

ALFONSO DE TORO

AU-DELÀ DE LA FRANCOFONIE :  
REPRÉSENTATIONS DE LA PENSÉE HYBRIDE  
AU MAGHREB  
(ABDELKEBIR KHATIBI – ASSIA DJEBAR)

The essay contextualizes the theory of culture of the philosopher, sociologist, novelist and intellectual Abdelkebir Khatibi in theories of ‘Francophony’ and ‘Post-Coloniality’ which de Toro develops further, proposing a model about hybridity on the basis of some central epistemologies as the “End of the Logos”, the “End of Meta-Discourses”, the “Decentration of the Subject”. Hybridity is defined as “*the emphasizing of the difference by simultaneous recognition of the difference of the other in a common territory that all the time has to be inhabited all over again*”. In order to avoid the terminological labyrinth related to the concept of hybridity, de Toro offers a first model for a classification of the different levels on which hybridity can be thought and applied, and he distinguishes between eight different fields or levels for locating hybridity: (1) Hybridity as an epistemological category or as a category of philosophy of sciences; (2) as a theoretical/methodological category; (3) as a category of cultural theory, as the strategy to manage with different cultural, ethnical and religious groups; (4) as transmedial category, the use of various media, systems of signs; (5) as an urban category, as form and different types of organisation, plurality of products and heterogeneous objects, such as art, city culture, architecture, companies, ecology, nature, societies, politics, life styles; (6) as territory of the body; (7) as technology (natural sciences: i.e. molecular biology; medicine: micro artificial limbs, virtual surgery; industries: engines with hybrid drive), and (8) as transtextuality. The second part of the essay offers a new concept of Francophony as an “*espace éclaté*”, as a hybrid and fundamentally plural and anti-hierarchically cartography. The third part of the essay is dedicated to Khatibi’s concepts of the *pensée autre* and the *double critique* as well of the *corps, désir, androgynéité, migration* et le *bi-langue*.

1. INTRODUCTION

Parler aujourd’hui du postmodernisme (ou de la postmodernité) et du postcolonialisme (ou de la postcolonialité) serait un anachronisme, selon ceux qui considèrent ces deux phénomènes comme dépassés et donc ne valant plus la peine d’être discutés. Pour ma part, je pense que ce type d’affirmations est le résultat d’un malentendu pro-

---

Alfonso de Toro, Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar, Institut für Romanistik, Universität Leipzig, Beethovenstr. 15, D-04107 Leipzig, Deutschland;  
E-mail: sekretariatdetoro@rz.uni-leipzig.de

venant de la confusion entre l'aspect diachronique, c'est-à-dire l'historique du débat, et l'aspect synchronique, c'est-à-dire les instruments de travail, d'analyse et d'interprétation des phénomènes en question. Historiquement, on peut parler sans problème des deux phénomènes, comme nous parlons du Moyen Age, de la Renaissance, du Siècle des Lumières, de la Modernité. Alors pourquoi ne pas parler de la Postmodernité et de la Postcolonialité dans ce sens ? Dans le cas de la modernité, Habermas a même affirmé qu'elle est inachevée. Or, nous savons bien que la modernité commence, d'après quelques définitions, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle voire avant, et selon d'autres définitions, au début de la Renaissance. On parle sans cesse de modernité. La postmodernité, quant à elle, apparaît dans les années 1950. Dès lors, on peut bien sûr aller de l'avant en parlant de la postmodernité comme d'un phénomène nouveau et peut-être pas encore clos. La discussion théorico-culturelle de la postcolonialité commence tout récemment à la fin des années 1980 avec *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (1989). Au contraire, je voudrais démontrer combien certains principes de la postmodernité et la postcolonialité sont actuels, et ce du fait qu'on les trouve réunis dans la catégorie de l'hybridité, catégorie fondamentale, vraie *conditio* de notre temps. Toutes deux, la théorie de la postcolonialité comme celle de l'hybridité, ont été discutées partiellement pour l'espace francophone, par exemple par Moura (1999) (1999a), (1999b), Green (1996), Lionnet (1996), Alaoui (2001), Bessière/Moura (2001), Bonn (2001) ; Gronemann (2002) ; Hornung/Ruhe (1998), Murphy (1997), *Postcolonialisme: inventaire et débats, dans : Africultures* (2000), Scharfman (1999). Mais on n'a pas encore vraiment élaboré de théorie postcoloniale francophone. C'est la raison pour laquelle je voudrais commencer par quelques réflexions de base sur quatre notions ou principes qui, à mon avis, représentent le noyau de la pensée ou du système dit de la postmodernité et qui en même temps forment une partie de la théorie de la postcolonialité, à savoir :

1. *La fin du Logos*: la pensée postmoderne d'origine derridienne ou lyotardienne refuse l'idée qu'une *ante res* existe – une origine immobile et génératrice d'idées, de principes et de normes – basée sur un système de raison de type binaire. Ce type de pensée est remplacé par un savoir ainsi que par une pensée nomade, rhizomatique, par la dissémination, la fragmentation, la paralogie, la décentration, la déconstruction. Ce type de penser « outre » produit une structure ouverte, plurielle, toujours en marche, qui délimite et remet en cause diverses normes établies comme des vérités historiques, universelles et immobiles.
2. La conséquence de la clôture du Logos est celle postulée par Lyotard : *la fin des métadiscours ou des métanarrations* à prétentions universelles et dotés de traits normatifs et autoritaires : dans quelques cas, il s'agit d'un discours messianique, qui veut délivrer l'humanité de la souffrance, de la maladie, de l'asservissement, de l'exploitation. Ce sont les caractéristiques du discours dialectique de Hegel sur l'Histoire (avec la *Aufhebung*, le dépassement, l'abolition synthétique, qui réunit les conflits dans l'Histoire), ainsi que de celui de Marx qui prétend supprimer la pauvreté, les différences de classe, l'asservissement ainsi que l'exploitation par le biais de la suppression de la propriété privée dans la société ; et finalement, c'est

aussi le cas chez Freud, avec sa théorie de la psychanalyse et de l'élimination du complexe d'Œdipe à travers la théorie de la *Verarbeitung* / élaboration et de la *Verdrängung* / refoulement. Lyotard, comme les autres philosophes postmodernes, démasque les systèmes absolus comme des systèmes sans légitimation, et il montre que ceux-ci ne sont rien d'autre que des constructions arbitraires de l'Histoire, de la réalité, des sociétés, et qu'ils ne sont que des produits d'intérêts de pouvoirs.

3. *La décentration du moi*. Cette théorie bien connue est basée sur la théorie de la *castration* de Lacan. Les chaînes de signification émanent d'une relation entre les signifiants (et non pas d'un triangle sémiotique unitaire) qui n'aboutissent à aucune constitution de sens, puisque ces derniers sont séparés des signifiés et expriment toujours ce qu'ils ne disent pas (Lacan 1966 : 262 : « pour signifier 'tout autre chose' que ce qu'elle dit »). Le signifié, selon Lacan (1966 : 260) glisse sans cesse sous le signifiant (« La notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant s'impose [...] »), ce dernier étant continuellement déplacé, greffé, replié. Cette conception d'un *glissement* rejoint avec le concept de *trace* de Derrida qui s'effectue dans un mouvement non-signifiant et qui marque toujours la *différance* ou l'*altérité*, c'est-à-dire la différence non annulable ou ce que Deleuze et Guattari qualifient de *rhizome*.
4. Finalement nous avons un quatrième terme : *l'hybridité*. Depuis les années 1990, j'ai consacré plusieurs publications non seulement à la postmodernité et à la post-colonialité, mais aussi au phénomène de l'hybridité. Dans ce dernier cas, j'ai essayé de développer une théorie sur l'hybridité, d'une part pour éviter la banalité de la constatation selon laquelle tout ce qui existe, que ce soit la culture, l'identité ou la nation, est une construction hybride. En fait, s'il en était ainsi, nous n'aurions pas de problèmes, ni culturels, ni ethniques ; dans ce cas, nous vivrions dans un monde idéal. D'autre part, j'ai essayé d'éviter l'exubérance terminologique et, en même temps, de montrer que le concept post-moderne, post-structural, post-colonial de l'hybridité, dans le cadre d'une nouvelle théorie de la culture, n'a rien à voir avec son origine biologique ou zoologique.

L'hybridité, à mon avis, est le concept le plus important de notre époque ; ce concept se trouve partout, ce qui donne lieu à des réflexions très diverses dans des domaines d'application ainsi que dans des disciplines très variés. Le processus que l'on nomme hybridité ou hybridation ne doit pas être confondu avec le multiculturalisme, qui veut nous faire croire que des cultures différentes peuvent habiter un espace idéal. Tout au contraire, l'hybridité est la *potentialité de la différence assemblée avec une reconnaissance réciproque dans un territoire, dans une cartographie énonciatrice commune qui doit toujours être ré-habité, co-habité à nouveau*. C'est-à-dire que, dans un espace transculturel, dans un acte transculturel de communication se négocie, se *re-codifie et se construit à nouveau* l'Autrui, l'Etrangeté et le Propre, le connu et l'inconnu, l'« hétérogène » et l'uniforme, l'essentialisme et l'« hégémonialisme ». Les processus d'hybridité représentent une *Verwindung* (et non pas une *Überwindung* ou un mélange – *Verschmelzung*), c'est-à-dire, un processus de *perlaboration* et

non un processus qui consisterait à surmonter un état. L'hybridité n'est pas – comme je l'ai déjà dit – une *Aufhebung*. Les acteurs et leurs énonciations restent en tension dans le processus d'hybridation qui est un processus permanent.

Pour rendre possible un travail vraiment scientifique et systématique, il est nécessaire de travailler avec ce concept à un niveau métadisciplinaire. Pour sortir du labyrinthe terminologique, je propose huit niveaux ou sept catégories ou champs d'action (cf. de Toro 2002) : 1. L'hybridité en tant que *catégorie épistémologique* : il s'agit de la disposition à penser le monde comme rhizome dans les intersections ; 2. L'hybridité en tant que *catégorie théorique / méthodologique* (il s'agit de la capacité à travailler avec diverses disciplines, on peut aussi parler des « sciences transversales ») ; 3. L'hybridité en tant que *catégorie culturelle*, en tant que stratégie permettant à différents groupes ethniques de cohabiter dans un même espace : ces groupes doivent négocier leur identité dans un *troisième espace* qui est un lieu d'énonciation où se négocient la différence ainsi que la pluralité culturelle ; 4. L'hybridité en tant que *catégorie trans-médiale* : il s'agit de la confluence de divers systèmes de signes et de médias conservant leur autonomie (internet, vidéo, film, mondes virtuels, analogues et digitaux) ; 5. L'hybridité en tant que *catégorie urbaine* concernant divers systèmes d'organisation de production et de services, par exemple Tchibo en Allemagne. Tchibo a d'abord été un magasin dans lequel on pouvait acheter du café, mais aujourd'hui, on peut y acheter des bicyclettes, des portables, des vêtements, des montres-bracelets, et l'on peut y réserver des voyages ; il est possible d'y acheter des parfums et des produits de beauté tels que le rouge à lèvres, sans oublier que l'on peut aussi y acheter du café bien sûr ; 6. L'hybridité en tant que *catégorie du corps* comme machine productrice de savoir, comme mémoire, comme champ de bataille, comme lieu dans lequel s'inscrit l'Histoire ; 7. L'hybridité en tant que *catégorie technologique* qui appartient aux sciences dures ou naturelles (médecine, biologie moléculaire, micro-chips et ordinateurs ou téléphones portables avec lesquels on est capable de prendre des photos, de regarder la télé, de visionner des vidéos, d'écrire des e-mails ou des « textes », sans oublier que l'on peut aussi les utiliser pour téléphoner) ; 8. Et finalement l'hybridité comme *catégorie littéraire* provenant de Bakhtin et équivalente au terme d'intertextualité de Kristeva, mais d'une *sorte particulière* d'intertextualité qui n'est pas de type mimétique comme elle se donne à lire dans l'œuvre de Jorge Luis Borges.

## 2. ÉTUDES COLONIALES ET POSTCOLONIALES ET POST-COLONIALITÉ

Le débat du postcolonialisme – sur lequel je ne peux faire ici que quelques brèves remarques (cf. de Toro 1995, 2002) – trouve son origine dans le Commonwealth et pour ce qui nous intéresse dans le cadre des *Colonial Studies* et des *Cultural Studies*. On s'occupe des processus du pouvoir et de la dépendance entre le « centre » et la « périphérie » pour développer un discours qui soit en mesure de corriger le regard colonial hégémonique. Ce débat s'efforce d'entrer dans un dialogue critique et créatif avec le centre pour mettre en évidence la rupture et le rejet de l'Histoire et de développer une conscience politique, particulière et collective. Dans ce débat, il existe deux

lignes de discours ou, si l'on veut, deux écoles ou épistémologies : un groupe se trouve aux États-Unis, et est représenté par le post-structuralisme et le post-modernisme d'Edward W. Said avec son livre *Orientalism* (1978), qui se base sur le Marxisme, sur Gramsci, et particulièrement sur la théorie des discours de Foucault et sur la théorie de la textualité et de la représentation des institutions. Le deuxième auteur est lui aussi aux États-Unis : il s'agit de Homi Bhabha avec *The Location of Culture* (1994), qui se base sur les travaux de Foucault, de Derrida et surtout de Lacan ; le troisième auteur est Gayatri C. Spivak avec *In other Worlds. Essays in Cultural Politics* (1988), qui prend comme point de départ Derrida, Marx et le féminisme.

Said (avec Homi Bhabha) est sans doute la personnalité théorique la plus impressionnante dans la mesure où il est le premier (après l'auteur argentin Jorge Luis Borges : 1932/1989, I : 240 ; 1960/41985 : 127, 128 ; 1988 : 55, 56) à affirmer que l'histoire n'est pas un fait donné, empirique, une construction génétique et mythique, mais une construction sémiotico-littéraire – conception de l'Histoire comparable à celle que Le Goff (1988) ou Hayden White (1987/21990) reformuleront plus tard – une construction qui change selon la subjectivité de l'observateur et selon l'épistémologie et le savoir du temps dans lequel l'histoire sera écrite. Par conséquent, pour Said, la culture est toujours une construction linguistique, discursive, qui obéit à une stratégie de représentation. L'auteur nous enseigne que la construction d'une culture, par exemple celle de l'Orient, dit beaucoup plus sur l'historien ou sur l'auteur que sur la culture décrite, et que l'auteur se définit lui-même à travers la description de l'Autre, une construction qui correspond beaucoup plus à l'idée que l'Europe ou l'Occident ont de l'Orient. Said (*wider-/widerschreibt* ; Lyotard 1988) écrit et ré-écrit à la fois contre les sciences sur « l'Orient ». Ce livre fondamental montre et démasque le discours colonial en tant que discours sans légitimation. Partant d'une nouvelle conscience et en toute connaissance des mécanismes du pouvoir colonial, le savoir et les sciences sont réorganisés.

Le second et dernier auteur de ce premier courant de pensée que je voudrais présenter ici, est Homi Bhabha, qui place au centre de son travail sa théorie de la « négociation de 'l'étrange' ». Il travaille avec un concept qu'il emprunte à Freud, mais qu'il emploie d'une manière différente, dans la lignée de Lacan : Bhabha parle de *unhome-ly*, de *in-between* et de *mimicry* (ou mimétisme). La notion synonyme de *unhome-ly* et de *inbetween* se réfère au lieu où se réalise le mimétisme ; *unhome-ly* et *inbetween* représentent le résultat du processus de mimétisme. Que signifie tout cela pour la rencontre avec l'Autre ? La seule rencontre avec l'Autre signifie une déterritorialisation du Propre et une reterritorialisation en direction de l'étrange et de l'inverse. *Unhome-ly* et *inbetween* signalent un état nomade et hybride, et le mimétisme est un processus qui ne finit jamais et qui souligne à la fois tant l'impossibilité d'une construction traditionnelle mono-identitaire que la nécessité de penser l'identité comme trans-identité. Le débat postcolonial ainsi que la théorie de l'hybridité montrent clairement que l'idée d'une identité unitaire est fautive et que jamais n'a existé en Europe une culture ou une identité pure, et que les tentatives des cultures qui ont voulu établir une identité pure ont conduit à l'extermination des minorités, comme ce fut le cas en Espagne aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, en Allemagne ou en ex-Yougoslavie au XX<sup>e</sup> siècle. Le

terme de culture exclut la possibilité de la monocausalité. C'est pourquoi il me semble surprenant que l'on discute en Allemagne de *Leitkultur* (F. Merz, A. Merkel) ; il semble qu'avec N. Sarkozy le discours soit similaire en France. Chez Bhabha, nous trouvons la description primordiale du *beyond* ou *au-delà* de cet espace *in-between*, la *négociation* qui s'oppose au discours essentialiste partant d'une construction préfigurée du Sujet/Objet et portant le péril d'une confrontation ethnique violente, ce que Bhabha appelle le *disrespect*. Les concepts de Bhabha, le *beyond* ou *au-delà*, le *in-between* et la *negociation* ont des conséquences très profondes pour les concepts d'identité, de culture ou de nation parce que nous ne pouvons plus partir d'un *nostrum* humaniste ni d'un relativisme culturel dans le sens de « we place ourselves in the position of the other », oubliant les difficultés de la différence culturelle. Dans ce contexte, je voudrais souligner un aspect que je considère comme fondamental et que j'ai déjà signalé lorsque j'ai parlé de Lacan et de la castration. Il faut que nous soyons bien conscients que tout acte d'énonciation (qu'il soit écrit ou oral) est infiltré par la différence et que tout acte d'énonciation est toujours une *Entäußerung*, c'est-à-dire une sorte de séparation. Différence et *Entäußerung* sont des phénomènes anthropologiques contaminés dès le départ. C'est pourquoi tout acte de communication est un acte disséminant, un acte d'action réciproque dans lequel destinataire et destinataire quittent leur territoire habituel. Et c'est précisément là que l'hybridité prend sa source (Bhabha 1994 : 208). Il est très important de souligner aussi que toute énonciation ne peut pas être fixée : il n'est pas possible de régler une énonciation qui a sa propre dynamique. A priori, les unités culturelles et les symboles n'ont pas de lieu déterminé, chaque unité de signifiant est traduite, transformée, modifiée, varié : « that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized, and read anew » (Bhabha, 1994 : 208). On peut résumer en disant qu'une énonciation est toujours un acte de « translation »<sup>1</sup> dans lequel continuités, constantes, traditions sont « perlaborées » en non-temporalités, en transculturalité et en transtextualité.

La deuxième ligne théorique est celle de type historique représentée par le groupe de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, qui ont créé le terme *post-colonialisme* et les *Post-colonial Studies*. En 1989, ils publient le livre *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, en 1995 *The Post-Colonial Studies Reader* et en 1998 *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Ces chercheurs y établissent tous les champs ou domaines de travail, le *working agenda* du post-colonialisme : identité, migrations, minorités, études subalternes, *gay and lesbian studies*, *chicano studies*, etc. Avec cet agenda, ils modifient le canon, le plan des études. On

<sup>1</sup> Par « translation », nous comprenons un processus culturel très complexe : un processus médial, social et pragmasémiotique dans des disciplines très diverses, des champs du savoir et divers systèmes discursifs. L'acte « translato-logique », ou la stratégie de la translation, met en évidence la « recodification », la « transformation », la « réinvention » et l'« invention » de l'énonciation qui transporte divers systèmes culturels (langue, religion, mœurs, savoir, organisation sociale, nature, etc.).

peut parler d'une révolution académique et scientifique. Avec cette méthode, on transcende sa propre discipline. On a beaucoup critiqué cette nouvelle discipline en raison du péril de dilettantisme qu'elle suscite et à cause de l'importance de l'objet qui se dissout ou qui disparaît derrière la question formulée. On a aussi critiqué le terme de « post-colonialisme » lui-même, en affirmant que ce concept cache des réalités concrètes et qu'il donne l'impression que tous les pays ont surmonté l'état colonial et se retrouvent dans une situation de post-colonialité. On nous dit qu'il serait ridicule de parler de l'Australie ou des Etats-Unis comme pays post-coloniaux comme on parle de la Namibie, par exemple. Le fait qu'un pays ait obtenu l'indépendance ne ferait pas de ce pays un pays post-colonial. On a aussi reproché à cette discipline d'être née dans un contexte historique et culturel déterminé et, pour cette raison, prétendu que la théorie issue de cette discipline ne serait applicable qu'aux pays anglo-saxons. Cependant, ces deux dernières critiques relèvent de la polémique : en effet, le post-colonialisme désigne une manière de lire, de relire, de ré-écrire le monde, l'Histoire, notre vie quotidienne, notre culture ; cette théorie culturelle a, par ailleurs, développé des instruments qui transcendent le lieu de sa formulation. Toutes les théories sont nées quelque part dans le monde : nous avons, par exemple, travaillé avec la terminologie des formalistes russes, avec le structuralisme français et celui de Prague, avec la réception esthétique allemande, avec la théorie du Carnaval de Bakhtine ou avec celle de l'intertextualité de Kristeva, etc. La seule condition pour travailler avec une théorie réside dans ce que j'ai appelé sa *productivité* et sa *potentialité*, c'est-à-dire la capacité qu'a une théorie à nous aider à donner des réponses aux questions qui nous posent un problème déterminé, et la capacité de recodification ou reformulation d'une théorie déterminée dans différents contextes culturels.

Sur la base des théories exposées et de mon concept d'hybridité, je ne parlerai plus de *post-colonialisme*, mais je préfère la notion de *post-coloniality* ou *post-colonialité* afin d'éviter les problèmes historiques et ceux d'ordre chronologique ainsi que les problèmes liés à l'origine de cette théorie. Par conséquent, par post-colonialité, je n'entends pas une simple catégorie historique, au sens d'un discours développé pour les anciennes colonies qui sont devenues indépendantes et libres de réécrire leur histoire, les discours de leurs institutions, de construire un canon littéraire et culturel qui leur est propre, de redéfinir leur identité etc. : la post-colonialité signifie pour moi *un type de discours stratégique, une méthode, un instrument de réinvention du lieu culturel, du lieu identitaire propre*.

La post-colonialité est le résultat des quatre fondements postmodernes exposés plus haut : la fin du Logos, la clôture des méta-discours, la décentration du sujet et l'introduction d'un savoir et d'une pensée hybride. Ainsi, la post-colonialité est un phénomène discursif où les discours prennent leur source dans les interfaces ou les intersections, dans l'entre-deux des cultures.

### 3. FRANCOPHONIE, POSTCOLONIALITÉ ET HYBRIDITÉ

#### 3.1 QUELQUES NOTIONS DE BASE SUR LA FRANCOPHONIE

Le problème de la « francophonie » commence avec le terme même de francophonie. En linguistique, on fait des différences entre la France, la Belgique ou la Suisse romande, mais il est évident qu'idéologiquement, leur appartenance se discute : il y a différentes conceptions d'exclusion et d'inclusion. Cette classification est toujours actuelle et a trouvé sa concrétisation dans les théories linguistiques (cf. Beniamino 1999). Le terme de francophonie semble décrire une région où l'on parle le français, en tout cas une région hors de l'Europe. Sa signification est ambivalente : d'une part, c'est un terme globalisant, et d'autre part il exclut certains pays, et ce en raison de l'histoire de la francophonie qui est une initiative des pays francophones.

Dans le premier cas, le globalisant/hégémonique, c'est la France qui est le centre, elle constitue la norme linguistique comme l'avait formulé Onésime Reclus en 1880 : « [...] tous ceux qui sont ou semblent destinés à rester ou à *devenir* participant de *notre* langue ». Les Autres font partie de « *notre* langue [...] dont nous sommes déjà les maîtres ». Et il conclut que « les littératures francophones illustrent le rayonnement de la langue française ». Dans ce contexte, il est absolument nécessaire d'« examiner l'opportunité d'une réflexion sur un champ disciplinaire spécifique qui définirait son objet et ses méthodes », comme le propose Michel Beniamino (Beniamino 1999: 10) et « d'une réécriture de l'histoire littéraire, et culturelle, et de l'expansion du canon afin d'inclure des apports culturels différents, mais aussi d'une reconceptualisation d'une littérature particulière comme culturellement hybride » (Chandy 1995 : 9–21).

Le développement de normes codifiées des variétés a moins à voir avec la multiplicité (effective) qu'avec le pouvoir, le prestige et les institutionnalisations des langues. La solution se trouve dans l'oscillation entre la norme et la variation de la norme, entre l'identité et la différence. À mon avis, on ne peut parler d'une Babel de la francophonie que si l'on prend comme point de départ une sorte de norme du français. Si le terme de francophonie doit encore faire sens, on doit comprendre sous ce dernier une puissance culturelle assez forte, sans être normative. Et l'on doit cesser de procéder aux oppositions hiérarchisantes et aux classificatrices décrites ci-dessus. De telles oppositions sont la source des conflits culturels et du racisme actuels. De plus, la francophonie exige une compétence culturelle et linguistique qui dépasse celle du français de France : on pourrait défendre la thèse que tant que l'on ne sait pas parler les langues africaines, l'arabe ou le berbère, on ne peut produire qu'une francophonie hégémonique et réduite. Je m'inclus bien entendu dans cette critique. On en viendra automatiquement aussi bien au sein des sciences comparées qu'au sein de l'histoire littéraire à une dénationalisation de la représentation. C'est ainsi que nous pouvons prendre en compte une remarque de Grassin (in Beniamino, 1999 : 19) selon laquelle il convient de « recomposer l'historiographie littéraire indépendamment des positions nationales dominantes ». Beniamino plaide aussi pour « un nouveau paradigme d'interprétation de la littérature en français », qui pourrait « contribuer à mettre au jour des

difficulté d'ordre théorique, jusqu'alors tues ou masquées derrière la sécurité qu'offre l'apparence monumentale de notre littérature nationale » (Beniamino, 1999 : 10) ; et il ajoute la nécessité d'une histoire de la littérature qui soit capable de tenir compte de l'hybridité culturelle non seulement au niveau scientifique mais aussi institutionnel :

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

### 3.2 LA FRANCOPHONIE, RÉGION DU MONDE OU ESPACE CULTUREL ?

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

Entreprenons quelques essais d'interprétation. La notion de « région du monde » suppose une topographie, plus exactement une topographie délimitée avec concision sur la carte du monde. S'il en est ainsi, la notion ne suppose pas de taille géo-topographique, mais une taille symbolique puisque la francophonie représente, sur le plan géographique, un espace éclaté. Nous avons logiquement à faire à une région du monde virtuelle et hybride en tant qu'espace de culture. La question est de savoir où est la charnière, le dénominateur commun de ce monde virtuel, symbolique et culturel. Beaucoup répondraient à cette question en évoquant la langue française. Nous venons de voir combien il est problématique d'avoir comme point de départ une seule langue. Mais ce serait le plus petit dénominateur commun. L'éclatement topographique, territorial, implique différentes cultures et différentes langues créoles avec un fort syncrétisme (les religions) et des mœurs (le quotidien, les rituels) qui vont de l'océan pacifique aux Caraïbes en passant par l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du Nord. Ainsi, la francophonie est aussi, d'un point de vue géographique, une culture de passages. Il est de ce fait impossible de la fixer. Elle n'est pas seulement ouverte, elle est éparpillée dans toutes les directions. Les points de jonction créent la charnière, les différentes stratégies de la différence et de l'altérité (cf. A. de Toro 1999 ; 2003). Si nous cherchons une équivalence entre la structure de la langue/culture et celle de la topographie qui se rencontrent dans un espace virtuel de différence et d'altérité, alors il est permis de se demander pourquoi on se pose la question de la région du monde. Veut-on ainsi relier ce qui est entrecroisé ? Ce qui s'approche et s'éloigne ? Veut-on ainsi faire d'un espace culturel virtuel un espace géopolitique en concurrence avec les autres espaces culturels ? Il sera à peine possible de parler d'une « civilisation francophone », encore moins d'une « patrie francophone » qui aurait un sens dans une discussion institutionnelle ; il sera impossible d'en parler dans un discours scientifique et culturel, sauf si on veut accepter un discours hégémonique, comme on peut le constater dans certaines citations : dans l'ouvrage de Beniamino (14), on trouve l'idée selon laquelle la francophonie serait un « enrichissement » pour le centre ; Cornevin parle

d'un « sang nouveau [...] enrichissant notre langue et notre littérature étendue aux limites du monde » ; et pour Hardège (ibid. : 15) : « Si langue et patrie française peuvent être pensées solidairement par les Français, tel n'est pas le cas pour les autres pays francophones ». Je n'ai fait qu'effleurer quelques aspects de la problématique ; je n'ai même pas abordé le domaine politico-économique et institutionnel, par exemple l'Organisation Internationale de la Francophonie, qui se conçoit comme un super-état. Cette formation étatique pourrait être comprise comme la continuation de l'« universalité de la langue, culture et nation française », formulée par Rivarol (1784/1991), désormais avec d'autres moyens. Non pas avec les moyens du dénigrement (inutile) des autres nations culturelles européennes afin de donner plus d'éclat à la sienne, ni avec les moyens de l'expansion coloniale et de la soumission, mais avec les moyens de l'institutionnalisation. Ou bien s'agit-il bien plus d'essayer de relier ce qui est là de toute façon ? Et dans quel but ? On peut simplement répondre que la francophonie, quelle qu'elle soit, veut conserver quelque chose et veut entreprendre quelque chose contre la puissante langue anglaise. L'Espagne a d'ailleurs récemment, elle aussi, lancé une grande offensive dans ce sens.

#### 4. AU-DELÀ DE LA FRANCOPHONIE, VERS UNE CULTURE DE L'HYBRIDITÉ

##### 4.1. ABDELKEBIR KHATIBI OU LA FRANCOPHONIE COMME CORPS, DÉSIR, ANDROGÉNÉITÉ, MIGRATION OU : LA PENSÉE HYBRIDE

Le philosophe, sociologue, romancier et spécialiste de littérature maghrébine, Abdelkebir Khatibi, né au Maroc en 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. Au cœur de son travail, Khatibi s'occupe d'une prise en compte fondamentale de certaines épistémès de l'islam et du christianisme, de l'Orient et de l'Occident. Chez l'auteur maghrébin, 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* (1971/1979), *Amour bilingue* (1983/1992), *Maghreb pluriel* (1983) ou *Penser le Maghreb* (1993). Tous ces textes sont de plus des textes génériquement hybrides dans la mesure où il est impossible de leur attribuer un genre particulier.

Dans *Amour Bilingue* (1983), Khatibi illustre l'hybridité comme principe de l'être, du corps et de la langue dans le cadre d'une notion de texte et de fiction qui est radicalement délimitée. Corps et écriture n'y sont pas dissociés, mais – telles des stratégies médiales et performatives – ils ne peuvent plus être séparés l'un de l'autre. Nous avons affaire ici à une notion de texte qui se trouve aussi dans *Le livre de sable* de Borges : « [...] parce que ni le livre ni le sable n'ont de commencement ou de fin » et dans *Dans le jardin du parcours qui se ramifie*. Il s'agit d'une notion de texte qui se concrétise dans le concept de l'être, du corps, de la culture et de l'écriture qui est exprimé magnifiquement dans le livre d'essais concernant la théorie culturelle de Khatibi :

cette œuvre a été écrite entre 1981 et 1983 et elle a été publiée en 1983 sous le titre *Maghreb pluriel (MP)*. Finalement, dans *Penser le Maghreb*, Khatibi réunit les différents liens de sa pensée, les divers thèmes pour formuler une stratégie culturelle sur le Maghreb.

Avec *La mémoire tatouée* (1971/1979), Khatibi écrit un livre fondateur dans un sens double : il y mêle quelques fondements de sa pensée postérieure, par exemple celle qu'on trouve dans *Amour Bilingue* (1983), *Maghreb pluriel* (1983) ou dans *Penser le Maghreb* (1993), dans la mesure où il met son argumentation et sa conceptualisation d'un côté en relation avec la tradition arabo-maghrébine et de l'autre la place dans la tradition d'un type de pensée qui a son origine dans la philosophie de Nietzsche et Heidegger et qui débouche sur la philosophie post-moderne de Derrida et de Foucault. Avec cette approche, Khatibi surmonte la structure binaire d'une pensée divisée ou fracturée entre l'opposition Orient/Occident, 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 se trouve au-delà de toute sorte de binarisme propre à la première phase de la discussion post-coloniale.

*La mémoire tatouée*, dont nous retrouvons beaucoup d'éléments dans *Penser le Maghreb*, est un livre hybride, mélange d'autobiographie (ce qui, selon Khatibi, est inhérent à l'écriture maghrébine à cause de sa double condition culturelle musulmane et française et d'un français avec un statut de colonisé, position qui sera répétée par Djébar dans *Ces voix qui m'assiègent*, comme nous le verrons), d'essai, de littérature et d'histoire. Khatibi introduit et développe les termes ou les figures 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 maghrébin et en tant qu'intellectuel (*LMT* : 1971/1979: 23). Il s'agit ici de leitmotif dans son œuvre, leitmotif de son enfance, de la sexualité, de la religion, de l'androgynie, de la culture maghrébine et française, de ses initiations dans le domaine de la sexualité, dans la société et la culture maghrébine et dans sa vie en tant qu'intellectuel.

Les termes « mémoire » et « tatouée » entretiennent une relation très particulière et productive : alors que la « mémoire » nous enlève au monde spirituel, psychologique et abstrait qui échappe à notre propre monde d'expériences, le souvenir (*das Erinerte*), 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 » (*La mémoire tatouée* : 46) ; le « tatouage » a une fonction plurielle : la fonction de matérialiser, de rendre visible l'enseveli et de le transformer en signes à travers l'écriture, une écriture « tatouante » qui laisse une infinité de traces corporelles, culturelles, spirituelles, qui se grave comme une marque incandescente sur le corps. *Pars pro toto*, c'est la « circoncision » qu'il privilégie sous le concept de 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 comme tatouage est un grand palimpseste

(*LMT* : 1971/1979: 37–38). La pluralité ou la condensation (*Verdichtung*) du sens qui sont inscrites dans la mémoire et le tatouage se retrouve encore une fois dans le système de Khatibi dans le terme de ‘bilingue’ défini comme « une écriture folle » (*La mémoire tatouée* : 205) d’un « corps imprononçable » (*ibid.*) Il s’agit, selon Khatibi, de « [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 » (*La mémoire tatouée* : 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, proliférant infiniment : « Pensée du désert, écriture multipliant ses traces : plus de chemin, plus de but, errance d’un fantôme – atteinte irrémédiable du corps » (*La mémoire tatouée* : 206). La mémoire tatouée de la diversité des identités et des langues n’est pas seulement, pour Khatibi, 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 » (*La mémoire tatouée* : 211) ou de décentration du Moi, processus qui est capable de déconstruire (ou de « subvertir ») la culture. Nous avons un type de pensée, de culture et d’identité nomade, toujours en marche, en chemin, migrante finalement (*La mémoire tatouée* : 206). Khatibi en tant que figure de l’hybridité, c’est-à-dire en tant qu’individu, intellectuel, écrivain, se situe dans une chaîne de déplacement (*Verweiskette*), de la « différance » où toujours glissent les différentes structures signifiantes qui se trouvent en oscillation entre l’arabe et le français, entre le propre et l’étranger formant toute une « topologie errante, schize, rêve androgyne, perte de l’identité – au seuil de la folie » (*La mémoire tatouée* : 207), où le corps-écriture forment un « corps imprononçable, ni arabe, ni français, ni mort ni arabe, ni homme femme. » (*ibid.*). Dans ce contexte, Khatibi parle de « l’intersémiotique » (*ibid.*, 208) comme « transport l’un dans les autres et tout ensemble : le texte, la musique et le visuel – dans une mystique blanche du corps » (*ibid.*, 208), c’est-à-dire de la réunion autonome de divers systèmes sémiotiques dans une structure « x » que nous avons nommée « transmédiabilité » (de Toro 2001, 2006b). Il s’agit de l’interaction du corps comme une cartographie multimédiale privilégiée, source et 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 » (*ibid.*, 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, dont parle Roland Barthes dans sa « Postface » de *La mémoire tatouée*, de décentrer la culture, de « nous permettre de saisir l’Autre à partir de notre même. » (*ibid.*, 215)

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 no-

tions catégorielles : sur une pensée-autre (11–39) et sur une *double critique* (43–112). Le concept de la *pensée-autre* peut être mis en parallèle avec notre compréhension de l'hybridité au sens d'une « Différence comme un aperçu dans autrui de la raison et de l'histoire, comme une logique du 'supplément', du 'pli', du 'glissement' d'unités culturelles sous considération d'aspects synchroniques et diachroniques [...], qui ne peuvent se réduire à une seule origine culturelle ou ethnique ». 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 la vivre comme si l'on était avec plusieurs « moi » et plusieurs langues, « à plusieurs pôles de civilisation; à plusieurs langues ; à plusieurs élaborations technique et scientifique » (MP : 14). Au sens de notre concept de l'altérité, la double critique peut être considérée comme catégorie *opérationnelle* de la « différence » : pour décrire et former de *concrètes rencontres hétérogènes*. Il s'agit d'une déconstruction tout à la fois de la notion de l'être et de l'identité arabo-musulmane et d'une notion chrétienne-occidentale (MP : 47–49). Cela implique qu'il faut renoncer à une formation de l'être qui est justement orientale et musulmane en faveur d'une élaboration d'une identité maghrébine qui est caractérisée par la pluralité et qui se situe au-delà de dichotomies binaires, de dichotomies qui sont totalisantes et intégristes. Cet au-delà doit s'épanouir dans une nouvelle cartographie du *désert* et de la *pensée-dehors* et exige « d'écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité (linguistique, culturelle, 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 qui consiste à saisir le « 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 par l'héritage colonial (MP : 21). Dans ce contexte, la décolonisation a deux tâches : premièrement la « [...] déconstruction du logocentrisme et de l'ethnocentrisme, cette parole de l'autosuffisance par excellence que l'Occident, en se développant, a développé sur le monde. » (MP : 48), et deuxièmement la « [...] critique du savoir et des discours élaborés par les différentes sociétés du monde arabe sur elles-mêmes... savoir moins reproductif, et plus adaptés à leur différence réelle. » (MP : 49). C'est pourquoi « se penser soi-même », c'est en même temps penser l'Autre ; autrement dit, il s'agit d'un acte de décolonisation du soi et de l'Autre : « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (MP : 51). Cette « identité » du Maghreb comme une culture dans l'intersection de cultures ne peut se former qu'aux passages entre identités, langues et cultures (MP : 51). Cela veut toujours dire penser, vivre, agir et écrire aux bords variés et nomades : « [...] pensée-autre situer aux limites des [...] possibilités. Car, nous voulons décentrer en nous le savoir occidental, nous dé-centrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'Occident » (MP : 54). C'est la raison pour laquelle la construction de l'être se représente pour Khatibi comme le triple acte de translation d'une *double critique*. La façon dont Heidegger a traduit les Grecs est comparable au fait que les musulmans traduisent les Grecs et l'Occident à leur propre manière (MP : 21, 22, 23). Khatibi refuse l'isolation interne de l'islam, il refuse l'inté-

grisme qui retient le dialogue avec le monde non-musulman : « avec le dehors (le mal) qui les détériore en les dévastant de l'intérieur », (*MP* : 30). L'auteur plaide pour une identité de l'« altérité » comme « dissymétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle) ». Cette identité est guidée par le savoir de Lacan, Said et Bhabha, d'une décentration du « je » où l'être est toujours défini et traduit par un tiers, ce qui 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 (cf. de Toro 1999, 2007; 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 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 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 l'essai 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 si, mais une créolité qui parle avec le monde et avec le je, sur Dieu et la mort » (Borges, 1926/1993<sup>3</sup>1994 : 14). Ce qui doit avoir lieu, c'est une décolonisation multiple contre tous les concepts traditionnels de nation, identité, culture ainsi que contre l'idée stéréotype de l'Occident et de l'Orient : « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (*MP* : 51). Il s'agit aussi de « perlaborer » la dichotomie « périphérie » versus « centre » pour pouvoir inscrire la recodification de la pensée arabe et de la langue arabe dans des cultures orientales et occidentales (*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 ». 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 (MP : 60). 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 exclues et réduites à une fonction patriarcale et familialement reproductive dans le domaine d'un droit, d'une législation et d'une théologie dogmatiques ce qui ne ressortait pas de la langue. Tout cela mène à la nécessité d'une nouvelle lecture du *Coran*.

Pour Khatibi – comme pour tous les auteurs maghrébins, particulièrement pour Ben Jelloun, Boudjedra et Djebar – la langue et la culture du Maghreb se représentent depuis toujours comme un système de la multiplicité qui comprend l'arabe classique, le berbère, l'espagnol et le français qui se divisent en différentes régions. Cela signifie qu'il n'est pas nécessaire d'inventer ici une culture de la multiplicité, au contraire, il faut plutôt aider le Maghreb à obtenir son bon droit (MP : 179). C'est pourquoi la langue maternelle arabe ainsi que la culture arabe, le penser et le savoir, sont pour Khatibi toujours inscrits dans la langue française et littéraire, ce qui doit être compris comme un palimpseste vif et trépidant (ibid.). L'acte de la *translatio* a bien sûr des limites à cause d'un « reste » irréductible et intraduisible, ce qui en fait constitue l'hybridité comme une *figure* stratégique de la pensée (*Denkfigur*), ici de la « pensée-autre », comme expérience et comme pratique, ce que Khatibi décrit à l'aide du roman *Talismano* de Meddeb. Dans le concept d'hybridité, il ne s'agit pas d'adaptation, de soumission ou de confrontation, non, il est question d'une codification mutuelle qui est pleine de tensions, il est question d'un troisième espace, d'une troisième culture, d'une troisième identité et enfin d'un au-delà de la cartographie (MP : 186). La formation linguistique ainsi que la construction de l'histoire et de l'être sont basées sur un discours, sur des discours, et plus encore, ils sont les discours sur des discours ; il s'agit de codes, d'écritures (*Sprachlichkeit*), de graphie, de création de sens ainsi que de diffusion de sens. Dans ce contexte, l'écrivain arabe est à la fois sujet et objet, il est point de départ et résultat de cette hybridité [...] il s'agit d'un récit qui *parle en langues* (MP : 186). Un rôle ontologique et primordial revient dans ce contexte aux mises en scène de la vie quotidienne et du corps ainsi qu'à l'oralité et à la mémoire ; ce rôle commence chez l'enfant qui vit dans deux mondes et qui continue dans le processus de devenir homme/femme (MP : 191), jusqu'à ce qu'ils soient devenus un processus autonome et sûr chez l'adulte. Utiliser le français ou l'arabe comme code, cela ne signifie pas seulement écrire en arabe ou en français, mais il s'agit de pliements de constructions et de déconstructions de formations de langue « [...] diglossie entre l'oral et l'écrit, entre le parler maternel inaugural et la langue de la loi (islamique). » (MP : 188) Le lien, c'est d'un côté le corps ; de l'autre côté, c'est la voix et l'écriture qui s'inscrit dans celle-là comme raccord pour pouvoir se trouver soi-même et après

pour pouvoir se localiser : « Mais le langage maternel, qui est entamé, ne peut disparaître de la syntaxe du corps. Sa disparition serait une hypothèse tout à fait impossible » (*MP* : 199). Textualité, sens ou identité ne peuvent qu’être produits dans le vide d’une page, dans le blanc comme une histoire qui n’est jamais écrite ou plus précisément comme une histoire qui s’écrit en permanence : « [...] une histoire de palimpseste, de ce 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.*) et ce que l’auteur décrit comme résultat de langues châtrées (« langue castre », *ibid.*) et comme résultat de corps maltraités (« corps morcelé », *ibid.*). La syntaxe hybride ainsi que la création de sens sont équivalentes au corps maltraité : « La syntaxe serait la ponctuation du corps morcelé. » (*ibid.*) Selon Khatibi le texte ou l’identité idéaux sont ceux qui seraient écrits par plusieurs textes et identités dans lesquels se seraient inscrites beaucoup d’identités et qui se trouveraient tout le temps 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).

#### 4.2 LA NOTION KHATIBIENNE DE CULTURE FRANCOPHONE DANS LE CADRE DE LA THÉORIE DE LA CULTURE ACTUELLE

Cette argumentation de Khatibi change la notion de francophonie et d’étrangeté. Ses notions plurielles de langue et de culture ne signifient pas que l’arabe est abandonné au profit du français, comme il le critique dans *Penser le Maghreb*. En partant du fondamental « dédoublement de la personnalité et d’une image fragile de soi » et de l’« identité multiple » qui s’ensuit, 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 vocale, 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 qui relève purement de l’écrit, faisant clairement référence au monde islamo-arabe ; deuxièmement, une littérature mystico-mythique, orale, nomade et hybride qui se meut entre des genres comme le lyrisme populaire, le conte, le chant ; troisièmement, la littérature berbère – la plus ancienne tradition populaire redécouverte – et enfin, quatrièmement une littérature qui a lieu en langue française et qui est marquée par une double généalogie, une appropriation et qui se crée elle-même. En effet, l’auteur maghrébin ne doit pas seulement s’approprier une seule autre langue, mais il doit légitimer cet acte ; il s’agit donc d’un processus culturel et autobiographique général. Ainsi, ce qui est francophone est certes lié au sujet, mais le « je » a une

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

Pour Khatibi, 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 comme partie de la construction française de l'Orient, dans lequel un lien nodal et causal entre peuple, langue et État existerait 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'État au ministère des Affaires Étrangères 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 » (*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 (*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, 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 ». « 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 mutuel ainsi qu'appropriation de l'autre identité (*ibid.*, 83). Cette position de Khatibi est le bien collectif des nouvelles approches des sciences culturelles françaises venues d'Amérique du Nord. Ross Chambers (2000 : 49, 50) plaide pour un nouveau concept des sciences culturelles françaises comme « Learning

to negotiate cultural difference », parce que les cultures ne représentent jamais quelque chose d'unitaire. Ainsi, Chambers s'oppose à un concept national de culture qui établirait une causalité entre langue, culture et forme étatique, car on ne pourrait rien en apprendre (*ibid.*, 51). Les cultures ne peuvent être comprises que comme « cross-cultural » et comme « a study of many cultures of French-speaking people in the world » (*ibid.*, 51) dans le contexte du post-colonialisme (Chambers : 66; cf. *ibid.* Mireille Rosello : 99).

#### 4.3. ASSIA DJEBAR : « ENTRE-BETWEEN » / « SUR LES MARGES » – CONSTRUCTION ANDROGYNE DU SUJET

Assia Djebbar, née en 1936 en Algérie, fait partie, tout comme Ben Jelloun, des auteurs les plus célèbres et les plus lus du Maghreb. Dans notre contribution, nous accorderons beaucoup de poids à son livre *Ces voix qui m'assiègent* (1999) et au second chapitre de *Vaste est la prison* (« L'effacement sur la pierre »; 1995 : 119–164). Ces deux textes sont d'une grande importance, aussi bien en tant que textes littéraires qu'en tant que textes théoriques.

*Ces voix qui m'assiègent*, qui reprend plusieurs termes fondamentaux déjà formulés par Khatibi vingt, voire trente ans avant par Anzaldúa dans les années 1980 ou par Homi Bhabha dans les années 1990, représente, avec les œuvres de Khatibi, un des textes les plus innovateurs sur les plans intellectuel et théorique à propos des questions culturelles développant des théories sur l'hybridité au-delà du débat postmoderne et postcolonial (de Toro : 2003). Avec *Ces voix qui m'assiègent* (CVA), Assia Djebbar donne une œuvre impressionnante qui présente une apogée dans l'histoire du discours du Maghreb depuis le *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1957) de Memmi. Les « voix » que Djebbar décrit, ces « voix » qui la poursuivent et la tourmentent, sont les diverses identités culturelles et linguistiques qu'elle porte en elle. La question « Pourquoi écrivez-vous ? » (CVA : 25) à laquelle s'ajoute « en français ? » (*ibid.*) va de pair avec une autre question « Est-ce que je me sens écrivain francophone ? » (CVA : 25) qui délimite le champ. Car Djebbar se définit en tant que sujet écrivain et féminin (comme Nicole Brossard au Canada et Khatibi au Maroc : cf. de Toro 2006). La question de savoir si elle est une auteure francophone ou non la mène à une réponse théorique et culturelle générale définissant la francophonie comme un lieu de diversité, de franchise, de dé-marquage et de dé-hiérarchisation de ce qu'on doit habituellement entendre par francophonie. Chez Djebbar, il ne s'agit pas d'une « francophonie » mais d'une « francophonie », c'est-à-dire d'une richesse et d'une particularité polyphone d'une culture hybride, d'un *espace éclaté* avec des passages hybrides se refusant à toute tentative d'unicité. Le terme « entredeux », que Djebbar emploie dans *Vaste est la prison* (1995 : 59) et qui provient de H. Bhabha, devient la figure principale d'un être-là hybride à la forme désormais quadruple : saisir le « Je » et la réalité par la problématique citée ci-dessus, par la localisation riche en tensions du sujet maghrébin situé entre Orient et Occident, par l'héritage colonial et par le fait d'être femme, et femme maghrébine. C'est ainsi que pour elle, surtout au XXI<sup>e</sup>

siècle, un corps féminin libéré prend sa source dans l'écriture (CVA : 28), pour un corps masculin également, comme nous l'avons décrit chez Khatibi. Mais l'« entre-deux » attire en même temps l'attention sur un aspect métathéorique et textuel : sur le statut hybride des différentes sortes de textes condensés dans *Ces voix qui m'assiègent* (« [...] textes – où les genres se mêlent : poésie, courtes narrations, analyses – ont été soit improvisés, soit rédigés dans l'urgence, parfois juste avant ma prise de parole » (CVA : 7)), telles que l'écriture, les stratégies médiales et corporelles avec lesquelles les frontières entre les genres et les traditions sont malmenées. Tout comme la francophonie représente un espace culturel éclaté, ces textes constituent une surface ouverte qui ne peut être pénétrée par aucun modèle habituel de classification, comme c'est aussi le cas des textes de Khatibi traités plus haut. Le sujet culturel et le sujet d'écriture sont interprétés comme francophones dans le sens d'un « territoire multiple » (ibid.), comme « marge de ma francophonie » (ibid.), comme « marche » (ibid.) (passer et habiter la marge) et sont partie intégrante d'une « écriture portée par un corps de femme » (CVA : 11), d'une écriture qui se situe dans un autre territoire (au-dehors), une « voix double » et « multiple » (CVA : 12, 13) profondément ancrée dans la langue berbère, dans l'arabe classique, dans la tradition littéraire et surtout dans la langue du corps (CVA : 14). C'est un sujet écrivant en action qui vit « Entre deux mondes/Entre deux cultures » (CVA : 15), qui laisse les signes circuler, danser, se déplacer et les « secoue » tout comme les anciens chanteurs de psaumes ou comme les « Derviches tourneurs » (ibid.). L'identité de l'écriture est ici une « route à ouvrir » (CVA : 17), non pas en marge, mais dans le sens d'un pli entre l'homme et la femme, entre l'Occident et l'Orient, entre la France et le Maghreb et ce, couplé à la figure de l'« androgyne croyant » : « habillée à l'européenne mais parlant le dialecte local, je me sentais, malgré mon costume, admise d'emblée parmi les assis *de la route* – ceux qui ont tout le temps » (CVA : 20). Djébar lie la notion d'identité et de culture à celle de francophonie dans une forme plus étroite et résolue que Khatibi. Tout d'abord, elle se définit comme « *francophone voice* » (CVA : 26), alors que Khatibi se trouve toujours entre les deux cultures. Elle serait francophone en raison de sa formation, de son comportement public, en tant qu'académicienne, qu'écrivain, qu'intellectuelle. Mais d'un autre côté, elle serait marquée par une sensibilité algérienne, arabo-berbère, musulmane en tant que culture vécue, foi et pratique de vie. Elle transmet cette ambivalence du sujet à la notion de francophonie dans le sens d'une pratique culturelle et linguistique déterritorialisée, d'une interface des cultures et non pas dans le sens d'une notion stratégique sur les plans politique, économique et social, d'une francophonie de la mutation, du mouvement et d'une perpétuelle fracturation des espaces (CVA : 26, 27). Son écriture est une franco-graphie, qui ne correspond ni au statut d'une écrivaine « française » comme Duras ou d'une écrivaine « francophone » comme Brocard, parce que ses propres ancêtres sont ancrés dans son français, son style est un autre et son français lui est « propre » (CVA : 26, 27). L'ambivalence de la formulation « entre-deux-langues », pouvant signifier une confrontation ou un entredeux négatif, pousse Djébar à la remplacer par « entrelangues » (plus exactement « entre-des-langues » : 32), terme à comprendre comme « sur les marges », comme point d'intersection entre bon nombre de langues, comme cartographie nomade et difficile d'une cul-

ture qui se renouvelle en permanence, d'une identité et d'une langue qui doit toujours être occupée. « Entre-langues » signifie passages, oscillation, traversée, inscription de soi : « Sur les marges » [...] il s'agit d'expérimenter le passage entre les langues... » (CVA : 30, 31, 32). Elle plaide pour un « multilinguisme » et s'oppose au « monolinguisme pseudo-identitaire », utilisé comme une armure ou comme un mur (32–33), et ce dans les deux cultures : française et algérienne, contre la tradition multilingue de la culture maghrébine depuis l'Antiquité. Il s'agit d'une question obsolète, comme l'a formulé Khatibi. Dans ce contexte, ce qui est révélateur, c'est que Djébar a recours particulièrement à des approches théoriques et culturelles de Khatibi et à des approches anglo-saxonnes, dans le domaine de théories postcoloniales et de théories *chicano*, bien qu'elle oublie de citer ses sources. Avec le terme d'« entre-between », elle se réfère au célèbre concept de « in-between » développé par Bhabha (1994) qu'il représente comme un *Third Space*, « a cave », un « ventre noir » chez Djébar. Ce qui est significatif sur le plan de la théorie culturelle, c'est que Djébar concentre sa réflexion sur le double concept d'hybridité et de culture au Maghreb dans le cadre du débat international sur le postcolonialisme, débat qui lui permet de trouver de nouvelles issues et de sortir de la voie sans issue du fondamentalisme et de l'hégémonisme. C'est ainsi qu'elle comprend la culture maghrébine comme un palimpseste, plus exactement comme une « histoire de longue durée », semblable à l'histoire des Berbères, leur langue et leur culture comme décrit dans *Vaste est la Prison* (VP, Chap. 2 et CVA : 33). La culture maghrébine reste dans la langue et dans la culture française dans un rapport de tensions et conçoit un troisième espace dans lequel langues, identités et cultures négocient (CVA : 34). Dans le contexte d'une conception pluridimensionnelle et culturelle : « Ma francophonie d'écriture est le résultat de cette rencontre bipartite, mon français – de l'école, celui de mon père, de ma liberté acquise au-delà de la puberté et par ma formation individuelle [...]. Ma francophonie [...] ne peut que voguer à travers mutations et mouvances » (CVA : 39–40), et cela ne pose finalement pas de problèmes à Djébar de définir le français comme « son français », c'est-à-dire comme une forme vivante dans ses écritures, comme une forme marquée par sa propre personne et expérience, comme une identité scripturale dans le sens d'une nécessité sémiotique, bien que la graphie française ne recouvre pas sa culture pluridimensionnelle voire même l'anéantisse (CVA : 39). Bien au contraire, cette dernière sera surveillée et disséminée, si bien qu'on en arrive au résultat que nous avons indiqué par la citation-clé. La langue francophone est en même temps liée à l'identité féminine de Djébar puisque la langue est une nécessité absolue (« la seule nécessité ») pour obtenir une voix en tant que femme, pour se créer un lieu propre. Être femme signifie en même temps être un sujet féminin écrivant en français : « Je suis femme, et de 'parole française'. [...] Cette parole [...] ne peut être que française » (CVA : 41). Mais cette définition est aussi liée à la suivante : « je suis femme arabo-berbère, en sus 'd'écriture française' » (CVA : 42). Non seulement l'identité en tant que sujet féminin écrivant mais aussi l'écriture pratiquée se trouvent au-delà des frontières traditionnelles, linguistiques, culturelles et sociales, dans une cartographie exterritoriale ou trans-territoriale, dans laquelle la question de la langue de l'Autre – l'Autre compris comme un exclu, un étranger, un aliéné – ne se pose plus, mais dans laquelle la différence

existe en tant que principe : « Écriture qui aurait pu signifier historiquement mon exterritorialité, et qui devient pourtant peu à peu mon seul véritable territoire » (*CVA* : 44). Cette « écriture en dehors » ou « exterritorialité » – que nous avons déjà vue chez Khatibi – s’accomplit lors du procédé de l’« inscription », de la « transcription » et du fait de coucher l’écriture (*CVA* : 48). Elle correspond à l’identité hybride du sujet et la constitue, elle définit sujet, culture et écriture comme passages : « Simplement une migrante. La plus belle dénomination je crois, en culture islamique » (*CVA* : 49–50).

## RÉSUMÉ

Si nous parlons de la construction du sujet et de l’histoire dans la discussion contemporaine autour de la théorie culturelle et des sciences littéraires en partant d’une approche post-coloniale, force est de remarquer que ces dernières ne se définissent plus a priori dans le cadre de notions traditionnelles du « national » et qu’on ne peut plus les décrire. Elles se construisent individuellement dans la langue et la culture et sont ainsi toujours soumises à des métamorphoses. Les auteurs qui ont fait l’objet de notre étude sont deux exemples représentatifs parmi tant d’autres. Ils partent d’un concept d’hybridité au sens de cartographie culturelle et d’un processus en devenir qui se créent à des points d’intersection, à des passages ou bien à des entrelacs et qui sont aussi occupés. Sur cette carte culturelle, il n’y a pas de norme hiérarchique *ante res*, mais des lignes culturelles et linguistiques qui se rencontrent, se ramifient et à partir desquelles se développent toujours de nouvelles formations. La culture et la langue françaises y ont une importance de taille qui se réduit cependant à une importance culturelle/linguistique. L’hybridité dans les textes présentés résulte d’une superposition de cultures, mais surtout de l’utilisation simultanée de différents types de textes, d’écriture, de stratégies médiales et corporelles défigurant les frontières entre les genres ainsi que les traditions. C’est ainsi que l’écriture se comprend « à la dérive » comme un processus translato-logique et sémiotique englobant la recherche de soi dans l’écriture. La double notion d’identité et de culture de 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 qui est condensé dans la formulation « amour bilingue » et dans l’androgynie, créant une double allégorie dont les thèmes centraux sont la dissémination du sens, le nomadisme, la contamination, l’éclatement de la langue et de l’écriture. Elle est en même temps une allégorie de l’oscillation entre le désir sexuel et celui de l’écriture et de la tradition. Par conséquent, nous remarquons une équivalence fondamentale et structurelle de la diversité entre la transculturalité et le bi-langue comme translinguisme et transculturalité.

Djebar reconnaît son appartenance à une identité et à une culture de passages, de migration dans le cadre du concept culturel postcolonial hybride, bien qu’elle définisse la francophonie comme une construction culturelle et linguistique individuelle d’un entre-between, d’un monde qui crée son propre territoire et qui est compris au sens d’une cartographie féminine arabo-berbère et francophone. La littérature devient

ici un texte médial, une écriture corporelle et tout ce qui est raconté est ainsi irrévocablement implanté dans la conscience des personnages. De cette façon, tout ce qui est factuel devient une construction faite à partir de souvenirs, une impression de perceptions sensorielles et la seule vérité des personnages pour le moment saisissable et existante.

Les auteurs maghrébins montrent en fait une culture ouverte aux ramifications denses, inséparable de la culture chrétienne européenne. Ces textes montrent la nécessité de l'introduction systématique des théories post-coloniales et de l'hybridité.

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Alaoui, Abdallah Mdarhri. « Francophonie et Roman Algérien postcolonial », in: Bessière, Jean, Moura, Jean-Marc (eds). *Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférence du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Paris : Honoré Champion, 2001, pp. 43–66.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. (eds). *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Londres – New York : Routledge, 1989.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. (eds). *Post-Colonial Studies Reader*. London, Routledge, 1995.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. (eds). *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Londres : Routledge, 1998.
- Bachtin, Michail M. *Ästhetik des Wortes*. Francfort / Main : Suhrkamp, 1979.
- Beniamino, Michel. *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*. Paris / Montréal : L'Harmattan, 1999.
- Bessière, Jean, Moura, Jean-Marc. *Littérature postcoloniale et francophonie*. Paris : Honoré, 2001.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Londres – New York : Routledge, 1994.
- Bonn, Charles. « Postcolonialisme et reconnaissance littéraire des textes francophones émergents. L'exemple de la littérature maghrébine et de la littérature issue de l'immigration », in: Bessière, Jean, Moura, Jean-Marc. (eds). *Littératures postcoloniales et francophonie*. Paris : Honoré Champion, 2001, pp. 27–42.
- Borges, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires. Seix Barral, 1926/1993/3 1994.
- Ceballos, René. *Der transversalhistorische Roman in Lateinamerika. Am Beispiel von Augusto Roa Bastos, Gabriel García Márquez und Abel Posse*. Francfort : Vervuert, 2005.
- Chambers, Ross. « On the Langue-Culture Nexus », in: Le Hir, Marie-Pierre, Strand, Dana (eds). *French Cultural Studies: Criticism at the Crossroads*. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 2000, pp. 49–67.
- Chandy, Amaryll. « La littérature Caraïbes comme paradigme d'un nouvel espace post-colonial », in : *Espace caraïbe*, 3, 1995, pp. 9–21.
- Djebar, Assia. *Vaste est la prison*. Paris : Albin Michel, 1995.
- Djebar, Assia. *Ces voix qui m'assiègent*. Paris : Albin Michel, 1999.
- Green, Mary-Jean, Gould, Karen et alii. (eds). *Postcolonial Subjects: Francophone Woman Writers*. Minneapolis / Londres : UP Minnesota, 1996.
- Gronemann, Claudia. *Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du texte: Postmoderne/postkoloniale Konzepte der Autobiographie. Perspectives culturelles transdisciplinaires*, Vol. 1, Hildesheim : Olms, 2002.

- Hornung, Alfred, Ruhe, Ernstpeter. (eds). *Postcolonialisme & Autobiographie. Albert Memmi, Assia Djebar, Daniel Maximin*. Amsterdam / Atlanta, GA : Rodopi, 1998.
- Khatibi, Abdelkebir. *La Mémoire tatouée*. Paris: Denoël, 1979 (1971).
- Khatibi, Abdelkebir. *Amour bilingue*. Montpellier : Fata Morgana, 1992 (1983).
- Khatibi, Abdelkebir. *Maghreb pluriel*. Paris : Denoël, 1983.
- Khatibi, Abdelkebir. *Penser le Maghreb*. Rabat : SMER, 1993.
- Kristeva, Julia. *Le texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*. Paris : Mouton, 1976.
- Le Goff, Jacques, Chartier, R., Revel, Jacques. (ed.). *La nouvelle histoire*. Paris : Complexe, 1988.
- Lionnet, Françoise. « Logique métisses. Cultural Appropriation and Postcolonial Representations », in: Green, Mary-Jean, Gould, Karen et al. (eds). *Postcolonial Subjects. Francophone Woman Writers*. Minneapolis – Londres : UP Minnesota, 1996, pp. 321–343.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979.
- Mdarhri Alaoui, Abdallah. « Francophonie et Roman Algérien postcolonial », in: Bessière, Jean, Moura, Jean-Marc (eds). *Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférence du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Paris : Honoré Champion, 2001, pp. 43–66.
- Moreau, Marie-Louise. *La pluralité des normes dans la francophonie*. DiversCité Langues, En ligne, Vol. VI (www.telug.quebec.ca/diverscite), June, 1999.
- Moura, Jean-Marc. « Multiculturalisme français et littératures postcoloniales. Beiträge zu einer Ringvorlesung an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes », in: Lüsebrink, Hans Jürgen (ed.). *Die französische Kultur: Interdisziplinäre Annäherungen*. St. Ingbert : Rohrig, 1999, pp. 247–262.
- Moura, Jean-Marc. « Etudes d'images, postcolonialisme et francophonie: Quelle perspective », in : Ballesta-Puech, Sylvie, Moura, Jean-Marc (eds.). *Le Comparatisme aujourd'hui*. Villeneuve d'Ascq : Université Charles de Gaulle, 1999a, pp. 99–111.
- Moura, Jean-Marc. *Littérature francophone et théorie postcoloniale*. Paris : Presse Universitaire de France, 1999b.
- Murphy, Dermont F. « Colonial and Post-Colonial Languages Policy in the Maghreb », in: *Maghreb Revue*, 2, 2, 1997, pp. 1–9.
- Reclus, Onésime. *France, Algérie et colonies*. Paris : Hachette, 1880.
- Rivarol, Antoine de. *L'universalité de la langue française*. Paris : Arléa, 1784/1991.
- Rosello, Mireille. « Rap Music and French Cultural Studies: For an Ethics of Ephemeral », in : Le Hir, Marie-Pierre, Strand, Dana (eds.). *French Cultural Studies: Criticism at the Crossroads*. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 2000, pp. 81–101.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. Londres : Chatto & Windus, 1993.
- Scharfman, Ronnie. « Towards a Poetics of Hybridity », in : Kandé, Sylvie (ed.). *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*. Paris / Montréal : L'Harmattan, 1999, pp. 191–208.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Londres – New York : Routledge, 1988.
- Todorov, Tzvetan. *Mikail Bakhtine le principe dialogique suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*. Paris : Seuil, 1981.
- Toro, Alfonso de. « Jorge Luis Borges. The Periphery at the Center/The Periphery as Center/The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity », in : Fernando de Toro, Alfonso de Toro (eds). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Francfort : Vervuert, 1995, pp. 11–45.
- Toro, Alfonso de. « 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 (eds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad pe-*

- riférica o Cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Francfort : Vervuert, 1999, pp. 31–77.
- Toro, Alfonso de. « The Foundation of Western Thought in the Twentieth and Twenty-first centuries: The postmodern and the postcolonial discourse in Jorge Luis Borges », in : Lisa Block de Behar (ed.). *Jorge Luis Borges: The praise of signs*, in : *Semiotica* 140-1/4 Special Issue, Berlin : Mouton de Gruyter, 2002, 67–94.
- Toro, Alfonso de. « *Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept* », in : Christoph Hamann, Cornelia Sieber (eds.). *Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte*. Hildesheim / Zürich / New York : Olms, 2003, pp. 15–52.
- Toro, Alfonso de. « Nicole Brossard et Abdelkebir Khatibi: *Corps-Écriture* ou Écrire comme la circulation infinie du Désir », in : Susanne Gehrmann, Claudia Gronemann (eds.). *Les enJEux de l'autobiographie dans les littératures de langue française: Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*. Paris : L'Harmattan, 2006, pp. 67–101.
- Toro, Alfonso de. « Hacia una teoría de la cultura de la 'hibridez' como sistema científico transrelacional, 'transversal' y 'transmedial' », in : ders. *Estrategias de la 'postmodernidad' y la 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Francfort : Vervuert, 2006b, pp. 195–242.
- Toro, Alfonso de. « Historiografía como construcción translitológica y transversal en la novela latinoamericana y española contemporánea (A. Roa Bastos, C. Fuentes, M. Vargas Llosa Y A. Gala) ». Alfonso, de Toro / René Ceballos. (eds). *Expresiones liminales en la narrativa latinoamericana del Siglo XX. Estrategias postmodernas y postcoloniales*. Francfort : Vervuert, 2007, pp. 75–138.
- White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore / Londres : The Johns Hopkins UP, 1987/<sup>2</sup>1990.