

**Hybridité - Diasporisation – Globalisation**  
**Le Maghreb**  
**(Abdelkebir Khatibi – Assia Djebar – Boualem Sansal)**

Alfonso de TORO  
(Université de Leipzig)

**0. Introduction**

L'hybridité, à mon avis, est le concept le plus important de notre époque. Il est lié aux concepts de la fin du logos, de la fin des métadiscours et des métanarrations. 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 'extensionnalité' et son 'intentionnalité' sémiotico-logique 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 dénotations appartiennent généralement à des champs épistémologiques similaires, mais aussi dans d'autres cas, à ceux 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 fondamentaux.

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'«hégémonialisme». Les processus d'hybridité représentent une *Verwindung* (et non pas une *Überwindung* ou un mélange – '*Verschmelzung*'), c'est-à-dire un processus de *perlaboration* : perlaborer et non surmonter un état. L'hybridité n'est pas – comme je l'ai déjà dit – 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 vraiment scientifique et systématique, il est nécessaire de travailler avec ce concept à un niveau métadisciplinaire. Les systèmes hybrides sont caractérisés 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 un concept abondant l'«interculturalité», la «multiculturalité »,le« nomadisme »,l'« hétérotopie »,la«différence »/« différence »,l'«altérité »/« alterity »,le« mimétisme »/« mimicry »,l'«entre-deux »/« in-between »,l'« unhomey »,le« thirdspace »,la«diversité » /« diversity »,la« discontinuité »/« discontinuity », l'« hétérogénéité », le « syncrétisme », etc.

Pour sortir de ce labyrinthe terminologique, j'ai dédié, depuis les années 90, plusieurs publications non seulement à la postmodernité et à la postcolonialité, mais aussi au phénomène de l'hybridité permettant de regrouper tous les termes énumérés ci-dessus dans le terme d'hybridité. J'ai essayé d'en développer une théorie, 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, j'ai voulu souligner que le concept postmoderne, poststructural et postcolonial de l'hybridité n'a rien à voir, dans le cadre d'une nouvelle théorie de la culture, avec son origine biologique ou zoologique.

Je souhaiterais désormais proposer huit niveaux que j'entends comme des catégories ou des champs d'action (vid. A. de Toro 2003, 2006a) :

## 1. Hybridité

### 1.1. L'hybridité : une catégorie épistémologique

Il s'agit de la disposition à penser le monde comme un rhizome dans les intersections, dans une forme transversale et non pas comme une

dichotomie. En tant que catégorie épistémologique, l'hybridité signifie que l'on pense le monde, la vie et le savoir hors de tout logocentrisme, dans une perspective diachronique, et ce à partir de deux stratégies, celles de la 'différance' et de l'altérité'. Dans le contexte de notre étude et sans perdre de vue les aspects synchroniques et diachroniques, on pourrait entendre par 'différance' *l'approche de l'autre de la raison et de l'histoire, une logique de la «supplémentarité», du «pli», du glissement des catégories culturelles*, en tant qu'on ne peut les réduire à des origines culturelles ou ethniques. Si la différence revient à déconstruire le logos métaphysique de tradition occidentale, on peut dès lors entendre par altérité (à ne pas confondre avec altérité) une *catégorie opératoire* de la différence permettant de décrire des rencontres concrètes et hétérogènes. Ce concept marque la négociation des différences culturelles dans le cadre d'un processus. Il s'agit d'une prolifération discursive ou 'trace' (dans le sens derridien) de la différence qui ne mène pas à une conception de l'autre comme un exclu, mais à une conception d'autrui.

La différence ne construit pas une relation dialectique dans le monde conceptuel de Hegel, mais marque la limite critique de l'idéalisation et du dépassement, l'abolition synthétique, réunifiant les conflits dans l'histoire : la 'Aufhebung', comme je l'ai déjà indiqué plus haut. La différence ne réduit pas les contradictions dans un système homogène, ne les adapte pas et n'en fait pas non plus de synthèse. Ce type de pensée, qui *perlabore* ('verwindet') la dualité logocentrique occidentale, qui décrit notre *conditio* actuelle et qui est fondamental pour la description de tous les phénomènes de transculturalité et de globalisation, nous le trouvons aussi dans certains discours prémodernes au seuil de l'Époque Moderne.

### 1.2. L'hybridité : une catégorie théorique/méthodologique, entre 'transversalité', 'translation' et 'rhizome'

Il s'agit ici de la capacité à travailler avec diverses disciplines. On peut aussi parler d'un type de travail dans un concept 'transversal' de sciences comme Deleuze/Guattari (1972/1973 ; 1980), concept repris par Welsch (1997) pour sa notion de 'raison' entendue comme « science transversale ». Le terme de 'transversalité' dans notre contexte repose sur une approche *transdisciplinaire*, c'est-à-dire qu'elle recourt premièrement à des modèles d'origines diverses (études théâtrales, histoire, anthropologie, sociologie, philosophie, théories de la

communication, approches structurales ou poststructurales) ou à certains aspects ou éléments d'une théorie.

Dans la théorie de la culture, les diverses disciplines ont une fonction auxiliaire. Comprendons ce concept de discipline comme un dialogue, une interface et le résultat d'un *parcours*. Premièrement, il ne s'agit pas de l'application d'une théorie déterminée, mais d'utiliser quelques aspects d'une théorie pour enrichir l'interprétation. Deuxièmement, une telle science repose également sur la *transculturalité*, entendue comme recours à des modèles culturels, à des fragments ou à des traditions culturelles qui ne sont pas générés en fonction de leur culture d'origine ou de leur identité propre, mais qui, au contraire, appartiennent à une autre culture, à une autre identité et à une autre langue, et forment ainsi un champ hétérogène. Enfin troisièmement, elle repose sur la *transtextualité*, par laquelle nous entendons le dialogue ou encore la recodification de sous-systèmes et de domaines partiels issus de diverses cultures et de différents champs du savoir, sans pour autant que les questions de l'origine, de l'authenticité ou de la « compatibilité » culturelle aient une importance de premier plan. Seulement, la fonctionnalité et la productivité esthétique et sociale se trouvent au centre de l'intérêt.

On peut également parler de l'hybridité comme d'un '*rhizome*', concept développé par Deleuze et Guattari (1980), terme qu'il faut comprendre comme une 'pensée-racine' et comme un phénomène de 'translation'. Le terme de 'rhizome' n'implique pas seulement des processus linguistiques, il implique également de complexes processus sociaux, culturels, pragmatiques, sémantiques, anthropologiques, ethniques, philosophiques, historiques, médiatiques et gestuels.

### 1.3. *L'hybridité : une catégorie d'intersection ou de croisement de cultures*

L'hybridité constitue un dispositif central dans toutes les études postcoloniales en tant que stratégie pour la cohabitation d'un espace par différents groupes ethniques, lesquels doivent négocier leur identité dans un *troisième espace* qui est un lieu d'énonciation où se négocient la différence ainsi que la pluralité culturelle. L'hybridité prend sa source dans les marges, dans les points d'intersection, les interstices ou les croisements des cultures.

Nous avons ici affaire à au moins deux processus : la transposition d'un terme hors de son lieu d'origine vers un espace qui lui est étranger et qui doit être réinvesti et le mélange de différents moyens d'action,

processus et représentations. La catégorie de l'hybridité exprime clairement que la vision d'une culture « authentique », « autonome » et « cohérente » n'est qu'une illusion. L'identité et l'authenticité sont négociées le long des frontières, dans la multiplicité des marges et aux interstices des croisements culturels : on vit dans des mondes différents, dans un entre-deux, dans un espace extraterritorial (Bhabha 1994 ; A. de Toro 1999). La déterritorialisation entraîne cependant avec elle une reterritorialisation qui revient à rendre habitable l'« unhomely », l'« in-between » (Bhabha 1994) à partir de propositions d'identités issues de cette multitude.

La fissure, la négociation de diverses disciplines, pensées et identités dans la vie quotidienne, deviennent de nouveaux signes et concepts de discipline dans les sens de transdisciplinarité, d'identité, de transidentité. Ce double mouvement n'a pas pour effet de faire disparaître les conflits et la différence, mais de relocaliser ces derniers dans un entre-deux, un espace de la différence, dans un mouvement de contre-plongée supplémentaire, et de s'intégrer au schéma actanciel de l'altérité. De la sorte, le niveau de la pratique discursive culturelle est mis en rapport avec d'autres niveaux, comme le niveau social par exemple.

L'hybridité signifie également 'différance', c'est-à-dire une conscience du droit d'être différent, mais aussi d'être reconnu (et d'avoir la capacité de reconnaître l'autre) et d'habiter un territoire avec des ethnies différentes (cf. Hall). Elle signifie aussi conflit, frottement, mais en même temps l'affirmation du local et la négociation avec l'étranger. C'est pour cette raison que l'hybridité est un acte radicalement démocratique et moderne.

#### *1.4 L'hybridité : une catégorie transmédiiale*

Ce terme, étroitement lié à ceux de 'transdisciplinarité', 'transculturalité' et 'transtextualité', signifie la confluence ou l'échange de divers systèmes de signes et de médias, d'une pluralité de possibilités médiiales ou médiatiques en conservant leur autonomie (internet, vidéo, film, tv, mondes virtuels, analogiques et digitaux, des constellations de diverses natures, systèmes textuels, non-textuels linguistiques, non-linguistiques, littéraires, théâtraux, de danse, musicaux, électroniques, gestuels ou picturaux).

comme un système mimétique où la référence d'origine est toujours la plus importante.

Dans notre cas, nous parlons d'un type bien particulier d'intertextualité qui n'est pas mimétique mais anti-mimétique dont 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'assiègent* de Djébar, *La Prise de Gibraltar* de Boudjedra, *Le miroir qui revient* de Robbe-Grillet, *Le livre brisé* de Doubrovsky, *Journal intime* et *A tout regard* de Brossard, *C'era una notte d'inverno un viaggiatore* de Calvino sans oublier un grand nombre de textes de Borges, comme *Les jardins aux sentiers qui bifurquent*, *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 phonocentriste 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 le débat actuel et dans un monde global, cultures, idées, produits, technologies, sciences, communications et êtres humains franchissent en permanence des frontières. Les flots de processus culturels ont fini par perméabiliser voire inonder les frontières politiques et topographiques. Prenons des exemples très connus comme les frontières entre le Mexique et les Etats-Unis et entre le Maghreb et la France ainsi que nos frontières européennes. Le mur et la barrière virtuelle équipée des dernières technologies en matière de surveillance, qui existent sur les trois mille kilomètres séparant le Mexique des Etats-Unis, n'ont pas arrêté l'immigration massive des Hispaniques aux USA dont le nombre s'élève actuellement à 40 millions. Les frontières culturelles entre le Maghreb (mais aussi l'Afrique noire) et l'Europe, et particulièrement la France, ont radicalement changé durant ces quarante dernières années.

Les vagues d'immigration ne cessent pas. Les immigrants du monde entier se retrouvent généralement dans une situation désespérée et, n'ayant plus rien à perdre, ils risquent tout. Les enclaves de Mellila et Ceuta, la côte de l'Italie et de l'Espagne illustrent très bien ce phénomène.

Quant à la Communauté Européenne, d'un côté elle a perméabilisé ses frontières, a une monnaie unique et une constitution commune, son

marché et son économie ont cessé d'être nationaux, de l'autre on peut constater de profondes différences entre les pays : discrimination, racisme, fortes différences entre les classes, etc. Il semble que les conflits ethniques augmentent. Des murs, des clôtures et des lois témoignent des pratiques désespérées et ineffectives du contrôle de l'immigration.

Les emails et le web ont transformé le monde en une surface virtuelle en perpétuelle expansion de telle manière qu'ils créent un monde presque infini tout en le compressant radicalement. Le monde est une gigantesque construction qui se fait sur l'instant grâce à des millions d'actes occupant le même point, sans superposition et sans transparence, comme le dit Borges en parlant de l'*Aleph*.

Nous avons tout de même à disposition des alternatives : d'une part, la pensée et la pratique de l'hybridité nous fait prendre conscience que le monde est devenu extrêmement hybride et d'autre part, nous devons donner des réponses à cette situation pour construire une coexistence dans la différence.

Or, la pensée et la pratique des identités nationales et unilatérales, qui sont un lien vers le passé, ont, jusqu'à aujourd'hui, provoqué des conflits ethniques allant jusqu'au fondamentalisme occidental et oriental.

Cette condition du monde global et pluriculturel a conduit à la révision de certains concepts tels que 'nation', 'identité nationale', 'culture nationale', 'ethnicité', 'texte', 'fiction', 'histoire' et 'arts'. Ils ont été reformulés et redéfinis pour assurer une coexistence pacifique dans le contexte des Etudes Culturelles et des théories de Barthes, Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Homi Bhabha et Hayden White. Le concept de 'frontière' ('border'), par exemple, n'est plus synonyme dans ce contexte de séparation ou d'exclusion, mais d'une catégorie hybride, transversale et nomade. Il est entré en conflit avec des idéologies hégémoniques comme on peut le lire dans *The Clash of Civilizations* et *Who are we?* de Huntington.

## **2. Le Maghreb : une cartographie de passages : Abdelkebir Khatibi, Assia Djébar et Boualem Sansal**

Je considère particulièrement le Maghreb comme une cartographie de *Passages*, ce qui reste hybride et se refuse à l'assimilation ou à une quelconque adaptation, comme le formule Djébar dans *Vaste est la prison* : « 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 » (59).

## 2.1. Abdelkebir Khatibi

### 2.1.1 L'identité multiple ou la pensée hybride dans le cadre de la théorie de la culture actuelle

Toute l'argumentation de Khatibi modifie la notion de francophonie et d'étrangeté. Ses notions plurielles de langue et de culture ne veulent pas dire que l'arabe est abandonné au profit du français, position critiquée dans *Penser le Maghreb*. En partant du fondamental « *dédoublement de la personnalité et d'une image fragile de soi* » et de l'« *identité multiple* » qui s'en suit, la notion de francophonie regroupe pour lui toujours la diversité et la pluralité du français sans sa norme parisienne : « *La littérature française (littératures francophones : une pluralité et une diversité d'idiomes littéraires)* ». (Ibid. :79) Pour lui, « les pays de la francophonie [sont] bilingues ou plurilingues » (Ibid. : 80), comme il l'indique à propos du Maroc où la composition linguistique est à la fois arabe avec ses différentes concrétisations locales (dialectes), médiatiques (arabe des médias) et littéraire (arabe littéraire), berbère (l'arabo-amazighe (« le libre »), le rifain (tarifit) dans le Nord et Nord Est de l'Atlas de Rif ; le tamazight dans le centre et le tachelhit/chleuh dans le Haut-Atlas et Anti-Atlas), française et espagnole (Ibid. : 80). La plurivalence est inhérente à la culture maghrébine puisque d'une part l'arabe est marqué par une diglossie fondamentale entre l'écrit et l'oral : « L'arabe en texte, l'arabe vocal, la littérature berbère et la littérature de langue française ». (Ibid. : 80).

Selon Khatibi, il existe au Maroc quatre littératures simultanées (Ibid. : 80) : premièrement, une littérature arabe de l'ordre purement de l'écrit faisant clairement référence au monde islamo-arabe ; deuxièmement, une littérature mystico-mythique, orale, nomade et hybride qui se meut entre des genres comme le lyrisme populaire, le conte, le chant ; troisièmement, la littérature berbère – la plus ancienne tradition populaire redécouverte – et enfin quatrièmement une littérature qui a lieu en langue française et qui est marquée par une double généalogie, une appropriation et qui se crée elle-même. En effet, l'auteur maghrébin ne doit pas seulement s'approprier une seule autre langue, mais il doit légitimer cet acte ; il s'agit donc d'un processus culturel et autobiographique général. Ainsi, ce qui est francophone est certes lié au sujet, mais le *je* a une autre origine et une autre tradition. Dans ce rapport

de force, la francophonie signifie bilinguisme et cette francophonie n'est ni maternelle ni paternelle (cf. : 81) ; il s'agit d'une expérience d'écriture impersonnelle puisque la langue n'appartient à personne. Elle est toujours une appropriation et c'est bien là l'utopie et la liberté de l'écrivain.

Pour Khatibi, la situation des intellectuels et des écrivains est marquée par un acte douloureux du fait de l'opacité de la langue maternelle et en même temps de la tension permanente du *switching* quotidien. Ce *switching* est « une sorte d'ethnologie littéraire » ou culturelle (Ibid. : 80), celle qui montre à l'écrivain les « bienfaits du dépaysement et les troubles qu'il provoque » (Ibid. : 80), les bienfaits de la déterritorialisation et de la reterritorialisation culturelle.

Khatibi conteste ici la notion de francophonie comprise comme partie de la construction française et européenne de l'Orient, dans laquelle un lien nodal et causal entre peuple, langue et état existe depuis toujours. Il s'oppose non pas à la culture française qui n'englobe pas seulement celle de la France, mais au statut hégémonique et privilégié revendiqué par la France.

Khatibi pense, travaille et écrit toujours dans les interfaces, dans les clivages, « à partir de deux, de plusieurs pôles de civilisation » (MP : 210). Il s'agit « d'une pensée qui prendrait l'univers des êtres et des choses pour un palimpseste sans parchemin, jamais écrit – et par personne effacé – d'où qu'elle vienne » (ibid.). Khatibi a cette capacité de décentrer la culture, de « nous permettre de saisir l'autre à partir de notre même. » (MP : 215), comme le dit Roland Barthes dans sa « Postface » de *La mémoire tatouée*.

Dans ce contexte, Khatibi revient sur la problématique de l'identité, cette fois dans le rapport entre le Maghreb et la France, et ce de manière à ce qu'une notion plurielle d'identité convienne aux deux cultures. Cette nouvelle notion d'identité consiste en l'« occupation » d'un espace d'énonciation de la similitude et de la différence, d'un '*third space*' que Khatibi définit comme une « *hospitalité sans complaisance, quête d'une identité elle-même en devenir* » (Ibid. : 54). Il ne faut donc pas uniquement écarter l'identité du passé, il faut aussi en écarter un perpétuel processus dynamique d'innombrables traces qui mutent au fil du temps (Ibid. : 83). Ainsi, le maintien de la dichotomie Orient/Occident dans la constellation Maghreb/France n'est plus justifié puisque culture et langue ne sont plus la propriété d'une nation, mais le résultat de pratiques et d'expériences discursives, le résultat d'une activité sémiotique et pragmatique. Ainsi, culture, langue et identité

n'appartiennent plus à des constructions hégémoniques transfigurées, mais à des actes subjectifs, c'est-à-dire individuels, qui sont le résultat d'un perpétuel processus de traduction et qui permettent d'écouter l'autre en tant qu'autre dans la différence et de le comprendre :

*Ainsi, l'identité ne se définit pas par une structure éternelle, mais d'après notre propos, elle est régie par des relations dissymétriques entre le temps, l'espace et la culture structurant la vie d'un groupe, d'une ethnie, d'une société. Traduction du mouvement [...]. (Ibid. : 83)*

La rencontre avec l'autre culture et son appropriation se fait ainsi processus d'appropriation mutuel ainsi qu'appropriation de l'autre identité (Ibid. : 83). Ce qui est important dans ce contexte, c'est que Khatibi considère la culture comme un acte « transnationaliste » ou « internationaliste » soit globale (Ibid. : 82) et qu'il fait une plaidoirie pour « ouvrir le Maroc à un esprit cosmopolite, [à une] 'extranéité intérieure' » (Ibid. : 108). Cette position de Khatibi est le bien collectif des nouvelles approches des sciences culturelles françaises venues de l'Amérique du Nord. Ross Chambers (2000 : 49, 50) plaide pour un nouveau concept des sciences culturelles françaises comme « *Learning to negotiate cultural difference* », et ce parce que les cultures ne représentent jamais quelque chose d'unitaire, comme le prouve Benedict Anderson dans son célèbre livre *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (1983) Ainsi, Chambers s'oppose à un concept national de la culture qui donnerait une causalité entre langue, culture et forme étatique (Chambers : 51). Les cultures ne peuvent être perçues comme des concepts nationaux car on ne pourrait rien en apprendre (Chambers : 51) : elles sont des « cross-cultures ». Chambers définit le champ d'action des Français comme « a study of many cultures of French-speaking people in the world » (Chambers : 51). Il plaide finalement pour une appropriation des cultures avec une orientation sémiotique et pragmatique dans le sens d'une communication interactive et non dans le sens d'une appartenance à une société culturelle unitaire. Ainsi, il termine son article en constatant que « *the only place for French cultural studies within French studies would be as an "invaginate" site of "postdisciplinary" critique of the disciplin itself* ». (Chambers : 66; cf. Mireille Rosello : 99)

Pour Khatibi, l'hybridisation ne concerne pas seulement deux langues, mais plusieurs cultures desquelles découle une culture du passage, du nomadisme, d'une pluralité implosante, un phénomène de

déterritorialisation, un processus d'*Entäußerung*, ou comme Khatibi le formule, de « chizoglossia » (*MP* : 211) ou de décentration du Moi, un processus qui est capable de déconstruire (ou « subvertir ») la culture. Nous avons donc un type de pensée, de culture et d'identité nomade, toujours en marche, en chemin, migrante finalement (*MP* : 206). Khatibi, incarnation de l'hybridité, intellectuel, écrivain-voyageur infatigable, se situe dans une chaîne de déplacement (*Verweiskette*), de la 'différance' où toujours glissent les différentes structures signifiantes qui oscillent entre l'arabe et le français, entre le propre et l'étranger, formant toute une « topologie errante, schize, rêve androgyne, perte de l'identité – au seuil de la folie » (*MP* : 207), où le corps-écriture forme un « corps imprononçable, ni arabe, ni français, ni mort ni arabe, ni homme femme. » (*ibid.*). Dans ce contexte, Khatibi parle de « l'intersémiotique » (*ibid.* 208), c'est-à-dire ce qui relie divers objets médiatiques, un « transport l'un dans les autres et tout ensemble : le texte, la musique et le visuel – dans une mystique blanche du corps » (*ibid.*), la réunion autonome de divers systèmes sémiotiques dans une structure 'x' que nous avons nommée « transmédiatité » (A. de Toro 2006b). Il s'agit de l'interaction du corps avec d'autres objets culturels, sociaux, ce corps qui est une cartographie multimédiale privilégiée, la source et le point d'arrivée de l'histoire, de la connaissance et de la culture.

La problématique de la construction de l'être est triplement chargée, selon Khatibi : d'abord par la problématique de saisir le propre 'je' et la réalité, ensuite par la localisation de l'être à l'intersection entre l'islam et le christianisme et entre Orient et Occident, et enfin cette problématique est chargée par l'héritage colonial (*MP* : 21).

Dans ce contexte, la décolonisation a deux devoirs : premièrement la « [...] déconstruction du logocentrisme et de l'ethnocentrisme, cette parole de l'autosuffisance par excellence que l'Occident, en se développant, a développé sur le monde. » (*MP* : 48), et deuxièmement la « [...] critique du savoir et des discours élaborés par les différentes sociétés du monde arabe sur elles-mêmes... savoir moins reproductif, et plus adaptés à leur différence réelle. » (*MP* : 49). C'est pourquoi 'se penser soi-même', c'est en même temps penser l'autre ; autrement dit, il s'agit d'un acte de la décolonisation du soi et de l'autre : « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (*MP* : 51). Cette 'identité' du Maghreb comme une culture à l'intersection de cultures ne peut se former qu'aux passages entre identités, langues et cultures (*ibid.*). Cela veut toujours dire penser, vivre, agir et écrire aux bords variés et nomades : « [...] pensée-autre situer aux limites des [...] possibilités.

Car, nous voulons décentrer en nous le savoir occidental, nous dé-centrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'Occident » (MP : 54). C'est la raison pour laquelle la construction de l'être est, pour Khatibi, un triple acte : un acte de translation et une '*double critique*'. La façon dont Heidegger a traduit les Grecs, est bien comparable au fait que les musulmans traduisent les Grecs et l'Occident à leur propre manière (MP : 21, 22, 23). Khatibi refuse l'isolation interne de l'islam, il refuse l'intégrisme qui retient le dialogue avec le monde non-musulman (« avec le dehors (le mal) qui les détériore en les dévastant de l'intérieur » ; MP : 30). L'auteur plaide pour une identité de l'« altérité » comme « dissymétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle) ». Cette identité est très liée au savoir de Lacan, Said et Bhabha, d'une décentration du 'je' où l'être est toujours défini et traduit par un troisième, ce qui cause le fait que chaque énonciation est rendue égale à un 'défait' et à un détachement : « je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi ». Être différent, 'être autre' devient donc la condition ontologique du soi. (ibid.)

Le résultat est la figure fondamentale du '*bilingue*', non pas au sens de deux pôles opposés, mais au sens d'intersection : « le lieu de notre parole et de notre discours est un lieu duel par notre *situation bilingue* » (MP : 47). Ce sont des langues, des ethnies, des métaphysiques et des épistémès qui sont interdépendantes : « [...] le savoir arabe actuel est une interférence conflictuelle entre deux épistémès dont l'une (l'occidentale) couvre l'autre ; elle la restructure de l'intérieur, en la détachant de sa continuité historique (MP : 59). L'écrivain, le scientifique et l'intellectuel sont pour Khatibi des traducteurs d'épistémè et de culture et cela dans un monde de signes qui est habituel dans la culture correspondante : « le chercheur arabe devient essentiellement le traducteur [...] d'un ensemble de pensées et de sciences [...] » (MP : 51). C'est de ce large concept hybride qu'est la traduction que Khatibi déduit la '*pensée-autre*' comme '*pensée en langues*' et comme « une mondialisation traduisante des codes, des systèmes et de constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui (dans un sens non théologique) » ce qui est basé sur une « obligation de dialogue avec la globalité de l'épistémè occidentale et universelle ». (MP : 60). Un tel concept de culture écrit en permanence le concept d'identité qui n'est plus figé.

2.1.2 *Figures de l'Étranger : au-delà de l'essentialisme et de l'occidentalisme : Khatibi, 'l'exote', l'inclassable, l'écrivain des différences*

C'est parce qu'il adopte un point de vue 'planétaire' que Khatibi dépasse les nationalismes et ne se préoccupe pas de savoir comment la francophonie s'organise. Ce point de vue s'ancre d'abord dans la multiplicité culturelle et linguistique du Maghreb. Elle est le résultat de l'attitude « transnationaliste » et « internationaliste » (PM : 82) de son auteur qui pense un Maroc cosmopolite et ouvert au monde entier (ibid. : 108).

Cette position est loin de vouloir effacer les différences culturelles. Bien au contraire, elle est la condition sine qua non de l'hybridité. En effet, dans *Figures de l'étranger dans la littérature française* (FE, 1987), Khatibi parle du « regard de l'étranger » sur l'étranger, en particulier sur l'Orient (l'Asie et le monde arabe) en s'appuyant sur quelques auteurs français. Khatibi constate un double regard 'exotisant'. Il montre d'abord comment Aragon, Barthes, Duras, Genet, Ollier et Segalen essayent d'éviter les clichés exotiques habituels et transforment leurs voyages dans des pays lointains en des voyages initiatiques.

Ces voyages permettent à leurs auteurs de se découvrir eux-mêmes et ainsi de libérer leur regard alors mieux adapté à saisir cet étranger. Ensuite, Khatibi observe les voyageurs qui partent à la découverte du Maroc et dont il lit les écrits. Ces analyses – en particulier sur Segalen – l'ont mené à faire du terme de 'l'Exote' un véritable concept.

Khatibi conçoit son livre comme le « voyage d'un voyage » (FE : 9), comme un voyage sémiotique (à travers les signes : un « itinéraire au second degré », ibid.), qui a pour but la recherche de l'étranger dans la littérature française, en particulier dans une littérature dite de l'exotisme'. Toutefois, il nous faut rappeler que chez ces auteurs l'exotisme n'est pas synonyme de folklore. Il s'agit plutôt d'une plongée dans l'étrangeté : « L'exotisme n'est pas ici un folklorisme de surface, mais un secret de toute littérature, de ses paradigmes » (ibid.). L'exotisme, c'est la manière dont la culture française perçoit et décrit la différence dans différents domaines.

Khatibi décrit deux visages de l'exotisme : l'exotisme 'externe' et l'exotisme 'interne'. Selon lui, l'« exotisme du dedans » est inhérent à toute littérature, parce que chaque énonciation est toujours une aliénation ('*Entäußerung*'), une perte. La culture ne peut être comprise que dans sa transtextualité et sa transnationalité ; la littérature est toujours un travail

sur la différence et avec la différence, du moins chez les auteurs choisis par Khatibi. L'exotisme externe se crée dans l'analyse du lieu ou de la perspective du regard. Les auteurs sortent de leur culture pour saisir la différence, car il faut comme Khatibi comprendre le « monde en tant que narration du dehors, de l'étrange, de l'étranger, du barbare » (FE : 11). En revanche, l'exotisme traditionnel est fondé sur trois motifs : celui du « bon sauvage (indien, africain) », celui de la « passion du barbare (l'Orient arabe et islamique) » (ibid.) et celui de l'« art du mystérieux (Chine, Japon) » (ibid.). Ces mythes sont ce que nous pourrions appeler des 'actes de *mimicry*' permettant à Khatibi de démontrer que la littérature dite 'française' se présente elle-même comme étrangère et dépasse tout contexte national ou patriotique (ibid.).

Pour Khatibi, la France est une « grille de lecture » (FE : 13) :

*La chance d'un texte est la capture d'un secret, mais comment partager un secret avec l'étranger sans pouvoir, sans désirer le rencontrer au plus lointain de lui-même, comme une limite, un trait qui transforme mon identité en devenir ? (ibid.)*

C'est pourquoi la littérature est, pour Khatibi, toujours un déplacement, une déterritorialisation, un dépassement de frontières culturelles. C'est pour cette raison qu'il lit la littérature dite 'exotique' sous un angle poétique et qu'il en fait le « voyage d'un voyage » dans le sens d'un « dialogue imaginaire entre le critique et l'auteur » (FE : 15). Il n'est pas possible d'exclure l'étranger de la littérature, parce que l'identité subit des changements en permanence (ibid.). Il fonde ainsi une esthétique de l'hybridité et de la différence.

Il considère Victor Segalen – poète, médecin, ethnographe et archéologue français – comme celui qui a fait sortir la littérature française de son ethnocentrisme et de son nationalisme dans la mesure où ses œuvres – tout comme celles de Kafka et de Borges – ne se concentrent pas sur une région, une langue ou une culture. En effet, ses œuvres puisent leur inspiration dans un 'dehors' ou un 'au-delà'. La quête de Segalen concerne non seulement le monde mais aussi un langage littéraire adapté au monde permettant d'écrire sur l'étrangeté, sur un 'dehors' ou un 'au-delà' :

*Segalen se soumet à l'exigence du dehors, il en fait une loin d'écriture. Il ne peut écrire que sur ce dehors, sur les étrangers. Dehors du territoire et marges du livre français,*

*dehors des valeurs de l'écrivain, de son système de référence.*  
(FE :15)

Si l'altérité est son système de référence, c'est parce que ses voyages l'ont décentré de sa propre culture d'origine et ont 'dévié' son regard. Mais ce n'est pas 'l'Exote' qui fait l'exotisme (ibid.). C'est à travers la littérature que Segalen devient un étranger, un écrivain de *passages*, un habitant des marges, des interfaces. Ce simple constat annihile l'unité culturelle et linguistique trop souvent prônée par la langue française (ibid.). Par conséquent, la littérature porte toujours en elle la différence. C'est en s'appuyant sur le poème « Stèles » et deux essais – l'« Equipée » et l'« Essai sur l'exotisme » – de Segalen, un auteur « du bilinguisme et des intersignes migrants d'une civilisation à l'autre » (ibid. 20), que Khatibi définit l'écrivain-exote : « L'écrivain-exote écrit à la trace de cette rencontre [celle des civilisations] » (ibid.; 20). Grâce à sa randonnée transmigrante, l'écrivain-exote « [déplace] une partie de la littérature française de son sol natal, de sa langue mère ». Mais les civilisations, que l'écrivain-exote découvre, « déstabilisent [sa littérature d'origine] par rapport à sa centralité » (ibid. : 21). Dès lors, il n'existe plus de rapport causal entre le lieu d'origine de la littérature, l'identité d'un peuple, d'une nation, d'un pays ou d'un Etat. Il n'existe qu'une écriture qui se déplace et qui est déterminée par un rythme externe (ibid.).

En suivant Segalen, Khatibi démontre qu'il existe une autre façon de percevoir et de regarder l'étrangeté. En effet, la perception ne relève pas d'une approche hégémonique, c'est-à-dire d'une approche orientalisant et 'exotisant'. Percevoir, c'est faire l'expérience de l'hybridité, de la différence, de l'inconnu, bref de l'oscillation entre les cultures comme Segalen, qui fait un « [...] programme d'une écriture des différences d'une civilisation à l'autre, et qui soit adaptable à chaque terrain, à chaque découverte, à chaque résistance qu'oppose à 'l'Exote' la puissance du Dehors. » (Ibid. : 24) 'L'Exote' n'est pas l'autre, mais le je écrivain à l'étranger, pendant son voyage lors duquel il s'invente/se crée lui-même, il analyse, observe, écoute, met par écrit ce qu'il voit étape après étape. C'est pour cela que le monde à parcourir n'est pour lui « rien qu'un exercice d'altérité artistique » (ibid. 25). 'L'Exote' est, selon Khatibi/Segalen, l'opposé du touriste ou du folkloriste, ces derniers étant plus motivés et émus par le « spectacle des curiosités » (ibid.), par le pittoresque et la « couleur locale » (que Borges rejette dans son célèbre essai intitulé « L'écrivain argentin et la tradition » (1953). Si le touriste

est victime d'une illusion, celle de croire avoir un regard neutre sur l'étrange (ibid. : 26), l'Exote, quant à lui, est conscient du poids de son regard qui juge impitoyablement les systèmes de pensée occidentaux et la culture occidentale (Ibid. : 27).

En opposant la figure de 'l'Exote' à celle du touriste, Khatibi réfute le discours de la littérature coloniale et postcoloniale. Il proclame une littérature en dehors ou au-delà de tout déterminisme régional, une littérature de la différence, dans laquelle l'autre, l'étranger, n'est pas dévoré par le touriste cannibale, dans laquelle cet autre n'est pas absorbé dans le système de perception normatif du touriste. Cette littérature de la différence est le lieu où toute étrangeté se respecte.

C'est dans ce même lieu que le dispositif de l'hybridité prend toute son ampleur. Seule la négociation de la différence dans son propre lieu de production permet de donner une idée de l'autre et de soi-même. Ainsi, la différence dédouble l'identité entre le soi et autre, tout en ne pouvant être cet autre, l'autre étant « irréductible » (ibid. 29).<sup>1</sup>

Lors de sa rencontre avec l'autre, 'l'Exote' ne doit pas s'assimiler à l'autre : il ne doit pas le considérer comme un autre lui-même. 'L'Exote' doit renforcer/affirmer sa différence et celle de l'autre :

*Pas d'assimilation littéraire ni politique. L'autre : l'inassimilable. L'égalité dissymétrique est l'exercice de cette différence, de cette dignité.*

[...]

*En tant qu'exote, je m'initie à la rencontre avec l'autre. Rencontre en tant que quête initiatique, car aussi bien l'autre que moi sommes des étrangers dans la vie, la mort et la survie.*

[...]

*L'étranger dédouble mes origines et mes généalogies en me donnant l'impression d'être lui sans l'être, d'être le double d'un semblable irréductible. (Ibid. : 29–30)*

Dans cette friction entre 'l'Exote' et l'étranger, Khatibi fait disparaître toute forme essentialiste, pure et unitaire de l'être car l'identité est toujours déterminée par l'autre. Ce processus ontologique fait partie du processus d'hybridation „Et du coup, en tant qu'Exote, je suis *inclassable*, en tant que Français et en tant qu'écrivain des différences“ (Ibid. 30). En fin de compte, 'l'Exote' est une *figure de la pensée*

---

<sup>1</sup> Cf. Khatibi (Ibid. : 28–29) et ma définition de l'hybridité au début de cet article.

hybride' ('*Denkfigur der Hybridität*'), il propose une alternative à la pensée orientalisante et 'folklorisante' : la textualité nomade. « S'agit-il d'accumuler des formes (occidentales et orientales) dans un texte hybride et sans rigueur unifiance ? » (Ibid. : 31)

## 2.2 Assia Djébar : 'entre-between' / 'sur les marges' - androgyne construction du sujet

*Je suis volontairement une écrivaine francophone (CVA : 39)*

Assia Djébar (\*1936 Algérie) fait partie, tout comme Ben Jelloun, des auteurs les plus lus et les plus célèbres du Maghreb. Dans cette contribution, je me pencherai particulièrement sur son livre *Ces voix qui m'assiègent* (1999) et sur le second chapitre de *Vaste est la prison* (« L'effacement sur la pierre » ; 1995 : 119-164). Ces deux textes sont d'une haute importance, aussi bien en tant que textes littéraires qu'en tant que textes théoriques.

*Ces voix qui m'assiègent*, qui reprend plusieurs termes fondamentaux déjà formulés par Khatibi vingt voire trente ans auparavant, par Anzaldúa dans les années 80 ou par Homi Bhabha dans les années 90 représente tout de même, avec les œuvres de Khatibi, un des textes les plus innovateurs sur les plans intellectuel et théorique à propos des questions culturelles, en développant des théories sur l'hybridité au-delà du débat postmoderne et postcolonial (A. de Toro : 2003).

Avec *Ces voix qui m'assiègent (CVA)*, Assia Djébar présente une œuvre impressionnante, véritable apogée dans l'histoire du discours du Maghreb depuis le *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1957/1973) de Memmi. Les « voix » que Djébar décrit, ces « voix » qui la poursuivent et la tourmentent, sont les diverses identités culturelles et linguistiques qu'elle porte en elle.

La question « Pourquoi écrivez-vous ? » (CVA : 25) à laquelle s'ajoute « en français ? » (Ibid.) va de pair avec une autre question « Est-ce que je me sens écrivain francophone ? » (CVA : 25). Djébar se définit en tant que sujet écrivant et féminin (ou comme Nicole Brossard au Canada et Khatibi au Maroc ; vid. de Toro 2006). La question de savoir si elle est une auteure francophone ou non la mène à une réponse théorique et culturelle générale définissant la francophonie comme un lieu de la diversité, de la franchise, du démarquage et de la dé-

hiérarchisation de ce qu'on doit habituellement entendre par francophonie. Chez Djébar, il ne s'agit pas d'une « francophonie » mais d'une « francophonie », c'est-à-dire d'une richesse et d'une particularité polyphone d'une culture hybride, d'un *espace éclaté* avec des passages hybrides se refusant à toute tentative d'unicité. Le terme d'« entredeux » (de Bhabha) devient la figure principale d'un être-là hybride à la forme désormais quadruple : saisir le *Je* et la réalité par la problématique citée ci-dessus, par la localisation riche en tensions du sujet maghrébin situé entre Orient et Occident, par l'héritage colonial et par le fait d'être femme, et femme maghrébine. C'est ainsi que pour elle, surtout au XXI<sup>ème</sup> siècle, un corps féminin libéré prend sa source dans l'écriture (CVA : 28), ce qui est le cas pour un corps masculin également, comme je l'ai décrit chez Khatibi.

Mais l'« entredeux » attire en même temps l'attention sur un aspect métathéorique et textuel : sur le statut hybride des différentes sortes de textes condensées dans *Ces voix qui m'assiègent* (« [...] textes – où les genres se mêlent : poésie, courtes narrations, analyses – [qui] ont été soit improvisés, soit rédigés dans l'urgence, parfois juste avant ma prise de parole » (CVA : 7), telles que l'écriture, les stratégies médiales et corporelles avec lesquelles les frontières entre les genres et les traditions sont malmenées. Tout comme la francophonie représente un espace culturel éclaté, ces textes constituent une surface ouverte qui ne peut être pénétrée par aucun modèle habituel de classification, comme c'est aussi le cas des textes de Khatibi traités plus haut.

Le sujet culturel et le sujet d'écriture sont interprétés comme francophones dans le sens d'un « territoire multiple » (Ibid.), comme « marge de *ma francophonie* » (Ibid.) (je mets en italique), comme « marche » (Ibid.) (*passer et habiter la marge*) et sont partie intégrante d'une « écriture portée par un *corps* de femme » (CVA : 11, je mets en italique), d'une écriture qui se situe dans un autre territoire (au-dehors), une « voix double » et « multiple » (CVA : 12, 13) profondément ancrée dans la langue berbère, dans l'arabe classique, dans la tradition littéraire et surtout dans la langue du corps (CVA : 14). C'est un sujet écrivant en action qui vit « Entre deux mondes/Entre deux cultures » (CVA : 15), qui laisse les signes circuler, danser, se déplacer et les 'secoue' tout comme les anciens chanteurs de psaumes ou comme les « Derviches tourneurs » (Ibid.).

L'identité de l'écriture est ici une « route à ouvrir » (CVA : 17), non pas en marge, mais dans le sens d'un pli entre l'homme et la femme, entre l'Occident et l'Orient, entre la France et le Maghreb et ce, couplé à la figure de l'« androgyne croyant » : « habillée à l'europpéenne mais

parlant le dialecte local, je me sentais, malgré mon costume, admise d'emblée parmi les *assis de la route* – ceux qui ont tout le temps » (CVA : 20).

Djebar parle dans ce contexte d'« [...] une femme qui vient de la culture arabo-berbère, mais qui écrit en français » et elle ajoute que « dans ce passage de langues il y a beaucoup plus qu'un passage » (1999), au sens de Bhabha, comme nous le verrons ensuite. Je comprends le Maghreb (et aussi le monde francophone) comme un entrelacs de passages, comme un lieu catalytique de la différence, à la manière de Djebar (Djebar: *Vaste est la prison* : 143). Djebar lie la notion d'identité et de culture à celle de francophonie dans une forme plus étroite et résolue que dans le cas de Khatibi. Tout d'abord, elle se définit comme « *francophone voice* » (CVA : 26), alors que Khatibi se situe toujours entre les deux cultures. Elle serait francophone en raison de sa formation, de son comportement public, parce qu'académicienne, écrivain et intellectuelle. Mais d'un autre côté, elle serait marquée par une sensibilité algérienne, arabo-berbère, musulmane en tant que culture vécue, foi et pratique de vie. Elle transmet cette ambivalence du sujet à la notion de francophonie dans le sens d'une pratique culturelle et linguistique déterritorialisée, d'une interface des cultures et non pas dans le sens d'une notion stratégique sur les plans politique, économique et social, d'une francophonie de la mutation, du mouvement et d'une perpétuelle fracturation des espaces :

*[...] chercher [...] à sortir des limites géographiques de la langue française pour analyser, discuter, mettre en question cette notion ambiguë de francophonie [...] je me place, moi, sur les frontières...*

*Une francophonie en constant et irrésistible déplacement, pourquoi pas ?... (CVA : 26, 27)*

Son écriture est une « *franco-graphie* », qui ne correspond ni au statut d'une écrivaine « française » comme Duras ou d'une écrivaine « francophone » comme Brossard, parce que ses propres ancêtres sont ancrés dans son français, son style est un autre et son français lui est « propre » : „Oui, faire réaffleurer les cultures traditionnelles mises au ban, maltraitées, longtemps méprisées, les inscrire, elles dans un texte nouveau, dans une graphie qui devient “mon” français » (CVA : 29). L'ambivalence de la formulation 'entre-deux-langues', pouvant signifier une confrontation ou un entredeux négatif, pousse Djebar à la remplacer

par 'entrelangues' (plus exactement « entre-des-langues » : 32), terme à comprendre comme 'sur les marges', comme point d'intersection entre bon nombre de langues, comme cartographie nomade et difficile d'une culture qui se renouvelle en permanence, d'une identité et d'une langue qui doit toujours être occupée. 'Entre-langues' signifie passages, oscillation, traversée, inscription de soi :

*Rester sur les marges d'une, de deux ou trois langues, frôler ainsi le hors-champ de la langue et de sa chair, c'est évidemment un terrain-frontière, hasardeux, peut-être marécageux et peu sûr, plutôt une zone changeante et fertile, ou un no man's land, ou...*

*[...] « Sur les marges » de la langue à traverser et à inscrire, ce serait la seule marche, notre seul mouvement profond, au creux même de la langue-en-action [...].*

*[...] il s'agit d'expérimenter le passage entre les langues... (CVA : 30-31, 32)*

Elle plaide pour un 'multilinguisme' et s'oppose au 'monolinguisme pseudo-identitaire', utilisé comme armure ou comme mur (32-33), et ce dans les deux cultures : française et algérienne, contre la tradition multilinguistique de la culture maghrébine depuis l'antiquité. Il s'agit d'une question obsolète, comme l'a formulé Khatibi. Dans ce contexte, ce qui est révélateur, c'est que Djébar a particulièrement recours à des approches théoriques et culturelles de Khatibi et à des approches anglo-saxonnes, ces dernières étant très connues dans le domaine des théories postcoloniales et des théories *chicano*, bien qu'elle oublie de citer ses sources. Avec le terme d' 'entre-between', elle se réfère au célèbre concept d' *'in-between'* développé par Bhabha (1994) qu'il appelle aussi *Third Space*, « a cave », un « ventre noir » chez Djébar. Ce qui est significatif sur le plan de la théorie culturelle, c'est que Djébar concentre sa réflexion sur le double concept d'hybridité et de culture dans le Maghreb dans le cadre du débat international sur le postcolonialisme, débat qui lui permet de trouver de nouvelles issues et de sortir de la voie sans issue du fondamentalisme et de l'hégémonisme. C'est ainsi qu'elle comprend la culture maghrébine, comme un palimpseste, plus exactement comme une « histoire de longue durée », semblable à l'histoire des Berbères, de leur langue et de leur culture comme elle le décrit dans *Vaste est la Prison* (VP : Chap. 2 et CVA : 33). La culture maghrébine existe dans la langue et dans la culture françaises et inversement. Mais leur rapport est une tension perpétuelle créant un

troisième espace dans lequel langues, identités et cultures négocient en permanence :

*[...] derrière deux langues, presque toujours subsiste l'aile de quelque chose d'autre, de signes suspendus, de dessins rendus hagards de sens, ou allégés de leur lisibilité : ces deux langues [...] s'entrelacent ou rivalisent, se font face ou s'accouplent mais sur fond de cette troisième – langue de la mémoire berbère immémoriale, langue non civilisée, non maîtrisée, redevenue cavale sauvage... (CVA : 34)*

Dans le contexte d'une conception pluridimensionnelle et culturelle, Djébar décrit ce frottement entre les langues, cette négociation continue :

*Ma francophonie d'écriture est le résultat de cette rencontre bipartite, mon français – de l'école, celui de mon père, de ma liberté acquise au-delà de la puberté et par ma formation individuelle –, ce français écrit qui aurait pu s'éloigner peu à peu de mes racines de ma communauté féminine d'origine, s'est trouvé au contraire, au cours de ces années d'apparent silence, propulsé, remis en mouvement (d'un mouvement secret, intérieur), dynamisé dans l'espace, grâce justement à cette résonance de mon écoute orale des femmes, dans les montagnes de Chenoua [...]*

*[...]*

*Ainsi ma francophonie – au sortir de ces dix années de quête, de recherches souvent dans le noir, de tentatives polyphoniques – ne peut se situer dorénavant que dans cet élargissement du champ. Ma francophonie [...] ne peut que voguer à travers mutations et mouvances. (CVA : 39 ; 40)*

Cela ne pose finalement pas de problèmes à Djébar de définir le français comme « son français », c'est-à-dire comme une forme vivante dans ses écritures, comme une forme marquée par sa propre personne et son expérience, comme une identité scripturale dans le sens d'une nécessité sémiotique, bien que la graphie française ne recouvre pas sa culture pluridimensionnelle voire même l'anéantisse :

Alfonso de Toro

*[...] je prends conscience de mon choix définitif d'une écriture francophone, qui est, pour moi alors, la seule nécessité : celle où l'espace en français de ma langue d'écrivain n'exclut pas les autres langues maternelles que je porte en moi, sans les écrire. (CVA : 39)*

Bien au contraire, cette dernière sera surveillée et disséminée, si bien qu'on en arrive au résultat indiqué dans la citation-clé. La langue francophone est en même temps liée à l'identité féminine de Djébar puisque la langue est une nécessité absolue ('la seule nécessité') pour obtenir une voix en tant que femme, pour se créer un propre lieu. Être femme signifie en même temps être un sujet féminin écrivant en français : « Je suis femme, et de « parole française ». [...] Cette parole [...] ne peut être que française » (CVA : 41). Mais cette définition est aussi liée à la suivante : « je suis femme arabo-berbère, en sus « d'écriture française » » (CVA : 42). Non seulement l'identité en tant que sujet féminin écrivant mais aussi l'écriture pratiquée se trouvent au-delà des frontières traditionnelles, linguistiques, culturelles et sociales, dans une cartographie exterritoriale ou transterritoriale, dans laquelle la question de la langue de l'Autre – c'est-à-dire l'exclu, l'étranger, l'aliéné – ne se pose plus, mais dans laquelle la différence existe en tant que principe « Écriture qui aurait pu signifier historiquement mon exterritorialité, et qui devient pourtant peu à peu mon seul véritable territoire » (CVA : 44). Cette « écriture en dehors » ou « exterritorialité » – que nous avons déjà vue chez Khatibi – s'accomplit lors du procédé de l'« inscription » (« inscrire »), de la « transcription » (« transcrire ») et du fait de coucher l'écriture sur le papier (« écrire en creux ») (CVA : 48). Elle correspond à l'identité hybride du sujet et la constitue, elle définit sujet, culture et écriture comme passages :

*Suis-je vouée à être une femme de transition, l'écrivaine du passage, à délivrer un message sur deux canaux ? [...] Pour ma part, bien qu'écrivant chaque jour dans la langue française, ou justement parce qu'écrivant ainsi, je ne suis en fait qu'une des femmes de cette multitude-là... Simplet une migrante. La plus belle dénomination je crois, en culture islamique. (CVA : 49-50)*

### 2.3 Boualem Sansal vers une culture de la multiplicité en Algérie : Transnationalité et Transidentité

#### 2.3.1 Quelques notes d'introduction

Actuellement, Boualem Sansal est sans doute l'écrivain et la voix la plus importante de l'Algérie et – comme Saramago – il n'a commencé à écrire qu'à l'âge de cinquante ans. Né en 1949 en Algérie, à Tenient el Had, il vit avec sa femme et ses deux filles à Boumerdès, tout près d'Alger, et fait ainsi partie de ce petit nombre d'intellectuels qui habitent encore en Algérie et qui ont le courage de critiquer ouvertement la situation politique, culturelle et sociale du pays. En considérant le danger que cela implique et la persécution dont beaucoup d'Algériens, par exemple à Paris, sont victimes, il me semble que la présence de Boualem Sansal dans son pays est un acte héroïque témoignant d'un courage éthique remarquable. Après avoir été dans un lycée humaniste où il a appris le latin et le grec, Sansal a fait, à partir de 1970, des études d'ingénieur et d'économie. C'est dans cette discipline qu'il a obtenu son doctorat. Il a publié deux ouvrages techniques : *La Mesure de la productivité* et *La Combustion dans les turboréacteurs*.

En 1999, son premier roman, *Le serment des barbares*, pour lequel il a reçu deux prix (le Prix Tropicque et le Prix du Premier roman), a été publié. *Le nouvel observateur* a fait de ce roman un chef-d'œuvre. Le succès du roman a été documenté dans un film dont le scénario a été rédigé par Jorge Semprun. Au début, nous avons l'impression que ce roman est une enquête policière. Dans une petite ville appelée Rouiba, deux hommes de classes sociales différentes sont assassinés le même jour : Si Moh, une sorte de petit parrain local riche, et Bakour, un pauvre marginal. Mais parce que les deux assassinats ont été perpétrés pour des raisons politiques, l'histoire se transforme en une description de la situation des états nord-africains. L'enquête du commissaire ne porte donc plus sur ces deux meurtres mais sur les racines de la violence du terrorisme en Algérie d'aujourd'hui qui, selon le romancier, est caractérisée par la corruption, l'oppression et des tendances islamistes.

Parmi les romans parus entre 1999 et 2006, Sansal a écrit *L'enfant fou de l'arbre creux*. Au centre de ce roman satirique, il y a deux hommes condamnés à mort qui se retrouvent dans une prison algérienne : d'un côté Pierre, un Français né en Algérie qui est à la recherche de son identité et de sa mère et pour ces raisons est venu clandestinement en Algérie ; de l'autre Farid, l'Algérien qui avait participé aux atrocités

commises par des islamistes. Alors qu'ils sont en train de parler, un enfant est enchaîné dans la cour de la prison. Une commission de droits humains arrive soudain, ce qui provoque une panique générale au sein de l'administration carcérale. L'enfant muet dans la cour est en fait une allégorie de la situation politique de l'Algérie.

*Dis-moi le paradis* a été publié à Paris en 2003. Il s'agit de diverses histoires du pays, racontées par des amis dans le « Bar des Amis » du quartier « Bab el Oued » à Alger. Parmi les amis, il y a un écrivain, un amoureux, un médecin, un patron et un ex-partisan.

Dans une interview avec O. Hind, parue dans *L'Expression* le 2.04.2003, Sansal parle du concept de 'paradis' d'une façon innovatrice et inhabituelle. Il dit que « la vie a toujours ses beaux et mauvais côtés et qu'au moment où l'on accepte la vie telle qu'elle est, on est au paradis. Mais au moment où l'on n'est plus satisfait, on se trouvera en enfer. La vie est paradisiaque juste si on l'accepte en tant que telle. Ce sont les petites choses du quotidien qui rendent la vie belle. Au moment où l'on commence à être exigeant, on n'accepte pas le tout [...] et on entre en enfer. »

*Harraga*, publié à Paris en 2005 raconte l'histoire de Lamia, une pédiatre cossue et célibataire de « 35 ans mais qui en avoir 50 et qui vit une vie simple qui est brusquement interrompue par Chérifa, une jeune femme enceinte, un peu cabocharde et bavarde mais pleine d'énergie et avec un esprit très rebelle habitudes et coutumes islamiques. »

*Journal intime et politique, Algérie 40 ans après* a été publié chez Gallimard en 2003, livre réunissant des textes de Maïssa Bey, Mohamed Kacimi, Nourredine Saadi, Leïla Sebbar. Après sa publication, le Ministère de l'Industrie a limogé Sansal à cause de sa position critique en ce qui concerne la situation en Algérie. Peut-être est-ce la raison pour laquelle Sansal est devenu une voix de protestation pour son pays, un écrivain jouissant d'une renommée internationale. En effet depuis cette date, l'écriture est son activité principale.

*Poste restante : Alger : Lettre de colère et d'espoir à mes compatriotes.* (Paris 2006). Dans cette lettre ouverte, Sansal exhorte ses compatriotes au dialogue ainsi que tous les Algériens émigrés du pays. Il nous présente une analyse chirurgicale de la situation générale de l'Algérie d'aujourd'hui, mais en même temps, cette lettre sert de miroir aux pays occidentaux qui supportent le système actuel en Algérie. Avec cette lettre Sansal invite un public ou plutôt un citoyen 'éclairé' à prendre position contre l'endoctrinement et contre la démagogie des castes politiques.

Après la publication de ce livre, Grégoire Leménager a interviewé Sansal. Il fait référence à une comparaison faite par un des personnages principaux dans laquelle il établit un parallélisme entre l'imam de la banlieue parisienne et un membre de la SS : « [...] quand je vois ce que les islamistes font ici et ailleurs, je me dis qu'une fois arrivés au pouvoir, ils vont encore dépasser les Nazis » (*Le Nouvel Observateur* du 10.01.2008.). Puis, Leménager lui demande s'il partage ce point de vue. Ce dernier répond : « Nous vivons sous un régime national-islamiste et nous sommes entourés par le terrorisme et nous voyons tout à fait que la frontière entre l'islamisme et le nazisme est très mince. » (Ibid.) Cette œuvre a été interdite en Algérie.

En 2007, il a publié à Paris son *Petit éloge de la mémoire*, qui est la continuation de *Poste restante* et que l'on pourrait classer dans le genre épique. Il offre une sorte de panorama historique ou de résumé de l'histoire de l'Algérie allant de l'Égypte ancienne à aujourd'hui.

Enfin, le roman *Le village de l'Allemand ou Le journal des frères Schiller* (Prix Louis-Guilloux), paru en 2008, aborde le thème de la participation des anciens nazis allemands dans la formation du mouvement de libération algérienne pendant la guerre civile. Le roman en décrit les conséquences dans une petite ville. Bien que le sujet du roman ait pour référence un événement réel, c'est le mythe qui y joue le rôle le plus important. Au centre du récit, il y a deux frères : Rachel (contraction de Rachid-Helmut) et Malrich (contraction de Malek-Ulrich) Schiller qui habitent dans la banlieue de Paris. Leur mère est d'origine algérienne, leur père est allemand. La famille est profondément choquée d'apprendre que le père, considéré comme un héros national de la résistance algérienne, a été un officier de la SS.

### *2.3.2 Vers une culture hybride : Poste restante : Alger – Lettre de colère et d'espoir à mes compatriotes*

C'est dans *Poste restante : Alger : Lettre de colère et d'espoir à mes compatriotes* que Sansal développe une gigantesque déconstruction d'une idéologie démagogique hégémonisante concernant la culture, la politique, l'état, l'identité et la nation et qu'il propose un concept hybride et hautement démocratique pour une société aux multiples identités et références culturelles. Sansal veut une nation de la multiplicité, un mélange de diverses valeurs nationales choisies librement par chaque citoyen. Sa position ressemble à celle de l'auteur argentin Jorge Luis Borges qui, bien que figure intellectuelle et littéraire la plus importante

de l'Argentine et du monde littéraire, a été radicalement cosmopolite dans son travail littéraire (de Toro 2002).

Borges nous donne le meilleur exemple de tolérance culturelle et intellectuelle dans un passage de l'*Alcoran*, œuvre dans laquelle les chameaux ne sont pas mentionnés.<sup>2</sup> Pour justifier cet 'oubli', Borges rappelle que les chameaux étaient pour Mahomet un fait culturel tellement banal qu'il n'avait pas besoin de les mentionner explicitement. L'absence de chameaux se transforme en une preuve d'authenticité de l'*Alcoran*, alors qu'on aurait pu croire justement à l'inauthenticité du récit. Borges se pose la question suivante : « Qui aurait un intérêt particulier à parler de chameaux ? » à laquelle nous ajoutons la question suivante : « Qui a besoin de chameaux ? » La réponse de Borges est lapidaire :

*Gibbon remarque que dans le livre arabe par excellence, dans le Coran, on ne trouve pas de chameaux ; je crois que s'il existait quelque doute sur l'authenticité du Coran, cette absence de chameaux suffirait à prouver qu'il est arabe. Il fut écrit par Mahomet, et Mahomet, en tant qu'Arabe, n'avait aucune raison de savoir que les chameaux étaient spécialement arabes ; pour lui, ils faisaient partie de la réalité ; il n'avait aucune raison de les distinguer ; par contre un faussaire, un touriste, un nationaliste arabe auraient immédiatement prodigué chameaux et caravanes de chameaux à chaque page ; mais Mahomet, comme Arabe, était tranquille : il savait qu'il pouvait être Arabe sans chameaux. Je crois que nous, les Argentins, nous pouvons ressembler à Mahomet, nous pouvons croire à la possibilité d'être argentins sans abonder en couleur locale. (« L'Ecrivain argentin et la Tradition », in : Discussion, OC 1993, I : 270)*

Après avoir refusé de suivre le discours public pour caractériser ce qui est argentin, Borges en vient à l'idée que la tradition argentine (mais aussi la tradition latino-américaine) baigne dans la culture occidentale et que cette culture occidentale a moins de droit sur sa propre culture que la

---

<sup>2</sup> En effet, Borges a raison, les chameaux sont métaphoriques. Rappelons la Sourate 7 [7:40] Al-Araf : « Pour ceux qui traitent de mensonges nos enseignements et qui s'en écartent par orgueil, les portes du ciel ne leur seront pas ouvertes, et ils n'entreront au Paradis que quand le chameau pénètre dans le chas de l'aiguille ».

culture argentine/latino-américaine sur la culture européenne puisque la culture occidentale est la « propriétaire de leurs cultures », dans ça est voilà un fait donné et dans le premier on décide de s'approprier de quelque chose. En comparant la culture latino-américaine avec la culture juive, Borges en vient à conclure que les Latino-Américains sont liés à la culture occidentale sans se sentir pour autant attachés à cette dernière. Ce constat est source d'innovation dans l'analyse des cultures (« L'Écrivain argentin et la Tradition », in : *Discussion, OC* 1993, I : 275). Borges considère cette discussion sur *le problème de l'argentinité* – c'est-à-dire de l'identité, du Propre – comme une erreur parce qu'il « reflète l'éternel problème du déterminisme » (*OC* 1993I : 275), c'est-à-dire l'éternelle question sur l'origine, sur une trace unificatrice, sur la continuité et la téléologie du temps. En revanche, Borges défend une condition ouverte, pour la multiplicité postmoderne et postcoloniale, particulièrement quand il dit que « nous devons penser que l'univers est notre patrimoine et essayer de tous les thèmes » (« L'Écrivain argentin et la Tradition », in : *Discussion, OC* I, 1993 : 276). Cette citation est une parfaite illustration de ce que j'entends depuis plus de dix ans par postcolonialité ou hybridité. (A. de Toro, 1995 ; 1996)

Quant à Sansal, il constate une sorte d'auto-colonisation de la mentalité ex-coloniale au lieu d'inaugurer un processus postcolonial et de surmonter le colonialisme : « Il y a toujours une forte probabilité qu'un ex-colonisé se colonise lui-même et cherche à coloniser autour de lui » (2006 : 24). Comme l'avait fait Memmi dans *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1957/1973), où il faisait du terme colonialisme un terme générateur pour toute forme d'oppression, Sansal élargit le concept de colonialisme :

*[...] le colonialisme comme la dictature, l'esclavage comme la chasse à l'homme, les déportations, comme les pogroms, les galères comme la torture organisée, le nationalisme en fanfare comme les belles paroles qui font briller la misère sont à mettre dans le même sac et il n'y a pas de bon sac qui tienne ! (2006 : 26)*

Comme Borges, Sansal critique ce qu'il appelle les « constantes nationales et de vérités naturelles » (ibid. : 29), thème constituant le chapitre le plus important de cette œuvre.

Boualem Sansal représente l'esprit culturel et intellectuel le plus hybride, le plus postcolonial et donc le plus démocratique. Sansal soumet

sa culture et la situation politico-culturelle de l'Algérie à une révision et une critique poussée pour l'amour d'aller de l'avant et de révolutionner comme l'a fait Borges dans ses trois premiers écrits et particulièrement dans « L'écrivain argentin et la tradition » que nous avons évoqué plus haut, où il réfute trois postulats fondamentaux pour définir l'identité argentine.

En analysant de façon critique l'idéologie officielle, Sansal confronte quelques postulats qu'il appelle « Les constantes nationales et des vérités naturelles » (ibid. 29) à son opinion. Il réfute donc successivement les affirmations suivantes : « Le peuple algérien est arabe » (32), « Le peuple algérien est musulman » (34), « L'arabe est notre langue » (37) et « La guerre de libération et son histoire » (43), autant de « sujets tabous » pour le discours officiel. Les réponses que Sansal donne aux questions soulevées lors de son analyse des constantes internationales sont les mêmes que celles livrées par la théorie de la culture depuis les années 60, par exemple en ce qui concerne le discours « subalterne », de la minorité, de l'altérité (Said, Spivak, Ashcroft), de la différence (Bhabha, de Toro), de la reconnaissance (Taylor), et de l'hybridité (Bhabha, de Toro). Nous nous proposons d'étudier ces quatre constantes.

Dans sa réponse à l'affirmation disant que « Le peuple algérien est arabe » (32-34), Sansal constate que 80% de la population algérienne est d'origine berbère (Kabyles, Chaoui, Mozabites, Touareg), il y a aussi des habitants « naturalisés » comme les mozarabes, les juifs, les pieds-noirs, les Turcs, les coulouglis ou les Africains, qui représentent 2 à 4% de la population, de telle sorte que les 16% à 18% restants sont vraiment d'origine arabe. Et si nous considérons l'histoire du Maghreb, et de l'Algérie en particulier, nous devons constater la « vérité naturelle » suivante : cette ancienne région à l'histoire si riche et si longue a toujours été – et ce jusqu'à aujourd'hui – une région multi-ethnique et multi-linguale, dans laquelle la culture française ne fait pas seulement partie de l'histoire maghrébine, mais aussi de l'identité culturelle maghrébine. C'est pour cette raison que Sansal, comme Djébar (1999) parle de plusieurs traces culturelles, ce qui nous permet de parler, avec Braudel, de la longue durée de l'histoire ethnique et culturelle de l'Algérie : « Nos ancêtres les Gaulois et nos ancêtres les Arabes sont de ce mouvement incessant de l'Histoire, ça va, ça vient et ça laisse des traces » (Sansal, ibid. : 32. La plupart des habitants de l'Algérie, en cherchant leur identité, réalisent la multiplicité de leurs identités culturelles : „Moi-même qui ai beaucoup cherché je suis dans l'incapacité de dire ma part rifaine, ma part kabyle, ma part turque, ma part judéo-berbère, ma part

arabe, mon côté français » (ibid. : 32). Sansal expose un concept culturel de passages, de diversité et d'hybridité, comme ceux de Khatibi et de Djébar, une culture qui se constitue en investissant un espace constamment qui ne peut être réduit à un système culturel parce que non seulement cela signifierait un acte artificiel et arbitraire, mais ça signifierait aussi un appauvrissement de la richesse culturelle millénaire de l'Algérie. A cette tradition pluriethnique s'ajoutent les grandes migrations modernes telles que celle des Chinois qui en raison de leur nombre, selon Sansal, peuvent « clamer que l'Algérie est chinoise et il sera difficile de les contredire » (ibid. : 33). Sansal refuse-t-il toute sorte de nationalisme se réclamant propriétaire d'une identité ou d'une culture : « De ce point de vue, les Berbères n'ont pas forcément vocation à être, à eux seuls, les enfants de l'Algérie. Le fait d'être là depuis le néolithique n'est pas une fin en soi » (ibid. : 33). La conséquence est qu'il trouve les discours de type essentialiste sur la race, la couleur et l'origine « tout spécialement bêtes » (ibid. : 33) parce qu'ils s'opposent à la réalité qui n'ont pas de limites et de règles.

C'est pour cette raison que Sansal n'est pas d'accord avec la définition ahistorique et normative selon laquelle « l'Algérie est peuplée d'Algériens, descendant des Numides » (ibid. : 33). En effet, proclamer une arabité pure (ou « cristalline ») excluant les autres traditions plus fortes et plus nombreuses est absurde : « En niant en nous notre pluralité multimillénaire et en nous retirant notre élan naturel à nous mêler au monde et à l'absorber, elle [la Constante citée ci-dessus] nous voue tout simplement à la disparition » (ibid. : 33).

Mais on doit faire attention parce que toute affirmation essentialiste, qu'elle vienne de la lignée arabe ou des peuples berbères, peut tomber dans le racisme (ibid. : 35). Selon Sansal, un peuple peut se reconnaître et s'identifier avec son pays uniquement s'il accepte son passé multiple :

*Alors répétons-le jusqu'à être entendus : nous sommes des Algériens, c'est tout, des êtres multicolores et polyglottes, et nos racines plongent partout dans le monde. Toute la Méditerranée coule dans nos veines et, partout, sur ses rivages ensoleillés, nous avons semé nos graines. (ibid. : 34)*

Telle est la réponse que Sansal donne à la fin de sa critique de la constante suivante : « Le peuple algérien est musulman » (34-37). Il est évident que si une région du monde comme le Maghreb – et dans notre

cas l'Algérie –, est constituée par une multiplicité de traditions culturelles et d'ethnies, il est impossible qu'il existe une seule et unique tradition religieuse. Il est aussi évident que la religion musulmane a un rôle fondamental au Maghreb et en Algérie, mais ce n'est pas une raison pour dénigrer toutes les autres traditions : andalouse, chrétienne et juive sans oublier laïque. C'est pourquoi toute relation dogmatique créant une équivalence du type 'peuple-langue/culture-Etat-religion' risque de se transformer en dictature. D'ailleurs, tous les systèmes totalitaires ont ce type de construction discursive idéologique.

C'est pourquoi Sansal met au centre de ses réflexions le terme 'laïcité', qu'il n'emploie pas dans le sens d'une négation de la religiosité, mais dans celui d'une liberté religieuse. C'est là que nous voyons que Sansal rejoint Borges dans la citation de Gibbon sur Mohamed en exprimant son vœu de laïcité ainsi : « On pourra alors être musulman sans avoir de comptes à rendre à personne, sauf à Allah » (ibid. : 37). Mais Sansal va très loin dans sa comparaison entre la France, où la laïcité règne, et l'Algérie. En effet, il demande de fermer les mosquées et de supprimer l'enseignement de la religion en Algérie, parce qu'en France et dans toute l'Europe on enseigne les religions dans les écoles et ce malgré la séparation entre religion et Etat, mais il est possible de choisir.

Pour contrecarrer la constante suivante « L'arabe est notre langue » (37-42), Sansal expose un problème : la langue arabe est la langue maternelle d'une minorité et les langues vraiment parlées sont l'arabe dialectal (ou diverses formes du berbère) et le français qui est la langue de l'administration et des centres académiques. Sansal dénonce une fois de plus la contradiction et l'aveuglement contenus dans la constante alors qu'il y a une multiplicité linguistique évidente, comme nous l'avons constaté dans le cadre des traditions culturelles et ethniques. En effet, le français comme l'arabe dialectal ou le berbère – sauf le fait que le berbère a été reconnu comme la seconde langue officielle avec l'arabe – ne sont pas vraiment institutionnalisés et leur fonction n'est pas reconnue comme il faut (ibid. : 39). Pour les langues berbères, on peut supposer que le problème vienne du fait que ces langues n'ont pas un système alphabétique commun. Quant à l'arabe dialectal, le problème est similaire bien que l'alphabet soit commun.

Dans ce débat sur la langue officielle ou « maternelle » se reflètent tous les problèmes de l'identité, de la nation et de la religion parce qu'on impose une unité artificielle de type mythique 'peuple-nation-langue/culture' qui s'oppose à toute correspondance avec la réalité et qui attend d'un Arabe chrétien qu'il dise : « Je suis arabe donc je suis

musulman » (ibid. 42). La solution à cette arbitrarité proposée par Sansal est celle de l'hybridité :

*Tiens, nous avons toutes ces langues, le berbère, le dialectal, le classique, le français, et bientôt l'anglais et le chinois, c'est formidable, utilisons-les à bon escient et allons de l'avant ! (ibid. : 42)*

Une alternative comme celle-ci pourrait aussi mener à une auto-décolonisation, à se « débarrasser [...] de [ces] complexes de colonisé colonisateur et de mettre [le] patrimoine linguistique à la portée de tous » (ibid.) Comme Khatibi demande d'écouter le Maghreb, Sansal demande d'écouter la multiplicité de l'Algérie :

*Et si le gouvernement voulait bien nous écouter un jour [...], nous lui suggérions de constitutionnaliser l'arabe dialectal et le français. On n'est jamais fou quand on édicte des lois qui correspondent à la réalité et jamais on n'a assez de langues pour se faire comprendre (ibid. : 42).*

Dans sa réponse à la constante suivante : « La guerre de libération et son histoire » (43-46), Sansal critique d'avoir fourni à la guerre d'Algérie, processus historique extrêmement complexe et tragique, une histoire fautive, de l'avoir réduite à « un conte de souk » (ibid. 44), d'avoir monopolisé a priori les efforts d'une communauté pour l'idéologie d'un parti politique : le FNL.

Finalement, il me semble qu'il faille souligner la position remarquable de Sansal qui ne cherche pas à 'surmonter' l'histoire de la colonisation mais à la 'perlaborer'. Par 'surmonter' j'entends le fait de propager le mythe selon lequel on pourrait se débarrasser du passé. Mais la réalité psychique, historique, politique, culturelle, institutionnelle, etc. est gravée dans la mémoire collective. C'est la raison pour laquelle j'ai proposé en partant de Lyotard (1988) que l'unique forme de sortir de l'impasse – c'est-à-dire du système colonial selon Memmi – est de réécrire, de relire, de transformer, de saisir ou d'enregistrer le traumatisme du passé colonial dans la contemporanéité vécue de l'individu dans le but de libérer le futur de la souffrance coloniale. La 'perlaboration', selon la pensée de Nietzsche, Heidegger, Vattimo et Lyotard, ne symbolise ni une 'Überwindung', (fait de surmonter) ni une 'Verschmelzung' (mélange), ni une 'Aufhebung', mais la

réélaboration, la recodification et l'acceptation d'avoir vécu la colonisation dont les conséquences et les traces sont ineffaçables, comme Sansal l'explique dans le chapitre intitulé « L'Histoire repensée » (ibid. : 51. suiv.)

## Résumé

Si nous parlons de la construction du sujet et de l'histoire dans la discussion contemporaine autour de la théorie culturelle et des sciences littéraires en partant d'une approche postcoloniale, force est de remarquer que ces dernières ne se définissent *a priori* plus dans le cadre de notions traditionnelles du 'national' et qu'on ne peut plus les décrire. Elles se construisent individuellement dans la langue et la culture et sont ainsi toujours soumises à des métamorphoses.

Les auteurs qui ont fait l'objet de notre étude sont des exemples représentatifs parmi tant d'autres. Ils partent d'un concept d'hybridité au sens d'une cartographie culturelle et d'un processus en devenir qui se créent à des points d'intersection, à des passages ou bien à des entrelacs. Sur cette carte culturelle, il n'y a pas de norme hiérarchique *ante res*, mais des lignes culturelles et linguistiques qui se rencontrent, se ramifient et à partir desquelles se développent toujours de nouvelles formations. La culture et la langue françaises y ont une importance de taille qui se réduit cependant à une importance culturelle/linguistique. L'hybridité dans les textes présentés résulte d'une superposition de cultures, mais surtout de l'utilisation simultanée de différents types de textes, d'écriture, de stratégies médiales et corporelles défigurant les frontières entre les genres ainsi que les traditions. C'est ainsi que le terme de corps comprend ceux d'identité et de culture, c'est-à-dire qu'elles se développent comme corps-écriture, comme écriture féminine, comme 'écriture à la dérive', comme processus translatologique et sémiotique englobant la recherche de soi dans l'écriture. La double notion d'identité et de culture d'Abdelkebir Khatibi, liée aux stratégies théoriques et culturelles d'une 'pensée autre' et d'une 'double critique', combine cette dernière à un concept de diversité linguistique, également en ce qui concerne le corps, le désir et la sexualité, ce qu'il condense dans la formulation « *amour bilingue* » et dans l'androgynie.

Nous avons mis en relation le premier niveau où sont liés amour, sexualité, corps, histoire et famille (sur le plan de l'objet) avec un méta-niveau créant une double allégorie dont les thèmes centraux sont la dissémination du sens, le nomadisme, la contamination, l'éclatement de la langue et de l'écriture. Elle est en même temps une allégorie pour le

contact avec le corps, la sexualité, l'identité, une oscillation entre le désir sexuel et celui de l'écriture et de la tradition. Par conséquent, nous remarquons une équivalence fondamentale et structurelle de la diversité dans *Amour bilingue*, base théorique de reconnaissance entre transculturalité : « Il s'était dit : j'aime toutes les langues, donc : toutes les races » / « Changeant de religion de pays en pays, il s'embrouillait en riant dans les rites » (Ibid. 54) ; transsexualité : « la bi-langue de nos ravissements transsexuels » (Ibid. 57) ; translinguisme : « Un mot : déjà deux » (Ibid. 11), « Errance double » (Ibid. 24), « bi-langue » (passim), terme revenant toujours sous des formes condensées et variantes : « syntaxe du corps » (Ibid. 19) ; « Jouissance du corps de la langue » (Ibid. 23), « Il errait de pays en pays, de corps en corps, de langue en langue » (Ibid. 30), « sexe à double langue » (Ibid. 55), le corps devenant un entrelacs médial et cartographique de sentiments, du savoir, de l'écriture et de la culture.

Djebar, quant à elle, reconnaît son appartenance à une identité et à une culture de passages, de migration dans le cadre du concept culturel postcolonial hybride, bien qu'elle définisse la francophonie comme une construction culturelle et linguistique individuelle d'un *entre-between*, d'un monde qui crée son propre territoire et qui est compris au sens d'une cartographie féminine arabo-berbère et francophone. La littérature devient ici un texte médial, une écriture corporelle et tout ce qui est raconté est ainsi irrévocablement implanté dans la conscience des personnages. De cette façon, tout ce qui est factuel devient une construction faite à partir de souvenirs, une impression de perceptions sensorielles et la seule vérité des personnages pour le moment saisissable et existante.

Ces textes montrent clairement que ce serait une grosse erreur, à une période de fondamentalisme politique aux diverses causes et dérivant trop souvent vers le terrorisme, de mettre sur le même plan la culture arabo-musulmane avec le terrorisme. Les auteurs maghrébins montrent en fait une culture ouverte aux ramifications denses, inséparable de la culture chrétienne européenne. Ces textes montrent la nécessité de l'introduction systématique des théories postcoloniales et de l'hybridité.

## **Bibliographie**

### **Textes**

Barthes, Roland. (1973). *Le plaisir du texte*. Paris : Seuil.

Alfonso de Toro

- Boudjedra, Rachid. (1987). *La prise de Gibraltar*. Paris : Denoël.
- Borges, Jorge Luis. (1993). *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard. vol. I/II.
- Brossard, Nicole. (1984). *Journal intime*. Montréal : Les Herbes Rouges.
- Brossard, Nicole. (1989). *À tout regard*. Bibliothèque Québécoise : Québec.
- Calvino, Italo. (1979/1984). *C'era una notte d'inverno un viaggiatore*. Torino: Einaudi.
- Djebar, Assia. (1995). *Vaste est la prison*. Paris : Michel.
- Djebar, Assia. (1999). *Ces voix qui m'assiègent*. Paris : Michel.
- Doubrovsky, Serge. (1989). *Le Livre Brisé*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.
- Khatibi, Abdelkebir. (1971/1983). *La mémoire tatouée : autobiographie d'un décolonisé*. Paris : Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983/1992). *Amour Bilingue*. Casablanca : Ediff.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983). *Maghreb Pluriel*. Paris : Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir. (1993). *Penser le Maghreb*. Rabat : SEMR.
- Memmi, Albert. (1957/1973). *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*. Paris : Petite Bibliothèque Payo.
- Memmi, Albert. (1985). *Ecrivains francophones du Maghreb*. Paris : Seghers.
- Roa Bastos, Augusto. (1982). *Yo el supremo*. Madrid: SigloXXI.
- Roa Bastos, Augusto. (1992). *La Vigilia del almirante*. Madrid: Alfaguara.
- Robbe-Grillet, Alain. (1984). *Le miroir qui revient*. Paris : Éditions de Minuit.
- Sansal, Boualem. (2006). *Poste restante : Alger et Petit éloge de la mémoire*. Paris : Gallimard.

**Critique**

- Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin. (éds.). (1989). *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London/New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin. (éds.). (1995). *Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin. (éds.). (1998). *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of culture*. London/New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1995). "Culture Diversity and Culture Differences", in: *Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, p. 206-209.
- Bhabha, Homi K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York/London: Routledge.
- Butler, Judith. (1993). *Bodies That Matter*. New York/London: Routledge.
- Chambers, Ross. "On the Langue-Culture Nexus", in: Le Hir, Marie-Pierre/Strand, Dana (éds.). (2000). *French Cultural Studies: Criticism at the Crossroads*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, p. 49-67.
- Deleuze, Gilles/Guatari, Felix. (1972/1973). *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles/Guatari, Felix. (1980). *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles/Guatari, Felix. (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. (1967). *De la grammatologie*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. (1972). *La Dissémination*. Paris : Seuil.

*Hybridité – Diasporisation - Globalisation - Le Maghreb*

- Foucault, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Genette, Gérard. (1982). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Seuil.
- Huntington, Samuel. (2004). *Who are we? The Challenges to American's National Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Kamper, Dietmar/Christoph Wulf. (éds.). (1982). *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia. (1967). « Bakhtine, le mot, le dialogue et el roman », in : *Critique* 23, p. 438-465.
- Kristeva, Julia. (1968). « Problèmes de la structuration du texte », in : *Théorie d'ensemble*. Paris : Seuil, p. 297-326.
- Kristeva, Julia. (1969). « Semeiotike » - *Recherches pour un sémanalyse*. Paris : Mouton.
- Kristeva, Julia. (1976). *Le texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*. Paris : Mouton.
- Lacan, Jacques. (1966). *Écrits I/II*. Paris : Seuil/Points.
- Lacan, Jacques. (1964/1973). « La ligne et la lumière », in : *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. 1964*. (texte établi par Jacques-Alain Miller). Paris : Seuil, p. 85-96.
- Liotard, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne : Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit.
- Liotard, Jean-François. (1973). *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris : Union Générale d'Éditions.
- Liotard, Jean-François (1988). *Réécrire la modernité. Les Cahiers de Philosophie* 5, p. 193-203.
- Rosello, Mireille. "Rap Music and French Cultural Studies: For an Ethics of Ephemeral", in: Le Hir, Marie-Pierre/Strand, Dana. (éds.). (2000). *French Cultural Studies: Criticism at the Crossroads*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, p. 81-101.
- Said, Edward. (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto&Windus.
- Said, Edward. (1978/1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Schneider, Irmela/Christian W.Thomsen. (éds.). (1997). *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*. London/New York: Routledge.
- Toro, Alfonso de. (1992/1995). «El productor 'rizomórfico' y el lector como 'detective literario': la aventura de los signos o la postmodernidad del discurso borgesiano (intertextualidad-palimpsesto-rizoma-deconstrucción)», in: Alfonso de Toro et alii. (éds.). *Jorge Luis Borges: Procedimientos literarios y bases epistemológicas*. Frankfurt: Vervuert. p. 145-184.
- Toro, Alfonso de. (1995). "Jorge Luis Borges. The Periphery at the Center/The Periphery as Center/The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity", in: Fernando de Toro/Alfonso de Toro. (éds.). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Frankfurt: Vervuert, p. 11-45.
- Toro, Alfonso de. (1996). „Die Postmoderne und Lateinamerika“, in: E. Höfner/K. Schoell (éds.). *Erzählte Welt: Studien zur Narrativik in Frankreich, Spanien und Lateinamerika. Festschrift für Leo Pollmann*. Frankfurt: Vervuert, p. 259-299.

Alfonso de Toro

- Toro, Alfonso de. (1999). «La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?», in: Alfonso de Toro/Fernando de Toro (éds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o Cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt am Main: Vervuert, p. 31-77.
- Toro, Alfonso de. (2002). “The Foundation of Western Thought in the twentieth and twenty-first centuries: The postmodern and the postcolonial discourse in Jorge Luis Borges”, in: Lisa Block de Behar (éd.). *Jorge Luis Borges: The praise of signs*, in: *Semiotica* 140-1/4: 67-94. Special Issue. Berlin : Mouton de Gruyter.
- Toro, Alfonso de. (2003). „Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept“, in: Christoph Hamann/Cornelia Sieber. (éds.). *Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte*. Hildesheim/Zürich/New York : Olms, p. 15-52.
- Toro, Alfonso de. (2006). «Nicole Brossard et Abdelkebir Khatibi : *Corps-Écriture* ou Écrire comme la circulation infinie du Désir », in : Susanne Gehrmann/Claudia Gronemann (éds.) *Les enJEUx de l'autobiographie dans les littératures de langue française : Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*. Paris : L'Harmattan, p. 67-101.
- Toro, Alfonso de. (2006a). “Globalization – New Hybridities – Transidentities – Transnations: Recognition – Difference”, in: F. Heidemann/A. de Toro (éds.). *New Hybridities*. Hildesheim/Zürich/New York : Olms, p. 19-38.
- Toro, Alfonso de. (2006b). «Hacia una teoría de la cultura de la ‘hibridez’ como sistema científico transrelacional, ‘transversal’ y ‘transmedial’», in: *Estrategias de la ‘postmodernidad’ y la ‘postcolonialidad’ en Latinoamérica. ‘Hibridez’ y ‘Globalización’*. Frankfurt: Vervuert. p. 195-242.
- Vergès, Françoise. (2003). „Writing on Water: Peripheries, Flows, Capital, and Struggles in the Indian Ocean“, in: *position* II, I, p. 241-257.
- Warren, Kenneth. (1993). “Appelas for (Mis)recongnition. Theorizing the Diaspora”, in: Kaplan, Amy/Pease, Donald E. (éds.). *Cultures of United States Imperialism*. Durham: Duke UP. p. 392-406.
- Welsch, Wolfgang. (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- White, Hayden. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/London: The John Hopkins UP.
- White, Hayden. (1987/<sup>2</sup>1990). *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore/London: The Johns Hopkins UP.
- White, Hayden. (1978). *Tropic of Discours: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore/London, The John Hopkins UP.