l'individu d'un point de vue linguistique à la réalité de son vécu.

> *« Peut-être que l'arabisation indigente qui appauvrit effroyablement l'esprit des enfants et des adultes quand à la nécessaire connaissance scientifique de la terre et de l'humanité algériennes, incitera-t-elle ses responsables à prendre exemple sur l'effort prospecteur méticuleux se rapportant à l'Algérie de tous les lieux et de tous les jours, effort inhérent aux langues populaires si attentives (à leur manière) aux phénomènes les plus infimes et aux signes ténus de la Nature de notre attachante région nord-africaine. La pédagogie scolaire et de l'enseignement supérieur, en transposant à son niveau, avec des moyens appropriés, cette légitime initiation à la terre, à la faune, à la flore, aux mille réalités concrètes et méconnues du Maghreb, fera gagner à notre identité en débat perpétuel et injuste, les certitudes dont elle a besoin pour s'affirmer et s'épanouir. Ainsi se trouvera démentie l'interrogation suspicieuse et vraiment inattendue de la part d'un illustre étranger qui s'exprime à notre sujet dans les termes suivants, tellement le complexe algérien de l'absence d'identité est devenu proverbial. Il s'agit de V.S Naipaul […] qui dit en l'occurrence dans un interview au journal Le Monde : Je ne crois pas à ces algériens qui ne savent pas qui ils sont…….* [995]*»*

Là est sans doute la raison fondamentale expliquant l'aspect « langue de bois » que prennent aujourd'hui le français et l'arabe dans la bouche des Maghrébins. Il est édifiant, à ce titre, d'assister à des débats télévisés entre intellectuels, qui, en général, se déroulent – discours d'État oblige ! – en arabe littéraire. C'est presque toujours une épreuve pénible pour le téléspectateur, notamment s'il sait apprécier la richesse linguistique et le beau parler français ou arabe émanant de discussions semblables à la télévision égyptienne, ou française. Ces intellectuels et autres professeurs (qu'ils soient tunisiens, algériens, ou marocains) éprouvent de sérieuses difficultés à organiser le fil conducteur de leur

[995] Mostefa Lacheraf, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée,* Casbah Editions, Alger, 1998, p.162.

argumentation en arabe littéraire, sans avoir secrètement recours à des métaphores françaises. Ce qui est tout à fait normal puisque leur culture scientifique fut acquise en France presque exclusivement. Encore cet avantage de pouvoir disposer d'une culture scientifique cohérente ne concerne-t-il qu'une infime élite et n'est-il point l'apanage du jeune Maghrébin moyen.

Ce dernier, lui, subit sa double appartenance linguistico-culturelle beaucoup plus qu'il ne la revendique activement ou qu'il n'en profite en tant que source d'enrichissement. Il en est la victime et en souffre, car la gestion volontaire du phénomène lui échappe.

> « *Aujourd'hui, dans les lycées et facultés maghrébins, se dispense une formation au rabais où le défaut de maîtrise des deux langues utilisées - français et arabe littéraire - prend des dimensions plus qu'inquiétantes. Il y a des cours magistraux où le contenu pédagogique du programme de première ou de deuxième année, livré en français ou en arabe, suivant la spécialité et la faculté de l'enseignant, devant une pléthore d'étudiants entassés dans des amphithéâtres trop étroits, ne passe plus. Les étudiants ne comprennent pas ce que les élaborations verbales du professeur veulent dire. La langue, n'importe laquelle reste incomprise. Ensuite, au moment des examens de fin d'année, les correcteurs se retrouvent avec une multitude de copies quasiment incompréhensibles, rédigées dans un charabia arabe ou français, fautes de grammaire et d'orthographe en plus, dont l'absence de qualité se veut le reflet exact du drame linguistico-intellectuel vécu individuellement par chaque étudiant-victime. Cette situation est d'une gravité extrême pour l'avenir des pays maghrébins, et on est loin d'en avoir trouvé la parade et d'en mesurer l'ampleur*.[996] »

De plus les profils de formation à l'université ne correspondant par ailleurs que très rarement aux besoins véritables d'un marché du travail de plus en plus exigeant, le chômage des jeunes diplômés accentue les frustrations d'une jeunesse déjà désenchantée en multipliant du même coup les motifs de protestation sociale, d'immigration clandestine (que l'on nomme *Harragas* et qui prend des proportions alarmantes). L'arabisation indigente et forcenée que décrit Mostefa Lacheraf, des filières des sciences humaines et sociales, par exemple, n'a pas eu pour effet d'expurger de l'université des enseignants francophones de haut niveau académique, favorisant ainsi une fuite de cerveaux vers d'autres cieux.

Elle a en outre installé un climat de suspicion entre enseignants de mêmes familles disciplinaires, partagés entre « arabisants » et « francisants ». Le résultat est que des luttes partisanes innombrables ont fini par envahir l'université, la transformant en champ de bataille idéologique et non plus, comme supposé, en un centre de rayonnement culturel et scientifique.

---

[996] Synthèse d'un article d'Ahmed Rouadjia, *L'université algérienne, reflet du système éducatif national.* Rubrique « Idées-Débat » in El Watan du 23.04.2008 et du 24.04.2008.

Dans son essai, intitulé *L'ordre et le désordre*, Nouredine Toualbi parle :

> « *[…]de violence symbolique dont sont régulièrement l'objet les étudiants qui ne sont dupes ni de l'insuffisance de leur niveau de formation, ni de celle de leurs propres formateurs, ni enfin de l'anomie sociale [Terme qu'il définit selon l'herméneutique comme une recherche méthodique d'indices de dérèglement ou de crise qui a un grand pouvoir de contamination, passant de la société à l'école et vice-versa et se révélant de la même manière à l'université et met à nu les conflits identitaires qui l'assaillent et qui procèdent des ambiguïtés idéologiques déjà inscrites dans les cycles antérieurs et que l'université, bien malgré elle, récupère et continue], et finissent à leur tour par développer diverses conduites de défense qui contribuent à aggraver le climat délétère de l'université : politisation des mouvements syndicaux estudiantins, violences entre factions rivales[…]autant de manifestations d'un dérèglement profond des principes sacro-saints de l'ordre universitaire…*[997] »

Il existe un autre facteur « culturel » agissant au niveau des classes moyennes, voire de la direction politique. C'est le refus idéologique – car l'arabité et l'appartenance à la grande famille arabo-musulmane sont constamment revendiquées – de l'héritage culturel non arabe ou non musulman des civilisations maghrébines. Le Maghreb, avant d'être arabisé et islamisé, a vécu des périodes phéniciennes, carthaginoises, romaines, berbères, juives, et ce en stratifications très complexes et riches en mouvements dialectiques, interférents. Encore nombreuses sont les retombées de ces héritages multiples dans la mémoire collective.

Et puis, plus proche de nous, depuis l'Inquisition en Espagne (XV^{ème} siècle), le Maghreb devait subir – avec une intensité variable suivant les régions – des affluences espagnoles et italiennes considérables, juives souvent, prolongeant leurs effets jusqu'à nos jours. La culture maghrébine est riche en éléments berbères, juifs, andalous, italiens … qu'on occulte systématiquement dans le discours politique officiel et dont les vestiges émergent partout : langage populaire, musique, architecture, habitat, mode, cuisine, croyances ante et para-islamiques, tout traduit une histoire complexe et stratifiée. Mais, aujourd'hui, les « modernisateurs » et les partisans d'une « authenticité » arabo-islamisante font alliance commune en se livrant, chacun à sa manière, à un discours réducteur, simplificateur, qui passe sous silence les stratifications culturelles complexes de la civilisation maghrébine.

On argumente comme si le Maghreb n'avait jamais été autre chose qu'un avant-poste de la civilisation latino-française, ou bien un haut lieu permanent de l'islam et de l'arabisme qui, par malheur, devait subir, à un moment donné de son histoire moderne, la

[997] Nourredine Toualbi, *L'ordre et le désordre*, Casbah Editions, Alger, 2006, p.57.

colonisation française. Ainsi la conscience collective s'inscrit-elle constamment en faux, par discours politique de circonstance interposé, contre sa nature véritable. Il faut dire aussi que, pour ce qui concerne la composante juive de l'identité collective, la longévité déplorable du conflit israélo-arabe n'est pas faite pour arranger les choses.

> « *Lorsqu'une société repousse vers les abîmes de l'inconscient, pour des raisons de convenance politique et idéologique immédiate, des éléments réels de sa personnalité, son équilibre socioculturel en est affecté.*[998]»

Poussant un peu plus loin, on pourrait dire que les classes moyennes du Maghreb sont victimes d'une espèce « *d'anomie culturelle : état de non-définition, vide conceptuel rongeant la société* [999]». Ainsi perdra-t-on les repères, en quelque sorte, devant les angoisses que provoquent les changements socioculturel et technologique. L'homme de souche moyenne éprouve, certes, de la fascination pour l'Occident, mais il est davantage attiré par ses performances matérielles que par ses valeurs fondatrices, qu'il perçoit plutôt comme déstabilisantes, dangereuses pour son propre univers. Univers qu'il sait instinctivement en danger de mort. Sa « culture » franco-arabe reste figée au niveau de ce qui a été appris à l'école. Le volet occidentalisé, coupé du terroir d'origine, est superficiel. Et les valeurs culturelles véhiculées côté arabo-musulman prennent une teneur traditionaliste, conservatrice, peu ouverte aux innovations, aux changements, aux dynamismes créateurs mais aussi déroutants.

La culture maghrébine d'aujourd'hui est installée dans le provisoire, le ponctuel, le conjoncturel. Voilà son drame véritable, puisqu'elle perd ainsi le pouvoir essentiel que revendique toute culture vivante dans une société : être le garde-fou contre les dangers de désintégration qui peuvent assaillir une collectivité humaine à tout moment. Cette situation qui en même temps qu'elle produit « *un ébranlement du substrat mental du passé* [1000] », rend la recherche d'un équilibre entre l'ancien et le nouveau, entre la tradition et la modernité, entre le sacré et le profane, difficile sinon impossible à réaliser.

De là procèdent « *les trois formes majeures de l'action intellectuelle du colonisé qui tourne inlassablement sur ce chemin circulaire et sans issue le long duquel il ne fait que frôler, d'une façon dérisoire, le passé, le présent, l'avenir* [1001]». Enfin, c'est par cette phrase magistrale de précision psychologique que Mostefa Lacheraf conclut son analyse sur l'indétermination culturelle et identitaire du sujet algérien décrit comme l'otage impuissant

[998] Nourredine Toualbi, *L'identité au Maghreb*, Casbah Editions, Alger, 2000, pp. 31.44.
[999] Ibidem, pp. 31-45.
[1000] Mostefa Lacheraf, *L'Algérie, nation et société*, Maspéro, Paris, 1965, p.317.
[1001] Ibidem, p.317.

d'un « *perpétuel mouvement de va-et-vient qui le ballote entre l'impossible retour au passé et l'impossible présence à ce temps vécu du progrès qui est collectivement visé* [1002]».

c- Une langue ou une pluralité de langues ?

Au moment de l'accession à l'indépendance, les pays du Maghreb décidèrent de rendre à la langue arabe la place que la colonisation lui avait fait perdre. Comment contester la légitimité de cette démarche ? Une société dont l'identité avait été déniée durant cent trente ans ne pouvait se reconstruire sans en restaurer le socle: la langue arabe, étroitement associée à la culture musulmane. Politiquement, face à une population pour qui l'indépendance devait mettre fin à la domination française, aucun pouvoir n'aurait pu se dispenser de s'engager à rendre à la langue arabe sa place éminente. Deux conceptions étaient alors envisageables. Dans l'une, l' « arabisation-traduction », il s'agissait de dire et faire en arabe ce qu'on faisait précédemment en français.

Avec l'autre, l' « arabisation-conversion », l'arabe était avant tout l'expression d'une autre culture, non pour renoncer aux avancées techniques modernes, mais pour renouer avec la culture que, faute d'autre terme, on peut qualifier d' « arabo-islamique ». L'alternative était entre deux options idéologiques : l'une d'ouverture sur l'acquis transmis par la colonisation, l'autre de rejet ; l'une de bilinguisme, l'autre de monolinguisme. On voit l'utilisation politique qui pouvait être faite de ces idéologies entre lesquelles aucun choix radical n'était possible, la seule solution étant le compromis.

La nation a-t-elle réellement choisi, c'est-à-dire concrètement, comment régler ses affaires quotidiennes ? On connaît la fameuse formule unitaire de Ben Badis : « *L'islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie ma patrie*. » Mais depuis ? Mais en fait ? Le débat reste toujours ouvert. Une tradition culturelle prestigieuse s'exprime en arabe : il n'est pas concevable d'envisager son effacement. Mais enfin il est exact qu'il n'existe plus un seul arabe, mais plusieurs; un arabe classique et plusieurs arabes parlés dont la presque totalité ne s'écrivent pas et n'ont donc pas de tradition textuelle. Il faut bien parler aussi de ce difficile problème linguistique berbère en Algérie, et au Maroc, qui soulève tant de passion et d'inquiétude.

Noureddine Toualbi cite l'exemple de la Kabylie qui est de ce point de vue édifiant :

[1002] Ibidem, p.318.

> « *[…] meurtrie par l'injustice et l'ostracisme inqualifiable de gouvernants inaptes à l'effort d'analyse sociale et de médiation politique, une partie emblématique de la nation algérienne se retrouve exclue du pays. Injustement marginalisée au prétexte fallacieux qu'elle est d'un naturel frondeur et qu'elle est traditionnellement portée par une volonté de sédition et de sécession, cette région d'Algérie forme aujourd'hui le symptôme le plus révélateur d'une rupture des anneaux fragiles de la chaîne sociologique et symbolique qui relie l'ensemble communautaire […]à cause du déni de la dimension linguistique et culturelle berbère qui fera longtemps l'objet d'une rare occultation (ou scotome comme disent les psychanalystes) et ce tant dans le discours politique que dans l'ouvrage scolaire […] C'est ce que j'appelle l'option /obsession authenticitaire qui a de tout temps conduit l'élite politique algérienne au double déni, historique et sociologique et ce qui est susceptible d'évoquer la pluralité linguistique de l'Algérie.*[1003] »

Faisant écho à Toualbi, Maalouf cite l'exemple de la Belgique scindée entre Wallons et Flamands et qui en 2008 était en déshérence de premier ministre et de gouvernement pendant des mois. « *Bien des États forgés autour d'une religion commune, ont été déchiquetés par les querelles linguistiques.*» (p.171)

Il cite également le cas des langues maternelles et le respect de la pluralité linguistique et religieuse en Algérie :

> « *Rien n'est plus dangereux que de chercher à rompre le cordon maternel qui relie un homme à sa langue. Lorsqu'il est rompu, ou gravement perturbé, ceci se répercute désastreusement sur l'ensemble de la personnalité. Le fanatisme qui ensanglante l'Algérie s'explique par une frustration liée à la langue plus encore qu'à la religion ; la France n'a guère tenté de convertir les musulmans d'Algérie au christianisme, mais elle a voulu remplacer leurs langues par la sienne, de manière expéditive, et sans leur donner en échange une véritable citoyenneté ; soit dit en passant, je n'ai jamais compris comment un État qui se disait laïc avait pu désigner certains de ses ressortissants par l'appellation de « Français-musulmans », et les priver de certains de leurs droits pour la seule raison qu'ils étaient d'une autre religion que la sienne… »* (p.173)

Après tout, une majorité n'impose sa loi culturelle à la minorité que par une violence déguisée en droit. Ni la colonisation française, ni le militantisme national arabe n'ont su aller à l'encontre de cette donne éminemment réelle. Tout cela pose de nouveaux et redoutables problèmes, auxquels les institutions des pays du Maghreb ne peuvent évidemment échapper. Imposer une autre langue que celle de la majorité de la nation, c'est perpétuer le fossé entre elles et la rue, entre le menu peuple et les privilégiés de l'argent ou de la culture.

[1003] Nourredine Toualbi, *L'ordre et le désordre*, Casbah Editions, Alger, 2OO6, p.14.

Les conséquences ne sont pas seulement d'ordre moral ou psychologique : la mise à l'écart culturelle de la majorité d'un peuple a des résultats socialement et économiquement néfastes et contre productifs. À la longue, la scolarité pourrait également aider à combler ce fossé, mais constatons le dilemme actuel : on choisit une langue européenne (anglais et/ou français) pour d'évidentes raisons de modernité, afin de juguler un retard considérable dans les domaines scientifiques et technologiques et pour aller vite ; mais ce choix imposé par une fulgurante synergie induite par l'association des moyens de communication modernes, des connaissances et de la recherche tous domaines confondus, entraîne de nouveaux dommages, qui ne peuvent pas être réparés que par le temps.

Et puis comment une nation, qui vient à peine de se reconstruire, qui s'édifie encore péniblement, peut-elle se résigner à cette fragmentation d'elle-même ? Avec le temps peut-être, si l'unification linguistique ne n'est pas faite, on pourrait concevoir une dualité ou même une multiplicité de langues à même de mieux s'approprier la modernité, au lieu d'avoir constamment l'impression de l'emprunter aux autres nations.

Nous rejoignons Maalouf qui s'exprime sur ce point.

> « *La seule voie possible est celle d'une action volontaire qui consoliderait la diversité linguistique, et l'installerait dans les mœurs, en partant d'une idée simple : Aujourd'hui toute personne a besoin, à l'évidence de trois langues. La première, sa langue identitaire ; la troisième, l'anglais. Entre les deux il faut obligatoirement promouvoir une deuxième langue, librement choisie. Pour chacun elle serait la langue de cœur, la langue adoptive, la langue épousée, la langue aimée.* » (p.183)

Mais au début des existences nationales, achever une libération sans la restauration d'une culture collective semblerait une insupportable carence ; restaurer une culture sans sa langue de base, une absurdité. Nous voici devant ce troublant dilemme de l'identité collective et qui obsède tant de jeunes nations : pour réussir l'unification d'un peuple, sa constitution en nation moderne, ne faut-il pas postuler quelque profonde identité commune mais dans la diversité culturelle ? Peut-être aussi, sommes-nous au seuil d'un domaine où le réel est lié, inextricablement, à des mythes collectifs, mythe d'une origine, d'un passé homogène, d'ancêtres communs qui ne doivent plus occulter le besoin d'un avenir nécessairement commun, mais pluriel et indivisible.

> « *La reconquête de soi, loin d'être un repli un repli sur soi ou la construction d'une identité insulaire, est une affirmation de soi pour assurer une meilleure ouverture sur l'autre. [...]La pluralité linguistique est une des dimensions de l'algérianité qui implique la nécessité de reconnaître les langues maternelles des Algériens : l'algérien parlé par la grande majorité de la population, les variétés de langue berbère, l'arabe scolaire et les langues européennes comme le français qui a accompagné notre culture*

depuis plusieurs siècles. L'Algérie gagnera à reconnaître sa diversité et sa richesse culturelle, religieuse et linguistique. C'est d'ailleurs le seul antidote contre les intégrismes. [1004]»

Parce qu'aucune langue ne peut encore réaliser dans un futur immédiat l'unanimité du peuple, parce que ce peuple a été traumatisé par des siècles de colonisation et de politiques culturelle et linguistique sectaires faisant fi de la diversité et de la richesse du patrimoine culturel ancestral, les conséquences persistantes de ces états de faits, engendrent d'énormes inégalités de développement culturel des différentes classes, ou des groupes sociaux, et une persistance de perspectives ethniques et tribales, font que le choix de la diversité est douloureux mais sera bénéfique pour les générations futures.

De toute manière, la décision sera difficile, parce qu'elle exige au préalable une conception moderne et démocratique de la nation. Lorsque, par chance, existe une langue nationale prépondérante, doit-on opter pour sa forme savante, superbe et prestigieuse, mais quasi opaque à la majorité de la population ? Doit-on se décider pour la langue dialectale ou les langues vernaculaires comme en avaient décidé, à l'orée de leur histoire, plusieurs nations d'Europe, comme le fit François I^{er} à Villers-Cotterêts qui y signa une ordonnance imposant l'usage du français dans les actes officiels et de justice. Ne risque-t-on pas de priver la nation, encore fragile, des ressources de sa tradition, d'un trésor culturel dont elle a le plus grand besoin ? Il n'y a pas de solution dont l'évidence s'impose à ce point qu'elle puisse épargner au citoyen trouble et culpabilité ; il n'y a pas de solution qui ne soit lourde de conséquences sur l'avenir de la nation.

Cependant la nécessité de trancher est impérative car une autre menace autrement importante peut obérer le développement identitaire équilibré de l'individu et de la nation : La suprématie et l'hégémonie culturelle américaine sous -tendue par une économie puissante, par des médias et un réseau de satellites de télécommunications denses, une industrie cinématographique et télévisuelle performante, un outil linguistique impérial, des moyens financiers considérables et une idéologie ultralibérale, inquiétante quant au devenir de l'identité et de l'humanité tout entière. Amin Maalouf s'explique sur ce point nodal.

« Qu'une bonne connaissance de l'anglais soit aujourd'hui nécessaire si l'on désire communiquer avec l'ensemble de la planète, c'est une évidence qu'il serait de contester ; mais il serait tout aussi vain de prétendre que l'anglais est suffisant. Même s'il répond parfaitement à certains de nos besoins actuels, il y en a d'autres auxquels il ne répond pas ; notamment le besoin d'identité […] Il ne peut jouer ce rôle, et il serait dangereux de le lui faire jouer, sauf à vouloir créer des légions d'êtres désaxés, égarés, à la

[1004] Abderrazak Dourari, *Quels enjeux sont liés à l'officialisation du statut de la langue tamazight* ?, in Le Matin, n° 3O29, jeudi 7, février, 2OO2, Alger, p.9.

> *personnalité distordue. Pour qu'une personne puisse se sentir à l'aise dans le monde d'aujourd'hui, il est essentiel qu'elle ne soit pas obligée d'abandonner sa langue identitaire. Nul ne devrait être contraint à « s'expatrier » mentalement chaque fois qu'il ouvre un livre, chaque fois qu'il s'assied devant un écran, chaque fois qu'il discute ou réfléchit. Chacun devrait pouvoir s'approprier la modernité, au lieu d'avoir constamment l'impression de l'emprunter aux autres. »* (pp179-180)

Car le monde de la « modernité » n'a jamais été économiquement aussi inégalitaire. Ni aussi furieusement égalisateur, en revanche, à l'égard des idées et des mœurs qu'il impose partout. Une uniformisation subie, dangereuse pour la diversité identitaire et culturelle de la planète. Le nivellement culturel ne peut même pas se mesurer. Ses progrès dévastateurs sautent pourtant aux yeux. Les médias de l'ère électronique, majoritairement au service des valeurs de la société néo-libérale manipulent, par images ou par omission, et accordent, au mieux, le droit de choisir entre des choses identiques.

Tel est le miroir trompeur qui apprend aux enfants du tiers-monde à se regarder avec les yeux de ceux qui les manipulent, et les conditionne à accepter comme destin une réalité qui les humilie. L'offensive puissante du quart-monde oblige à mesurer l'importance du défi culturel. Il faut y faire face quand les médias, en cette fin de siècle, voudraient persuader le reste de la planète d'abandonner son identité.

Nous élargirons donc, l'objet de notre recherche à la sphère planétaire. Nous montrerons que la définition de l'identité se complexifie, car elle devient un enjeu de civilisation où seront imbriqués les concepts de culture, d'idéologie, d'économie et de langue sous-tendus par de très puissants médias et un marché planétaire, niveleurs d'identité. Dans cette partie de notre recherche nous montrerons quelles sont les imbrications de la culture, de l'idéologie, de l'économie et de la langue qui expliquent l'hégémonie américaine et son impact économique, culturel, linguistique et identitaire à l'échelle du monde. Cependant nous ne prétendons pas faire un travail de spécialistes dans le cadre étroit de notre recherche, mais seulement cerner le processus des dérives identitaires dues à ces différentes imbrications qui génèrent l'exclusion. Et quelles seraient les opportunités bénéfiques de la mondialisation. Nous rejoignons Maalouf qui dit :

> « *Ni dans les pages qui précédent ni dans celles qui suivent, cet essai ne cherche à embrasser l'ensemble des phénomènes - économiques, technologiques, géopolitiques…- que recouvre la notion de mondialisation »; pas plus qu'il n'avait cherché, dans les premiers chapitres, à épuiser la vaste notion d'identité. Ici encore, l'objectif est aussi modeste : « essayer de comprendre de quelle manière la dite mondialisation exacerbe les comportements identitaires, et de quelle manière elle pourrait les rendre moins meurtriers.* » (p.157)

11- Mondialisation et culture

« *L'humanité s'installe dans la monoculture ; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. Son ordinaire ne comportera plus que ce plat.* [1005] » Ces propos de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, qui datent des années 1980, illustrent bien un sentiment qui a progressivement imprégné les réflexions sur l'avenir culturel et identitaire de la planète. Cette tendance centripète à l'uniformisation culturelle sous la poussée des universaux symboliques de la consommation de masse et des réseaux techniques de l'information en temps réel, serait la rançon du libre-échange et de la formation des marchés uniques dans le monde.

Aux antipodes de cette représentation, Maalouf pense que :

> « *La mondialisation nous entraîne, d'un même mouvement, vers deux réalités opposées, l'une à mes yeux bienvenue, l'autre malvenue, à savoir l'universalité et l'uniformité.* » (p.139)

L'uniformité, l'uniformisation, l'unanimisme, menacent la diversité, la richesse linguistique et culturelle de l'humanité ; et créent l'exclusion, par les fractures sociales et économiques comme par les crispations nationalistes, voire les replis identitaires. L'universalité n'est pas encore à l'ordre du jour sur la planète, submergée par les guerres, les conflits et les intérêts étroits des nations les plus riches de la planète.

L'universalité que Maalouf définit comme étant :

> « *Le respect des droits de la personne humaine » en ajoutant également « Le respect de son histoire, et considérer qu'elle appartient à la même humanité, et non à une humanité différente, à une humanité au rabais.* » (p.142)

Nous naissons certes Américain ou Tutsi, Français ou Afghan, Suisse ou Algérien, Australien ou Aborigène, Belge ou Malien mais sommes d'abord homme et citoyen du monde non pas des sous- hommes ou citoyens de seconde zone. L'équité et l'égalité en droits et en devoirs doivent être la règle sous toutes les latitudes, dans toutes les sociétés. C'est le message d'espoir et humaniste de Maalouf.

A- Les utopies du XIX^{ème} siècle

Langue et culture sont au cœur des phénomènes d'identité. C'est la notion de culture identificatrice selon Denys Cuche :

[1005] Claude Lévi-Strauss, *De près et de loin, entretien avec Didier Eribon*, Odile Jacob, Paris, 1988, in Encyclopédie Universalis.

« *L'identité se définit comme l'ensemble des répertoires d'action, de langue et de culture qui permettent à une personne de reconnaître son appartenance à un certain groupe social et de s'identifier à lui.* [1006] »

Cependant dans le champ politique des rapports de pouvoir, les groupes peuvent assigner une identité aux individus. Cette remarque permet de saisir qu'il est plus pertinent de parler d'identification que d'identité, et que l'identification est contextuelle et fluctuante dans le cadre de la mondialisation de la culture, un même individu peut assumer des identifications multiples qui mobilisent différents éléments de langue, de culture, de religion en fonction du contexte. Maalouf abonde dans le même sens :

« *[...] Chacun d'entre nous doit nécessairement adopter d'innombrables éléments venus des cultures les plus puissantes ; mais il est essentiel que chacun puisse vérifier aussi que certains éléments de sa propre culture – des personnages, des modes, des musiques des plats, des mots…-sont adoptés sur tous les continents, y compris en Amérique du Nord, et font partie du patrimoine universel, commun à toute l'humanité.* » (p.159)

C'est pour Maalouf le principe de réciprocité qui un facteur entre les cultures, car l'identification individuelle et collective par la culture a pour corollaire la production d'une altérité par rapport aux groupes dont la culture est différente. Le contact intercommunautaire suscite des réactions très diverses : idéalisation de l'autre, attrait de l'exotique, « du bon sauvage », mais aussi mépris, incompréhension, rejet, pouvant déboucher sur la xénophobie et l'anéantissement.

Eric Hobsbawm et Terence Ranger[1007] définissent la culture comme une totalité complexe faite de normes, d'habitudes, de répertoires d'action et de représentation, acquise par l'homme en tant que membre d'une société. Toute culture est singulière, géographiquement ou socialement localisée, objet d'expression discursive dans une langue donnée, facteur d'identification et de différenciation à l'égard des autres, ainsi que d'orientation des acteurs les uns par rapport aux autres et par rapport à leur environnement en fonction du contexte historique.

Maalouf cite Arnold Toynbee, l'historien britannique qui explique que le développement de l'humanité s'est déroulé en trois étapes successives. (pp. 122-124).

« *Au cours de la première, qui correspond à la préhistoire, les communications étaient extrêmement lentes, mais les progrès de la connaissance allaient plus lentement encore, si bien que toute nouveauté avait le temps de se propager à travers le monde avant qu'une autre nouveauté n'intervienne ; aussi les sociétés humaines avaient-elles*

[1006] Denis Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, in *La mondialisation de la culture*, Jean-Pierre Warnier, Editions Casbah, Alger, 1999, p 09.
[1007] Eric Hobsbawn et Terence Ranger., *The invention of tradition*, in *La mondialisation de la culture* , Jean-Pierre Warnier, Éditions Casbah, Alger, 1999, p 13.

sensiblement le même degré d'évolution, et d'innombrables caractéristiques communes. Au cours de la deuxième période, le développement des connaissances se fit bien plus rapide que leur propagation, si bien que les sociétés humaines devinrent de plus en plus différenciées, dans tous les domaines. Cela dura plusieurs millénaires, qui correspondent à ce que nous appelons l'Histoire. Puis, tout récemment, une troisième période a commencé, la nôtre, au cours de laquelle les connaissances progressent, certes, de plus en plus vite, mais la propagation des connaissances va bien plus vite encore, si bien que les sociétés humaines vont se retrouver de moins en moins différenciées….[…]Il est évident que ce brassage universel d'images et d'idées, qui ne cesse de s'intensifier et que personne ne semble en mesure de contrôler, transformera profondément–et, du point de vue de l'histoire des civilisations, à très brève échéance–nos connaissances, nos perceptions, nos comportements. Il est probable qu'il transformera tout aussi profondément notre vision de nous-mêmes, de nos appartenances, de notre identité […] Aussi, l'époque actuelle se passe-t-elle sous le double signe de l'harmonisation et de la dissonance. » (Qui rappelle le chaos-monde glissantien)

Donc, au début, les échanges, la communication et les contacts interculturels sont lents et filtrés par l'épaisseur des continents et la difficulté de franchissement des océans, situation qui perdure jusqu'au XV^{ème} siècle. On est encore loin de la mondialisation de la culture, qui suppose l'existence de techniques d'échange et de communication complexe, et l'apport des révolutions industrielles qui se sont succédé depuis 1760.

Cependant les outils de cette mondialisation se sont mis en place étape par étape ; l'électricité d'abord puis le succès du télégraphe suscite la création en 1865 de l'union télégraphique internationale. Cette union sert de modèle dans bien d'autres domaines de la communication et des médias : postes (1874), poids et mesures (1875), routes maritimes (1879), protection de la propriété industrielle (1883), de la propriété des œuvres littéraires et artistiques (1886), chemins de fer (1890), mise en place d'un circuit financier et boursier etc.…

Les réseaux qui maillent alors le globe, et que célèbrent des auteurs comme Jules Verne, deviennent le symbole d'un mode interdépendant où les économies nationales ont cédé la place à une nouvelle division internationale du travail. Ces types de réseaux internationaux nourrissent l'imaginaire religieux de la sphère communicationnelle et culturelle. Avec la religion, ils ont en commun le désir de « religare » (relier) les individus et les peuples. C'est donc dès le XIX^{ème} siècle que s'établit le socle de la communication vecteur de l'idéologie et de la culture occidentale. « *Tous les hommes deviennent frères* », proclamaient les grandes Expositions universelles qui se succédèrent après celle de 1851 à Londres, en même temps que s'inaugurait le premier câble sous-marin international, le Transmanche.

Pourtant, en dehors des enceintes de ces « assises pacifiques du progrès » sous l'égide de la civilisation occidentale, cette solidarité entre les peuples ne cessa d'être démentie par les bruits et les fureurs de la guerre et des conquêtes coloniales. Maalouf dit en substance à propos de la culture occidentale.

> « *L'essor de l'Occident, événement fondateur du monde moderne fut également un événement dévastateur. Débordant d'énergie, conscient de sa puissance nouvelle, convaincu de sa supériorité, l'occident s'est lancé à la conquête du monde dans toutes les directions et dans tous les domaines à la fois, répandant les bienfaits de la médecine, des techniques nouvelles, et les idéaux de liberté, mais pratiquant en même temps massacres, pillages et asservissement. Et suscitant partout autant de rancœur que de fascination.* » (pp.107 –108)

B- La langue et la culture

L'idée qu'il existe une tendance inéluctable à l'unification culturelle du monde ne date pas d'aujourd'hui. Une de ses premières formulations est contemporaine du développement des premiers réseaux techniques au XIX^{ème} siècle. À la fin du XX^{ème} siècle, les conceptions biologisantes du social –naturalisme- qui dominent l'esprit du temps font dire à beaucoup que l'action de ces vecteurs du lien transfrontière a transformé la planète en un gigantesque organisme, dont toutes les parties sont interdépendantes et solidaires. Si d'aucuns sont tentés de tirer un trait d'équivalence entre la victoire sur l'espace et le temps par le truchement des techniques de communication à longue distance et la disparition des inégalités entre les différentes sociétés qui composent le globe, d'autres estiment que la fabuleuse avancée des moyens de transport et de communication jette l'humanité dans une lutte pour la suprématie de certaines sociétés sur d'autres et engendre une nouvelle hiérarchisation des nations. Cette lutte prend la forme d'un affrontement de type darwinien pour l'hégémonie, linguistique et culturelle entre autres.

> *« Quelle langue l'emportera en Europe et dans le monde ? Et avec la langue, lieu suprême où se définit l'identité culturelle nationale, quelle culture va s'imposer* ? [1008]»

C'est la question que se posait le romancier Herbert George Wells au tournant du siècle dans une œuvre de science-fiction intitulée *Anticipations*. La question est, en effet, brûlante. La France, dont la langue a été la lingua franca des relations internationales, a déjà senti le socle de sa prédominance linguistique se fissurer sous les coups d'autres idiomes, *« parce qu'elle avait elle-même, en matière de langue, des ambitions globales, elle a été la première à pâtir de l'extraordinaire ascension de l'anglais* [1009]». Pour faire face, elle a créé en 1883, l'Alliance française, ancêtre de la Francophonie.

[1008] Herbert George Wells, *Anticipations. The Complete Short Stories*, London, 1927 in Encyclopédie Universalis.
[1009] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p.177.

Amin Maalouf met en relief cette compétition linguistique à l'échelle planétaire :

> « *En France, depuis quelques années, j'observe chez quelques-uns de mes amis les plus proches une certaine tendance à parler de la mondialisation comme d'un fléau[…]C'est que la mondialisation apparaît aujourd'hui à leurs yeux synonyme d'américanisation ; ils se demandent qu'elle place aura demain la France dans ce monde en voie d'uniformisation accélérée, que vont devenir sa langue, sa culture, son prestige, son rayonnement, son mode de vie ; ils s'irritent lorsqu'un fast food s'installe dans leur quartier, pestent contre Hollywood,CNN, Disney et Microsoft, et pourchassent dans les journaux la moindre tournure suspecte d'anglicisme[…]Ce qui montre que même en Occident, même dans un pays développé à la culture épanouie et universellement respectée, la mondialisation portée par la langue anglo-saxonne devient suspecte dès lors qu'elle est perçue comme le cheval de Troie d'une culture étrangère[…]On imagine bien, a fortiori, le sentiment qu'ont pu éprouver les différents peuples non occidentaux pour qui, depuis de nombreuses générations déjà, chaque pas dans l'existence s'accompagne d'un sentiment de capitulation, et de négation de soi.* » (p.100)

Selon Wells, en l'an 2000, deux ou trois langues pourront « *prétendre à l'empire du monde*[1010]. » Mais la compétition centrale va se jouer entre le français et l'anglais. Sur son rival direct, le français dispose de sérieux atouts pour l'emporter à commencer en Europe, où le III^{ème} millénaire s'ouvrira sur l'accomplissement du rêve de la confédération européenne entrevue au début du XIX^{ème} siècle. Et qui régnera sur le continent tutélaire de la civilisation universelle, rayonnera sur l'Univers. Le français devrait prendre l'ascendant parce que le public influencé par la culture qu'il véhicule « *dépasse de très loin les frontières de son système politique* [1011]». L'avantage majeur de la langue de Descartes n'est-il pas que les ouvrages qui se publient en France sont de haut niveau, scientifique, philosophique et littéraire ? La situation est très différente dans les pays de langue anglaise, et surtout en Angleterre, où prédominent des « *romans adaptés à la mentalité des femmes, ou des enfants et des hommes d'affaires super occupés, des histoires destinées à apaiser plutôt qu'à stimuler la réflexion et qui sont les seuls livres qui sont profitables pour l'éditeur et l'auteur*[1012] ». À moins d'une « *renaissance culturelle et d'un changement d'attitude de la classe réduite qui monopolise la direction des affaires, incapable de comprendre la signification politique de la question de la langue, l'anglais ne peut espérer déloger le français de sa position* ».

Cependant, toujours selon Wells : « toutes *ces forces qui vont contre le maintien de systèmes sociaux locaux et mènent le monde vers l'adoption d'une ou de deux « langues rassembleuses* », et qu'il déduit en extrapolant les réalités de son temps, n'impliquent pas nécessairement l'homogénéité.

[1010] Herbert George Wells, *Anticipations. The Complete Short Stories*, London, 1927, in Encyclopédie Universalis.
[1011] Ibidem.
[1012] Ibidem.

> Car « *plus grand sera l'organisme social, plus complexes et diverses les parties, plus enchevêtrés et variés les jeux combinés de la culture, les croisements. En l'an 2000, la multiplication des formes les plus diverses de la communication, les contacts, les voyages, les transports, aura forcée le monde à établir un « compromis bilingue », où chaque communauté fera usage d'une langue à vocation œcuménique et de la sienne, limitée à la sphère de chaque communauté particulière* [1013]».

C'est cette vision prémonitoire de Wells que Maalouf reprend à son compte :

> « *La seule voie possible est celle d'une action volontaire qui consoliderait la diversité linguistique, et l'installerait dans les mœurs, en partant d'une idée simple : aujourd'hui, toute personne a besoin, à l'évidence, de trois langues. La première, sa langue identitaire ; la troisième, l'anglais. Entre les deux, il faut obligatoirement promouvoir une deuxième langue, librement choisie, qui serait souvent, mais pas toujours, une autre langue européenne. Pour chacun elle serait, dès l'école, la principale langue étrangère, mais elle serait bien plus que cela aussi, la langue de cœur, la langue adoptive, la langue épousée, la langue aimée… »* (p.183)

C- Le XX^{ème} siècle et le spectre de l'américanisation

a - L'économie et la culture

On sait ce qu'il est advenu des prophéties de H. G. Wells quant au lieu d'ancrage de la langue universelle de l'an 2000. L'irruption des industries culturelles a taillé des croupières à la notion de haute culture, héritée des Lumières, et a installé la production culturelle de masse et la puissance industrielle qui la maîtrise au poste de commande des stratégies de rayonnement international.

Dès la fin des années 1920, les États-Unis deviennent le centre de l'économie mondiale, à partir duquel se distribuent en cercles concentriques les autres puissances, les nations intermédiaires et les pays de la périphérie. Dès cette date, des créateurs et des intellectuels européens s'alarment de la rencontre inégale entre les produits culturels manufacturés par les industries d'un Nouveau Monde qui a tissé des relations intimes entre le cinéma et le pouvoir financier et la tradition de la culture classique du Vieux Continent. Une notion apparaît qui stigmatise ce bouleversement des critères de l'universel : l'américanisation.

Cette expression entend circonscrire la menace que constitue cette inversion des rapports de dominance culturelle. Volonté individuelle, machinisme, démocratie grégaire, nivellement par le bas, industrialisation, enrégimentement, religion de la propriété, matérialisme, etc. Tout cela est considéré comme étant américain et comme représentant un danger qui menace, de l'extérieur, l'esprit européen. Cette menace Maalouf la met en exergue :

[1013] Ibidem.

«*Par certains aspects, cette inquiétude paraît spécifique à la France. Parce qu'elle avait elle-même, en matière de langue et de culture des ambitions globales, elle a été la première à pâtir de l'extraordinaire ascension de l'anglais ; Pour les pays qui n'avaient pas –ou qui n'avaient plus de telles espérances, le problème des rapports avec la langue prédominante ne se pose pas dans les mêmes termes – mais il se pose !* » (p.177-178)

b - La période contestataire et l'hégémonie américaine

Durant l'après-guerre, la notion d'américanisation fait fortune pour signifier l'émergence d'une culture dotée du pouvoir d'ubiquité et dominée par la superpuissance américaine. Chargée ou non de ses connotations morales, la dénonciation de l'américanisation devient un point de ralliement de confessions et de mouvements de pensée très divers.

Dans l'Europe de la reconstruction, elle sert de cadre de référence pour analyser les prolongements culturels du plan Marshall, cheval de Troie par lequel affluent d'outre-Atlantique non seulement les marchandises, mais aussi des modèles d'excellence à suivre. La modernisation de l'appareil économique, grâce à l'introduction du management, a signifié l'importation de systèmes de valeurs, qui ont eu pour enjeu l'américanisation de la société européenne.

Dans les années 1960, décennie de la rébellion sur les campus américains, des grandes protestations contre la guerre du Vietnam, de la contestation étudiante dont Mai-68 en France fut le symbole, et des mouvements de solidarité avec le Tiers Monde, la critique de l'américanisation se confondit avec le refus de la culture de masse produite par la société de l'abondance, le refus de cette « culture de la société du spectacle », de cette vision du monde qui s'est répandue sur la surface sociale de chaque continent.

Suivant le rythme des diverses générations de techniques électroniques, la notion d'américanisation inspire également la dénonciation de l'état de dépendance des pays du Tiers Monde vis-à-vis de l'exportation des produits culturels d'origine américaine. Ces analyses sont en accord avec les révoltes contre l' « impérialisme culturel » et les revendications d'émancipation culturelle, sans laquelle l'indépendance politique nouvellement acquise semble un vain mot.

Cette phase culmine dans les années 1970 qui se caractérisent par les plaidoyers du mouvement des pays non alignés pour un « nouvel ordre mondial de l'information et de la communication », parallèle aux efforts déployés par le groupe des 77 - dit groupe des pays non-alignés du Tiers-monde - pour changer les termes de l'échange commercial à travers un « nouvel ordre économique mondial ».

Bien peu se souvinrent du second versant des Anticipations de Wells, à savoir la tendance aux croisements et aux combinaisons multiples des cultures. Resta l'idée que le monde se dirigeait à tombeau ouvert vers l'uniformisation des modes de vie à travers la consommation de produits standardisés, vecteurs de l'American way of life, sur un marché de masse aux dimensions mondiales. Dopées par un marché où elles trouvent peu de concurrents capables de rivaliser avec elles, les firmes transnationales américaines adoptèrent elles-mêmes le terme de globalisation pour nommer la geste de leurs implantations multiples.

D- L'hégémonie anglo-saxonne motrice de la mondialisation

> *« Parallèlement au combat pour l'universalité des valeurs, il est impératif de lutter contre l'uniformisation appauvrissante, contre l'hégémonie idéologique ou politique ou économique ou médiatique, contre l'unanimisme bêtifiant, contre tout ce qui bâillonne les multiples expressions linguistiques, artistiques, intellectuelles. Contre tout ce qui va dans le sens d'un monde monocorde et infantilisant. Un combat pour la défense de certaines traditions culturelles, mais un combat perspicace, exigeant, sélectif, sans frilosité, sans frayeurs et constamment ouvert sur l'avenir.* » (p.143)

C'est en ces termes que Maalouf dénonce les méfaits de la globalisation ou mondialisation sous l'égide des États-Unis et dont nous allons essayer de comprendre les arcanes et les conséquences. Grâce aux autoroutes de l'information, ces réseaux modernes qui vont transformer la planète, tous les hommes deviennent frères. Telle est la nouvelle utopie - la nouvelle idéologie - qui se répand en cette fin de siècle. Et que diffusent les défenseurs du marché global et les partisans du libre flux des données immatérielles ? Quelle est l'origine d'une telle vision du monde ? Qu'annonce-t-elle comme perception géopolitique ? Quelle est la nouvelle donne en matière de communication et de culture donc d'identité ?

Fin du XX^{ème} siècle : la communication s'est installée comme paradigme majeur de la nouvelle société globale. Une économie de flux culturels immatériels ne cesse de se développer. L'espace de la production et de la commercialisation recouvre l'espace d'un marché mondialisé. Sur une planète acculée à reconnaître les dégâts de l'idéologie du progrès à l'américaine, les utopies ne sont plus au rendez-vous.

12 - Globalisation et imbrications de la culture, de l'idéologie et de la communication

Au tournant des années 1970, les notions de « village global » (ou « village planétaire ») et de « société globale » font alors leur apparition. Ces expressions tendent à supprimer la ligne de démarcation entre une puissance culturellement hégémonique et les

autres nations et à gommer les différences et les différenciations. Sur la Terre devenue un « théâtre global » grâce à l'instantanéité télévisuelle, les publics sont devenus des acteurs, des producteurs plutôt que des consommateurs. Tous sont logés à la même enseigne dans un monde qui s'est transformé en un « village global ». C'est l'enseignement que dès 1969, dans un ouvrage intitulé Guerre et paix dans le village planétaire, le Canadien Marshall McLuhan et son collègue Quentin Fiore [1014] tirent de la guerre du Vietnam, la première guerre en direct, la première « guerre de la télévision ». Le nouvel environnement de la technologie électronique propulse vers le progrès à marche forcée les territoires non industrialisés, comme la Chine, l'Inde et l'Afrique.

Dans cette vision du monde comme « village planétaire », tout advenait par la seule vertu de l'impératif technologique, un médium prétendument neutre, transparent et universel imposant sa loi émancipatrice. De là à gommer la complexité des cultures et des sociétés dans lesquelles ces messages atterrissaient et agissaient, il n'y avait qu'un pas. Car la révolution des communications, porteuse d'une « révolution mondiale » (ce slogan grand public naît précisément dans la seconde moitié des années 1960), avait, selon eux, déjà commencé à résoudre des problèmes qu'était loin d'avoir résolus le politique : la notion d'homogénéisation des cultures et des sociétés. En 1969, le politologue Zbigniew Brzezinski,[1015] futur conseiller en matière de sécurité nationale du président des États-Unis Jimmy Carter, publie *Between Two Ages*, sous-titré *America's Role in the Technetronic Era* , traduit en français sous le titre de « *La Révolution technétronique* » .

Avec cet ouvrage, on pénètre dans la géopolitique à l'âge de la révolution scientifico-technologique. Il traite en effet de l'espace-monde et de la place qu'y occupe et que devrait y occuper dans les décennies à venir l'hyperpuissance [1016] États-Unis dans sa compétition contre la défunte superpuissance, l'Union soviétique. Comme l'indique le titre anglais de l'ouvrage, les États-Unis traversent alors une période de transition. Ils sont les premiers à sortir de l'ère industrielle pour entrer dans l'ère de la « société technétronique », ou société du multimédia, l'ère de la complexité culturelle et sociale qui donne aux processus politiques un caractère global. Les quatre facteurs de la puissance et de l'intégration – les armes, les moyens de communication, les économies, l'idéologie – sont en train de devenir mondiaux. La notion de globalité est donc centrale.

[1014] Marshall Mac Luhan & Quentin Fiore, *Guerre et Paix dans le village planétaire*, Laffont, Paris, 197O.
[1015]Zbignew Brzezinski, *La révolution technétronique*, Calmann-Lévy, Paris, 1970.
[1016] Néologisme dont la paternité revient à l'ancien ministre des affaires étrangères français Hubert Védrine.

Le monde n'est pas un « village global », mais une « ville globale » parce que les moyens de communication et l'informatique ont créé une « société aux éléments extraordinairement enlacés », un « nœud de relations interdépendantes, nerveuses, agitées étendues » à l'inverse de « la stabilité qui caractérise l'intimité d'un village ».

Dans ce monde entrelacé, les États-Unis représentent la « première société globale de l'histoire », principal centre de propagation de la révolution technétronique. Elle est la société qui « communique » plus que toutes autre, puisque 65% de l'ensemble des communications mondiales partent d'elle et qu'elle est la plus en avance dans la mise au point d'une grille mondiale de l'information. Mais, et c'est là le point décisif de l'analyse de Brzezinski, elle est la seule à avoir réussi à proposer un modèle global de modernité, ainsi que des schémas de comportements et de valeurs universels. Que ce soit à travers ses productions culturelles ou ses modes. Le rayonnement de la révolution technologico-scientifique made in U.S.A. a changé radicalement les données du problème. La force de cette révolution est telle qu'elle incite les pays les moins avancés à imiter les plus avancés et à importer des techniques, des méthodes et des pratiques d'organisation nouvelles.

Cette nouvelle ère, placée sous les auspices de la seule société globale existante, fait passer l'humanité de la « diplomatie de la canonnière » à la « diplomatie des réseaux », d'une société de confrontation à une société mondiale fondée sur la recherche d'un nouveau consensus planétaire. Redoutable consensus cependant, s'il ne prend pas en compte la diversité des cultures, la réciprocité entre les cultures et s'il accentue cette altérité génératrice de conflits dont parle Maalouf :

> *« Où que l'on soit, on a besoin de signes d'identification, de passerelles vers l'autre- c'est encore la manière la plus « civile » de satisfaire le besoin d'identité […] qui est affaire de symboles, et même d'apparences […] il me paraît utile de faire référence au principe-clé qu'est celui de « réciprocité » : aujourd'hui, chacun d'entre nous doit nécessairement adopter d'innombrables éléments venus des cultures les plus puissantes ; mais il est essentiel que chacun puisse vérifier que certains éléments de sa propre culture[…] sont adoptés sur tous les continents, y compris en Amérique du Nord, et font désormais partie du patrimoine universel, commun à toute l'humanité. »* (p.159).

A- Un prêt-à-porter idéologique, culturel et économique

Pour caractériser la phase actuelle de l'internationalisation des réseaux et des systèmes, une notion a émergé dans les années 80 : globalisation. Un terme directement emprunté à la langue anglaise. Qui nierait que nos sociétés sont de plus en plus connectés avec des produits culturels et des réseaux dont la logique est de fonctionner à l' « universel » ? La globalisation est un fait. Mais elle constitue aussi une idéologie ; elle

est en train de se convertir en un « prêt-à-porter idéologique ». Le terme dissimule la complexité du nouvel ordre mondial, plutôt qu'il ne la révèle. Là aussi, il n'est pas inutile de se demander d'où vient ce mot « global » ?

Dans les années 80, la langue de la globalisation a surtout été celle des affaires. La globalisation des marchés, des circuits de la finance, de l'ensemble des réseaux immatériels et des entreprises (elles-mêmes restructurées en réseau et transformées en « entreprises-réseaux ») exigera une radicale déréglementation. Avec tout ce que cela signifie de recul des forces sociales et de déclin du rôle de l'État-nation-providence et de la philosophie du service public. C'est le triomphe de l'entreprise, de ses valeurs, de l'intérêt privé et des forces du marché.

Pour les partisans frénétiques du marché mondialisé, la globalisation veut signifier ceci : à la distribution hiérarchique des tâches et des pouvoirs dans l'entreprise taylorisée correspondait une sédimentation des espaces ; le local, le national, l'international se représentaient comme des paliers, imperméables l'un à l'autre, compartimentés. Tandis que le nouveau schéma de représentation de l'entreprise et du monde dans lequel elle opère (en tant que réseau) suppose une interaction entre les trois niveaux, local, national et international. C’est le glocalisme que nous avons déjà défini.

Un mot d'ordre régente cette nouvelle logique de l'entreprise : l'intégration. Ce mot renvoie à une vision cybernétique de l'organisation des grandes unités économiques sur le marché mondialisé. Intégration des espaces de la conception, de la production et de la consommation. Et, enfin, intégration de sphères d'activités jadis séparées. Une hybridation qui correspond à l'hybridation des technologies de l'information et de la communication par la vertu de l'informatique.

Ce nouveau cadre global de la pensée stratégique des chefs d'entreprise a fait glisser le centre de gravité des débats et des enjeux, ainsi que des terrains de négociations internationales, dans le domaine des réseaux de communication. Le premier déplacement concerne la définition même de la liberté d'expression. La liberté d'expression des citoyens est directement mise en concurrence avec la « liberté d'expression commerciale », présentée comme un nouveau « droit de l'homme ». On assiste à une tension constante entre la souveraineté absolue du consommateur et la volonté des citoyens garantie par les instances démocratiques.

Cette liberté d'expression commerciale, nouveau principe d'ordonnancement du monde, est elle-même indissociable du vieux principe, inventé par la diplomatie du département d'État américain au début de la guerre froide, du Free Flow of Information

(libre flux d'informations), qui a toujours fait peu de cas de la question des inégalités d'échange en matière de communications. La doctrine de la globalisation recycle ce principe qui aligne la liberté tout court sur la liberté de faire du commerce.

Depuis la seconde moitié des années 80, des organismes plus techniques – le GATT (Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce), devenu Organisation mondiale du commerce (OMC) – sont les lieux centraux des débats sur le nouvel ordre communicationnel. Classée comme « service », la communication a donné lieu à un affrontement direct entre l'Union européenne et les États-Unis, qui s'est terminé, le 15 décembre 1993, par une défaite stratégique de l'Union (l'audiovisuel, comme les autres services, sera désormais soumis aux règles du libre-échange), occultée par un sursis, présenté comme une victoire : le principe de l' « exception culturelle » est retenu par l'Union, qui refuse d'accéder aux multiples exigences américaines. Donc, pour le moment, pas d'accord conclu, mais Hollywood, le Congrès et les autorités de Washington n'entendent pas en rester là et reviennent déjà à la charge dans le nouveau cadre libre-échangiste de l'OMC.

À l'occasion de ce différend, on a pu voir se creuser le fossé entre les idéologues de la marchandise - comme norme applicable à toute production, y compris culturelle- et les défenseurs des identités culturelles. Avec, de part et d'autre, des contradictions d'un type nouveau. Pour rappeler la teneur et le ton de ces débats et mettre en relief ces deux conceptions antagonistes de la culture et de son rôle géopolitique, on pourrait mettre en parallèle deux déclarations. Celle de l'ancien président français François Mitterrand féru de culture et de littérature :

> « *Il serait désastreux d'aider à la généralisation d'un modèle culturel unique. Ce que les régimes totalitaires, finalement, n'ont pas réussi à faire, les lois de l'argent alliées aux forces des techniques vont-elles y parvenir ?* [1017]»

Et celle de M. Jack Valenti, responsable de la MPAA (Motion Picture Association of America), qui incarne la défense des intérêts de Hollywood :

> « *L'ultime offre de Bruxelles est, en fait, lamentable, insultante, farcie de mots qui ne veulent rien dire... Cette négociation n'avait rien à voir avec la culture... La triste vérité est que l'Europe tourne le dos à l'avenir.* [1018]»

B - Aliénation de l'individu et du consommateur

Le débat est loin d'être clos.

« Le problème des industries de l'image a vite rejoint celui des nouveaux réseaux d'information, symbolisés médiatiquement par les « autoroutes de

[1017] François Mitterrand, in Serge Regourd, *Pour l'exclusion culturelle*, in Le Monde, 25 octobre, 1993.
[1018] Jack Valenti in Serge Regourd, *Pour l'exclusion culturelle*, in Le Monde, 25 octobre 1993.

l'information », fruit de la compression numérique et du croisement du téléviseur, du téléphone et de l'ordinateur. [1019]»

Au cours de la nouvelle phase des débats sur la question de la réglementation (ou de la déréglementation) des réseaux et systèmes de communication internationaux, l'idéologie libre-échangiste a tenté de naturaliser son argumentaire populiste. Son contenu est simple, voire simpliste. Mais ses prolongements sont plus complexes qu'il n'y paraît à première vue. L'idée centrale est celle de la nécessité de laisser jouer la concurrence libre sur un marché libre entre individus libres de choisir. Elle s'exprime à peu près en ces termes :

« Laissez les gens regarder ce qu'ils veulent. Laissez-les libres d'apprécier. Faisons confiance à leur bon sens. La seule sanction appliquée à un produit culturel doit être son échec ou son succès sur le marché. [1020]»

Cet axiome néo-libéral sur la souveraineté absolue du consommateur de produits culturels a eu son pendant dans le champ théorique : la réhabilitation du rôle des récepteurs dans le mécanisme de communication. Mais ce retour à un « pratiquant » médiatique actif a aussi ses côtés pervers lorsque, en focalisant unilatéralement sur la liberté du consommateur de décoder les programmes et autres produits culturels, d'où qu'ils viennent, il permet de se débarrasser à bon compte des questions sur l'inégalité des échanges sur un marché de flux qui reste profondément inégalitaire. La liberté du téléspectateur peut-elle se résumer à la liberté de déchiffrer les produits d'une industrie hégémonique sur le marché ? Ne devrait-elle pas aussi se concevoir comme la liberté de lire les produits des cultures non hégémoniques, à commencer souvent par la sienne propre ?

Si l'on n'y prend garde, la réhabilitation théorique du « récepteur » peut conduire directement à une légitimation de la subordination culturelle de certains peuples et cultures, ce qu'on appelait jusqu'à la fin des années 70, l' « impérialisme culturel ». Le problème étant que, dans ces débats, la marge est étroite entre le chauvinisme borné et la défense de la nécessité de préserver la diversité culturelle comme moyen d'accès et d'apport à la création de l'universel.

À l'inverse de ce que donne à croire la représentation globaliste et égalitariste de la planète, ces logiques nous rappellent que la mondialisation des économies et des systèmes de communication est indissociable de la création de nouvelles disparités entre les divers pays ou régions, et entre les divers groupes sociaux ; en d'autres termes, source de nouvelles exclusions. Globalisation se conjugue avec fragmentations et segmentations. Ce

[1019] Torrès Astrad, *Qui tirera profit des autoroutes de l'information ?* in Le Monde diplomatique, novembre, 1993.
[1020] Jacques Robin, *Les dangers d'une société de l'information planétaire*, in Le Monde diplomatique, février, 1995.

sont là les deux faces d'une même réalité en voie de décomposition et de recomposition du chaos-monde glissantien.

Si les années 80 ont été celles de la quête d'une culture globale, unifiante, de la part des grandes entreprises transnationales chassant les « universaux culturels » pour mieux faire pénétrer leurs produits, leurs services et leurs réseaux, sur le marché mondial, elles ont été aussi celles de la revanche des cultures singulières.[1021]

La tension entre la pluralité des cultures et les forces centrifuges du libéralisme marchand a révélé la complexité des réactions à l'émergence d'un marché unique à l'échelle du monde. Des frontières conceptuelles ont commencé à sauter entre le singulier et l'universel, le local, le national et le transnational.

De nouvelles questions se posent : comment les branchements sur des réseaux, qui constituent la trame de la mondialisation, acquièrent-ils un sens pour les différentes communautés ? Comment y résistent-elles, s'y adaptent-elles, y succombent-elles ? Quel rôle joue la peur de l'homogénéisation culturelle dans le repli nationaliste et la régression identitaire que l'on observe partout dans le monde ? « Métissage » et « créolisation » sont-ils l'avenir du monde ? Dans ce monde de ségrégations, Nord-Sud, Nord-Nord, Sud-Sud, la fraction minoritaire du globe, dispensatrice d'un modèle de vie et de systèmes de valeurs, préside au processus d'occidentalisation du monde.

Face à cette conception des jeux et des enjeux planétaires qui laisse à Pandore le soin de décider de l'aménagement futur de la planète, et qui dans la réalité a tendance à tout parcelliser, une autre conception de la mondialisation est pourtant possible. Une culture qui combine prise de conscience de la dimension mondiale des problèmes et ancrage dans un territoire précis, comme lieu de la citoyenneté. Les défis de la mondialisation les plus évidents ont certes pour nom pollution des océans, trafic des déchets et déforestation, surendettement des pays du Sud ; mais une « monoculture » mondiale mettant en péril les écosystèmes culturels devrait paraître tout aussi dangereuse et pourrait conduire à des ethnocides.

[1021] Armand Mattelart, *Nouveau prêt-à-porter idéologique*, in Le Monde diplomatique, mai 1992.

C- Vers un choc des cultures ou vers des imbrications culturelles ?

a- Le choc des cultures

Avec la fin de la guerre froide, interpréter la nouvelle donne du système international et faire des prédictions géostratégiques relèvent du pur défi. Cependant, deux intellectuels américains ont osé le faire : Francis Fukuyama,[1022] avec sa théorie du triomphe absolu du capitalisme au XX^{ème} siècle et Samuel Huntington,[1023] de l'université Harvard.

Huntington avait expliqué, en 1993, que le système international allait s'organiser en fonction de critères culturels et que, en conséquence, les affrontements ne seraient plus entre États, mais entre civilisations. Mais qu'est-ce qu'une civilisation ? « *La langue, l'histoire,* la *religion, les coutumes, les institutions, et l'auto-identification subjective des personnes* [1024]», affirme Huntington. Développé dans un livre ce raisonnement fait actuellement l'objet de débats dans le monde entier. Huntington y considère que le modèle libéral, incarné par l'Occident (États-Unis, Canada, Europe, Australie et Nouvelle-Zélande), est soumis à de graves attaques:

> « *Le monde, dit-il, se trouve divisé en deux : une partie occidentale et beaucoup de parties non occidentales. Que ces dernières acceptent, poursuit-il, quelques-unes des caractéristiques de la consommation populaire et de l'économie capitaliste ne veut pas dire que les valeurs occidentales soient respectées* ».

Et, avec une certaine paranoïa apocalyptique, il considère « *les cultures asiatique et musulmane comme les principales rivales de l' « homme blanc* ». La Chine tout comme quelques États musulmans expriment, selon lui, « *une telle revendication de leur propre culture face à l'Occident qu'il les qualifie de dangereux*[1025] ».

Huntington pense que nous entrons dans une ère de barbarie ; il la voit dans les mafias, les guerres la négation des « valeurs occidentales », et non dans la pauvreté et l'inégalité engendrées par le modèle économique ultralibéral global. Il finit par élaborer une taxinomie culturelle simplificatrice, concevant la planète des années 90 divisée en plusieurs mondes : Occident, Amérique latine (pourquoi ne fait-elle pas partie de l'Occident ?), Afrique, Islam, Chine, hindouisme, orthodoxie, bouddhisme et Japon.

[1022] Francis Fukuyama, *The End of History,* in The National Interest, été, 1989, pp. 3-18.
[1023] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Simon & Schuster, New York, 1996; trad. franç. « Le Choc des civilisations », Odile Jacob, Paris, 1998.
[1024] Ibidem.
[1025] Ibidem.

L'économie n'est citée, dans son analyse, que pour mettre en garde contre les dangers que représente la concurrence des Asiatiques pour les États-Unis. Les musulmans, à ses yeux, ont un taux démographique « trop élevé ». L'invasion technologique et commerciale des premiers, et « le terrorisme, le fondamentalisme, l'insoumission et l'émigration » des seconds, sans compter la prolifération des armes nucléaires dont l'Occident ne serait en rien responsable, évoquent un scénario cauchemardesque. Pour William Pfaff, ce livre est le fruit caractéristique de :

> *« […] la discipline académique nord-américaine qui s'est obstinée à faire des analyses politiques en suivant le modèle des sciences naturelles, dans le but de produire des conclusions objectives et quantitatives, et des pronostics efficaces, elle nie la responsabilité humaine puisque les guerres à venir seront le produit d'un phénomène culturel, la civilisation*[1026] ».

Huntington rejette le multiculturalisme et préconise le contrôle sévère des migrations. Il fait preuve d'autosatisfaction envers la culture occidentale, à laquelle il ne reproche que l'arrogance de sa prétention universelle et son incapacité à s'occuper de ses « dangereux voisins ». L'ordre international, dit-il en conclusion, devra reposer « sur les civilisations » pour nous préserver de « la guerre mondiale ». Le monde, selon Huntington, apparaît ainsi comme un inquiétant mélange de groupes ethniques dans leurs territoires, tous armés (certains plus que d'autres), avec les États-Unis comme médiateur universel.

Cette vision réductrice du monde nous amène à penser à une autre voie, celle du second versant des *Anticipations* de Wells, ou à la poétique d'Édouard Glissant, à savoir la tendance aux croisements et aux combinaisons multiples des cultures qui se réapproprient les données culturelles de l'Occident et les intègrent à leur substrat culturel propre.

C'est de ce brassage culturel, du métissage, du foisonnement linguistique, de cette diversité culturelle réciproquement partagée que peut naître une universalité qui reste à définir. En témoignent le domaine musical et la gastronomie que souligne Maalouf et qui sont ce premier balbutiement universaliste :

> *« Je voudrais que chaque tradition culinaire, qu'elle soit du Schiuan, d'Alep ou de Milwaukee, puisse s'apprécier dans le monde. Ce que je dis de la cuisine, je pourrais l'étendre à bien d'autres aspects de la culture quotidienne. La musique par exemple. Là encore, il y a un foisonnement extraordinaire qui témoigne de l'âme des cultures. D'Algérie nous parviennent souvent des nouvelles les plus révoltantes, mais il en émane des musiques inventives, répandues par tous ces jeunes qui s'expriment en arabe, en français ou en kabyle ; certains sont demeurés au pays, alors que d'autres sont partis, emportant avec eux, en eux, la vérité d'un peuple. Leur*

[1026] William Pfaff, *Inevitable Clashes Between Civilizations? Don't Believe It*, in *International* Herald Tribune, 23 janvier 1997.

parcours ne peut que rappeler celui, plus ancien, des Africains conduits jadis comme esclaves vers les Amériques. Aujourd'hui, leur musique, sortie de Louisiane ou bien des Caraïbes, s'est répandue à travers le monde, elle fait désormais partie de notre patrimoine musical et affectif. C'est aussi cela la mondialisation. » (pp145-146)

Les replis identitaires provoqués par l'uniformisation planétaire et la mise en concurrence exacerbée des espaces et des groupes sont d'autant plus violents que la base historique et culturelle en est plus fragile. La mondialisation, en phagocytant les cultures, engendre l'émergence des « tribus », des replis, de l'ethnicisme, et non la coexistence et le dialogue.

La montée de la violence est le corollaire de l'homogénéisation et des faux métissages. Amplifiés par les médias, ces phénomènes ont provoqué une telle répulsion, légitime, qu'on en vient à exalter un universalisme sans nuance, et hélas uniquement d'essence occidentale.

Toutefois, après un demi-siècle d'occidentalisation économique du monde, on est ainsi enfermé dans un manichéisme dangereux : terrorisme identitaire ou universalisme d'essence occidental cannibale.

Les critiques déterminés de la mondialisation sont eux-mêmes, pour la plupart, coincés dans l'universalisme des valeurs occidentales. Rares sont ceux qui tentent d'en sortir. Et pourtant on ne conjurera pas les méfaits du monde unique de la marchandise en restant enfermé dans le marché unique des idées. Il est sans doute essentiel pour la survie de l'humanité, et précisément pour tempérer les explosions actuelles et prévisibles d'ethnicisme, de défendre la tolérance et le respect de l'autre, non pas au niveau de principes universels abstraits, mais en s'interrogeant sur les formes d'aménagement d'une vie humaine plurielle dans un monde singulièrement rétréci par les nouvelles technologies de l'information et de la communication.

Si les méfaits des replis identitaires et de l'ethnicisme doivent être dénoncés, il ne faut pas évacuer le bébé avec l'eau du bain. Leurs mécanismes doivent être analysés, en particulier celui d'une absolutisation de différences arbitraires par des entrepreneurs de l'identité sans scrupules. Symétriquement, l'ethnocentrisme arrogant et à nouveau triomphant de la bonne conscience occidentale doit aussi être démonté. Il faut dénoncer l'illusion d'une culture planétaire qui serait le sous-produit de la mondialisation technico-économique, dès lors que cet universel est uniquement et exclusivement occidental et que son noyau dur n'est autre que « l'économicisation - marchandisation du monde ».

Ce débat sur l'ethnocentrisme occidental est d'autant plus actuel que les problèmes du droit à différer font irruption dans son quotidien, du foulard islamique à l'excision, de la montée du racisme à la ghettoïsation des banlieues. La mise en perspective des différentes croyances, en se mettant à la place de l'Autre est indispensable, sous peine de la perte de la connaissance de soi, danger que fait peser la mondialisation culturelle.

Il ne s'agit pas d'imaginer une culture de l'universel, qui n'existe toujours pas. Il s'agit de conserver suffisamment de distance critique pour que la culture de l'Autre porteuse de sens soit une source d'enrichissement mutuel. Le drame de l'Occident est de n'avoir jamais pu se départir de son attitude dominatrice depuis déjà la période coloniale, et finalement aboutir toujours au même résultat : nier la culture de l'autre, au profit d'un universalisme très particulier. La tolérance vraie commence avec la relativisation de cet absolu, nécessairement relatif dans lequel les Autres conservent toute leur légitimité sinon toute leur place.

Le « village planétaire » annoncé par Marshall Mac Luhan imposerait le voisinage entre les peuples séparés par la géographie et l'humanité aurait enfin une histoire commune, et la planète deviendrait villageoise. Les conflits n'en disparaîtraient pas pour autant, ni les tensions, mais leur dévoilement même permettrait aux peuples de les mieux maîtriser, L'étranger - l'Autre - cesserait d'incarner la menace fantasmatique toujours prête à surgir de quelque désert des Tartares.

Chaque journal télévisé infirme la prophétie. Le monde convoqué jour après jour sur le petit écran n'évoque pas les convivialités villageoises mais une succession de catastrophes propres à désoler les coeurs les mieux bronzés. Les calamités humaines sont les plus navrantes. Chaque jour, les images sélectionnées sont les plus spectaculaires, donc les plus violentes. Ici un attentat meurtrier, là une guerre, ailleurs une émeute. La brièveté obligée de l'information la dépouille de tout sens et réduit l'événement à son énigmatique agressivité. Point de message: un massage émotionnel. Tout acte est saisi dans le moment, sans référence au passé ni prolongement dans le futur. Ainsi les fureurs de la révolution iranienne qui éclaboussent l'écran semblent-elles jaillir du cerveau malade de quelques barbus fanatiques sans que ne soit jamais évoquée la longue et implacable dictature qui les précéda. (Celle du Shah in Shah Mohamed Pahlavi)

L'histoire projetée sur le petit écran n'est plus qu'une série d'histoires pleines de bruit et de fureur. En fait, il n'y a plus d'histoire mais l'affirmation, loin après loin, de la désespérante folie des hommes et de leur goût irrépressible pour la violence. Les médias n'auront servi qu'à opacifier le monde au lieu de contribuer à l'élucider. Chaque jour, à

l'heure de la soupe, l'oeil fasciné par la violence qui jaillit sur l'écran, le téléspectateur s'éprouve menacé par la sanglante déraison qui désole la planète, cerné par les « barbares ». Le village planétaire annoncé par Mac Luhan est en réalité le lieu de toutes les angoisses et de tous les fantasmes: un ghetto planétaire.

Dans Le Monde diplomatique de mai 1988, à la page 23 Gilles Perrault écrit :

> *« […] Inlassablement amplifié par la télévision, le sentiment d'insécurité, très justifié ici ou là, a gagné jusqu'aux plus paisibles villages où l'on n'avait pas l'habitude de pousser le verrou le soir, et où l'on pourrait sans risque s'en abstenir encore. Chacun en retire l'impression que ses propres difficultés à vivre sont peu de chose auprès des obscures menaces qui pèsent sur la vie même. Quant à ces difficultés, elles sont systématiquement occultées. Curieusement, les problèmes sociaux disparaissent du petit écran à mesure qu'ils s'épaississent dans le vécu quotidien. Les variétés évacuent le chômage; les loteries où l'on gagne voitures et machines à laver tiennent lieu d'espérance collective; les effusions caritatives en strass et paillettes se substituent à l'exigence de la simple justice. »*

Et il ajoute toujours dans le même article à propos de l'idéologie néolibérale:

> *« Le miroir médiatique va plus loin encore en nous renvoyant l'image soigneusement conditionnée de cette société à deux vitesses que le néo-libéralisme veut imposer. La longue période au cours de laquelle le capitalisme procédait par inclusion est terminée. Pendant plus d'un siècle, il a trouvé profit à employer toujours plus d'hommes dans toujours plus d'entreprises. La robotisation et l'hyperproductivité ouvrent une nouvelle ère. La société néo-libérale est vouée à l'exclusion. Exclus par excellence: les chômeurs. Mais exclus aussi de la fête, même si leur condition est moins cruelle, la masse innombrable de ceux que leur non-appartenance aux secteurs ultra-compétitifs condamne à végéter. La nouvelle idéologie des « gagneurs » leur apportera cependant la révélation consolante que leur sort n'est pas le résultat d'une injustice sociale, source d'aigreurs regrettables, mais celui d'une fatalité en quelque sorte biologique. Ils n'étaient pas nés pour « gagner ». »*

Devant cet état du monde et contre les fondamentalismes mortifères qui en surgissent, la nécessité se fait jour d'un nouvel universalisme, récusant les prétentions exorbitantes du marché à s'annexer l'idée de démocratie. Il reste des temps passés autre chose que des espérances déçues: des voies ouvertes à nos réflexions, pourvu qu'on veuille bien se dégager de l'éphémère. Frantz Fanon, qui s'est fait le porte-parole des *damnés de la Terre*, avait assorti ses analyses d'une invitation que les incertitudes de notre temps rendent plus pressante encore:

> « *La condition humaine, les projets de l'homme, la collaboration entre les hommes pour des tâches qui augmentent la totalité de l'homme, sont des problèmes neufs qui exigent de véritables inventions*. [1027]»

[1027] Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Maspero, Paris, 1961, p. 240.

b - Vers une imbrication des cultures ou la créolisation glissantienne

Si la mondialisation est une composante de la culture contemporaine, elle n'est pas la seule logique capable de configurer les destinées de la planète. Les années 1980, qui ont vu fleurir les doctrines (le Thatchérisme en Grande-Bretagne, et la « Reaganomics » aux U.S.A) de la globalisation financière et de la standardisation culturelle, ont également coïncidé avec un mouvement de pensée qui met l'accent sur les tensions et les déphasages entre les forces centripètes de la « République économique universelle » et la pluralité des cultures.

Des anthropologues – dont beaucoup sont originaires des pays du Tiers Monde – ont entrepris la critique des discours consacrés sur le rapport entre les flux culturels trans-frontières et les cultures singulières. Pour eux, l'accroissement de la circulation des flux culturels, l'existence bien réelle d'une tendance à la mondialisation de la culture ne conduisent pas à l'homogénéisation du globe, mais vers un monde de plus en plus métissé. Sans probablement s'en douter, ils renouent ainsi avec la vieille intuition de H. G. Wells sur les « jeux combinés » et les « croisements » entre les cultures dans un monde qui se complexifie. Des notions sont apparues qui tentent de rendre compte de ces combinaisons et de ces recyclages des flux culturels transnationaux par les cultures locales : hybridation, créolisation et métissage. Selon l'anthropologue indien Arjun Appadurai qui écrivait en 1990 :

> « *La globalisation de la culture, n'est pas la même chose que son homogénéisation. Mais la globalisation implique l'usage d'une variété d'instruments d'homogénéisation (armements, techniques de publicité, hégémonie de certaines langues, styles d'habillement) qui sont absorbés dans les économies politiques et culturelles locales, uniquement pour être rapatriés comme des dialogues hétérogènes de souveraineté nationale, de libre entreprise et de fondamentalisme dans lesquels l'État joue un rôle de plus en plus délicat : trop d'ouverture aux flux globaux, et l'État-nation est menacé par la révolte (c'est le syndrome chinois avec les révoltes des étudiants chinois sur la place Tien An Men à Pékin en 1989.) ; trop peu, et l'État sort de la scène internationale, comme cela s'est fait pour la Birmanie, la Corée du Nord, et actuellement l'Iran* [1028] ».

Cet anthropologue se risque même à parler de « *modernité alternative* [1029]». Démystifiant la notion de modernisation comme projection univoque des valeurs de l'Occident qui a dominé sans partage les références jusque dans les années 1970, ces nouveaux concepts entendent montrer que loin de disparaître de la carte du monde les cultures locales se reformulent, en procédant à un alliage du moderne et de la tradition. En témoigne le formidable brassage de la culture de masse et des cultures populaires dans les produits de l'industrie télévisuelle brésilienne, indienne (Bollywood) aujourd'hui l'une des

[1028] Arjun Appadurai, in Jean-Pierre Warnier, *La mondialisation de la culture*, Casbah Edition, 1999, p106.
[1029] Ibidem.

plus performantes du monde et dont les telenovelas atteignent des taux d'audience exceptionnels dans l'Europe septentrionale, centrale et orientale, après avoir tissé un lien transfrontières entre les diverses nations de leur continent d'origine.

Tout cela n'enlève rien au fait que le contexte économique et technologique mondial reste, plus que jamais, marqué par l'inégalité des échanges et l'accroissement des disparités entre les divers pays ou régions et entre les divers groupes sociaux.

Mais les nouvelles hypothèses sur les rapports interculturels, qui sont attentives aux médiations et aux interactions, indiquent qu'a commencé, un peu partout dans le monde, un processus de revalorisation des cultures spécifiques, condition préalable à l'invention de modèles de développement moins soumis aux seuls impératifs dictés par les marchés extérieurs. Mais sans méconnaître l'ouverture que permettent ces nouveaux regards sur les liens qui se tissent entre le global et le local, par rapport à l'idée de la fatalité de la « monoculture », il faut s'empresser de dire que la pulsion puissante qui pousse en ce début de siècle les peuples et les nations à se réapproprier leur histoire et leur culture est très ambivalente.

Cette pulsion peut en effet conduire aux tentations extrêmes de la fermeture sur sa propre identité : le retour au tribalisme, à la pureté des identités ethnoculturelles et aux expressions multiples de l'intolérance envers l'étranger. Toutes ces formes radicales de l'exclusion de l'Autre ne peuvent-elles pas aussi être interprétées comme des ripostes confuses aux exclusions inhérentes aux logiques ségrégatives de la globalisation sous le signe du libre-échangisme et comment préserver la diversité créatrice ? C'est la leçon des peuples premiers.

Après avoir été nommés « primitifs », avec une évidente connotation péjorative, les peuples premiers, traditionnels – que les anthropologues russes appellent plus justement « peuples racines [1030]» – ont subi ces dernières décennies, au contact du monde occidental, un choc dit « de civilisation ». Ce heurt a été d'une telle violence qu'ils ont été plongés, pendant un temps, dans un état de coma culturel, où leur puissant esprit de créativité s'est trouvé souvent anéanti. Mais certains peuples, autour de l'Arctique, grâce à leurs ressources culturelles, ont surmonté partiellement ce choc. À l'heure de la naissance du Nunavut, nouveau territoire Inuit au sein du Canada, quelles leçons le reste de l'humanité peut-il tirer de cette formidable résistance ?

[1030] Jean Malaurie, *Les Derniers Rois de Thulé,* coll. «Terre humaine », Plon, Paris, 1989, in Le Monde diplomatique, avril 1999, p.32.

Les peuples racines sont à la source même - et donc partie intégrante - de la vie de l'humanité qui se construit sur notre planète ; et ils sont susceptibles d'apporter aux nations « avancées » le second souffle indispensable pour affronter le nouveau siècle et ses formidables défis. La créativité est toujours individuelle, solitaire, mais elle ne peut être dissociée de la vie d'une communauté quelle qu'elle soit, et de la nation tout entière dont elle relève. La vie sociale et économique sous-tend la créativité, qui est ce qu'il y a de plus mystérieux dans la vie d'un peuple : elle va et vient comme le désir même. Mais, hélas, l'aide à la création n'est en général - partout dans le monde - qu'un alibi politique qui donne bonne conscience aux États.

Pour qu'une société traditionnelle puisse valablement dialoguer avec son voisin - géant de la culture occidentale -, elle doit avant tout, si elle ne veut pas disparaître à jamais, conserver son noyau dur identitaire, c'est-à-dire la puissance de sa créativité. Si, par exemple, l'art autochtone s'est, en de nombreux secteurs (à l'exception de l'Arctique central canadien), malheureusement effondré dans sa créativité pour faire place à une caricature, c'est que les grands mythes métaphoriques de ces sociétés - où s'exprime la vision pénétrante, dont tous les peuples sont détenteurs face à l'énigme de la mort - se sont effacés sous l'effet de l'école laïque et d'une évangélisation mal comprise, suivie de cette véritable lobotomie que provoquent les programmes télévisés, les cassettes pornographiques et de violence.

Pendant plus d'un siècle, une politique d'éradication délibérée d'une pensée ancestrale – véritable philosophie – a été menée sans vergogne et avec la meilleure conscience qui soit.

> « *Nos greffes occidentales ne prennent pas, ou seulement superficiellement, et un acte politique ne peut se réduire culturellement à de la muséographie* [1031] ».

Abolir les mobiles de créativité d'un peuple, c'est le condamner à mort. Les peuples premiers sont une des sèves de l'humanité qui se construit à son rythme. Indifférents aux dogmes érigés au fil des crises par les prêtres de l'Église, les Amérindiens réinventent un panthéisme chrétien, syncrétisme qui allie le dogme chrétien et les croyances locales, comme le vaudou.

> « *Renaturer l'homme porteur tout à la fois du meilleur des valeurs autochtones spécifiques et du meilleur des valeurs occidentales, et protégé contre les deux principaux fléaux modernes qui guettent les sociétés traditionnelles: l'adaptation docile, voire caricaturale, au modèle occidental, ou son rejet le plus hostile.* [1032]»

[1031] Ibidem.
[1032] Ignacio Ramonet, *Un espoir pour les autochtones de Sibérie*, in Le Monde diplomatique, juillet 1993.

Pour ce faire, un impératif de base : respecter, honorer en tentant d'approcher les problèmes politiques, économiques, philosophiques et autres, de manière distanciée, si ce n'est avec plus de hauteur. Bref, essayer de saisir une «certaine idée » de la civilisation, avec un écho réciproque.

« *Ces peuples nous invitent à replacer l'homme au sein de la nature* [1033]», nous dit Ignacio Ramonet qui va dans le sens de la poétique de la relation glissantienne.

> « *L'être humain renaturé dans une nature naturante. Ces sociétés boréales nous offrent la chance de renverser la logique culturelle dominante: c'est les cultures périphériques qui sont appelées à modifier l'esprit du pouvoir ethnocentriste occidental trop longtemps centralisateur. La culture reste le vecteur de l'avenir de ces jeunes nations qui s'affirment* [1034]».

Il n'est que temps, comme le souhaitait le général De Gaulle, que s'engage le dialogue entre les cultures pour de mutuels et fructueux échanges, garants de l'harmonie du monde.

> « *Voyez-vous, nous avait-il confié, il y a, de l'autre côté de la Méditerranée, des pays en voie de développement. Mais il y a aussi chez eux une civilisation, une culture, un humanisme, un sens des rapports humains que nous avons tendance à perdre dans nos sociétés industrialisées et que, un jour, nous serons probablement très contents de retrouver chez eux. Eux et nous, chacun à son rythme, avec nos possibilités et notre génie, nous avançons vers la civilisation universelle. Mais si nous voulons, autour de cette Méditerranée – accoucheuse de grandes civilisations – construire une civilisation qui ne passe pas par le modèle américain et dans laquelle l'homme sera une fin et non un moyen, alors il faut que nos cultures s'ouvrent très largement l'une à l'autre* [1035] ».

Conclusion

Le début de l'ère planétaire a commencé il y a cinq siècles, lorsque Christophe Colomb, Vasco de Gama et Magellan, en traversant les océans immenses dans des expéditions hasardeuses, découvraient aux hommes stupéfaits les limites de leur royaume, la Terre. Au même moment en Europe, Copernic, Kepler, Tycho Brahé et Galilée posaient les premières fondations d'une science qui devait permettre de prendre la mesure de l'immensité d'un univers peuplé de milliards de galaxies qui s'éloignent les unes des autres à des vitesses terrifiantes. Mais ce n'est pas seulement notre planète, minuscule poussière cosmique, gravitant dans l'orbite d'un astre, situé à la périphérie de la voie lactée, qui est entraînée dans cette course insensée : c'est toute la vie, la conscience et le destin des hommes.

[1033] Ibidem.
[1034] Ibidem.
[102] Paul Balta et Claudine Rulleau, *La politique arabe de la France*, Sindbad, Paris, 1973, p.58.

Cette communauté de destin, la menace nucléaire globale, les risque écologiques, le progrès des communications, la sur-diffusion des images de télévision et la mondialisation des économies sont en train de la façonner à travers l'ébauche d'une conscience planétaire : celle de la mort annoncée des hommes et des civilisations, qui peuvent être anéanties par les forces de destruction qu'elles engendrent, voire de la mort de la Terre elle-même, menacée par le feu nucléaire ou par les déséquilibres de la biosphère, mais aussi celle d'une survie possible de l'espèce la plus évoluée, la nôtre, qui se déciderait enfin à devenir humaine.

Cette nécessaire prise de conscience doit conduire les hommes à s'assigner deux objectifs vitaux : d'une part, assurer la survie de l'humanité ; de l'autre, la faire sortir de la barbarie où elle est toujours plongée. Mais ces deux mouvements se contredisent autant que la conservation et le changement. Dans le premier cas, il s'agit de préserver la diversité des cultures, des civilisations et des nations, du déferlement des forces de haine et de domination, soutenues par l'efficacité redoutable d'une technostructure inhumaine et glacée, disposant de moyens de destruction inouïs. Dans le second, il faut révolutionner les relations entre les hommes eux-mêmes, entre les hommes et la connaissance, entre les hommes et la société, entre les hommes et les nations, entre les hommes et la nature.

C’est ce que Maalouf appelle « *le sentiment d’appartenir à l’aventure humaine* ». (p210).

> « *L’avenir sera-t-il celui de nos espérances ou bien celui de nos cauchemars ? Sera-t-il fait de servitude ou bien de liberté ? La science sera-t-elle en fin de compte, l’instrument de notre Rédemption ou bien celui de notre destruction ? Aurons-nous été les assistants inspirés d’un Créateur ou bien de vulgaires apprentis sorciers ? Allons-nous vers un monde meilleur ou bien vers «le meilleur des mondes?* [1036]*» Et d’abord, plus près de nous, que nous réservent les décennies à venir ? Une «guerre des civilisations », ou la «sérénité du village global » ? Ma conviction profonde, c’est que l’avenir n’est écrit nulle part, l’avenir sera ce que nous en ferons. » (*p.131).

Dans cette partie de notre travail dévolue à la mondialisation, nous avons tenté de répondre aux questions que se pose pour nous Amin Maalouf. La mondialisation est une réalité, il ne sert à rien de le nier, de s’en détourner et de se replier sur soi, c’est une menace certes, car elle peut donner naissance à l’uniformité, à la « monoculture » et entraîner des tentations hégémoniques. Cependant grâce au formidable potentiel des moyens de communications modernes, la mondialisation peut également permettre une pluralité d’expressions culturelles qui peuvent vivre en symbiose dans une diversité enrichissante et réciproque.

[1036] Maalouf fait ici allusion au « Meilleur des mondes » de Aldous Huxley.

Plus que de s'en accommoder il faut surtout accommoder la mondialisation à sa ou ses spécificités propres. Le terme d'altermondialisme fait d'ailleurs florès de nos jours. C'est la troisième voie pour laquelle plaide Maalouf basée sur le respect de l'Autre et un « minimum d'universel » partagé par toute l'humanité. C'était déjà le souhait de Chateaubriand au tournant du XIX^{ème} siècle.

En effet :

> « *Quelle serait, se demandait Chateaubriand, une société universelle qui n'aurait point de pays particulier, qui ne serait ni française, ni anglaise, ni allemande, ni espagnole, ni portugaise, ni italienne, ni russe, ni tartare, ni turque, ni persane, ni indienne, ni chinoise, ni américaine, ou plutôt qui serait à la fois toutes ces sociétés ? ... Sous quelle règle semblable, sous quelle loi unique existerait cette société ? Comment trouver place sur une Terre agrandie par la puissance d'ubiquité, et rétrécie par les petites proportions d'un globe fouillé partout ?* [1037] ».

À peine esquissée à l'époque où furent rédigés les *Mémoires d'outre-tombe*, cette réflexion sur la « société universelle » s'impose désormais à nous avec une plus grande acuité.

Notre monde est à la fois unique et infiniment divers. La stratégie à inventer pour assurer notre survie et notre épanouissement doit respecter à la fois cette unicité qui nous lie et cette diversité qui nous enrichit. C'est notre souhait et celui de Maalouf. Les priorités varient d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre. Ces variations n'interdisent pas un accord sur l'essentiel : les droits de l'homme, le respect de la dignité humaine, les valeurs de la démocratie et les mécanismes d'une modernité respectueuse de l'homme et de son milieu naturel comme le souligne très justement Maalouf :

> *« Ce qui est sacré, dans la démocratie, ce sont les valeurs, pas les mécanismes. Ce qui doit être respecté, absolument et sans la moindre concession, c'est la dignité des êtres humains, de tous les êtres humains, femmes, hommes et enfants, quelles que soient leurs croyances ou leur couleur, et quelle que soit leur importance numérique ; le mode scrutin doit être adapté à cette exigence. »* (p.200)

Amin Maalouf, à la lumière de sa propre expérience, clarifie les dangers et espoirs que portent les infinies spécificités de nos identités multiples, que dans le contexte d'une mondialisation et d'une uniformisation galopantes et dangereuses, il est cependant indispensable de préserver à tout prix.

[1037] François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Editions de la Pléiade, tome II, p. 924.

Nous souffrons de trois déséquilibres majeurs : entre le Nord et le Sud de la planète ; entre les riches et les pauvres au sein de chaque société ; entre les hommes et la nature. Ces trois déséquilibres reflètent une triple crise des relations et de l'échange : entre les sociétés, entre les hommes, entre les hommes et leur milieu de vie. Ces crises sont inséparables. Le non-respect du milieu de vie, par exemple, accompagne souvent le non-respect des femmes et des hommes ainsi que la dénégation de leurs droits vitaux et fondamentaux : être et vivre.

Ces crises ont des causes communes. Le monde a évolué très vite au cours des deux derniers siècles. La « modernité » inventée en Occident s'est diffusée dans le monde entier. La plupart des pays connaissent une crise spirituelle, morale et/ ou identitaire. Nous n'avons pas su canaliser au profit de tous les hommes nos formidables capacités à comprendre, à entreprendre et à créer. Il est difficile de ne pas voir au cœur des trois crises les effets des formes actuelles du développement scientifique et technologique, de l'accentuation de la division du travail, du gonflement de la sphère du marché et de la circulation sans cesse multipliée des marchandises et de l'argent : bref, des facteurs constitutifs de la modernité occidentale ou, pour certains, de la « Modernité ».

La modernité occidentale s'est, en quelques siècles, imposée dans l'ensemble des pays du monde, par un mélange de contrainte et d'attrait. La colonisation puis la décolonisation ont contribué à diffuser partout le modèle de développement et de société de l'Occident avec pour corollaires, sa culture, ses valeurs morales et spirituelles, son idéologie. Par la fascination qu'elle exerce et l'efficacité qu'elle apporte, la modernité est devenue, sous des habillages politiques divers, la référence principale des élites de tous les continents. Rapports de puissance et jeu du marché ont contribué ensemble à dissoudre les valeurs et les rapports d'échange autres que marchands et, ce faisant, à déstructurer les sociétés traditionnelles du Tiers-monde. Les deux piliers de la modernité - la liberté des échanges et la science - devaient être des moyens au service du progrès des hommes.

Or, la diffusion de la science et du marché s'est accompagnée d'une grave crise des valeurs. Elle a même largement contribué à cette crise. La science et la technologie, en mettant l'accent sur la maîtrise et la manipulation des hommes et des choses ont encouragé des attitudes prédatrices, réduisant la nature, le monde vivant et les autres hommes à l'état d'instruments et même de marchandise. L'exaltation de la puissance l'emporte sur la recherche de la sagesse. De son côté, le marché tend à réduire la valeur des êtres et des choses à leur valeur monétaire, propage l'idée que l'enrichissement est la mesure ultime de la réussite des hommes comme des sociétés, impose une domination du matériel sur le

spirituel, a besoin pour fonctionner de faire naître sans cesse de nouveaux besoins solvables, conduit à privilégier le court terme au détriment du long terme. De cela, nous voyons les fruits : la dislocation morale de beaucoup de sociétés, le refuge dans la drogue, l'indifférence à l'égard des autres ou à l'égard du milieu, le désarroi de la jeunesse.

Le monde a changé si vite grâce aux moyens de communication modernes, les échanges internationaux ont pris une extension si soudaine que l'humanité est dépassée par son propre mouvement. Les anciennes formes de régulation des activités humaines, construites au fil des millénaires, se sont trouvées dépassées sans que de nouvelles aient encore eu le temps de naître. Dans de nombreux domaines - économique, culturel, social - les enjeux deviennent planétaires et échappent aux institutions politiques traditionnelles, au contrôle démocratique. Des responsabilités doivent être assumées et des choix effectués à l'échelle de la planète mais il n'existe pas encore d'institutions internationales crédibles, puissantes, et mandatées pour le faire. L'humanité se trouve en position de devoir prendre en charge le cours de son destin mais elle ne sait comment y parvenir.

Or, dans le même temps, chaque société se replie sur ses urgences et ses propres objectifs. Les sociétés les plus riches cherchent à sauvegarder ou améliorer leur bien-être au détriment d'autres sociétés qui poursuivent la marche forcée de la modernisation, au prix de graves atteintes au milieu et aux hommes, avec en perspective rattraper les plus riches; d'autres enfin cherchent à survivre, simplement survivre, souvent dans les déchirements et les affrontements et le dénuement. Ces quêtes multiformes, parallèles plutôt que convergentes, ne peuvent que conduire au développement de nouvelles inégalités, à la mise en place, au sein des sociétés et entre les sociétés, de nouvelles formes d'exclusion entre riches et pauvres et à de profonds déséquilibres locaux, régionaux et mondiaux qui affecteront la paix du monde.

Nous croyons que l'humanité va devoir entreprendre dans les années à venir une révolution spirituelle, pour que la quête religieuse, éminemment respectable lorsque elle-même respecte la quête des autres ne débouche pas sur le délire, le sectarisme, la violence, les intégrismes, et les fanatismes et pour que la formule « moderniser le christianisme, l'Islam ou le judaïsme », ne se retourne en « christianiser, islamiser ou judaïser la modernité ».

Une refondation de la morale, pour que le sentiment de vide, la recherche des valeurs, du sens, s'expriment parfois simplement par l'affirmation de la dimension éthique. Une recherche intellectuelle qui ne supporte ni ne crédibilise des idéologies surannées tel que le « fardeau de l’homme blanc » ou la « mission civilisatrice » de telle ou telle nation.

Des réformes institutionnelles de très grande ampleur aussi bien à l'échelle des nations que des instances internationales sont nécessaires. L'humanité ne pourra le faire qu'en allant chercher, dans le meilleur de ses traditions et dans le respect et la diversité de ses civilisations, des guides pour une action concertée contre la lutte des inégalités entre les hommes et les sociétés.

Nous affirmons qu'il n'y a pas de fatalité, que la gravité des menaces ou la complexité des défis doivent faire naître la détermination et non le renoncement. Capables de penser leur devenir, les hommes, les sociétés humaines sont riches de principes susceptibles de guider leurs choix et leurs décisions. Nous avons un devoir d'audace. Il nous faut, parmi les différents futurs possibles, tracer, sur la base de nos valeurs communes, l'esquisse d'un futur souhaitable et d'une universalité librement choisie ; puis concevoir un ensemble cohérent d'actions qui répondent aux urgences d'aujourd'hui et soient à l'échelle des défis de demain. Les trois crises sont inséparables et les réponses à y apporter le sont aussi.

Clairement accepté, cet effort de solidarité constituera la condition politique permettant l'adoption, par tous les pays, d'objectifs communs et d'une stratégie cohérente. Il sera l'expression concrète de la reconnaissance de l'unité de la communauté humaine dans sa diversité. Il peut en outre constituer une étape marquante dans la mise en place de nouveaux mécanismes de solidarité et de redistribution, semblables à ceux que les sociétés humaines ont su parfois inventer dans le passé et que rend de plus en plus nécessaire au niveau mondial la multiplication des liens entre les sociétés et les hommes du monde entier.

Mais les priorités communes se traduiront moins par des mesures uniformes, arrêtées au niveau mondial, que par des initiatives coordonnées, adaptées à l'infinie diversité des contextes. L'universalité dans la diversité, la diversalité glissantienne, à travers un « nouveau contrat social » pour que les identités deviennent « fraternelles ».

Il y a eu un temps, au Moyen Age, où les noms d'Averroès, de Maïmonide et de Thomas d'Aquin symbolisaient ce que Roger Arnaldez appelle « *l'heureuse rencontre des esprits entre juifs, musulmans et chrétiens* [1038]». Nous n'avons besoin de rien davantage, les uns et les autres, que d'une telle rencontre. Qu'elle ait été possible hier est la preuve qu'elle n'est pas impossible demain.

[1038] Roger Arnaldez, in Paul Balta, *L'islam dans le monde,* La Découverte, Paris, 1986, p.325.

Notre conviction comme celle d'Amin Maalouf est que rien n'est inéluctable et qu'il y a toujours un espoir -celui du génie de l'homme-, mais à l'heure actuelle nul ne peut dire avec certitude de quoi demain sera fait. Il serait bon, sans doute, que l'on médite les propos suivants tenus par Jabran Khalil Jabran.[1039]

> « *Malheur à la nation* qui abandonne sa religion pour les sectes, les champs pour la truelle et la sagesse pour logique.
>
> *Malheur à la nation* qui se vêt de ce qu'elle n'a pas, qui mange ce qu'elle n'a pas semé, qui boit ce qu'elle n'a pas pressé.
>
> *Malheur à la nation* qui hait l'injustice durant son sommeil et s'y soumet le jour.
>
> *Malheur à la nation* qui n'élève la voix qu'en suivant un convoi funèbre, qui se glorifie seulement devant les tombeaux, et ne se révolte que lorsque son cou est déjà entre le glaive et le billot.
>
> *Malheur à la nation* qui accueille chaque vainqueur au son des tambours, pour le congédier sous les sifflets, et recevoir un autre vainqueur au son des tambours.
>
> *Malheur à la nation* dont les hommes raisonnables sont muets, les forts aveugles et les habiles bavards.
>
> *Malheur à la nation* dans laquelle chaque tribu agit en nation. [1040]»
>
> *MALEDICTION* de **Jabran Khalil Jabran.**

[1039] Khalil Jabran Jabran (1883-1931). Né au Liban, Jabran vécut dans son pays natal et aux U.S.A. ; il passa trois années à Paris aux Beaux-Arts comme disciple de Rodin. Ses œuvres sont rédigées tantôt en anglais, tantôt en arabe. Les principales sont « Arâ'is al murûj » (Les fiancés des prairies), « Al Arwâh al mutamarrida » (Les âmes révoltées), « Al Ajnihat al mutakassira » (Les ailes brisées), The Prophet, Sand and Foam (Sable et écume), The son of man (Le fils de l'homme), in Henri Pérès, *La littérature arabe et l'Islam par les textes*, 6eme éd, Alger, 1959, p.110.

[1040] *Malédiction* in Ahmed Benali, *La tribalisation par la mondialisation*, Casbah Editions, Alger, 2001, p.04.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au début de notre recherche nous nous interrogions sur la problématique identitaire à travers la littérature d'expression française axée sur : l'autobiographie et l'affirmation de soi, l'enfance et la dimension initiatique, ainsi que sur la spatialité étayée par d'autres microstructures tels que les mythes, l'importance du chronotope, la notion d'autochtonie, la généalogie et la nomination qui ont permis au dire des auteurs, à travers le vecteur linguistique français et l'écriture teintée d'oralité de se faire jour, outils qui ont été à même au fil de notre recherche de mettre en évidence l'évolution de la thématique identitaire de la période coloniale à nos jours.

Nous avons décrit quelques aspects des écritures autobiographiques à travers les œuvres de Mouloud Feraoun, de Camara Laye, d'Édouard Glissant et d'Amin Maalouf. Et nous avons cherché à poser la question du sens et des formes que prend l'expression du moi dans la littérature d'expression française, en période coloniale où le moi est né de l'acculturation et où il y a eu compétition de l'ordre intime et public.

Nous avons montré aussi que le genre autobiographique écrit, était soumis à ses origines à l'idéologie coloniale et prenait la forme de récits commandés par un intérêt ethnographique étranger teinté d'exotisme. Cependant cette forme évolue rapidement de la réponse conforme à une attente vers des formes polémiques de témoignage en réplique : nouvelles formes subverties qui servent l'expression d'une identité et d'une altérité, niées par le fait colonial. L'énonciation cherche à développer des ruses pour communiquer le sentiment de l'inacceptable. L'époque coloniale génère une littérature de témoignage, puis de résistance au discours colonial.

L'évolution de la production et de la réception de l'autobiographie vectrice d'identité dans la littérature d'expression française illustre le passage du documentaire au littéraire. Dans un premier temps donc, les modalités de l'écriture de soi semblent orientées par une volonté d'affirmation du collectif, et la mission de porte-parole de l'écrivain devant l'iniquité du système colonial ont favorisé une expression au nom du peuple. L'écrivain qui représente sa société, en met au jour les mécanismes idéologiques se positionne contre, même de manière feutrée comme dans le cas de Mouloud Feraoun, concomitamment au projet littéraire.

Dans le cas de Camara Laye, dans son hésitation entre mission de l'écrivain et récit de vocation, celui-ci se retrouve dans une situation paradoxale entre indétermination communautaire et détermination particulière (sentiment de solitude, d'être à part. Nous

rappelons qu'il a écrit *L'enfant noir* sur les bords de Seine). L'intellectuel africain éloigné de son milieu, séparé des siens, géographiquement et culturellement éprouve un besoin autobiographique compensatoire, teinté de nostalgie, il cherche à réintégrer une communauté en témoignant pour elle ; il s'agit d'un complexe identitaire lié à l'exil ou à la différenciation sociologique. Cependant l'écriture autobiographique en général, est en elle-même une quête d'unité et de communauté, une tentative aussi de s'inclure par l'écriture dans une nouvelle famille : la famille littéraire.

Pour la période postcoloniale, Édouard Glissant ouvre la recherche littéraire en lui imprimant sa propre réflexion, dégagée des influences extérieures (occidentales/européennes) et plaide pour une éthique de la solidarité humaine. Il incarne l'émergence progressive d'une parole qui se dégage du mode de penser induit par les occidentaux et prend une forme qui lui est propre, où il allie prose, poésie, philosophie et prospective où il instille un imaginaire de l'oralité, et déconstruit les genres établis par les normes du « centre ».

À la notion de quête d'identité, figée dans la recherche d'une identité-racine, Édouard Glissant propose de substituer la notion plus dynamique d'identité-rhizome. La littérature d'expression française est plurielle : elle se développe dans des textes hybrides. C'est un laboratoire d'écriture, qui invite à l'éclatement des frontières génériques. Elle se réalise dans des formes diverses depuis les textes référentiels des pionniers comme Mouloud Feraoun et Camara Laye jusqu'aux textes autofictionnels d'Édouard Glissant, qui propose une réflexion quant à l'identité et à l'écriture de soi, par des moyens littéraires de représentation d'une réalité elle-même conçue dans sa complexité, et qui prend en compte la subjectivité de l'écrivain qui donne une vision propre de cette réalité.

Aujourd'hui la question identitaire est de tous les moments, de partout et à tous les niveaux. De manière semble-t-il croissante même, en particulier après la disparition il y a dix ans du monde bipolaire né du second conflit mondial. En fait, le « Qui suis-je ? » est une question que chacun doit se poser à nouveau, quelles que soient ses origines culturelles, linguistiques ou religieuses. Dans la cacophonie des affirmations accusant autrui de tous les maux, au risque de vouloir la disparition de tout prochain menaçant ce que l'on croit sa raison d'être, Amin Maalouf s'attaque aux idées reçues et aux préjugés qui projettent en creux sur l'autre les peurs et les craintes qui nous déstabilisent.

Si notre monde vit d'extraordinaires transformations technologiques et scientifiques, il ne sait guère gérer les différences qui font la diversité de nos sociétés. La tentation identitaire fige trop souvent les individus dans des systèmes d'exclusion mutuelle. Pourtant les identités elles-mêmes ne sont jamais données une fois pour toutes puisqu'elles se construisent et se transforment tout au long de l'existence. À la veille du troisième millénaire, notre humanité se retrouve ainsi entre le choix d'une affirmation outrancière des identités – surtout celles qui ont été bafouées et méprisées par l'histoire – et l'arasement des particularités linguistiques, confessionnelles ou ethniques que balaye une mondialisation portée par la transformation des techniques et l'ouverture des économies. Ainsi est mise en marche la machine infernale qui broie les peuples, les communautés, et pousse dans l'impasse, dominateurs et dominés. À des nationalismes étroits, fermés, où la religion, le tribalisme, la langue, etc.. favorisent le repli identitaire et deviennent le ciment d'ethnies en guerre, s'ajoute la peur d'une mondialisation vue comme une uniformisation appauvrissante, un unanimisme infantilisant.

Ces enjeux placent l'homme de raison devant des dilemmes nouveaux que l'on formulera en ces termes : Faut-il défendre un universalisme identitaire ? Auquel cas, ne risque-t-on pas de s'identifier aux pays dominants de l'heure et de perdre sa spécificité et sa différence qui sont une source d'enrichissement ? Faut-il au contraire justifier les dérives qu'induisent les quêtes identitaires à travers le monde au nom de cette spécificité ? Mais alors ne risque-t-on pas de cautionner des totalitarismes et des intégrismes qui en appellent à des idéologies et des croyances rétrogrades, terreaux de l'exclusion ? Faut-il renoncer aux récentes mutations technologiques et à la puissance quelles permettent ? Le pourrait-on d'ailleurs ? Faut-il au contraire les laisser se déployer sans contrôle, mues par une logique de marché ultra-libéral, et menacer l'individu, ses libertés individuelles de citoyen, son identité, son existence même ?

C'est parce que de telles questions se sont multipliées dans tous les domaines de l'activité de l'homme et restent pour l'heure sans réponses, que le monde est si complexe, la crise identitaire si inextricable, et la définition de l'identité illusoire. Les causes profondes de cette crise identitaire ne sont pas à chercher au niveau de l'individu, mais bien au niveau des interactions sociales, économiques, idéologiques et géopolitiques, avec comme corollaires la crise du sens, la crise des valeurs, l'inégalité, la pauvreté, la destruction de l'environnement, l'ostracisme voire la purification ethnique.

Dans la mesure où il n'existe pas d'identité « aryenne » – la faillite et la déroute du slogan *Deutschland über alles* de l'idéologie nazie est une preuve irréfragable –, le jeu des réceptions croisées doit rester ouvert et nécessaire pour une meilleure appréhension positive de l'autre. Les individus doivent admettre que leurs valeurs soient retravaillées par d'autres individus, dans d'autres sociétés, d'autres espaces, pour une meilleure compréhension synonyme de paix. C'est le concept de l'identité-relation de la pensée glissantienne.

Fluidité, syncrétisme, réinventions et tolérance doivent être les axes d'une identité recomposée, symbiose de l'identité autochtone et de l'identité consentie. Sans nuire à la multiplicité des trajectoires de l'individu qui peuvent se croiser et s'influencer sans se confondre. C'est l'idée force que l'auteur, Amin Maalouf développe dans son ouvrage « *Les identités meurtrières* ».

Le processus des identités meurtrières est profondément contradictoire et paradoxal face à la poussée mondialiste d'une part, et aux convulsions internes et spécifiques des sociétés d'autre part. En unifiant ce processus divise, en intégrant il exclut, en désacralisant il reconfessionalise et en mondialisant il renationalise. D'où la difficulté de cerner la notion d'identité.

Immergé dans les problèmes multiculturalistes et multiconfessionnels de son pays natal, le Liban, Amin Maalouf depuis son exil parisien, essaye de mettre en pratique ses idées au travers d'une activité engagée d'humaniste. Sa réflexion philosophique morale et politique traite des problèmes d'identité et d'intégration ethnique et culturelle au sein d'un espace libéral pluraliste, non plus à l'échelle du Liban, mais à l'échelle du monde. Il y a, pour lui, une diversité des liens dans laquelle « *il faut rendre justice à la différence et à l'unité* ». L'efficience pratique prend donc une importance réelle. Il tente de cerner les sources de l'identité en dehors des cadres théoriques : « *Loin de moi l'idée de redéfinir encore et encore la notion d'identité.*» (p.18)

À l'instar d'Amin Maalouf, nous avons également tenté de cerner cette notion complexe, plastique, en perpétuel devenir qu'est l'identité.

Les travaux concernant la notion de l'identité dévoilent une triple diversité : diversité disciplinaire, diversité conceptuelle, et diversité dimensionnelle. Cette dernière est dans le sens d'étudier : l'identité individuelle, l'identité sociale et l'identité collective ou suprastructurelle (relative à la nation, l'État, ou à la culture).

Commençons par la diversité disciplinaire : l'identité est une entité conceptuelle interdisciplinaire, elle est au carrefour de plusieurs champs théoriques contribuant à son élaboration tels que la psychologie (Mead, Camilleri, Toualbi…) ; la sociologie (Durkheim, Weber, Dubar, Bourdieu, Touraine…); l'anthropologie (Erikson, Barth, Lévi-strauss), la philosophie (Hegel, Husserl, Sartre…) ; etc.

De cette diversité théorique nous constatons qu'une définition consensuelle interdisciplinaire concernant l'identité est difficile à établir. D'où, la problématique de l'identité est toujours marquée par le modèle d'approche adopté par le chercheur. En fait, c'est une notion qui change de figure selon les disciplines qui l'utilisent.

Autrement dit, notre démarche avait pour but de rejoindre le questionnement de l'auteur antillais Édouard Glissant ou du libanais Amin Maalouf, au carrefour de plusieurs champs théoriques contribuant à son élaboration et qui rejoignent le questionnement des auteurs de notre corpus :

> «*Comment se moderniser ? […] Comment pourrions-nous nous moderniser sans perdre notre identité ? […] Comment assimiler la culture occidentale sans renier notre propre culture ? […] Comment acquérir le savoir-faire occidental sans demeurer à sa merci ?* » (p.108)

Ou dans la perspective de Noureddine Toualbi-Thaalbi ou de Carmel Camilleri entre autres « *Comment instituer du commun à travers l'altérité, la différence, de façon à les surmonter sans les évacuer ?* [1041]» Ainsi, l'approche interculturelle de l'identité à travers les différentes littératures d'expression française coïncide bien avec l'objet de notre recherche.

Pendant la période coloniale, ces théories et les deux premiers auteurs de notre corpus, à savoir Mouloud Feraoun et Camara Laye, ont montré le besoin de l'individu de se comparer à l'Autre, afin d'avoir une identité positive de soi, de favoriser l'endogroupe face à l'exogroupe incarné par le colon, afin de mettre au jour son altérité. Dans ce processus de catégorisation, le sentiment d'appartenance a facilité la cohésion des membres du groupe et élaboré les identités collectives, afin de préserver le substrat socioculturel autochtone et local de l'aliénation coloniale.

Pour la période postcoloniale, Amin Maalouf et Édouard Glissant nous ont permis de mieux comprendre l'influence du contexte culturel sur la question identitaire. C'est dans ce sens que nous avons abordé la question identitaire au temps de la mondialisation en mettant en

[1041] Carmel Camilleri, *Chocs de cultures: Concepts, et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris, 1989.

relief l'altérité et la question de la différence culturelle. En fait, nous avons constaté que l'identité, surtout avec la mondialisation, est plus que jamais un fait inséparable de l'altérité qui devient comme une référence identitaire, et même comme une partie composante de notre identité grâce à la révolution des médias. Elle n'est plus une appartenance « héritée » à une culture figée ou un attachement à une catégorie sociale donnée, immuable; elle est un processus dynamique d'appropriation de ressources et de construction des repères, une expérience se construisant durant toute la vie. Ainsi, l'identité nous renvoie non seulement à la culture mais aussi à la nécessité de gérer l'identité, à travers la diversité et le pluralisme culturel au sein d'une totalité-monde.

Ajoutons l'apparition de nouvelles sortes d'identités actives qui ne reposent pas sur des fondements nationaux tels que la culture des ancêtres, l'histoire et la langue commune. C'est le cas des *tribus planétaires* dont parle Amin Maalouf. Ce genre d'identité a existé grâce au développement des moyens de communication et à la mondialisation des informations. Signalons aussi l'apparition vive de nouveaux cadres identitaires pour affronter les vagues de l'Altérité qui accompagnent la mondialisation, tels que, la région et la nation. D'où l'importance d'adopter une optique interculturelle en abordant la question identitaire et les faits socioculturels, loin du paradigme idéologique.

Les auteurs de notre corpus ont essayé d'instaurer un dialogue littéraire afin de renforcer *une poétique de la relation* et créer une culture de la *créolisation* qui aide à l'épanouissement d'une expérience du partage culturel basée sur le principe du « contact des cultures », et annonce un début de nouveaux types de relations entre les Musulmans et les Chrétiens, entre Orient et Occident, entre Noirs et Blancs, entre colonisés et colonisateurs en circonvenant les chocs mémoriels et coopérant ensemble à construire une nouvelle société où la citoyenneté remplace le confessionnalisme, l'ostracisme, le repli identitaire, l'ethnicisme, le racisme et le rejet de l'Autre, afin de réaliser l'unité humaine entière, où se manifestent la convivialité et le partage de ce qui unit dans la diversité. Cette dernière qui n'aboutit pas nécessairement au déchirement, au conflit, mais à l'inverse, peut être une source de richesse culturelle et mutuelle favorisant le développement de ponts, de passerelles entre la diversité des cultures *dans le change et l'échange.*

Edward Saïd, dans *Culture et impérialisme,* présente l'expérience de l'empire comme commune, un partenariat, en dépit des horreurs commises ; il invite à dépasser le ressentiment, et rappelle que la culture et ses formes esthétiques dérivent de l'expérience historique, certes

douloureuse. Il souligne le fait que l'émergence d'une nouvelle conscience politique et intellectuelle a mis fin aux oppositions binaires chères aux nationalismes et à l'impérialisme, qui provoque et défie la notion fondamentalement statique d'identité. Edward Saïd fait remonter la division entre « nous » et « eux » à la création de cet « Autre » clairement identifiable depuis la distinction entre Grecs et Barbares, qui est à l'origine de cette « pensée de l'identité ». Cette pensée de l'identité, qui s'établit sur la distinction entre « nous et les autres » pour reprendre l'expression de Todorov, a été au XIX^{ème} siècle la marque des cultures impérialistes et colonialistes. À l'orée de ce troisième millénaire, l'intérêt idéologique porté à l'identité, par les minorités oppressées dans une stratégie de défense, a conduit aux communautarismes et aux ghettos culturels, confessionnels, linguistiques, ethniques, etc…

Edward Saïd rappelle qu'en partie à cause de l'empire, toutes les cultures, toutes les identités sont mutuellement impliquées : aucune n'est « pure » ou « aryenne », toutes sont hybrides, hétérogènes, différenciées. Et, il regrette les nationalismes défensifs et paranoïaques, en réaction à cette interpénétration culturelle que prônent également Amin Maalouf et Édouard Glissant. Comme pour ces deux auteurs, Edward Saïd insiste sur le fait que la société qui accueille doit s'ouvrir et non se crisper. C'est un ardent défenseur des échanges culturels. Il a conscience que les expériences de l'histoire et de la culture sont hybrides depuis longtemps, qu'il n'existe pas de cultures, d'identités ou de littératures homogènes, et qu'au contraire, elles assument des éléments étrangers, des altérités. L'histoire commune de l'empire et de ses colonies est faite d'intrications, d'influences, d'impacts réciproques, comme l'a montré notre travail de recherche sur les littératures d'expression française. Edward Saïd met au jour le fait que l'image de la Grèce classique véhicule la conception de la tradition comme élément déterminant d'une identité nationale qui est une construction idéologique à la recherche anxieuse d'images « pures » du passé, et nie l'existence d'éléments étrangers dans la culture, la littérature, la multiplicité et la diversité des appartenances des identités d'une personne au sein d'une nation. Cette idée de « pureté » est une construction idéologique, dénoncée par Eric Hobsbawm, et Térence Ranger, dans *The invention of tradition.*

Le Liban qui est un pays multiethnique et multiconfessionnel est un très bon exemple pour illustrer nos allégations d'autant que le titre *Les identités meurtrières* de l'auteur libanais Amin Maalouf est très parlant. La société libanaise est caractérisée par la diversité culturelle puisqu'elle est composée de dix-sept confessions musulmanes et chrétiennes. C'est une société traditionnelle qui penche considérablement vers la modernité. Cependant, la religion et la famille

ont une importance saillante dans la vie sociale. D'où le rôle primordial de l'appartenance confessionnelle et familiale dans l'interaction sociale. Alors, le confessionnalisme devient un fait dominant dans la dynamique sociale. Il est un facteur qui oriente toute la dynamique relationnelle de la personne avec les autres.

Ainsi, chaque confession devient prisonnière d'un cadre identitaire réduit, dessiné par les historiens et prescrit par leurs discours idéologiques qui reflètent les intérêts des politiciens et des chefs de confessions et non pas la réalité sociale.

Les discours des historiens et des politiciens que nous considérons comme points d'ancrage de certaines représentations sociales de l'identité libanaise véhiculées d'une génération à une autre sont des schèmes organisateurs pour penser l'identité libanaise. Ils dictent certaines représentations de cette identité et constituent des pôles d'affirmation identitaire fondés sur les paramètres civilisationnels (Orient/Occident, christianité/islamité) et les paramètres géoculturels (libanité/arabité, phénicité /arabité).

> « *Les historiens musulmans insistent sur l'arabité et l'Islamité comme cadre référent identitaire, alors que les historiens chrétiens insistent sur la libanité et la chrétienté / la phénicité (attribuée à la Phénicie). Par conséquent, les musulmans sont prisonniers d'un modèle identitaire « arabo-musulman » et les chrétiens sont prisonniers d'un modèle « Maronite – Phénicien ». Nous constatons que le discours identitaire est différent selon la différence idéologique, et que l'affirmation de soi collective était par la distinction à l'autre, en s'appuyant sur la religion et l'histoire socioculturelle de chaque confession. Ces modèles identitaires sont de caractère suprastructurel dont les paradigmes majeurs sont : civilisationnels et géoculturels. Le paradigme civilisationnel est constitué de deux pôles antagonistes : Orient / Occident. Chrétienté / Islam. Alors que le paradigme géoculturel est composé de ces couples antagonistes : Libanité / Islamité. Phénicité / Arabité.* [1042]»

Nous constatons que la prégnance de l'appartenance confessionnelle est saillante, et qu'elle soit envisagée, d'un côté, comme facteur explicatif du rapport social de l'individu et du groupe avec les autres, et de l'autre côté, comme une dimension indispensable à toute explication des tensions sociales vécues tout au long de l'histoire du pays. Ces tensions sont certes le résultat de facteurs endogènes, mais également exogènes. Le Liban a servi d'exutoire et de terrain d'affrontements des différents conflits qui secouent le Proche-Orient : la crise

[1042] Sahar Hijazi, *L'identité libanaise entre l'appartenance confessionnelle et le partage culturel*, Thèse de doctorat en Psychologie sociale, p.395. Université Lumière. Lyon II.

israélo-palestinienne, le conflit larvé entre sunnites et chiites et les volontés hégémoniques de l'Iran et de l'Arabie Saoudite entre autres.

La diversité culturelle de ce pays est, certes, une source d'affrontements intercommunautaires, mais cela n'élimine pas la symbiose du peuple et sa volonté de vivre ensemble, musulmans et chrétiens en ignorant la politique et les discours idéologiques. Malgré les crises des relations interconfessionnelles qui ont eu lieu, n'oublions pas que à chaque fois, les individus cherchent des solutions en faisant des accords afin de sauver la situation et protéger la vie commune entre les musulmans et les chrétiens. D'où le dialogue islamo-chrétien qui n'est qu'un simple témoignage qui traduit cette volonté de vivre ensemble.

L'autre axe sur lequel s'est appuyé notre travail de recherche a été les microstructures, articulateurs de la problématique identitaire

- **L'espace, *l'entour* et l'importance du chronotope**

Les œuvres de notre corpus marquent incontestablement, chacune de son côté, le commencement des littératures d'expression française, en l'occurrence, la littérature algérienne et la littérature martiniquaise. Chacune d'entre elles est, en somme, une célébration lyrique ou réaliste d'un pays et d'un peuple. Elles décrivent certes les injustices de la domination coloniale, de l'exploitation, du dénuement, et de la ségrégation raciale, mais s'attachent tout de même à préconiser ce rapport essentiel, charnel de la communauté avec son espace. Ces premiers textes témoignent d'une ardente volonté d'enracinement dans une terre martyrisée mais dont ils espèrent et tentent de susciter le réveil, chacun à sa manière et selon la spécificité de son déterminisme spatial. Les écrivains de notre corpus étaient conscients de la nécessité d'instiller de la poésie dans leur engagement. Nous comprenons maintenant pourquoi *L'enfant noir, Le fils du pauvre, La Lézarde* et *Le Traité du Tout-Monde* sont des œuvres également poétiques.

Nous avons donc tenté dans cette étude d'analyser la poétique de l'espace chez trois écrivains, qui malgré leurs différences culturelles et géographiques, convergent sur plusieurs aspects. Si la mémoire de l'Algérie, celle de l'Afrique et de la Martinique est effacée des livres d'Histoire, elles s'incrustent, respectivement, dans le paysage nord-africain, africain et antillais. Le paysage devient ainsi le monument de cette mémoire bafouée et un personnage actif dans la description du vécu de l'autochtone.

Nous avons ainsi examiné comment et pourquoi ces écrivains refusent l'emploi de la description classique comme moyen de représenter le paysage en littérature. Ils ont donc le mérite d'avoir à la fois rompu avec la tradition littéraire dominante et d'avoir initié – chacun à sa manière – une nouvelle méthode de conceptualisation du paysage. Donc, le paysage chez nos écrivains n'est pas seulement un simple décor mais devient un symbole, une métaphore et même une technique de narration.

L'espace et le temps sont deux paramètres du roman, produit culturel de l'Europe à partir d'une certaine période de son histoire, qui s'est adaptée aux réalités des diverses régions du globe où il est parvenu du fait des aléas de l'histoire et de la rencontre des civilisations. Il y a eu par conséquent un phénomène de domestication du roman européen par l'Afrique, le Maghreb et les Antilles, d'adaptation du genre selon le moment et le point de contact. L'Europe étant la référence et le point de départ, les aires géographiques citées constituent en ce qui nous concerne, dans notre travail de recherche, les régions les plus pertinentes du point de vue de la couleur locale dont relève le temps et l'espace en question.

Il importe d'insister sur le fondement collectif de l'espace et du temps dans l'appréciation littéraire, notamment romanesque, de la vie traditionnelle. Dans les romans, les repères physiques caractéristiques du « centre » comme de la « périphérie » de la communauté sont connus des membres comme le café maure dans le village de Tizi ; la place du village, (la djema, par exemple en Kabylie), par contre est un centre à la fois social, politique, judiciaire, dans la mesure où y ont lieu les débats, les procès communaux, les sacrifices rituels offerts à la divinité protectrice du clan et les festivités et cérémonies.

Par ailleurs, en Afrique des arbres (à palabres) aux dimensions exceptionnelles (baobabs ou fromagers) tiennent lieu d'espace de réunions pour les mêmes offices que la djema Kabyle. Des habitations appartenant à des membres influents du clan (La concession du père de Laye et son atelier de forgeron), des sanctuaires (pour le rite initiatique du Kondèn Diara) ainsi que des lieux historiques (Le morne où se réfugie l'esclave marron, ayant fui la plantation et détenteur de l'histoire véridique de la généalogie des Senglis/Glissant), deviennent dans l'imagerie populaire des repères servant à mesurer la distance qui séparent deux endroits inconnus d'un interlocuteur en la comparant à la distance entre deux lieux connus de ce dernier, par un multiple ou un sous-multiple du temps qu'il met pour se rendre de la place du marché à l'oued ou au fleuve attenants au village..

Il en est de même pour la notion du temps en Kabylie: un kabyle exprimera par le temps de labour, la superficie de telle ou telle propriété d'un membre du clan. Au-delà de l'expérience individuelle, les concepts de temps et d'espace ont un aspect social, nettement plus culturel. Les africains exprimeront le temps en fonction du moment des repas de la journée ou de celui du retour des champs. (Moisson du riz chez Laye) Nos romanciers utilisent les saisons, ainsi que l'alternance des travaux champêtres et des occasions de fêtes dans un but de démarcation du cycle des ans qui en milieu rural africain se suivent et se ressemblent très souvent, sauf extraordinaire.

Il existe d'autres manières de délimiter le temps, telles que l'utilisation des jours de marché pour indiquer la durée de la semaine et la division de l'année en cycles lunaires, ce qui crée un cadre temporel qui permet de situer certains événements qui reviennent tous les ans. Cette forme de chronologie influe même sur les toponymes en Kabylie par exemple où nombre de noms de villages commencent par Souk, et qui reprennent le nom des sept jours de la semaine (Souk el Tnine, Souk el Had, Souk el Khemis etc.)

L'autre nouvelle caractéristique dans les œuvres étudiées est la prédominance de la marginalisation ou de l'univers concentrationnaire de la plantation, du dénuement qui cachent la violence de la traite aux Antilles, de la colonisation en Afrique à travers le paysage. Que ce soit en Afrique du Nord ou aux Antilles, le paysage n'est plus le tableau de beauté, de tranquillité, et d'exotisme (Sauf chez Camara Laye) mais un lieu de violence accumulée à travers l'Histoire, qui témoigne de toute l'horreur des conquérants successifs. Le paysage glissantien et feraounien sont les dépositaires de toutes les atrocités, et de la déshumanisation pratiquée sur les différents groupes depuis déjà quelques siècles commises à la fois sur la population indigène (Caraïbes et Arawaks), sur les esclaves noirs, déracinés de leur terre d'origine, et sur la société algérienne, kabyle en particulier qui a été *clochardisée* pour reprendre le terme de Germaine Tillion.

Nos auteurs ont ainsi trouvé d'autres formules pour représenter le paysage usurpé, qui n'est pas réduit à une géographie lyrique mais porte une dimension humaine. Cette symbolique du paysage, de l'entour, de l'espace rend compte d'un ensemble vivant composé d'hommes, d'une terre et d'une histoire, niés par l'Histoire ou devrions nous dire par l'historiographie officielle du conquérant. Malheur aux vaincus dit l'adage, car c'est toujours le vainqueur qui fait l'Histoire.

De plus, les références et notations relatives à la Nature sont disséminées à travers l'œuvre pour s'intégrer à l'action et au récit, et non pas pour peindre le paysage tel qu'il est perçu par le *touriste* éconduit dans *Le fils du pauvre* par exemple. Ce faisant, leurs poétiques, tout comme le paysage lui-même, apparaissent complexes. Si on parle de ses écrivains comme des auteurs opaques, c'est justement parce qu'ils rendent si bien cette complexité de la réalité, qu'on essaie en vain de simplifier, de rendre exotique, abordable pour le lecteur qui se doit de faire une relecture, afin de cerner la triste réalité de ces peuples de la marge pendant la période coloniale.

Par ailleurs, nous avons remarqué tout au long de ce travail que les trois écrivains de la période coloniale [Édouard Glissant étant l'interface entre la période coloniale et la période postcoloniale] partagent aussi des thématiques imbriquées à celle de l'espace, dont nous résumons les points les plus importants.

- **Les mythes**

Il y a donc chez nos trois écrivains une symbolique d'autochtonie que nous avons esquissée pour chacun d'entre eux. Même si le fond mythologique est sensiblement le même, le symbole varie selon la culture de chaque auteur.

Chez Édouard Glissant la notion d'autochtonie est associée à l'impossibilité du retour vers l'Afrique, ce qui expliquerait la fin tragique de *La Lézarde* quand *Valérie* – qui en suivant *Thael* pour vivre avec lui dans la brousse – est tuée par les chiens, symboles par excellence de la puissance d'Hadès [1043]**.**

Chez Feraoun, cette notion est beaucoup plus limpide puisque presque tous les éléments dans son œuvre renvoient à cette histoire millénaire qui caractérise à la fois le paysage et le peuple autochtone d'Afrique du Nord. Dans son œuvre, c'est plutôt le hibou qui symbolise cette force chthonienne. « *Le hululement des oiseaux nocturnes me paraîtra toujours lugubre et chargé de mélancolie sinon de mauvais présages.* [1044]»

[1043] Hadès désigne à la fois le royaume des morts, gardé par les cerbères et le dieu qui le régit. On lui prête un caractère sombre, fier, inexorable mais juste. Plusieurs mortels descendent dans l'Hadès et en reviennent vivants : Orphée, Hercule, Enée. Il est possible qu'Hadès ait été, à un certain moment, une divinité bienfaisante, protectrice de l'agriculture, dispensatrice de semences : le grain comme trésor souterrain et synonyme de résurrection. Cela explique alors son union avec la fille de Déméter, Proserpine, la Déesse-mère : la terre. In Dictionnaire des mythologies de Myriam Philibert, Maxi-poche, Paris, 2002.
[1044] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil /Enal, Alger, 1986, p.47.

La mort des tantes du narrateur sonne le glas du monde féerique des contes et de l'enfance, qui prend conscience de l'inéluctabilité de la mort des êtres chers et de « *l'inexorable horloge du Destin.*[1045] »

En mythologie, le hibou aussi représente la mort, mais il est également : « *un agent générateur des forces vitales, un purificateur, un magicien qui assure le cycle du renouveau en transmutant la mort en vie nouvelle.*[1046]» C'est justement ce renouveau qu'espère Feraoun pour sa tante Khalti, et symboliquement pour son pays :

> « *Aucune trace de Khalti, malgré une semaine de recherches […] On se hâta de déduire que la folle, telle une sainte des temps bibliques, s'en était allée de vie à trépas, rejoindre sa sœur bien-aimée, avec des moyens terrestres comme s'il s'était agi d'un changement de résidence*.[1047]»

Chez Laye, cette autochtonie occupe une place importante, elle rappelle souvent la Négritude, l'identité indigène de l'Afrique comme élément constitutif de la culture africaine. Les figures emblématiques dans ce troisième cas sont le serpent noir, et le crocodile qui sont des totems protecteurs. Ces créatures reviennent fréquemment hanter les forêts pour rappeler aux hommes l'esprit de la nature. Ils incarnent le rôle de gardiens de la brousse. L'indifférence de la mère de *Laye*, le narrateur de *L'enfant noir,* à la présence des crocodiles dans le fleuve est très significative. Son âme est aussi ancienne que la brousse, c'est pourquoi à l'instar du hibou feraounien, le serpent de Laye est aussi associé aux ancêtres.

L'image de l'animal chez ces trois écrivains n'est pas un pur hasard. Les chiens (Édouard Glissant), le hibou (Feraoun), le serpent et le crocodile (Laye) sont réellement les médiateurs entre l'Homme et la Nature. Ils veillent sur cet état de communion entre l'homme et son environnement. Mais quand l'homme brise la stabilité de celle-ci, ces bêtes sauvages se font justiciers en incarnant la mort. Rappelons encore la mort de Valérie tuée par les chiens de *Thael* dans *la Lézarde*, la mort de *Check Omar*, l'ami intime de *Laye* dans *L'enfant noir* qui, comme Fouroulou se résigne, nostalgique, à ce coup du sort :

> « *Je pense à ces jours, et très simplement, je pense que Check nous a précédés sur le chemin de Dieu, et que nous prenons tous un jour ce chemin qui n'est pas plus effrayant que l'autre, qui certainement est moins effrayant que l'autre…L'autre ?...L'autre, oui : le chemin de la vie, celui que nous abordons en naissant, et qui n'est que le chemin momentané de notre exil…*[1048]»

[1045] Ibidem, p.78.
[1046] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Folio, 1963
[1047] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil /Enal, Alger, 1986, p.88.
[1048] Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon/Pocket, Paris, 1986, p.209.

Tous ces auteurs réinventent à leur manière tous les mythes et les légendes classiques qu'ils ont appris. *Papa Longoué* dans l'œuvre d'Édouard Glissant et les tantes dans celle de Feraoun représentent la communion la plus subtile avec la nature. L'affinité dans le symbolisme est évidente. Tous ces personnages sont illettrés, sages, solitaires, sans quelconque propriété et sans enfants. Leur mort symbolise celle de la nature et d'une époque révolue, corrodée par un contact des cultures né des aléas de l'Histoire.

- **L'écrit et l'oralité**

L'écriture est source d'identité, car elle est voyage intérieur. Elle sert l'introspection, passage obligé de toute quête d'identité. Le projet d'écriture est douloureux car il impose la solitude. Mais l'initiation a lieu, et le texte confronte à soi, puis à autrui et enfin à l'ailleurs. Le voyage vers l'ailleurs est une autre épreuve, mais qui achève l'ouverture au monde. L'épreuve consiste donc à accepter *le change dans l'échange* pour analyser, saisir et enfin pouvoir dépasser. Dépassement que l'auteur sait nécessaire à sa propre naissance d'homme et d'écrivain. De cet accouchement autobiographique préalable naîtra alors une expression libre. En pleine possession de son identité dans la multiplicité et la diversité de ses appartenances, et fort de son substrat autochtone, l'auteur peut se permettre de se perdre de vue sans risquer l'aliénation. Au contraire, l'écriture devient alors ce voyage offert vers l'ailleurs, vers autrui et vers un autre versant de soi-même, par delà la résistance de la langue de l'autre face à la volonté de signifier.

L'autre rapprochement frappant entre ces écrivains est l'intrusion des langues vernaculaires dans la langue savante de l'Autre. Cette forme d'écriture originale vise à détruire le modèle préexistant de l'écriture. Cet agencement de l'écriture à l'oralité du récit mythique leur permet de souder et de synthétiser la culture populaire et la culture savante.

C'est d'ailleurs ainsi que se pratique la transmission des valeurs traditionnelles aux jeunes générations. Le père forgeron dans *L'enfant noir*, initie l'enfant aux secrets de la fusion de l'or dans son atelier et des ancêtres dans la forêt. Son semblable dans l'œuvre d'Édouard Glissant est bien entendu *Papa Longoué* qui ne vit justement que dans le morne. Il lègue aussi sa sagesse aux jeunes personnages (*Thael, Mathieu, Valérie*). Il est en fait le pont entre la génération du passé et celle du futur. Il est en de même pour le jeune *Fouroulou* que les contes de ses tantes *Khalti* et *Nana* transportaient dans l'univers mythiques des aïeux que perpétuait la tradition orale, surtout d'essence féminine.

- **La généalogie et la nomination**

Un autre aspect que Camara Laye, Mouloud Feraoun et Édouard Glissant tiennent à mettre en exergue est la généalogie de leurs personnages. On peut facilement tracer l'arbre familial des Aït Chabane comme on l'a déjà fait avec les Senglis de Glissant, ou les Daman de Laye. Ceci sous-tend la légitimité par rapport à l'histoire de la tribu et l'appartenance à la communauté. Il est vrai qu'on ne peut pas comprendre suffisamment une société si on contourne son passé (la filiation, l'ascendance, la légitimité, etc.) C'est la symbolique de la tête de Janus, une de ses faces est tournée vers le passé pour que l'autre face appréhende mieux le présent et construise un avenir meilleur.

Nous avons remarqué à travers ce travail qu'Édouard Glissant est en butte au problème de la légitimité (c'est-à-dire le droit d'établir des racines) sur cette terre du Nouveau Monde, qu'est la Martinique. C'est pour cela qu'il parle de digenèse. Ce qui n'est pas le cas de Feraoun ou de Laye puisque leurs pays (l'Algérie et la Guinée) sont marqués par une histoire millénaire, et par conséquent toute quête d'enracinement est obsolète de nos jours, même si elle fut indispensable pendant la période coloniale, afin de signifier leur présence au monde. Dans leur cas, c'est plutôt la protection du territoire et par extension de cette même histoire antique, ouverte sur un monde en perpétuelle refondation qui s'avère indispensable. L'une des leçons à tirer de ces différentes poétiques du paysage est justement une nouvelle approche dans la conceptualisation de la légitimité. Cette démarche est en fait digne d'une contribution future au sort de l'humanité.

- **L'œuvre littéraire et le cri**

Les œuvres étudiées développent, à la manière « *des vases communicants ouverts et fermés l'un sur l'autre* [1049]», et à divers degrés, des procédés d'écriture créant des voies complémentaires de ressourcement dans le vécu douloureux. Même dans des cas où les stratégies scripturales glissent vers la sophistication (Laye), l'apparente simplicité (Feraoun), l'opacité (Édouard Glissant) les auteurs, de concert, semblent toujours avoir le même souci de se conformer à l'une des lois cardinales de la créativité littéraire énoncée par Khatibi ainsi : « *Ce que l'on dit, ou s'efforce de dire, doit être véritablement enraciné dans la vie* [1050]». Singulièrement, celle-ci est essentiellement faite de drames. C'est la raison pour laquelle,

[1049] Formule de Meschonnic citée d'après Naget Khadda dans « Mohammed Dib: esquisse d'un itinéraire », Itinéraires et Contacts de Cultures, Paris, vol. 4 -5, L'Harmattan, 1984, p. 208.
[1050] Abdekebir Khatibi, *L'œuvre de Khatibi*, MARSAM, Rabat, 1997, pp. 21-22.

avons-nous appris chez Édouard Glissant, entre autres, que l'écriture est inséparable du cri, de l'écrit, du dire, de l'affirmation de soi qui vainc le mutisme de générations bâillonnées, mutilées, par la traite ou le colonialisme .

En 1964, Mohammed Dib déclarait avec insistance :

> « *Une œuvre ne peut avoir de valeur que dans la mesure où elle […] nous introduit dans un monde […] avec ses complexités et ses déchirements. L'œuvre inspirée par les problèmes les plus actuels, les plus urgents, est créatrice ; celle qui se veut purement littéraire, désincarnée, est stérile.* [1051]**»**

Il soutenait donc aussi que la liaison entre écriture et cri n'est pas seulement phonologique : l'art qui veut évoluer en dehors de la vie, et surtout des déchirements, s'appauvrit au point de cesser d'être de l'art. Cette vue sous-tend les œuvres analysées. Dans cette perspective, toute théorie et toute pratique de l'écriture acquièrent d'autant plus d'intérêt qu'elles peuvent consacrer les liens entre l'art et la vie. Car le point de mire est l'Homme. Celui-ci est perçu à travers les différentes figures mises en scène par l'imaginaire. L'approche des auteurs de notre corpus est métonymique : les personnages évoluant dans leurs œuvres sont des métonymies de l'humanité. Ne pas voir en eux des représentants d'une humanité très souffrante, plus généralement parlant, serait priver la littérature d'expression française dans ses différentes aires, de ce pouvoir qu'elle a d'exprimer l'universelle condition d'existence de l'Homme à travers une variété de procédés de localisation.

Or, peu de critiques du « centre » ont ressenti la nécessité de situer le débat sur la portée du travail de ces écrivains à ce niveau pourtant capital. Peut-être ont-ils pensé que cela allait de soi. En l'absence de toute justification explicite, ils ont fini par donner l'impression de vouloir enfermer les dits auteurs dans des identités trop locales. L'on a fait croire par là, et malheureusement, que leurs aspirations, l'intérêt véritable de leur gestion de l'écriture, ne pourraient se comprendre que lorsque la liaison harmonieuse avec l'idée d'universalité est sinon niée, du moins sous-estimée.

Les auteurs du corpus nous ont fait découvrir, tantôt ouvertement, tantôt implicitement, qu'ils désirent ardemment donner à leurs productions en particulier, à la littérature d'expression française en général, le pouvoir d'influer sur l'orientation de l'humanité vers l'apprentissage, certes difficile, du dépassement des cloisonnements. Leur objectif ultime est donc la création, à leur niveau, des conditions favorables à l'esquisse des possibilités d'une

[1051] Ibidem, p. 146.

nouvelle poétique des relations et d'une nouvelle poétique de la créativité et de l'analyse littéraires. Toujours à propos de l'enracinement de la littérature dans le vécu, Patrick Combes, s'appuyant sur les expériences des écrivains français dans la période très mouvementée de Mai 1968, apporte la précision suivante : « *La littérature dite engagée est celle qui révolutionne d'abord sa propre forme, effectue un travail de déplacement sur la langue* [1052]».

Pour les écrivains de notre corpus aussi, la meilleure plate-forme de créativité est celle qui favorise l'exploration « *des lieux de langage qui […] révèlent soit des questions, soit des structures, pas simplement de pensée, mais de société* [1053]». Dans les phases capitales de leur travail, ils se demandent comment y parvenir en sauvegardant la spécificité de l'art littéraire. L'analyse a mis en évidence la force de leur investissement. Les écrivains estiment que cet art est sans doute le seul domaine d'activité dans lequel les êtres humains pourraient trouver le moyen ultime de contourner les contrariétés. C'est ainsi que nous avons pu constater que ce sont presque toujours les adeptes de l'art littéraire qui ont la faculté et la volonté d'aller les uns vers les autres, par-delà les espaces, la claustration de frontières, les civilisations, les imaginaires, les idéologies et les nationalismes étriqués.

Dans ce sens aussi, le travail des écrivains de notre corpus est pédagogique, voire philosophique et prophétique, même si, dans des interviews, ces derniers s'en sont défendus ; même si nombre de critiques, quant à eux, se sont abstenus d'envisager ces hypothèses. Du reste, c'est pour conduire la logique de leur vision vers son terme que les écrivains se sont attribués à certains moments des privilèges de démiurges.

- **La notion d'hybridité, de métissage et de créolisation**

L'un des principaux thèmes qui ont préoccupé nos trois écrivains et qui continue à attirer l'attention est le concept de créolisation[1054] dont le géniteur est Édouard Glissant. Presque toute son œuvre, articulée autour de *La Lézarde* qui en est la matrice, est révélatrice de cette hybridité antillaise issue des aléas de l'Histoire.

Ce concept n'est pas étrange à Mouloud Feraoun. *Menrad Fouroulou*, son double masqué et anagrammatique est métis. Tout en gardant son substrat culturel traditionnel, il s'est ouvert à la culture française, ce qui va ajouter une strate à son identité. Il représente l'Algérie qui est aussi le brassage de plusieurs cultures, à savoir berbère, romaine, vandale, byzantine,

[1052] Patrick Combes, *La Littérature et le mouvement de Mai 68*, Paris, Seghers, 1984, p. 252.
[1053] Abdekebir Khatibi, dans : *L'œuvre de Khatibi*, MARSAM, Rabat, 1997, p. 26.
[1054] Créolisation et métissage : Édouard Glissant apporte un éclairage sur ces deux notions dans son entretien en annexe.

arabe, ottomane, et française. En somme, un brassage millénaire. *Azir,* l'ami de *Menrad Fouroulou* dans *Le fils du pauvre* met en exergue cet héritage culturel assumé par l'auteur. *Fouroulou* doit retourner au village où se fait l'attachement aux ancêtres pour se ré enraciner dans la tribu. Il est le symbole du métissage heureux de cultures et de traditions qui fourniront justement la force pour réussir son but ultime : entrer à l'école normale. Cette notion de métissage est bien au cœur de son œuvre. Concilier la culture française issue des Lumières et sa culture originelle.

> *« Chaque année, aux grandes vacances, il revenait parmi les siens. Il avait le temps d'oublier la ville et la ville l'oubliait. Il se transformait peu à peu, se laissait reprendre par la djemaa, les travaux des champs, le village tout entier. Et chaque fois au 1er octobre, il fallait s'arracher de nouveau à la montagne puis débarquer en paysan parmi des condisciples qui hésitaient à le reconnaître, tout bruni, endurci par les tâches de l'été […] Son diplôme lui donnait de l'assurance […] Au village, des gens venaient le consulter ou se faire écrire des lettres difficiles. On lui donnait de l'importance.*[1055]»

En fait, ils préconisent tous un retour à la nature, une conception non linéaire de l'histoire, et le non recours à la violence, mais là où Camara Laye voit une nostalgie, une perte d'authenticité dans le métissage, Mouloud Feraoun, Édouard Glissant et Amin Maalouf voient plutôt une complémentarité, une harmonie et peut-être une issue à tous les conflits de par le monde.

Nous avons remarqué que chez chacun de ces écrivains la linéarité du temps est déconstruite, et que le temps et l'espace sont en pleine démesure. La raison de cette disjonction est bien simple. Afin de mettre les ancêtres au devant de la scène et les imposer au moment présent, la réversibilité du temps devient nécessaire. Cela s'avère être plus difficile pour Édouard Glissant du fait que la traite négrière empêche ce retour à la source, qu'était le giron africain. Ce qui explique, à notre sens, la propension de l'auteur martiniquais à se focaliser surtout sur le futur, et que Maalouf développera de manière plus globale à l'échelle du monde sans enracinement ni territorialisation précis. L'auteur libanais préfère parler d'origine, terme moins contraignant qui lui permet une plus grande mobilité en ces temps de mondialisation. Par ailleurs, vu le contexte politique de l'époque coloniale, Édouard Glissant, Feraoun et Laye, qui traitaient de l'émergence de leurs pays respectifs : la Martinique, l'Algérie et la Guinée, présentaient le paysage comme un substrat, un enracinement, l'expression d'une antillanité pour Édouard Glissant qui va au fil de la maturation de sa pensée

[1055] Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Seuil /Enal, Alger, 1986, p.125.

déboucher sur une poétique de la relation, d'une identité-relation, du concept de diversalité, etc…,et à ce qui allait venir, à ce qui devait advenir : la mondialisation ou *Mondialité,* terme que préfère Édouard Glissant.

- **La mondialisation**

Dès l'Empire romain, une première mondialisation s'est organisée autour de la Méditerranée. Mais il faut attendre les grandes découvertes, au XV^{ème} siècle, pour assurer la connexion entre les différentes sociétés de la Terre et la mise en place de cette *«« économie-monde »* décrite par l'historien Fernand Braudel[1056]**.** Une mondialisation centrée sur l'Atlantique culmine au XIX^{ème} siècle : entre 1870 et 1914 naît un espace mondial des échanges comparable dans son ampleur à la séquence actuelle. Ouverture de nouvelles routes maritimes, avec le percement des canaux de Suez et de Panama, doublement de la flotte marchande mondiale et extension du chemin de fer, multiplication par six des échanges, déversement dans le monde de 50 millions d'Européens, qui peuplent de nouvelles terres et annexent d'immenses empires coloniaux…, la naissance de la mondialisation telle que nous la connaissons aujourd'hui a commencé il y a un siècle et demi.

Mais le processus n'est pas linéaire : la Première Guerre mondiale puis la grande dépression des années 1930 suscitent la montée des nationalismes étatiques, une fragmentation des marchés, le grand retour du protectionnisme. La mondialisation n'est plus à l'ordre du jour jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. La guerre froide et la constitution des blocs figent ensuite le monde pendant près d'un demi-siècle.

Pourtant, la mondialisation actuelle est déjà en train de se mettre en place. Jacques Adda la définit comme *« l'abolition de l'espace mondial sous l'emprise d'une généralisation du capitalisme, avec le démantèlement des frontières physiques et réglementaires* [1057] *»*.

Selon l'OCDE, elle recouvre trois étapes : L'internationalisation, c'est-à-dire le développement des flux d'exportation ; La transnationalisation, qui est l'essor des flux d'investissement et des implantations à l'étranger ; La globalisation, avec la mise en place de réseaux mondiaux de production et d'information, notamment les NTIC (nouvelles technologies d'information et de communication). La mondialisation actuelle, ce *« processus géohistorique d'extension*

[1056] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, Flammarion, coll. « Champs », 1979, rééd. LGF, 3 vol., 2000.
[1057] Jacques Adda, *La Mondialisation de l'économie. Genèse et problèmes*, La Découverte, 7e éd. 2006.

progressive du capitalisme à l'échelle planétaire [1058] », selon la formule de Laurent Carroué, est à la fois une idéologie – le libéralisme –, une monnaie – le dollar –, un outil – le capitalisme –, un système politique – la démocratie –, une langue – l'anglais.

Mais l'apparente unification de l'espace planétaire cache de profondes disparités. À l'espace relativement homogène d'avant la révolution industrielle s'est substitué un espace hiérarchisé entre des territoires qui comptent dans l'économie mondiale essentiellement localisées au sein de la Triade (États-Unis, Europe, Japon), qui sont reliées entre elles par des réseaux, et d'autres qui sont oubliés et vont se recroquevillées dans des essences et replis identitaires, confessionnels, linguistiques, etc..

La mondialisation redonne donc au contraire toute leur force aux singularités locales. *« En tant que changement d'échelle, c'est-à-dire invention d'un nouvel espace pertinent, la mondialisation crée inévitablement des tensions sur les configurations locales préexistantes en les menaçant d'une concurrence par sa seule existence*[1059] *»* L'incertitude face aux mutations du monde, la rapidité des changements suscitent en réaction une réaffirmation des identités locales, une réactivation des communautés d'appartenance : recherche de socles identitaires, montée des communautarismes, la mondialisation fragmente paradoxalement le monde tout en le mettant en contact à travers les nouvelles technologies de l'information et de la communication.

Jamais les combats mémoriels et l'intolérance religieuse n'ont été aussi aigus. Absence d'une gouvernance et de régulateurs mondiaux, grand retour des États et du local, la mondialisation est ainsi en train de se muer imperceptiblement en *« glocalisation*[1060]*»*, juxtaposition à l'infini de politiques locales, visant à décliner à leur façon une économie mondiale qui s'inscrit d'abord et avant tout dans des lieux, un *« espace vécu*[1061]*»*, pour reprendre la formule du géographe Armand Frémont.

> *« Le local n'est plus le foyer d'une socialisation rassemblée dont la communauté villageoise était la forme la plus aboutie, mais le point de rencontre, voire de confrontation entre des groupes dont chacun possède son propre espace d'action et de référence.* [1062]»

[1058] Laurent Carroué, Didier Collet et Claude Ruiz, *La Mondialisation. Genèse, acteurs et enjeux*, Bréal, 2005.
[1059] Joseph Lévy et Michel Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie*, Belin, 2003.
[1060] Yves Lacoste, *De la géopolitique aux paysages. Dictionnaire de la géographie*, Armand Colin, 2003.
[1061] Armand Frémont, *La Région, espace vécu*, Flammarion, coll. « Champs », 1999.
[1062] Olivier Dollfus, *La Mondialisation*, Presses de Sciences po, 2e éd., 2001.

Réduire la mondialisation à un marché, c'est subordonner le politique à l'économique, l'exercice du pouvoir politique à l'enrichissement, le travail de tous à l'enrichissement de quelques-uns, qui est un crime, et qui entraîne des perversions et des pratiques infâmes. C'est oublier que le marché doit être en tout temps subordonné au bien commun, c'est-à-dire au bien de chaque personne humaine sans aucune exception. Jamais le désir de reconnaissance réciproque ne s'est manifesté avec autant d'ampleur qu'aujourd'hui, où tant d'individus et de peuples ressentent le mépris, ou l'indifférence, comme des atteintes à leur liberté même. Femmes et hommes luttent avec ardeur pour qu'on reconnaisse en eux les agents responsables, autonomes, uniques, qu'ils veulent être, plutôt que des entités statistiques, des numéros, sans nom propre. Or il est évident que ce qui donne tout son sens, sa force à ce désir n'est autre que son origine : la reconnaissance implicite de la dignité de notre commune humanité.

La culture promeut la dignité humaine, à tout niveau et dans tout contexte. Il y a lieu de se demander si la voie la plus féconde et la plus réaliste à long terme pour le processus de mondialisation n'est pas dès lors la voie d'un véritable dialogue entre les cultures, dans le respect réciproque. Un des acquis indéniables de notre temps est l'accès croissant à d'autres cultures. Chaque culture, y inclus la nôtre, représente un capital de richesse humaine considérable. Chaque peuple incarne une expérience irremplaçable, différente, de la condition humaine. « *Si nous n'essayons pas de la comprendre, nous ne pouvons pas nous comprendre* » (Claude Lévi-Strauss). Cette voie semble en tout cas nécessaire à l'édification d'un monde capable de regarder en face son propre avenir. Dans Le Magazine Littéraire N° 475 de Mai 2008 Phillipe Descola dans son article intitulé *Le décentrement de l'ethnologue et la pensée sauvage* écrit que :

> « *Claude Lévi-Strauss, plus qu'aucun autre anthropologue, voue une sincère admiration aux grandes réalisations artistiques de l'Occident sur lesquelles il a écrit des pages admirables, mais il demande aussi que toutes les contributions à l'enrichissement culturel de l'humanité soient prises en compte, sur un pied d'égalité car, toutes, elles contribuent à témoigner de la diversité créatrice de notre espèce.*»

La forme la plus cruelle d'exclusion est celle qu'a dénoncée Amin Maalouf dans *Les Identités meurtrières*. Elle consiste – pour justifier les massacres ou toute autre forme de violence faite à autrui voire à soi-même – à substituer à l'individu concret l'une de ses appartenances : identité ethnique, nationale, religieuse, etc. Réduire l'identité à une seule appartenance installe les humains « *dans une attitude partiale, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire* », dans une vision biaisée et distordue.

Chacune de nos nombreuses appartenances nous relie en fait à un grand nombre de personnes; mais aucune personne au monde ne partage toutes mes appartenances, ni même une grande partie de celles-ci. « *Chaque personne, sans exception aucune, est dotée d'une identité composite*: *complexe, unique, irremplaçable, ne se confondant avec aucune autre* (p.18)». Qui plus est, « *l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence* (p.33) ». C'est ce concret de la vie de chacune et de chacun qu'occultent les passions destructrices, en substituant aux personnes des étiquettes, sous la caution d'abstractions faisant fi des êtres réels. La pire des cruautés est celle qui va jusqu'à légitimer par des théories, des idéologies, de prétendues « philosophies », les déviances collectives impliquant un groupe, un peuple, une société – pensons au racisme, aux guerres ethniques, aux diverses formes d'esclavage, aux injustices sociales, aux tortures[1063].

- **L'Humanisme**

Il est impératif de mentionner, dans cette conclusion, l'humanisme et l'universalisme de nos quatre écrivains. Ils se sont certes fait les porte-voix de leurs paysages respectifs, mais refusent catégoriquement de concevoir le lieu comme un territoire relevant d'une légitimité qui autorise à étendre les limites de son territoire et qui pose le principe même de la colonisation, et par conséquent de la domination.

Toutes les œuvres étudiées sont donc des récits de souffrances ancestrales, et qui expriment le tragique de la condition humaine dans ces sociétés en question. Nous avons donc étudié des œuvres qui dénoncent la violence de quelque nature qu'elle soit. Nous pensons qu'il est en fait naturel de faire crier à travers la littérature, l'humanisme contre ces injustices dont témoignent ces écrivains que de prêcher une résistance violente. En somme, ces écrivains sont en quelque sorte des grandes âmes, des océans de sagesse de la littérature comme des Dalaï-lamas, des Mahatmas, à l'instar de Gandhi qui prêchait la non-violence.

L'autre thématique en commun entre ces écrivains est l'appropriation de la terre. Édouard Glissant a violemment critiqué la dépossession exercée par les colons blancs sur l'archipel antillais. La menace constante et croissante de la civilisation sur l'arrière-pays constitue pour lui un autre volet de ce viol que l'Homme ne cesse de pratiquer sur son environnement. La terre n'appartient certes à personne, mais l'exploitation sous toutes ses formes (esclavage, colonisation, servage) sape la dignité de l'Homme. C'est à cela que tend

[1063] Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, pp 15-46.

donc toute la démarche de Feraoun, d'Édouard Glissant et de Maalouf, qui ne veulent ni s'enfermer dans le local ni se perdre dans l'universel globalisant, régi par la loi *du marché global,* et qui transforme le citoyen en simple consommateur.

Par ailleurs, ces œuvres étudiées sont universelles. Elles décrivent certes les injustices de la domination coloniale, de l'exploitation et de la ségrégation raciale, mais s'attachent tout de même à préconiser ce rapport essentiel de la communauté avec son espace. Nous pouvons, après ce travail de réflexion, prétendre répondre à la question que s'est posée Gérard Genette dans *Figures II* sur le rapport entre la littérature et l'espace quand il dit :

> *« Y a-t-il quelque chose comme une spatialité littéraire active et non passive, spécifique à la littérature, une spatialité représentative et non représentée ?*[1064] *»*

Les œuvres de nos écrivains ont prouvé justement que le paysage est à la fois un espace dans la littérature et de la littérature, c'est-à-dire que le paysage constitue précisément la spatialité active et représentative de la littérature. On remarque que les paysages sont violents dans l'œuvre d'Édouard Glissant, moroses chez Feraoun, harmonieux, en apparence chez Laye car ils sont le fruit d'un déterminisme spécifique selon l'aire géographique, la subjectivité et le vécu de chaque auteur. Encore une fois, le paysage de ces trois écrivains et de ces régions distinctes l'une de l'autre ne sont pas si semblables, mais la poétique qui met le paysage au devant de la scène- et en apposition aux personnages, à l'histoire et à l'identité- semble les influencer ou du moins les inspirer à en faire de même.

À travers l'étude des œuvres, nous avons donc analysé comment Camara Laye, Édouard Glissant et Mouloud Feraoun ressuscitent l'histoire à travers l'évocation poétique du paysage. (L'Afrique idyllique des ancêtres chez Laye, les aïeux kabyles chez Feraoun et le nègre marron chez Édouard Glissant). Nous espérons donc avoir démontré tout au long de cette recherche que le paysage dans ces trois régions, aussi distinctes soient-elles, dispose d'une poétique (ou des poétiques). Ces œuvres se distinguent justement de la littérature traditionnelle à travers cette approche poétique du paysage. Sa vociférération silencieuse du dénuement chez Feraoun, son éclatement, sa démesure chez Édouard Glissant, sa fusion avec le temps et les personnages chez Laye, ainsi que son rôle à la fois comme garant et générateur de l'histoire font que le paysage joue finalement un rôle important dans notre monde, et donc mérite une place prioritaire dans l'imaginaire des littératures d'expression française.

[1064] Gérard Genette, *Figures II,* Editions du Seuil, Paris, 1969 (Chapitre « la littérature et l'espace »).

En tant qu'êtres humains nous ne pouvons négliger indéfiniment l'importance du rapport à *l'entour* tant que nous vivons dans le paysage et à son rythme. Le dénaturer, c'est nous dénaturer nous-même, c'est briser un équilibre qui engendre à l'orée de ce troisième millénaire cataclysmes, pollution, architecture anarchique, dérégulation du climat que nous devons aux dérives de la technoscience et à l'avidité des gains de certaines multinationales. Un besoin urgent d'éthique écologique est indispensable afin de réconcilier l'homme avec l'homme et avec la Nature dans une harmonie retrouvée.

Du point de vue psychologique, l'autre leçon que nous avons retenue de ce travail est que l'Homme dans sa vie a besoin de supports (d'où l'importance des mythes). Le paysage constitue précisément un support naturel et éternel, et en cela surpasse le rôle du mythe classique. C'est bien Spengler qui dit que : « *la culture naît du paysage comme un arbre qui naît de la terre et qui ne peut survivre sans elle.* [1065]»

En ayant ainsi étudié les poétiques de nos trois écrivains, nous nous permettrons de les qualifier de prosopopées[1066], car elles n'ont pas seulement donné la parole au paysage, mais ont surtout dépeint merveilleusement une image du rapport et de la symbiose que nous entretenons avec le paysage et qui sous-tend nos identités.

Aujourd'hui, en ces temps de mondialisation nous voilà interconnectés par les inforoutes de la communication qui nous transportent dans la globalité du monde : nous voici tous dans le même lieu, et c'est la terre tout entière. Dès lors naît et se développe le tragique de notre époque, qui est celui de l'Homme en face des peuples, celui du destin personnel confronté au destin collectif. Car c'est à partir de cette confrontation entre destin personnel et destin collectif que l'homme, en tant qu'individu, pourra aimer et comprendre les peuples, et que les peuples pourront enrichir et continuer l'œuvre de l'homme, sans dénaturer ce que l'identité de chaque individu porte en elle de précieux.

Édouard Glissant a raison d'évoquer le destin commun de tous les hommes car après tout c'est à cela que porte toute son œuvre dans une *Poétique de la Relation et du Divers.* Nous espérons avoir apporté à travers cette étude, une nouvelle clé pour une meilleure approche de ces trois écrivains réputés difficiles et opaques, et montré qu'il peut y avoir des

---

[1065] Oswald Spengler, *The Decline of the West*, New York, the Modern Library, 1965.

[1066] Prosopopée *nom féminin* (grec *prosôpon*, personne, et *poieîn*, faire) Rhét. Procédé par lequel l'orateur ou l'écrivain prête la parole à des êtres inanimés, à des morts ou à des absents.

poétiques du paysage et que les paysages eux-mêmes sont en fin de compte des personnages poétiques porteurs d'identité.

Dans le courrier de l'Unesco, de novembre 1995, Edgard Morin écrit dans un article intitulé : « La terre comme patrie »

> « *[...] il nous faut, non plus opposer l'universel aux patries (familiales, régionales, nationales), mais lier ces dernières concentriquement et les intégrer à l'univers concret de la patrie terrienne. Il ne faut plus opposer un futur radieux à un passé de servitudes et de superstitions. Toutes les cultures ont leurs vertus, leurs expériences, leurs sagesses, en même temps que leurs carences et leurs ignorances. C'est dans son passé qu'un groupe humain trouve l'énergie pour affronter son présent et préparer son futur. Tous les humains sont les enfants de la vie et de la Terre. Il faut donc rejeter le cosmopolitisme sans racines, qui est abstrait, pour le cosmopolitisme terrien, celui du citoyen de notre petite planète singulière. Tous les réenracinements ethniques ou nationaux sont légitimes, à condition qu'ils s'accompagnent d'un profond réenracinement dans l'identité humaine terrestre. Le propre de ce qui est humain est l'unitas multiplex : c'est l'unité génétique, cérébrale, intellectuelle, affective de notre espèce, qui exprime ses virtualités innombrables à travers la diversité des cultures et des identités. La diversité humaine est le trésor de l'unité humaine, laquelle est à son tour le trésor de sa diversité. De même qu'il faut une communauté vivante entre passé, présent, futur, de même il faut établir une communication vivante et permanente entre les singularités identitaires, culturelles, ethniques, nationales et l'univers concret d'une Terre patrie pour tous. »*

RÉFÉRENCES

BIBLIOGRAPHIQUES

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

A- Sources Primaires et bibliographie des auteurs de notre corpus

1 - GLISSANT Édouard

La Lézarde, Seuil, Paris, 1958. (Prix Théophraste-Renaudot)

Le Quatrième Siècle, Seuil, Paris, 1964.

Un Champ d'îles, Seuil, 1965.

Malemort, Seuil, Paris, 1975.

L'intention poétique, Seuil, Paris, 1980.

Le Discours antillais, Seuil, Paris, 1981.

La case du commandeur, Seuil, Paris, 1981.

Le sel noir, Gallimard, Paris, 1983.

Mahagony, Seuil, Paris, 1987.

Tout-Monde, Gallimard, Paris, 1993.

Poèmes Complets, Gallimard, Paris, 1994.

Introduction à une poétique du divers, Gallimard, Paris, 1996.

Poétique de la Relation, Gallimard, Paris, 1996.

Faulkner, Mississippi, Stock, Paris, 1996.

Traité du Tout-Monde, Gallimard, Paris, 1997.

Soleil de la conscience, Poétique I, Gallimard, Paris, 1997.

Sartorius, Seuil, Paris, 1999.

Batoutos, Gallimard, Paris, 1999.

Ormerod, Gallimard, Paris, 2003.

2 - MAALOUF Amin

Les croisades vues par les Arabes, Jean-Claude Lattès, Paris, 1983.

Léon l'Africain, Jean-Claude Lattès, Paris, 1986.

Samarcande, Jean-Claude Lattès, Paris, 1988. (Prix des Maisons de la presse)

Les jardins de lumière, Jean-Claude Lattès, Paris, 1991.

Le premier siècle après Béatrice, Grasset, Paris, 1992.

Le rocher de Tanios, Grasset, Paris, 1993. (Prix Goncourt)

Les identités meurtrières, Grasset, Paris, 1998.

Le périple de Baldassare, Grasset, 2000 ; Le Livre de Poche, Paris, 2003.

L'amour de loin, Grasset, Paris, 2001.

Origines, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2004. (Prix Méditerranée)

3 - LAYE Camara

L'enfant noir, Plon, Paris, 1953 ; Pocket, Paris, 1976. (Prix Charles Veillon)

Le regard du roi, Plon, Paris, 1954.

Dramouss, Plon, Paris, 1966.

Le maître de la parole : Kouma Lafôlô Kouma, Plon, Paris, 1978.

4 - FERAOUN Mouloud

Le Fils du Pauvre, Cahiers du Nouvel Humanisme, Le Puy. Réédition Le Seuil 1954(amputée de 70 pages, redonnées dans *L'Anniversaire* en 1972. Réédition Enal, Alger, 1986. (Prix

La Terre et le Sang, Seuil, 1953.

Jours de Kabylie, avec des dessins de Brouty, Baconnier, Alger, 1954 ; réédité au Seuil, 1969.

Les Chemins qui montent, Seuil, 1957.

Lettre ouverte à Albert Camus, *La source de nos communs malheurs,* Preuves n°91, septembre 1958.

Les Poèmes de Si Mohand, Editions de Minuit, 1960.

Journal, Seuil, 1962 ; Enag / Editions, Alger, 1998.

Lettres à ses amis, Seuil, 1969.

L'Anniversaire, Seuil, Paris, 1972.

B- Sources secondaires

Ouvrages d'anthropologie et d'ethnologie

AMSELLE Jean-Loup et M'Bokolo Elikia, *Au cœur de l'ethnie, ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris, 1985.

AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses*, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Payot, Paris, 1990.

APPADURAI Arjun, in WARNIER Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, Casbah Editions, Alger, 1999.

BARDOLPH, DESPLANQUES, FUCHS, GORALSZYK, JARDEL, LEMOSSE ET VOCATURO, *Le temps et l'Histoire chez l'écrivain : Afrique du Nord, Afrique noire, Antilles,* Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, L'Harmattan, Paris, 1986.

BARTH Fredrik, *Les groupes ethniques et leurs frontières* (trad.franç, 1ère éd. en anglais 1969), in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité,* PUF, coll. « Le sociologue », Paris, 1995.

BELL Daniel, *Ethnicity and Social Change*, *in* Glazer Nathan. et Moynihan Daniel Patrick (éds) , *Ethnicity, Theory and Experience,* Harvard University Press , Cambridge , Mass.,1975.

BOAS Franz, *Anthropology and Modern Life*, New York, 1928, réimpr.Dover Publications, 1986.

BOAS Franz*, Race*, *Langage and Culture,* New York, 1940, réed. University of Chicago Press, 1988.

CASTELLS Manuel, *Le pouvoir de l'identité,* Deuxième tome de *L'ère de l'information*, Fayard, 1999.

CUCHE Denis, *La notion de culture dans les sciences sociales*, in WARNIER Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture,* Casbah Editions, Alger, 1999.

DEVEREUX Georges, *L'identité ethnique, ses bases logiques et ses dysfonctions,* Flammarion, Paris, 1972.

DUBAR Claude, *La crise des identités*, PUF, 2000.

GLAZER Nathan et MOYNIHAN Daniel Patrick (eds), *Ethnicity, Theory and Experience,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975.

HOBSBAWN Eric et RANGER Terence, *The invention of tradition*, in WARNIER Jean Pierre, *La mondialisation de la culture*, Casbah Editions , Alger, 1999.

LEVI-STRAUSS Claude, *Séminaire sur l'identité*, PUF, Paris, 1974.

LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage,* Plon, Paris, 1962.

LEVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité Primitive*, Alcan, Paris, 1922 ; réed. PUF, Paris, 1960.

MALINOVSKI Bronislaw, *Les dynamiques de l'évolution culturelle* (trad. franç.), Payot, Paris, 1970 (1ère éd. en anglais 1945).

WARNIER Jean-Pierre, *La mondialisation de la Culture*, Casbah Editions, Alger, 1999.

WESTPHAL Bertrand, *La Géocritique : mode d'emploi*, Limoges, coll. Espaces humains. PULIM, 2000.

Ouvrages de philosophie et d'histoire

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience : Matière et mémoire*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 1970.

BACHELARD Gaston, *Poétique de l'espace* [1957], Paris, PUF, 1974. *Dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1963.

BACHELARD Gaston, *L'eau et les rêves*, J. Corti, Paris, 1942.

BACON Francis, *Essais,* (1597, réed.augm.1612 et réaugm.1625), trad.franç, introd. et notes M.Castelain, Aubier, Paris, 1948.

BENOIST Jean-Marie citant Claude LEVI-STRAUSS, *Race et histoire,* Médiations, Gonthier, nouvelle édition, 1973.

BERTRAND Denis, *L'Espace et le sens*, Paris, Hadès-Benjamins, 1985.

BERQUE Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*, Seuil, Paris, 1970

BERQUE Jacques, *Langages arabes du présen*t, Gallimard, Paris, 1974.

BLOCH Ernst*, Principe Espérance*, parties I à III, Gallimard, Paris, 1977.

BLOCH Marc, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1924, réed. Gallimard 1983.

BONNEFIN Aimé et MARCHAND Max, *Histoire de France et d'Algérie*, Hachette, Paris, 1950.

CHARNAY Jean-Paul, *Comment penser l'Autre selon soi*, Sindbad, Paris, 1980.

CHAULEAU Liliane, *Histoire antillaise*, Editions Desormeaux, Pointe à Pitre, 1973.

ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, Coll. Folio, Essai, 1963.

ELIADE Mircea, *Forgerons et alchimistes*, coll. Idées et recherche, Champs n° 12, Flammarion

ELIADE Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes,* Poche, 1992.

ELIADE Mircea, *Mythes rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957.

FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir,* Gallimard, Paris, 1984.

FOUCAULT Michel, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.

HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939,* Oxford University Press, Oxford, 1970.Sur l'expérience d'intellectuels comme Jamal Aldin Al-Afghani ou Mohamed Abdouh au XIXe siècle,

IQBAL Mohamed, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Librairie Maisonneuve, Paris, 1955.

KEPEL Gilles et RICHARD Yann, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain,* Seuil, Paris, 1990.

MORIN Edgar, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris, 1987.

SAID Edward, *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris, 1994.

SAID Edward, *A contre-voie*, Le Serpent à plumes, Paris, 2002.

SAID Edward, *Culture et impérialisme*, Seuil, 1993.

TOYNBEE Arnold Joseph, *L'histoire : Un essai d'interprétation*, (A study of history, Oxford Univ. Press, Londres, 1934-1954), trad. JULIA Elisabeth., Gallimard, Paris, 1951.

ZIEGLER Jean, *La victoire des vaincus : Oppression et résistance culturelle*, L'Histoire Immédiate, Seuil, Paris, 1988.

Ouvrages de sociologie et psychologie

ABOU Selim, *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation.* Paris, Anthropos, 2ème édition.

AGBLEMAGNON N'SOUGAN François, *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire. Les Ewe du Sud-Togo,* Paris / La Haye, 1969.

AUDINET Jacques, *Le temps du métissage*, Les Editions de l'Atelier/Les Editions Ouvrières, Paris, 1999.

ANOZIE Sunday-Ogbonn, *Sociologie du roman africain*, Aubier, 1970.

BALIBAR Etienne, *La crainte des masses,* Edition Galilée, Paris, 1992.

BASTIDE Roger, *Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres*, in Gurvitch Georges (éd.), *Traité de sociologie*, PUF, 1960, vol II.

BAYART Jean-François, *L'Illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996.

BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paris, 1970.

CALAME-GRIAULE Geneviève, *La Parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris, 1965

CAMILLERI Carmel, *Chocs de cultures: Concepts, et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris, 1989.

CASTELLS Manuel, *Le pouvoir de l'identité,* Deuxième tome de *L'ère de l'information*, Fayard, 1999.

CUCHE Denys, *La Notion de Culture dans les Sciences Sociales,* Casbah Editions, Alger, 1998.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille Plateaux,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

DUPIN Eric, *L'hystérie identitaire*, Le Cherche Midi, Paris, 2004.

DEPESTRE René, *Le métier à métisser*, Stock, Paris, 1998.

GRIAULE Marcel, *Dieu d'eau*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1966.

HERMASSI El Baki, *Etat et société au Maghre*b, Anthropos, Paris, 1975.

KAUFMAN Jean-Paul, *L'invention de soi*, Armand Colin, Paris, 2004.

LACHERAF Mostefa, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée.* Casbah Editions, Alger, 1998.

LAPLANTINE François & NOUSS Alexis, *Le métissage*, coll. Dominos, Flammarion, Paris, 1997.

LAPLANTINE François, *Je, nous et les autres*, Editions Le Pommier, 1999.

MAUSS Marcel, *Nations, nationalités, internationalisme*, *dans Œuvres,* Minuit, Paris, 1969.

MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie,* 3ème éd, PUF, Paris, 1989.

MOESSINGER Pierre, *Le jeu de l'identité,* Paris, PUF, coll. *Le sociologue*, 2000.

MORIN Edgar, *Sociologie*, Fayard, Paris, 1984,

MUCCHIELLI Alex, *L'identité*, PUF, Paris, 1999.

LADMIRAL Jean-René et LIPIANSKY Edmond-Marc, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.

RIVERS William Halse, *Kinship and social Organization*, London, 1968.

ROY Olivier, *Le néofondamentalisme* : *Des Frères musulmans au FIS algérien*, Esprit, Paris, 1993.

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994.

THAALBI Benmeziane, *Ecole, Idéologie et Droits de l'Homme*, Casbah Editions, Alger, 1998.

THAALBI Benmeziane, *L'identité au Maghreb*, Casbah Editions, Alger, 2000.

TOUALBI Nourredine, *L'identité au Maghreb*, Casbah Editions, Alger, 2000.

TOUALBI- THAALBI Nourredine, *L'ordre et le désordre,* Casbah Editions, Alger, 2005.

TOURAINE Alain, *La sociologie est-elle encore l'étude de la société ?*in *Les Scientifiques parlent*, Hachette, Paris, 1987.

WARNIER Jean-Pierre, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Casbah Editions, Alger, 1998.

WEBER Max, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, (trad. franç.), Plon, Paris, 1964.

Ouvrages de littérature et divers

ACHEBE Chinua, *Things Fall Apart* [1958], New York, Random House, coll. Everyman's Library, 1992.

ACHOUR Christiane et REZZOUG Simone, *Convergences critiques. Introduction à la lecture du littéraire,* OPU, Alger, 2005.

ALLARD Jacques, *Zola le chiffre du texte,* Presses de l'université du Québec, 1978.

ARNALDEZ Roger, in BALTA Paul, *L'islam dans le monde,* La Découverte, Paris, 1986.

ARNAUD Jacqueline, *La littérature maghrébine de langue française. 1/ Origines et perspectives*, Publisud, Paris, 1986.

BACHELARD Gaston, *Psychanalyse du feu* [1938], coll. Folio Essai, Gallimard, Paris, 1985.

BACHELARD Gaston, *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942.

BACON Francis, *Essais*, (1597, réed.augm.1612 et réaugm.1625), trad.franç, introd. et notes M.Castelain, Aubier, Paris, 1948.

BADIAN Seydou, *Le sang des masques*, Robert Laffont, Paris, 1976.

BADIAN Seydou, *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Maspero, Paris, 1966.

BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, traduit en français par Daria Olivier, Gallimard, Paris, 1978.

BALTA Paul et RULLEAU Claudine, *La politique arabe de la France*. Sindbad, Paris, 1973.

BARDOLPH Jacqueline, *Études post coloniales et littérature*, Champion, Paris, 2001.

BARTHES Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, Editions du Seuil, Paris, 1953.

BARTHES Roland, *Le Plaisir du Texte,* Seuil, Paris, 1973.

BEKRI Tahar *Littératures de Tunisie et du Maghreb*, L'Harmattan, Paris, 1994

BENALI Ahmed, *La tribalisation par la mondialisation*, Casbah Editions, Alger, 2001.

BENOIST Jean Marie, *Facettes de l'identité*, in *L'identité : séminaire interdisciplinaire*, sous la direction de Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF, 1977.

BERNABE Jean, CHAMOISEAU Patrick, CONFIANT Raphaël, *Eloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1993.

BETI Mongo, *Le pauvre christ de Bomba*, Robert Laffont, Paris, 1956.

BISIAUX Marcel & JAJOLI Catherine, *60 écrivains parlent de leur mère*, Ed. Pierre Horay, Paris, 1988.

BLANCHOT Maurice, *L'Espace littéraire,* Gallimard, Paris, 1955.

BONN Charles, KHADDA Naget et MDARHRI-ALAOUI Abdellah, *Littérature Maghrébine d'expression Française,* EDICEF/AUPELF, Paris, 1996.

BOURGEACQ Jacques, *L'enfant noir de Camara Laye : Sous le signe de l'éternel retour*, Naaman, 1984

BRETON Roland, *Géographie des Langues*, Casbah Editions, Alger, 1998.

BROSSAT Alain et MARAGNES Daniel, *Les Antilles dans l'Impasse?* Paris, Editions Caribéennes / l'Harmattan, 1981.

BRZEZINSKI Zbignew, *La révolution technétronique*, Calman-Lévy, Paris, 1970.

BUCAILLE Maurice, *La Bible et le Coran*, Editions Seghers, Paris, 1976.

CAUVIN Jean, *Comprendre la parole traditionnelle*, Paris, Saint-Paul, 1980.

CAUVIN Jean, *Comprendre les contes*, Paris, Saint-Paul, 1980.

CESAIRE Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal,* Bordas, Paris, 1947.

CHATEAUBRIAND François-René de, *Mémoires d'outre-tombe*, Editions de la Pléiade, tome II, Paris, 1996.

CHAULET-ACHOUR Christiane, *Abécédaire en devenir. Idéologie et langue française en Algérie*, ENAP, Alger, 1985.

CHEMAIN Roger, *La ville dans le roman africain*, L'Harmattan, Paris, 1981.

CHEVREL Yves, *La littérature comparée*, P.U.F., 4ème édition revue et corrigée, Paris, 1989.

CHEVRIER Jacques, *Essai sur les contes & récits traditionnels d'Afrique noire*. Le temps de dire, Paris, 1985.

CHEVRIER Jacques, *Littérature nègre*, Armand Colin, coll. «U», Paris, 1999.

CHEVRIER Jacques, *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Nathan, Paris, 1999.

COETZEE John Maxwell, Foe, trad. MAYOUX Sophie, Seuil, Paris, 1986.

COMBE Daniel, *Poétiques francophones,* Hachette, Paris, 1995.

CONRAD Joseph, *Au cœur des ténèbres,* Gallimard, Paris, 1982.

DADIE Bernard, *Climbié*, Seghers, Paris, 1956.

DAYAN Maurice, *Préface à Ecritures de soi, écriture de l'histoire*, Editions IN PRESS, Paris, 1997.

DEBLAINE Dominique et SCHAARTZ-BART Simone, *au-delà du mythe du moi* in Martine Mathieu (dir.), *Littératures autobiographiques de la francophonie*, L'Harmattan, Paris, 1996.

DEJEUX Jean, *La littérature maghrébine d'expression française*, PUF, Paris, 1992.

DEJEUX Jean *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Khartala, 1984.

DELANNOI Gil et TAGUIEFF Pierre-André *Nationalismes en perspective*, Berg International Editeurs, 2001.

DIB Mohammed, *La Grande Maison*, Seuil, Paris, 1952.

DIB Mohamed, *L'incendie,* Seuil, Paris, 1954.

DIOP Birago, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Fasquelle, Paris, 1947.

EAKIN John Paul, *Touching the World: Reference in Autobiography*, Princeton University Press, 1992.

ELBAZ Robert et MATHIEU-JOB Martine, *Mouloud Feraoun ou l'Emergence d'une Littérature*, Editions Kathala, Paris, 2001.

FANON Frantz, *Les Damnés de la Terre*, préface Jean-Paul SARTRE, Maspero, Paris, 1961.

FANON Frantz, *Peau noire et Masques blancs*, Editions du Seuil, Paris, 1952.

FANTOURE Alioum, *Le cercle des tropiques*, Éditions Présence Africaine, Paris, 1972.

FARES Nabile, *Mémoire de l'Absent,* Seuil, Paris, 1974.

FITOURI Chadly, *Biculturalisme. Bilinguisme et éducation*, Belachaux, Neuchâtel/Paris, 1983.

GARDIES André, *Cinéma d'Afrique noire francophone. L'espace miroir*, L'Harmattan, Paris, 1989.

GASTON Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* [1942], Livre de Poche, Paris, 1992.

GAUVIN Lise, *Ecriture, surconscience et plurilinguisme : une poétique de l'errance*, in Francophonies et identités culturelles, Karthala, Paris, 1999.

GAUVIN Lise, *La Fabrique de la langue*, Seuil, coll. Points-Essais/Inédits, Paris, 2004.

GAUVIN Lise, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Entretiens, Karthala, Paris, 1997.

GENETTE Gérard, *Palimpsestes*, Seuil, Paris, 1982.

GENETTE Gérard, *Seuils,* Seuil, Paris, 1987.

GENETTE Gérard, *Figures II*, *Tel Quel,* Seuil, Paris, 1969.

GENETTE Gérard, *Figures III, Poétique,* Seuil, Paris, 1972.

GENETTE Gérard, *Figures IV, Poétique,* Seuil, Paris, 1999.

GIDE André, *Voyage au Congo, NRF,* Paris, 1927.

GRANGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Edition Maisonneuve et La Rose, 1983

GUERIN Michel, *Qu'est ce qu'une œuvre ?* Actes Sud ,1986/ réed.1992.

HAMPATE Bâ Ahmadou *L'Etrange Destin de Wangrin*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973.

HARBI Mohamed, *L'Algérie et son destin*, Ed.Arcantère, Paris, 1992.

HASSAN, *Algérie* : *Histoire d'un naufrage*, Ed.Marinoor, Alger, 1996.

HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine, *Ecrire en créole. Oralité et écriture aux Antilles*, L'Harmattan, Paris, 1993.

HUNKE Sigrid, *Le soleil d'Allah brille sur l'occident, notre héritage arabe*, Albin Michel, Paris, 1972.

HUNTINGTON Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

HUNTINGTON Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996; trad. Franç. *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1998.

JOUBERT Jean-Louis et LECARME Jacques, *Les littératures francophones depuis 1945*, Bordas, Paris, 1986.

KESTELOOT Lilyan, *Questions actuelles : la question des littératures nationales, Histoire de la littérature négro-africaine,* Karthala-AUF, Paris, 2001.

KANE Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961.

KANE Mohamadou, *Roman africain et tradition*, Dakar, Les nouvelles éditions africaines,

KANE Mohamadou, *Roman africain et tradition*, Thèse d'état, Université de Lille III, Lettres et sciences humaines, 1977-1978, N.E.A, 1983.

KATEB Yacine, *Le Polygone étoilé*, Edition du Seuil, Paris, 1966.

KATEB Yacine, *Nedjma*, Seuil, Paris, 1956

KHATIBI Abdelkebir, *Incipits*, *Du bilinguisme,* ouvrage collectif présenté par Abdelkébir. Khatibi, Denoël, Paris, 1985.

KHATIBI Abdelkebir, *Maghreb Pluriel*, Denoël, Paris, 1983.

KHATIBI Abdelkebir, *Amour bilingue*, Fata Morgana, Paris, 1983.

KHODJA Souad, *A comme Algérienne*, Alger, E.N.A.L.1991.

KING Adèle, Rereading *Camara Laye*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1980.

KONE Amadou, *Du récit au roman,* Céda, Abidjan, 1985.

KOUROUMA Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, (1ère éd., Presses Université de Montréal, 1968).

KRISTEVA Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, 1988, Coll. Folio essais, Paris, 1991.

KWOFIE Emmanuel, *La diversité du français et l'enseignement de la langue en Afrique,* L'Harmattan-AUF, Paris, 2004.

LABOU TANSI Sony, pseudonyme de Marcel Sony, *La Vie et demie*, Seuil, Paris, 1979.

LACHERAF Mostefa, *Algérie, nation et société,* Maspero, Paris, 1965.

LACHERAF Mostefa, *Littératures de combat*, Bouchène, Alger, 1991.

LACHERAF Mostefa, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée.* Casbah Editions, Alger, 1998.

LAGARDE et MICHARD, *Collection Littéraire*, Ed. Bordas, Paris, 1965.

LAMBERT Fernando, Préface à *Ecritures et discours dans le roman africain francophone post-colonial,* Ouagadougou, Kraal, 1997.

LAROUI Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspero, Paris, 1967.

LATOUCHE Serge, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris, 2005.

LECOMTE Nelly, *Le Roman négro-africain des années 50 à 60. Temps et acculturation*, L'Harmattan, Paris, 1993.

LEJEUNE Philippe, *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*, Seuil, Paris, 1980.

LEJEUNE Philippe, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris, 1973.

LEVI Primo, *Si c'est un homme*, Julliard, Paris, 1987.

LUHAN Marshall Mc & FIORE Quentin, *Guerre et Paix dans le village planétaire*, Laffont, Paris, 1970.

LUKACS Georg, *La Théorie du roman*, traduit de l'allemand par Jean Clairevoye, Paris, Denoël, 1968.

MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus*, Le Livre de Poche, Paris, 1991.

MARAN René, *Batouala*, Albin Michel, Paris, 1921.

MARQUET Jean jacques, *Sens et consommation des temps*, in Enrico Castelli (ed.) *Temporalité et aliénation*, Aubier, Paris, 1975.

MEMMI Albert, *La statue de sel*, Corréa, Paris, 1953.

MEMMI Albert, *Le nomade immobile*, Arléa, Paris, 2003.

MEMMI Albert, *Portrait du colonisé*, Corréa, Paris, 1957.

MITTERAND Henri, *Le discours du roman,* PUF, Paris, 1980 ;

MONENEMBO Tierno, *Les Crapauds-brousse,* Seuil, Paris, 1979.

MONTAIGNE Eyquem Michel de, *Essais*, III, 2, in LAGARDE et MICHARD, *Collection Littéraire*, éds. Bordas, Paris, 1965.

MOURALIS Bernard, *Littérature et développement*, Silex, Paris, 1984.

NACIB Youssef, *Mouloud Feraoun,* Edition Mehdi. Classiques du monde, Alger, 2002.

NGAL Mbwil a Mpaang, *L'errance*, Editions Clé, Yaoundé, 1979.

NOIRAY Jacques, *Littératures francophones. T1. Le Maghreb*, Belin, Paris, 1996.

NONY Daniel et ANDRE Alain, *Littérature française : histoire et anthologie*, Paris, Hatier, 1990.

NYSSEN Hubert, *Du texte au livre : les avatars du sens*, Paris, Nathan, 1993.

ORWELL Georges, *1984*, Gallimard, collection Folio, Paris, 1982.

PAGEAUX Daniel-Henri, *La lyre d'Amphion, de Thèbes à la Havane, pour une poétique sans frontières*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001.

PAGEAUX Daniel-Henri *La littérature générale et comparée*, Armand Colin, Paris, 1994.

PARAVY Florence, *L'espace dans le roman africain francophone contemporain*, L'Harmattan, Paris, 1999.

OYONO Ferdinand, *Une vie de boy*, Julliard, Paris, 1956.

PERES Henri, *La littérature arabe et l'Islam par les textes*, 6ème éd, Alger, 1959.

RICOEUR Paul, *Du texte à l'action: le soi dans le miroir des écritures,* Seuil, Paris, 1986.

RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli,* Seuil, Paris, 2000.

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

RICOEUR Paul, *Temps et Récit*, tome 2, Le Seuil, 1985, rééd. Points-Seuil, 1991.

SANVEE Mathieu René, *Le Sens du Sacré dans la littérature africaine d'expression française : Poésie et roman de 1928 à1968*. Thèse de doctorat d'Etat, Université Stendhal de Grenoble III, 1991.

SAPIR Edward, *Le langage,* Minuit, Paris, 1967.

SARRAUTE Nathalie, *L'ère du soupçon*, Folio-Essais n° 76, Paris, 1996.

SENGHOR Léopold Sedar, *Chants d'ombre* et *Hosties noires,* Seuil, Paris, 1956 et 1948.

SERRES Michel, *Le Tiers-Instruit,* Folio/essais n°199, Paris, 1992.

SOYINKA Wole, *Myth, literature and the African world*, London, Cambridge University, Press, 1956.

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie* (traduit de l'américain), Aubier, Paris, 1994.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998.

TERENCE Publius Terentius Afer dit, *Œuvres complètes*, coll. « La Pléiade », Paris, 1971.

THIONG'O NGUGI WA, *Decolonizing the Mind: The politics of Language in African Literature*, James Currey, London, 1986.

TODOROV Tzvetan, *Les Genres du discour*s, Paris, Seuil, 1978.

TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres,* Seuil, Paris, 1991.

WELLS Herbert George,*The Complete Short Stories*, London, 1927.

YACINE Tassadit, *Chacal ou la ruse des dominés : aux origines du malaise des intellectuels algériens*, La Découverte, Paris, 2001.

YAHIAOUI Fadhila, *Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre-deux –guerres*, Enal-Gam, Alger/ Bruxelles, 1985.

ZELLAL Brahim, *Le roman de chacal*, L'harmattan/Awal, Paris, 1999.

Revues et journaux

BAYART Jean-François, *L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion*, Critique internationale n° 5, 1999

BEGUIN Albert, *Esprit*, Paris, jan. 1953.

BENIAMINO Michel, *Vocabulaire des études littéraires francophones: les concepts de base,* Presses Universitaires de Limoges (PULIM), collection francophonies, 2005.

BENIAMINO Michel, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, L'Harmattan, Paris, 1999.

BETI Mongo, *Afrique noire, littérature rose, in* Présence Africai*ne*, n°I-II, avril-juillet 1955

BONN Charles, *Le roman maghrébin et son espace intertextuel,* in Présence francophone, N° 26, Sherbrooke, 1985.

BONN Charles, *Littérature algérienne et conscience nationale* in Notre librairie N° 85, 1986.

BOUDERBALA Tayeb, *Mouloud Feraoun fondateur du roman ethnographique algérien,* in Lettres et langues. Revue spécialisée dans les études linguistiques et littéraires. Université d'Alger, juin 2006

BOURDIEU Pierre, *Le marché des biens symboliques*, L'année sociologique, 3e série, 22, 1971.

BOURDIEU Pierre, *L'identité et la représentation*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°35, Paris, 1980.

CAHEN Michel, Ce *que l'Afrique noire pourrait apprendre à l'Europe*, in *Le Monde diplomatique*, juillet 1992.

CAMUS Albert, *Actuelles III, Chronique algérienne 1939-1958*, Gallimard, Paris, 1958.

CHOLLET Mona, in *Périphéries,* Paris, mai 1998.

CLAUDE Julien, *Des politiques malades de leur culture*, in *Le Monde diplomatique*, juin 1987.

COHEN Jean, in Elites et questions identitaires. Ouvrage collectif, Casbah éditions, Alger, 1997, p.80. Titre de l'article, *Le syndrome identitaire ou le subterfuge moderniste*, par Mohamed Lakhdar Maougal.

CYPEL Sylvain, *Edward Saïd, Le Palestinien de Columbia* in *Le Monde* du 26.09.03.

DAVIDSON Basil, *The Black Man's Burden, Africa and the Curse of the Nation-State*, James Currey, London, 1992, in *Le Monde diplomatique*, mars 1994.

DJAOUT Tahar, *Une parole en mouvement*, in *Algérie Actualité*, N° 916 du 5 au 11 mai 1983.

DOURARI Abderrezak, *Quels enjeux sont liés à l'officialisation du statut de la langue tamazight ?* , in Le Matin, n° 3029, jeudi 7 février, 2002.

DIETERLEN Germaine, *The Mande Creation Myth,* in *Africa*, N°27, April 1957.

DUNN Stephen.P. & DUNN Ethel, *Directed Culture Change in the Soviet Union :some soviet studies* , in Amer. Anthrop, n°64, 1962 ; *Soviet regime and native culture in Central Asia and Kazakhastan :the major peoples* , in *Current Anthrop*, n°8, 1967.

EISENSTADT Shmuel, *Modernization : Growth and Diversity* , Indiana University Press, Bloomington, 1963., in *Esprit*, Le choc des cultures à l'heure de la mondialisation , avril 1996.

EUDES Yves*, La culture Disney à la conquête d'un parc-tremplin en Europe*, in *Le Monde Diplomatique*, février 1988.

FABRE Thierry, *Les intermédiaires culturels, éléments de réflexion*. Migrations Société, Vol 4, No. 22-23, 1992.

FUKUYAMA Francis, *The End of History, in The National Interest*, in *Le Monde Diplomatique*, été 1989.

GALISSOT René, *Sous l'identité, le procès d'identification : L'homme et la Société*, n°83,1987, numéro thématique : La mode des identités

GLISSANT Edouard, conférence prononcée à Temple University, le 19 octobre 1988 (et publiée dans *CELACEF Bulletin* 3 : 1-2 (Spring 1989).

GRANDGUILLAUME Gilbert, *Père subverti, langage interdit*. Peuples méditerranéens, n°33, octobre décembre, 1985.

HALLOWELL Alfred Irving, *Ojibwa personality and acculturation*, in Collectif, *Acculturation in the Americas*, Chicago, 29th International Congress of Americanists, 1952.

HERSKOVITS Mark, LINTON Ralph, et REDFIELD Robert, *Memorandum on the study of acculturation*, in *American Anthropologist*, vol, 38, n°1, 1936.

JENNY Laurent, *La stratégie de la forme*, Poétique, n° 27, 1976 (n° spécial consacré à la notion d'intertextualité).

KANE Mohamadou, *Sur les formes traditionnelles du roman africain*, in *Littératures francophones et anglophones de l'Afrique noire*, N° 3-4, juill.-déc.1974.

KANE Mohamadou, *Sur l'histoire littéraire de l'Afrique subsaharienne francophone,* Études littéraires. *L'institution littéraire en Afrique subsaharienne francophone*, vol. 24, N° 2, automne 1991.

KEFI Ridha, *Tahar Békri. La Liberté de l'exil*, in Jeune Afrique, Paris, n° 1917, du 1er au 7 octobre 1997

KOUROUMA Ahmadou, *Entre le soleil et les bêtes*, in *Désir d'Afrique.*

LANGELLIER Jean-Pierre, *Un monde métis ? Ou la dissolution des Yalta culturels*, in *Le Monde* du 26 novembre 1999.

MADELENAT Daniel, *Négritude debout,* in Encyclopédie Universalis 2007.

MALAURIE Jean, *Les Derniers Rois de Thulé*, coll. *terre humaine*, Plon, Paris, 1989, in *Le Monde diplomatique*, avril 1999.

MARQUET Jean-Jacques, *Sens et consommation des temps*, in Enrico Castelli (ed.) *Temporalité et aliénation*, Aubier, Paris, 1975.

MAXIMIN Daniel, *Critique de l'activité critique dans le Tiers-monde noir* in *Le critique africain et son peuple comme producteur de civilisation.*

MONNOYER Maurice in *L'effort algérien* du 27 février 1953.

MOURALIS Bernard, *Républiques et colonies*, Présence africaine, Paris, 1993.

MICHAUD Yves, *Des identités flexibles*, in *Le Monde* du 24 octobre 1997.

MEUREE Christophe, *Acta Fabula*, Automne 2004 (Volume 5, Numéro 4).

MANDELBAUM David G., *Culture Change among the Nilghiri Tribes*, in *Amer. Anthrop*, n°43, 1941.

MATTELART Armand, *Nouveau prêt-à-porter idéologique*, in *Le Monde diplomatique*, mai 1992.

MITTERRAND François, in Serge Regourd, *Pour l'exclusion culturelle*, in *Le Monde*, 25 octobre 1993.

MASCHINO Maurice, *Les chemins qui montent ou le roman d'un faux monnayeur*, in Démocratie, 1er avril 1957.

NORA Simon, *Quelle perspective aujourd'hui ?* , in Prospective 2005, *Economica*, Paris, 1987.

OWONDO Laurent in Jacques Chevrier, *Présence du mythe dans la littérature africaine*, Librairie n° 105, avril-juin 1991.

PAQUES Viviana, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain,* Paris, Institut d'Ethnologie, 1964

PAULME Denise, *Typologie des contes africains du décepteur*, in Cahiers d'études africaines, vol. XV, cahiers 3/4, Paris, 1975.

PFAFF William, *Inevitable Clashes between Civilizations? Don't Believe It*, in *International Herald Tribune*, 23 janvier 1997.

RAMONET Ignacio, *Un espoir pour les autochtones de Sibérie*, in *Le Monde diplomatique*, juillet 1993.

RANDAU Robert, *Les Algérianistes,* in *Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre-deux –guerres* de Fadhila Yahiaoui, Enal-Gam, Alger/ Bruxelles, 1985.

REFLEXIONS, *Elites et Questions Identitaires*, Ouvrage collectif, Casbah Editions, Alger, 1997.

REGOURD Serge, *Pour l'exclusion culturelle*, in *Le Monde diplomatique*, avril 1995.

REVUE de l'Institut de sociologie, *Etat et ethnie au Congo : nouvelles situations, vieux démons,* n° 3-4, Bruxelles, 1988.

ROBIN Jacques, *Les dangers d'une société de l'information planétaire*, in *Le Monde diplomatique*, novembre 1994.

ROUADJIA Ahmed, *L'université algérienne, reflet du système éducatif national.* Rubrique Idées-Débat in *El Watan* du 23.04.2008 et du 24.04.2008.

SALESSE Jean, *Le Récit d'enfance,* Revue des sciences humaines, no.222, Université de Lille III, 1991.

SIMON Pierre-Jean, *Ethnicisme et racisme ou L'Ecolede 1492*, In *Cahiers internationnaux de sociologie,* vol ; XLVIII, janvier-juin 1970.

SERHANE Abdelhak, *L'artisan du rêve*, in *Visions du Maghreb*, Edisud, Aix-en-Provence, 1987.

SERRES Michel, *Intervention,* in Prospective 2005, *Economica*, Paris, 1987.

TABOURET-KELLER Andrée*, A l'inverse de la clarté, l'obscurité des langages. Le concept de clarté dans les langues et particulièrement en français*, in *Revue de l'Institut de Sociologie* (Université Libre de Bruxelles), 1989, n°1-2.

TCHEKOV Anton, in AISSAT Sadek, *Abstraites Fureurs*, in *Le Matin*, n° 3023, jeudi 31.01.2002, Alger.

TINE Alioune, *Pour une théorie de la littérature africaine écrite*, in *Présence Africaine* n°133-134, 1985.

THOMAS Louis-Vincent, *Littératures d'Afrique noire : La négritude douloureuse*, in Encyclopédie Universalis 2007.

TORRES Asdrad, *A tombeau ouvert sur les autoroutes de l'information*, in *Le Monde diplomatique*, février 1995.

TORRES Asdrad, *Qui tirera profit des autoroutes de l'information ?* , in *Le Monde diplomatique*, novembre 1993.

VALENTI Jack, in REGOURD Serge, *Pour l'exclusion culturelle*, in *Le Monde*, 25 octobre 1993.

VIEGNES Michel, *Mimesis et catégories universelles : les limites du réalisme objectif dans le récit*, in *French Literature Series* Vol. XVII (1990)

WARNER-VIEYRA Myriam, *Le quimboiseur l'avait dit*, in *Présence africaine*, 1980.

YACOUB Joseph, *Vers un communautarisme ethno-religieux planétaire*, in Le Figaro du 26 juin 2002

Dictionnaires et Encyclopédies

Bibliorom Larousse.

Dictionnaire Robert 1985.

Dictionnaire Larousse étymologique éd, 1981

Dictionnaire étymologique Larousse 1985.

Dictionnaire des oeuvres littéraires de langue française. Jean-Pierre De Beaumarchais, Daniel Couty, Bordas, Paris, 1994.

Dictionnaire Larousse 2000.

Encyclopaedia Universalis, France, 1998, 2005, 2007, 2008. (CD-ROM Microsoft)

Encyclopédie des religions, Sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, avec la participation de cent trente collaborateurs du monde entier, Bayard, Paris, deux volumes, septembre 1997.

HUME David, *Traité de la nature humaine*, I, IV, sect. 2 et 6, in *Encyclopédie Universalis.*

LENOIR Frédéric et Ysé Tardan-Masquelier, Encyclopédie des religions, Bayard, Paris, 1997.

LEVI-STRAUSS Claude, *De près et de loin, entretien avec Didier Eribon*, Odile Jacob, Paris, 1988, in *Encyclopédie Universalis*.

RENAN Ernest, *L'islam et la science,- Qu'est-ce-qu'une nation* ? , in ID., *Discours et conférences, Calman-Lévy,* Paris, 1887 (conférence prononcée le 29 mars 1883 à la Sorbonne), in *Encyclopédie Universalis*.

STAROBINSKI Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, 1982, in *Encyclopédie Universalis*.

TAYLOR Charles, Les Sources du moi, 1998, in *Encyclopédie Universalis*.

THIBAUDET Albert, *Montaigne*, Paris, 1963, in *Encyclopédie Universalis*.

SENGHOR Léopold Sedar, *Ethiopiques* in *Encyclopédie Encarta.*

Entretiens et discours

ACS Claudine, Interview de Mohammed Dib in *L'Afrique littéraire et artistique*, Paris, août 1971, № 18.

CORIO Alessandro et TORCHI Francesca. Entretien réalisé à Bologne le 23juin 2004 à l'occasion de l'attribution à Edouard Glissant du titre de docteur « *Honoris causa* » par l'université de Bologne in Notre Librairie, Histoire, vues littéraires, mars-mai 2006.

CHENIKI Ahmed, Entretien avec Rachid Boudjedra, *Je suis passé à la langue arabe par amour, passion et idéologie.* In Révolution Africaine, n°.1187, 28 novembre 1986.

DIA Hamidou, Journaliste, www.rdl.com.lb/1903/maalouf.htm

DJEBAR Assia, « Idiome de l'exil et langue de l'irréductibilité », Discours prononcé à Francfort pour la remise du Prix de la Paix en octobre 2000.

JUDEIRINI Rima, Journaliste, www.rdl.com.lb/1903maalouf.htm

MAALOUF Amin, Bouillon de culture, Emission de PIVOT Bernard, France 2, Paris, 2000.

MALRAUX André. Discours prononcé à la conférence de Niamey en 1969 qui voit le regroupement officiel francophone.

MATAILLET Dominique « Qui êtes-vous Ahmadou Kourouma », Propos recueillis à Abidjan par Dominique Mataillet, in *Spécial Côte d'Ivoire. SEPIA*, n° 17, 1994, p. 2-8.

LEVI-STRAUSS Claude, *De près et de loin, entretien avec Didier Eribon*, Odile Jacob, Paris, 1988, in *Encyclopédie Universalis*.

KATEB Yacine in *Les Lettres françaises* du 11/10/1956.

DIB Mohammed, Interview accordée aux *Nouvelles Littéraires* en 1976, à propos de la langue française, citée dans Jean DEJEUX, Mohammed Dib : *Ecrivain Algérien* (1977).

Thèses de doctorat consultées

AZARIAN Viviane, *Les écritures autobiographiques en Afrique francophone subsaharienne 1926-2000,* Université Paris III – Sorbonne Nouvelle, 2005.

BONNET Véronique, *De l'exil à l'errance* : *écriture et quête d'appartenance dans la littérature contemporaine des petites Antilles anglophones et francophones,* sous la direction de Messieurs Charles BONN et Jean-Louis JOUBERT. Université Paris Nord. Paris XIII, 1997.

CHARPENTIER Gilles, *Evolution et structures du roman maghrébin de langue française*, Université de Sherbrooke (Québec), 1977.

HIJAZI Sahar, *L'identité libanaise entre l'appartenance confessionnelle et le partage culturel*, sous la direction de M. le professeur Mohamed LAHLOU, Université Lumière-Lyon II, décembre 2005.

MAGAUD Céline, *Romans – Ecriture – Identité.* Directeur de thèse : Monsieur le Professeur Jean Bessière, Université Paris III – Sorbonne Nouvelle, 2001.

OKEH Peter Igbonekwu, *L'enracinement dans l'œuvre de Camara Laye*, thèse de doctorat, Université Laval, 1972.

SANVEE Mathieu René, *Le Sens du Sacré dans la littérature africaine d'expression française : Poésie et roman de 1928 à1968*. Thèse de doctorat d'Etat, Université Stendhal de Grenoble III, 1991.

SITES et liens Internet

Le Monde diplomatique

1-Les 100 portes du Proche-Orient, Livre en ligne d'Alain Gresh et Dominique Vidal aux éditions de l'Atelier : www.monde-diplomatique.fr/md/livre/100portes/index.html

2-Dossier identité culturelle : www.monde-diplomatique.fr/index/sujet/identiteculturelle

3-Liban: www.monde-diplomatique.fr/md/index/pays/liban.html

4-Les cahiers de l'Orient : www.sfiedi.fr/cahiers/index.html

5-Site des écrivains Libanais Francophones. Dictionnaire de la littérature libanaise d'expression française. Liban contact : www.refer.fr/liban

6-CORMAN Claude, «Le passant ordinaire» n° 23.

www.monde-diplomatique.fr/index/sujet/identité culturelle.

http://www.guinee.net/bibliotheque/literature/camara-laye/Daman.html

Sources audiovisuelles

COURRIERE Yves et MONNIER Philippe, *La guerre d'Algérie.* DVD H2M Editions, Alger, 2007.

COPPOLA Francis Ford, *Apocalypse Now* (1979), DVD SOLI +, Alger, 2002.

Emission « Libre court », diffusée sur la chaîne France 3, en date du 07.02.2005.

DURAND Guillaume, *Esprits libres,* Emission consacrée à CESAIRE Aimé, 06.05.08.

GLISSANT Edouard, *Emission télévisuelle, RFO*, 20 octobre 1999.

RIDLEY Scott, *Kingdom of Heaven. Le Royaume des Cieux.* DVD Ciné Mondial, Alger, 2002, Film.

ROTMAN Patrick, *L'ennemi intime. Violences dans la guerre d'Algérie.* DVD Cadik, 2007. Documentaire.

ROTMAN Patrick, *L'ennemi intime.* DVD Cadik, Alger, 2008, Film.

ROTMAN Patrick et TAVERNIER Bertrand, *La guerre sans nom. Appelés et rappelés en Algérie 1954/1962.* Studio CANAL, Paris, 1992, DVD NEXT Edition, Alger, 2005.

VICTOR Jean-Christophe, *Le dessous des cartes. Géopolitique et religion.* DVD SOLI +, Alger, 2002.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction générale 1
Cadre de l'étude 18
Motivation du choix de notre sujet de recherche axé sur le thème identitaire 18
Problématique 22
Méthodologie 27
Présentation détaillée du corpus de notre travail 47

Première partie
La littérature d'expression française en Afrique, au Maghreb et aux Antilles

Introduction 65

Chapitre I - La littérature d'expression française subsaharienne 68

1- Le contexte historique 68
2- La traite négrière et le commerce triangulaire 69
3- La colonisation : Le deuxième grand traumatisme de l'Afrique 71
4- La genèse de la littérature d'expression française en Afrique subsaharienne 75
5- Les romans des précurseurs de la littérature d'expression française subsaharienne centrés autour du thème de l'enfance 81
6- L'oralité, le conte et le mythe dans la littérature subsaharienne d'expression française 94
7- La littérature du désenchantement et les nouvelles formes de l'écriture 100

Chapitre II - La littérature d'expression française aux Antilles 107

Chapitre III - La littérature d'expression française au Maghreb 129

1- Les littératures d'expression française du Maghreb 133
A- La littérature maghrébine des Français 133
B- La littérature maghrébine d'expression française 134
a- Le drame de la langue 135
b- Trois types de réponses peuvent être perçus à ce drame 141
2- Les genres littéraires : l'essai et le roman, genres dominants 150

Deuxième partie
La période coloniale. Les précurseurs de la littérature d'expression française et de l'affirmation de soi

Chapitre I- Les écritures autobiographiques et l'émergence du sujet 166
1- La notion d'identité à travers l'autobiographie dans notre corpus 167
2- L'autobiographie comme vecteur de l'identité narrative et de l'identité personnelle, chez les auteurs de la période coloniale : Camara Laye et Mouloud Feraoun 170

Chapitre II- Étude de la première œuvre : *L'Enfant noir* de Camara Laye 188
1- Le titre comme incipit romanesque 189
2- Étude du titre de l'œuvre de Camara Laye 190
3- Camara Laye : Pionnier de la littérature subsaharienne d'expression française. La littérature de formation 195

4- Etude de *L'enfant noir* de Camara Laye organisée par chapitre 197
A- La littérature de formation et le roman de l'ambiguïté 197
B- Une quête identitaire sans fin de l'être et du continent africain 208
a- L'être africain 208
b- Le continent africain 211

Chapitre III- Étude de la première œuvre de Mouloud Feraoun : *Le Fils du pauvre* 225

1- Étude du titre 225
A- La paupérisation de la société algérienne et rappel historique de la genèse de cette pauvreté, inhérente au fait colonial 226
B- Le fils, le mâle ou la pérennité du lignage dans la société kabyle 229
2- Mouloud Feraoun : Pionnier de la littérature maghrébine d'expression française. La littérature de formation, « l'héritage » culturel français et l'hybridité identitaire 234
A- L'humaniste à la quête de soi et de l'Autre 240
B- L'autobiographie par Mouloud Feraoun ou comment subvertir un genre littéraire sans racines dans la société kabyle, pour mener à bien un projet littéraire et ontologique 250
C- L'écriture autobiographique dans les premiers textes littéraires de la période coloniale ... 251
D- Construction et mode de représentation du « Je » dans la langue subvertie de l'Autre 254
a- *Nedjma* de Kateb Yacine, œuvre qui fait écho au *Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun 254
b- Le silence et l'écriture blanche : l'autre du texte de Feraoun 258

Chapitre IV- Le cadre spatiotemporel ou chronotope dans les deux premières œuvres de notre corpus 266

1- Le village en Afrique : Le village idéalisé 269
2- La bipolarité spatiale 284
3- Le déplacement dans l'espace : désintégration tragique ou hybridité enrichissante ? 286

Chapitre V- Présence du mythe et structure initiatique 290

1- La dimension mythique 290
A- Les symboles naturels 292
a- L'eau 292
b- Le feu 294
c- L'air 296
d- La terre 297
B- Les symboles du divin et les interdits 299
a- L'or 299
b- La mort 300
2- La structure initiatique 301
A- La moisson du riz 302
B- La nuit de *Kondèn Diara* 305
C- La circoncision 306
D- L'école traditionnelle 308
E- La peur, l'angoisse et la spiritualité 310
F- Le labeur et l'œuvre créatrice 311
G- L'école laïque de la république française 313
H- Le Départ vers la France 317

Chapitre VI- L'écriture comme espace identitaire 321

1- La contextualisation et l'utilisation des proverbes 322
2- Le style d'écriture des auteurs de la période coloniale 327
3- Le lexique 329
4- Les marques paratextuelles 338
A- La dédicace 341
B- L'épigraphe 342
Conclusion de la deuxième partie 346

Troisième partie
La période postcoloniale et les enjeux de la mondialisation. Les auteurs humanistes d'expression française du troisième millénaire et l'ouverture sur la *Diversalité* et l'errance fondatrice

Étude des essais d'Amin Maalouf et d'Édouard Glissant

Introduction 352

Chapitre I- LE *TRAITÉ DU TOUT-MONDE* D'ÉDOUARD GLISSANT 362

1- Étude de l'œuvre 362
A- Etude du titre 362
B- Architecture de l'essai 369
C- Un archipel de textes 370
2- La multistructure du *Traité du Tout-Monde* 373
A- Les thématiques de l'œuvre 373
B- Le chaos-monde glissantien 373
C- Le rhizome, le Divers et la Relation 375
D- Le cri du monde et sa créolisation 380
3- **L'*Entour*, l'histoire, ou le cadre spatiotemporel dans l'œuvre d'Édouard Glissant** 382
A- Le cadre spatial : L'île, l'entour, le paysage 384
B- L'importance, de l'Entour, du paysage dans la genèse de l'Histoire antillaise 395
C- Les aléas et le rôle de l'histoire dans la conscience antillaise 397
D- Le devoir de mémoire afin de narrer l'histoire, et faire l'Histoire antillaise 400
E- La béance identitaire. L'imposition du nom 406
F- L'identité-relation 414
G- La pensée de l'errance 416
H- L'écriture glissantienne 418

Chapitre II - *Les Identités Meurtrières* d'Amin Maalouf **430**

1- Étude du titre et résumé succinct de l'essai : *Les identités meurtrières* 433
2- Pourquoi une identité meurtrière, propre à causer la mort? 434
3- Analyse littéraire de l'essai de Maalouf 444
A- L'essai autobiographique 445
B- L'écriture de soi. S'essayer par doute pour innover L'autobiographie. L'importance du « je ». 447
a- Les modalités d'écriture. Du journalisme à l'essai 449
b- Enjeux de l'autobiographie. L'identité en question 451
c- Les étapes de la démonstration dans l'essai de Maalouf 455
d- Les fonctions et les moyens de l'argumentation dans l'essai de Maalouf 458
4- L'approche philosophique 466

5- L'approche psychologique 467
6- L'approche anthropologique 470
7- L'approche sociologique..... 473
8- Les figures marranes 476
A- Les identités fortes ou meurtrières et la mondialisation sous l'hégémonie américaine 478
B - Les identités plurielles ou multiples et la recherche d'une *Diversalité* humaniste..... 480
C- Les identités secrètes (marranes) et la communauté des hommes sans communauté..... 481
9- De l'appartenance ethnique à l'idée de conscience nationale 487
A- De l'état tribal 487
B- L'idée de nation : État-Nation ou État sans âme nationale 489
a - L'élite et la nation 490
b - Question de démocratie 491
c - Le tribalisme : refuge du pauvre..... 493
C- La nation moderne, démocratique et le sentiment religieux 494
D- À la recherche d'un état de droit dans les pays arabo-musulmans 495
a - Être citoyen dans le monde arabo-musulman..... 495
b -Le rôle de la cellule familiale dans l'espace socioculturel arabo-musulman 496
c - L'influence de la religion 498
10- La religion comme vecteur identitaire et la modernité dans le monde arabo-musulman.... 500
A- L'Islam, fondement de l'identité musulmane et sa perception 500
B- Le miroir identitaire occidental : défi moderniste ou panacée ? 505
C- L' « héritage culturel » mal assumé au Maghreb..... 506
a- La déstructuration des sociétés maghrébines..... 506
b - Une culture imposée, des cultures ou une culture plurielle ? 507
c- Une langue ou une pluralité de langues ? 512
11- Mondialisation et culture 517
A- Les utopies du XIX**ème** siècle 517
B- La langue et la culture..... 520
C- Le XX**ème** siècle et le spectre de l'américanisation..... 522
a - L'économie et la culture 522
b - La période contestataire et l'hégémonie américaine 523
D- L'hégémonie anglo-saxonne motrice de la mondialisation 524
12 - Globalisation et imbrications de la culture, de l'idéologie et de la communication..... 524
A- Un prêt-à-porter idéologique, culturel et économique..... 526
B - Aliénation de l'individu et du consommateur..... 528
C- Vers un choc des cultures ou vers des imbrications culturelles ? 531
a- Le choc des cultures 531
b - Vers une imbrication des cultures ou la créolisation glissantienne 536
Conclusion de la troisième partie..... 539

Conclusion générale 546
Bibliographie
Annexes
Entretiens
Iconographie

ANNEXES

ENTRETIEN

AVEC AMIN MALOUF

LAUREAT DU PRIX MEDITERRANEE
AMIN MAALOUF À LA LISIÈRE DE PLUSIEURS TRADITIONS CULTURELLES

Le prix Méditerranée a été décerné à Amin Maalouf pour son dernier ouvrage: « Origines » (Éditions Grasset). C'est un retour aux sources: en disséquant des correspondances, des lettres et des poèmes écrits par son grand-père, toute une richesse cachée dans une vieille malle familiale, Maalouf a eu l'idée de retracer le chemin parcouru par une famille libanaise à travers les âges et les émotions. Le vécu de ces personnages surgit, comme par magie, pour éclairer l'auteur dans sa quête sur ses appartenances. Dans le cadre de la montagne libanaise, sous domination ottomane, l'histoire de cette famille se déroule traversant divers conflits: appartenances et convictions religieuses, famine, révolte et exil. Révolte d'un grand-père resté au village pour fonder une "école universelle". Il rêvait de moderniser les pays d'Orient et de propager un humanisme éclairé par le savoir. L'exil d'un grand-oncle parti chercher fortune à Cuba. La correspondance entre ces deux personnages, liés par l'amour fraternel, renaît pour devenir la trame de ce livre. Cette enquête sur l'héritage culturel familial permet à l'auteur de réaffirmer, une fois de plus, ses convictions profondes à savoir: le rejet de l'intolérance, du fanatisme et de l'ignorance. A l'occasion du vingtième anniversaire du prix Méditerranée, cette récompense a été remise, mercredi 9 juin 2004, à l'écrivain libanais lors d'un déjeuner au restaurant *La Closerie des Lilas* à Paris, en présence de nombreuses personnalités, notamment Sylvie Fadlallah, ambassadeur du Liban à Paris, qui a déclaré: "En honorant Amin Maalouf c'est, aussi, le Liban que vous honorez, ce dernier jardin de la langue française au Proche-Orient. Si nous tenons à cultiver cette langue, c'est parce qu'elle défend les valeurs universelles et les idéaux de liberté, de justice, de démocratie et de progrès que nous partageons avec vous depuis longtemps. Nous y trouvons la vertu première de la francophonie… Je remercie le jury d'avoir donné au Liban cette chance: celle d'offrir l'œuvre humaniste de notre lauréat en cadeau à la France et à la francophonie". Amin Maalouf a, par ailleurs, accordé un entretien exclusif à *La Revue du Liban.*

Pourquoi avez-vous décidé de parler de votre famille?

La tradition de silence entretenue par pudeur me retenait, mais j'ai toujours pensé qu'un jour, j'écrirai un livre retraçant le vécu de ma famille, celle de la diaspora et celle restée au pays. L'événement déclencheur a été la rencontre avec un diplomate de mes amis qui, lors de son séjour à Cuba, a rencontré une personne qui avait le même patronyme que moi. Quelques mois plus tard, ma mère m'a rapporté du Liban trois lettres de ce grand-oncle cubain. Dans mon enfance, j'avais entendu parlé de cet oncle parti faire fortune à Cuba et de mon grand-père qui avait été le rejoindre avant de revenir encore plus déterminé à rester au village. Mon grand-père, Boutros, était un lettré. Quand j'ai retrouvé ses écrits, j'ai décidé de satisfaire son

désir d'être reconnu et publié. J'avais le sentiment qu'il me forçait, en quelque sorte, la main. Il était donc grand temps de me plonger dans l'histoire de mes ancêtres.

« Origines » est-il une suite du « Rocher de Tanios », pour lequel vous avez obtenu le prix Goncourt 1993, ou une concrétisation des « Identités meurtrières » (1998)?

Il y a une similitude et une parenté entre *Origines* et mes livres précédents. *Le Rocher de Tanios* parle de la montagne libanaise; il s'inspire beaucoup des histoires qu'on m'a racontées dans ma famille. Il est vrai qu'*Origines*, qui n'est pas un roman, appartient au même univers; j'ai utilisé dans *Le Rocher* des histoires que j'ai racontées dans leur déroulement véritable dans *Origines*. Dans les *Identités meurtrières*, il y a un examen d'identité qui est amplifié et illustré en quelque sorte dans *Origines*, qui est un livre sur l'identité racontée plutôt qu'analysée.

IDENTITE ET APPARTENANCES

Dans « Origines », l'identité qui vous intéresse est celle de votre famille. Pourquoi?

Pour moi, l'identité est faite de nombreuses appartenances. Une personne doit pouvoir assumer tous les éléments de son identité; cela a été le credo que j'ai développé dans *Identités meurtrières*. Aujourd'hui, j'essaie d'évoquer un certain nombre de ces appartenances, liées au parcours de ma famille. Mais ce n'est qu'une partie de mon appartenance. J'aurais pu développer d'autres aspects et je le ferai un jour. Ici, je raconte, spécifiquement, le parcours de quelques-uns de mes ancêtres, parce que ce sont des personnes qui ont beaucoup compté pour moi et parce que j'ai retrouvé des documents qui m'ont permis de savoir ce qu'a été leur parcours. Il est vrai que d'autres personnes ont beaucoup compté dans mon propre itinéraire et j'aimerais, aussi, pouvoir leur consacrer des écrits. Je suis profondément persuadé que n'importe qui peut développer son appartenance par rapport à sa propre famille, car chaque fois qu'on plonge dans l'histoire d'une famille, on trouve des choses extraordinaires. J'ai été passionné par la découverte des lettres et des poèmes que mon grand-père nous a légués.

L'omniprésence de votre grand-père est-elle un hommage à cet homme avant-gardiste à une époque où peu de personnes avaient une ouverture sur la modernité et la tolérance?

Mon grand-père était un rebelle et certainement un moderniste. Il était un homme "des Lumières". Il rêvait de moderniser les pays d'Orient, sans calquer ceux-ci sur l'Occident. Il était persuadé que ces pays avaient leurs propres moyens d'évoluer dans tous les domaines:

l'enseignement, la connaissance, la démocratie, la li-berté, les droits de la femme… Il est vrai que certaines de ses idées devaient choquer au village, mais il agissait conformément à ses convictions et il avait le courage d'aller jusqu'au bout. Il avait décidé un jour de quitter la maison familiale, sans l'accord de ses parents et d'aller s'installer dans une autre région pour continuer ses études. Il a tenu tête à l'influence de l'Eglise en établissant une école non catholique et mixte de surcroît.

Il a, par ailleurs, refusé de baptiser ses enfants…

Le refus de baptiser ses enfants revêt, à mon sens, un double aspect: d'un côté, il croyait beaucoup à la liberté des personnes et se demandait comment on pourrait imposer à des enfants d'appartenir à telle ou telle religion, alors qu'ils ne savent pas de quoi il s'agit! Ne faudrait-il pas attendre qu'ils soient majeurs et puissent décider librement de leur appartenance? D'un autre côté, issu d'une famille catholique, il s'était marié avec une protestante; le dilemme qui s'est posé à lui était de savoir ce qu'allaient devenir mes propres enfants? Quelle religion devraient-ils suivre: celle de la famille paternelle ou de la famille maternelle?

Au restaurant "La closerie de Lilas" à Paris, M. Amine Maalouf en compagnie de Mme Sylvie Fadlallah et l'écrivain Jean Daniel.

Dominique Baudis, André Bonet, secrétaire général du Prix Méditerranée, M. et Mme Amin Maalouf.

ÉPOQUE DU DECLIN DE L'EMPIRE OTTOMAN

Tout ceci se déroulait sous le pouvoir ottoman. Cette présence a-t-elle joué un rôle?

C'était l'époque du déclin, des déchirements de l'Empire ottoman et des tensions communautaires. Je pense qu'effectivement mon grand-père se sentait minoritaire, mais il aspirait avant tout à un monde où on ne serait pas défini, automatiquement, en fonction de son appartenance religieuse. De ce point de vue, on peut comprendre son attitude.

Mais cette attitude devait aussi déranger?

Elle devait certainement déranger, comme elle dérange encore à notre époque dans certains milieux.

Vous avez été journaliste et vous vivez depuis des années en France, mais vous restez fidèle à vos racines libanaises; vous sentez-vous toujours concerné par ce qui se passe au Proche-Orient?

En réalité, je suis toujours journaliste dans l'âme, mais un journaliste passif. Je suis profondément intéressé par ce qui se passe dans notre région, aussi bien que par ce qui se passe

dans les autres régions du monde. Je suis quelqu'un qui suit de très près l'actualité: je lis toutes sortes de nouvelles, sur Internet notamment et je suis heureux d'avoir cette possibilité qu'on n'avait pas autrefois. Je me passionne pour tout ce qui arrive, mais je n'éprouve pas le besoin d'intervenir sur l'actualité. J'ai pris un jour la décision de me consacrer à l'écriture et, la plupart du temps, j'écris des textes à caractère littéraire, notamment des romans.

Quand il m'arrive de faire une réflexion pas très éloignée de l'actualité, je le fais dans la sérénité, c'est-à-dire je prends deux ou trois ans pour réfléchir et pour écrire quelque chose qui représente d'une manière précise ce que je ressens. Mais il est vrai que j'évite de plus en plus d'intervenir sur l'actualité**.**

CRÉER DES PASSERELLES ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

Pourrait-on dire que vous reprenez à votre compte les analyses de votre grand-père que vous reproduisez dans « Origines »?

En effet, en décrivant la déception de mon grand-père à son époque, je décris celle qui est la mienne aujourd'hui. J'ai toujours rêvé de créer, par le biais de mes écrits, des passerelles entre le monde occidental et le monde oriental. Mais la confrontation entre ces deux mondes que je croyais évitable, semble s'imposer à nous et c'est le fanatisme qui risque de prendre le dessus. La perspective d'une lutte entre ces deux mondes m'attriste.

Est-ce votre origine libanaise qui vous prédisposait à vouloir créer des passerelles entre les cultures?

Quand on a vécu au Liban, la première conviction que l'on doit avoir, c'est celle de la coexistence. Dans la fréquentation de l'autre en permanence, le Liban a constamment essayé de trouver des solutions à la coexistence des différentes communautés. Il a une relation intense avec l'Occident et il est au sein de l'Orient, c'est ce qui lui permet d'avoir un regard particulier et d'être une sorte de conciliateur, d'être en mesure de créer des passerelles. C'est ce que j'essaie de faire en espérant que l'avenir sera meilleur que le présent.

Vous écrivez en français; est-ce un moyen de créer des ponts et pourquoi avez-vous choisi de vous exprimer par l'intermédiaire de cette langue?

Je suis à la lisière de plusieurs traditions culturelles. Je revendique toutes mes appartenances, notamment linguistiques. Comme beaucoup de Libanais, je suis né avec trois langues dans la bouche: l'arabe, le français et l'anglais. Pour moi, ce sont des langues qui ont chacune son importance. Par rapport à l'écriture, j'écris plus facilement en arabe et en français. Dans une première partie de ma vie, j'ai écrit beaucoup plus en arabe; dans une deuxième, j'ai écrit en français. Pourtant, je viens d'un milieu anglophone, mais mes parents ont préféré pour certaines raisons m'inscrire chez les Jésuites. Le français a donc été la langue de ma scolarité et, si je ne l'ai pas choisi, je suis entré dans son univers et je l'ai adopté. Si j'étais resté au Liban, j'aurais certainement écrit en arabe mais, lorsque je suis arrivé en France, le français est devenu pour moi la langue de la vie courante. Il est, aussi, devenu la langue de la connaissance, de la poésie, celle dans laquelle je pouvais exprimer mes sentiments les plus personnels et intimes. Je suis sensible au fait que la langue française rassemble des pays du Nord et du Sud, d'Orient et d'Occident qui ressentent un lien particulier entre eux et trouvent un espace de dialogue.

Paris, Zeina EL-TIBI

Article paru dans *La Revue du Liban* N° 3954 - Du 19 Au 26 Juin 2004

ENTRETIENS

AVEC EDOUARD GLISSANT

Ceci est la transcription brute et fidèle d’un documentaire consacré à l’écrivain martiniquais Édouard Glissant. Pas d’amélioration stylistique comme c’est la règle dans le journalisme. L’interview est menée par l’écrivain martiniquais Patrick Chamoiseau. Vous trouverez les références de cette émission à la fin de la transcription.

Édouard Glissant. — En général le conteur il avait un flambeau, ou bien planté par terre à coté de lui ou bien que quelqu’un portait à coté de lui et le cercle des auditeurs où il y avait plus d'enfants que de grandes personnes. Peut-être parce que dans les habitations les grandes personnes, les adultes étaient très fatigués après le travail. Mais en général il y avait plus d'enfants que de grandes personnes. Et on était tous réunis autour de ce conteur et sans doute tous les gens, pas moi seulement mais tous les enfants qui étaient là, j'ai fait physiquement l'expérience de la nuit tropicale. Parce que quand on écoute la voix du conteur et que il nous dit que le soukougnan ou le zombi a passé, etc. etc. et que on est là avec un seul flambeau au milieu et tout autour la nuit tropicale avec tous les bruits, les silences de cette nuit on la sent peser sur ses épaules. On la sent peser là là là *(Glissant mettant une main sur chacune de ses épaules)* sur ses épaules et on se recroqueville pour écouter la parole du conteur. Et il me semble que de cela vient un certain sens de la nuit qui m'a été particulier. La nuit comme ouverture, comme connaissance, et aussi comme mystique.

Et une certaine mystique de la nuit liée au fait que pour nous ici aux Antilles, les zombis, les loups-garous, tous les produits, tous les êtres malfaisants ou non de la mythologie populaire sont les maîtres de la nuit. Il me semble que je ne me suis pas contenté de dire ah c'est de la bêtise, c'est de la sottise, bon ça n'existe pas, etc. Il me semble qu'à partir de l'expérience du conteur sur les habitations j'ai essayé de voir si au-delà du scepticisme naturel qu'on pouvait avoir pour tous ces phénomènes, s'il n'y avait pas quelque chose qui remplissait la nuit et qui faisait qu’elle pouvait nous porter bien au-delà de nous-mêmes. Et c’est ce que je crois que la nuit tropicale a fait pour moi. M’apporter bien au-delà de moi-même.

(E. Glissant lit le poème suivant.)

«Pour Mycéa[1]
Plus triste que la nuit où l’agouti s’arrête
Sa patte droite est lacérée d’un épini
Au point où le jour vient il s’acasse et s’entête
Il lèche la blessure et referme la nuit
Ainsi je penche vers mes mots et les assemble
A la ventée où tu venais poser la tête
En ce silence auquel tu voues combien de fêtes
Ta veille ton souci ton rêve tes tempêtes
La volée où tu joues avec le malfini
Les éclats bleus du temps dont tu nous éclabousses
Alors les mots me font brûler mahogany
La ravine où je dors est un brasier qu’on souche
Le jour en cette nuit met la blessure qui nous fit»

Patrick Chamoiseau *— C'est un poème de Pays rêvé, pays réel. Qui est dédié à Mycéa? Qui concerne Mycéa?*

Oui! Qui concerne Mycéa un des personnages centraux de mon œuvre.

Et comment ça se fait que tu commences par lire un texte qui se rapporte à Mycea? Tu aurais pu choisir plein de choses concernant le pays, la langue, l'histoire, la mémoire et tu choisis Mycéa?

Parce que à mon avis la meilleure manière d'honorer le pays c'est d'honorer l'image de cette femme créée, qui est un personnage créé, mais qui s'est imposé à moi. Bon c'est facile tous les écrivains disent ça, hein! Ils créent une personne et puis ils disent que ça s'est imposé à eux. Mais quand j'ai créé ce personnage je ne savais pas que il allait m'entraîner dans les méandres de la damnation et de l'inconscient antillais, — la damnation au bon sens du terme peut-être —, dans les méandres de toute cette souffrance accumulée par l'histoire de nos pays. Et il me semble que c'est Mycéa, Marie-Célat qu'on appelle Mycéa parce qu'on avait pris l'habitude de dire Mi Cela, qui m'emmène le plus loin sur le chemin de cette auscultation du pays, du paysage, de ce qui traîne sous l'apparence du paysage, de ce qu'il faut récolter comme ça, comme signes invisibles peut-être, mais qui sont là et qu'il faut pister, qu'il faut tenir. Et c'est Mycéa qui me permet de faire ça.

Très souvent lorsque tu parles de Mycéa il y a plusieurs notions qui apparaissent. Il y a deux notions qui me paraissent importantes: Il y a la notion de terre et il y a cette idée de la blessure. D'abord pourquoi cette idée de la blessure? Est-ce que c'est une blessure amoureuse que tu as connue ou...?

Non ! non ! non! C'est la blessure historique.

Pourquoi tu refuses toute dimension personnelle de ton travail poétique. Tu as quand même une chair. Tu as quand même vécu. Tu as quand même peut-être eu des emportements, non?

Non, non non, je n'ai pas du tout la tendance disons à me servir de ma vie, de mon existence pour… — sauf au niveau des idées —, pour nourrir ma littérature, tu vois! Par exemple je ne me vois pas écrivant un poème d'amour.

[[2] *?] ce que tu viens de lire là, c'est un magnifique poème d'amour quand même!*

Oui, c'est un poème d'amour à Mycéa, oui. C'est vrai, c'est vrai! Mais je ne puise pas dans mon affect quotidien pour nourrir ma littérature. En revanche, j'essaye de remonter très loin.

Un des sous-entendus de ce que j'écris, disons de mon œuvre, un des sous-entendus c'est que avant la traite c'est-à-dire dans le pays d'Afrique d'où nous venons il s'est passé quelque chose entre les gens qui ont ensuite été déportés en particulier les Longué et les Béluse et que nous n'arrivons pas à savoir ce que c'était et que c'est cet impossible là qui crée la blessure. L'impossible de savoir ce qui s'est passé là, avant la déportation.

L'impossible de revenir jusqu'à l'explication, à la source de l'explication ou l'explication de la source.

Comment tu définirais ce que tu appelles la présence de Mycéa?

Je la définirai comme la seule possibilité d'aller au fond, d'inventorier, d'aller au bout de ce mystère que je pose dans l'avant, dans le pays d'avant. Qu'est ce qui s'est passé ? Je ne crois pas du tout par exemple à la possibilité que Alex Haley évoque dans Roots. Que il peut retrouver le village africain d'où sa famille est sortie, etc. C'est à dire remonter dans cette filiation d'une manière tout à fait tranquille, pas tranquille mais enfin, tout à fait sûr, on sait qu'on vient de là, etc. Je ne crois pas à ça. Je crois que il est plus beau d'envisager l'infini et l'illimité dans cet avant là, dans cet avant africain, que d'envisager la précision, la certitude, etc.

C'est peut-être d'ailleurs pour ça que je ne suis pas tellement sensible aux théories de la négritude. Il me semble que il y a une part de, une grandeur, une splendeur, de mystère et d'illimité, l'illimité pas le mystère, l'illimité, une splendeur de l'illimité qu'on perd, si on ne, si on croit qu'on revient, qu'on retrouve, qu'on, qu'on…, etc. On ne retrouve jamais. Et c'est ça qui est beau. Ce qui est beau c'est que on continue et on fait autre chose. Je ne parle pas seulement des individus je parle aussi des communautés. On fait autre chose et quand on revient par la mémoire ou le souvenir, c'est plus beau que toutes les théories ou toutes les certitudes de la réinsertion, du retour aux sources, etc. etc. Dans le poème qui s'appelle *Afrique*[3] dans *Le sel noir* j'écrivais:

(Édouard Glissant lit le texte suivant.)

«J'entends l'an marteler sur tes pistes son cri atone
J'entends le tambour lent des terres qu'on dessouche entends
La terre dans la bouche et le vocable dessillé
Comme un ban de tribus qui vont rouvrir la guerre, et c'est
Le chaud du sel aux mains païennes d'adversaires.
Sens

L'ardue nécessité en vain tordre ton corps, famine
Où poussent vents sagaies mers et fureurs, forêts surprises
La maille du vent lèche le brasier, des enfants crient
Une case brûle, un guerrier meurt, des herbages fument
Au ciel brûlé famine, et famine dans ta verdeur

Et dans le mot scellé monotone j'entends famine
Oho mots de nos sangs que voici marteler le temps
De jours quatorze fois balancés dans le feu terrible
Je vois ce cœur tressé de fer, les jours crépus, le sang
Et au butin ce rien de sel à goût d'herbe brûlée»

Alors ça, c'est la vision d'une Afrique qui est non seulement l'Afrique mythique, parce que je crois que l'Afrique est aux Africains. On n'a pas besoin d'essayer de la leur prendre ou de faire comprendre aux Africains ce qu'est l'Afrique. C'est eux qui doivent nous dire ce qu'est l'Afrique. L'Afrique est aux Africains. Mais on peut avoir cette vision un peu tragique dans l'illimité de ce qui s'est passé avant et qui continue à motiver peut-être nos impossibles actuels. Pourquoi les Antillais sont toujours en train de se bouffer entre eux, de s'opposer, de se… etc., etc. Quelle est cette sorte de malédiction? Je parle des Antillais francophones Martiniquais et Guadeloupéens et Guyanais. Quelle est cette sorte de

malédiction? Est-ce que ça ne vient pas de plus loin? Est-ce que ce n'est pas plus profond que ce que toutes les analyses sociologiques ou politiques ou culturelles vont nous enseigner? Est-ce que ça ne vient pas de plus loin? C'est une grande chance pour de la littérature d'essayer de fouiller ça. Et pour moi Mycéa c'est ça.

Le début de ce que nous sommes, le début de la réalité antillaise commencerait avec la cale, le bateau?

Oui !

Et très souvent dans tes poèmes tu as de grands ressassements de la cale, du bateau?

Pas seulement dans les poèmes, dans les romans aussi et même dans les essais. Parce que *Poétique de la relation* commence par *La barque ouverte*, le premier chapitre de *Poétique de la relation, La barque ouverte* qui est l'expérience du gouffre pour nos communautés. Le gouffre du bateau, de la cale du bateau et le gouffre de la mer dans lequel on jetait les morts et même les vivants avec des boulets à leurs pieds quand on voulait échapper aux frégates anglaises et cette expérience du gouffre, du double gouffre; le gouffre du bateau et le gouffre de la mer et aussi du gouffre de l'inconnu qui terrifie. C'est à dire aller vers quelque chose qu'on ne sait pas être; on ne sait pas ce que sera cette chose, où ce sera, qu'est que ce sera. On n'a ni histoire ni géographie. Bien sûr on n'a pas non plus la technique. Mais cet inconnu, ce gouffre de l'inconnu venant s'ajouter au gouffre du bateau et au gouffre de la mer fait que je dis que nous autres peuples antillais nous avons l'expérience du gouffre. Nous avons l'habitude des gouffres et que nous n'en faisons pas une histoire. Nous avons, nous n’avons, pas banalisé, mais avons déjà depuis longtemps pris le parti de nous moquer de nous-mêmes en tant que expérimentateurs du gouffre.

(Lecture par Édouard Glissant du début du chapitre La barque ouverte[4]*.)*

LA BARQUE OUVERTE

Ce qui pétrifie, dans l'expérience du déportement des Africains vers les Amériques[5], sans doute est-ce l'inconnu, affronté sans préparation ni défi.

La première ténèbre fut de l'arrachement au pays quotidien, aux dieux protecteurs, à la communauté tutélaire. Mais cela n'est rien encore. L'exil se supporte, même quand il foudroie. La deuxième nuit fut de tortures, de la dégénérescence d'être, provenue de tant d'incroyables géhennes. Supposez deux cents personnes entassées dans un espace qui à peine en eût pu contenir le tiers. Supposez le vomi, les chairs à vif, les poux en sarabande, les morts affalés, les agonisants croupis. Supposez, si vous le pouvez, l'ivresse rouge des montées sur le pont, la rampe à gravir, le soleil noir sur l'horizon, le vertige, cet éblouissement du ciel plaqué sur les vagues. Vingt, trente millions, déportés pendant deux siècles et plus. L'usure, plus sempiternelle qu'une apocalypse. Mais cela n'est rien encore.

Le terrifiant est du gouffre, trois fois noué à l'inconnu.»

Le bleu de la mer. Il faut que je dise quelque chose à ce propos. Quand j'étais enfant j'habitais avec ma mère chez une de ses sœurs au Marin et on allait — le mari de cette sœur était pêcheur — et on allait du Marin, je ne sais plus exactement si c'était à Sainte-Anne ou Diamant, etc. Je ne me souviens pas. Et je me souviens qu'un jour le canot a chaviré et que je tombais dans le bleu de la mer. Et que cet oncle — le mari de ma tante — a plongé et m'a rattrapé par le cou. Et pendant très longtemps il suffisait que je ferme les yeux et je me voyais descendre dans ce bleu qui était menaçant mais d'une manière assez splendide, pas d'une manière petite. Jusqu'au jour où j'en ai parlé avec ma mère. Ma mère était une redoutable destructrice de mythe. On s'est toujours, on s'est toujours opposé. On a toujours eu des combats de paroles, ma mère et moi. Jusqu'au jour ou je lui ai raconté ça et elle me dit mais non c'est pas vrai y a jamais eu, y a jamais eu de naufrage de bateau, y a jamais eu... Qu'est ce que tu racontes là, etc. Et ça se passe j'avais peut-être 25 ans quand cette discussion a lieu. Autrement dit, je ne sais pas si c'est elle qui ne s'est plus souvenue c'est possible ou si c'est moi qui ai créé cet épisode du naufrage dans la baie du Marin ou du Diamant, je ne sais plus exactement. En tout cas c'est par là.

Alors il y a cette image qui revient souvent dans tous tes textes, les essais, les poèmes, c'est l'image du bouvier avec un troupeau, un bouvier qui tient un chiffon rouge. Et ça revient comme une sorte, avec une lancinance terrible. Quelle est la signification exacte? Est-ce quelque chose que tu as vécu? Est-ce que c'est un symbole? Comment ça fonctionne?

C'est quelque chose que j'ai vécu. Mon père était économe ou géreur sur des plantations et il se déplaçait, moi je me déplaçais avec lui au moment des vacances puisque pendant l'année scolaire j'étais au Lamentin mais au moment des vacances j'allais chez mon père sur diverses plantations. Et dans une de ces habitations en haut de Case-Pilote il y avait des — je raconte ça quelque part je ne sais plus où — il y avait des zébus, des taureaux qui étaient des met-pies quoi, des patrons du troupeau et pour rassembler les bêtes les bouviers agitaient de grandes pièces d'étoffes rouges sur les hauteurs et les bêtes accourraient sur les… C'est vrai, moi je l'ai vu. Enfin je l'ai vécu plusieurs fois. Et après ça tout le troupeau dévalait. Je me souviens que quand le troupeau dévalait l'allée principale de l'habitation, nous les petits enfants on se précipitait pour grimper sur les arbres, les pruniers des deux côtés parce que c'était vraiment…

Je me souviens que deux de ces taureaux, l'un s'appelait Soldat et l'autre Chinois se sont battus une fois pendant toute la nuit. Le lendemain matin ils étaient tous les deux morts parce que Chinois avait embroché Soldat dans ses cornes et il l'avait porté comme ça pendant toute la nuit et au matin quand on l'a enlevé il est tombé mort et bien sûr l'autre était déjà mort aussi. Et ça moi je l'ai vu.

Donc cette violence animalière et disons cette manière de rassembler l'espace autour de mythes qui sont quand même, pas de mythes, autour de signes, de symboles qui sont quand même assez violents, le drapeau rouge, la lutte, etc. c'est ce qui à mon avis caractérise l'univers des habitations, des plantations. Quoique, dans cet univers il y avait aussi

beaucoup de tendresse. On oublie ça. Mais moi je crois qu'il y avait beaucoup de tendresse aussi et beaucoup de gentillesse.

Mais pourquoi tu fais du bouvier un homme de connaissance?

Peut-être parce que il a disparu. Puisqu'il n'y a plus de bouviers.

Ça te paraissait magique qu'il puisse mobiliser comme ça tout seul un troupeau puissant?

Ah oui ! Ah oui ! Ah oui ! C'était magique, c'était magique! Il maîtrisait cela. En général ils étaient deux. Mais ils maîtrisaient cela. Quand le troupeau dévalait comme cela avec les taureaux en tête — les chefs du troupeau qui se battaient pour la préémi-nence dans le troupeau — c'était l'image d'une violence vraiment élémentaire. Et je pense que le bouvier me frappait, m'a frappé parce que il était celui qui contrôlait ça.

(Panneau où apparaît le texte ci-dessous[6].)

«Parmi les taureaux un zébu veille il mord. L'odeur d'herbe est bleue il sommeille peut-être
Il fait troupeau de ce qui va paraître. Il ensemence dans la mangle vérité.»

Les premières fois que j'ai parlé aux États-Unis de Faulkner… les Américains n'aiment pas tellement Faulkner parce que, d'abord il a maltraité la langue. Il y a même des professeurs d'université qui disent que Faulkner n'écrit pas bien. Ce qui est incroyable. Mais enfin il y a des Américains qui disent qu'il n'écrit pas bien. J'espère qu'il y en a de moins en moins mais enfin y en a eu qui le disaient, d'une part.

D'autre part quand j'ai parlé de Faulkner par exemple à des étudiants ou à des professeurs Noirs américains, c'était la stupéfaction de voir un Noir qui venait leur dire Faulkner c'est le plus grand écrivain du siècle alors que pour eux peut-être c'est purement et simplement un béké, quoi! Un écrivain raciste, un blanc raciste qui a fait son beurre sur la tête des nègres en racontant des histoires nègres dans ses romans, etc. Moi, je suis content d'avoir mené ce combat, parce que j'ai convaincu beaucoup d'intellectuels Noirs américains que Faulkner est plus proche de nous que beaucoup d'écrivains noirs qui soi-disant sont authentiques, etc. et qui en fait eux font de la surenchère d'une manière facile. Et je crois que de plus en plus on s'apercevra que le drame de Faulkner lui a servi à éclairer, à organiser, à mettre en architecture tout ce qui bougeait au fond du Sud des États-Unis et que les Américains eux-mêmes ne veulent pas voir, et que lui il met ça sous leurs yeux.

On peut dire pareil de toi non, pour la réalité antillaise?

Je ne sais pas. Peut être. Mais en tous cas c'est peut-être un destin à moindre niveau que Faulkner je partage avec lui — je dis ça en tremblant — parce que pour moi je répète c'est le plus grand écrivain du siècle. Mais il est certain qu'il n'a pas été reçu dans son pays.

William Faulkner et Saint-John Perse sont deux des écrivains que je fréquente le plus. Ce sont des écrivains de l'habitation mais des écrivains békés de l'habitation.

Est-ce qu'ils ont le tragique du gouffre? Est-ce qu'ils ont l'expérience du gouffre aussi?

Ah oui !

Ils n'ont pas connu la cale!

Ils n'ont pas connu la cale mais Faulkner a la hantise de la mémoire impossible, de la chose qui s'est passé avant et on ne sait pas quoi. Il a la hantise de ça. Et c'est une dimension que j'apprécie beaucoup dans le tragique faulknérien. Et par antithèse Saint-John Perse a toujours voulu se créer une stature de nobliau, de noble français, parce qu'il souffrait de la dimension de déracinement du béké. Ça j'en suis sûr il en souffrait beaucoup. Donc ce sont des témoins capitaux de la part de nous qui est européenne et qui voisine avec la part africaine, la part indienne, les parts: chinoise, Moyen-Orient, etc. Donc je suis extrêmement sensible à ça, mais je crois que il ne faut pas essayer de faire des synthèses, des mélanges, mettre un peu de ceci, un peu de cela, saupoudrer, etc. et puis faire… Le métissage ce n'est pas ça. Moi je suis très bien avec Faulkner tel qu'il est. Je ne veux pas qu'il essaye de me dire moi je comprends les nègres, etc. Il n'a jamais essayé, il ne l'a jamais dit et c'est pour ça qu'il est génial. Il n'a jamais dit oui, moi je comprends les nègres, je vois comment ça se passe, etc. Au contraire il dit moi je ne comprends pas ces gens là, mais y a un mystère pour moi. Mais en disant cela il réalise la part disons de négritude qu'il a en lui sur sa plantation.

Faulkner est l'exemple type de l'écrivain de la famille étendu, de l'anti-filiation. Par exemple dans tous les romans de Faulkner on sait pas qui est fils de qui, qui est neveu, les neveux et les nièces, et les oncles et les nièces portent le même prénom. Jason on ne sait si c'est un homme si c'est une femme, si c'est l'oncle si c'est la nièce, etc. si c'est un Noir ou un Blanc. Parce que il y a les lignées de descendants blancs et puis les lignées de descendants noirs et Faulkner mélange tout ça et fait ce grand maelström pour essayer de répondre à la question: Qu'est-ce qui s'est passé avant qui a mis cette malédiction sur nous? La malédiction sur le Sud. Qu'est-ce qui s'est passé avant qui fait que nous avons été des racistes, des esclavagistes, qu'on a fait la Guerre de Sécession, qu'on l'a perdue alors que nous étions les plus braves, que nous étions les plus forts, que nous étions les plus splendides, etc., on l'a perdue cette guerre. On est des vaincus, etc. Pourquoi cette punition? D'où tout ça vient ?

(Édouard Glissant lit le début du poème Éléments[7].)

«Soleils éteints dans les cheveux du vrai soleil! Je retrouverai une santé de fruits en flammes.

Voici les affiches noueuses, sur les arbres, nourries de feuilles. De chair, les animaux me sont amis. Les fleuves passent à travers moi vers la transparence des terres me voilà

Dans cette rosée à l'infini que le jeunes filles tissent sur leur visage pour annoncer l'amour Dans cette rumeur que les boucaniers trament sur les clairières Dans ce foison-nement de

soleils que distribue l'arrosoir des arbres C'est moi la rivière la roche impas-sible et dans son sein l'ardeur de la terre»

C'est le début d'un poème qui s'appelle *Éléments* et la poésie a toujours eu cette passion, cette hantise du tellurique.

Ça a l'air d'être d'un vieux truc ça, non?

Ah! C'est le premier texte – Pourquoi vieux? Ce n'est pas vieux! C'est le premier texte… *(Quiproquo à propos de la remarque de Patrick Chamoiseau.)*

J'ai toujours vu ça l'identification du poète à la terre, son corps…

Ah ! oui oui, c'est un vieux truc! *(Quiproquo levé)* C'est le truc des présocratiques. Avant que Platon est institué la séparation entre l'homme et le monde y a eu toujours cette… il y avait cette ambition d'être en contact avec le monde. Mais, ce vieux truc se réactualise de manière permanente parce que c'est quoi l'écologie aujourd'hui, les mouvements écologiques? C'est la réactualisation de ce rêve du tellurique, du contact direct avec l'élément, avec la terre, avec l'eau, avec l'air. Et c'est l'affirmation que le devenir de l'homme est lié au devenir des éléments. Et par conséquent c'est un vieux truc, mais c'est un truc qui marche toujours et qui détermine une des orientations majeures des poétiques de l'homme. Ce poème qui s'appelle *Éléments* je croyais que tu parlais de vieux truc du poème. En effet c'est un des premiers poèmes que j'ai publié dans la revue *Le Mercure de France* qui n'existe plus, en 1948. C'est là que j'ai publié ce poème pour la première fois. Je crois bien que c'était le premier poème que je publiais en France.

(Édouard Glissant lit le début du poème Pour Mycéa[8]*.)*

«O terre, si c'est terre, ô toute-en-jour où nous
sommes venus. O plongée dans l'éclat d'eau et la parole
labourée. Vois que tes mots m'ont déhalé de ce long
songe où tant de bleu à tant d'ocre s'est mis. Et vois que
je descends de cette nuit, entends
Si la nuit te dépose au plus haut de la mer
N'offense en toi la mer par échouage des anciens
dieux
Seules les fleurs savent comme on gravit l'éternité
Nous t'appelons terre blessée ô combien notre temps
Sera bref, ainsi l'eau dont on ne voit le lit
Chanson d'eau empilée sur l'eau du triste soir
Tu es douce à celui que tu éloignes de ta nuit
Tel un gravier trop lourd enfoui aux grèves de minuit
J'ai mené ma rame entre les îles je t'ai nommée
Loin avant que tu m'aies désigné pour asile et souffle
Je t'ai nommée Insaisissable et Toute-enfuie
Ton rire a séparé les eaux bleues des eaux inconnues»

Toute cette mer que nous avons traversé avant de nous éparpiller à Trinidad, à machin, en Martinique, à New York, aux États-Unis, au Brésil etc. etc. et de nous différencier puisque nous sommes devenus différents, un Noir américain c'est pas un Martiniquais, un Martiniquais c'est pas… mais nous avons quelque chose de commun qui est la vraie relation qui a entre tous ces gens là: C'est sous-marin. C'est dans les profondeurs de la mer que ça a marché. Ce n'est pas tellement sur les terres que ça a marché.

Tu penses à quoi précisément alors au fond de la mer qui relierait toutes les terres?

Je pense premièrement à tous les, aux millions d'Africains qu'on a jeté dans la mer au moment de la traite et qui sont au fond là n'est ce pas avec ou sans boulets. Ça c'est une image qui me hante, l'image des esclaves qu'on jetait à la mer avec des boulets aux pieds pour qu'ils coulent. Les boulets verdis on appelle ça. D'abord donc il y a cette image là de cette unité parce que tous ceux qui sont là au fond de la mer ils n'ont pas eu le temps de devenir des Martiniquais ou des Trinidadiens ou des Jamaïcains ou des Haïtiens ou des Cubains, etc. ils n'ont pas eu le temps donc ils sont nos antécédents fondamentaux. D'abord il y a ça. Ensuite, je suis tout à fait persuadé que il y a une sorte de poétique de la géographie de la Caraïbe. N'oublions pas que nous sommes sur la rencontre de deux plaques de l'écorce terrestre. Nous sommes à un endroit où deux plaques vont commencer à se chevaucher et nous sommes dans un arc de volcans et j'ai toujours été persuadé que… poétiquement qu'il y a des liaisons géographiques entre la Pelée, la Soufrière, les volcans de Sainte-Lucie, ou de…, etc. etc. Que il y a quelque chose qui se trame là sous la mer qui est menacée, parce que c'est menacé par la rencontre des plaques tectoniques et dans mon dernier roman je parle beaucoup de ça. Dans *Tout-monde*, je parle beaucoup de cette espèce de, d'eau du volcan. L'eau du volcan c'est la mer qui véhicule le feu d'un volcan à l'autre, d'une île à l'autre, d'une terre à l'autre. Et toute cette poétique là, je crois que ça peut paraître ridicule, ça peut paraître… bon! mais je crois que c'est fondamental, parce que un moment viendra où nous saurons que cette unité là qui est sous-marine il faut que nous la fassions monter, apparaître et que nous l'exposions clairement les uns aux autres.

(Édouard Glissant feuillette le manuscrit de Tout-monde *son futur roman à l'époque.)*

FIN

Transcrit par Koutcha.

Notes

1. GLISSANT Édouard, Pour Mycéa, dans *Pays rêvé, pays réel*, p. 87, Paris, Seuil, 1985, p.111.

2. Mots incompréhensibles.

3. GLISSANT Édouard, Afrique, dans *Le sel noir*, p. 112, Paris, Gallimard, Coll. Poésie, 1983, p.190.

4. GLISSANT Édouard, La barque ouverte, dans *Poétique de la relation*, pp. 17-18, Paris, Gallimard, 1990, 243 p.

5. La Traite passe par la porte étroite du bateau négrier, dont le sillage imite la reptation de la caravane dans le désert. Sa figure se présenterait de la sorte : À l'est, les pays africains, à l'ouest les terres américaines. Cette bête est à l'image d'une fibrille. Les langues africaines se déterritorialisent, pour contribuer à la créolisation en Ouest.

C’est l’affrontement le plus totalement connu entre les puissances de l’écrit et les élans de l’oralité. Sur le bateau négrier, le seul écrit est du livre de comptes, qui porte sur la valeur d’échange des esclaves. Dans l’espace du bateau, le cri des déportés est étouffé, comme il le sera dans l’univers des Plantations. Cet affrontement retentit jusqu’à nous.

6. Pas trouvé la référence exacte de cet extrait. *L’Intention poétique*?

7. GLISSANT Édouard, Le sang rivé (1947-1954), dans *Le sel noir*, p. 37, Paris, Gallimard, Coll. Poésie, 1983, 190 p.

8. GLISSANT Édouard, Pour Mycéa, dans *Pays rêvé, pays réel*, pp. 81-82, Paris, Seuil, 1985, p.111.

Titre: Édouard Glissant
Collection: Les hommes-livres
Publication: [Bry-sur-Marne] : INA (prod., distrib.)
Description matérielle: 1 cass. vidéo (49 min 20 s)
Tournage: 1993
Participants: Édouard Glissant, voix ; Patrick Chamoiseau, interviewer;
Note(s): Édouard Glissant lit des extraits de ses recueils *Pays rêvé, pays réel*, *Le sel noir*, *Poétique de la relation*.

Liens Sur Potomitan

http://www.potomitan.info/atelier/glissant.php#1

ENTRETIEN

Édouard Glissant : « Agis dans ton lieu, pense avec le monde ! »

Face à la mondialisation libérale qui *« massacre les peuples »* et uniformise les cultures, Édouard Glissant plaide pour une mondialité, en forme d'échanges *« dont la loi ne serait plus le profit le plus éternel possible, mais les équilibres du " donner recevoir " »*.

L'année 2006 a été marquée à la fois par un très vif débat sur la colonisation et l'esclavage et par la première journée de reconnaissance et de commémoration de la traite et de l'esclavage. Pourquoi cette violente résurgence des questions mémorielles ?

Les non-dits, en ce qui concerne l'esclavage, sont innombrables. D'abord de la part des descendants d'anciens esclaves, dont certains ne veulent pas entendre parler de ce passé. C'est un non-dit très grave, car il laisse en suspens quelque chose qui n'est pas résolu. Du côté des descendants des anciens esclavagistes, le non-dit est tout aussi présent. Il y a des maladies de la mémoire. Tant individuelles que collectives. Traiter la question de l'esclavage est une manière d'essayer de guérir ces maladies de la mémoire. D'un côté comme de l'autre. L'an dernier, nous nous sommes disputés sur cette question, mais en réalité, nous ne l'avons pas traitée.

Il reste aussi, en suspens, une énorme question : celle du repentir et de la repentance. Je trouve stupide de demander aux gens du repentir ou de la repentance, ou de faire semblant de croire que d'autres le demandent. Il n'est absolument pas question de cela. Il s'agit d'éclairer un passé pour que nous entrions tous ensemble dans un monde nouveau. Ce que nous n'avons jamais fait. Ni les uns, ni les autres. Éclairer le passé et entrer ensemble dans un monde nouveau. Pour que les maladies de la mémoire ne puissent plus perdurer ni troubler nos poétiques et nos politiques de la relation.

En 2004, vous souligniez la situation paradoxale des Antillais, relativement protégés par leur statut de Français, mais touchés, au même titre que d'autres immigrés, par le racisme et la discrimination...

Cela n'a pas changé. On ne peut pas changer d'un claquement de doigt des situations si des solutions ne sont pas envisagées de manière globale et collective. Les Antillais bénéficient, c'est certain, de certains avantages sur le territoire français. Des avantages que n'ont pas les Africains, les Maghrébins, ni mêmes les Portugais, les Polonais ou les Roumains. Les Antillais sont des citoyens français par définition.

Ce qui leur offre un minimum de protection. Mais je connais une multitude de jeunes Antillais diplômés auxquels on dit non lorsqu'ils se présentent pour un travail. Le poste est déjà pris.

À mon avis la situation des Antillais des Antilles pose question. La position des Antillais est trouble dans le contexte caribéen. Lorsque des tournois de football ont lieu dans la Caraïbe, les autres nations refusent que les Antillais participent à la compétition avec le drapeau français et la Marseillaise. Il est certain que le fait de se sentir à la fois Antillais et Français pose un problème. Je me souviens d'une jeune Martiniquaise qui m'a interpellé un jour lors d'une conférence dans la banlieue de Paris. *« En Martinique, on me traite de sale Française, et ici, en France, on me traite de sale négresse, disait-elle. Alors que suis-je ? Je ne suis rien ! »* Il y a un problème. Non pas un problème d'exploitation pure et simple, comme pour les Africains ou les Arabes, mais un problème d'identité. Lorsque cette jeune fille m'a dit : *« Je ne suis rien »,* elle voulait dire : *« Mon identité n'est pas sûre »,* puisqu'elle n'est pas d'une racine unique. Je lui ai répondu : *« Vous êtes déjà dans le siècle qui vient. Vous êtes dans le tournant. Vous êtes une personne qui prend des deux côtés. N'écoutez pas ce que vous disent les imbéciles, qu'ils soient martiniquais ou français. Vous êtes une nouvelle habitante d'une nouvelle région du monde, dans laquelle nous ne sommes pas encore entrés ensemble. »*

Quels seraient les contours de ce monde nouveau, ou cette partie du monde dont vous dites qu'elle n'a pas encore été explorée ?

Imprédictible. On se tromperait à coup sûr si l'on commence à vouloir prédire. On renouvellerait les erreurs fondamentales qui ont été, en Occident, celles des grandes pensées de système. La leçon des deux derniers siècles, c'est que l'on ne peut pas prédire. Nous pouvons agir dans l'instant, dans le lieu, mais nous ne pouvons prédire ce qui va se passer dans le monde. Si nous commençons à le faire, nous retournerons, à mon avis, en arrière.

Chaque fois que les circonstances l'ont permis, le colonisateur français a dégradé, par assimilation, le colonisé, écriviez-vous en 1981 dans la Case du commandeur. Diriez-vous la même chose aujourd'hui ?

Il existe différentes formes de colonisations. La colonisation française est à la fois généreuse et perverse. Sa caractéristique : tenter d'assimiler à tout prix le colonisé. On peut concevoir l'idéal de transformer quelqu'un en citoyen français. Sauf qu'il n'y a aucune raison de le faire.

Il y a donc quelque chose qui cloche dans ce système. Par cette tentative d'assimilation, le colonialisme français est une sorte de menace pour la culture des peuples qui le subissent. Cela peut introduire dans l'être, dans l'identité, un déséquilibre fondamental dont on ne sait pas encore comment le résoudre. D'une certaine manière, le colonialisme anglais a davantage respecté les cultures de ses colonisés. Peut-être par mépris... Mais le résultat est là : il y a quelque chose de plus net dans les cultures africaines des pays anglophones que dans celles des pays francophones. D'un autre côté, c'est seulement dans les pays africains francophones que la notion de négritude est apparue. Elle n'est pas apparue dans les pays africains anglophones. Wole Soyinka disait, à propos de la négritude *: « Le tigre dans la forêt ne clame pas sa "tigritude". Il se contente de bondir sur sa proie. »* C'est l'esprit anglophone. Par contre, Césaire et Senghor représentent l'esprit francophone, une espèce de générosité généralisée, une aspiration à l'universel qui est l'un des grands leurres du XXe siècle. On ne peut pas dire que c'est mal. Que c'est mauvais. Mais on ne peut pas non plus dire que cela recouvre toute la surface d'une réalité.

Au coeur de votre dernier essai [1] se trouve de nouveau la question de l'identité, avec toujours cette idée selon laquelle l'identité ne peut se vivre dans l'enfermement. Comment expliquer l'omniprésence actuelle de cette question ?

Cela relève d'une « tradition », au mauvais sens du terme. Toutes les cultures, toutes les civilisations se sont bâties, jusqu'ici, sur la notion de territoire, qu'il faut conserver et étendre. C'est l'origine des colonisations. Le noyau de tout cela, c'est la croyance selon laquelle mon identité est absolument définie une fois pour toutes, qu'elle est la meilleure, en tout cas la seule, la seule valable pour moi.

Dans le monde actuel, cette notion de territoire dont on considère légitime l'extension par voie de conquête, s'effrite. Les oppressions n'impliquent plus nécessairement des occupations de territoires.

Les territoires sont de plus en plus fuyants, instables, déréglés. Ils ne peuvent plus constituer une base légitime et stable pour une connaissance, une appropriation des humanités. Mais les anciens modes demeurent. Comme les dernières lueurs d'une bougie qui s'éteint : ce sont les plus féroces. De nombreuses communautés ont été maintenues dans l'idée selon laquelle l'identité, quelle que soit sa nature, est donnée une fois pour toutes. Elles ne peuvent donc supporter que l'identité puisse évoluer en se mélangeant, en

[1] Une nouvelle région du monde. « Esthétique I », Éditions Gallimard, 2006. Voir l'Humanité du 15 janvier 2007.

se confrontant à la différence. C'est pourquoi nous assistons aujourd'hui à un redoublement de violence. De Sarajevo à Beyrouth, les territoires qui se sont consacrés au mélange, au partage, au multiculturalisme sont systématiquement pris pour cible par les intégrismes de tous bords.

Ce n'est pas par hasard que l'on a laissé croupir une ville créole comme La Nouvelle-Orléans après le drame de Katrina. Les villes créoles sont les plus menacées. Nous assistons au renouvellement de l'ancienne pensée de l'identité racine et du territoire légitime. Mais ce ne sont là que les dernières lueurs de la bougie.

Comment définir cette « identité-relation » que vous opposez à « l'identité-racine » ?

L'identité relation suppose d'abord que je peux, individuellement ou collectivement, changer en échangeant avec l'autre, sans me perdre ni me dénaturer pour autant. C'est la première des vérités profondes de notre temps. La seconde, c'est que le lieu dans lequel je vis est incontournable. Nous ne vivons pas en suspension dans l'air du monde. Quand nous disons le « Tout-monde », ce n'est pas une espèce d'abstraction dans laquelle tout le monde doit se diluer. Chacun est lié d'une manière ou d'une autre à son lieu. Mais je ne peux l'enfermer dans une définition a priori ni l'interdire à l'autre, aux autres.

Dans le monde actuel, un monde bouleversé, complexe, inextricable, où les mélanges se font d'une manière foudroyante, il n'est plus possible de maintenir, sinon par la force et l'agression, l'idée qu'une communauté, une collectivité aurait une identité qu'elle imposerait de manière définitive au reste du monde.

Quelle est cette « mondialité » que vous opposez au procès de mondialisation ?

La mondialisation est désormais un fait. On ne peut vivre chacun isolément : nos destins sont mélangés. Ce qui se passe en Chine ou au Darfour engage l'avenir de ce qui se passe en Europe ou dans la Caraïbe, et inversement. La mondialisation, comme phénomène, s'installe, avec ses aspects négatifs. La libéralisation des marchés n'est pas autre chose qu'une entreprise de massacre des peuples. L'uniformisation des cultures est une gigantesque tentative de stériliser les imaginaires individuels et collectifs. La loi du profit tue autour de nous les arbres, les fleuves, les forêts, et par conséquent les humanités.

Mais une fois ces constats faits, faut-il, pour lutter, se replier sur son lieu, refuser ce mouvement du monde ? Évidemment non ! C'est seulement un imaginaire du monde, c'est-à-dire une conception de la mondialité, qui nous permettra de lutter contre les aspects négatifs de la mondialisation. Je crois qu'il faut adopter le principe : agis dans ton lieu,

pense avec le monde. C'est cela la mondialité. Une politique du monde qui s'oppose aux aspects négatifs de la mondialisation.

Après la négritude de Senghor et Césaire, après l'antillanité, on parle désormais de créolité. Comment vous situez-vous, aujourd'hui, par rapport à ces concepts ?

Je me suis toujours fondé, dès mon premier livre, Soleil de la conscience, en 1952, sur la notion de métissage. Sans y être opposé, je n'acceptais pas tout à fait celle de négritude.

Dans les temps de racisme que nous vivons aujourd'hui, nous nous apercevons que ce que le raciste craint le plus, c'est le mélange. C'est pour lui la chose la plus abominable qui soit. Il peut vous concéder une existence, mais loin de lui. Dans un système d'apartheid.

J'ai toujours considéré que les principes qui peuvent expliquer la complexité et l'inextricable du monde reposent sur les mêmes phénomènes que ceux qu'ont connus les Antillais. Ces phénomènes relèvent de ce que j'appelle la créolisation. Je crois que le monde se créolise, comme les Antilles se sont créolisées. Qu'est-ce que la créolisation ? C'est un mélange inextricable de cultures dont on ne peut prédire à l'avance les résultantes. Ce phénomène appelle une nouvelle manière de penser, rompant avec l'ancienne qui consistait à réagir en disant : « Je ne veux pas de ça car cela ne vient pas de chez moi. » Je crois cette notion de créolisation utile pour penser le monde d'aujourd'hui. Mais je suis opposé à l'idée de créolité, qui fixe et fige sur l'ancien mode identitaire.

Entretien réalisé par Rosa Moussaoui et Fernand Nouvet

Article paru dans l'édition du 6 février 2007 de L'Humanité.

Entretien avec Édouard Glissant réalisé le 1er janvier 1998 par Thierry Clermont et Odette Casamayor du magazine REGARDS.

Poète, romancier, essayiste, signataire du Manifeste des 121, vice-président du Parlement international des écrivains, à 70 ans, le Martiniquais Edouard Glissant développe dans son dernier livre, Traité du tout-monde, sa notion de créolisation des cultures.

La créolisation est une notion fondamentale de votre pensée. Comment pouvez-vous la définir ?

Édouard Glissant : J'appelle créolisation, des contacts de cultures en un lieu donné du monde et qui ne produisent pas un simple métissage, mais une résultante imprévisible. Cela est très lié avec la notion de ce que j'appelle le chaos-monde. Un chaos-monde, caractérisé non pas par le désordre mais par l'imprévisible. On peut prévoir le métissage, pas la créolisation. On prend trois petits pois gris, trois petits pois verts, on les greffe et on sait comment sera la deuxième, la troisième génération. La créolisation qui constitue un processus impossible à arrêter n'a pas de morale. La créolisation ne permet pas de saisir mais plutôt de tenter d'appréhender ce qui se passe dans le monde. Essayer de pénétrer et de deviner la créolisation du monde, c'est commencer à lutter contre la standardisation généralisée qui atteint l'économie, le social, la culture... Il faut développer la pensée que la créolisation n'est pas une évaporation dans une sorte de gros magma, mais l'instauration, de plus en plus concrètement et de plus en plus poétiquement, de la relation entre le lieu où l'on est, d'où l'on élève la voix et tous les lieux possibles du monde. Par exemple, les multinationales capitalistes expliquent aux gens des pays où elles s'implantent de ne pas se renfermer sur eux-mêmes, de s'ouvrir au monde, mais cela n'entraîne pas une véritable relation. On connaît la suite.

Vous connaissez bien les Etats-Unis, puisque vous enseignez la littérature française à la City University of New York. C'est un poste d'observation idéal pour vous ?

E. G.: Oui. J'avais envie de voir cette espèce d'énorme chose, où tout se brasse sans pour autant se toucher. Il y a là des sociétés pluriethniques, où la créolisation commence à se faire, mais où elle n'est pas encore acceptée. Jusqu'à présent, ces ethnies vivent les unes à côté des autres, mais sans s'interpénétrer. Et, malgré leurs habitudes de consommation communes (le Mc Donald, les baskets...), on ne peut encore parler de véritable créolisation. Autre chose: il y a une grande vogue aux Etats-Unis de la pensée du multiculturalisme, mais, pour moi, le multiculturalisme est une manière commode d'évacuer les problèmes.

On dit: c'est multiculturel donc, c'est très bien. Mais c'est faux, car le phénomène d'interchange n'existe pas encore. Cela ne fonctionne que dans un seul sens: il n'y a pas d'interpénétration. On a même vu apparaître une " world-litterature " construite sur les mêmes modèles: on prend un peu de tout, on mélange tout ça...

Mais la notion de créolisation a jeté un trouble parmi les intellectuels noirs-américains. Il semble que la négritude perde du terrain par rapport à la pensée caraïbe.

E. G.: Oui, ça commence, notamment dans les départements d'études africaines, alors que certains Américains sont en plein dans le retour à l'Afrique. Peut-être que, très prochainement, il y aura un clash entre cette notion de créolisation et l'afrocentrisme. Personnellement, je me méfie de ce retour à l'Afrique. En effet, dès la traite des nègres, ceux qui ont été déportés ont suivi une histoire, mais l'Afrique aussi a suivi son histoire. L'afrocentrisme, c'est considérer l'Afrique comme un objet que l'on peut s'approprier. Tout comme les colonisateurs qui pensaient: je viens et puis je prends, et c'est à moi. Il y a une espèce de pressentiment dans la communauté noire-américaine que quelque chose d'autre est possible, parce que l'afrocentrisme c'est très confortable, au contraire de la créolisation. Du reste plus rien n'est confortable dans ce monde.

C'est-à-dire ?

E. G.: Prenez les conflits actuels. Ils ne concernent plus des Etats ou des Nations en tant que tels. Ce sont des conflits de culture qui, souvent, prennent la forme de conflits religieux. Pour la première fois, les conflits culturels ou les harmonies culturelles sont entrés dans notre conscience: ils concernent la totalité-monde. C'est là que se trouve le difficile enclenchement des contacts culturels. C'est complètement nouveau. Et, face à cela, il faut commencer à penser le tout-monde, penser ces contacts. Ma deuxième proposition, c'est qu'on ne peut pas appréhender tout cela avec des idéologies ou des pensées de système.

Que faire ?

E. G.: La solution n'est pas l'enfermement, c'est plutôt de dire: " Il y a une relation entre mon lieu et tous les lieux du monde, et je veux essayer de mettre cette relation en poétique." Cette poétique de la relation (NDLR: déjà évoquée dans le Discours antillais paru en 1981), c'est la manière durable de lutter contre cette sorte de prédateur invisible qu'est la mondialisation. Par ailleurs, il faut en finir avec l'idée de l'identité comme racine unique. L'identité est toujours une racine. Mais ce n'est pas une racine unique, qui tue autour d'elle, c'est une racine en rhizome. La Caraïbe est un exemple. Bien sûr, il est

difficile pour les gens de concevoir que leur identité puisse avoir des ramifications. Or, c'est la vérité. Un Cubain blanc peut danser aussi bien que moi, s'habiller de la même manière, manger les mêmes choses, etc. Qu'est-ce qu'on fait dans ce cas-là ? On dit: moi, je suis un Caraibéen, et lui, il ne l'est pas ?

Il faut donc changer l'imaginaire ?

E. G.: Il est vain d'essayer de s'enfermer dans une identité unique. Les gens pensent: si mon identité touche à celle de l'autre, je perds mon identité, je suis en danger. Là, il faut absolument un changement de l'imaginaire. Les autres solutions, politiques, militaires, sociales sont complètement éphémères. Il faut penser ces nouveaux problèmes et les aborder d'une nouvelle manière. Les perceptions poétiques qui sont plus incertaines, plus fragiles et plus menacées que d'autres n'ont pas la contrainte idéologique des systèmes de pensée: ces perceptions-là sont les plus appropriées pour vivre la nature de notre chaos-monde.

D'où le rôle déterminant que vous donnez à la notion de genèse ?

E. G.: Dans le Traité du tout-monde, je distingue deux sortes de cultures: les cultures ataviques et les cultures composites. Manifestement, toutes les cultures européennes à partir du Bassin méditerranéen sont des cultures ataviques. J'appelle atavique une culture qui a pu créer une idée de genèse. Il y a plusieurs conséquences quand une communauté a pu enfanter l'idée d'une création du monde. La première, c'est que cette communauté croit que sa parole a été dictée par son dieu qui a créé le monde et la deuxième, c'est qu'elle a un droit légitime de propriété sur sa terre. Ce qui légitime par exemple la colonisation. Ce que j'appelle les cultures composites, nées justement du choc de la colonisation, sont des cultures historiques dont les origines ne se perdent pas dans la nuit des temps. Ces cultures-là ne peuvent pas créer l'idée d'une genèse. Pour nous, Antillais, notre genèse c'est le ventre du bateau négrier. Nous n'allons pas créer un mythe fondateur puisque nous savons d'où nous venons. J'appelle ça une digenèse, c'est-à-dire une genèse qui n'entraîne pas d'absolu. C'est pour ça que les peuples des Caraïbes sont plus près de l'idée de créolisation: dès le départ, il y a l'absence. Il n'y a pas d'arrière-pays.

La Caraïbe peut-elle être un modèle ?

E. G.: Sans nous en rendre compte, nous vivons dans l'inattendu. Mais, inconsciemment, cela nous empêche d'avoir un esprit de système. Une pensée systématique ne peut pas naître dans la Caraïbe. Car la Caraïbe est un lieu de passage, de ravage. Si vous regardez la carte du monde, du point de vue des génocides, des purifications ethniques: même s'il y a

de la misère, la Caraïbe est une tache bleue. Je ne veux pas dire que la Caraïbe est un modèle. Mais ce que la Caraïbe a vécu, souvent dans des conditions incroyables, a définitivement écarté, selon moi, l'idée d'un système du monde, d'un traité du monde. Tout change très vite: il y a vingt ans, on n'aurait jamais pensé que des écrivains hispanophones, anglophones, francophones de la Caraïbe auraient pu se réunir. Je prends un écrivain comme Wilson Hayes. C'est incroyable le nombre d'idées que nous partageons, sans le savoir. Je pense qu'il y a une sorte d'énergie qui sort de tout cela et qui nous donne le devoir d'être optimistes. C'est une urgence.

Édouard Glissant, l'essentiel:

Traité du tout-monde, 1997, Gallimard

Le Discours antillais, 1981, Folio (réédition)

La Lézarde, Points-Seuil (Prix Renaudot 1958) Tout-Monde, 1993, Folio (réédition)

Les Murs
Approche des hasards et de la nécessité de l'idée d'identité
Patrick Chamoiseau & Edouard Glissant
publié le 06/09/2007 sur le site du Tout-Monde, et sur L'Humanité du 04/09/2007.

Une des richesses les plus fragiles de l'identité, personnelle ou collective, et les plus précieuses aussi, est que d'évidence elle se développe et se renforce de manière continue, nulle part on ne rencontre de fixité identitaire, mais aussi qu'elle ne saurait s'établir ni se rassurer à partir de règles, d'édits, de lois qui en fonderaient d'autorité la nature. Le principe d'identité se réalise ou se déréalise parfois dans des phases de régression (perte du sentiment de soi) ou de pathologie (exaspération d'un sentiment collectif de supériorité) dont les diverses « guérisons » ne relèvent pas, elles non plus, de décisions préparées et arrêtées, puis mécaniquement appliquées.

Essayons d'approcher cette multiplicité complexe, jamais donnée comme un tout, ni d'un seul coup, que nous appelons identité. Un peuple ou un individu peuvent être attentifs au mouvement de leur identité, mais ne peuvent en décider par avance, au moyen de préceptes et de postulats. On ne saurait gérer un ministère de l'identité. Sinon la vie de la collectivité deviendrait une mécanique, son avenir aseptisé, rendu infertile par des régies fixes, comme dans une expérience de laboratoire. C'est que l'identité est d'abord un être-dans-le-monde, ainsi que disent les philosophes, un risque avant tout, qu'il faut courir, et qu'elle fournit ainsi au rapport avec l'Autre et avec ce monde, en même temps qu'elle résulte du rapport. Une telle ambivalence nourrit à la fois la liberté d'entreprendre et, plus avant, l'audace de changer.

Identité nationale

En Occident et d'abord en Europe, les collectivités se constituent en nations, dont la double fonction fut d'exalter ce qu'on appelait les valeurs de la communauté, de les défendre contre toute agression extérieure et, si possible, de les exporter dans le monde. La nation devient alors un État-nation, dont le modèle peu à peu s'impose et définit la nature fondamentale des rapports entre peuples dans le monde moderne. La communauté qui vit en État-nation sait pourquoi elle le fait, sans jamais pouvoir le figurer par postulats et théorèmes, c'est la raison pour laquelle elle exprime cela par des symboles (les fameuses valeurs), auxquels elle prétend attribuer une dimension « d'universel ». Une telle organisation est au principe des conquêtes coloniales, la nation colonisatrice impose ses valeurs, et se réclame d'une identité préservée de toute atteinte extérieure et que nous appellerons une *identité racine unique*. Même si toute colonisation est d'abord d'exploitation économique, aucune ne peut se passer de cette survalorisation identitaire qui justifie l'exploitation. L'identité racine unique a donc toujours besoin de se justifier en se définissant, ou du moins en essayant de le faire. Mais ce modèle s'est aussi trouvé à l'origine des luttes anticolonialistes, c'est dans la revendication d'une identité nationale, héritée de l'exemple du colonisateur, que les communautés dominées ont trouvé la force de résister. Le modèle de l'État-nation a multiplié dans le monde. Il en est résulté bien des désastres.
D'une telle suite d'évidences, ou de lieux communs, nous pouvons conclure de deux façons. D'abord que les nations nouvellement apparues, ou qui ont changé de régime, ne progressent que difficilement vers une conception de la nation qui ne soit pas liée à un impératif identitaire rigide et exclusif. Il nous semble que seule l'Afrique du Sud a exprimé la nécessité d'une organisation volontairement métisse, où les Noirs, les Zoulous, les

Blancs, les Métis, les Indiens, pourraient vivre ensemble, sans dominations ni conflits : la vocation d'une *identité relation*. D'autre part, que c'est seulement dans le cas où l'État-nation est menacé dans son existence que la nécessité de l'identité nationale se forge pleinement comme outil de défense (on voit alors qui est traître ou non à la nation) ou comme ferment de rassemblement, sans qu'il soit pourtant besoin de légiférer sur cette identité. Mais à qui fera-t-on croire aujourd'hui que la nation française est ainsi menacée, en danger, et que les flux de deux ou trois cent mille immigrants illégaux constitueraient le noyau dur de cette menace ?
Nous entendons dire d'un jeune prodige de la direction d'orchestre qu'il serait né dans un garage : ses parents auraient été presque des SDF et des immigrants, relevables peut-être de ces arrêtés d'expulsion. On nous assure que le jeune garçon tombé d'une fenêtre en tentant de fuir la police d'immigration était l'un des meilleurs de sa classe. La France renoncerait-elle froidement, au nom d'une idée fixe d'identité, ou essaierait-elle de porter une illusoire régulation, à ce que la diversité, l'imprévu, les fécondités du monde seraient susceptibles de lui apporter ?

Faire-Monde

Ainsi en plein XXI^{ème} siècle, une grande démocratie, une vieille République, terre dite des « Droits de l'Homme », rassemble dans l'intitulé d'un ministère appelé en premier lieu à la répression, les termes : *immigration, intégration, identité nationale, co-développement.* Dans ce précipité, les termes s'entrechoquent, s'annulent, se condamnent, et ne laissent en finale que le hoquet d'une régression. La France trahit par là une part non codifiable de son identité, un des aspects fondamentaux, l'autre en est le colonialisme, de son rapport au monde : l'exaltation de la liberté pour tous.
C'est vrai que l'espace démocratique est un champ de forces antagonistes extrêmement virulent. Que ce moins mauvais de tous les systèmes, demande une attention de tout instant, et comme une vigilance de Guerrier. C'est vrai aussi que nous avons abandonné l'idée d'une progression rectiligne de la conscience humaine, et appris que *régression* et *avancée* sont comme indissociables : là ou s'intensifie la lumière, l'ombre s'affirme tout autant. C'est vrai enfin, que le XXI^{ème} siècle est ce moment où le monde achève de faire monde sous les auspices consternants du libéralisme économique - cette virulence capitaliste qui investit l'esprit de liberté pour le dénaturer dans un système qui précipite les forts et les faibles, ceux qui possèdent et ceux qui n'ont rien, ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas, dans la géhenne grande ouverte du « Marché ». La mise en système de l'esprit de liberté n'est plus la liberté. C'est un émiettement de tous, qui expose chacun, seul et démuni, à l'appétit du monstre.
C'est vrai enfin que dans ce marché ouvert, ce « *monde-marché* », ce « *marché-monde* », les dépressions entre pénurie et abondance suscitent des flots migratoires intenses, comme des cyclones qu'aucune frontière ne saurait endiguer. *Sapiens* est par définition un migrant, émigrant, immigrant. Il a essaimé comme cela, pris le monde comme cela et, comme cela, il a traversé les déserts et les neiges, les monts et les abîmes, quitté les famines pour suivre le boire et le manger. *Il n'est frontière qu'on n'outrepasse.* Cela se vérifie sur des millions d'années. Ce le sera jusqu'au bout (encore plus dans les bouleversements climatiques qui s'annoncent) et aucun de ces murs qui se dressent tout partout, sous des prétextes divers, hier à Berlin et aujourd'hui en Palestine ou dans le Sud des États-Unis, ou dans la législation des pays riches, ne saurait endiguer cette vérité simple : que *le Tout-Monde est la maison de tous* - Kay tout moune -, *qu'il appartient à tous et que son équilibre passe par l'équilibre de tous.*

Mur et Relation

La tentation du mur n'est pas nouvelle. Chaque fois qu'une culture ou qu'une civilisation n'a pas réussi à penser l'Autre, à se penser avec l'Autre, à penser l'Autre en soi, ces raides préservations de pierres, de fer, de barbelés, ou d'idéologies closes, se sont élevées, effondrées, et nous reviennent encore dans de nouvelles stridences. Ces refus apeurés de l'Autre, ces tentatives de neutraliser son existence, même de la nier, peuvent prendre la forme d'un corset de textes législatifs, l'allure d'un indéfinissable ministère, ou le brouillard d'une croyance transmise par des médias qui, délaissant à leur tour l'esprit de liberté, ne souscrivent qu'à leur propre expansion à l'ombre des pouvoirs et des forces dominantes.

La notion même d'identité a longtemps servi de muraille : faire le compte de ce qui est à soi, le distinguer de ce qui tient de l'Autre, qu'on érige alors en menace illisible, empreinte de barbarie. Le mur identitaire a donné les éternelles confrontations de peuples, les empires, les expansions coloniales, la Traite des nègres, les atrocités de l'esclavage américain et tous les génocides. Le côté mur de l'identité a existé, existe encore, dans toutes les cultures, tous les peuples, mais c'est en Occident qu'il s'est avéré le plus dévastateur sous l'amplification des sciences et des technologies. Le monde a quand même fait Tout-Monde. Les cultures, les civilisations et les peuples se sont quand même rencontrés, fracassés, mutuellement embellis et fécondés, souvent sans le savoir.
La moindre invention, la moindre trouvaille, s'est toujours répandue dans tous les peuples à une vitesse étonnante. De la roue à la culture sédentaire. Le progrès humain ne peut pas se comprendre sans admettre qu'il existe un côté dynamique de l'identité, et qui est celui de *la Relation*. Là où le côté mur de l'identité renferme, le côté Relation ouvre tout autant, et si, dès l'origine, ce côté s'est ouvert aux différences comme aux opacités, cela n'a jamais été sur des bases humanistes ni d'après le dispositif d'une morale religieuse laïcisée. C'était simplement une affaire de survie : ceux qui duraient le mieux, qui se reproduisaient le mieux, avaient su pratiquer ce contact avec l'Autre : compenser le côté mur par la rencontre du donner-recevoir, s'alimenter sans cesse ainsi : *à cet échange où l'on se change sans pour autant se perdre ni se dénaturer*.

L*a nécessité de toute identité s'inscrit dans ce contact et cet échange*. C'est l'inaptitude à vivre le contact et l'échange qui crée le mur identitaire et dénature l'identité. L'ultime refus du contact et de l'échange viendrait du miroir que l'on brise pour ne plus se voir soi-même. Commencer à refuser de voir l'Autre entame ainsi un procès de fermeture à soi-même. L'idée que l'on peut construire de soi ne peut s'élaborer que dans le rapport à l'Autre, la présence au monde, dans l'effervescence des contacts et des changes.

Le côté mur de l'identité pouvait rehausser de quelques splendeurs ces tribus, ethnies, peuplades ou nations qui étaient confrontées à la nature hostile, à la violence de toute vie qui s'acharne dans d'égoïstes pérennités. Il a pu s'affirmer pour des groupes humains isolés par des mythes fondateurs, des Histoires nationales, des lignées verticales, mais, à mesure que le monde s'est ouvert à la présence de tous, que la conscience même la plus obscurcie s'est ouverte à l'existence inévitable de tous (qu'il fut par exemple clair que l'abondance d'ici est à l'origine d'une pénurie de là, que la misère d'ici ne saurait laisser vivre la plénitude de là), c'est le côté relationnel de l'identité qui est apparu le mieux viable. Par lui on comprend que nul n'échappe aux éclats du Tout-Monde, et que ce n'est là ni confusion ni abandon. Que les murs et les frontières tiennent encore moins quand le monde fait Tout-Monde et qu'il amplifie jusqu'à l'imprévisible le mouvement d'aile du papillon. Le côté mur de l'identité peut rassurer. Il peut alors servir à une politique raciste, xénophobe ou

populiste jusqu'à consternation. Mais, indépendamment de tout vertueux principe, le mur identitaire ne sait plus rien du monde. Il ne protège plus, n'ouvre à rien sinon à l'involution des régressions, à l'asphyxie insidieuse de l'esprit, et à la perte de soi.

L'imaginaire libre

Les murs qui se construisent aujourd'hui (au prétexte de terrorisme, d'immigration sauvage ou de dieu préférable) ne se dressent pas entre des civilisations, des cultures ou des identités, mais *entre des pauvretés et des surabondances*, des ivresses opulentes mais inquiètes et des asphyxies sèches. Donc : *entre des réalités qu'une politique mondiale, dotée des institutions adéquates saurait atténuer, voire résoudre.* Ce qui menace les identités nationales, ce n'est pas les immigrations, c'est par exemple l'hégémonie étasunienne sans partage, c'est la standardisation insidieuse prise dans la consommation, c'est la marchandise divinisée, précipitée sur toutes les innocences, c'est l'idée d'une " essence occidentale ", exempte des autres, ou d'une civilisation exempte de tout apport des autres, et qui serait par là même devenue *non-humaine*. C'est l'idée de la pureté, de l'élection divine, de la prééminence, du droit d'ingérence, en bref c'est le mur identitaire au cœur de l'unité-diversité humaine.

La rengaine du choc des civilisations est lamentable. Les civilisations se connaissent, se frottent, se changent et s'échangent de manières conscientes ou inconscientes depuis des milliers d'années. Les archéologies culturelles, voire même identitaires, ne révèlent que des strates qui s'emmêlent sans fin, se nourrissent, se regardent, se fécondent, " s'émulsionnent ". L'" Occident " est en nous, et nous sommes en lui. Il est en nous par les voies de la suggestion, de la sujétion, de la domination directe ou silencieuse. Mais il est aussi en nous par ces valeurs qu'il a portées au plus haut et peut-être jusqu'à exaspération *(Raison, individuation, droits de l'humain, égalité hommes-femmes, laïcité…)* et qui étaient déjà présentes dans toutes les cultures à des degrés variables et avec des nuances infinies. Toutes les cultures ont eu leur projection magico-mythique liée à une démarche rationnelle et technique. Toutes les cultures sont de folie et de sagesse, de prose et de poésie. Toutes les cultures sont de pulsion communautaire et de participation individuelle. La domination occidentale s'est faite sur une brusque extension et une exaspération de ces données : le ver était dans le fruit, - en créole : *Sé kod yanm qui maré yanm* : c'est la liane que produit l'igname qui permet de l'attacher au mieux.

La grande force des vaincus du marché-monde est d'avoir reçu en ajoutement les merveilles et les ombres des vainqueurs. Le plus difficile étant, non de les rejeter, mais de se défaire de leurs stérilisantes fascinations par un imaginaire libéré, une poétique clairvoyante du Tout-Monde. Une plénitude optimale, loin des conquêtes, des revanches ou des dominations, et qui s'appelle *Mondialité*. Par là nous sommes dans « l'Occident », mais aussi nous nous *Orientons*.

Mondialité

La *Mondialité* (qui n'est pas le marché-monde) nous exalte aujourd'hui et nous lancine, nous suggère une diversité plus complexe que ne peuvent le signifier ces marqueurs archaïques que sont la couleur de la peau, la langue que l'on parle, le dieu que l'on honore ou celui que l'on craint, le sol où l'on est né. L'identité relationnelle ouvre à une diversité qui est un feu d'artifice, une ovation des imaginaires. La multiplicité, voire l'effervescence, des imaginaires repose sur la présence vivifiante et consciente de cela que toutes les

cultures, tous les peuples, toutes les langues, ont élaboré en ombres et en merveilles, et qui constitue l'infinie matière des humanités. La vraie diversité ne se trouve aujourd'hui que dans les imaginaires : la façon de se penser, de penser le monde, de se penser dans le monde, d'organiser ses principes d'existence et de choisir son sol natal. La même peau peut habiller des imaginaires différents. Des imaginaires semblables peuvent s'accommoder de peaux, de langues et de dieux différents. Mme Condoleeza Rice relève du même imaginaire que M. George W. Bush, et n'a rien à voir avec M. Mandela ou avec Martin Luther King. De même, nul ne saurait faire reproche, sous prétexte de solidarité politique ou raciale, aux personnes à peau basanée ou sombre qui accompagnent M. Nicolas Sarkozy : elles sont plus identiques à lui qu'à n'importe quoi d'autre. Le « Même » joue au caméléon. Le divers confond les rigidités identitaires, bouleverse à tout-va, et rejette les certitudes sélectives au rang de fragiles idéologies.

Les arts, les littératures, les musiques et les chants fraternisent par des voies d'imaginaires qui ne connaissent plus rien aux seules géographies nationales ou aux langues orgueilleuses dans leur à-part. Dans la Mondialité (qui *est là* tout autant que nous avons à la fonder), nous n'appartenons pas en exclusivité à des « patries », à des « nations », et pas du tout à des « territoires », mais désormais à des « Lieux », des intempéries linguistiques, des dieux libres qui ne réclament pas d'être adorés, des terres natales que nous aurons décidées, des langues que nous aurons désirées, ces géographies tissées de terres et de visions que nous aurons forgées. Et ces « Lieux », devenus incontournables, entrent en relation avec tous les Lieux du monde. C'est le chatoiement de tous ces Lieux qui ouvre à l'insurrection infinie des imaginaires libres : à la Mondialité.

De la repentance

Face à de tels bouleversements, il y a des équilibres économiques, des aléas sociaux, des exigences de politique intérieure, à inventer, maintenir ou réparer. Les flux excessifs d'immigration, des pays pauvres vers les pays riches, peuvent être équilibrés par un grand nombre de mesures qui ne seraient pas à caractère immédiat et irrévocable : par exemple l'entreprise délibérée et proclamée d'une stabilisation juste de l'économie mondiale, le rétablissement des revenus des matières premières des pays du sud, le transfert systématique des technologies, partout où cela serait possible, l'établissement patient, obstiné d'un réseau nord-sud de commerce durable et équitable. Il y a là les principes d'une grande politique pour une nation, qui de les proclamer et de les étudier et de commencer à les mettre en pratique, se grandirait. C'est à chacun de mesurer son degré de prudence, l'éclat de son audace, la hauteur de sa vue.

Mais la folie serait de croire inverser par des diktats le mouvement des immigrations. Dans le mot *« immigration »* il y a comme un souffle vivifiant. L'idée d' « *intégration »* est une verticale orgueilleuse qui réclame la désintégration préalable de ce qui vient vers nous, et donc l'appauvrissement de soi. Tout comme l'idée de *tolérer les différences* qui se dresse sur ses ergots pour évaluer l'entour et qui ne se défait pas de sa prétention altière. Le *co-développement* ne saurait être un prétexte destiné à apaiser d'éventuels comparses économiques afin de pouvoir expulser à objectifs pré-chiffrés, humilier chez soi en toute quiétude. Le co-développement ne vaut que par cette vérité simple *: nous sommes sur la même yole.* Personne ne saurait se sauver seul. Aucune société, aucune économie. Aucune langue n'est, sans le concert des autres. Aucune culture, aucune civilisation n'atteint à plénitude sans relation aux Autres.

Ce n'est pas l'immigration qui menace ou appauvrit, c'est la raideur du mur et la clôture de soi. C'est pourquoi nous nous sommes levés pour que les Histoires nationales s'ouvrent aux réalités du monde. Pour que les mémoires nationales verticales puissent s'enivrer du partage des mémoires. Pour que la fierté nationale puisse s'alimenter à la reconnaissance des ombres comme des lumières. C'est pourquoi nous disons aussi que la repentance ne peut pas se demander mais qu'*elle peut se recevoir et s'entendre*. La haute conception des choses du monde n'est jamais béate, orgueilleuse, imbécile. Elle est faite de tremblements, et c'est de tremblement en tremblement qu'elle s'élève sur les degrés d'un clair retour de conscience. *L'idée de repentance tend à diminuer celui qui la réclame, mais elle grandit celui qui peut la mettre en œuvre.* Il faut craindre une pauvreté de conscience quand on est incapable d'oser la repentance.

L'Appel

Les murs menacent tout le monde, de l'un et l'autre côté de leur obscurité. C'est la relation à l'Autre (à tout L'Autre, dans ses présences animales, végétales, environnementales, culturelles et humaines) qui nous indique la partie la plus haute, la plus honorable, la plus enrichissante de nous-mêmes.
Nous demandons que toutes les forces humaines, d'Afrique d'Asie, des Amériques, d'Europe, que tous les peuples sans États, tous les « Républicains », tous les tenants des « Droits de l'Homme », que tous les artistes, toute autorité citoyenne ou de bonne volonté, élèvent par toutes les formes possibles, une protestation contre ce mur-ministère qui tente de nous accommoder au pire, de nous habituer à l'insupportable, de nous faire fréquenter, en silence, jusqu'au risque de la complicité, *l'inadmissible.*
Tout le contraire de la beauté.

Patrick Chamoiseau & Edouard Glissant

Toutes les initiatives en rapport avec cet appel seront répertoriées sur le site de l'*Institut du*

Tout-Monde.

www.tout-monde.com

Le FIGARO, n° 18029, samedi 27 et dimanche 28 juillet 2002, p. 25

RENCONTRE AVEC ÉDOUARD GLISSANT

Le romancier, poète et essayiste martiniquais fait un constat radical du changement de nature des cultures européennes.

« L'identité française se créolise »

Propos recueillis par Bertrand DICALE

LE FIGARO. — Pour un français de métropole, l'identité est un concept vertical, qui renvoie au sol, à l'enracinement familial. Pour vous, qui êtes antillais, l'identité se conçoit-elle différemment ?

Édouard GLISSANT. — L'identité antillaise est une identité souffrante, car elle a été en butte à toutes les dénégations identitaires possibles, ce qui n'est pas le cas de l'identité française. Au contraire, l'identité française a eu tendance à s'organiser autour de l'arasement, par la centralisation monarchique puis républicaine, d'un certain nombre de réalités identitaires régionales. Elle s'est construite, comme toutes les identités occidentales, sur l'idée de la filiation et de la légitimité — c'est-à-dire que, dans cette filiation, n'entre pas qui veut.

Quant à elle, l'identité antillaise — identité créole — est souffrante parce qu'elle a toujours été mise en doute et en interrogation par les puissances coloniales. Au commencement de l'esclavage, aux XVe et XVIe siècles, on hésite à reconnaître à ces populations le statut d'homme, on se pose la question de savoir si les nègres ont une âme. Et même quand cette question est résolue, on se refuse à les considérer comme faisant partie d'une communauté à part entière. Ensuite s'est posé la question de ce qu'on a appelé la négritude. Les Antillais ont longtemps éprouvé un double sentiment de honte : honte parce qu'en grande partie noirs, et honte parce qu'en grande partie métis. Les cultures antillaises sont par la force des choses des cultures composites et, pendant longtemps, on a considéré le composite comme une tare, une lacune. Je me souviens avoir présenté dans les campagnes de la Martinique un film sur les sculptures africaines ; des paysans, tout en reconnaissant la beauté de l'art africain, me disaient à la fin du film : « Nous, on ne peut pas faire ça parce qu'on est trop dégénéré. »

Aujourd'hui, on a renversé la vapeur. Tout le monde se rend compte que le monde est en train de devenir composite, c'est à dire créolisé, et que ce qui était vécu par les Antillais comme une espèce d'insuffisance est vécue désormais comme une sorte d'avantage.

Non que les antillais se proposent comme modèle — il ne faut jamais proposer de modèle, le temps des modèles est fini ! — mais il y a aux Antilles une expérience tremblante du composite, du choc des cultures et de leur intrication, qui fait qu'aujourd'hui un Antillais se sent peut-être, plus qu'un Français, un homme du monde — pas au sens mondain du terme mais au sens cosmique.

— Pourquoi ?

— Parce qu'un Français est encore dans une identité de filiation et qu'il a de la difficulté à en sortir. Toutefois, je pense que la France est déjà composite, que l'Europe est déjà en plein dans un processus de créolisation.

— Comment cette créolisation se produit-elle ? Est-ce seulement une question de flux migratoires ?

— Il ne faut pas méconnaître le rôle des luttes de décolonisation. Même quand elle a été mal faite — et le plus souvent elle a été mal faite —, même quand les combats de décolonisation ont eu les mêmes idées fixes que les colonisateurs quant à une identité sans mélange, le fait même de la décolonisation a permis de relativiser l'idée d'un modèle humain universel tel que les cultures occidentales ont tenté de l'imposer.

Outre cette relativisation des valeurs occidentales, il y a eu l'imbroglio économique mondial.

Celui-ci est passé par toutes sortes de situations — de l'occupation coloniale pure et simple jusqu'au libéralisme à tout va d'aujourd'hui — mais a fait que, peu à peu, se sont affrontées toutes sortes d'influences : les tendances alimentaires, les grands délires sportifs mondiaux, les houles musicales qui se répondent d'un océan à l'autre. Il y a eu un mélange incroyable de pulsions, d'intuitions, de répulsions, qui fait que la sensibilité des divers peuples s'est inextricablement mélangée. On trouve dans des communautés extraordinairement différentes la même passion pour Bob Marley ou le même appétit pour la pizza. Tout cela fait que la relation entre les cultures du monde ne passe pas par ce que nous savons officiellement des oppositions entre États ou religions, mais par des imbrications de sensibilités que nous ne soupçonnons même pas.

— La France est assez fière de son universalisme proclamé. Vu de l'extérieur, ressemble-t- elle vraiment à son propre mythe ?

— Je ne le crois pas. Deux principes s'opposent : l'universalité et l'ouverture. L’universalité, ce

sont des valeurs particulières érigées en valeurs valables pour tous. En revanche, un pays est ouvert s'il n'érige pas ses propres valeurs en valeurs universelles mais essaye de faire la synthèse entre ses valeurs et les valeurs de l'autre. Cela, la France ne l'accomplit ni plus ni moins qu'aucun autre peuple aujourd'hui. Tous les peuples sont contrains, non de concevoir une synthèse, ce qui serait absurde, mais d'accomplir une espèce d'opération d'interfusion entre leurs valeurs et les valeurs de l'autre.

C'est très difficile et très dangereux, mais c'est obligatoire dans le monde actuel.

L'Occident, qui avait envahi le monde, est à son tour envahi par le monde, par des gens qui cherchent du travail, de l'argent, une sécurité. En France, les valeurs du républicanisme s'opposent aux valeurs des gens qui arrivent et qui ne le comprennent pas. Il en résulte des conflits entre ce que le corps culturel français voudrait voir instaurer et la réalité de tous ces éparpillements culturels qui saupoudrent le territoire français. Ainsi, on n'a pas encore trouvé de résultante, mais je suis persuadé que la France, à travers des conflits, des oppositions, des drames, est capable de la trouver.

— Les États-Unis vous semblent-ils mieux armés que la France pour trouver cette résultante ?

— A mon avis, les États-Unis sont un grand pays de l'avenir, non à cause de leur puissance économique ou militaire (dans l'imprédictibilité du monde, elle est forcément fragile), mais parce que c'est un pays où toutes les ethnies, toutes les religions, toutes les philosophies, toutes les cultures du monde sont représentées. Ce sera un grand pays quand tout cela sera créolisé, ce qui n'est pas encore arrivé : toutes les cultures sont là, mais sans réaction les unes par rapport aux autres.

Dans l'avenir, un grand peuple sera celui qui aura réussi à établir un système de circulation harmonieuse entre des champs culturels qui ne seront pas intégrés les uns aux autres mais qui s'accepteront les uns les autres. Cela peut être très difficile et même douloureux du point de vue de l'organisation administrative, policière, sociale, éducative, mais il me semble que c'est la voie pour être un grand peuple. Or la France a une tradition négative sur ce point : les systèmes français de gouvernement ont toujours tendu à éroder les valeurs particulières, qu'elles soient bretonnes, occitanes, alsaciennes, etc. Si la France rompt avec cette tradition jacobine, je pense que ce sera un grand pays.

— Cela signifie vivre avec plusieurs conceptions de la laïcité, plusieurs langues…

— Absolument. S'il n'y a ni diversité ni pluralité en France, ce pays ne pourra ni dialoguer ni commercer avec le monde. Le principe de la médecine chinoise est que les organes sont importants mais que la circulation entre organes est tout aussi importante. Il faudrait que la France, en tant que corps culturel, commence à penser aux modes de circulation entre ses organes : la circulation entre une culture juive, une culture bretonne, une culture musulmane est très importante pour constituer une grande nation.

Hélas, nous n'en sommes pas encore au point ou la pensée publique pose les problèmes de la créolisation. On continue à réagir en fonction d'habitudes, d'atavismes, sans se demander réellement que fait la France dans le monde. Ce n'est pas seulement une question de puissance, grande, moyenne ou petite, ni de pouvoir diplomatique et militaire. Il s'agit de savoir si ce pays est capable ou non de partager des réflexes et des perspectives avec d'autres cultures. On laisse la position de la France au gouvernement, mais il faut que les peuples commencent à penser eux-mêmes leur position dans le monde.

— La position d'un peuple dans le monde, c'est sa langue, ses consommations culturelles.

— Oui, et également son rapport à la connaissance de l'autre, à l'échange, à ce qu'il veut prendre et donner. La conception de l'identité de créolisation, contraire à l'identité verticale de filiation et de légitimité, affirme qu'il ne faut pas craindre que l'on se dilue dans l'échange : on peut changer en restant le même. Ça ne veut pas dire que, quand on pratique l'échange, on renie tout ce que l'on a été ; ça ne veut pas dire qu'on n’essaie pas de savoir qui était son grand-père et son arrière-grand-père, ni qu'on ne doit pas être fier de ce qu'ils ont été.

— Justement, comment interprétez-vous le réveil de la musique bretonne ou le regain d'intérêt pour la langue occitane ?

— Je me méfie des positions folkloriques de renferment sur soi, mais je crois qu'en l'occurrence il s'agit d'une ouverture sur la diversité. Plus un pays sera divers, plus il sera grand dans le monde de demain. Si une culture n'a pas la sensibilité de sa propre diversité, elle ne peut pas travailler dans le monde.

— Quelle différence faites-vous entre métissage et créolisation ?

— Tout le monde sait ce qu'est le métissage : un mélange racial, artistique, esthétique. Mais, contrairement au métissage, qui est assez mécanique et prévisible, la créolisation est un

mélange des cultures qui produit de l'imprévisible. Personne ne peut dire ce qui va résulter d'une créolisation. Par exemple, qui peut dire ce que deviendra la Floride avec son énorme communauté cubaine? L'espagnol prendra-t-il le pas sur l'anglais ? Va-t-il naître un créole anglo-espagnol ? Comment évolueront les relations entre Blancs et Noirs anglophones face à la montée des populations hispanophones ? C'est cela qui est intéressant dans la créolisation : tout reste ouvert.

— Mais quand Jack Lang ou la communication d'Universal Music parlent des bienfaits du métissage, parlent-ils de la même chose? Que pensez-vous de cette idée que, plus mélangées sont les choses, meilleures elles sont ?

— Il n'y a pas lieu de dire que plus on les mélange, meilleures sont les choses : à un certain moment, on ne peut pas ne pas les mélanger ! Si un musicien décide qu'il veut mélanger le reggae, le raï et le jazz, c'est certes volontariste, mais c'est la créolisation qui l'amène à envisager ce possible. C'est la créolisation qui vous fait et non vous qui faites la créolisation.

— Alors, cette affirmation serinée çà et là qu'il faut « s'ouvrir à l'autre » ?

— Il faut s'ouvrir à l'autre, bien sûr. Mais je ne pense pas qu'on puisse en faire un programme

— les programmes ne marchent pas. Ce qui marche, c'est l'intuition —l'intuition tremblante, ambiguë, obscure peut-être, mais l'intuition active — qu'en s'ouvrant à l'autre, on ne se dilue pas. Il ne faut pas militer pour accélérer la créolisation, qui s'accélère très bien toute seule, mais militer pour que change l'imaginaire des communautés et des peuples.

— Que faire ?

— Au plan individuel, ça ne peut venir que naturellement. Il ne faut pas régenter, se draper dans des programmes, parce que la situation du Tout-Monde exige que nous abandonnions les pensées de système ou les systèmes de pensée. Ce qui fonctionne, réussit, c'est le tâtonnement: continuer à forger sa pensée tout en parlant, aller dans des domaines où l'on n'est pas du tout sûr de ce que l'on va rencontrer. J'appelle cela la pensée du tremblement : le monde qui se créolise n’est pas un monde de certitudes, de routes bien damées et goudronnées, c'est un monde de traces, de bouleversements. En ce qui concerne les peuples et les communautés, il faut répéter et répéter encore les mêmes choses — ce ne sont pas des principes mais des sortes d'évaluations frissonnantes de ce qui se passe dans le monde : si nous ne lisons pas dans le monde, le monde ne lira pas en nous ; si le monde ne lit pas en nous, si puissants que nous soyons, nous serons isolés dans le monde.

(NDLR : Le second texte du Figaro non repris par Antilla a été mis ci-dessous.)

World music et musique du Tout-Monde

« J'appelle Tout-Monde le monde actuel tel qu'il est enfin réalisé dans sa totalité, c'est-à-dire sans terra incognita, sans tâche blanche sur la carte, tel qu'il exerce sur nous une influence immédiate et sans intermédiaire, et tel qu'il se développe avec une imprédictibilité totale. »

C'est par cette définition roide et un peu énigmatique qu'Édouard Glissant définit notre monde, ce Tout-Monde entré dans un processus général de créolisation qui brouille les identités telles que nous, Occidentaux, les concevions depuis des siècles. Et le Tout-Monde de Glissant fait écho à d'autres visions aussi prophétiques mais beaucoup moins universitaires : la « sono mondiale » rêvée des années soixante-dix, la world music déferlante des années quatre-vingt, les musiques du monde révérées dans les années quatre-vingt-dix... Car la musique est sans doute le domaine dans lequel se révèle de la manière la plus éclatante combien le monde « exerce sur nous une influence immédiate et sans intermédiaire ».

Ce monde sans terra incognita, dans lequel on peut sans la moindre difficulté, à Nantes comme à Göttingen, écouter à la suite un disque de flûte japonaise, une rumba zaïroise, un tango de Carlos Gardel et un enregistrement de didjeridoo aborigène, est un monde de contaminations culturelles, dans lequel les généalogies des musiques populaires deviennent d'une effarante complexité. Bien sûr, toutes les cours d'Europe ont dansé des allemandes sous la Renaissance, et les musicologues expliquent que Le Gorille de Brassens se dandine sur une tarentelle — une danse italienne, comme sa mère. Mais qui aurait pu imaginer que surgiraient en France des enfants naturels de Bob Marley ?

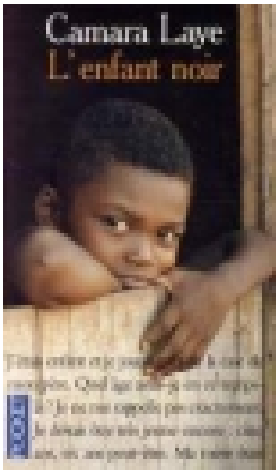
Car, sans même parler des musiciens issus de l'immigration ou natifs des DOM-TOM, il faut se remémorer les succès, par exemple, de groupes de reggae comme Tryo, Regg'Lys ou Massilia Sound System. Ce sont des Blancs, qui ne viennent pas de bidonvilles écrasés de soleil, qui ne partagent pas la foi rastafarienne, et qui pourtant ont choisi de chanter, en France, en français et pour un public français, une musique née dans les bas-fonds d'une île tourmentée des Caraïbes.

C'est sur ce rythme et en fraternité instinctive avec les insolents prophètes jamaïcains qu'ils ont mis en forme un hédonisme, une gouaille, une ferveur qui ne trouvaient pas à s'exprimer dans les formes courantes de la variété et de la chanson françaises — d'ailleurs, y ont-ils songé ?

Étourdissante également la musique de Manu Chao, que l'on ne peut expliquer qu'en termes de créolisation : l'énergie punk, le grand maelström rythmique des Amériques du Sud (des musiques traditionnelles paysannes à la rage électrique des faubourgs), la pulsion haletante du ska, des bribes de rêves africains et l'impression que l'on traverse à toute allure la bande FM sur une radio... Ses deux albums, Clandestino et Proxima Estaçion Esperanza, se sont vendus à 5 millions d'exemplaires dans le monde sans que l'on puisse dire s'il s'agit de musique « française », « espagnole » ou « européenne ». C'est simplement la résultante, chez un musicien surdoué, d'une enfance bilingue en région parisienne et de la possibilité de connaître, d'approcher et de vivre toutes les musiques du monde, une possibilité qu'aucune génération jusqu'alors n'avait connue. Et, s'il faut ranger Manu Chao dans une famille musicale, ce sera avec Mighty Sparrow, le révolutionnaire de la soca à Trinidad dans les années soixante-dix, Kassav', l'inventeur du zouk triomphant dans les années 80-90, les Colombiens passionnés de musique congolaise qui ont récemment inventé la champeta. Des bricoleurs de musiques créoles venus des Amériques, qui comptent désormais un Européen dans leurs rangs.

ICONOGRAPHIE

L’enfant noir de Camara Laye



La première page de couverture comporte le nom de l'auteur en caractères blancs (Camara Laye), le titre de l'oeuvre *L'Enfant noir* (titre thématique) est au-dessus d'une photographie assez grande (occupe la majeure partie de la page). La photo en question illustre un enfant de couleur noire à travers ce qui semblerait être l’entrée d’une case africaine.

L'enfant noir semble représenter un africain typé (du moins tel qu'un européen peut l'imaginer) : cheveux crépus, front dégagé, grand nez épaté, grande bouche, yeux un peu rouges, dents blanches, en bonne santé. La photo ne montre que le visage et le cou, mais elle peut nous laisser penser que l'enfant en question est presque nu, ou que son buste l'est du moins.

Elle rappelle l'image du bon sauvage. Le fond naturel — contraire à l'état culturel et civilisé de l'européen — de l'africain et le stade primaire de l'Afrique est mis au devant de la scène. Un double message est livré à l'européen : raviver et faire écho à un discours nostalgique des naturalistes (la nature vivier de l'homme et refuge contre une civilisation industrielle de plus en plus déshumanisée et déshumanisante) d'un côté et montrer les limites d'un tel retour et d'un tel excès de nostalgie d'un autre côté. Néanmoins, si la volonté de plaire au colonisateur n'est pas absente de *L'Enfant noir*, il y a aussi une volonté de manifester sa présence au monde, sa mémoire et son identité.

Tout en bas de la page figure la mention éditoriale (Plon/ Pocket). La lecture autobiographique s'impose déjà au bas de la page. « *J’étais enfant et je jouais près de la case de mon père. Quel âge avais-je en ce temps-là ? Je ne me rappelle pas exactement. Je devais être très jeune encore : cinq ans, six ans peut être. Ma mère était.…..…* ». Le récit d'enfance est une volonté de retour à l'enfance qui renvoie à innocence et naïveté, à l’éternelle terre natale et éternelle équation terre/mère. Le questionnement identitaire est déjà à l’œuvre dans ce cours extrait.

AMIN MAALOUF

Les identités meurtrières

GRASSET

L'illustration centrée sur la jaquette de l'ouvrage, *« Les identités meurtrières »*, rappelle le carnaval de Venise pendant lequel les patriciens de la société vénitienne ont l'habitude de se déguiser une fois l'an et donnent ainsi libre cours à leurs fantasmes. C'est sans doute une personne de sexe féminin, si l'on considère la texture du chapeau et de la mousseline qui le décore. La face de cette personne est cachée par un masque doré. Ce qui nous renvoie à la double face du dieu Janus.
Cette illustration résume à elle seule le titre du livre. En effet qui se cache derrière ce masque ? Pourquoi cet artifice ? Quelle est l'identité de ce personnage ? Pourquoi ce masque énigmatique ?

Ce questionnement nourrit la difficulté de cerner les multiples facettes de l'identité de l'individu. En vertu de quoi déclarer que je suis, telle une fatalité immuable, s'enorgueillir ou au contraire le déplorer, le clamer ou le subir. L'autre idée qui est perceptible au-delà du secret, c'est la volonté de se cacher de se refermer sur soi. Dans la longue histoire de l'humanité, nous savons que maintes ethnies ont été obligées de taire leurs véritables origines afin de survivre, de pérenniser leurs croyances. Nous n'en voulons pour preuve que les Marranes, ces juifs qui fuyaient « La Sainte Inquisition » durant le règne des Rois Catholiques : Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, dirigée par Tomás de Torquemada, premier inquisiteur général (1485-1494), qui se signala par sa rigueur impitoyable. Dès 1481, date qui marque le début de la *Reconquista*, les Juifs

doivent choisir entre le baptême et l'exil ; en 1501, la même mesure est appliquée aux Maures du royaume de Grenade, reconquis vingt années auparavant ; en 1502, elle est étendue aux *mudejars* de Castille, puis à ceux d'Aragon et de Catalogne. Désormais, la population de l'Espagne ne comprend plus - du moins en principe - que des chrétiens, mais la foi des « nouveaux chrétiens » reste suspecte, et l'Inquisition est amenée à exercer une surveillance rigoureuse sur les Morisques (Maures convertis) et davantage encore sur les Marranes suspects de « judaïser » en secret. Cet épisode douloureux de l'histoire d'un peuple nourrit encore de nos jours ce questionnement.

Qui suis-je ? Que suis-je ? Pourquoi suis-je ? Répondre à ces questions, c'est en fait cerner à son échelle sa propre identité. Afficher et assumer son identité, non pas d'une manière péremptoire, mais accepter l'idée que c'est une notion de l'être qui s'élabore au fil du temps, et du vécu de l'individu, dont il faut toujours relativiser la définition.
Affirmer son identité, s'affirmer n'est pas synonyme d'exclusion de l'Autre, car différent de soi. C'est dans la diversité des individus et dans le respect mutuel de leurs différences que naissent la tolérance et l'acceptation de l'autre. C'est le message d'espoir que l'auteur de ce livre a voulu délivrer à chaque lecteur.

Symbole de la *Diversalité*