

BACHELARD Gaston, 2004, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Quadrige», 214 p.

COLLES Luc, 2007, *Interculturel. Des questions vives pour le temps présent*, Cordil-Wodon, E.M.E., Collection «Discours et méthodes», 145 p.

LEGEY Doctoresse, 1999, *Essai de Folklore marocain*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 235.

IDOUSS Khalid, 2002, *Le rêve dans le roman marocain de langue française. Les labyrinthes de la vie intérieure*, Paris, L'Harmattan, 311 p.

MARCUSE Herbert, 1968, *L'Homme unidimensionnel: Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Editions de Minuit, Collection «Arguments», 281 p.

TODOROV Tzvetan, 1986, «Le croisement des cultures», in *Communication* n° 43, p. 5-24.

ABDELKEBIR KHATIBI

FONDATEUR DES STRATEGIES «PLANETAIRES» CULTURELLES, LITTERAIRES ET POLITIQUES REPRESENTATIONS DE LA PENSEE HYBRIDE KHATIBIENNE DANS LE MAGHREB

ALFONSO DE TORO⁽¹⁾

Introduction

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

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

Le philosophe, sociologue, romancier et spécialiste de littérature maghrébine, Abdelkebir Khatibi (Maroc * 1938), est l'auteur d'une œuvre impressionnante et captivante qui se compose de romans, d'essais de critique littéraire ainsi que de monographies sur la théorie de la culture. Khatibi est un

(1) Centre Transdisciplinaire de Recherche Ibero-Américaine de l'Université de Leipzig.

intellectuel et un théoricien de premier ordre. En outre, il représente une des personnalités les plus exceptionnelles et brillantes du Maghreb. Au cœur de son travail se situent les processus littéraires et esthétiques, théoriques et culturels ainsi que la réflexion sur le processus créatif et sémiotique dans une combinaison virtuose du corps et de l'écriture. En même temps, l'œuvre de Khatibi se penche sur une prise en compte fondamentale de certaines épistémès de l'islam et du christianisme, de l'Orient et de l'Occident. Chez notre auteur, celles-ci sont liées à la subjectivité, au corps, à la sexualité et au désir. Mais il en propose une réinterprétation innovatrice et leur donne une nouvelle base : celle de la différence et de la négociation, ce qu'on retrouve dans *La mémoire tatouée* (LMT 1971/1979), *Amour bilingue* (AB 1983/1992), *Maghreb pluriel* (MP 1983), *Le même livre* (LML 1985) avec Jacques Hassoun, *Figure de l'étranger dans la littérature française* (FT 1987), *Imaginaires de l'autre, Khatibi et la mémoire littéraire* (1987a) et *Penser le Maghreb* (PLM 1993). De plus, tous ces textes sont hybrides d'un point de vue générique dans la mesure où il est impossible de leur attribuer un genre particulier (à la relative exception du *Même livre* qui contient la correspondance entre Khatibi et Hassoun, un projet auquel Hassoun fait allusion dans *Imaginaires de l'autre*).

La mémoire tatouée (1971/1979) est un livre fondateur dans un sens double. On y trouve quelques concepts clés de sa pensée postérieure qu'il développera dans *Amour Bilingue* (1983/1992), *Maghreb pluriel* (1983) ou *Penser le Maghreb* (1993). D'un côté, il met son argumentation et sa

conceptualisation en relation avec la tradition arabo-maghrébine, de l'autre avec la tradition d'un type de pensée qui a son origine, entre autres, dans la philosophie de Nietzsche, Heidegger, Blanchot ainsi que de Lévinas et qui débouche sur la philosophie postmoderne de Derrida et Foucault entre autres. Avec cette approche, Khatibi surmonte la structure binaire d'une pensée divisée par l'opposition Orient/Occident ou conditionnée par le binarisme et le logocentrisme occidental, ce qui a des retombées positives, non seulement dans le cadre de la réflexion maghrébine, mais aussi dans la construction d'une pensée hybride qui a lieu au-delà de toute sorte de binarisme propre à la première phase de la discussion postcoloniale.

La mémoire tatouée, dont nous retrouvons beaucoup d'éléments dans *Penser le Maghreb*, est un livre hybride, un mélange d'autobiographie (ce qui, selon Khatibi, est inhérent à l'écriture maghrébine à cause de sa double condition culturelle arabe et française et à cause – comme le dit Khatibi lui-même – d'un français avec un statut colonisé, position qu'on retrouvera d'ailleurs chez Djébar dans son livre *Ces voix qui m'assiègent*,⁽²⁾ qui est un mélange d'essai, de littérature, d'histoire. Khatibi introduit et développe les termes de la 'pensée autre', de la 'double critique', de 'l'androgynie', de la 'langue maternelle', du 'corps' et de 'l'hybridité'. Ces concepts expriment, au niveau théorique, la condition de Khatibi en tant qu'individu, en tant que maghrébin et en tant qu'intellectuel (LMT : 1971/1979 : 23). Ils constituent les leitmotivs de son œuvre et ont rapport

(2) Cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité.

à son enfance, à la sexualité et à ses initiations, à la religion, à l'androgynie, à la culture maghrébine et française, à la société et à la culture maghrébine et à sa vie en tant qu'intellectuel.

Les termes 'mémoire' et 'tatouée' sont étroitement reliés et produisent du sens. Alors que la 'mémoire' nous écarte du monde spirituel, psychologique et abstrait qui échappe à notre propre monde d'expériences, le souvenir (*das Erinnerte*), lui, se trouve dans les trous de l'histoire, du temps et de notre oubli («Deux images se détachent de ma mémoire nomade, images légères et mouvantes comme la géométrie de l'hirondelle ou l'appel feutré du désir» (*LMT* : 46). Le 'tatouage' a quant à lui une fonction plurielle : la fonction de matérialiser, de rendre visible l'enseveli et de le transformer en signes à travers l'écriture. L'écriture tatoue et laisse ainsi une infinité de traces corporelles, culturelles, spirituelles, qui se gravent comme une marque incandescente sur le corps. *Pars pro toto*, c'est la 'circoncision' qu'il privilégie pour incarner le tatouage dans la mesure où il s'agit d'une marque corporelle, sociale, culturelle et religieuse. C'est là que nous avons la jonction entre signe, corps, sexualité, désir, religiosité et culture. Autrement dit, la circoncision est une figure hybride inscrivant des phénomènes historiques, culturels, individuels et collectifs millénaires. La circoncision-tatouage est un grand palimpseste (*LMT* : 1971/21979 : 37-38).

On retrouve la pluralité ou la condensation ('*Verdichtung*') du sens qui sont inscrites dans la mémoire et le tatouage dans le terme 'bilingue' défini comme l'«écriture folle» (*LMT* : 205) d'un «corps imprononçable» (*ibid.*). Selon Khatibi, ce

bilinguisme, ce sont «[d]eux langues en position hétérogènes travaillant l'une sur l'autre, se chevauchant, se refoulant, se croisant selon un soubassement différent de structure, de métaphysique, de civilisation» (*MP* : 205). Ce sont deux langues qui se configurent aussi comme «un palimpseste [...], un double palimpseste perpétuel [...]ibid.). Le palimpseste est construit sur la base de l'écriture, du corps et de la mémoire («j'ai rêvé, l'autre nuit, que mon corps était des mots» ; *ibid.*). Il a la fonction d'un «désert», telle une cartographie rhizomique toujours en expansion se proliférant infiniment : «Pensée du désert, écriture multipliant ses traces : plus de chemin, plus de but, errance d'un fantôme – atteinte irrémédiable du corps» (*MP* : 206). Pour Khatibi, la mémoire tatouée de la diversité des identités et des langues n'est pas seulement un phénomène de «pidgin», une «écriture de pidgin», mais surtout un phénomène d'«hybridisation de deux langues», d'une culture du passage, du nomadisme, d'une implosante pluralité, 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 en tant qu'individu, intellectuel, écrivain, se situe dans une chaîne de déplacement (*Verweistkette*), 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 androgyn, 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 ni femme.» (ibid.). Dans ce contexte, Khatibi parle de «l'intersémiotique» (ibid. 208) comme de l'interrélation de divers objets médiatiques, c'est-à-dire comme «transport l'un dans les autres et tout ensemble : le texte, la musique et le visuel – dans une mystique blanche du corps» (ibid.), c'est-à-dire de la réunion autonome de divers systèmes sémiotiques dans une structure 'x' que nous avons nommée «transmédialité» (de Toro 2001)⁽³⁾. 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.

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 *Amour Bilingue* (1983/1992), Khatibi fait de l'hybridité un principe de l'être, du corps et de la langue qu'il rattache à la notion de texte/fiction. Corps et écriture n'y sont pas dissociés : en tant que stratégies médiales et performatives, ils ne peuvent plus être séparés l'un de l'autre. On retrouve

d'ailleurs cette notion du texte/fiction dans *Le livre de sable* de Borges («[...] parce que ni le livre ni le sable n'ont de commencement ou de fin» ; OC 1993 : 552) ainsi que dans *Le jardin aux sentiers qui bifurquent*⁽⁴⁾. La notion de texte/fiction se concrétise dans le concept de l'être, du corps, de la culture et de l'écriture. Khatibi expose ce nouveau concept dans *Maghreb pluriel*, livre d'essais où il explique sa théorie culturelle. Cette œuvre a été écrite entre 1981 et 1983 et a été publiée en 1983. Dans *Penser le Maghreb*, Khatibi réunit toute sa pensée pour formuler une stratégie culturelle sur le Maghreb.

Maghreb pluriel (1983) est un livre fondamental ; c'est certainement le plus important dans l'œuvre khatibienne. Il y développe deux *topoi* de sa pensée et de sa position en tant qu'intellectuel et philosophe : le concept de 'la pensée autre' et celui de 'la double critique'. Ces concepts sont enracinés dans la philosophie postmoderne de Lacan (du glissement et de la 'décentration du sujet'), de Lyotard (de la 'paralogie'), de Derrida (de la 'dissémination', de la 'différance', de la 'trace') et aussi de Deleuze/Guattari (du 'rhizome')⁽⁵⁾. Ils déconstruisent non seulement le système de la pensée occidentale mais aussi celui de la pensée orientale.

Dans *Le même livre* (1985), Khatibi correspond avec Jacques Hassoun et instaure un dialogue entre la culture juive et la culture arabe en s'appuyant sur le système de l'écriture et des signes. A travers leurs joies et leurs souffrances, leurs succès et leurs échecs, ces deux infatigables voyageurs cosmopolites

(3) Cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité.

(4) Toutes les citations viennent de *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard. 1993, vol. I/II

(5) Sur ces concepts, cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité.

démontrent qu'il est possible de penser la culture juive et la culture arabo-musulmane ensemble, sans assimilation, sans subordination et sans conflits. Dans *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Khatibi nous présente l'anthropologue et médecin Segalen à propos du concept de 'l'Exote'. Si d'un côté, celui-ci propose d'éviter l'exotisme et le racisme, de l'autre, il propose d'entrer en relation avec la différence de l'autre. Cet autre n'est plus l'autre similaire au moi, mais l'autre différent n'entrant pas en conflit avec le moi. On retrouve cette pensée chez Jorge Luis Borges dans les années 40 dans «L'écrivain argentin et la tradition» et puis dans les années 70 et 90 où elle sera fondamentale pour le concept d'orientalisme chez Edward Said ou celui d'hybridité chez Homi Bhabha ainsi que dans mes propres écrits. Chez Khatibi, l'hybridité est historicisée et théorisée bien avant la théorie postcoloniale et celle de Bhabha. Penser le Maghreb représente finalement une sorte de summa de son œuvre, dans laquelle il reprend plusieurs concepts de ses œuvres antérieures et les pousse aux limites de leur catégorisation, fondant ainsi une pensée, une culture, une littérature et une cartographie que je qualifierais de 'planétaire'.

1. La triple traduction d'une construction maghrébine de l'être : 'pensée autre' et 'double critique'

1.1 La 'translation' épistémologique

À la suite de Nietzsche, Heidegger, Blanchot et Derrida, Khatibi nous présente dans *Maghreb Pluriel* une ébauche magistralement réussie et fondée par rapport à la théorie culturelle et à la philosophie de la langue. Cette ébauche repose

sur deux notions catégorielles – déjà mentionnées : sur une 'pensée-autre' (MP : 11-39) et sur une 'double critique' (MP : 43-112). Le concept de 'pensée-autre' peut être mis en parallèle avec notre compréhension de l'hybridité au sens d'une «Différance comme un aperçu dans autrui de la raison et de l'histoire, comme une logique du «supplément», du «pl», du «glissement» d'unités culturelles sous considération d'aspects synchroniques et diachroniques [...], qui ne peuvent se réduire à une seule origine culturelle ou ethnique»⁽⁶⁾. Il s'agit d'être disposé par principe à penser la «différence du soi et de l'autre» (MP : 12). Plus précisément, il est question de penser et de vivre la différence à l'égard de soi-même ainsi qu'à l'égard de l'autre, de se vivre comme être avec plusieurs 'moi' et plusieurs langues, «à plusieurs pôles de civilisation ; à plusieurs langues ; à plusieurs élaborations techniques et scientifiques» (MP : 14). Au sens de notre concept de l'altérité, la 'double critique' peut être considérée comme catégorie opérationnelle de la 'différance' : pour décrire et former de *concrètes rencontres hétérogènes*. Il s'agit d'une déconstruction tout à la fois de la notion de l'être, de l'identité arabo-musulmane, et d'une notion chrétienne-occidentale (MP : 47-49). Cela veut dire qu'il faut renoncer à une formation de l'être qui est justement orientale et musulmane, en faveur de l'élaboration d'une identité maghrébine caractérisée par la pluralité et se situant au-delà de dichotomies binaires, de dichotomies totalisantes et intégristes. Cet au-delà doit s'épanouir dans une nouvelle cartographie du 'désert' et de la 'pensée-dehors' et «écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité (linguistique, culturelle,

(6) Sur ces concepts, cf. dans ce volume mon essai sur l'hybridité.

politique) ; et d'autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti, détourné de ses déterminations dominantes, peut nous éloigner des identités et des différences informulées... le dehors repensé» (MP : 39). Ici, la problématique de la construction de l'être est triplement chargée : d'abord par la problématique de saisir son 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 plis 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 décolonisation de soi et de l'autre : «Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre» (MP : 51). Cette 'identité' du Maghreb comme culture dans 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 située 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 se représente pour Khatibi comme le triple acte de translation

d'une 'double critique'⁽⁷⁾. La façon dont Heidegger a traduit les Grecs est bien comparable au fait que les musulmans traduisent les Grecs et l'Occident à leur manière propre (MP : 21, 22, 23). Khatibi refuse l'isolement interne de l'islam, il refuse l'intégrisme qui empêche 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.)

Si la construction de l'être et l'histoire de l'individu sont toujours un acte plurivalent de translation, l'histoire collective doit aussi se constituer selon un tel acte. Il est question d'une histoire comme langue et translation, une histoire qui est capable d'un côté de rendre visible la multiplicité et de l'autre côté de se libérer du logocentrisme – comme le représentent quelques auteurs latino-américains, espagnols et portugais, par exemple Roa Bastos, Fuentes, Gala et Saramago (cf. de Toro 1999, 2003a ; Ceballos 2002, 2004) : «Je ne vois pas quelle histoire peut pratiquer un historien sinon celle des langages qui traduisent les faits, les événements et toutes les traces à

(7) Sur le concept de 'translatio', cf.. dans ce volume mon essai sur l'hybridité.

déchiffrer (MP : 33, 35). Selon Khatibi, il n'y a pas d'autre forme d'histoire qui contribue à une identité arabe plurielle : «[...] je ne vois pas en conséquence l'utilité majeure de telles études sur l'identité et l'idéologie arabes.» (*ibid.*) Il justifie cela par l'argument que le Maghreb, tel qu'il est, se présente comme une cartographie qui est culturellement, ethniquement, linguistiquement et historiquement multiple. Cette cartographie ne peut pas du tout être réduite, bien au contraire, elle résulte d'une recodification par cette 'pensée autre' et cette 'double critique' ; elle résulte d'une part de la tentative de regarder dans sa propre culture, et d'autre part du dialogue entre cette culture et d'autres. Borges résume cette relation entre la place du local et son inscription dans le monde par la formule : «Créolité oui, mais une créolité qui parle avec le monde et avec le je, sur Dieu et la mort» (Borges, 1926/1993/1994 : 14 ; ma traduction). Ce qui doit avoir lieu, c'est une décolonisation multiple d'avec tous les concepts traditionnels de nation, identité, culture ainsi que d'avec l'idée stéréotypée d'Occident et d'Orient : «Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre» (MP : 51). Il s'agit aussi de perlaborer la dichotomie 'périphérie' vs 'centre' pour pouvoir inscrire la recodification de la pensée arabe et de la langue arabe dans des cultures orientales et occidentales : «La double critique consiste à opposer à l'épistémè occidentale son dehors impensé tout en radicalisant la marge, non seulement dans une pensée en arabe, mais dans une pensée autre qui parle en langues, se mettant à l'écoute de toute parole – d'où qu'elle vienne». (MP : 63)

Le résultat est la figure étendue et 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 concept hybride et étendu de 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 perpétuellement et continuellement le concept d'identité comme un concept nouveau. Celui-ci est compris comme un réseau transversal et rhizomatique de relations qui sont toujours établies de nouveau (*ibid.*). À la suite de l'*Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* de Michel Foucault, Khatibi rapporte cette 'pensée-autre' et la 'double critique' à la fois au désir, au corps et à la sexualité. L'auteur y voit une nécessité culturelle car le désir, le corps et la sexualité font partie et de la tradition arabe, et – de manière constitutive – de la culture en général. Cependant ces catégories étaient arbitrairement

qui se travaille en quelque sorte sous la page blanche, l'effacement qui jaillit de sa trace» (MP : 202), ce que Khatibi appelle «écriture blanche et vide» (*ibid.*). Il décrit cette langue comme le résultat de langues châtrées («langue castrée», *ibid.*) et comme celui de corps maltraités («corps morcelé», *ibid.*). La syntaxe hybride ainsi que la création de sens sont équivalentes par rapport au corps maltraité : «La syntaxe serait la ponctuation du corps morcelé.» (*ibid.*). Selon Khatibi, le texte idéal ou l'identité idéale sont ceux qui seraient écrits par plusieurs textes et identités dans lesquels se seraient inscrites beaucoup d'identités et qui se trouveraient en permanence dans un processus de traduction : «Texte idéal : l'extraordinaire serait d'écrire en quelque sorte à plusieurs mains, à plusieurs langues dans un texte qui ne soit qu'une perpétuelle traduction». (MP : 205)

1.3 Le corps comme coupe culturellement et médialement décomposée de la re-pré-sen-tation

Nous avons déjà fait remarquer que le corps et l'écriture sont inséparables dans la pensée et dans l'écriture de Khatibi. Dans ce qui suit, nous voulons approfondir certains aspects de cette particularité.

L'entre-espace linguistique qui était déjà décrit, produit une absence de sens par principe, car les signifiés ne se reposent jamais sur une seule signification. Cette décomposition de sens, ce fossé ou cette multiplicité de plis se retrouve dans un 'elle' ambivalent de forme de langue, de langue maternelle, de "bi-langue", de femme (mère/amante), de mère et de prostituée :

«C'était à cette étrangeté qu'elle léguait son corps» (AB : 23). Cette étrangeté court à la rencontre d'un abîme vertigineux, cette étrangeté est un hermaphrodite ou un androgyne : elle est à la fois une décomposition et un ensemble (AB : 26, 27, 102). On retrouve le même procédé chez Brossard qui a fait exploser la construction grammaticale de la troisième personne du singulier féminin en français. Dans son 'el/le' on retrouve d'une part le pronom masculin espagnol 'el' et d'autre part le pronom masculin français 'le'⁽⁸⁾. Et les figures de la prostitution, de la polygamie et de l'androgynie signifient cette pluralité de corps et de *Körperschrift* (écriture-corps) tout en représentant une espèce de Babel⁽⁹⁾. Ces figures sont confrontées au nomadisme, à la contamination ainsi qu'au fait qu'elles doivent s'embarquer dans la pluralité. Tout comme la langue et le LIVRE (qui n'est pas seulement le Coran, mais aussi la tradition littéraire, voir ci-dessous), ce sont aussi le corps et le corps-écriture qui sont «intraduisibles» et infinis (AB : 82). Khatibi parle de la prostitution (de la polygamie et de l'androgynie) dans une forme allégorique comme d'une structure de diffusion du sens. Au sens d'une figure structurelle, elle est à considérer en relation avec des passages comme contamination, nomadisme et rhizome ('dérive', 'errance', Babel). Et elle fait de la recherche une randonnée entre les mondes différents ainsi qu'entre les différents systèmes de science et d'expérience. De l'autre côté, 'harem'

(8) Brossard (1989 .À tout regard) transgresse cette division en séparant des termes tels que 'she' ou 'elle' que Brossard réécrit en en faisant exploser le sens : 'she' devient 's/he' (101) et 'elle' devient 'el/le' (108) ; cf. aussi de Toro 2006.

(9) Cette étroite relation entre corps et texte/écriture, nous la trouvons aussi chez Brossard (1989), *ibid.* : 88, 92, 93)

correspond ici au reste 'intraduisible' et à 'l'innombrable', à l'impénétrable et au mystérieux, à l'isolement, enfin au sacré. C'est aussi la figure de l'homosexualité qui représente la pluralité de la langue – homosexualité comme délimitation infinie (AB : 55, 86). Le corps, la sexualité, le désir, la langue ainsi que la littérature et l'acte d'écrire créent une surface avec une structure commune ce qui correspond au 'bi-' ; toutes ces catégories sont liées dans la différence et ne sont pas séparables. Nous nous trouvons donc en face d'une «*syntaxe du corps*» (AB : 19) qui – à la base d'une série d'énonciations et de notions – renvoie aux deux domaines. Ce sont donc les énonciations telles que «plusieurs femmes sous la main», «lorsque j'en perds une», «sexe à double langue», «comme un serpent» (AB : 55) qui se réfèrent au changement d'une langue en une autre ainsi que d'un monde en un autre, du désir de l'un en celui de l'autre ; ceci équivaut au procès rhizomatique et hybride de la différence ainsi qu'à la pluralité culturelle et linguistique d'identité, une pluralité d'identité qui est inscrite dans ce changement. La phrase «Il fut violé alors par sa langue étrangère» (*ibid.*) indique qu'il s'embarque dans la langue de l'autre, celle du colonisateur qui joue le rôle du violeur : «il était derrière son violeur, non pas à son tour le pénétrant». Mais ce colonisateur s'embarque dans le jeu à la fois douloureux et joyeux de la plurilingue (ce qu'il ne faut pas confondre avec l'acte de violer) : «mais il était pénétré par la jouissance de la langue» (*ibid.*). La pratique homosexuelle se révèle être une sorte de dictionnaire universel : «son homosexualité fichée dans les dictionnaires du monde entier» (*ibid.*). Cette notion mouvante coïncide avec un «*langage tapissé*

de peau» ou plutôt avec «*la volupté des voyelles*» ou enfin avec la «*stéréophonie de la chaire profonde*» dont parle R. Barthes (1973 : 14) dans *Le plaisir du texte*. Ce qui est la cause d'une situation de défaut, c'est la lutte pour la langue, mais c'est aussi l'impossibilité de créer durablement du sens, c'est le thème de l'absence de sens ainsi que l'impossibilité de sa représentation et l'impossibilité de le localiser. Ce défaut est décrit ici comme «*jalousie [...] immense*» (AB : 64) ; celle-ci épuise le locuteur : «*[...] il se consumait dans la jalousie*» (AB : 65), «*En ceci, je ne suis jaloux que de mes amours à la langue.*» (AB : 71). Il s'agit d'un amour plein de passion pour la langue, c'est-à-dire pour une amante qui se dérobe en permanence. Nous sommes face à une sensualisation, à une érotisation et à une sexualisation de la langue, autrement dit c'est une transformation/perlaboration d'écriture comme corps et de corps comme écriture : corps-écriture (*Körperschrift/cortexte*) (AB : 29). Il faut comprendre ce lien comme une stratégie de l'altérité qui repère la ligne de limite, le soi-disant *mapping* des marges, c'est enfin elle qui pointe la limite qui inclut et exclut. La 'jalousie' et la cartographie médiale de 'corps' sont d'autres notions pour décrire l'hybridité («*suivait maintenant un développement d'hydre*», AB : 73, 121). Le pli qui est dû à l'écriture, représente la source d'une hybridité par principe. Celle-ci, à la suite de Bhabha, nous la considérons en fait comme réalité anthropologique et ontologique. C'est pourquoi la pluralité de la langue/la femme de l'éros/du 'bi-' devient le véritable personnage du texte : «*la transformant en une femme : un personnage du roman.*» (AB : 29) Ce personnage séduit le locuteur de même qu'il est la cause des réflexions du locuteur,

désespérément livré à ce personnage qui en revanche empêche le locuteur d'échapper à la situation de manque permanent (AB : 71). Dans un *récit* où le locuteur n'est que la langue de l'écriture, c'est en vérité «la langue elle-même [qui] était jalouse» (AB : 77), qui marque l'absence de sens : «Elle nous attirait vers une complète absence, une déréalisation de notre relation» (*ibid.*). La double écriture représente cet *abîme* ou ce *vertige* du chemin : «La bi-langue ! [...] L'étrangère que tu fus, que tu es dans ma langue, sera la même dans la sienne, un peu plus, un peu moins que mon amour pour toi» (AB : 109). Pour le locuteur, cette hybridité essentielle est aussi ancrée dans l'histoire de son pays et dans sa propre naissance. D'une part à partir de 1830 (la conquête de l'Algérie), les Français 'croient' parler arabe et les Arabes 'croient' parler français, ce qui dans les deux cas n'est pas tout à fait juste. Cela signifie une ambivalence qui passe d'abord par un glissement au mot berbère de «sîn», ce qui en arabe désigne à la fois le nombre 'deux', et une lettre sacrée du *Coran*, puis cette ambivalence passe à l'enfance du locuteur («Il pensait à la parole superstitieuse de son enfance, de sa mère illettrée et c'est lui qui lui donna ses lettres de créance», AB : 51), à une enfance qui est couverte par le français («la langue française aura été, pour moi, cette passion de l'intraduisible», AB : 73). Le marquage bilingue est celui d'un enfant qui grandit avec plusieurs langues, identités et cultures, un enfant qui est nécessairement à la recherche d'un territoire propre dans un entre-deux car il n'appartient complètement ni à un système, ni à l'autre (AB : 77). Ce que le corps, la langue, l'écriture, la littérature et la culture constituent, c'est un grand palimpseste, c'est une carte

que même les 'puntos' ou les 'rayas' n'habiteraient (AB : 84) car ceux-là parlaient d'un cul-de-sac, ceux-ci d'un passage interdit ; cela, le locuteur l'apprend d'un poème de Caracas. Par rapport à cela, il se trouve d'autre part un monde ouvert dans lequel n'existeraient même pas les 'puntos' et les 'rayas' car ces deux termes seraient désignés comme artificiels (*ibid.*). Le corps fonctionne comme un livre, comme le LIVRE des livres, ce qui fait d'abord penser au *Coran*. Mais celui-ci est désacralisé en faveur de l'écriture désirante du corps : alors que le *Coran* est écrit d'une main divine, soutenue par un ange (AB : 44), dans *Amour Bilingue*, le *Coran* est transformé en une immense textualité du désir par l'écriture du corps.

La diffusion du livre des livres fait de ce livre un livre «multiple» (AB 1983/1992 : 44) se trouvant face à une prolifération infinie grâce à une exégèse herméneutique du texte, ce que Khatibi décrit comme «la trace de ses fictions», laquelle permet au locuteur de parler «hors du Livre», c'est-à-dire au-delà d'un dualisme duquel ne peut être triomphé que par une répétition déconstructionniste et par un glissement de sens («Récit à rebours», «Le Livre avait fait naufrage», AB : 45). Le procédé de déconstruction et sa répétition représentent le re-marquage, la diffusion ainsi que le déplacement de la trinité chrétienne contre laquelle polémique le *Coran* (le traitement de Jésus Christ comme Dieu). Pourtant, même dans le *Coran* il existe une trinité semblable : Dieu comme logos, l'archange Gabriel comme bon Samaritain assistant (le bon génie) et Mohammed comme prophète. Il s'agit d'une polémique partageant le monde entre croyants et non-croyants. Le

locuteur se charge de la fonction de At-Tabari – qui était un des grands compilateurs et interprètes du *Coran* – et de celle de ses successeurs. Par cela est introduite une diffusion infinie de sens (comparable à celle du récit «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de Borges, précisément à celle qui avait lieu après la découverte de l'encyclopédie clandestine) : celle-ci déplace les binarités et les oppositions dans un livre des livres, ce qui n'est plus sacré mais qui représente le permanent ré- et contre-écrire. Ce n'est donc pas la polysémie mais la diffusion du sens qui est marquée. La dissémination délimite la relation signifié/signifiant/référent et produit sémantiquement un quatrième terminus au-delà de la communication ordinaire, c'est-à-dire dans cet autre, dans ce troisième espace : «L'écriture d'un tel récit n'appartient ni au dedans ni au dehors du triangle, ce dont on n'a pas fini de mesurer les conséquences [...]» (Derrida 1972 : 36). Le *Coran* non plus ne peut être considéré comme logos, il devient plutôt une *trace* à cause de sa diffusion et de ses exégèses infinies, et c'est précisément de là – comme dans l'encyclopédie de Tlön – que provient la richesse du *Coran*. Chez Khatibi, il est question d'un «récit à rebours» (AB : 45) qui commence toujours par le début et par un point zéro («recommence ton récit – au cœur de la folie» (*ibid.*), il s'agit d'un «hors du Livre» (*ibid.*), ce qui est à traiter comme «[...] une expérience nouvelle, qui inspirait son corps par un ébranlement nerveux, une densité hallucinante». (*ibid.*). Cette diffusion du sens, introduite comme écriture, configure la fissure, le pli, le repliement de la langue sans rendre possible la localisation ou la dimension temporelle. En conséquence, le livre ou plutôt l'écriture se transforme en navire qui coule («Le

Livre avait fait naufrage», *ibid.*), se transforme en des «déserts» et en des «vérités sans fondement». Le désert signifie un «livre blanc» qui évoque un récit qui n'est plus ; un fragment de la phrase est remplacé par un autre et ainsi de suite jusqu'à la liquidation de l'idée du 'livre'. De cette façon, Khatibi s'éloigne de la tradition d'une culture de racines sans se faire prendre par une autre. Le mouvement de produire un texte ressemble à celui des flots de la mer qui s'approchent et s'éloignent, cela ressemble à une randonnée de «pays en pays», de «corps en corps» et de «sexe en sexe». Cet entre-espace qui est comparable à un livre sage, à un désert, provient d'*Amour bilingue*, ce que le lecteur apprend par le locuteur grâce à une énorme *mise en abyme*. Il met son livre à l'extérieur d'une tradition déterminée, autrement dit le livre se trouve dans un au-delà de tout mimétisme et de toute création de sens préfigurée. Le locuteur, mot par mot, commence à écrire comme le prophète, à écrire sur cela, à ré- et contre-écrire (palimpseste), et ces mots sont repris et codifiés de nouveau (AB : 46). Au temps de l'intégrisme politique qui résulte de différentes causes et qui tombe souvent dans le terrorisme, ces textes montrent que ce serait une grosse erreur de confondre la culture arabo-musulmane avec l'extrémisme. Les auteurs maghrébins nous présentent plutôt une culture ouverte et largement ramifiée qui n'est pas du tout à séparer de la culture chrétienne et européenne. De plus, cet article découvre les points de départ et les relations entre les textes de cultures qui diffèrent beaucoup.

2. Au-delà de la francophonie : vers une culture de l'hybridité, et des diasporas planétaires

2.1. Abdelkebir Khatibi : la francophonie comme corps, désir, androgynie, migration, 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 «dédoublé 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, berbère, française et espagnole (*ibid.* : 80). La plurivalence est inhérente à la culture maghrébine puisque la langue arabe est marquée 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 (*vid.* : 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, cette appropriation de la langue française est, d'un côté, un acte libre d'amour envers la langue française («langue d'amour», *ibid.* : 80), et de l'autre, un acte douloureux du fait de l'opacité de la langue maternelle et en même temps une tension permanente du *switching* quotidien, non pas une affaire mythique. Il s'agit bien plus d'«une sorte d'ethnologie littéraire» (*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 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. C'est en s'appuyant sur la position étatique de Thierry de Beaucé, ancien secrétaire d'Etat au ministère des Affaires Etrangères de 1988 à 1991, où il était responsable des relations culturelles internationales, affirmant que «[...] le climat du français n'est plus seulement celui de la France, même si la France y détient un rôle particulier» (*ibid.* : 82), que Khatibi défend l'idée que le français doit suivre un double principe : «[...] celui du respect de la variété idiomatique et celui d'une universalité plurielle, à plusieurs pôles. Fini l'illusion d'un centre. d'un ethnocentre, générateur de la civilisation française, intégrée autour d'un territoire, d'un Etat et d'une idéologie : cette France, l'auteur [de Beaucé] la nomme «monarchie». (*ibid.* : 82)»

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 une '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 :

Si nous acceptons l'idée d'une identité qui n'est plus fixée au passé, nous pourrions aboutir à une conception plus

juste, celle d'une identité qui est en devenir, c'est-à-dire qu'elle est un héritage de traces, de mots, de traditions se transformant avec le temps qui nous est donné à vivre, avec les uns et les autres. Car, un homme qui ne survit que grâce à son passé lumineux est comme un mort pétrifié, un mort qui n'aurait jamais, en quelque sorte, vécu. (*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 d'être et de sa flexibilité, de son adaptation aux événements, à sa propre énergie de renouvellement. «Hospitalité» veut dire ici une écoute de l'autre en tant qu'autre. Lui prêter l'oreille pour l'accueillir dans sa singularité. (*ibid.* : 83)

La rencontre avec l'autre culture et son appropriation se fait ainsi processus d'appropriation mutuelle ainsi qu'appropriation de l'autre identité : «Parole venant d'ailleurs et de loin,

apprentissage initiatique à ma propre identité en devenir, à ma propre prétention à l'universalité, qui que je sois, muni ou démuné de force, de stratégie et de puissance sur les autres». (*ibid.* : 83)

Ce qui est important dans ce contexte, c'est que Khatibi considère la culture, mais aussi la francophonie, comme une culture «transnationaliste» ou «internationaliste» (*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*. Ainsi, Chambers s'oppose à une conception nationaliste de la culture qui établirait une causalité entre langue, culture et forme étatique :

[...] cultures themselves aren't unitary "things", in the way that nationalisms of all stripes (and other forms of cultural essentialism) would have us believe. The concept of a "national" culture (e.g. that of France) is imaginary, for example, in the same sense as the unitary national community itself is, as Benedict Anderson famously put it, imagined in other words, it is an ideological construct. (And the same is true, incidentally, of supposedly unitary "national" languages). (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 ainsi :

So the peculiarity of "French cultural studies", if it should ever get off the ground, will be that it will have to define its object as a study of many cultures of French-speaking people in the world, in the knowledge that French-speakingness does not, of itself, define anything like a unitary cultural field capable of designating "national" groups of French-speakers ("les Français", "les Québécois") let alone the total population of French-speakers in general. (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 „invaginated“ site of „postdisciplinary“ critique of the discipline itself». (Chambers : 66; cf. Mireille Rosello : 99)

2.2. Figures de l'Etranger : au-delà de l'essentialisme et de l'occidentalisme : Khatibi, l'exotisme, l'inclassable, l'écrivain des différences

C'est parce qu'il adopte un point de vue 'planétaire', que nous venons de dépeindre en le mettant en relation avec l'hybridité, 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. Il 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.*)

Et c'est pourquoi pour Khatibi la littérature est 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.*).

Khatibi fonde 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 loi 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 références». (FE : 15)

Si l'altérité est son système de références, 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 :

Le concept de «littérature» s'y engage : cadres, formes, hiérarchies. Selon cette direction, il conviendrait de relire cette littérature selon ses capacités de voyager dans le temps et l'espace, de parcourir les différences, surtout, qui lui résistent en lui révélant l'espace de son illisibilité. Mais qui se réclame encore, disons-nous, de l'unité de la langue française ? Qui parle encore, aujourd'hui de LA littérature française ? Sans doute, il y en a plusieurs. Lesquelles, diriez-vous ? (*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 écrivant 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 «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 l'autre, tout en ne pouvant être cet autre, l'autre est «irréductible» (*ibid.* 29)⁽¹⁰⁾.

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)

(10) Cf. Khatibi (*ibid.* : 28-29) et ma définition de l'hybridité dans ce volume.

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 : «Que je le veuille ou non, que je le sache ou pas, je suis un étranger par rapport à une extranéité à la fois interne et externe, laquelle a toujours scindé l'unité, la pureté de mes origines, si quelque chose comme tel existe. 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 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 unifiante ?» (*ibid.* : 31)

3. Le même livre

Le même livre (LML) est un recueil de 45 lettres de la correspondance entre Abdelkebir Khatibi et Jacques Hassoun, lettres écrites dans leur majorité à Paris par Jacques Hassoun et à Rabat et El Harhoura par Abdelkebir Khatibi. Il s'agit d'un dialogue écrit entre un juif francophone, Jacques Hassoun, et un musulman franco-maghrébin, Abdelkebir Khatibi. Ce projet est le produit d'une rencontre lors d'un congrès à Rabat et d'une «lecture croisée de deux textes : *La blessure du nom propre* (1974) de Khatibi et *Fragments de langue maternelle* (1979) de Hassoun.» (LML : 7). La correspondance s'est déroulée entre le 29 juillet 1980 et le 17 mars 1985.

Le terme même de «livre» se réfère pour une grande partie à l'*Ancien Testament* qui constitue la base du Coran et de la Torah, soit à l'écriture des deux livres sacrés des religions musulmane et juive. Il se réfère également au résultat de cette correspondance, à savoir un livre. Cette base commune fait que les auteurs constatent beaucoup de similitudes ou de traits communs entre les deux textes, mais aussi de nombreuses différences, peut-être pas au niveau sémantique (le contenu), mais au niveau épistémologique. La tradition coranique interdit l'exégèse du *Coran* parce qu'il s'agit de la parole directe d'Allah, de l'Unique, alors que la *Torah* exige l'exégèse qui est pratiquée à l'oral ou à l'écrit dans la Kabbale.

La correspondance se concentre sur la «question judéo-arabe», sur la possibilité d'un dialogue et d'une compréhension réciproque dans une situation politique de confrontation, c'est-à-dire de violence, de dogmatisme et de fondamentalisme. Le livre expose les différences et les convergences des deux auteurs : l'un, un juif né en Egypte vivant à Paris, communiste et psychanalyste, l'autre, un maghrébin éclairé, philosophe, sociologue et homme de lettres.

Les deux auteurs ont une biographie chargée de migrations et de combats (particulièrement Hassoun). Nos deux auteurs se situent dans la «bi-langue». Ils communiquent en français et créent un grand palimpseste afin de «faire précéder les simulacres pour ne pas retrouver l'origine» (Khatibi, LML : 54)

Dans leur correspondance, les auteurs mettent en relation la «langue maternelle» avec le phénomène du bilinguisme comme

un dispositif anthropologique dans toutes les cultures, mais particulièrement dans la culture judéo-arabe. Les deux auteurs ont une expérience profonde avec la culture de l'autre, c'est-à-dire avec des phénomènes d'altérité, particulièrement le judaïsme de Hassoun étroitement lié (et donc mêlé) à la culture arabo-égyptienne. Khatibi et Hassoun ont comme langue intermédiaire commune, le français, mais aussi l'arabe et un peu l'hébreu (que Hassoun dit «ignore[r] [...], ou plutôt [...] le méconna[ître] sans l'ignorer totalement» (Hassoun, *LML* : 24)).

C'est pour cela que l'écriture joue le rôle principal, une écriture millénaire où par exemple le syriaque a une fonction centrale parce que cette calligraphie a été utilisée par les «Chrétiens bien avant la révélation islamique et dont les arabes se sont ensuite emparés pour la constituer en «Ecriture Sainte» (Hassoun : 38). Pour sortir de l'impasse qui signifie pour une part marquer les différences religieuses très profondes, et pour par ailleurs utiliser presque la même langue qui doit avoir un statut sacré, Khatibi suggère : «Renaître à la langue de l'autre, pour un bilingue dont la langue maternelle n'est plus celle de son écriture (ses écritures) est ce mouvement tragique que porte le désir profond, lointain, orphelin, neutre de toute écriture.» (Khatibi, *LML* : 43). Pour éviter le problème du logocentrisme, de l'origine, Khatibi fait une proposition :

[...] écrire, tenter d'écrire non seulement ce qu'on appelle le non-dit, mais faire apparaître, au-delà de toute notion d'*origine*, une antécédence de simulacres et d'apparences. Une écriture sans fond, et si le fond est secret, il est comme le secret, c'est-à-dire qu'on ne peut pas dire du secret qu'il

est ou qu'il *n'est pas*, qu'il est caché ou manifeste absolument par retournement, ou qu'il est indicible ou dicible. Du secret : jaillissement du simulacre. Et justement, cette simulation secrète, écrire sans fond et sans retour aux sources, exorcisme des revenants et des noms par association ou dissociation, de toutes façons, écrire à fonds perdus avec toutes les langues, les fragments (hallucinés) des langues. (Khatibi, *LML* : 53)

Un des thèmes les plus discutés revenant tel un leitmotiv dans leur correspondance est celui de la théologie musulmane et juive, de la différence entre la *Torah* et le *Coran*. Le *Coran* est constitué de la parole d'un Dieu invisible, d'une parole qui n'est pas la représentation de Dieu, mais qui est transmise grâce à un intermédiaire (Gabriel), comme Khatibi l'a déjà montré dans *Penser le Maghreb*. En relation avec le *Coran* et la *Torah*, on aborde automatiquement le *Nouveau Testament* avec le concept de la Trinité chrétienne.

Selon Khatibi, les cultures arabo-islamiques n'ont pas réussi à inclure leurs similitudes et leurs différences dans une relation équilibrée qui a fini par donner une prépondérance à l'exclusion. Et Khatibi déplore que «[q]uelque chose s'est perdu entre juifs et musulmans, quelque chose de terriblement vieux [...], et qui s'est altéré dans une extraordinaire méconnaissance» (Khatibi, *LML* : 24) et il ajoute que la situation est devenue si conflictuelle que ces deux cultures se trouvent dans une impasse : «Je ne crois pas qu'un retour miraculeux et doué de bonté infinie soit encore possible» (ibid.). L'histoire actuelle a ignoré la vieille histoire où le monde arabe acceptait la «présence d'un judaïsme toléré, d'un judaïsme historique et qui

aurait effectivement sa place politique dans la cité de la «Oumma», elle-même décentrée et déchirée» (Khatibi, *LML* : 24-25). Mais l'Etat d'Israël – selon Khatibi – a déraciné les sépharades, ils en ont perdu leur identité arabe en devenant des «revenants et de[s] fantômes». (Khatibi, *LML* : 25)

En voyant les thèmes abordés par nos deux auteurs dans leur correspondance, nous ne sommes pas étonnés de voir que Hassoun parle de diasporas, en particulier quand il évoque les Juifs d'Egypte, «terre de gloire, terre d'implantations et d'exclusions, terre de courtoisie et de sang...» (Hassoun, *LML* : 36) et ceux d'Espagne où il avait de la famille : à Jerez de la Frontera et à Barcelone. C'est pourquoi les termes 'juif' et 'diaspora' sont pour Hassoun «deux termes inséparables» (*ibid.* : 38)

Le conflit politico-militaire judéo-arabe est un autre thème central de la correspondance entre les deux auteurs. Pour Khatibi – qui fait cette réflexion par rapport à l'invasion du Liban par Israël avec Ariel Sharon en 1982 – il s'agit d'un conflit irrationnel qui a entre autres son origine dans la fondation de l'Etat d'Israël par le Sionisme. Ce conflit se caractérise par l'exclusion de l'autre, par le meurtre, le génocide, mais contribue aussi à «l'auto-dévastation du sionisme, en tant qu'idéologie de l'Etat-Armée» (Khatibi, *LML* : 63). Cette «auto-dévastation [...] d'une part, [...] radicalis[e] les scissions, le déchirement de la conscience d'être juif aujourd'hui ; et de l'autre, [...] form[e] ou [...] contribu[e] à la formation du peuple palestinien» (*ibid.* : 63), à «repousser les Arabes vers un point de non-retour» (*ibid.* : 64), comme

conséquences de l'exigence de la reconnaissance «de l'identité absolue d'être un juif absolu» (*ibid.*). Khatibi exprime aussi une position critique à propos des Etats arabes qui sont «[...] incapables d'affronter la situation, de donner aux Palestiniens et aux Juifs la possibilité d'une reconnaissance mutuelle. Il y a deux peuples, deux noms, deux terres, deux volontés de puissance (inégaes) : la dévastation est nouée à ces doubles.» (*ibid.* : 64) Mais à cette dualité judéo-arabe, s'ajoute un autre élément : la «puissance américaine», une sorte de «main droite du dieu vivant» rendant impossible et ridicule de parler d'une tradition commune enracinée dans une «Jérusalem abrahamique» (*ibid.* : 64-65). Khatibi est bouleversé par ces événements. Il considère que cette guerre «avilit le signifiant juif» (*ibid.* : 66) et montre l'abîme dans lequel se trouve la relation (ou non-relation) judéo-arabe. Devant cette impasse, il pense qu'«[...] il y aurait une urgence : relire les textes écrits au temps des jardins de l'Andalousie, au temps des Fatimides, au temps des villes marchandes danubiennes et de les confronter au temps présent.» (*ibid.* : 66).

Khatibi cite le professeur Leibowitz de Jérusalem qui parle «d'israélo-nazisme». Il s'agit d'un terme sûrement «excessif», comme le dit Khatibi, mais qui souligne le caractère militaire de l'idéologie israélienne (*ibid.*). Le problème de base se trouve, selon Khatibi, dans la «négation de l'altérité» qui est en même temps une «négation de la Torah» (Khatibi, *LML* : 67). La situation est quand même tragique, particulièrement parce que Hassoun se plaint de ne plus pouvoir se référer à aucun héritage qui lui permette «aujourd'hui dans «[sa] judaïté» d'«entendre» [s]on arabité» (Hassoun, *LML* : 76), et il constate qu'«[ê]tre juif

ou musulman aujourd'hui : c'est une illusion [...]. *ibid.* : 82). Pour lui, l'Islam reste «un mystère» et c'est pour cette raison qu'il se pose la question de savoir s'il a été possible que «les tribus juives du Moyen-Orient puis d'Afrique du Nord se soient si peu converties à l'Islam, alors que théologiquement cette religion était si proche», où le Talmud «fait bordure entre le Coran et la Thora» (*ibid.*). Il trouve la forme chiite de l'Islam «inquiétante» et que ce malentendu est le résultat «de la trahison d'une écriture et d'un travail d'écriture» (*ibid.* : 83). Khatibi considère d'ailleurs les forces chiites comme «régressives et apocalyptiques» : «Je reviens à ta question sur les Chiites, et sur la régression islamique d'aujourd'hui. Force (chiite) apocalyptique qui porte l'illusion d'un dieu assassiné dans l'image du meurtre d'Ali. En tant que chiites, les Iraniens [...] s'étaient dès le début identifiés à cet assassinat». (*ibid.* : 85)

Khatibi explique la mentalité des Chiites dans le présent : ils se sentent comme des Arabes «vaincus» et comme des martyrs. Et la «fiction» de l'assassinat de Dieu les assiège et transforme les arabes en personnages apocalyptiques. Cette tradition est une sorte d'empoisonnement et d'archaïsme (Khatibi, *LML* : 86-87).

Hassoun partage les opinions de Khatibi dans la mesure où il réalise la justesse des remarques de Khatibi en ce qui concerne la construction presque artificielle de différences entre les deux cultures qui ont conduit à la création de textes et positions rigoristes :

[...] ces dieux tribaux ont suscité des enthousiasmes, des textes passionnés, dogmatiques ou fous. Et les plus fous seraient ceux qui développent un rigorisme légiférant. A ce

propos, le Talmud a-t-il son équivalent dans l'Islam ? Certes l'écriture talmudique a pu abolir le récit en posant la Thora comme métaphore. Cette tentative folle d'exclure l'imaginaire rate au point même où celui-ci ne s'y introduit qu'avec plus de force...(89)

Khatibi voit un autre problème fondamental dans le mythe du peuple juif : le fait d'«être élu par son propre dieu». En effet, cela signifie «être exclu du reste du monde» (*ibid.* : 91). Il s'agit, selon Khatibi, d'un «atavisme ancestral et tribal qui maintient la croyance au monothéisme judaïque» (*ibid.* : 92), qui s'inscrit «dans le corps du Juif, comme illusion qui se nourrit historiquement de cette situation, de ce rapport élection / exclusion» (*ibid.* 91-92).

Une sorte de dogmatisme, une attitude d'exclusion, une revendication d'unicité où la pensée de l'altérité ou le droit de la différence n'ont pas de raison d'être sont des faits inhérents à toutes les religions. Ils ont de facto exclu le principe d'égalité. Aujourd'hui encore, il suffit de rappeler que le catholicisme se définit par opposition à la religion musulmane (cf. le discours de Benoît XVI à Ratisbonne le 15 septembre 2007) ou au judaïsme (cf. la formule amendée de la prière pour les juifs récitée lors de la Messe du Vendredi Saint : «Prions aussi pour les juifs. Que notre Dieu et Seigneur illumine leurs coeurs, pour qu'ils reconnaissent Jésus Christ comme sauveur de tous les hommes.»). Ces revendications si absolues mettent en danger le dialogue des religions et des cultures.

En contre-exemple, Khatibi évoque le dialogue arabo-espagnol qui eut lieu lors d'un colloque à Ronda et cite

Goytisolo qui proposait de parler de la culture *mudejar* comme d'un concept de «métissage culturel actuel entre l'hispanité et l'arabité» (Khatibi, *LML* : 94) On voit bien dans ce concept celui de l'hybridité. Khatibi voit d'ailleurs en lui une forme d'écriture métissée «qui est scandée par cette identité plurielle, par cette sensibilité formée au cours de l'histoire d'un si long combat» (*ibid.*). Il est important de signaler que Khatibi considère ce type d'identité plurielle comme «une différence irréductible» (*ibid.* : 95)⁽¹¹⁾ qui se génère dans les interfaces des cultures, ce que Khatibi appelle «intersection de deux chiasmes» (*ibid.*) et qui selon lui signifie «un bouleversement des racines» (*ibid.*).

Enfin tout le travail linguistique de Khatibi, où il ne montre pas seulement une sensibilité linguistique très raffinée, mais où il dévoile également l'hybridité et l'entrecroisement des cultures juives et arabes, est fascinant. Il reconnaît dans Fès, sa ville d'origine, tout un réseau de cultures : arabe, musulmane, berbère, française, juive, portugaise (Khatibi, *LML* : 108). Après ce constat, il conclut qu'une «société qui ne tolère pas ses minorités est elle-même intolérable» (*ibid.* : 109).

4. Le monde comme 'diasporisation'

Pendant les années 90 et au début de ce XXI^{ème} siècle, on constate dans les sciences sociales, politiques et culturelles que les sociétés s'organisent de plus en plus en larges groupes ethniques ou communautés, particulièrement dans les grandes métropoles comme Londres, San Francisco, Los Angeles ou

(11) Cf. dans ce volume mon article sur l'hybridité et ma définition.

Paris. Pensons aux Chinois, aux Indiens ou aux Hispaniques aux Etats-Unis ou aux Indiens à Londres, aux Maghrébins en France, etc. Ces groupes forment de vraies diasporas dans lesquelles les individus ont deux voire plus d'identités et points de références. Le terme de 'diaspora' était lié dans les sciences de la religion à la culture juive, puis, comme l'indique Mayer, il est devenu à la mode. Pendant les années 90, par exemple, on commence à l'appliquer à des communautés africaines : on parle de la 'diaspora africaine'. De plus, Robin Cohen (1997 : 67) considère que l'expansion coloniale à partir du XVI^{ème} siècle a créé des «diasporas globales» ou des «diasporas impériales». Mais ce type de classification, comme l'indique Mayer (2005 : 86) à juste titre, est très problématique parce qu'il y a beaucoup de formations diasporiques qui appartiennent à différentes classifications. Actuellement, on constate que le terme de 'diaspora' est en plein essor et qu'il est employé arbitrairement pour tout type de minorités (Mayer, *ibid.* : 79 et Edwards 2001, Gilroy 1993).

Par conséquent, l'emploi du terme 'diaspora' exige quelques précisions parce qu'il est très fortement marqué dans le domaine de l'histoire à cause de sa définition et de son emploi liés à l'histoire des Juifs (cf. la punition des Juifs par Jéhovah et leur captivité à Babylone). Traditionnellement, on parle de 'diaspora' dans le sens de 'dispersion' d'un groupe qui est obligé de se déplacer, qui est déporté d'un lieu vers un autre ou qui constitue un cercle fermé avec des rituels et habitudes codifiés pour conserver mémoire ethnique, identité et cohérence du groupe. Les membres de ce groupe considèrent le lieu d'arrivée

comme provisoire dans l'espoir de retourner un jour dans leur patrie⁽¹²⁾. La diaspora historique de type juif se délimite très clairement : elle a une culture locale. En effet, les Juifs ne procèdent pas à une négociation culturelle et évitent de cette manière tout processus d'hybridation.

Le terme de 'diaspora' commence à s'élargir à partir des années 80, sa tension sémantique (Mayer 2005 : 8-26 ; Gafaïti 2005 : 43 prend le sens de dispersion communautaire (et non plus d'une ethnie selon Le Petit Robert de 1994 ; vid. Gafaïti, *ibid.*). On a constaté particulièrement aux Etats-Unis à la suite de Safran (1991), Tölölyan (1991, 1996), Chow (1993), Gilroy (1993), Warren (1993), Hall (1994, 1996), Lipsitz (1994), Mishra (1996), Clifford (1997), Cohen (1997 ; 1998), Anthias (1998), Dirlik (2004), Chivallon (2002), que la situation actuelle des groupes ethniques ou des communautés n'est pas marquée par l'histoire et le débat du colonialisme, de la décolonisation et du postcolonialisme ou par des aspects de détermination locale. Les diverses communautés existantes se retrouvent dans des situations différentes mais leur préoccupation commune est de survivre chaque jour. On pourrait presque dire qu'ils ont un statut d'«extraterrestres» : ils vivent dans l'anonymat et souvent dans l'illégalité, ils travaillent au noir dans des entreprises qui les 'tolèrent' et ils sont persécutés par la police. Ces groupes sont dans une «situation zéro» (2003), dans le système discursif, non pas du postcolonialisme, mais de la postcolonialité ou de l'hybridité.

(12) Cf. Mayer (2005) et Gafaïti (2005) pour plus de renseignements sur l'évolution historique des diasporas et pour se faire une idée générale du débat actuel.

On constate que les grandes vagues de migration sont particulièrement provoquées par la pauvreté, la faim, la guerre et le génocide. Les migrants arrivent dans un pays x pour ne pas retourner dans leur pays d'origine et pour s'établir à long terme dans une nouvelle société. Même s'ils souffrent de nostalgie et s'ils rêvent de retourner au pays, cette souffrance et ce rêve ne sont qu'un mythe culturel puisque les groupes restent dans leur lieu d'accueil. Ces groupes, qui forment une communauté déterminée – mais avec des centres d'intérêt très différents – et qui relient deux pays (le pays d'origine et le pays d'accueil), ont une identité ambivalente et oscillante. Ces groupes – similaires à ceux des cultures de l'Océan Indien au Moyen Age, même si, évidemment, l'organisation actuelle de ces communautés diffère de celle d'autrefois où l'organisation rituelle et religieuse de la vie quotidienne jouait un grand rôle, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui (vid. Goitein 1973 ; 1999, Vergès 2003 : 241-257, Mayer 2005 : 55-59) – ne définissent pas leur identité en premier lieu par rapport à un territoire, mais plus par rapport à leur vie quotidienne déterminée par un code socioculturel (cf. langue, habillement, pratique culinaire, culture, etc.). C'est ce type de groupes qui grossit, comme les Hispaniques aux Etats-Unis qui y représentent 40 millions d'habitants, comme nous le disions plus haut. Voilà quelques caractéristiques de ce que je voudrais appeler 'diaspora' : une autre forme d'organisation économique, politique et sociale où l'Etat n'est pas le point de référence le plus important mais le groupe diasporique lui-même.

Il est difficile de 'voir' la diaspora comme la forme d'organisation dominante. Mais aux Etats-Unis (à San

Francisco et Los Angeles, par exemple) ou en Angleterre (en particulier à Londres), ce développement se manifeste très clairement à tel point que l'idéologie conservatrice hégémonique a déjà réagi violemment, comme on peut le lire dans un livre de Huntington (2004) où il fait des Hispaniques un péril pour la nation américaine, pour l'identité américaine et pour la classe des protestants blancs⁽¹³⁾.

(13) "The various forces challenging the core American culture and Creed could generate a move by native white Americans to revive the discarded and discredited racial and ethnic concepts of American identity and to create an American that would exclude, expel, or suppress people of other racial, ethnic, and cultural groups." (20) Suite à cela, un conflit se déclenche : "Historical and contemporary experience suggest that this is a highly probable reaction form a once dominant ethnic-racial group that feels threatened by the rise of other groups. It could produce a racially intolerant country with high levels of intergroup conflict." (20) Et pour éviter un tel conflit, il recommande ce qui suit : "This could mean a recommitment to America as a deeply religious and primarily Christian country, encompassing several religious minorities, adhering to Anglo-Protestant values, speaking English, maintaining its European cultural heritage, and committed to the principles of the Creed. Religion has been and still is a central, perhaps the central, element of American identity." (20) Selon Huntington, les Hispaniques constituent un mouvement de colonisation allant à l'encontre les intérêts des Etats-Unis : "Mexican immigration is leading toward the demographic *reconquista* of areas Americans took from Mexico by force in the 1830s and 1840s, Mexicanizing them in a manner comparable to, although different form, the Cubanization that has occurred in southern Florida. It is also blurring the border between Mexico and America, introducing a very different culture, while also promoting the emergence, in some areas of blended society and culture, half-American and half-Mexican. Along with immigration from other Latin American countries, it is advancing Hispanization throughout American and social, linguistic, and economic practices appropriate for an Anglo-Hispanic society." (221) Ceci a eu des conséquences dévastatrices : "Mexican, together with other Spanish-speaking population, are creating a bifurcation in the social-political structure of the United States that approximates nationality division.... [and] this could lead to a move to reunite these territories with Mexico. That seems unlikely, but Professor Charles Truxillo of the University of New Mexico predicts that by 2080 the southwestern states of the United States and the northern states of Mexico will come together to form a new country." (246)

Cette forme d'organisation, représentée actuellement par les managers nomades qui sont loyaux envers leurs patrons et les entreprises qui les embauchent ou par des artistes qui s'engagent pour leur propre œuvre et pour rien d'autre, ou par les travailleurs migrants, en Europe, en Chine, aux Etats-Unis ou en Amérique Latine, deviendra dans quelques décennies de plus en plus la norme.

Le concept de 'diaspora' ne doit pas être rattaché à celui de 'multiculturalisme', mais plutôt à celui de 'cosmopolitisme'. C'est un concept planétaire qui pense la culture et organise la vie ainsi que la société. Ce qui est commun à ces groupes, c'est que leur projet n'est pas explicitement de retourner au pays d'origine. Cependant, il existe des différences de tailles entre ces groupes diasporiques : pensons aux Chinois que ne se mêlent pas aux autres communautés, ce qui n'est pas le cas des Hispaniques. Il y a des diasporas qui pratiquent l'hybridation et d'autres l'isolement.

Nous pouvons comprendre le concept de 'diaspora' dans le sens de l'hybridité, c'est-à-dire comme différence et multiplicité, comme nous l'avons déjà dit plus haut : *la potentialité de la différence assemblée avec une reconnaissance réciproque*, donnant ainsi au concept de 'dispersion' une autre signification, celle de 'dissémination' ou de 'rhizome' : une pluralité d'expériences, de codes culturels, d'identités qui ne sont pas réductibles à un modèle culturel⁽¹⁴⁾. Aujourd'hui, le terme de 'diaspora' a toujours affaire à des processus de translation, de déterritorialisation et de reterritorialisation, de mouvement et

(14) Chivallon (2002) s'exprime à peu près de la même manière.

de négociation. Djebbar, Memmi, Meddeb, Tengour, Oumhani, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, Salman Rushdie sont des artistes transnationaux. Où localiser culturellement Cécile Oumhani qui se définit entre autres comme une auteure maghrébine, dont le grand-père était écossais et la grand-mère belge, dont les parents étaient français avec des origines indiennes du côté maternel, dont une partie de la famille avait aussi migré au Canada, etc. et qui enseigne l'anglais à Paris ? Par 'diaspora' nous entendons une partie de l'épistémologie de l'hybridité – et en cela notre idée coïncide avec celle de Gilroy (1993) –, une construction de type historique où s'inscrivent les traces de l'histoire et de la mémoire, les normes, les utopies et les projections. La 'diasporisation' serait une 'scénification', une performance ou une représentation symbolique de situations diasporiques créant un modèle alternatif à ceux des concepts de 'nation' ou d'identité basés sur le binôme «sang et sol», sceau du concept de 'nation' à partir du XIX^{ème} siècle qui n'est plus valable aujourd'hui puisque ce concept a perdu ses frontières, comme on le voit avec la construction de l'Europe, sa monnaie unique, sa constitution commune et son semblant d'intérêt pour l'entrée (ou non) de la Turquie dans la Communauté Européenne. La 'diaspora' ou la 'diasporisation' est un réseau de cultures et d'identités dans lequel l'individu se définit à travers l'expérience commune des autres membres de la même ou des autres communautés : le statut d'«extraterrestre», la marque de la différence, les types de métiers, les problèmes auxquels ils sont confrontés, le quartier où ils habitent, etc. Notre concept de 'diaspora' a dans une large mesure un statut métaphorique, comme Hall (1994 : 401-402), ce qui n'est pas le

cas du terme 'diasporisation' qui 'performe', 'scénifie' et construit une «situation-réseau».

Face à la définition complexe de la 'diaspora', il est nécessaire, selon Mayer, d'inscrire ce terme dans son évolution historique pour éviter des simplifications (vid. Mayer 2005 : 62)⁽¹⁵⁾

Par conséquent, il est peut être plus adéquat de parler du processus en soi, donc de 'diasporisation' ou de 'situations diasporiques'. Le terme de 'diaspora' s'oppose en ce sens à celui d'«essentialisme» et partage quelques traits communs avec ceux de 'transnationalisme' ou de 'cosmopolitisme', mais avec ceci de différent que la 'diasporisation'/les 'situations diasporiques' oscille(nt) toujours entre deux ou plusieurs modèles, concepts, identités culturelles et pratiques de vie.

Il est important de mettre en exergue que Khatibi et Djebbar, pour ne mentionner que deux écrivains maghrébins importants, n'ont pas seulement développé des concepts d'hybridité. Ils ont aussi développé des concepts de culture migrante, cosmopolite, planétaire et diasporique. La 'diaspora maghrébine' n'est pas seulement une diaspora en dehors du Maghreb, elle l'est aussi dans le dialogue entre les cultures occidentale et orientale. En nous appuyant sur Gafaïti (2005)

(15) «Il est important de réfléchir sur le fait que la mise par écrit diasporique de l'histoire n'est soumise par la suite qu'à un point de vue contemporain lorsque l'on cherche à éviter de relier de manière simplifiée les catégories présent et passé. Il est encore plus important de ne pas interpréter le passé comme une pré-histoire du présent afin de marquer les contours hétérogènes de ce qu'on peut facilement décrire avec la notion de confiance et de laisser cet acquis tel quel.» (Ma traduction).

nous pouvons dire que les Maghrébins forment donc une diaspora culturelle au cœur du Maghreb et 'diasporisent' en permanence la pensée, la culture et la littérature maghrébines. Il s'agit d'une culture des 'marges', comme je l'ai formulé dans les années 90, et plus particulièrement en 2003, ou comme l'a formulé Hall (1994), qui met en relation culture et commerce en pensant à la route de la soie de l'Océan Indien ou à la «Genisa» au Moyen Age (vid. aussi Mayer 2005 : 48 suiv.).

Résumé

Nous espérons avoir démontré comment l'œuvre 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 la figure de l' 'androgynie'. Qu'ainsi cette œuvre a été toujours fondatrice de nouveaux paradigmes qui à la fin des années 80 et pendant les années 90 deviennent *mean stream*. D'avoir montré aussi comment Khatibi est le fondateur – avec Roland Barthes (si nous faisons l'exception de Leiris) – d'une nouvelle forme d'autobiographie, comment il introduit et travaille les concepts de la 'bilangue', de l'androginité, de l'hybridité, du corps comme langue, de la relation entre écriture et media. Tout ceci arrive toujours sous une forme concentrée en partant de *La Mémoire tatouée*, en passant pour *Amour bilangue*, *Maghreb pluriel*, *Penser le Maghreb*, *Le Même livre pour arriver aux Figures de l'étranger dans la littérature française*, aux *Imaginaires de l'autre* et à *Khatibi et la mémoire littéraire*.

Bibliographie

Textes

- Barthes, Roland. (1973). *Le plaisir du texte*. Paris : Seuil.
- Borges, Jorge Luis. (1926/1993/31994). *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Seix Barral.
- 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.
- Djebar, Assia. (1999). *Ces voix qui m'assiègent*. Paris : Michel.
- Khatibi, Abdelkebir. (1971/²1979). *La mémoire tatouée : autobiographie d'un décolonisé*. Paris : Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983/²1992). *Amour Bilingue*. Casablanca : Ediff.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983). *Maghreb Pluriel*. Paris : Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir/Hassoun, Jacques. (1985). *Le même livre*. Paris : Editions de l'éclat.
- Khatibi, Abdelkebir. (1987). *Figure de l'étranger dans la littérature française*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir. (1987a). *Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire*. L'Harmattan.
- Khatibi, Abdelkebir (1993) *Penser le Maghreb*. Rabat ; SMER.

Critique

Anthias, Flora. (1998). "Evaluating 'Diasporas'. Beyond Ethnecity?" in: *Sociology* 32, 3: 557-580.

Ceballos, René. (2002). "Geschichtsdarstellung im postkolonialen Kontext am Beispiel des *transversalhistorischen* Romans in Lateinamerika", in: Christoph Hamann/ Cornelia Sieber (éds.). *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim: Olms. p. 273-254.

Ceballos, René. (2005). *Der transversalhistorische Roman in Lateinamerika am Beispiel von Augusto Roa Bastos, Abel Posse und Gabriel García Márquez*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

Mayer, Ruth. (2005). *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld : Transcript.

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.

Chivallon, Christine. (2002). "Beyond Gilroy's Black Atlantic. The Experience of the African *Diasporas*", in: *Diaspora* II, 3 : 350-382.

Chow, Rey. (1993). *Writing Diaspora. Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: India UP.

Clifford, James. (1997). *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth*. Cambridge, Mass: Harvard UP.

Cohen, Phil. (1998). "Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millenium Blues?", in : *New Ethnicities* 3: 3-10.

Cohen, Robin. (1997). *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle : University of Washington Press.

Derrida, Jacques. (1972). *La Dissémination*. Paris : Seuil.

Dirlik, Arif. (2004). "It Is Not Where You Are From, It Is Where You Are At. Plac-Based Alternatives to Diaspora Discourses", in : Friedman, Jonathan/Ramderia, Shalini. (éds.). *Worlds on the Move. Globalization, Migration and Cultural Security*. London: Tauris. p. 142-165.

Edwards, Brent Heyes. (2001). *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge : Harvard UP.

Foucault, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Gafaïti, Hafid. (2005). *La diasporisation de la littérature postcolonial*. Assia Djébar, Rachid Mimouni. Paris : L'Harmattan.

Gilroy, Paul. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Kondon: Verso.

Goitein, Shelomo Dov. (1973). *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton : UP.

Goitein, Shelomo Dov. (1999). *Mediterranean Society. An Abridgement in One Volume*. Berkeley: UP.

Hall, Stuart. (1994). "Cultural Identity and Diaspora", in: Willims, Patrick/Chrisman, Laura. (éds.). (1994). *Colonial Discourse and post-colonial Theory*. New York: Columnia UP.

- Hall, Stuart. (1996). "The formation of a diasporic intellectual", in: Morely, David/Chen, Kuan-Hsing. (éds.). (1996). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London/New York: Routledge.
- Huntington, Samuel. (2004). *Who are we? The Challenges to American's National Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Lipsitz, George. (1994). *Dangerous Crossroads. Popular Music, Postmodernism, and the Poetics of Place*. London: Verso.
- Mishra, Vijay. (1996). "The Diasporic Imaginary: Theorizing the Indian Diaspora", in : *Textual Practice* 10, 3: p. 421-447.
- 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.
- Safran, Williman. (1991). "Diasporas on Modern Societies. Myths of Homeland and Return", in: *Diaspora* 1, 1: 83-89.
- Tölölyan, Kaching. (1991). "The Nation-State and its Others" in: "Lieu of a Preface", in: *Diaspora* 1, 1, p. 3-7.
- Tölölyan, Kaching. (1996). "Rethinking Diaspora(s). Stateless Power in the Transnational Moment", in: *Diaspora* 5, 1, p. 3-36.
- 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. (2001). "Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría postmoderna y postcolonial de la hibridez e trans-medialidad", in: Gestos, 32, p. 11-46.
- Toro, Alfonso de. (2003a). „Carlos Fuentes, El naranjo: Hybriditäts- und Translationsstrategien für eine neue (transversale) Geschichtsschreibung“, in: Carlos Rincón/Barbara Dröschner (éds.). *Carlos Fuentes' Welten*. Berlin: Tranvía, p. 73-95.
- 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.
- 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)recognition. Theorizing the Diaspora", in: Kaplan, Amy/Pease, Donald E. (éds.). *Cultures of United States Imperialism*. Durham: Duke UP. p. 392-406.