Au-delà de la Francophonie: Positions postcoloniales

Alfonso de Toro,
CRFL/Université de Leipzig

1. Introduction

Parler aujourd’hui du postmodernisme (ou de la postmodernité) et du postcolonialisme (ou de la postcolonialité) serait un anachronisme, selon ceux qui considèrent ces deux phénomènes comme passés et donc ne valant plus la peine d’être discutés.

Pour ma part, je pense que ce type d’affirmations est le résultat d’un malentendu provenant de la confusion entre l’aspect diachronique, soit l’historique du débat, et l’aspect synchronique, soit les instruments de travail, d’analyse et d’interprétation des phénomènes en question. Historiquement, on peut parler des deux phénomènes sans problème, comme nous parlons du Moyen Age, de la Renaissance, du Siècle des Lumières, de la Modernité. Alors pourquoi ne pas parler de la postmodernité et de la postcolonialité dans ce sens ? Dans le cas de la Modernité, Habermas a même affirmé que la Modernité est inachevée ! Or, nous savons bien que la Modernité commence, d’après quelques définitions, à la moitié du XIXème siècle voire avant, et selon d’autres définitions, au début de la Renaissance. On parle sans cesse de la ‘modernité’. La postmodernité, quant à elle, apparaît dans les années 50. Dès lors, on peut bien sur aller de l’avant en parlant de la postmodernité comme d’un phénomène nouveau et peut être pas encore clos. La discussion théorico-culturelle de la postcolonialité commence tout récemment à la fin des années 80 avec The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures (1989).


Pour cette raison, je voudrais commencer avec quelques réflexions de base sur quatre notions ou principes qui, à mon avis, représentent le noyau de la pensée ou du système dit de la post-modernité (vid. A. de Toro 1990, 1996) et qui en même temps forment une partie de la théorie de la post-colonialité, à savoir :

1. La fin du Logos: la pensée postmoderne d’origine derridienne ou lyotardienne refuse l’idée qu’une ante res existe – une origine immobile et génératrice d’idées, de principes et de normes – basé sur un système d’une raison de type binaire. Ce type de pensée est remplacé par un savoir ainsi que par une pensée nomade, rhizomatique, par la dissémination, la fragmentation, la paralogie, la décentration, la déconstruction. Les différentes séries discursives et significatives glissent continuellement, on peut parler d’une unité significative où les signifiants se référent infiniment l’un à l’autre. Ce type de penser « autre » produit une structure ouverte, plurielle, toujours en marche, qui délimite et met en cause diverses normes établies comme des vérités historiques, universelles et immobiles. Dans ce contexte, il n’existe aucune sorte de signification fixe puisque celle-ci est incessamment entravée par la déconstruction de manière à ce qu’elle soit finalement rattachée à d’autres connexions. Il ne s’agit donc pas de produire ou de construire un sens inamovible, mais de chemins à parcourir, d’une ‘différence’ perpétuelle. Derrida essaie de libérer le langage de son rôle fonctionnel dans lequel l’avait cantonné la métaphysique occidentale : le langage (cf. De la grammaïologie) a été soumis à l’impératif du phonocentrisme occidental saussurien, c’est-à-dire qu’on l’avait compris de façon purement linguistique avec une fonction subordonnée, purement médiatique. Le langage dans le système derridien, qui agit à partir d’un principe autoréférentiel grâce à des glissements incessants, ne possède plus de signification réductible à un unique signifié, mais plutôt produit-il une sorte de « déterritorialisation » et de « reterritorialisation » de signifiants, de même qu’il n’est plus constitué de reproductions, de restitutions ou même d’imitations sensées.

2. Et la conséquence de la clôture du Logos est celle postulée par Lyotard (1979) : la fin des métadiscours ou des métanarrations. Il s’agit d’un type de discours aux prétentions universelles et avec de traits normatifs et autoritaires, et – dans quelques cas – il s’agit d’un discours messianique, qui veut sauver (ou délivrer) la humanité de la souffrance, de la maladie, de l’asservissement, de l’exploitation. Cela sont les caractéristiques du discours dialectique de Hegel sur l’Histoire (avec la ‘Aufhebung’, le dépaississement, l’abolition synthétique, lequel réunit les conflits dans l’histoire), ainsi que de celui de Marx qui prétend supprimer la pauvreté, la différence de classe, l’asservissement ainsi que l’exploitation par le biais de la suppression de la propriété privée dans la société ; ou finalement est-ce aussi le cas chez Freud et pour sa théorie de la psychoanalyse et de l’Édipe à travers la théorie de la ‘Verarbeitung’/élaboration et de la ‘Verdrängung’/refoulement.

Ces types de discours s’établissent comme vérités universelles et intangibles. Mais la postmodernité remet en cause les bases légitimistes de ces types de discours – et dans ce contexte Lyotard pose la question suivante : « Comment prouver la preuve ? » (1979 : 51), Lyotard, comme le font les autres philosophes postmodernes, démasque les systèmes absolus comme des systèmes sans légitimation, et il montre que ceux-ci ne sont rien d’autre chose que des constructions arbitraires de l’histoire, de la réalité, des sociétés, et qu’ils ne sont que des produits d’intérêts de pouvoirs.

3. La décentration du moi. Cette théorie est basée sur la théorie de la « castration » de Lacan selon lequel Lacan, l’infans, durant ou après l’accouchement, subit une première castration générée par la séparation du ventre maternel (« paradis ») ce qui se manifeste aussi sous la forme d’un manque ou d’un désir au sens d’une différence et d’une rupture, ce qui en fin de compte est visible dans la dichotomie entre signifiant et signifié (Lacan 1938, 1966). Depuis la naissance, l’infans se reconnaît comme un « Moi » à travers un Autre, il se méconnaît bien plus en se définissant à travers un étranger. Cet acte d’aliénation résulte de l’unité brisée, laquelle est liée à la naissance – vécue comme une fragmentation ou comme une décentralisation (corps morcelé), c’est-à-dire comme un amalgame du Moi avec un Autre. Le Moi n’est perçu que de façon imaginaire, telle une

Derrida en particulier, laissent des marques profondes dans le domaine de la culture, de la constitution du langage, de la constitution du réel et par là même dans la constitution référentielle du sujet ou de l’objet de la représentation.

4. **Finalement nous avons un quatrième terme : l’hybridité.** Depuis les années 90, j’ai dédié plusieurs publications non seulement à la post-modernité et à la post-colonialité, mais aussi au phénomène de l’hybridité. Dans le dernier cas, j’ai essayé de développer une théorie sur l’hybridité, d’une part afin d’éviter la banalité de la constatation que tout dans le monde, que ce soit la culture, l’identité ou la nation, est constructions hybrides. En fait, s’il en était ainsi, nous n’aurions pas de problèmes, ni culturels, ni ethniques ; dans ce cas, ce serait le paradis sur terre. D’autre part, j’ai essayé d’éviter l’exubérance terminologique et en même temps, je voulais remarquer que le concept post-moderne, post-structural, post-colonial de l’hybridité, dans le cadre d’une nouvelle théorie de la culture, n’a rien à faire avec son origine biologique ou zoologique.

L’hybridité, à mon avis, est le concept le plus important de notre époque ; on le trouve un peu partout, et une large palette de champs de travail ainsi que de disciplines en fait l’objet de diverses réflexions. La première difficulté rencontrée en travaillant avec le terme d’hybridité est son ‘extensionalité’ et son ‘intentionnalité’ logico-sémiotique puisqu’il existe beaucoup de termes similaires voire identiques à celui d’hybridité. Le terme d’hybridité pose une difficulté supplémentaire du fait qu’il provient de divers champs disciplinaires et argumentatifs. Les diverses dénominations du concept d’hybridité appartiennent généralement à des champs épistémologiques similaires, mais aussi à d’autres très différents comme est le cas de la technique, des sciences dures ou de la culture. C’est pourquoi notre premier devoir est d’essayer de définir au moins quelques termes et champs fondamentaux de l’hybridité.

Le processus de l’hybridité ou l’hybridation n’est pas synonyme de multiculturalisme, terme voulant nous faire croire que des cultures différentes peuvent habiter un espace tel que le paradis sur terre. Bien au contraire, l’hybridité doit s’entendre comme la potentialité de la différence assemblée avec une reconnaissance réciproque dans un territoire ou dans une cartographie énonciatrice commune qui doit toujours être ré-
habité(e) et cohabité(e) à nouveau. C'est-à-dire que, dans un espace transculturel, dans un acte transculturel de communication, se négocient, se re-codifient et se re-construisent autrui, l'étrangeté et le propre, le connu et l'inconnu, l'« hétérogène » et l'uniforme, l'essentialisme et l'« néogémonialisme ». Les processus d'hybridité représentent une Verwindung (et non pas une Über-windung ou un mélange – ‘Verschmelzung’), c'est-à-dire un processus de perlaboration: perlaborer et non surmonter un état. L'hybridité n'est pas une Aufhebung, elle n'est donc pas un processus pouvant mener à une tranquillité ou à une stabilité. Les acteurs et leurs énonciations restent en tension dans le processus d'hybridation qui est un processus permanent.

Pour rendre possible un travail plus ou moins systématique, il est nécessaire de travailler avec le phénomène de l'hybridité à un niveau métadisciplinaire parce que les systèmes hybrides sont caractérisés, pour une partie, comme « a high complexity and that can only be described at the base of the combination of different models and processes » (Schneider/Thomsen 1997: 19). L'hybridité est le lieu de la recherche et du développement de l'intelligence artificielle, des « intelligent hybrid systems », employés dans la médecine (orthopédie) et dans l'industrie automobile pour renforcer l'efficacité, la vitesse, la multifonctionnalité, la complexité et la synergie des moteurs et du corps humain. L'hybridité est aussi, pour une autre partie, un concept qui en aborde d'autres tels que l' « interculturelité », la « multiculturalité », le « nomadisme », l' « hétérotopie », la « différence »/« différence », l' « altérité »/« altérité », le « mimétisme »/« mimicry », l' « entre-deux »/« in-between », l' « unhomely », le « third space », la « diversité »/« diversity », la « discontinuité »/« discontinuity », l' « hétérogénéité », le « syncrétisme », etc.

1. ..... L'hybridité en tant que catégorie épistémologique : il s'agit de la disposition à penser le monde comme rhizome dans les intersections, dans une forme transversale et non pas comme dichotomie ;

2. ..... L'hybridité en tant que catégorie théorique/méthodologique (il s'agit de la capacité à travailler avec diverses disciplines, on peut aussi parler des « sciences transversales »);

3. ..... L'hybridité en tant que catégorie culturelle, en tant que stratégie pour la cohabitation d’un espace par différents groupes ethniques, lesquels doivent négocier leurs identités dans un troisième espace qui est un lieu d'énonciation où se négocient la différence ainsi que la pluralité culturelle ;

4. ..... L'hybridité en tant que catégorie transmédiale. Il s'agit de la confluence de divers systèmes de signes et de médias en conservant leur autonomie (Internet, vidéo, film, mondes virtuels, analogues et digitaux). Il s'agit donc de divers champs qui entrent en action simultanément ;

5. ..... L'hybridité en tant que catégorie urbaine concernant divers systèmes d'organisation de production et de services, par exemple Tchibo en Allemagne. D'abord, Tchibo a été un magasin dans lequel on pouvait acheter du café, mais aujourd'hui on peut y acheter des bicyclettes, des portables, des vêtements, des montres-bracelets, et l'on peut y réserver des voyages, il est possible d'y acheter des parfums et des produits de beauté tels que le rouge à lèvres, sans oublier que l'on peut aussi y acheter du café bien sûr !

6. ..... L'hybridité en tant que catégorie du corps, du corps en tant que machine productrice du savoir, comme mémoire, comme champ de bataille, comme lieu dans lequel s'inscrit l'histoire ;

7. ..... L'hybridité en tant que catégorie technologique, laquelle appartient aux sciences dures ou naturelles (médecine, biologie moléculaire, micro chips et les ordinateurs ou les téléphones portables avec lesquels on est capable de prendre des photos, de regarder la télé, de visionner des vidéos, d'écrire des e-mails ou des « textos », sans oublier que l'on peut aussi l'utiliser pour téléphoner ! Le moteur hybride représente une autre technologie fonctionnant sur un même principe. Bien que cette catégorie soit absolument différente des autres catégories (de 1-4), puisque les premières se caractérisent par une permanente irritation, disons, par un frottement, par des tensions à résoudre, dans ce deuxième cas, tout cela n'existe pas. En revanche, tout doit fonctionner parfaitement. Ici, il n'est pas question de discuter ou de négocier les différents systèmes intégrés aux téléphones portables : si l'on veut téléphoner alors que l'autre veut prendre une photo, cela ne fonctionne pas du tout. Hybridité signifie donc dans ce contexte la mise en parallèle de différents systèmes dans le but de produire une unité très complexe et absolument efficiente.
8. .... Et finalement l’hybridité comme catégorie littéraire qui provenait de Bakhtine est équivalente au terme d’intertextualité de Kristeva, mais d’une sorte particulier d’intertextualité que n’pas de type mimétique comme se donnent dans l’œuvre de Jorge Luis Borges (vid. de Toro 1992/21995 ; 1994, ).

2. Études Coloniales et post coloniales et post-colonialité

Il y a quelques chercheurs qui, s’appuyant en général sur Bakhtine et/ou Kristeva, définissent l’intertextualité comme un processus hybride. Or, l’intertextualité est un système mimétique où le système de référence, ’le prétexte’ (de Toro 1992/21995), est dépassé et révélé par le système imitant comme c’est le cas de l’Enée de Virgile se référant à L’Iliade d’Homère ou du Don Quichotte de Cervantès se référant aux romans de chevalerie. C’est Genette qui, dans Palimpsestes, a défini l’intertextualité comme un système mimétique où la référence d’origine est toujours très importante.

Dans notre cas, nous parlons d’un type bien particulier d’intertextualité, de la ‘transintertextualité’, qui n’est pas mimétique. Dans l’œuvre de Jorge Luis Borges (cf. de Toro 1992/21995 ; 1994 et suiv.) par exemple, l’intertextualité a un statut anti-mimétique et la référence d’origine est dissoute dans le parcours de l’écriture, référence qui se perd dans une trace infinie.

Au-delà de ce cas particulier de l’anti-intertextualité peut-on parler d’hybridité dans la littérature ? Bien sûr ! Citons plusieurs œuvres où divers genres se mêlent : La mémoire tatouée et Amour bilingue de Khatibi, Ces voix qui m’assègent de Djebbar, La Prise de Gilbraltar de Boudjeda, Le miroir qui revient de Robbe-Grillet, Le livre brisé de Dubrovsky, Yo el Supremo, La Vigilia del Almirante de Roa Bastos, Journal intime et A tout regard de Brossard, C’est une note d’inverno un viaggiatore de Calvino sans oublier un grand nombre de textes de Borges, comme Les jardins de sentiers qui se ramifient, Le livre de sable, Tlön, Uqbar Orbis Tertius. Ces œuvres sont aussi bien fictionnelles que philosophiques et théoriques. Elles sont aussi des essais sur l’histoire de la philosophie et sur le système phénoménocentriste de l’Occident, etc. Dans toutes ces œuvres, les éléments ne se mélangent pas, ils ne fusionnent pas non plus, ils luttent pour leur autonomie dans une constante tension.


Dans ce débat, il existe deux lignes de discours ou, si vous voulez, deux écoles ou épistémologies : un groupe se trouve aux États-Unis, et est représenté par le post-structuralisme et le post-modernisme d’Edward W. Said avec son livre Orientalism (1978), qui se base sur le Marxisme, sur Gramsci, et particulièrement sur la théorie des discours de Foucault et sur la théorie de la textualité et de la représentation des institutions. Un autre auteur étasunien est Bhabha avec The Location of Culture (1994), qui se base sur les travaux de Foucault, de Derrida et particulièrement de Lacan ; le troisième auteur est Spivak avec In other Worlds. Essays in Cultural Politics (1988), qui a comme point de départ Derrida, Marx et le féminisme.


Le second et dernier auteur que je voudrais vous présenter est Homi Bhabha, avec sa théorie de la « négociation de l’étrange »), ce qui constitue la préoccupation centrale dans son travail. Il travaille avec un concept qu’il emprunte à Freud, mais qu’il emploie d’une manière différente, dans la lignée de Lacan : Bhabha parle de l’ « unhomely », de l’ « in-between » et du « mimicry » (ou mimétisme). Alors que « mimicry » se réfère à des processus anti-mimétiques et réinventifs — autrement dit, nous avons à faire à un processus d’ « Akkommodierung », d’implantation, d’incrustation, du Sich-Einnisten, de s’installer/nicher, mais sans adaptation —, la notion synonyme de « unhomely » et de « inbetween » se réfère au lieu où se réalise le mimétisme ; « unhomely » et « inbetween » représentent le résultat du processus du mimétisme. Et qu’est-ce que tout cela signifie pour la rencontre avec l’autre ? La seule rencontre avec l’autre signifie une déterritorialisation du Propre et une reterritorialisation en direction de l’Etrange et de l’inverse. « Unhomely » et « inbetween » indiquent et signalent un état nomade et hybride, et le mimétisme est un processus qui ne finit jamais et qui souligne à la fois et l’impossibilité d’une construction traditionnelle mono-identitaire, et la nécessité de penser l’identité comme transcendance. Le débat postcolonial ainsi que la théorie de l’hybridité montrent clairement que l’idée d’une identité unitaire est fausse et que jamais, c’est-à-dire à aucun temps, n’a existé en Europe une culture ou une identité pure, et que les tentatives des cultures qui ont voulu établir une identité pure, ont conduit à l’extermination des minorités, comme ce fut le cas en Espagne pendant les XIVe, XVe et XVIe siècles, en Allemagne ou en ex-Yugoslavie au XXe. Le terme de culture exclut la possibilité de la monocausalité. Une telle idée se trouve aujourd’hui au-delà de la réalité (elle ne peut plus être défendue aujourd’hui). C’est pourquoi il me semble surprenant que l’on discute en Allemagne de « Leitkultur » (Merz, Merkel), et il semble qu’avec Sarkozy le discours soit similaire en France.

Chez Bhabha, nous trouvons la description primordiale du « beyond » ou au-delà de cet espace « in-between », la « négociation » en opposition au discours essentieliste qui part d’une construction préfigurée du Sujet/Objet et qui porte le péril d’une confrontation ethnique violente, ce que Bhabha appelle le « disrespect ». Les concepts de Bhabha de « beyond » ou au-delà et de « in-between » et de « négociation » ont des conséquences très profondes pour le concept d’Identité, de Culture ou de Nation parce que nous ne pouvons plus partir d’un nostrum humaniste et d’un relativisme culturel dans le sens de « we place ourselves in the position of the other », oubliant les difficultés de la différence culturelle. Et dans ce contexte je voudrais souligner un aspect à mon avis fondamental et que j’ai déjà indiqué en parlant de Lacan et de la castration. Il faut que nous soyons bien conscients que tout acte d’énonciation (soit écrit, soit oral) est filtré par la différence et que tout acte d’énonciation est toujours une Entäußerung, c’est-à-dire une sorte de séparation. Différence et Entäußerung sont des phénomènes anthropologiques contaminés dès le départ. C’est pourquoi tout acte de communication est un acte dissemblant, un acte d’action réciproque dans lequel destinataire et destinataire quittent leur territoire habituel. Et c’est précisément là que l’hybridité prend sa source (Bhabha 1994 : 208). Il est très important de souligner aussi que chaque énonciation ne peut pas être fixée, il n’est pas possible de réglementer une énonciation qui a sa propre dynamique. A priori, les unités culturelles et les symboles n’ont pas de lieu déterminé, chaque unité de signifiant est traduite, transformée, modifiée, variée : « that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized, and read
On a beaucoup critiqué cette nouvelle discipline en raison du périmé du dilettantisme qu’elle suscite et à cause de l’importance de l’objet qui se dissout ou qui disparaît derrière la question formulée. On a aussi critiqué le terme « post-colonialisme » lui-même avec l’argument que ce concept cache des réalités concrètes et qu’il donne l’impression que tous les pays ont surmonté l’état colonial et se retrouvent dans une situation de post-colonialité. On nous dit qu’il serait ridicule de parler de l’Australie ou des Etats-Unis en même temps que l’on parle de la Namibie, par exemple, en tant que pays post-coloniaux. Le fait qu’un pays ait obtenu l’indépendance ne ferait pas de ce pays un pays post-colonial.

Une autre critique a été que cette discipline est née dans un contexte historique et culturel déterminé et que, pour cette raison, la théorie de cette discipline ne pourrait être seulement applicable qu’aux pays anglo-saxons. Cependant, ces deux dernières critiques sont un peu ridicules et très polémiques puisque le post-colonialisme désigne une manière de lire, de relire, de ré-écrire le monde, l’histoire, notre vie quotidienne, notre culture, et parce que cette théorie culturelle a développé des instruments qui transcendent le lieu de sa formulation. Toutes les théories sont nées quelque part dans le monde : nous avons, par exemple, travaillé avec la terminologie des formalistes russes, avec le structuralisme français et celui de Prague, avec la réception esthétique allemande, avec la théorie du Carnaval de Bakhtine ou avec celle de l’intertextualité de Kristeva, etc. Une telle position est absolument absurde et reflète une sorte de chauvinisme scientifique. À mon avis, la seule condition pour travailler avec une théorie, c’est que j’ai formulé comme la productivité et la potentialité d’une théorie, c’est-à-dire la capacité d’une théorie à nous aider à donner de réponses aux questions qui nous posent un problème déterminé, et la capacité de recodification ou reformulation d’une théorie déterminée en différents contextes culturels.

Sur la base des théories exposées et de mon concept d’hybrïdité, je ne voudrais plus parler de post-colonialisme, mais je préfère la notion de ‘post-colonality’ ou ‘post-colonialité’ afin d’éviter les problèmes historiques et ceux d’ordre chronologique ainsi que les problèmes de l’origine de cette théorie. Par conséquence, sous ‘post-colonialité’, je ne comprends pas une simple catégorie historique, au sens d’un discours développé pour les anciennes colonies qui sont devenues indépendantes et libres de

---

35 Sous le terme de ‘translation’, nous comprenons un processus culturel très complexe: un processus médial, social et pragmasémiotique dans les domaines de l’anthropologie, de l’ethnologie, de la philosophie, de l’histoire, des médias, de l’histoire, de la gestualité, du corps et de divers systèmes discursifs. L’acte ‘translatologique’, ou la stratégie de la translation, met en évidence la ‘recodification’, la ‘transformation’, la ‘réinvention’ et l’invention de l’énonciation qui transporte divers systèmes culturels (langue, religion, moeurs, savoir, organisation sociale, nature, etc.). De cet acte naissent de nouveaux systèmes culturels qui se concrétisent dans un processus sémiotique de codification, de décodification et de recodification, de déterritorialisation et reterritorialisation, de production et de mise en scène avec de nouvelles fonctions.
réécrire leur histoire, les discours de leurs institutions, de construire un propre canon littéraire et culturel, de redéfinir leur identité etc., mais la ‘post-colonialité’, c’est pour moi, un type de discours stratégique, une méthode, un instrument de réinvention du propre lieu culturel, du propre lieu identitaire.

La post-colonialité est le résultat de ces quatre fondements postmodernes exposés et expliqués plus haut : la fin du Logos, la clôture des méta-discours, la décentrée du sujet, et l’introduction d’un savoir et d’une pensée hybride.

Ainsi, la post-colonialité est un phénomène discursif où les discours prennent leurs sources dans les interfaces ou les intersections, dans l’entre-deux des cultures.

3. Francophonie, postcolonialité et hybridité

« ... le lieu de notre parole et de notre discours est un lieu duel par notre situation bilingue » (Abdelkebir Khatibi : Maghreb pluriel, 1983 p. 57).

« La francophonie signifie simplement aujourd’hui que la langue française réunit miraculeusement un certain nombre d’écrivains de par le monde. » (Albert Memmi : Écrivains francophones du Maghreb, 1985 : 14).

3.1. Quelques notions de base sur la francophonie

Le problème de la ‘francophonie’ commence avec le terme même de francophonie. En linguistique, on fait des différences entre la France ou la Belgique ou la Suisse romane, mais il est évidemment qu’idéologiquement on ne peut comprendre sous francophonie ces trois pays et leur français. Ce sont, bien au contraire, toujours les autres qui sont ‘les francophones’. Cette classification est toujours actuelle et a trouvé sa concrétisation dans les théories linguistiques (vid. Benimam 1999). Le terme ‘francophonie’ semble décrire une région où l’on parle le français, en tous cas une région hors de l’Europe. Le terme ‘francophonie’ a une signification ambivalente : d’une part c’est un terme globalisant, et d’autre part il exclut, et ce en raison de l’histoire de la francophonie qui est une initiative des pays francophones.

Dans le premier cas, le globalisant/hégémonique, c’est la France qui est le centre, elle constitue la norme linguistique comme l’avait formulé Reclus en 1880 : ‘[…] tous ceux qui sont ou semblent destinés à rester ou à devenir participant de notre langue ». Les autres font partie de ‘notre langue […] dont nous sommes déjà les maîtres ». Et il conclut que ‘les littératures francophones illustrent le rayonnement de la langue française ».

Cependant, je ne souhaite traiter ni de problèmes linguistiques, ni de classifications telles que la différence entre une « littérature française » et une « littérature en français », considérant l’‘écart spatial » ou l’‘écart temporel » ou « culturel ». Le problème auquel je m’intéresse est de déterminer la référence lorsque l’on parle de francophonie : la politique, la littérature, l’économie, etc. En tout cas, il serait absoluement nécessaire d’‘examiner l’opportunité d’une réflexion sur un champ disciplinaire spécifique qui définirait son objet et ses méthodes » et d’une réécriture de l’histoire littéraire, et culturelle, et de l’expansion du canon afin d’inclure des apports culturels différents, mais aussi d’une reconceptualisation d’une littérature particulière comme culturellement hybride » (Benimam 1999: 10 ; Amaryll Chanady 1995 : 9-21).

Je souhaite faire quelques brèves remarques en relation à les raisons de cette hégémonie. Est-ce que la francophonie représente un danger culturel et linguistique ? La France est-elle confrontée au danger de perdre son statut culturel hégémonique ? Est-elle obligée d’entrer en concurrence avec la francophonie du fait de l’expansion géographique du français en dehors de la France ? Ou bien craint-on la dissolution du français dans un paysage franco-babélien du fait des nombreuses variétés qui se réfèrent depuis bien longtemps non plus à la norme, au ‘bon usage’, de Paris, mais à leur géographie locale ?

Dans son article intitulé La pluralité des normes dans la francophonie (1999), Marie-Louise Moreau attire l’attention sur la diversité fondamentale du français de France, d’Afrique, du Maghreb ou du Québec. Mais elle renvoie également aux différences entre la norme française et la norme belge (elle rappelle le débat qui eut lieu entre Paris et Bruxelles à propos de l’introduction de la féminisation des noms de métier en Belgique), ou au français de Suisse qui s’est développé en substrat ou adstrat. Elle attire aussi l’attention sur
l'évolution des langues et sur le fait que, dans les cas de la Belgique et de la Suisse, de telles divergences sont acceptées sans que personne ne s'en offense. Elle ne considère pas les variétés linguistiques en dehors de l'Europe (donc en dehors de la France, de la Suisse et de la Belgique) comme des divergences d'une norme. Elle les considère plutôt comme des innovations ayant leur propre dynamique et introduisant toute une série de néologismes, tels que essencier 'i (pour station d'essence) au Sénégal, motamoter (apprendre par cœur) au Cameroun, dépanneur (magasin de produits de consommation courante, ouvert sur d'autres plages horaires que les magasins ordinaires) au Québec, pendulaire (personne qui travaille dans une autre ville que celle où elle réside et qui fait la navette chaque jour entre les deux) en Suisse, navetteur (personne faisant la navette) en Belgique. Ces nouveautés plutôt anodines et les nouveautés beaucoup plus grandes ayant un rapport avec la syntaxe et la grammaire sont considérées par Moreau comme une incapacité des locuteurs français. Elles sont le résultat de l'environnement culturel et linguistique ; elles restreignent la norme française et mènent à l'idée que les locuteurs se meuvent dans une insécurité linguistique. Moreau est catégorique en défendant son opinion selon laquelle :

[...] la production des « déviations » par rapport à la norme ne peut pas être dans tous les cas traitée en termes de déficiences qui s'enracineraient dans le contact de langues, mais qu'elle résulte souvent soit d'un CHOIX conscient (ibid. p. 2).

De plus, elle constate que, dans l'usage linguistique, il ne s'agit pas d'une coexistence égale, mais d'une coexistence implicite et hiérarchique dans la différence, ce qu'on peut observer dans d'autres domaines. Elle se demande alors ce que serait la francophonie et cherche à donner une réponse en trois niveaux : celui des institutions normatives (administration, écoles, œuvres de référence), celui de la représentation des individus et celui des pratiques sociales. En ce qui concerne le premier niveau, elle se réfère au débat entre l'Académie royale de langue et la littérature françaises de Belgique et le secrétariat de l'Académie française, qui s'est prononcé contre la décision de l'administration française — celle de féminiser les noms de métier de femmes en français — cette décision allant à l'encontre du « bon usage ». Son adversaire lui a entre autres répondu que « la France n'est pas la francophonie » (ibid.). L'auteure constate une évolution progressive du comportement face au « bon usage » aussi bien dans les dictionnaires et encyclopédies que dans les écoles, où, comme au Québec par exemple, une norme linguistique a été élaborée. Cependant, à un niveau discursif général, l'idée que le bon français vient uniquement de la France est toujours d'actualité, alors même qu'entre l'Espagne et l'Amérique Latine, toutes les langues sont égales. L'Espagne a d'ailleurs exposé ce fait dans sa nouvelle encyclopédie.

De plus, l'auteure lie la particularité d'une langue à l'identité et comme la norme française possède aussi une identité, cette norme ne peut être considérée comme universelle et neutre. Si cela était accepté, alors il serait nécessaire dans la logique des choses que les autres régions linguistiques ou variantes définissent leur propre identité linguistique, qu'elles effectuent des normalisations et qu'elles créent des « normes endogènes ».

En partant de cette position, Moreau postule une série de thèses pour une multiplicité de mondes linguistiques. Bien qu'il existe dans l'imaginaire du locuteur une norme symbolique et topographique (France = « bon usage ») en dehors des périphéries, ancrée à Paris, il existe cependant une normalisation locale, qui se rapporte surtout au lexique et à la phonétique, sans que cela mène à des changements fondamentaux. Cependant, une question négative se pose : n'en arrivons nous pas à une Babel du français avec ses développements des normes locales, une Babel dans laquelle les francophones ne se comprennent plus entre eux ? Le développement de normes codifiées des variantes a moins à voir avec la multiplicité (parce que cette multiplicité est là) qu'avec le pouvoir, le prestige et les institutionnalisation des langues. La solution est dans l'oscillation entre la norme et la variation de la norme, entre l'identité et la différence. À mon avis, on ne pourrait parler d'une Babel de la francophonie que si on pouvait prendre comme point de départ une sorte et une norme du français.

Mais je me demande, cette fois-ci en formulant de manière positive, si, à long terme, la langue française ne va pas exercer la même fonction que le latin vulgaire (les lettres de Cicéron, les récits de guerre de César) dans la création des langues romanes. De la perspective de l'Empire Romain et du monde latin, on aurait pu s'attendre à ce qu'une babélisation eût été crainte. Le latin disparut à long terme, devint une langue véhiculaire, se maintint quelques
siècles durant en tant que langue scientifique et fut relayé par la Romania. Et ce ne fut pas un mal puisque ce fut la source d'un enrichissement incommensurable. Il va cependant de soi que le français ne se défera pas de son rôle de langue véhiculaire, à l' inverse du destin du latin.

Si l'on compare avec l'évolution de l'espagnol en Amérique latine, on comprend tout de suite pourquoi l'établissement d'une langue standard y a été possible. Tout d'abord, il s'agit d'un continent relativement délimité (d'un point de vue territorial). De plus, il s'est passé 500 ans pendant lesquels bon nombre de locuteurs précolombiens ont été décimés à cause d'exterminations, de tortures, de maladies, etc. (d'un point de vue temporel). Une forte pression missionnaire religieuse (d'un point de vue idéologique) eut lieu. Or, ces trois facteurs sont atypiques lors des croisades coloniales du XVIIIème et du XIXème siècle. Il est donc fort probable que le fait que le français ne parvienne pas à s'y retrouver en tant que diversité dans l'unité et pas forcément en tant que catalyseur de la différence (bien que je considère cette dernière notion comme très problématique). Il est important de souligner que malgré une standardisation de l'espagnol, une diversité linguistique et culturelle a pu se développer en Amérique latine, diversité dont l'Espagne ne représente qu'une partie.

Qu'est-ce qui va à l'encontre de la création de nouvelles langues à partir du français ? Pourquoi est-ce une évidence que la forme originelle de la langue impériale qu'était le latin a disparu ? Ou, pour formuler de manière positive, pourquoi le latin se développa-t-il en de nouvelles formes latines, en cette diversité linguistique romane ?

Si le terme de « francophonie » doit encore faire sens, on doit comprendre – la France aussi – sous ce dernier une puissance culturelle assez forte, sans être normative. Et l'on doit cesser de diviser les oppositions hiérarchisantes et classificatrices, décrites ci-dessus, la langue et la culture en « c'est à moi ! » et « c'est à toi ! ». Elles sont la source des conflits culturels actuels et même du racisme.

De plus, la francophonie exige une compétence linguistique et culturelle débord de la France : sans savoir parler les langues africaines, ou l'arabe ou encore le berbère, on ne peut que produire une francophonie hégémonique et réduite. Je m'inclus bien entendu dans cette critique.

On en viendra automatiquement aussi bien au sein des sciences comparées qu'au sein de l'histoire littéraire à une dénationalisation de la représentation. Il est réjouissant à ce propos que Grimm introduise dans son histoire de la littérature (je me réfère à la 4ème édition de 1999) un chapitre sur la littérature francophone. C'est ainsi que nous pouvons prendre en compte une remarque de Grassin (in Beniamino, 1999 : 19) : recomposer l' historiographie littéraire indépendamment des positions nationales dominantes ». Beniamino plaide aussi pour un nouveau paradigme d'interprétation de la littérature en français, contribuer à mettre au jour des difficultés d'ordre théorique, jusqu'alors tues ou masquées derrière la sécurité qu'offre l'apparence monumentale de notre littérature nationale, et il ajoute la nécessité d'une histoire de la littérature qui soit capable de tenir compte de l'hybridité culturelle non seulement pas au niveau scientifique mais aussi institutionnel :

S'il s'agit, dans cette réflexion sur les littératures francophones, d'afirmer la nécessité d'une « réécriture de l'histoire littéraire et de l'expansion du canon afin d'inclure des apports culturels différents, mais aussi d'une réconception d'une littérature particulière comme culturellement hybride », une telle réflexion ne peut pas être séparée de l'analyse des contraintes institutionnelles liées à une éventuelle transformation du champ scientifique. (ibid : 10)

3.2. La francophonie, une région du monde ou un espace culturel ?

La francophonie doit aussi être une région du monde. Comment pouvons nous interpréter cette notion et comment pouvons nous prendre position par rapport à cette dernière et y insérer notre position ?

Entreprenons quelques essais d'interprétation. La notion de « région du monde » suppose une topographie, plus exactement une topographie délimitée avec concision sur la carte du monde. S'il en est ainsi, la notion ne suppose pas de taille géographique, mais une taille symbolique puisque la francophonie représente, sur le plan géographique, un espace éclaté. Nous avons logiquement à faire à une région du monde virtuelle et hybride en tant qu'espace de culture. La question est de
savoir où est la charnière, le dénominateur commun de ce monde virtuel, symbolique et culturel. On va nous répondre aussitôt : « Mais dans la langue française, bien évident, pas ailleurs ! » Nous venons de voir combien il est problématique d’avoir comme point de départ une seule langue. Mais, ce serait le plus petit, voire même le plus inaccessible dénominateur commun.

Pour moi la région francophone est une cartographie qui ressemble à une surface avec différents points : un espace éclaté. Cet éclatement topographique, territorial, implique différentes cultures et différentes langues créoles avec un fort syncrétisme (les religions) et des mœurs (le quotidien, les rituels) qui vont de l’océan pacifique aux Caraïbes en passant par l’Afrique, l’Europe et l’Amérique du Nord. Ainsi, la francophonie est aussi, d’un point de vue géographique, une culture des passages. Il est de ce fait impossible de la fixer. Elle n’est pas seulement ouverte, elle est éparsillée dans toutes les directions. Les points de jonction créent la charnière, les différentes stratégies de la différence et de l’altérité (vid. A. de Toro 1999 ; 2003)

Si nous cherchons une équivalence entre la structure de la langue/culture et celle de la topographie qui se rencontrent dans un espace virtuel de différence et d’altérité, alors il est permis de se demander pourquoi on se pose la question de la région du monde. Veut-on ainsi relier ce qui est entrecroisé ? Ce qui s’approche et s’éloigne ? Veut-on ainsi faire d’un espace culturel virtuel un espace géopolitique en concurrence avec les autres espaces culturels ?

Il sera à peine possible de parler d’une « civilisation francophone », plus particulièrement d’une « patrie francophone » qui aurait un sens dans une discussion institutionnelle ; il sera impossible d’en parler dans un discours scientifique et culturel, sauf si on veut accepter un discours hégémonique, comme on peut le constater dans certaines citations (dans Beniamino 14) selon le centre, la francophonie serait un « enrichissement » : Cornevin parle d’un « sang nouveau [...] enrichissant notre langue et notre littérature étendue aux limites du monde » ou dans Hardège (Beniamino ibid. : 15) « Si langue et patrie française peuvent être pensées solidairement par les Français, tel n’est pas le cas pour les autres pays francophones ».

Je n’ai fait qu’effleurer quelques aspects de la problématique ; je n’ai même pas abordé le domaine politico-économique et institutionnel, par exemple l’Organisation Internationale de la Francophonie, qui se veut être la formation d’un super-État. Cette formation étatique pourrait être comprise comme la continuation de l’« universalité de la langue, culture et nation française », selon Rivarol (1787/1991), désormais avec d’autres moyens. Non pas avec les moyens du dénigrement (inutile) des autres nations culturelles européennes afin de donner plus d’éclat à la sienne, ou avec les moyens de l’expansion coloniale et la soumission, mais avec les moyens de l’institutionnalisation. Ou bien s’agit-il bien plus d’essayer de relier ce qui est de toute façon là ? Mais dans quel but ? On peut simplement répondre que la francophonie, quelle qu’elle soit, veut conserver quelque chose et veut entreprendre quelque chose contre la puissante langue anglaise qui se comprend comme la mère de toutes les langues. L’Espagne a d’ailleurs récemment lancé une grande offensive.

3. 3. Le Maghreb : une cartographie de passages

Je considère la francophonie, et particulièrement le Maghreb, comme une cartographie de Passages, ce qui reste hybride et se refuse à l’assimilation ou à l’adaptation quelconque comme le formule Djebbar : « cette soirée au théâtre s’était déroulée pour moi hors territoire, ni en France ni en mon pays, dans un entredeux que je découvrais soudain » (Vaste et la Prison 1995 : 59).

Le vieux Reclus reconnaissait déjà qu’ « il n’y a pas de race française, pas plus de race allemande, de race anglo-saxonne ou de race espagnole. Ce sont là des inventions de professeurs » (ibid. : p. 401). Djebbar écrit d’aillleurs à propos d’elle-même : « […] une femme qui vient de la culture arabo-berbère, mais qui écrit en français, et dans ce passage de langues il y a beaucoup plus qu’un passage » 1999) – au sens de Bhabha, comme nous le verrons ensuite. J’entends le Maghreb (et aussi le monde francophone) comme un entrelacs des passages, comme un lieu catalylique de la différence, à la manière de Djebbar (Vaste est la prison, 143) ou Abdelkébir Khatibi : Permutation permanente […] Passage multiple selon un chassé-croisé (Maghreb pluriel (MP) : pp. 26, 27, vid. aussi p. 39).
Nous pouvons parler de deux types de francophonie : d’une FRANCOPHONIE (écrite en majuscule et le préfixe « Franco » en italiques ce qui marque le « Franco » de la phonie) – et qui est un système globalisant, une francophonie qui se comprend comme une institution de pouvoir politique, économique et culturel – et d’une francophonie (écrit en minuscule et le suffixe « phonie » en italique, ce qui marque la phonie ou la polyphonie et la diversité de la langue française).

BIBLIOGRAPHIE :


Dé-penser l'indigène : L'européocentrisme à l'épreuve du discours postcolonial

Anouar Ouyachchi
Équipe d'Études Culturelles et Postcoloniales
Université de Meknès

L'empire colonial français s'est constitué principalement entre 1880 et 1914. En plus des raisons d'ordre politique et économique, la conquête coloniale était mue par des motivations culturelle et idéologique que résume bien toute la rhétorique, ayant accompagné la domination de l'espace physique, sur la mission civilisatrice de la France. En effet, outre un discours politique visant à justifier l'entreprise coloniale, d'autres discours, scientifiques et imaginaires, s'éveillent, consciemment ou inconsciemment, à mettre en scène la barbarie de l'indigène que l'homme blanc s'est fait un devoir de civiliser. Evidemment, des voix comme celles d'André Gide, dans ses écrits de voyage, ou de Maupassant, dans des articles consacrés à l'Algérie et à la Tunisie, s'élèveront pour dénoncer la colonisation ; néanmoins, au-delà de toutes les polémiques soulevées au sein de la métropole, un consensus culturel régnait autour de l'idée même de « races inférieures ». C'est la raison pour laquelle un discours anticolonialiste, aspirant à contester les représentions colonialistes de l'indigène, va être élabouré par des écrivains comme Frantz Fanon ou Aimé Césaire, pour ne citer que ceux-ci, pendant les années 1950. Aujourd'hui, et pour nous rappeler de façon salutaire les « relations néocoloniales » qui persistent au sein du “nouvel” ordre mondial »34, les efforts pour déconstruire l'européocentrisme continuent avec les travaux, regroupés sous la bannière des « études postcoloniales », qui ont commencé à être développés, au début des années 1980, sous l'influence de l'intellectuel palestino-américain, Edward Said.