

PASSAGES FRANCOPHONES DU MAGHREB ET TRANSFERT CULTUREL

**Mickaëlle Cedergren et
Hassan Moustir (éds.)**



**STOCKHOLM
UNIVERSITY PRESS**

Passages francophones du Maghreb et transfert culturel

Mickaëlle Cedergren et Hassan Moustir (éds.)



STOCKHOLM
UNIVERSITY PRESS

Published by
Stockholm University Press
Stockholm University
SE-106 91 Stockholm, Sweden
www.stockholmuniversitypress.se

Text © Mickaëlle Cedergren et Hassan Moustir 2025
License CC BY-NC 4.0

Supporting Agency (funding): STINT (The Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education <https://www.stint.se/en/>) & Stiftelse för Lars Hiertas minne (The Lars Hierta Memorial Foundation <https://www.larshiertasminne.se/en/>) & Stiftelsen Längmanska kulturfonden (The Längmanska Culture Foundation <https://www.langmanska.se>)

First published 2025

Cover illustration: Passage V <https://anne-turlais.com/fr/>

Copyright: © 2006 by Anne Turlais: <https://anne-turlais.com/fr/peinture/passages.html>

Reproduced by permission of: Anne Turlais

License: CC BY 4.0

Stockholm Studies in Romance Languages (SSIRL) (Online) ISSN: 2002-0724
Series number: 11

ISBN (Hardback): 978-91-7635-263-2

ISBN (PDF): 978-91-7635-264-9

ISBN (EPUB): 978-91-7635-265-6

ISBN (Mobi): 978-91-7635-266-3

DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs>

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License (unless stated otherwise within the content of the work). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA. This license allows for copying and distributing the work, providing author attribution is clearly stated and that you are not using the material for commercial purposes.

Suggested citation:

Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). 2025. *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs>. License: CC BY-NC 4.0



To read the free, open access version of this book online, visit <https://doi.org/10.16993/bcs> or scan this QR code with your mobile device.

Stockholm Studies in Romance Languages

Stockholm Studies in Romance Languages (SSIRL) is a peer-reviewed series of monographs and edited volumes published by Stockholm University Press. SSIRL strives to provide a broad forum for research on Romance Languages of all periods, including both linguistics and literature.

In terms of subjects and methods, the series covers language structure, variation and meaning, spoken and written genres, as well as literary scholarship in a broad sense.

It is the ambition of SSIRL to place equally high demands on the academic quality of the manuscripts it accepts as those applied by refereed international journals and academic publishers of a similar orientation.

Editorial Board

- Ken Benson, Professor, Department of Romance Studies and Classics, Stockholm University
- Per Förmegård (Chair), Associate Professor, Department of Romance Studies and Classics, Stockholm University
- Thomas Johnen, Professor, Fakultät der Westsächsischen Hochschule Zwickau
- Marie-Christine Skuncke, Professor emerita, Department of Literature and Rhetoric, Uppsala University

Titles in the series

1. Engwall, G. & Fant, L. (eds.) 2015. *Festival Romanistica. Contribuciones lingüísticas – Contributions linguistiques – Contributi linguistici – Contribuições linguísticas*. Stockholm : Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bac>. License: CC-BY

2. Cedergren, M. et Briens, S. (eds.) 2015. *Médiations interculturelles entre la France et la Suède. Trajectoires et circulations de 1945 à nos jours*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bad>. License: CC-BY
3. Premat, C. 2018. *Pour une généalogie critique de la Francophonie*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bau>. License: CC-BY
4. Sullet-Nylander, F., Bernal, M., Premat, C. & Roitman, M. (eds.) 2019. *Political Discourses at the Extremes: Expressions of Populism in Romance-Speaking Countries*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bax>. License: CC-BY
5. Roitman, M. (ed.) 2023. *Negatives and Meaning: Sociocultural Setting and Pragmatic Effects: Using Negatives in Political Discourse, Social Media and Oral Interaction*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcd>. License: CC-BY
6. Cedergren, M. and Lindberg, Y., 2023. *Le transfert des littératures francophones en(tre) périphérie: Pratiques de sélection, de médiation et de lecture*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcg>. License: CC BY-NC 4.0
7. Premat, C. & Bédard-Goulet, S. (eds.) 2023. *Nordic and Baltic Perspectives in Canadian Studies*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bci>. License: CC-BY
8. Roitman, M., Bernal, M., Premat, C. & Sullet-Nylander, F. (eds.) 2023. *The New Challenges of Populist Discourses in Romance Speaking Countries*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcj>. License: CC BY-NC
9. Österberg, R. & El-Madkouri Maataoui, M. (eds.) 2024. *Léxico y semántica: nuevas aportaciones teóricas y aplicadas*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcl>. License: CC BY-NC 4.0

10. Premat, C, De Waele, J-M. & Perottino, M. (eds.) 2024. *Comparing the place of experts during the first waves of the COVID-19 pandemic*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bco>. License: CC BY-NC 4.0
11. Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.) 2025. *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs>. License: CC BY-NC 4.0

Peer Review Policies

Stockholm University Press ensures that all book publications are peer reviewed in two stages. Each book proposal submitted to the Press will be sent to a dedicated Editorial Board of experts in the subject area. The full manuscript will be peer-reviewed by chapter or as a whole by two independent experts.

A full description of Stockholm University Press' peer review policies can be found on the website: <http://www.stockholmuniversitypress.se/site/peer-review-policies/>

Recognition for reviewers

The Editorial Board of *Stockholm Studies in Romance Languages* applies single-blind review during proposal and manuscript assessment. We would like to thank all reviewers involved in this process.

Special thanks to the reviewers who performed the peer review of the manuscript of this book of which one reviewer remains anonymous:

- Brahim El Guabli, Associate Professor of Arabic Studies, Center for Global Languages, Literatures and Cultures, Williams College. ORCID: 0000-0002-0862-1528

Table des matières

Introduction 1

Mickaëlle Cedergren et Hassan Moustir

Chapitre 1. Le discours de l'altérité ou l'épreuve de l'ailleurs: Le cas des voyageurs marocains en Europe (XIX^e–XX^e) 17

Saloua El Oufir

Chapitre 2. Le Maghreb perçu par le Nord : un Maghreb déraciné ? La médiation de la littérature maghrébine de langue française en Suède 43

Mickaëlle Cedergren

Chapitre 3. Le Maghreb a-t-il importé les Postcolonial Studies ? 79

Hassan Moustir

Chapitre 4. Les écrivains maghrébins d'expression française face au discours institutionnel francophone 107

Christophe Premat

Chapitre 5. La francophonie translingue vue à partir du Maghreb : Derrida, Djébar, Kilito 143

Alice Duhan

Chapitre 6. La corporalité dans *La Voyeuse interdite* de N. Bouraoui et *Cérémonie* de Y. Chami Kettani. Une approche interculturelle 189

Brija Abdelghani

Contributeurs 213

Résumés des chapitres en anglais 217

Introduction

Mickaëlle Cedergren et Hassan Moustir

Dans *L'histoire du Maghreb : un essai de synthèse* (1982), Abdallah Laroui affirme à propos du Maghreb que « l'histoire n'est pas née dans cette partie du monde, que la civilisation lui est venue d'ailleurs » (p. 15). Ayant été le terrain de conquêtes successives – phéniciennes, grecques, romaines et vandales – le Maghreb n'a pu se doter de récit endogène qui le constitue comme terre de civilisation autonome. De plus, les regards portés sur lui ont fait l'objet d'un transfert d'un conquérant à l'autre : « Les Berbères sont l'objet d'une connaissance doublement indirecte, ils sont perçus à travers les yeux carthageois, eux-mêmes reflétés par ceux des Romains, et deviennent les comparses d'une histoire qui se déroule sur leur terre. » (*ibid.*, p. 32).

De l'Antiquité à l'époque contemporaine, cette question du regard demeure lancinante. Dans son ouvrage intitulé *L'idéologie arabe contemporaine* (1967), Laroui commente l'époque historique plus récente et montre comment le savoir ethnographique occidental est resté dominant sur cette partie du monde même si, au moins à partir du XVIII^e siècle, nombre de récits notamment maghrébins (relations de voyage, ambassades, etc.) ont produit un savoir contraire, celui d'un Occident à la fois prospère et décadent¹. Cependant, il nous semble que, quelle que soit la rhétorique,

¹ « On dit souvent que l'Europe seule a pu écrire une ethnographie des autres continents et l'on tend à y voir une marque de supériorité. Ce jugement est presque faux, du moins en ce qui concerne les Arabes car sans remonter aux exemples classiques de Mas'ûdi et Birûni, on peut soutenir que les *Lettres persanes* ne furent pas seulement un artifice littéraire, qu'il en exista de réelles sous diverses formes : descriptions

Comment citer ce chapitre de livre :

Cedergren, M. & Moustir, H. 2025. Introduction. In: Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, pp. 1–15. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.a>. License: CC BY-NC 4.0

la question de la modernité, problématique centrale de ces récits, est toujours formulée dans le sens d'un transfert potentiel Nord-Sud, et non l'inverse. Le transfert apparaît déjà ici sous la forme d'un contact culturel où s'évaluent, à l'échelle des valeurs et des pratiques, compatibilités et incompatibilités mais aussi adaptations et rejets selon une tension historique polarisée entre Orient et Occident.

Dans sa riposte à Laroui, Khatibi avait tenté dans *Maghreb pluriel* (1983) de redéfinir le Maghreb en dehors de cette logique polarisée, en adressant à chacun des pôles (Orient/Occident) une critique de la métaphysique qu'il opère : « Conglomérat de différences » (*ibid.*, p. 12), dit Khatibi, l'Occident est tout aussi objet de suspicion que l'Orient, selon lui vecteur de nostalgie mortifère. Le Maghreb, affirme-t-il encore, est moins déterminé par des métaphysiques, aussi contraires soient-elles, qu'il n'est un « horizon » (p. 24) pour une « pensée-autre » (p. 13).

Ces divergences de points de vue en disent long sur les représentations et les discours autour d'un Maghreb historique et culturel tels qu'on peut les lire dans la littérature, notamment francophone. Celle-ci apparaît comme un des lieux privilégiés pour étudier la nature tout d'abord discursive du Maghreb, comme formation « inventée », selon l'expression de A. Hannoum², mais aussi comme lieu de transition d'images et de concepts qui ont pu essayer ailleurs, voire comme berceau d'innovations conceptuelles ou de propositions qui ont été omises ou écartées par l'histoire.

Ce volume s'ouvre à des considérations variées autour du Maghreb. Certaines héritent de ces débats des années 1960 et

de voyages, comptes rendus d'ambassades, essais de journalistes, etc. Et quelle variété d'images cette littérature nous renvoie de l'Europe ! Europe chrétienne, héritière des croisades, Europe du bien-être et de la richesse, Europe de la décadence morale et des hommes efféminés, Europe du commerce et de l'égoïsme, Europe triste des cheminées et des faubourgs de grandes villes, Europe enfin du désir et de la nostalgie. Chaque voyageur, depuis le XVIII^e siècle, y trouve matière à diatribes ou à douces élégies ; l'ambassadeur impérial qui revient horrifié de tant d'étrangetés, le théologien qui continue sa polémique millénaire contre le Christianisme falsifié, ou le réformateur qui y cherche des solutions à ses nouveaux problèmes. » (Laroui 1967, p. 15-16).

² Hannoum (2021).

1970, d'autres ont trait à des considérations littéraires plus contemporaines, relevant de la sociologie de la traduction ou de l'imagologie, de l'analyse du discours, du translinguisme littéraire, de la postcolonialité et de la décolonialité. Mais toutes ces contributions prennent le Maghreb comme centre de réflexion où la dynamique des transferts des savoirs et des pratiques se joue entre Sud et Nord, plus précisément en lien avec la Scandinavie.

Dans le cadre d'un projet de collaboration pédagogique et scientifique établi entre l'université de Stockholm et l'université Mohammed V de Rabat et financé par la *Fondation suédoise pour la coopération internationale universitaire* (2021–2022), les équipes de chercheurs du département des langues romanes et classiques et du Laboratoire *Langues, Littératures, Arts et Cultures* ont mobilisé leurs compétences autour d'un projet commun intitulé *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*. Au-delà des remerciements que nous voulons exprimer ici envers ces structures et institutions, notre projet rejoint aussi le propos de Tristan Leperlier qui attire l'attention sur cette « nouvelle tendance à 'lire ensemble' les littératures de langues différentes dans un 'local multilingue' » (2020, p. 10). Avec cet ouvrage collectif, nous avons ainsi tenté de dépasser les dangers du « nationalisme méthodologique » et du « monolinguisme méthodologique » (Leperlier 2020, p. 18) en repensant avant tout cet espace littéraire du Maghreb francophone comme un champ littéraire transnational.

Ce projet a pris pour ambition de revisiter la littérature maghrébine francophone ainsi que la critique dont elle fait l'objet, qu'il s'agisse de ses représentations, de sa littéarité, de son histoire, de son plurilinguisme ou encore de son positionnement énonciatif, discursif et théorique quant à son apport aux questionnements des études postcoloniales ou translingues. Ces questions nous ont semblé le mieux s'articuler autour du concept de « transfert culturel ». Par « transfert » nous entendons, dans le sillage de Michel Espagne, la porosité culturelle d'espaces nationaux qui enregistrent, par des voies complexes mais concrètes, « le passage d'un code vers un nouveau code » (1999, p. 8).

En prenant pour point de départ la question des transferts culturels, nous adoptons une perspective résolument décentrée.

Ce domaine de recherche devenu de plus en plus actuel dans les études littéraires et culturelles va au-delà de la question de la comparaison et de l'influence entre cultures (Espagne 1999, p. 35-49). L'enjeu des transferts culturels réside dans le fait que la dimension de réinterprétation agissant en plein cœur des échanges n'est plus occultée. En effet, la *resémantisation* des biens culturels fait partie intégrante de ce mouvement de circulation entre cultures, comme le souligne encore Espagne dans un texte plus récent :

« Transférer, ce n'est pas transporter, mais plutôt métamorphoser, et le terme ne se réduit en aucun cas à la question mal circonscrite et très banale des échanges culturels. C'est moins la circulation des biens culturels que leur réinterprétation qui est en jeu. » (Espagne 2013, p. 1)

La métamorphose dont parle Espagne se fait souvent par différents « vecteurs de translation » (*ibid.*) et donne lieu à des réappropriations d'une culture ou littérature par une autre. Dans ce mouvement de mise en contact, les éléments de la culture source se détachent même de leur cadre initial et atteignent un degré d'autonomie tel qu'Espagne qualifie ces déplacements de sens de légitimes. C'est ce qui lui permet de penser qu' « à la limite, la connaissance d'une tradition précédant son importation et sa reconstruction peut être extrêmement succincte. » (Espagne 2013, p. 2). À cet égard, la position d'Espagne diverge de celle de Bourdieu (2002) pour lequel la circulation des biens culturels entraîne l'annexion des objets véhiculés dans cette autre culture (*cf.* Jurt 2020).

Le principe d'autonomie qui touche tout transfert de biens culturels constitue non seulement un élément central de cette mise en contact des cultures mais aussi une contribution naturelle à la formation des identités nationales. Jurt souligne de son côté la portée éthique des transferts culturels en rappelant que « le fait que des cultures nationales sont constituées pour une large part par les apports de cultures étrangères (réinterprétées ou reformulées) remet en question une conception substantialiste ou nationaliste de la culture. » (2007, p. 105).

Mais au-delà de l'idée de transfert entre nations, dominante chez Michel Espagne et qui suppose un état d'équilibre culturel de départ comme d'arrivée, les processus de transfert nous paraissent plus fluctuants et imprévisibles ; ils dépendent souvent de

conjonctures transnationales, faisant moins dialoguer des cultures stabilisées que des dynamiques de pensée, d'appropriation, de déplacement et de transformation qui tiennent davantage à la vie des idées qu'à celle de groupes sociaux homogènes. Le transfert signifie dans ce cas non pas le passage, mais bien « la traversée » d'espaces imprévisibles. Le rôle de l'agent du transfert apparaît alors comme déterminant dans le processus d'introduction d'auteurs, d'idées et de concepts étrangers au champ d'arrivée comme au champ de provenance. C'est le cas par exemple du médiateur international qui féconde son champ d'appartenance par des idées qu'il puise ailleurs et qui finit, de manière réursive, à féconder le champ d'appropriation lui-même. Pour maintenir une pensée ouverte du transfert comme processus dynamique et imprévisible, nous retenons cette définition large qu'on trouve chez Moser (2014, p. 68) : « Il y a transfert culturel quand un agent (sujet) identifiable transfère un matériau culturel (objet) d'un système à un autre dans des conditions historiques concrètes ».

L'avantage d'une telle définition est de déborder immédiatement le cadre national. Comme il s'agit dans ce volume de l'étude des processus de transferts culturels touchant le Maghreb comme région, il serait inapproprié de penser en termes d'équilibre culturel une aire largement renseignée par sa diversité constitutive comme par l'acte d'ingérence coloniale qui l'a reconfigurée. Ensuite, la notion de « matériau » culturel permet de déborder le cadre littéraire strict qui est, comme le dit Lüsebrink, « un domaine privilégié et cordon ombilical » des études culturelles (2014, p. 36).

Le transfert culturel apparaît en fin de compte non plus comme un processus de re-nationalisation de l'objet culturel considéré mais plutôt comme un travail de « déterritorialisation » dudit objet (Lüsebrink 2014), ce qui dégage une voie naturelle à la libre circulation des auteurs, des pratiques et des concepts à l'heure de la mondialisation culturelle.

En examinant en particulier les échanges culturels entre le Maghreb et l'Europe, la présente étude s'est attachée à mettre en relief la circulation, la transaction et la resémantisation des concepts, des idées et des thèmes. Un des grands avantages de la recherche des transferts culturels est précisément de relire l'histoire littéraire et « de mettre en évidence la circulation des modèles censés fonder des littératures nationales. » (2013, p. 5). Dans ce

cas, c'est le Maghreb francophone, objet ou acteur d'une réécriture, qui est au cœur de nos interrogations. Le parti pris de s'en tenir à l'étude du transfert culturel de la production maghrébine de langue française sans étudier les rapports de dépendance avec la production littéraire de langue arabe a aussi permis d'assurer une cohésion entre les chapitres de cette anthologie et un meilleur approfondissement des corpus mobilisés.

La question des modèles est intéressante à plusieurs points de vue et donne lieu à plusieurs lectures critiques. En effet les contributions de ce volume, tout en s'appuyant majoritairement sur des textes écrits par des auteurs maghrébins francophones ou, parfois, sur des textes énoncés en Europe sur le Maghreb, ont su explorer différents types de transfert. Ces études font apparaître à tour de rôle les représentations du Maghreb perçues par des éditeurs suédois (Cedergren), celles des voyageurs maghrébins en France (El Oufir) ou encore la créativité littéraire des autrices maghrébines francophones liée à la question de la corporalité (Abdelghani). Cependant, les chapitres de ce collectif posent aussi un nouveau regard sur les modes de pensée et les cadres épistémologiques de l'Occident en questionnant la formation, l'inscription ou la perception de certains concepts théoriques axés autour de la théorie postcoloniale (Moustir ; Cedergren), de la modernité (El Oufir ; Abdelghani), de la francophonie littéraire (Premat) ou encore du translinguisme (Duhan).

La nouveauté de ce projet réside donc dans les différents cadres théoriques mobilisés, appliqués à divers corpus littéraires et culturels, et dans la pluralité des analyses (littéraire, translingue, socio-discursive, postcoloniale et sociologique). Ces approches ont partie liée avec les domaines d'expertise des chercheurs impliqués dans ce projet et ont été centrales dans la construction de cette anthologie. Elles s'articulent autour des réflexions suivantes :

- 1) Les représentations de l'Occident dans la littérature de voyage marocaine des XIX^e et XX^e siècles,
- 2) Le rôle joué par les penseurs maghrébins francophones dans la naissance et la circulation de la théorie postcoloniale,
- 3) La signification de l'idéalisation de la femme occidentale dans les textes maghrébins francophones,

- 4) Le transfert de l'héritage maghrébin postcolonial dans d'autres langues et cultures,
- 5) Les approches de la francophonie translingue selon les intellectuels maghrébins,
- 6) La relation établie entre les écrivains maghrébins francophones et la Francophonie institutionnelle,
- 7) La perception nordique de la littérature maghrébine francophone postcoloniale

Ainsi, les études présentées dans le cadre de cet ouvrage explorent et rediscutent les interactions entre Nord et Sud et soulignent le jeu des représentations où prennent place les configurations de l'autre (tantôt celles de la culture maghrébine, tantôt celles de la culture occidentale). En prenant notre point de départ dans différentes approches théoriques, nous avons l'intention de mettre en lumière *autrement* les différents contacts du Maghreb, du point de vue littéraire, critique et culturel, avec les littératures et cultures occidentales. C'est au prisme de la circulation et du transfert littéraire que nous voulons accorder un nouvel éclairage aux textes car c'est au creux de cette dynamique qu'il a semblé fructueux d'examiner les textes pour en dégager des aspects restés souvent inexplorés jusqu'ici.

En effet, une grande partie des études axées autour de la littérature maghrébine francophone portent aujourd'hui sur les questions de la transmédialité, de la postcolonialité et des genres (de Toro 2013), mais rarement dans une perspective liée aux transferts. Or, cette perspective décentrée permet d'éviter les positions dialectiques de centre et de périphérie, largement débattues, pour au contraire partir d'un axiome épistémologique fondamental selon lequel toute culture se forme dans l'interaction avec l'autre et est, par principe, hybride et métissée. Cela fonctionne autant à l'échelle des individus qu'à celle des cultures, des textes ou encore des théories. Le Maghreb est aussi un terrain d'exploration particulièrement propice à l'étude dans cette perspective, vu les multiples échanges culturels et linguistiques ayant traversé historiquement le bassin méditerranéen.

Tout transfert culturel, rappelons-le, implique selon Espagne une transformation de l'objet par réinterprétation et se fait très souvent selon « des découpages chronologiques pluriels et

décclés » (1999, p. 3). Le fait qu'il « existe des périodes de latence, des temps morts, même en période d'échanges interculturels intenses ! » est une donnée importante pour comprendre la construction des identités nationales (*ibid.*). De la même manière, Broomans et Jiresh (2011) ont aussi construit un modèle de circulation et de réception en prenant en considération des périodes de quarantaine où rien ne se passe. Le décalage temporel apparaît comme une des caractéristiques essentielles des transferts culturels qui sont abordées dans certaines études de cet ouvrage collectif.

Avant de présenter successivement les différentes contributions de ce volume, rappelons que ce projet axé autour des transferts culturels touchant le Maghreb s'est aussi inspiré du cadre de la pensée décoloniale qui, comme le souligne Mignolo, est « une pensée frontalière » (2013, p. 185) qui tente de redonner aux textes comme aux auteurs maghrébins francophones leur légitimité. Même si la théorie décoloniale ne domine pas les analyses de ce livre, l'impulsion première est de contourner le poids du centre parisien et d'apporter un regard endogène (la moitié des auteurs de ces chapitres sont Marocains) et en marge (l'équipe de Stockholm est en position décentrée en se situant en Europe du Nord) de manière à donner la voix à une autre géographie, à une autre histoire moins monolithique (*cf.* Mignolo 2015, p. 124).

Ainsi, ces études espèrent bousculer certains axiomes en invitant le chercheur à repenser tantôt le développement, tantôt les implications des systèmes épistémologiques comme celui de la théorie postcoloniale et de la francophonie translingue, pensée en Occident, et à requestionner les résultats déjà établis en ce qui concerne la modernité littéraire – ou la modernité tout court –, le degré de littéarité des textes, la portée de la francophonie ou encore l'enjeu de l'écriture translingue pour les écrivains maghrébins. Autant de questionnements dont la finalité est de partir à la (re)découverte de l'héritage intellectuel, littéraire et culturel du Maghreb francophone en interaction avec son ailleurs. Nous nous sommes consacrés, d'une part, à étudier certains types de médiateurs (les voyageurs maghrébins, les éditeurs suédois, les penseurs ou écrivains maghrébins, la critique francophone) comme catégorie sociale ou professionnelle et leurs pratiques de médiation et, d'autre part, à rendre compte de la nature de leur discours (le

rapport des penseurs et auteurs maghrébins avec la pensée post-coloniale, le translinguisme et la Francophonie institutionnelle).

Plusieurs acteurs ou objets déterminent la nature du transfert culturel. Si certains groupes et passeurs de culture jouent un rôle essentiel (comme les voyageurs maghrébins en France, les penseurs et écrivains maghrébins en déplacement ou leurs expérimentations littéraires), c'est aussi et surtout la conjoncture d'accueil, souvent plurielle, qui contribue à importer, à resémantiser des biens culturels (comme les stratégies des maisons éditoriales suédoises, l'utilisation de la langue française chez les écrivains maghrébins ou encore la réception réservée à des auteurs ou à des textes qui en déterminent ou détournent l'usage premier). L'origine étrangère d'un concept montre qu'il existe des *crystallisations linguistiques* et fait naître des *phénomènes de création* (un déploiement de sens apparaît qui ne figurait pas à l'origine) et de *déplacements sémantiques* (une adaptation-transposition de sens). Comme le souligne Lüsebrink, la question des transferts culturels comprend les phénomènes d'adaptation et d'imitation, de résistance et de transformation de pratiques, de formes langagières et de genres médiatiques (2014, p. 26). Il peut être intéressant de relire et de classer les résultats majeurs de ce collectif en s'inspirant de ces notions-clefs d'adaptation, d'imitation, de résistance ou de transformation.

Dans le chapitre inaugural de cette anthologie, la contribution de Saloua El Oufir pose les défis du transfert culturel inhérents à toute rencontre interculturelle. Son analyse porte sur les récits de trois voyageurs marocains (al-faqîh as-Saffâr, Idrîs al-'Amrâwî, Mohammad al-Hajwî) dépêchés par le pouvoir central en Europe du XIX^e à l'aube du XX^e siècle. Mandatés par la cour alaouite, ces trois émissaires chérifiens observent la modernité occidentale et témoignent, comme le souligne l'autrice, d'une « véritable crise de conscience » : ils expriment leur sentiment d'admiration et de surprise et adoptent un nouveau regard sur leur propre culture. En se laissant inspirer par l'autre tout en l'apprivoisant, ces esprits réformistes ont en réalité fait émerger les bases d'un nationalisme marocain à l'aide de différentes opérations de transfert : ils ont emprunté des idées, traduit linguistiquement certains objets de la modernité technique, réinterprété l'enseignement de l'autre

pour tenter de remodeler certains modes de pensée propres à leur culture. Comme l'observe Saloua El Oufir, ces œuvres font clairement apparaître la construction et la modélisation d'un sentiment nationaliste marocain, nationalisme qui s'enracine dans tout un profond travail de réinterprétation et d'adaptation de la modernité occidentale chez ces émissaires. En s'arrêtant sur ces textes écartés par l'historiographie officielle marocaine, l'autrice réussit à dégager, au-delà d'une simple imitation, la portée transformatrice de ces récits de voyages et leur rôle dans la politique de réforme installée au Maroc à l'époque. C'est un cas de transfert de l'histoire marocaine qui illustre les défis de la rencontre interculturelle entre Nord et Sud.

À partir d'une double perspective postcoloniale et décoloniale, le chapitre de Mickaëlle Cedergren analyse les représentations existant autour des auteurs maghrébins francophones dans l'espace culturel contemporain suédois. Afin de tester l'hypothèse suivant laquelle le caractère postcolonial des œuvres maghrébines francophones tendrait à disparaître au cours du transfert culturel, Mickaëlle Cedergren se propose d'étudier d'un côté le paratexte éditorial (résumés éditoriaux et notices bibliographiques des écrivains) mis en ligne des œuvres maghrébines traduites en suédois entre 2000 et 2020 et, de l'autre, le statut des traducteurs suédois en précisant leur capital culturel. Cette contribution aboutit à un résultat majeur en mettant en relief la prépondérance d'une thématique réductrice et stéréotypée de laquelle se dégage une forme de domination éditoriale eurocentriste. Le chapitre constate l'aplanissement de la perspective postcoloniale initiale des textes et met cet effacement en relation avec les concepts de décolonialité de Mignolo. À travers les résultats de cette étude, Mickaëlle Cedergren met en relief quatre dispositifs de la différence coloniale : l'eurocentrisme, le nombre insuffisant de traductions des auteurs maghrébins francophones dits classiques, le tableau tragique dépeint de la société et de la culture maghrébines et l'absence d'histoire du Maghreb (post)colonial. En conclusion, l'autrice aborde ce transfert culturel comme un cas de médiation équivoque à travers lequel apparaît une perspective linéaire et monolithique des représentations éditoriales suédoises, substituées à la représentation postcoloniale. Dans ce chapitre,

l'autrice souligne aussi la nécessité de mener d'autres études de réception et de traduction pour mettre en lumière les dispositifs de domination entre cultures.

Dans son étude consacrée au transfert global de la théorie postcoloniale, Hassan Moustir vient revisiter la naissance et le développement de cette théorie à partir de différents points géographiques (l'Asie, les États-Unis, l'Hexagone et le Maghreb) avant de s'interroger sur les modes d'existence et sur les raisons de la non-reconnaissance d'une école postcoloniale maghrébine dans le déploiement international de cette pensée. Dans le contexte d'un transfert théorique global qui a vu émerger la théorie postcoloniale dans les années 1960, l'auteur souligne comment la contribution maghrébine à ce transfert de savoirs semble oblitérée, oubliée ou minimisée par la critique. À travers l'examen des deux figures de proue de la théorie postcoloniale que sont Albert Memmi et Abdelkébir Khatibi, Hassan Moustir met en relief les modes d'occultation de la pensée postcoloniale maghrébine et démontre que ces derniers n'ont été finalement ni de simples héritiers ni des médiateurs de cette théorie pour cette partie du globe. En prenant en considération la résistance et les déformations faites au transfert de la théorie postcoloniale au Maghreb par l'Hexagone, l'auteur offre une introduction à ladite proposition maghrébine en dirigeant le regard, dans l'optique postcoloniale « imperçue », vers quelques-uns des textes fondateurs de ces auteurs et certaines de leurs analyses mises en sourdine par les soucis textualistes de leur temps.

Le chapitre de Christophe Premat est consacré à l'examen des rapports qu'entretiennent Francophonie institutionnelle et francophonie littéraire dans le discours des écrivains maghrébins francophones. En appliquant une analyse de discours et une approche socio-historique, l'auteur examine les déclarations des pionniers de cette littérature, notamment actifs dans la revue littéraire *Souffles*, et observe leurs positions de méfiance vis-à-vis du discours officiel de la Francophonie institutionnelle. Au travers de cet examen, l'auteur décèle des incohérences symptomatiques d'un malaise linguistique. Les exemples montrent cependant que ces incohérences discursives, soulignées par les écrivains eux-mêmes et exprimées de l'extérieur par des voix de la métropole, désignent une volonté de « localiser » un usage de la langue à

des fins de nationalisme et de régionalisme littéraires. La circulation des discours par et sur les écrivains maghrébins francophones constituent un cas manifeste de « transfert de perceptions ». Ces opérations d'appropriation et d'adaptation que dégage l'auteur sont liées à une relativisation de l'hégémonie du centre. Ces ambivalences et ces tensions semblent s'apaiser aujourd'hui, comme le laisse suggérer l'auteur en montrant comment la nouvelle génération d'écrivains maghrébins francophones acquiert une reconnaissance et une plus grande autonomie au sein du champ de la francophonie littéraire. La contribution de Christophe Premat s'achève par ailleurs sur un questionnement autour de la définition de l'espace littéraire francophone auquel le chapitre suivant va apporter un élément de réponse.

C'est en prenant cette fois-ci son point de départ dans l'étude de la francophonie littéraire au sein du tournant global des études littéraires qu'Alice Duhan mène une réflexion théorique autour de la définition de la francophonie translingue, et ce à la lumière des discours d'auteurs maghrébins francophones. À partir d'une perspective de la littérature mondiale, l'autrice repense la question du translinguisme littéraire qui touche les littératures écrites en langue française en examinant les discours de trois intellectuels maghrébins, pionniers pour penser le plurilinguisme littéraire, que sont Derrida, Djébar et Kilito. En étudiant trois textes théoriques de première importance – *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (Derrida 1996), *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie* (Djébar 1999) et *Je parle toutes les langues, mais en arabe* (Kilito 2013) – Alice Duhan parvient à montrer comment la créativité littéraire plurilingue peut s'élaborer de trois manières distinctes et servir de piste de réflexion pour les études futures. Elle dégage et précise les caractéristiques aussi bien de l'approche de Derrida (développant une « stratégie de dépropriation » en se départant d'un monolinguisme francocentriste) que de la pensée de Djébar (cherchant à réinscrire l'écriture en français dans des espaces multiples), et elle soulève chez Kilito ce « translinguisme ambilingue » mettant en relief l'importance du caractère bilingue de l'écriture et de la médiation littéraire. Dans ce chapitre, la réflexion autour de la notion de transfert se pose concrètement à travers la réévaluation, la réinterprétation et la

resémantisation de la francophonie translingue en particulier et du translinguisme littéraire en général et dont Derrida, Djébar et Kilito constituent les voix majeures.

L'anthologie se conclut par le chapitre de Brija Abdelghani dont le projet a pour finalité de définir la corporalité féminine dans deux romans maghrébins, *Cérémonie* de Yasmine Chami Kettani et *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui en partant d'une approche interculturelle et postcoloniale. Cette étude porte sur un exemple de transfert culturel d'intérêt, mettant en lumière le double mouvement à l'œuvre lorsqu'un modèle culturel normatif (occidental) se retrouve emprunté et imité quoiqu'adapté à une finalité auctoriale bien précise. Selon l'auteur, ces romans transposent en effet le modèle colonial où s'est construit un rapport de domination et une soumission du genre féminin. Après avoir ancré l'héritage historique et culturel de l'aliénation de la femme dans la période coloniale du Maghreb où le colonisé devrait lutter pour la préservation de l'ordre culturel traditionnel en enfermant la femme, Brija Abdelghani étudie les modalités de cette aliénation à travers l'écriture de deux autrices de « l'entre-deux ». Dans leurs romans, Nina Bouraoui et Yasmine Chami Kettani opèrent un transfert de normes occidentales et en travestissent le modèle féminin pour deux raisons : cette stratégie d'écriture leur sert d'une part à dénoncer les structures patriarcales des sociétés maghrébines et, d'autre part, à remettre en cause les représentations de la femme idéale forgées en Occident. En ce sens, ces deux autrices se situent dans un entre-deux et décrivent le conflit vécu par l'être féminin au travers de sa corporalité. Brija Abdelghani conclut que le modèle féminin emprunté à l'Occident ferait même écran à une négociation locale des rapports de genre, d'où la présence d'une perception de soi médiée par une altérité imaginaire intrusive. Dans ce chapitre, l'auteur dégage la complexité du transfert culturel lorsque deux modèles littéraires contraires se confrontent au cœur de l'écriture. En examinant l'écriture hybride de Bouraoui et de Chami Kettani, il met ainsi en lumière les phénomènes d'imitation et de subversion du modèle occidental en rattachant les autrices à leur double identité littéraire et culturelle.

Dans cette présentation où sont résumés les éléments les plus saillants de chaque contribution, on remarque bel et bien les

différentes modalités du transfert culturel à l'œuvre. Ce transfert perçu à partir du Maghreb, il nous a semblé pertinent de le caractériser comme un lieu stratégique de *multiples passages* : passages de concepts mais aussi *passages* culturels où les normes occidentales se font, se défont et se reconstruisent ; *passages* identitaires auxquels s'identifient des auteurs et des autrices maghrébines partis ensuite ailleurs ; *passages* linguistiques où les langues arabe, berbère, française vont et viennent et s'entrecroisent ; *passages* littéraires au creux desquels s'est enracinée la littérature maghrébine francophone et *passages* discursifs enfin au cœur desquels des paroles se construisent.

Pensé comme un *passage*, le transfert culturel du Maghreb ne peut donc s'achever avec cette anthologie et suggère déjà d'autres prolongements. L'entreprise commencée ici voudrait inviter et encourager d'autres chercheurs à poursuivre l'investigation en croisant les espaces géographiques, en diversifiant le choix des corpus et en mobilisant d'autres approches théoriques et méthodologiques.

Bibliographie

- Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale de idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145(5), 3–8.
- Broomans, P. et Jiresch, E. (2011). The invasion of books, in : Petra Broomans et Ester Jiresch (dir.), *The invasion of books in peripheral literary fields : transmitting preferences and images in media, networks and translation*, Groningen : Barkhuis, p. 9–21.
- De Toro, A. (dir.) (2013). *Translatio. Transmédialité et transculturalité en littérature, peinture, photographie et au cinéma. Amériques Europe Maghreb*. Paris : L'Harmattan, Coll. « Transversalité ».
- Espagne, M. (1999). *Les Transferts culturels franco-allemands*. Paris : Presses universitaires de France.
- Espagne, M. (2013). La notion de transfert culturel. *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 1 mai 2012, consulté le 3 novembre 2016. URL: <http://rsl.revues.org/219> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsl.219>

- Jurt, J. (2007). Traduction et transfert culturel, in : Christine Lombez et Rotraud von Kulesa (réd.), *De la traduction et des transferts culturels*, Paris : L'Harmattan, p. 93–111.
- Jurt, J. (2020). Du concept de *Weltliteratur* à la théorie d'un champ littéraire international. *CONTEXTES*, 28, mis en ligne le 29 septembre 2020, consulté le 21 janvier 2022, DOI: <https://doi.org/10.4000/contextes.9266>
- Hannoum, A. (2021). *The Invention of the Maghreb. Between Africa and the Middle East*. Cambridge : University Press.
- Khatibi, A. (1983). *Maghreb pluriel*. Paris : Éd. Denoël.
- Laroui, A. (1967). *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris : Éd. Maspéro.
- Laroui, A. (1982). *L'Histoire du Maghreb : un essai de synthèse*. Paris : Éd. Maspéro.
- Leperlier, T. (2020). La langue des champs. *CONTEXTES* [Online], 28 | 2020, en ligne le 29 septembre 2020, consulté le 11 Octobre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/contextes/9297> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/contextes.9297>
- Lüsebrink, H.-J. (2014). Les transferts culturels : théorie, méthodes d'approche, questionnements, in : Pascal Gin, Nicolas Goyer et Walter Moser (réd.), *Transfert – Exploration d'un champ conceptuel*, University of Ottawa Press/Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 25–48.
- Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 2013/1, n°73, 181–190.
- Mignolo, W. (2015). *La Désobéissance épistémique : rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. PIE Peter Lang.
- Moser, W. (2014). Pour une grammaire du concept de « transfert » appliqué au culturel, in : Pascal Gin, Nicolas Goyer et Walter Moser (réd.), *Transfert – Exploration d'un champ conceptuel*, University of Ottawa Press/Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 50–75.

1. Le discours de l'altérité ou l'épreuve de l'ailleurs : Le cas des voyageurs marocains en Europe (XIX^e–XX^e)

Saloua El Oufir

Résumé

Le présent chapitre se propose d'aborder la notion de « transfert culturel » dans les récits de trois voyageurs marocains (*al-faqîh* as-Saffâr, Idrîs al-'Amrâwî, Mohammad al-Hajwî) dépêchés par le pouvoir central en Europe durant le XIX^e et l'aube du XX^e siècles. Retraçant des missions accomplies par des voyageurs officiels qui n'ont point choisi leur destination, ces « relations sultaniennes » constituent un témoignage inédit sur l'évolution de la perception de l'autre dans l'imaginaire social marocain. Ces récits éclairent également une dynamique de « transfert culturel » dans le sens d'une tentative de « resémentisation » des choses vues dans le pays de l'autre. Si cette opération de traduction, inhérente à tout récit de voyage, passe par une rhétorique de l'altérité dont les procédés sont universels (comparaison, analogie, inversion...), elle se heurte chez le voyageur marocain à une double difficulté : Comment traduire l'étrange et le merveilleux vus en Europe sans précipiter son propre discours dans le registre du répréhensible voire de l'illicite ? Comment décrire les avancées technologiques de l'Europe chrétienne sans reconnaître le retard historique de son propre pays ? Nous analyserons donc comment les voyageurs marocains forgent un discours de l'altérité où l'émerveillement de la première fois n'est pas pour heurter l'égo du destinataire, un musulman convaincu jusque-là de sa propre supériorité. Mais

Comment citer ce chapitre de livre :

El Oufir, S. 2025. Le discours de l'altérité ou l'épreuve de l'ailleurs : Le cas des voyageurs marocains en Europe (XIX^e–XX^e). In: Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, pp. 17–42. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.b>. License: CC BY-NC 4.0

nous nous pencherons également sur l'émergence dans ces récits d'une attitude plus pragmatique qui consiste à voir dans les symboles de la modernité européenne la preuve du retard avéré du Maroc et qui appelle ouvertement à une synthèse possible entre modernité et tradition.

Mots-clefs : Voyage, altérité, relations sultaniennes, islam, traduction, transfert, tradition, modernité

* * *

« Il faut pour assurer la tension, nécessaire au récit de voyage, la position spécifique du colonisateur : curieux de l'autre et sûr de sa propre supériorité » (Todorov 1991, p. 136). Cette condition qui voudrait, comme l'explique Todorov dans *Les Morales de l'Histoire*, que l'auteur du récit de voyage soit un guerrier conquérant, un missionnaire ou un marchand, place en dehors des frontières du genre les écrits des émissaires chérifiens en Europe. Mandatés dès la fin du XVII^e siècle par la cour alaouite pour mener des missions diplomatiques sur le vieux continent, ces derniers ne sont point les représentants d'un colonialisme militaire, spirituel ou commerçant. Pour autant, tout dans les « bagages »³ de ces voyageurs s'articule autour d'une supériorité, certaine et assumée, que seul l'islam confère à ses fidèles. Celle d'une religion considérée comme un achèvement, valable en tout temps et en tout lieu, et dont le message transcende les peuples et les races⁴.

Ce postulat hérité des premiers géographes arabes⁵ participe d'un ethnocentrisme qui dicte aux voyageurs marocains leur manière de penser, d'agir et de s'auto définir vis-à-vis des autres. Au XIX^e siècle, à l'heure où la situation politique du Maroc est inextricable, cette vision du monde continue de nourrir chez les émissaires chérifiens un sentiment de supériorité que désormais l'impérialisme européen soumet à rude épreuve. En effet, sur le sol d'une Europe qui ne cache nullement ses desseins expansionnistes, les voyageurs entreprennent une expérience de l'ailleurs

³ Par les bagages du voyageur, il faut entendre « sa formation, ses préjugés, ce qui peut en partie éclairer les jugements portés sur l'étranger » (Pageaux 1994, p. 32).

⁴ Sur cette vision égocentrique du monde, voir Miquel (2001, p. 185).

⁵ *ibid.*

tout à fait insolite. Leurs récits de voyage, qui confirment l'étrangeté de l'autre et de son territoire, témoignent surtout d'une véritable crise de conscience : En quels termes présenter les « choses vues » en Europe ? Que dire des inventions techniques de l'Occident chrétien ? Comment légitimer l'admiration et l'envie qu'elles peuvent inspirer au fidèle ?

Le présent chapitre focalisera sur trois relations sultaniennes qui actualisent avec éloquence la problématique de la modernité occidentale. Produits au courant du XIX^e et à l'aube du XX^e siècles, les écrits d'*al-faqîh* as-Saffâr (1845), d'Ibn Idrîs al-'Amrâwî (1860) et de Muhammad al-Hajwî (1919)⁶ surviennent dans un contexte diplomatique tout à fait particulier. Celui d'un Maroc qui a assisté, impuissant, à la prise d'Alger en 1830 et qui a essuyé la défaite d'Isly en 1844⁷ avant d'être placé sous protectorat français en 1912. Irremplaçables pour dire la découverte de l'Europe industrielle, ces trois récits de voyage permettent de broser une histoire culturelle qui s'écarte des perspectives de l'historiographie « officielle » par définition européenne et foncièrement hégémonique, et qui surtout donne « la vision des vaincus »⁸ (Wachtel 1971).

Si l'expression désigne de plus en plus les traumatismes des civilisations ayant subi le choc de la conquête européenne, elle pourrait fort bien – avec les nuances qui s'imposent – résumer le sentiment de désarroi, d'incompréhension ou d'impuissance ressenti par les voyageurs marocains en Occident. Ces derniers, conscients du retard historique de leur propre pays, amorcent une rupture dans la logique théologique traditionnelle et dévoilent leur

⁶ Toutes les citations issues des trois récits de voyage qui suivront dans le présent chapitre renvoient à une traduction personnelle du corpus. En revanche, les éditions traduites en français sont davantage sollicitées pour la dimension critique qui traverse les préfaces, postfaces ou les annotations.

⁷ La bataille d'Isly est la première bataille que perd le Maroc sur une période de deux cents ans. Cette défaite, qui a ébranlé la réputation militaire de l'Empire chérifien, a surtout attisé la convoitise des puissances impériales. D'où le dynamisme de la diplomatie marocaine depuis cette date. Voir Jean-Louis Miège. *Le Maroc et l'Europe* tome II (1989, p. 203).

⁸ L'expression réfère initialement au titre de l'ouvrage de Nathan Wachtel et s'applique au point de vue des Indiens sur la conquête du Pérou.

ambition de changement pour le Maroc. A bien y voir, leurs récits se font témoin d'une pensée réformiste qui tente de resémantiser la modernité et le progrès vus en Europe. Cette tentative d'interprétation, inhérente à l'opération de traduction à laquelle se plie tout écrivain-voyageur en transposant *le monde qu'il raconte* dans *le monde où il raconte*, a pour objectif d'assurer en filigrane l'intelligibilité des notions de modernité et de progrès auprès de la *khâsa*. C'est en ce sens qu'elle constitue le point de départ d'une opération de transfert culturel menée auprès d'une élite qui n'était que trop acquise au danger de la modernisation.

Au nom de la seule vraie foi

Pour replacer les relations étudiées dans le cadre de la littérature de voyage arabe, nous rappellerons que le voyage du musulman en terre étrangère a de tout temps été une véritable épreuve. Bien plus qu'un déplacement dans le temps et dans l'espace, dont l'enjeu principal serait l'exploration de l'inconnu, il s'agit d'une incursion dans un territoire autre, une terre ennemie, peuplée d'infidèles, faisant clairement partie de *dâr al-kufr* (territoire de l'impiété). Dans ce territoire de la guerre – comme on le nommait aux premiers temps de l'islam⁹ –, le musulman ne pourrait séjourner sans raison valable.

Pour légitimer donc le voyage en Europe et les récits profanes¹⁰ qui le transcrivent, les émissaires de la cour alaouite se font un devoir de justifier la « licite » de leurs périple, à l'aide d'arguments puisés dans les sources du droit musulman. Ainsi, *al-faqîh* as-Saffâr, qui se déplace dans la France de Louis-Philippe, ne peut s'empêcher dès les premières lignes de sa *rihla*, d'évoquer les voyages accomplis par les califes aux premiers temps de l'islam. Référant à un

⁹ Voir à ce sujet Lewis (1982, p. 53). Le monde, tel que le perçoivent les musulmans, est divisé en deux parties distinctes : le territoire de l'islam (*dâr al-islam*) et le territoire de la guerre (*dâr al-harb*). La première partie englobe tous les pays soumis à la loi islamique et la seconde le reste du monde.

¹⁰ Puisque le voyage sacré par excellence est celui qui mène le pèlerin à la Mecque. *A contrario*, le voyage en Europe est un voyage vers le non sacré voire vers ce qui est considéré comme étant impur selon le point de vue musulman traditionnel.

aphorisme selon lequel « l'oreille ne se lasse pas d'entendre pas plus que l'œil ne se lasse de voir » (1995, p. 94), il déclare que le devoir de celui qui quitte son pays est de consigner tout ce qu'il a vu et tout ce qu'il a entendu. En termes plus elliptiques, Idrîs al-'Amrâwî dira s'être rendu en France par devoir religieux. Dans le prologue de son *Voyage d'Europe*, Muhammad al-Hajwî déclarera : « Louanges à Celui qui a ordonné qu'on marche et qu'on observe les royaumes terrestres et l'état des êtres humains, dans les campagnes et dans les villes, au passé et au présent, pour que cela soit un enseignement pour ceux qui méditent » (1995, p. 103). Comme d'autres voyageurs, l'auteur prendra comme modèles les compagnons du prophète qui voyageaient pour prêcher les vertus de la religion musulmane et qui en furent rétribués.

Ces différentes justifications ont toutes leurs raisons d'être dans une littérature de voyage fortement polarisée sur le thème de la religion. Ses auteurs, convaincus d'appartenir à la seule vraie foi, portent un regard condescendant sur l'autre. Placé dans une catégorie culturellement significative, inspirée d'une « métaphysique religieuse » (Pouillon 1971 p. 92), l'Européen demeure, sous la plume des trois voyageurs, un chrétien, élevé parfois au stade du « scripturaire » (Lory 1995, p. 206), mais le plus souvent traité d'infidèle et de mécréant. Il est ce protagoniste dont ignore presque tout des traits physiques mais dont les traits moraux constituent, en revanche, une identité pérenne et a-historique. Son appartenance nationale importe peu puisqu'il sera davantage stigmatisé comme appartenant aux *'ajam* ou aux *rûm*, deux appellations qui accentuent son étrangeté.

Par ailleurs, pour le même effet de distanciation, – le procédé existe depuis Hérodote¹¹ –, tous les Européens seront désignés à la troisième personne. Qualifié de non-personne par Benveniste, le pronom « il » sert à introduire l'autre dans le récit en tant que sujet de l'énoncé mais rarement en tant que sujet de l'énonciation. Par ces termes qui évoquent le tiers absent et qui véhiculent à répétition un jugement de valeur, les voyageurs marocains soulignent – comme les premiers géographes arabes – l'écart de ce qu'ils voient et ce qu'ils entendent par rapport à la norme de l'islam. S'ils font de l'ethnologie, c'est presque par devoir, pour

¹¹ Voir à ce sujet Hartog (1991, p. 537).

informer leurs compatriotes du merveilleux et de l'étrange vus dans le pays des autres.

Dire le merveilleux et l'étrange

Des *'ajâib* et des *gharâib* qui s'appliquent essentiellement aux inventions techniques de l'Occident et dont il n'est pas toujours aisé de rendre compte. Ainsi, ne pouvant nommer le « chemin de fer » en langue arabe, *al-faqîh* as-Saffâr aura recours à l'appellation métaphorique « *bâbûr al-barr* » (bateau de terre). Pour lui, les wagons du train sont des « coches reliées les unes aux autres au moyen de crochets » alors que la locomotive est « un petit bateau qui n'a pas tout à fait la forme du bateau de mer » (1995, p. 130). Dans le sillage de la métaphore, la gare n'est autre qu'un port où le « bateau de terre » échoue à la fin du voyage (p. 131).

Pour sa part, Idrîs al-'Amrâwî affirme que le chemin de fer est une « merveille du monde » qui « rend perplexe les esprits » et qui ne pourrait être « selon toute vraisemblance que l'ouvrage des djinns » (1970, p. 44). La capacité d'un seul *bateau*¹² – comprendre wagon – est égale à celle de 1000 chameaux, tentera-t-il d'évaluer avant de préciser que la vitesse du *bateau de terre* est trois fois supérieure à celle du *bateau de mer*, sachant que ce dernier parcourt treize miles par heure. Une allure, ajoute-t-il, qui ne permettait pas de distinguer l'homme de la femme et l'olivier du figuier¹³.

Pour nommer une autre invention qui le fascine, à savoir le télégraphe, Muhammad as-Saffâr sera le premier à pratiquer la « nomination traductrice » (Hartog 1991, p. 376). En dépit des difficultés terminologiques, il désigne le télégraphe par *as-silk* (le fil) avant de tenter d'en rendre compte à travers un long passage descriptif. Appelé *silk al-ishâra* par al-'Amrâwî en raison de ses « fils en cuivre qui s'étendent vers les horizons et les pays » (p. 83), le télégraphe a de quoi « rendre perplexe tout homme sain d'esprit et rendre incrédule toute personne qui en entend parler » (p. 86). « Plus je l'observe, plus j'ai du mal à trouver une expression qui rende compte de sa réalité dans son ensemble » (p. 86),

¹² Al-'Amrâwî (1970, p. 46).

¹³ *ibid.*, p. 44.

dira Ibn Idrîs. « En réalité, conclut-il, il fait partie de ces choses impressionnantes et de ces instruments complexes avec lesquels ils ont rendu tout proche ce qui est éloigné » (p. 86).

Dans sa verve explicative, le voyageur ne manque pas de préciser que le bureau du télégraphe à Paris compte 90 « fils », qui correspondent à 90 pays, qu'il fonctionne nuit et jour et que chaque fil nécessite le roulement de quatre employés (p. 85). Il souligne aussi qu'un télégramme de « 13 mots coûte un peu plus qu'un réal » (p. 85) et qu'il faut moins de quatre minutes pour que soient transmis en France des télégrammes provenant d'Istanbul, d'Inde, de Chine et de tant d'autres pays.

Dans la Banque de monnaie, Idrîs al-'Amrâwî sera fasciné par l'engrenage d'instruments et de manœuvres étranges qui donnent naissance aux pièces de monnaie. Stupéfait par l'organisation infaillible de cette institution et par la rigueur du travail qui y est accompli, il décrète l'endroit « une des merveilles du monde » (p. 76), un point de rencontre de la puissance et de la richesse où de surcroît, se trouvent rassemblées toutes les monnaies du monde ! Comble de l'enchantement, le voyageur découvre dans ce lieu, des pièces de monnaie marocaines datant de l'époque almohade, mérinide et saâdienne !

Vu sous un autre angle, ce qui est merveilleux est le plus souvent impressionnant par sa taille. Le qualificatif '*adhîm*¹⁴ (grand), abondamment utilisé par les voyageurs marocains, est l'équivalent de l'adjectif *méga* qui sert souvent à caractériser le *thôma* dans les récits de voyage grecs.¹⁵ Dans les relations étudiées, sont qualifiées de grandes et d'extraordinaires, les capitales européennes. Pour as-Saffâr, la ville de Paris est au moins aussi grande que Constantinople ; il faudrait vingt-sept heures de marche pour en faire le tour (p. 137). Avant son voyage, Ibn Idrîs ne pensait pas qu'une ville de la taille de Paris pouvait réellement exister. C'est par la voie de l'analogie qu'il entend rendre compte de la véritable superficie de la ville. Il s'inspire en ceci des géographes arabes qui avaient coutume d'opposer une ville à une autre en recourant à des comparaisons, des parallèles, mais aussi à des aphorismes, des

¹⁴ Le qualificatif '*adhîm* en arabe réfère à la fois à la taille et au caractère extraordinaire.

¹⁵ Voir à ce sujet Hartog (1991, p. 361).

énumérations et des anecdotes¹⁶. « J'avais présumé, dit-il, que le Caire est quatre fois plus grand que la ville de Fès. Or, Paris est trois fois plus grand que le Caire. Paris est donc douze fois plus grand que Fès » (1970, p. 76).

Au-delà de leur fiabilité et de leur pertinence, ces mesures, qui réfèrent à la fois au temps et à l'espace¹⁷, relèvent à proprement parler des techniques de l'arpentage¹⁸. Le procédé qui sollicite « l'œil du voyageur » est destiné à faire croire au merveilleux vu dans le pays de l'autre.¹⁹ En 1920, Muhammad al-Hajwî précise que la superficie de Londres est cinq fois plus grande que la ville de Paris²⁰. Sa population s'élève à sept millions, souligne-t-il. Ce chiffre atteint les douze millions durant la journée et dépasse donc les populations du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie réunies²¹. Pour l'écrivain-voyageur, Londres « est un royaume et non une ville » (p. 163). Éclairée par un million de becs à gaz et de réverbères, la capitale anglaise compte deux cent seize places et cinq cent soixante-cinq opéras et théâtres, trois cents salles d'exposition, quatorze stations de trains et douze mille agents de circulation²².

A côté des procédés de l'arpentage et du comptage, la figure de la périphrase sera souvent sollicitée par les voyageurs afin de traduire les objets du quotidien découverts en Europe. Inexistante dans le Maroc du XIX^e siècle, la fourchette est un instrument presque magique par lequel, explique Ibn Idrîs, on fait parvenir à la bouche les différents aliments²³. Par ailleurs, la nappe n'est autre que ce tissu par lequel « ils » ont coutume de couvrir la table, précise-t-il²⁴. D'autres tournures périphrastiques serviront à désigner ce qu'est un tuyau d'arrosage²⁵, un trottoir ou encore une

¹⁶ Voir à ce sujet Miquel (2001 T.I, p. 128–129).

¹⁷ Pour les différentes mesures adoptées par les géographes arabes, voir Miquel (2001 T.IV, p. 160).

¹⁸ Hartog (1991 p. 361).

¹⁹ *ibid.*, p. 363.

²⁰ Al-Hajwî (1995, p. 163).

²¹ *ibid.*, p. 163.

²² *ibid.*

²³ Al-Amrâwî (1970, p. 61).

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.* (p. 62–63).

vitrine de magasin²⁶. Dans pareils cas, la description qui repose sur un axe horizontal²⁷ se justifie par l'inexistence dans la langue arabe d'un vocable précis qui pourrait dire l'objet en question.

Autre modalité de la rhétorique de l'altérité, appeler les choses vues par les mots de l'autre. Ainsi, pour désigner des inventions inconnues dans son propre pays, Muhammad al-Hajwī optera pour la transcription en arabe de mots étrangers tels que l'ascenseur ou encore téléphone²⁸. Pour Alain Roussillon, ce recours à la langue de l'autre trahit un « trouble de la fonction expressive elle-même » et « l'absence d'un *continent de significations et de pratiques*, dont la découverte est l'enjeu même du voyage, ce qui pose en retour de façon urgente la question de leur énonciation dans un idiome recevable par le destinataire » (Roussillon 1999, p. 40-41). Ce constat est d'autant plus lourd de sens que les nouveautés décrites remettent toutes en question la position de la civilisation musulmane dans le monde.

En d'autres mots, nous dirons – pour donner écho à Alain Roussillon – que « ce qui constitue la *ribla* moderne, c'est d'avoir à rendre compte, précisément, de la façon dont l'Europe est devenue le centre du monde » (2005, p. 19). Dans un univers régi par des normes autre que la norme endogène, « le voyageur doit d'emblée expliciter, légitimer le but de son voyage en même temps que le statut du regard qu'il porte sur les choses » (Roussillon 2005, p. 19). Les différentes modalités de la rhétorique de l'altérité qu'il sollicite sont autant de procédés qui contribuent à traduire dans des termes valables le progrès et à le rendre recevable par l'imaginaire marocain traditionnel.

La question militaire

Dans une extériorité où tout préfigure la supériorité de l'autre, les émissaires chérifiens tenteront de cerner les raisons de la suprématie de l'Occident et s'intéresseront de près aux questions militaires. Le souci de la réception leur fera cependant atténuer

²⁶ *ibid.* (p. 96).

²⁷ Voir à ce sujet Kilito (2008, p. 65-66). Il s'agit pour l'auteur de « l'axe d'une différence de nature qui ne permet aucune comparaison. ».

²⁸ (1995, p. 122).

en toute subtilité les différences entre « eux » et « nous ». Pour ne point heurter l'égo du destinataire, un musulman convaincu jusque-là de la primauté de sa civilisation, ils livreront à demi-mots les résultats de leurs enquêtes.

Ainsi, pour obtenir une baisse des dédommagements de la guerre de Tétouan, Ibn Idrîs al-'Amrâwî, membre d'une ambassade dépêchée en Europe en 1860, ne se résout pas ouvertement à citer l'armée française en modèle. Dans un long passage, il expliquera le mode de recrutement des militaires français et les règles de leur promotion et insistera sur les valeurs de l'engagement, de l'obéissance et de l'émulation véhiculées dans les écoles militaires²⁹. « Le soldat, dit-il, qui s'engage dans l'armée sait qu'il peut devenir un jour Général » (p. 119). En revanche, tout militaire est conscient du devoir d'obéissance à la hiérarchie. « L'armée, chez eux, ajoutait-il, est comme un instrument entre les mains de son chef. Celui-ci pourrait en faire ce qu'il veut et nul mot ne pourrait sortir de sa bouche sans qu'il soit exécuté. Le chef pourrait même demander à ses soldats de se tuer qu'ils le feraient » (p. 117-118). Et l'auteur de témoigner : « Nous avons vu des milliers de soldats traverser la route. Ils ne se regardaient ni ne se parlaient ; toute leur attention était dirigée vers leur chef dont ils scrutaient le moindre ordre. Quand ces soldats se sont arrêtés de marcher, on aurait pu croire qu'il s'agissait de statues sans âmes » (p. 119).

La curiosité d'Ibn Idrîs ne s'arrête pas là. Il s'intéresse aussi au ravitaillement des soldats³⁰, au mode de fonctionnement des tribunaux militaires³¹ mais aussi aux différents corps d'armée et à leurs prérogatives respectives³². Pour lui, il ne fait aucun doute que le secret d'une armée performante, c'est une organisation sans faille et un sens prodigieux du détail. Parce que tout est réfléchi et anticipé, il ne peut y avoir de risque que « le soldat qui est grand de taille mette l'uniforme d'un soldat plus petit et qu'il le déchire ou que celui qui est petit de taille mette un habit plus grand dans lequel il sera ridicule » (p. 121-122).

²⁹ (1970, p. 117-118).

³⁰ *ibid.*, p. 122.

³¹ *ibid.*, p. 123.

³² *ibid.*

Notons, au-delà de la naïveté de l'exemple, les vertus didactiques de ce long passage dévolu à la question militaire. Explications, descriptions, comparaisons signent indéniablement l'admiration d'al-'Amrâwî pour une armée régie avec rigueur et d'où sont bannies toutes les formes de corruption et de clientélisme³³. Pour l'historien Abdallah Laroui, cela constitue « une critique implicite du *guich*, [même si] nulle part cependant nous ne lisons des conseils explicites » (2001, p. 217). La seule confiance à laquelle se résout al-'Amrâwî est celle-ci : « Je ne les envie que pour une seule chose : la beauté de leurs chevaux et tous les soins dont ils les entourent. Nous n'avions entendu parler de cela que chez les Arabes d'antan » (p. 122).

Et si cette nostalgie pour un passé glorieux était, en réalité, une fuite en avant devant un présent qui l'était moins ? Il est vrai que la déclaration du voyageur correspond à ce qu'on appelle, en rhétorique de l'altérité, une « notation comparée » (Miquel 2001 T.II, p. 74), qui se traduit ici par une référence explicite au système culturel du voyageur. Les références implicites sont également de mise lorsque la comparaison est seulement sous-entendue. En effet, « pour traduire la différence, déclare François Hartog, le voyageur a à sa disposition la figure commode de l'inversion où l'altérité se transcrit en anti-même. On conçoit que les récits de voyage ou les utopies y recourent abondamment, puisqu'elle construit une altérité « transparente » pour l'auditeur ou le lecteur ; il n'y a plus de *a* et de *b*, mais simplement *a* et l'inverse de *a* ; on conçoit même qu'elle soit la figure privilégiée du discours utopique, dont le projet n'est jamais que de parler du même » (1991, p. 331).

Était-ce donc utopique à ce point pour al-'Amrâwî que l'armée marocaine devienne aussi moderne et performante que l'armée française ? Il est sûr que les qualités de la première renvoient par de nombreuses antiphrases aux défaillances de la seconde. Car, comme le note Hartog, « s'il est vrai que le récit ne peut échapper à la polarité eux/nous, qui en constitue l'infrangible armature », dire l'autre, « c'est bien évidemment une façon de parler de nous » (p. 534). Les chroniques historiques confirment, en outre, que le roi Muhammad IV s'occupait activement à développer une infanterie régulière « dressée à l'europpéenne »

³³ *ibid.*, p. 122.

(Miège 1989 T.III, p. 118). Il avait de ce fait passé de nombreuses commandes d'armes et de munitions en Europe³⁴ et fait appel à des instructeurs militaires étrangers. La cartoucherie de Marrakech avait été aussi développée et modernisée par l'importation de matériel étranger. Autant d'informations dont al-'Amrâwî avait eu écho et qu'il se gardait d'évoquer dans sa *rihla*.

C'est que de manière générale, la suprématie militaire de l'autre et son niveau d'organisation avait toujours mis le voyageur marocain dans l'embarras. A l'issue de sa visite au musée de l'armée, à Paris, l'auteur de la *rihla* déclare que ce lieu fournit des enseignements à ceux qui ont la faculté de méditer³⁵. Développer davantage cette réflexion reviendrait à accepter de signer une véritable « vision des vaincus » (Wachtel 1971). Un pas qu'il n'était pas prêt à franchir en toute vraisemblance. Si tel était le cas, il aurait rapporté la défaite du Maroc face aux Espagnols, lors de la guerre de Tétouan, et raconté comment ses compatriotes avaient vécu cette nouvelle débâcle militaire qui renforçait l'ingérence des étrangers dans les affaires du pays.

Autre vérité historique qui heurte l'égo du musulman et que les voyageurs préfèrent éluder, l'occupation française de l'Algérie voisine. Pour Alain Roussillon, « la prise d'Alger [...] apparaît à plus d'un titre comme le moment d'une rupture fondamentale dans l'historicité vécue du Maghreb et du monde musulman » (1999, p. 31). A l'évocation de ce pays voisin, al-'Amrâwî se contente de formuler la prière suivante : « Que Dieu la rende au pays de l'islam » (p. 75). Une invocation que les voyageurs avaient coutume de proférer en foulant le sol de l'Andalousie.

En effet, la chute d'Alger prolonge la perte d'al-Andalus et lui donne un sens et des enjeux nouveaux³⁶. Il s'agit, toujours selon Alain Roussillon, d'une « irruption de l'Occident « chrétien » non plus en marge du *Dâr al-islâm* mais à son cœur même, comme aux temps de l'occupation de la Palestine par les Croisés » (1999, p. 31). Par ailleurs, « la perte de l'Algérie apparaît comme celle d'une terre « substantiellement » musulmane, appartenant en

³⁴ Plus précisément en Belgique auprès des maisons Falisse et Trupmann de Liège.

³⁵ Al-'Amrâwî (1970, p. 74-75).

³⁶ Voir à ce sujet Alain Roussillon (1999, p. 31).

propre et de plein droit à la temporalité inaugurée par la révélation mohammadienne » (Roussillon 1999, p. 31). C'est pour toutes ces raisons réunies qu'Ibn Idrîs al-'Amrâwî ne commente nullement sa rencontre avec le ministre des affaires algériennes français³⁷. Toute réflexion sur la vocation d'un tel département aurait pu trahir cette crainte qui devait opprimer le cœur du voyageur et qui pouvait s'exprimer en ces termes : Et si le Maroc s'acheminait, lui aussi, inéluctablement vers un sort similaire à celui de l'Algérie ?

Au lendemain de la défaite d'Isly, tout porte à croire que le roi Moulay 'Abd ar-Rahmân avait chargé l'ambassade d'analyser les causes de la puissance de la France qui régnait depuis quelques années déjà sur l'Algérie voisine. Pour Jean-Louis Miège, « la guerre franco-marocaine, bien qu'elle eût été fort brève et se fût conclue sans aucune cession territoriale ou indemnité, n'en marqua pas moins une date capitale dans les relations diplomatiques du Maroc » (1999 T.I, p. 203). « Ce qui s'était effondré à Isly, ajoute l'historien, c'était bien plus qu'un corps d'armée : la réputation militaire du Maroc. Depuis plus de deux siècles nulle intervention armée européenne qui ne se fût terminée par un échec. [...] Du jour au lendemain, [les forces marocaines] furent estimées à leur réelle valeur. Le choc psychologique, si brutal, provoqua des chocs dans toute l'étendue de l'empire. » (p. 203).

Faut-il donc être étonné de voir as-Saffâr et ses compagnons peu enthousiastes devant les démonstrations de l'armée française ? « Il fait partie de leurs habitudes de vouloir montrer tout ce qu'ils ont », souligne le voyageur. (1995, p. 135). Mais celui-ci n'est pourtant pas dupe. Plus que l'indice d'un traitement de faveur, les visites proposées par les Français sonnent comme autant de tentatives d'intimidation aux yeux du musulman. L'ironie du sort voudra que les membres de la délégation marocaine montent à bord du Jemmapes, ce même navire qui avait bombardé deux années plus tôt la ville de Tanger. Le voyageur a-t-il éludé ce détail troublant ou n'en avait-il jamais rien su ? Le lecteur ne pourra nullement trancher. Convaincu que les Français cherchaient, en réalité, à manifester leur puissance et à impressionner leurs visiteurs, as-Saffâr, imperturbable, déclare ceci : « Louanges à Dieu ! Nous n'avons pas peur d'eux ; nous n'avons peur que de Dieu. » (1995, p. 136).

³⁷ Al-'Amrâwî (1970, p. 56).

Une assertion qui n'annule pas pour autant la curiosité du croyant ni sa faculté d'observation. « Quand un soldat est interpellé par son supérieur, dit-il, il n'a nul besoin de se présenter à lui et de lui demander ce qu'il doit faire. De même qu'on ne pourrait jamais voir deux soldats se présenter pour exécuter une tâche qu'un soldat seul pourrait faire [...], parce que cela causerait une perte de temps et serait contraire à la rigueur » (p. 136). Et le voyageur de conclure que la puissance des Français ne tient pas à leur force physique – « Peut-être même sont-ils plus faibles que d'autres » (p. 136) – mais à leur discipline, à leur rigueur et à leur capacité d'anticipation.

C'est à ce même douloureux constat que se livrera de nouveau as-Saffâr après avoir assisté au défilé de tous les corps de l'armée française au Champ-de-Mars. « Il s'en sont allés laissant nos cœurs en feu, dit-il. Nous avons vu leur force, leur précision, leur sens de l'organisation [...]. Ce qui contraste avec la faiblesse de l'islam, la dissolution de ses forces et le déséquilibre des affaires de ses gens » (p. 198) Un aveu courageux qui lui inspire cette prière qu'il prononce avec ferveur et émotion : « Faites mon Dieu que l'islam retrouve sa gloire et que la religion renoue avec ses victoires » (p. 199). Dans l'esprit du *faqîh*, telle devait être la condition pour que le Maroc retrouve son lustre d'antan et traite d'égal à égal avec les Européens. Faut-il comprendre que l'exhortation à un retour aux sources de la puissance musulmane constitue, aux yeux du voyageur, la réponse indiquée à la question « Pourquoi eux et pas nous ? » ? Et si la réponse invitait de manière détournée à chercher la voie de la réforme ?

Des esprits réformistes

En 1845, *al-faqîh* as-Saffâr est le premier à s'intéresser au mode de fonctionnement de l'Etat français et à laisser entrevoir que la transposition du modèle est possible dans son propre pays. Faisant volontiers usage de « la figure commode de l'inversion »³⁸, il témoigne que « chez eux », le voyageur ne craint pas pour sa vie et ses bagages et n'a nullement besoin d'être armé [...], que

³⁸ Voir à ce sujet Hartog (1991, p. 331). Selon l'auteur, la figure de l'inversion sert à transcrire l'altérité en anti-même.

leurs villes ne sont pas entourées de murs et ne ferment pas leurs portes le soir (p. 111). « Le Français, ajoute-t-il, ne convoite pas ce qui n'est pas à lui et ne craint pas pour ce qu'il a » (p. 199). De même, ajoute-t-il, « la route, chez eux, est terrassée comme le toit d'une maison » (p. 110), on n'y sent pas la moindre secousse pas plus qu'on n'y trouve trous, épines ou cailloux. Car, souligne-t-il, aussitôt qu'il y a une défaillance, ils s'empressent d'y remédier.

Il faut savoir aussi, rapporte as-Saffâr, que leurs coches sont propres comme si elles étaient neuves et que nul voyageur ne pourrait traverser une rivière à pieds ou à dos de monture³⁹. Du reste, les Français n'habitent que « dans ce qui est bâti » (p. 113) et leurs villages sont dotés de nombreuses infrastructures. « Tu ne vois nullement chez eux des ruines ou des terres abandonnées, note-t-il encore. Même quand le sol est de mauvaise qualité, ils y transportent une terre qui est meilleure » (p. 114). Enfin, toutes les terres de France sont protégées et nul ne pourrait s'en prendre à la propriété d'autrui puisque transgresser une clôture est passible de sanctions⁴⁰.

Manifestant une vive curiosité pour des domaines aussi différents que le dessalement des eaux, l'organisation du territoire, la liberté d'expression ou encore le commerce, le voyageur ira jusqu'à s'intéresser à l'usage des excréments, « une denrée devenue chère puisqu'ils s'en servent pour fertiliser les sols » (p. 122). Derrière la disparité des sujets, nous décelons le même attrait pour ce qui, de près ou de loin, « accroît la puissance et la stabilité du *beylik*⁴¹ des Français et la prospérité de la population » (Roussillon 1999, p. 46). L'auteur note, non sans pointe d'admiration, que l'Etat verse des subventions aux agriculteurs et recourt dans des cas précis au protectionnisme pour favoriser la production nationale⁴².

³⁹ As-Saffâr (1970, p.143).

⁴⁰ *ibid.*, p. 117.

⁴¹ Le *beylik* est l'équivalent du makhzen dans l'empire ottoman. Le voyageur emploie ce terme à l'instar du voyageur égyptien Rifâ'a at-Tahtâwî. D'autres voyageurs marocains y auront recours sans doute sous l'influence des traducteurs turcs.

⁴² As-Saffâr (1995, p. 121). Le voyageur parle de "protectionnisme" sans le nommer : il explique comment l'Etat soumet les produits étrangers à une taxation très sévère pour protéger les produits agricoles nationaux notamment en cas d'autosuffisance.

Pour avoir souvent pratiqué ce « comparatisme implicite »⁴³, *al-faqîh* as-Saffâr est sans doute celui qui a le plus fait pénétrer les usages de l'autre et ses savoir-faire dans l'univers de soi, contribuant concrètement ainsi aux tentatives d'interprétation de la modernité occidentale. « Vous seriez extrêmement surpris, dit-il, de voir leur comportement et leurs lois et ce en dépit de leur impiété et de l'absence de la lumière de la foi dans leurs cœurs » (As-Saffar 1995, p. 114). Par devoir de réserve, l'écrivain n'en dira certes pas plus. Mais ces quelques mots suffisent pour signifier qu'il n'existe nulle corrélation en France entre progrès et religion. Un argument qui anticipe sur toute résistance future des élites makhzaniennes au transfert de la modernité et de ses différentes manifestations.

La curiosité d'as-Saffâr pour la chose politique le conduira à présenter la Chambre des Pairs et la Chambre des Députés et à intégrer dans sa *rihla* le relevé des différentes dépenses étatiques. Un document qu'il obtient à la suite d'une démarche tout à fait personnelle. Assisté d'un traducteur, le voyageur déclare avoir consulté le recueil de la loi de finance de l'année 1844 et pris connaissance de l'existence de neuf départements ministériels français dont il présente un par un la vocation⁴⁴. Pour déclinier les prérogatives du ministère de l'instruction publique, par exemple, il jugera bon de signaler qu'en France, la notion de savoir ne s'applique pas aux sciences religieuses et que celles-ci sont plus précisément l'apanage des hommes de l'Église⁴⁵. Une information qui sonne comme un plaidoyer à peine déguisé en faveur de la laïcisation du savoir.

Le lecteur contemporain ne s'y trompera point. De tous les auteurs des relations de voyage du XIX^e siècle, Muhammad as-Saffâr est celui qui s'est le plus positionné pour la réforme. Par son éclectisme et son aspect documentaire et didactique, sa *rihla* plaide indubitablement la cause du changement et révèle, sous bien des aspects, « un regard pénétrant à qui n'échappaient pas les traits de la modernité » (Kilito 2008, p. 175). En ce sens, nous pouvons affirmer qu'elle a joué un rôle déterminant dans le

⁴³ Voir à ce sujet El Boudrari (1991, p. 394). L'auteur évoque le « comparatisme implicite » chez deux voyageurs marocains du XVIII^e siècle : al-Mahdi al-Ghazzâl et Ibn 'Uthmân al-Maknâsi.

⁴⁴ As-Saffâr (1995, p. 216-218).

⁴⁵ *ibid.*

processus de resémentisation des « choses vues » en Europe et de leur traduction pour la *khâsa*. « Sans que la perspective en soit jamais évoquée, déclare Alain Roussillon, l'ensemble de la narration [d'as-Saffâr] tend à suggérer que la transposition est possible, au territoire de soi, des modèles d'organisation que le voyage au pays des Français a permis d'entrevoir » (Roussillon 1999, p. 48).

A l'aube du XX^e siècle, Muhammad al-Hajwî ira plus loin dans sa *rihla* en tentant de plaider l'entente de la science et de la foi. Du point de vue de l'histoire, il fait partie des élites makhzaniennes qui ont fait le choix d'accepter le programme de réformes imposé au Maroc par le colonisateur et de s'y associer (Roussillon et Saaf 2001, p. 176). Il est de ce fait le partisan de ce « pragmatisme » qui prêchait que l'on « observe le phénomène du Protectorat et qu'on l'utilise comme moyen de moderniser le Maroc » (Benadada 2001, p. 106). Il s'agit pour al-Hajwî de « se résigner à ce quoi on ne peut s'opposer tout en tâchant de l'aménager à son profit » (Roussillon et Saaf 2001, p. 189). Issu d'un milieu ouvert où circulaient les idées des réformateurs égyptiens, l'auteur du *Voyage d'Europe* incriminait la faiblesse de l'Etat marocain mais aussi l'absence de sentiment nationaliste, seuls responsables selon lui de l'intrusion coloniale⁴⁶.

Auteur de nombreux rapports et conférences dédiés à l'enseignement⁴⁷, il misait essentiellement sur l'instruction pour faire entrer son pays dans une nouvelle ère⁴⁸. Il avait même fait campagne dans les mosquées pour convaincre ses compatriotes de fréquenter les écoles créées par le Protectorat⁴⁹. Mais parallèlement, pour que celles-ci soient réhabilitées aux yeux de la population, il avait insisté auprès du Résident Général, Lyautey, pour que l'enseignement de la langue arabe et de la culture religieuse soit introduit dans ces établissements⁵⁰.

« Apprenez auprès de vos enseignants français les sciences qui peuvent profiter à votre monde, déclarait-il, en 1930, devant un

⁴⁶ Voir à ce sujet Benadada (2001, p. 107).

⁴⁷ *ibid.*, p. 109. Ces rapports étaient faits par al-Hajwî à la demande de l'administration du Protectorat ou du sultan.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ *ibid.*, p. 110.

⁵⁰ *ibid.*

public étudiantin à Rabat. Inspirez-vous de leur dynamisme et des efforts qu'ils accomplissent pour satisfaire leurs ambitions [...], de la maîtrise de leurs ouvrages, de l'ordre qui règne dans leur société et de leur respect des horaires. Et par ailleurs, apprenez auprès de vos enseignants d'arabe tout ce qui est lié à votre religion, à ses qualités et la pure littérature arabe [...]. Apprenez tout ce qui est nouveau et utile et ne rompez pas le lien avec ce qui est ancien » (Benadada 2001, p. 117).

Très critique vis-à-vis des méthodes traditionnelles de l'enseignement au Maroc, al-Hajwî militait pour la traduction des écrits scientifiques en arabe et pour l'élaboration d'un dictionnaire qui rassemblerait la terminologie des inventions occidentales⁵¹. Celui qui allait devenir grand vizir à l'instruction publique décriait ouvertement le manque de cadres qualifiés au sein de l'appareil du makhzen et le peu d'efficacité des fonctionnaires des affaires étrangères, peu doués pour les langues et le droit⁵².

Pour un tel esprit, le degré de progrès et de développement atteint en France n'est pas étranger au caractère obligatoire de l'enseignement dans ce pays⁵³. « L'enseignement chez eux, lit-on dans *Le Voyage d'Europe*, est obligatoire autant pour les hommes que pour les femmes. Tout enfant ayant atteint l'âge de la scolarité doit impérativement aller à l'école pour le cycle primaire afin d'apprendre la lecture, l'écriture, les bases du calcul mais aussi l'histoire, la géographie et les lettres. Après, celui qui est riche peut s'il le désire se présenter pour le cycle secondaire. Celui qui est pauvre et qui plus est, n'a pas de vocation pour les études doit nécessairement apprendre un métier » (Al-Hajwî 1995, p. 117). Il est clair que par sa dimension didactique, la *rihla* d'Al-Hajwî s'inscrit pleinement dans une tentative d'appropriation du pays de l'autre et participe de l'effort de réinterprétation consenti par le voyageur au profit de ses compatriotes.

Non sans pointe d'admiration, al-Hajwî se montre élogieux vis-à-vis du système scolaire français au sein duquel hommes et femmes, riches et pauvres, sont égaux. En effet, pour lui, c'est la

⁵¹ *ibid.*, p. 111-112.

⁵² Ces derniers non seulement ignoraient le droit mais ne parlaient aucune autre langue en dehors de l'arabe.

⁵³ Al-Hajwî (1995, p. 117).

valeur de l'égalité qui sauve l'ensemble de la nation de cette déchéance « dans laquelle se sont enlisés de nombreux pays non développés dont la majeure partie de la population ignore l'écriture, le calcul, ... comme au Maroc » (p. 117). Autant dire que dans la hiérarchie des valeurs positives admirées par le voyageur dans la société de l'autre, l'enseignement occupe une place de choix.

D'ailleurs, à la différence de ses prédécesseurs, al-Hajwî n'éprouve pas le besoin d'expliquer le fonctionnement de l'Etat français, ni de présenter les fondements politiques de la République. Ce qui sous-tend sa relation, nous dit Alain Roussillon, c'est ce besoin de « nommer cette tension spécifique des sociétés européennes qui pousse sans cesse celles-ci à se dépasser et à perpétuellement élever le niveau de leurs aspirations matérielles et intellectuelles » (Roussillon 2005, p. 179). Une tension qui reste de toute évidence attachée à la généralisation de l'enseignement.

En effet, ce qui se joue dans la *rihla* d'al-Hajwî, – première relation de ce genre à être écrite pour être publiée⁵⁴ – « c'est précisément, ajoutent Roussillon et Saaf, la reconnaissance d'échelles de valeurs et de critères de qualification qui s'appliquent également à l'autre et à soi, indépendamment de leurs identifications religieuses » (2001, p. 179–180). Si al-Hajwî condamne la liberté des mœurs des Français comme d'autres voyageurs avant lui, il est le seul à dissocier l'ordre de la croyance et celui de l'exercice de la raison (Roussillon et Saaf 2001, p. 177). De ce fait, nulle trace ne subsiste dans sa relation de voyage de la stigmatisation des *kuffâr* (impies, mécréants), ce lieu commun de la littérature de voyage marocaine (Roussillon et Saaf 2001, p. 177).

L'autre singularité de l'écrivain réside dans « une économie narrative » (Roussillon et Saaf 2001, p. 177) qui se traduit par un abandon de la rhétorique des *'ajâib* et des *gharâib* mais aussi des

⁵⁴ Voir à ce sujet Roussillon et Saaf (2001, p. 174). Les auteurs déclarent à ce propos : « [...] comme cela apparaît clairement dans sa rédaction même et dans la multiplication d'adresses au lecteur qui ne sont pas simplement des effets stylistiques, et on peut se demander pourquoi il n'en a rien été en dépit des hautes fonctions occupées par son auteur et de l'opportunité que pouvait présenter sa publication, tant du point de vue du makhzen, qui apparaît durant ce voyage sous son meilleur jour politico-diplomatique, que des autorités protectorales pour les mêmes raisons ».

références savantes. Les seules citations agréées par l'auteur renvoient au récit de voyage d'Ahmad Fâris Shidyâq⁵⁵ qui est « avec Tahtâwî, le moins prisonnier de la langue et de ses convenances [parmi] tous les voyageurs ayant contribué à ce qu'il est convenu d'appeler la *nahda*⁵⁶ » (Roussillon et Saaf 2001, p. 177). Mais si les trois hommes ont en commun d'être les porte-parole de la réforme dans leurs pays respectifs, al-Hajwî met au cœur de sa pensée réformatrice une réflexion tout à fait personnelle sur l'ordre (*an-nidhâm*).

Il s'agit d'une notion que l'on retrouve dans toutes les formes d'organisation qui séduisent le voyageur dans le pays de l'autre. En effet, rigueur et discipline régissent aussi bien le flux des voitures dans l'espace public⁵⁷ que la pensée urbanistique qui est à l'origine de l'édification des villes et des métropoles européennes⁵⁸. C'est par le respect de l'ordre et des différents codes de comportement que les sociétés anglaise et française fonctionnent. Or, l'ordre n'est pas une exclusivité de la civilisation occidentale, tient à expliquer al-Hajwî. A l'attention des responsables du Protectorat qui tentaient de véhiculer l'idée selon laquelle l'islam avait toujours ignoré l'organisation, notamment dans les villes⁵⁹, celui-ci prononcera, en 1928, devant les chercheurs de l'IHEM⁶⁰, une conférence intitulée « *an-Nidhâm fi-l-islâm* » (*L'Ordre dans l'islam*)⁶¹.

⁵⁵ Al-Hajwî (1995, p. 165). Il s'agit de *Kashf al-mukhaba' 'an ahwâl ûrûbâ* (*Dévoiler ce qui est caché sur la situation de l'Europe*). Au sujet de Shidyâq, voir Kilito (2008, p. 77).

⁵⁶ Mouvement de la renaissance arabe qui commença à l'aube du XIX^e siècle, en Égypte, sous l'impulsion de Muhammad Ali et qui se poursuivit dans la deuxième moitié du siècle avec le penseur Jamâl ad-Dîn al-Afghânî et son disciple Muhammad 'Abdû, qui publièrent tous les deux le journal révolutionnaire, *Al-'Urwâ al-wutqâ*.

⁵⁷ Al-Hajwî (1995 p. 162).

⁵⁸ *ibid.*, p. 151, p. 145. Le voyageur découvre que la notion d'ordre n'est pas le propre de la capitale seulement. Les avenues des villes de Toulouse et de Mulhouse sont également qualifiées de « *muntadima* » (ordonnées).

⁵⁹ Voir à ce sujet Laroui (1992, p. 116).

⁶⁰ Il s'agit de l'Institut des Hautes Études Marocaines, une création du Protectorat français et l'ancêtre de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, premier noyau de l'université marocaine moderne.

⁶¹ Voir à ce sujet Laroui (1992, p. 117). Muhammad al-Hajwî avait prononcé cette conférence lors du congrès annuel de l'I.H.E.M. qui

Pour l'historien Abdallah Laroui, l'objectif d'al-Hajwî était de « démontrer par des preuves juridiques et historiques que le makhzen était, avait toujours été, une entité sociale chargée d'organiser tous les aspects de la vie communautaire, notamment dans les villes qui sont le fondement de toute civilisation » (1992, p. 117). Ainsi, le *nidhâm* qui avait une acception étroitement militaire au milieu du XIX^e siècle devenait un concept général sous la plume d'al-Hajwî⁶². Celui-ci accumule, en effet, les exemples, qu'il puise dans le corpus historiographique islamique, de la Médine des premiers califes à l'Iraq abbasside, de l'Andalousie omeyyade au Maroc almohade (Laroui 1992, p. 117) pour démontrer que la notion de l'ordre présidait à toutes les institutions islamiques.

Il insiste, ainsi, sur la notion arabe de *dabt* (précision) qui est « à la fois symbole et fondement social de l'ordre » (Laroui 1992, p. 118) en rappelant l'engouement des Arabes pour la datation des documents, pour l'astronomie mais aussi pour la fabrication des pendules et des horloges⁶³. De même, il explique en quoi le *barîd* (courrier) est « un moyen d'administration, de conquête et d'encouragement au commerce » (Laroui 1992, p. 118). Pour Abdallah Laroui, al-Hajwî « relie à chaque fois les faits historiques dans une analyse qui est toujours de nature sociologique ; sa démonstration a toujours la même visée : l'islam est un ordre social » (1992, p. 118).

« Mais si l'islam est un ordre fondé sur des valeurs typiquement urbaines et bourgeoises (l'indépendance, la propriété, l'activité, la précision, la mobilité, l'échange, etc) ; s'il est le premier à adopter la nouveauté quand elle ne met pas en cause son monothéisme intransigeant, comment expliquer la stagnation, le désordre, la décadence qui caractérisèrent pendant les derniers siècles toutes les sociétés islamiques ? » (1992, p. 118), s'interroge faussement Laroui. En réalité, explique l'historien, al-Hajwî n'élude pas la question. Ce qu'affirme l'auteur d'*An-Nidhâm fî l-islâm*, « c'est que l'ordre urbain islamique est fragile, soumis à des chutes successives, non pas parce que l'islam répugne à organiser, légiférer, ordonner,

réunissait des *ulémas* membres du makhzen ainsi que des professeurs et chercheurs français.

⁶² *ibid.*

⁶³ *ibid.*, p. 118.

hiérarchiser, mais parce qu'il se fonde sur un équilibre toujours menacé, presque improbable entre l'indépendance d'un citoyen libre et les contraintes de la solidarité » (Laroui 1992, p. 119). « Si celle-ci l'emporte, poursuit al-Hajwî, comme cela arrive souvent à la suite de l'activité des confréries [...], l'individu n'est plus un citoyen, la ville n'est plus une cité ; si en revanche, la souveraineté du citoyen est sans limite, la cité se déchire comme cela est arrivé si souvent à Cordoue et à Fès » (Laroui 1992, p. 119).

Autrement dit, l'ordre urbain est « condamné à ne pas durer dès que ses conditions d'existence sont en péril » (Laroui 1992, p. 118-119). D'où l'importance qu'al-Hajwî accorde à l'ins-truction et au civisme. Pour Alain Roussillon et Abdallah Saaf, « c'est parce que les Marocains-les musulmans- sont ignorants, pauvres, affaiblis, qu'ils s'éloignent des commandements divins et se laissent abuser par les confréries, et non l'inverse » (2001, p. 189). A notre sens, ce raisonnement inverse le sens de l'argu-ment salafiste mais surtout plébiscite l'ordre colonial. En effet, al-Hajwî légitime moins le Protectorat que l'ordre colonial. La célébration du triomphe des puissances européennes, à laquelle le voyageur est convié à assister, à Paris, en tant que représentant du Maroc constitue-t-elle autre chose qu'« une métaphore de l'ordre qui règne dans la société française » (Roussillon 1999, p. 52) ?

Muhammad al-Hajwî ne saurait, d'ailleurs, cacher son appro-bation pour « la mission civilisatrice » déployée par la France au Maroc justement parce que celle-ci veille à y préserver l'ordre social. « Louanges à Dieu, dit-il, dans son *Voyage d'Europe* [...] tous cherchent à préserver la sécurité, à atteindre l'élévation (*al-irtiqâ'*) et à généraliser le savoir et le progrès. Ils ne s'en prennent à la religion de personne et ne contraignent que celui qui voudrait troubler l'ordre public, créer la dissension ou enfreindre la loi » (Al-Hajwî 1995, p. 195). Ce qui de l'avis du *'âlim* ne saurait être répréhensible aux yeux de l'islam.

De même, à travers les *hukm-s* qu'il prononce en sa qualité de *faqîh*, à l'attention de ses coreligionnaires, qui se trouvent en terre étrangère, et qui vont dans le sens d'une facilitation des ablutions, de la prière ou encore des interdits alimentaires⁶⁴, al-Hajwî se prononce indirectement aussi en faveur de la présence coloniale au

⁶⁴ Voir al-Hajwî (1995, p. 177-1850).

Maroc. Car, « s'il est possible de demeurer valablement musulman chez eux, expliquent Roussillon et Saaf, alors l'ingérence des Européens dans les affaires des sociétés musulmanes ne remet pas nécessairement en cause l'islamité de celles-ci » (Roussillon et Saaf 2001, p. 192).

Ainsi, « la légitimité de la présence du soi dans le territoire de l'autre a pour contrepoint la légitimation de la présence de l'autre dans le territoire du soi » (Roussillon et Saaf 2001, p. 192). Par la première position, al-Hajwî s'éloigne du littéralisme malékite et esquisse une « possible synthèse entre « modernité » et « tradition »⁶⁵, ce qui constitue en soi une démarche avant-gardiste voire réformiste. En revanche, en légitimant le Protectorat, l'écrivain-voyageur ignorait qu'il serait accusé de collaboration avec le colon et mis à l'index par ses contemporains du mouvement nationaliste⁶⁶.

En réalité, ce qui pourrait passer pour un plaidoyer au profit de la colonisation est un point de vue porté par un courant réformiste qui n'a jamais eu la faveur de l'historiographie officielle. Celle-ci continue, en effet, d'accréditer l'idée selon laquelle tous les projets de réforme que le Maroc a connus sous l'occupation française sont le fait du mouvement nationaliste. Mise à l'index à l'indépendance, l'œuvre d'al-Hajwî n'a pour ainsi dire jamais été intégrée dans sa totalité dans le cadre d'une recherche sur les mouvements réformistes au Maroc.

Pourtant, en suscitant une réflexion sur les interactions des élites marocaines avec la France, *Ar-Rihla al-ûrûbbiyya* s'inscrit indéniablement dans la modernité. Rompant avec les poncifs d'une littérature qui érige le plus souvent les valeurs de sa propre société en valeurs universelles, elle confirme la volonté du voyageur de regarder l'espace et le temps d'autres hommes pour saisir l'unité de l'esprit humain et la diversité des sociétés et des solutions de vie collectives.

Conclusion

A la question : « est-ce que les relations sultaniennes ont joué un rôle certain dans la politique de réforme menée par le makhzen

⁶⁵ Voir à ce sujet Roussillon et Saaf (2001, p. 193).

⁶⁶ Voir à ce sujet Laroui (1992, p. 116).

dans la seconde moitié du XIX^e et à l'aube du XX^e siècles au Maroc ? », la réponse est indubitablement : « oui ». Produits par des hommes pour qui le voyage n'a pas été un projet librement décidé, ces récits sont nés de la volonté des voyageurs. Dépêchés en tant qu'ambassadeurs ou en tant que *kâtib-s*, ces derniers n'hésitent pas à braver le référentiel islamique pour dire ouvertement toute l'admiration que leur inspire l'occident chrétien. *Al-faqîh* as-Saffâr est, ainsi, le premier émissaire marocain à avoir laissé entendre que la transposition du modèle politique français est possible dans son propre pays. Dans son sillage, Ibn Idrîs al-'Amrâwî se livre à une véritable enquête militaire afin de dévoiler les raisons de la suprématie de l'armée française. De la même manière, à l'aube du XX^e siècle, Muhammad al-Hajwî dévoile explicitement ses ambitions de changement pour le Maroc. Ne se cachant pas derrière les mots, il appelle à une attitude pragmatique vis-à-vis du Protectorat et à une synthèse possible de la tradition et de la modernité.

Rompant avec les poncifs d'une littérature qui érige les valeurs de sa société en valeurs universelles, les trois *rihla-s* disent de manière tout à fait claire la volonté des voyageurs d'observer la société de l'autre et de s'inspirer des solutions de vie collectives. Elles suscitent surtout, par ailleurs, une réflexion sur la pensée réformatrice qui a vu le jour au début du XX^e siècle mais qui n'a jamais été agréée par l'historiographie officielle. Pourtant, dans des écrits régis par l'ethnocentrisme musulman, ces trois relations de voyage constituent véritablement un contre-exemple. Œuvres de voyageurs qui se réclament davantage du Maroc que de l'islam, elles témoignent de l'émergence du sentiment nationaliste dans un pays arabo-musulman où l'identité collective se réclamait jusque-là essentiellement de la religion musulmane. Pour les trois émissaires, le défi n'était pas que l'islam retrouve son lustre d'antan mais que le Maroc s'engage sur la voie du progrès. Parce que la patrie avait pris le pas sur la *umma*, les trois écrivains-voyageurs ne répugneront pas à voir dans le pays de l'autre un modèle qu'il faudrait observer avec le plus grand intérêt, quitte à reconsidérer – s'il le faut – la nature des relations à entretenir avec les non musulmans. Pour le lecteur contemporain, leur témoignage est également inédit et précieux sur la découverte de l'art de la

table, des musées, du théâtre, de la musique mais aussi de la liberté des femmes en Europe.

Bibliographie

Corpus

‘Amrâwî (al), I. (1970). *Tuhfat al-Malik al-‘azîz bimamlakat bârîz*. Édition annotée et traduite en français par Zaki M’barek. Rabat : Publications de l’Institut universitaire de la recherche scientifique.

Hajwî (al), M. (1995). *Ar-Rihla al-ûrûbbiyya*. Édition annotée par Said Bensaid Alaoui en tant qu’annexe de *Ûrûbâ fî mir’ât ar-rihla : Fî l-wa’y bittafâwut*. Rabat : Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.

Saffâr (as-), M. (1995). *Rihlat as-Saffâr ilâ faransâ*. Édition annotée par Khalid Bensghir, in : *Sudfat al-liqâ’ ma’a l-jadîd : Rihlat as-Saffâr ilâ faransâ (1845-1846)*, Rabat : Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.

Saffâr, M. (2002). *Une Ambassade marocaine chez Louis-Philippe : Rihlah al-faqîh Assafâr ilâ Bârîz*. Traduction française de Boussif Ouasti. Casablanca : Eddif.

Ouvrages et articles

Benadada, A. (2001). Le Concept du Protectorat chez al-Hajwî. *Hespéris*, XXXIX, fasc. I, 105-118, Rabat.

Boudrari (El), A. (1991). L’Exotisme à l’envers : Les Premiers voyageurs marocains en Occident (Espagne, XVII-XVIII siècles) et leur expérience de l’altérité. *D’un Orient l’Autre*, I. *Configurations*, 377-403, Paris : CNRS.

Hartog, F. (1991). *Le Miroir d’Hérodote : Essai sur la représentation de l’autre*. Paris : Gallimard.

Kilito, A. (2008). *Tu ne parleras pas ma langue*. Paris : Actes Sud.

Laroui, A. (2001). *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca : Centre culturel arabe.

Laroui, A. (1992). *Esquisses historiques*. Casablanca : Afrique Orient.

- Lewis, B. (1982). *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. Paris : Gallimard.
- Lory, P. (1995). Les Musulmans et les autres, in : Dominique Chevalier et André Miquel (dir.), *Les Arabes du message à l'histoire*, Paris : Fayard, p. 104-113.
- Miège, J-L. (1989). *Le Maroc et l'Europe*. Rabat : La Porte.
- Miquel, A. (2001). *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*. Tome I : *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Tome II : *Géographie arabe et représentation du monde*. Tome IV : *Les Travaux et les jours*. Paris : EHESS.
- Pouillon, J. (1971). L'Œuvre de Claude Lévi-Strauss, in : Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris : Gonthier.
- Roussillon, A. (2005). *Identité et modernité : Voyageurs égyptiens au Japon (XIX-XXe siècle)*. Paris : Actes Sud.
- Roussillon, A. (1999). La Division coloniale du monde à l'épreuve du voyage : Deux Marocains à Paris en 1845 et en 1919. *Genèses. Sciences sociales et histoire. L'Europe vue d'ailleurs*, 45-55, Paris : Belin.
- Roussillon, A. et Saaf, A. (2001). Postface, in : Mohamed Hajwî (al), *Voyage d'Europe : Le Périple d'un réformiste*. Traduction de l'arabe postfacée et annotée par Alain Roussillon et Abdallah Saaf. Casablanca : Afrique-Orient, p. 165-209.
- Todorov, T. (1991). *Les Morales de l'Histoire*. Paris : Grasset.
- Wachtel, N. (1971). *La Vision des vaincus*. Paris : Gallimard.

2. Le Maghreb perçu par le Nord : un Maghreb déraciné ? La médiation de la littérature maghrébine de langue française en Suède

Mickaëlle Cedergren

Résumé

Les études de sociologie de la traduction ont récemment indiqué comment le caractère postcolonial des œuvres maghrébines de langue française tendait à être effacé dans le paratexte des traductions. L'auteure cherche, dans ce chapitre, à examiner si cette tendance se vérifie en Suède. Dans cette contribution, elle étudie les représentations contemporaines du Maghreb francophone en Suède à partir de la position des écrivains et des traducteurs. Cette étude textuelle analyse les paratextes mis en ligne des traductions des œuvres maghrébines traduites entre 2000 et 2020 (résumés éditoriaux et notices bibliographiques des écrivains) ainsi que le statut des traducteurs. Les résultats sont discutés à la lumière des concepts du postcolonialisme et de l'approche de la décolonialité. En conclusion, l'auteure soulève une médiation équivoque et met en relief aussi bien le faible profil postcolonial des paratextes suédois des romans maghrébins de langue française qu'une certaine forme de domination éditoriale où la tendance à l'occidentalisation et à l'eurocentrisme se manifeste.

Mots-clés : Sociologie de la traduction, littératures francophones, Maghreb, réception, Suède, décolonialité, postcolonialisme, eurocentrisme

* * *

Comment citer ce chapitre de livre :

Cedergren, M. 2025. Le Maghreb perçu par le Nord : un Maghreb déraciné ? La médiation de la littérature maghrébine de langue française en Suède. In: Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, pp. 43–77. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.c>. License: CC BY-NC 4.0

Depuis l'an 2000 non moins de quinze maisons d'éditions suédoises se sont intéressées à la littérature maghrébine de langue française pour la traduire en suédois. Cet intérêt dans le Nord de l'Europe pour la littérature venant du Sud s'accompagne donc d'une certaine « dissémination des textes » chez les éditeurs suédois devenus de plus en plus nombreux (*cf.* Hedberg 2016). À la suite de Charles Bonn (2001, p. 33) commentant la situation de la publication de la littérature maghrébine de langue française dans la seconde moitié du XX^e siècle en France, il semble légitime de se demander si cet état de fait ne cacherait pas en même temps un autre type de distorsion dans la perception de l'autre. Cet éparpillement éditorial pourrait en effet signaler « une perte de la perception d'une littérarité maghrébine en tant que dynamique collective politico-littéraire, perte allant de pair avec celle d'une perception des 'monstres sacrés' » (*ibid.*). *A fortiori*, il semblerait donc logique de s'attendre à d'autres modes de resémantisations car « tant en ethnographie qu'en traduction proprement dite, l'Autre culturel n'est pas verbalisé de façon directe. Il est plutôt filtré et adapté, et verbalisé de façon indirecte, à travers la conscience de l'ethnographe ou du traducteur. » (Bandia 2001, p. 124). Ce filtrage et cette reconfiguration se font à plusieurs niveaux et s'observent dans la chaîne de production, de diffusion et de réception (Bourdieu 2002). En attirant l'attention sur le fait que la francophonie littéraire souffre d'*imperçus*, puisqu'une minorité d'écrivains francophones est sous les feux de la rampe au détriment d'une majorité laissée dans l'ombre de la médiation, Porra (2018) signale le problème d'inégalité qui frappe les littératures francophones. Pourtant, une partie de cette littérature circule en traduction et se fait « source d'information » depuis le milieu du XX^e siècle, comme c'est le cas de la littérature non occidentale en Suède. Alvstad le souligne en précisant que « depuis la Seconde guerre mondiale, les traductions européennes de la littérature non occidentale ont sans aucun doute servi, auprès des Européens, de source d'information et de savoir culturel et pratique sur l'Amérique latine, l'Asie et l'Afrique » (2012, p. 86 ; notre trad.)⁶⁷. Certains ont mis en évidence la manière dont la littérature francophone pouvait être récupérée par certains éditeurs

⁶⁷ « Throughout the postwar period, European translations of non-Western literatures have for Europeans undoubtedly functioned as

et agents littéraires, essentiellement par les acteurs dominés, pour représenter la diversité ethnique et linguistique et contrer ainsi le phénomène d'isomorphisme existant sur le marché mondial du livre (Sapiro et Leperlier 2021) ; d'autres ont signalé comment un best-seller francophone, tel *Petit pays* de Gaël Faye, pouvait connaître une resémantisation locale tout en subissant aussi une forme d'uniformisation éditoriale dans les pays nord-européens (Cedergren 2021). Il semble donc opportun de s'interroger sur les perceptions existantes en Suède autour de la littérature maghrébine de langue française et d'en saisir la portée. Quelle perspective adopte la Suède ?

Vu que le paratexte d'une traduction constitue « le prisme au travers duquel l'autre est perçu en traduction » (Schyns 2015, p. 198 ; notre trad.), nous nous attarderons à mettre en lumière le type d'informations inscrit dans le paratexte des livres maghrébins de langue française traduits pour le lecteur suédois. Quel regard les éditeurs suédois offrent-ils sur l'Afrique du Nord en général et sur la littérature maghrébine de langue française en particulier ? Pourrait-on y percevoir des distorsions ou des relations de pouvoir portant des traces de subalternisation ?

Transfert culturel et décolonialité

Aujourd'hui, nombreuses sont les études qui s'interrogent sur la nature des transferts littéraires, décrivent leurs modalités et dénotent leurs (dys-)fonctionnements, comme peut en témoigner la multiplication des travaux en sociologie de la traduction, et notamment les apports décisifs de Sapiro (2008, 2009), d'Heilbron et de Casanova (1999, 2002, 2015) dans le champ d'études français. Or, si la sociologie de la littérature et de la traduction a su montrer les inégalités dans les échanges elle a aussi contribué à cimenter les frontières entre cultures et renforcer les positionnements des centres et des périphéries. L'impulsion donnée par Espagne dans les années 1990 autour du concept de *Transfert culturel* a été capitale pour rediscuter la circulation et la resémantisation des biens entre espaces nationaux tout en défendant le caractère hybride et composite de toute nation. Cette approche est

sources of cultural and even practical knowledge about Latin American, Asian and African issues. ».

stimulante en ce qu'elle permet de reconsidérer les échanges entre pays, de se distancier des notions de centre et de périphérie et de prendre en compte les différentes échelles d'analyse (discursives, spatiales et temporelles pour ne citer que les principales) en offrant une critique des études comparées (Espagne 1999, p. 35–49). En ce sens aussi, la pensée d'Espagne présenterait quelques affinités avec la pensée d'Ashcroft, Griffiths et Tiffin (2012) et le projet épistémique, esthétique et géopolitique du mouvement de la pensée décoloniale lancée par le groupe modernité/colonialité avec Waler Mignolo, Enrique Dussel, Anibal Quijano (Bodo et Samaké 2020). Le champ des transferts culturels est aussi en phase avec l'approche culturelle de la traduction qui, selon Bandia (2002, p. 124), « crée plutôt des centres pluriels où sont négociées les différences culturelles. ». L'approche d'Espagne jette, en effet, un défi épistémologique : elle étudie le passage de biens d'un espace à un autre et sous-entend des réappropriations dans le pays d'accueil ; elle privilégie les processus et prend en compte les vecteurs de médiation, elle établit aussi des tiers espaces. Concevant avant tout les cultures comme des entités hybrides, elle s'oppose à la dichotomie centre-périphérie (Espagne 2013). Le projet de décoloniser les savoirs peut aussi s'inscrire, à notre avis, dans la voie épistémologique empruntée par les transferts culturels. En posant un regard critique sur les résultats de notre étude emprunté à la théorie de la décolonialité, nous participons en partie au projet de *désoccidentalisation* pensé par Mignolo (2013) en pointant du doigt certains mécanismes récurrents du discours occidental, en l'occurrence du discours éditorial suédois. Notre ambition, précisons-le, n'est pas avant tout de procéder à une critique de la modernité (ce que s'assigne avant tout cette théorie) et n'ira donc pas aussi loin, vu que nous manions des outils et des méthodes scientifiques dits « modernes », mais notre intention est de signaler des dispositifs discursifs récurrents chez les éditeurs suédois et de souligner les dangers de l'eurocentrisme⁶⁸ lorsque les maisons d'édition présentent en ligne la littérature étrangère postcoloniale des écrivains maghrébins de langue française.

⁶⁸ L'eurocentrisme signifie selon Mignolo (2018, p. 196) : « an epistemic phenomenon that received its name from the territorial location of actors, languages, and institutions that managed to project as universal their own world sense and worldview. ».

La question de la perception d'une culture est complexe à appréhender quand il s'agit en particulier de textes francophones. Comme le rappelle Bonn (2001, p. 26), la francophonie est loin d'être une « entité homogène » et les littératures des pays anciennement colonisés auxquelles il donne le nom de « littératures émergentes » posent quelques problèmes de réception. En observant comment la littérature maghrébine des années 1990 avait été perçue autrement en France et avait été disloquée de son groupe d'appartenance pour être recomposée, Bonn en conclut que cette littérature a été perçue soit comme un « porte-parole d'une réalité sociale ou politique » à un niveau collectif soit comme une marque de reconnaissance littéraire à un niveau individuel :

« le passage de la décolonisation au postcolonialisme entraînait une image différente de ces textes. La perte d'une dynamique de groupe fondée par une lutte politique fait que les écrivains ne sont plus perçus comme les éléments dynamiques et quasi sacralisés d'un ensemble, mais bien comme des créateurs disséminés. C'est individuellement, dans une grande dissémination de leur insertion littéraire comme de leur diffusion éditoriale, que les jeunes écrivains surgissant de plus en plus nombreux sont perçus, soit comme porte-paroles d'une réalité sociale ou politique dont on ignore radicalement ceux qui en ont déjà parlé, soit comme écrivains au sens plein du terme, lorsque leur écriture et leur diffusion le permettent. » (Bonn 2001, p. 41-42)

Cette *réalité sociale* souvent très assombrie ressurgit-elle dans nos résultats ? De même, l'étude de Watts (2005) a su révéler comment les paratextes des livres francophones constituaient des lieux de négociation et des zones d'écriture où se jouaient la question de l'hybridité des écrivains, de leur décolonisation et transformations. Les résultats de cette recherche signalent la récupération de cette littérature francophone par le monde éditorial français et étranger.

C'est à partir de ces observations que notre étude aspire à examiner les perceptions projetées en Suède sur l'Afrique du Nord. Même si vingt ans se sont écoulés depuis le constat de Bonn, les résultats plus récents de Nourredine (2015) abondent aussi dans ce sens en soulignant comment la littérature maghrébine souffre d'un manque de reconnaissance en Espagne et continue à être

cataloguée dans la catégorie des textes documentaires (p. 94) sans pouvoir prétendre à une quelconque littéarité. Une de ses conclusions cinglantes à ce sujet constate la persistance de ce malaise : « plus de cinquante ans après l'indépendance des pays du Maghreb, les textes littéraires continuent à être cloisonnés dans le contexte politique de leur émergence. » (*ibid.*, p. 94). L'étude de Schyns (2015) rejoint elle aussi ce triste constat et signale l'absence d'ancrage historique postcolonial des textes algériens de langue française traduits en allemand. Alvstad (2012) va un peu plus loin en explorant les paratextes des littératures extra-occidentales traduites en suédois et remarque une double tendance à l'homogénéité et à l'étrangeté qu'elle réinscrit, pour sa part, dans un discours de littérature globale (selon Damrosh). Ce double mouvement rejoint aussi les observations de Sapiro et Leperlier (2021, p. 142) concernant la coexistence d'un « processus d'homogénéisation » et de « différenciation » sur le marché global du livre. Dans une de nos études antérieures portant sur la réception journalistique de la littérature algérienne francophone en Suède entre 1990 et 2015, nous avons fait remarquer l'articulation de deux discours autonome et hétéronome :

« La Suède exporte certes ses valeurs et s'affiche comme un modèle littéraire, mais elle cherche aussi et surtout à importer le capital symbolique de la littérature algérienne, tout en critiquant les normes du patriarcat et des anciens empires. Si d'une part, le système littéraire s'autonomise en légitimant la position de l'Algérie francophone, elle va, d'autre part, importer largement le capital d'une littérature-modèle qu'elle considère comme appartenant à l'histoire et la modernité. Le champ littéraire suédois reconnaît les valeurs de la littérature algérienne francophone où priment l'ancienneté, l'autorité et la valeur morale. La Suède s'accapare ainsi les valeurs de la modernité d'une littérature non plus située au méridien du Greenwich franco-parisien mais algérien. » (Cedergren 2019a, p. 147-148)

Ces observations ont été à leur tour confirmées dans une étude de réception plus large consacrée à toute la littérature maghrébine francophone dans les journaux suédois entre 1989 et 2019 (Cedergren 2023). Ces résultats soulignent donc la nécessité d'examiner de plus près la nature du transfert de la littérature maghrébine de langue française en Suède pour tester le degré

d'autonomie du champ littéraire francophone de l'Afrique du Nord et mettre en lumière les perceptions suédoises. Pour ce faire, nous adoptons d'autres échelles de travail et nous discutons nos résultats à la lumière du concept de colonialité énoncé plus haut.

Critères d'analyse et corpus d'étude

Comme préliminaire à cette étude, nous entendons présenter le flux de traduction de la littérature maghrébine de langue française entre 2000 et 2020 afin d'avoir une vue d'ensemble sur ce transfert littéraire. Pour comprendre les valeurs portées par la traduction et les perceptions qui y sont liées, nous nous inspirons du processus méthodologique proposé par Casanova (2002) en étudiant deux variables pour étudier l'échange entre cultures différentes : a) la position des auteurs dans le champ littéraire d'origine *vs* mondial et b) la position du traducteur. L'examen de ces paramètres s'effectue sur un corpus d'étude comprenant toute la littérature maghrébine de langue française traduite en suédois entre 2000 et 2020. Nous étudions en particulier le péritexte de ces traductions, espace de négociation par excellence (*cf.* Genette 1987) à travers lequel la littérature postcoloniale a fait l'objet de plusieurs travaux dans le domaine de la sociologie de la littérature et de la traduction (Alvstad 2012 ; Batchelor, K. et Bisdorff, C. 2013 ; Schyns 2015 ; Verstraete-Hansen et Hartling 2024 ; Watts 2005). Notre examen critique porte sur les notices bibliographiques des écrivains, sur le résumé éditorial des romans traduits publié en ligne par les maisons d'éditions et sur le profil des traducteurs. Les « agents de l'intermédiation », comme les appelle Sapiro (2008, p. 37), jouent indéniablement un rôle décisif dans ces échanges littéraires et constituent ces passeurs de frontières auxquels Roig-Sanz et Meylaerts (2018, p. 3) accordent les fonctions de « douanier » ou de « contrebandier ». Parmi ces médiateurs prennent place non seulement les traducteurs, les critiques et les auteurs eux-mêmes mais aussi les maisons d'édition – acteurs dont nos résultats mettent en lumière le positionnement.

Cette étude repose sur un corpus de dix-huit auteurs maghrébins de langue française⁶⁹ traduits en suédois entre 2000 et 2020

⁶⁹ A cette liste a été supprimé l'écrivain Fouad Laroui vu qu'une nouvelle de ce dernier traduite en suédois ne figurait que dans la revue *Karavan* et n'avait pas été publiée par une maison d'édition.

selon les données recueillies par la base de données établie par Bo Ekelund et Elisabeth Bladh et complétée par Ylva Lindberg⁷⁰. De ce catalogue ont été retirées les œuvres de philosophie et de littérature de jeunesse ainsi que les œuvres d'Albert Camus. Pour cette étude, nous avons délimité le corpus d'écrivains maghrébins francophones en identifiant les pays de naissance des auteurs et la langue source à partir de laquelle la traduction a été effectuée. Notre corpus comprend Alain Badiou, Muriel Barbery, Tahar Ben Jelloun, Rashid Benzine, Maïssa Bey, Aziz Chouaki, Hélène Cixous, Kamel Daoud, Assia Djebar, Mohamed Hocine, Claude Kayat, Yasmina Khadra, Abdellatif Laäbi, Albertine Sarrazin, Leïla Slimani, Akli Tadjer, Abdellah Taïa et Pancrazi.

Pour établir la position des auteurs au niveau national, nous avons repris sur le site de chaque maison d'édition le descriptif biobibliographique des auteurs ainsi que le résumé éditorial des romans traduits. Pour définir le positionnement des traducteurs, nous avons recomposé leur profil professionnel et leur capital symbolique à partir des informations délivrées par les sources électroniques accessibles (page personnelle du traducteur/Dictionnaire suédois des traducteurs mis en ligne (Översättarlexikon/Site de Wikipedia).

En examinant le transfert littéraire à partir des paramètres liés à la position des auteurs et des traducteurs ainsi qu'aux résumés éditoriaux, nous proposons de définir les mécanismes en jeu dans la médiation du Maghreb en Scandinavie pour aboutir à une réflexion finale autour du caractère postcolonial des textes éditoriaux à la lumière des concepts de Moura (2019) et en convoquant la notion de *décolonialité* (Mignolo et Walsh 2018) appliquée au champ africain dans des études rassemblées par Bodo et Samaké (2020).

Cette approche est avant tout un projet épistémique, esthétique et géopolitique (Mignolo 2013) dont la finalité est de questionner et dénoncer les piliers de la modernité de l'ancien empire qu'est le monde occidental et de mettre ainsi en relief les dispositifs cachés d'une colonialité. Le projet décolonial cherche avant tout à

⁷⁰ Ces données ont été ensuite vérifiées dans le catalogue national de Suède (*Libris*).

dénoncer « la rhétorique de la modernité/colonialité » pour identifier « les relations de domination et de subalternisation » dans les textes (Gaulin 2020, p. 68). Notre perspective transnationale s’aligne également avec le projet énoncé par Leperlier où la recherche se distancie du « nationalisme méthodologique » (2020, p. 18) et permet de dévoiler les mécanismes de dépendances.

Un transfert inégal

L’examen du flux de traduction comparé à celui de réception permet de montrer quelques modalités du transfert littéraire et d’en pointer des éléments caractéristiques. S’il reste motivé de s’intéresser en premier lieu aux écrivains traduits d’une langue à l’autre pour évaluer le degré d’échange entre deux cultures, il est tout aussi nécessaire de noter qu’un nombre considérable d’écrivains francophones du Maghreb sont diffusés et médiatisés sans avoir été traduits, comme c’est le cas par exemple de l’écrivaine « classique » Leïla Sebbar dont la réception sans traduction est ambiguë (cf. Cedergren 2022)⁷¹. Les nombreux écrivains maghrébins de langue française appelés « classiques » selon le corpus établi par Chaulet-Achour et Blanchaud sont absents de notre corpus (cf. *Dictionnaire des auteurs francophones classiques* 2011). La première génération d’écrivains maghrébins de langue française est, pour ainsi dire, pratiquement intraduite en suédois et donc ignorée du public⁷² (cf. Schyns 2015). Comme l’a fait remarquer Cedergren (2023, p. 148–157 et p. 188–196), trois types d’observations

⁷¹ Dans l’étude *Le Transfert de la littérature francophone en(tre) périphérie* (2023, p. 149), Cedergren observe la relation complexe entre ces deux instances de production nationale que sont la traduction et la réception : « on retrouve une grande diversité d’auteurs diffusés dans la presse alors que ce sont des intraduits. (...) Ces écrivains invisibles dans l’instance de production nationale (en traduction suédoise) sont toutefois remarqués par la critique de presse : ils représentés, pour la plupart d’entre eux, des écrivains néanmoins « minorés » et peu diffusés ; ils n’ont pas bénéficié (...) d’une énorme critique et jouissent, pourrait-on dire, d’une réception littéraire très timide. ».

⁷² Comme le signale Schyns (2015, p. 183) pour la traduction allemande, les auteurs algériens de langue française de la première génération (Amrouche, Dib, Feraoun ou Mammeri) ne sont pas traduits en allemand.

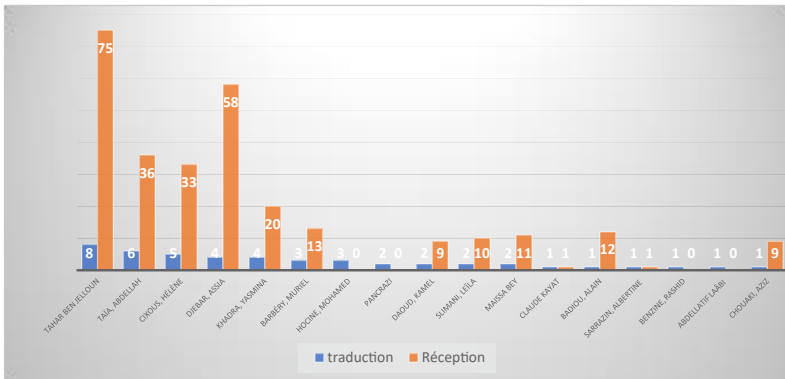


Figure A. Flux de traduction et de réception de la littérature francophone du Maghreb en Suède entre 2000 et 2020.

avaient été faits concernant la médiation en traduction et en réception des auteurs francophones de l'Europe de l'Ouest et de l'Afrique du Nord en Suède. Cette nomenclature regroupait trois catégories : 1) les auteurs traduits invisibles dans la presse journalistique, 2) les auteurs intraduits présentés et commentés dans la presse et 3) les auteurs traduits dotés d'une réception. Si l'on se reporte aux données obtenues dans la figure A ci-dessus concernant les flux de traduction et de réception des auteurs de notre corpus, on observe les flux suivants :

L'on repère trois types de catégories :

- A. Un quart des auteurs traduits ont été oubliés par la critique métalittéraire (23,5 %) et n'ont donné lieu à aucune réception. Leur traduction est donc restée invisible. Il s'agit du cas de Rashid Benzine, de Mohamed Hocine, d'Abdellatif Laäbi et de Jean-Noël Pancrazi.
- B. Un quart des auteurs traduits ont joui d'un retentissement médiatique (23,5 %) comme le montre leur réception. Dans cette catégorie figurent les noms d'Hélène Cixous, d'Assia Djebbar, de Tahar Ben Jelloun et d'Abdellah Taïa.
- C. Plus d'une moitié des auteurs traduits reçoivent une réception moyenne (53 %) comme Alain Badiou, Muriel Barbéry, Maïssa Bey, Aziz Chouaki, Daoud Kamel, Claude Kayat, Yasmina Khadra, Albertine Sarrazin et Leila Slimani.

En prenant pour point de référence le flux de réception journalistique, le transfert des écrivains traduits en suédois apparaît beaucoup plus inégal.

Traducteurs et maisons d'édition

En recomposant le profil des traducteurs (fig. B), il est remarquable de noter qu'une moitié environ des agents de médiation mène uniquement une activité professionnelle de traducteur. Parallèlement, on constate qu'une dizaine de traducteurs appartiennent au monde de l'édition (18%) ou culturel (18%) alors qu'une proportion non négligeable de traducteurs se rattache au monde universitaire (14%).

Ces traducteurs constituent un ensemble assez unifié malgré l'étroitesse du marché dans un petit pays (Sapiro 2008, p. 40). Dans l'ensemble, les traducteurs liés à cette aire géographique ont donc une position dominante et autonome dans le champ suédois ; ce que dénotent d'une part leur étroite relation avec le monde éditorial, culturel, universitaire et littéraire et d'autre part leur distinction. En effet, il faut noter que parmi ces traducteurs consacrés uniquement à la traduction, un tiers d'entre eux ont reçu une distinction ou un prix et sont dotés d'un capital symbolique élevé. Si Sapiro (2008, p. 39) a distingué une division entre d'un côté le pôle académique et de l'autre le pôle éditorial parmi les traducteurs, il semble, pour notre part, remarquable de noter

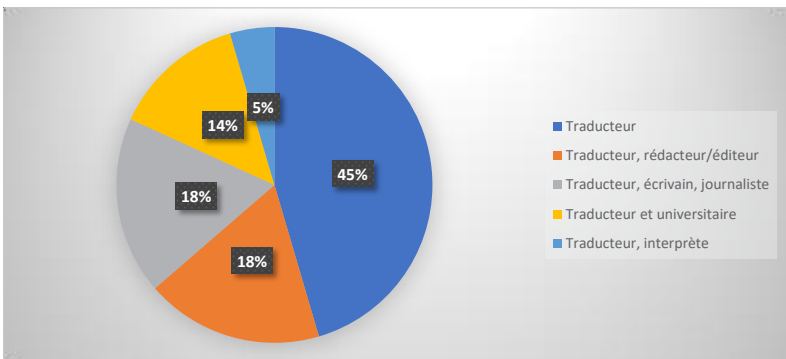


Figure B. Profil des traducteurs suédois des œuvres maghrébines de langue française entre 2000 et 2020.

que la moitié des traducteurs de l'aire géographique du Maghreb (en français) forme aussi un groupe constitué exclusivement de traducteurs spécialistes. Ces constatations tendraient à mettre en évidence la forte position de ces agents de l'intermédiation et de souligner leur autonomie dans le champ littéraire suédois. Il

Tableau 1. Catégorisation des traducteurs de la littérature maghrébine francophone en fonction de la réception et de la visibilité des traductions.

Catégories	Nom du traducteur	Statut du traducteur	Maison d'édition
A	Suzanne Ljung	—	Vendels förlag
Aucune réception	Adriansson	—	Grates förlag
	Pia Samuelsson	éditeur, prix	Alhmabras förlag
	Ingvar Rydberg	écrivain, prix	Megaminus
	Bo Gustavsson		
B	Ingvar Rydberg	écrivain, prix	Grates förlag
Réception médiatique importante	Mats Löfgren	éditeur, journa- liste, prix	Leopards förlag
	Håkan Lindquist et Davy Prieur	écrivain, prix	Modernista
	Ragna Essén	éditeur, prix	Alfabeta
	Sara Gordan et Kerstin Munck	écrivain	Atrium
C	Katrin Ahlgren	Universitaire,	Sekwas förkag
Retentissement moyen	Maria Björkman	prix	Tranan
	Gunnar	prix	Natur och kultur
	Holmbäck	—	Riksteatern
	Ragna Essén	prix	Grate
	Monica	—	TankeKraft
	Malmström	prix	Alfabeta
	Lotta Riad	prix	
	Ulla Bruncrona	—	
	Marianne Öjerskog	éditeur universitaire	
	Helén Enqvist		
	Magnus Röhl		

peut être intéressant de voir la répartition des maisons d'édition en fonction de ces trois catégories exposées plus haut. En nous reportant au statut des traducteurs de ces trois catégories et aux maisons d'édition où ces traductions sont apparues, on observe la répartition suivante :

Plusieurs éléments apparaissent et montrent une certaine corrélation entre d'une part le statut du traducteur et la maison d'édition et d'autre part la faible réception des traductions. Non seulement les auteurs invisibles dans la presse (catégorie A) sont traduits, pour la moitié d'entre eux, par des traducteurs au capital symbolique élevé, à considérer comme des traducteurs consacrés et au pouvoir consacrant (Casanova 2002), mais ce qui est plus frappant est sans doute le positionnement mineur des maisons d'édition où sont publiés ces écrivains maghrébins. Comme l'avait fait remarquer Ylva Lindberg (in Cedergren 2023, p. 161sq), les maisons d'éditions (Megamanus AB, Vendel et Alhambra) des écrivains non diffusés dans la presse (entre autres, Hocine, Benzine, Laâbi) sont non spécialisées en littérature francophone au contraire de Grate, Sekwa, Leopard, Tranan ou encore Alfabet.

En ce qui concerne l'importante diffusion des écrivains de la catégorie B, il ressort des données que les traducteurs ont un capital symbolique très élevé et détiennent tous des distinctions et des prix (excepté un). De même, ces écrivains sont publiés dans des maisons d'édition de renom (excepté Atrium). La corrélation entre ces deux facteurs pourrait, par conséquent, expliquer la forte diffusion médiatique de ces écrivains dans la presse suédoise. En revanche, dans la catégorie C, il est plus difficile de distinguer un élément récurrent. Les écrivains les moins diffusés (Kayat et Sarrazin) ont été publiés chez de prestigieuses maisons d'édition (Natur & Kultur ; Grate) par des traducteurs au capital symbolique élevé (les deux sont lauréats de prix et l'une d'entre elle est éditrice).

Quelques remarques restent à faire sur les modalités du transfert. Vu que la grande majorité des traducteurs détiennent une position autonome bien assise dans le champ littéraire suédois, il y a une forte probabilité pour qu'ils aient le pouvoir de sélectionner leurs auteurs auprès de leur éditeur. Quand on voit de plus le nombre de consécration obtenues par ces auteurs traduits, on peut être enclin à en déduire l'existence d'un effet de boomerang

entre ces acteurs : le traducteur et l'écrivain renforcent leur degré de consécration en accumulant le prestige l'un de l'autre. Par contre, la dissémination des traductions dans non moins de quinze maisons d'éditions, dans un pays de dix millions d'habitants, pourrait souligner le manque de projet éditorial autour de la littérature maghrébine de langue française.

Des auteurs consacrés et déracinés

L'examen des notices biobibliographiques des écrivains traduits nous fait découvrir comment l'instance éditoriale choisit de présenter les auteurs et comment elle les positionne dans le champ littéraire national d'origine ou dans le champ suédois ou international. A quelques exceptions près, le champ littéraire du pays récepteur (la Suède) est rarement mentionné mais certaines évocations du paratexte vont toutefois évoquer le traducteur suédois, le titre de certains textes traduits en suédois ou encore l'importance de l'écrivain auprès de la critique suédoise. Dans ces quelques cas où la culture-cible est valorisée, on assiste à une sorte de « nationalisme méthodologique » (cf. Leperlier 2020). Les trois exemples suivants soulignent ainsi comment les éditeurs procèdent en intégrant l'auteur traduit (ou son texte) dans son nouveau champ culturel d'accueil, créant ainsi une relation interactionnelle :

- « Avec *Le principe d'incertitude*, le poète marocain Abdellatif Laâbi est introduit en suédois par la traduction de Bo Gustavsson » (Éd. Vendel ; nous soulignons)⁷³
- « Assia Djebar est d'Algérie. Elle est considérée comme une des voix littéraires majeures de l'Afrique du Nord et est sans cesse nommée pour le Prix Nobel » (Éd. Leopard ; nous soulignons)⁷⁴
- « LEÏLA SLIMANI (née en 1981) est journaliste et écrivaine, elle a été élevée au Maroc et habite Paris depuis bien-

⁷³ « Med *Osäkerhetsprincipen* introduceras den marockanske poeten Abdellatif Laâbi (f. 1942) på svenska i översättning av Bo Gustavsson » (Vendels förlag).

⁷⁴ « Assia Djebar är från Algeriet. Hon betraktas som en av de främsta litterära rösterna i Nordafrika och är en ständig kandidat till Nobelpriset. » (Djebar, Leopards förlag).

tôt vingt ans. Son roman reconnu mondialement *Chanson douce* est sorti en suédois en avril 2018. » (Éd. Natur & Kultur ; nous soulignons)⁷⁵

Cependant, mis à part ces quelques rares cas de figure, c'est le champ littéraire international et principalement français qui reste la référence centrale dans ces descriptifs. Plusieurs traits distinctifs en sont ressortis et constituent trois pôles majeurs : a) la reconnaissance dans le centre parisien, b) l'activité professionnelle des écrivains en France et 3) leur double appartenance géographique.

Le premier trait distinctif que l'on observe à la lecture de ces résumés est la présence quasi systématique *d'un degré de reconnaissance* de ces écrivains (11/16 soit 70%) que ce soit par l'indication de prix littéraires, leur publication dans des journaux illustres ou l'attention médiatique dans le centre parisien ou européen qui est largement mentionnée, comme pour Claude Kayat, Jean-Noël Pancrazi ou encore Leïla Slimani :

- « Il [Claude Kayat] a publié six romans en France, dont plusieurs récompensés » (Éd. Elisabeth Grate)⁷⁶
- « Il [J.-N. Pancrazi] a écrit 16 livres, dont plusieurs couronnés de prix » (Éd. Elisabeth Grate)⁷⁷
- « Son [Leïla Slimani] roman reconnu mondialement *Chanson douce* » (Éd. Natur & Kultur) »⁷⁸.

En réalité, il est très rare de ne pas évoquer les écrivains traduits sans les accompagner d'une escorte de prix (que leur nom soit précisé ou pas) ou d'ajouter une mention soulignant l'attention

⁷⁵ « LEÏLA SLIMANI (född 1981) är journalist och författare, uppvuxen i Marocko och bor sedan snart tjugo år i Paris. Hennes internationellt uppmärksammade roman *Vaggvisa* utkom på svenska april 2018. » (Slimani, Natur & Kultur).

⁷⁶ « Han [Claude Kayat] har gett ut sex romaner i Frankrike, varav flera prisbelönats » (Kayat, Elisabeth Grates förlag).

⁷⁷ « Han [J.-N. Pancrazi] har skrivit 16 böcker, varav flera prisbelönats. » (Pancrazi, Elisabeth Grates förlag).

⁷⁸ « Hennes [Leïla Slimani] internationellt uppmärksammade roman *Vaggvisa* » (Slimani, Natur & Kultur).

médiatique française ou américaine dont ils sont les récipiendaires, comme cela figure pour Yasmina Khadra ou Kamel Daoud :

- « *L'Attentat* a été vendu dans une quinzaine de pays et loué dans la presse française ... » (Éd. Alfabetas)⁷⁹
- « Ces dernières années, ses textes ont été publiés régulièrement dans quelques-uns des journaux les plus prestigieux au monde comme le *New York Times*, *Le Monde* et le *Huffington Post* » (Éd. Tranan)⁸⁰

De même, il est aussi fréquent que les éditeurs mentionnent l'activité professionnelle des écrivains et en spécifient le lieu lorsque cette dernière est exercée en métropole ou aux États-Unis. Sur la totalité des écrivains, ils sont en réalité plus de 60% à être caractérisés par leur appartenance au champ culturel, littéraire ou professionnel comme pour accroître la visibilité de leur engagement culturel et/ou socio-politique. Pour Ben Jelloun et Daoud, il est par exemple fait mention de leur activité de journalisme culturel dans respectivement *Le Monde* (Ben Jelloun, Alfabetas förlag) ou dans le *New York Times* et le *Huffington Post* (Daoud, Tranans förlag). Ce procédé performatif les replace dans des centres occidentaux (Paris et les États-Unis). Le dispositif rapproche ces auteurs des centres, mais redistribue aussi les forces en jeu. Paris ne constitue pas exclusivement le pôle d'attractivité occidentale pour la littérature postcoloniale, mais doit aussi se partager cet espace avec les États-Unis (parmi d'autres). Les positionnements des littératures sont en constante dynamique. Depuis les années 1990, on assiste en réalité à un « repositionnement [de la littérature postcoloniale] sur un marché international de la littérature de plus en plus soumis au marché américain » (Leperlier 2020, p. 9). Dans le cas de Yasmina Khadra, son activité de metteur en scène est signalée tout comme dans le cas d'Hélène Cixous au *Théâtre du soleil* (Cixous, Modernistas förlag). Ces activités culturelles (supposées en France) leur confèrent indéniablement du prestige.

⁷⁹ « *Efter attentatet* has sålts till ett femtontal länder och hyllas i fransk press... » (Khadra, Alfabetas förlag).

⁸⁰ « de senaste åren har hans texter publicerats regelbundet i några av världens största tidningar, såsom *New York Times*, *Le Monde* och *Huffington Post*. » (Daoud, Tranans Förlag).

Quant à Benzine et Mohamed Hocine, on rappelle leur identité professionnelle : enseignant, islamologue et chercheur pour le premier et étudiant en philosophie et psychologie examinant les questions existentielles pour le second. Ces précisions signalent leur investissement dans les sciences humaines et insistent sur leur sensibilité intellectuelle.

En dernier lieu, on constate que les éditeurs indiquent le double enracinement de ces écrivains, rattachés à leur lieu de naissance mais aussi à leur nouveau lieu de vie. Dans un cas sur deux, on précise que ces écrivains vivent en grande majorité dans la métropole française sans que soit omise l'indication de leur berceau natal maghrébin (10 cas sur 16). Les éditeurs montrent ainsi l'enracinement de l'ensemble de ces écrivains dans une double culture. Lorsque leur lieu de naissance est absent du descriptif (Khadra, Benzine, Sarrazin et Badiou), on s'efforcera néanmoins de signaler soit une double appartenance identitaire de l'auteur (« Albertine Sarrazin (1937-1967) était une écrivaine *franco-algérienne* » (Sarrazin, Natur & Kutur ; nous soulignons)) soit l'on signalera subtilement chez l'auteur une connaissance du monde maghrébin ou, du moins, une relation avec lui (« il fait *l'éloge de la femme algérienne* » (Khadra, Alfabetas förlag ; nous soulignons)). Le monde éditorial suédois tente de briser ce monolinguisme culturel en marquant cette double appartenance et cette hybridité.

Le Maghreb, un univers meurtri et déraciné

L'analyse discursive des résumés éditoriaux des vingt-quatre romans qu'ont affichés les sites Internet des différentes maisons d'édition a fait ressortir de la littérature maghrébine de langue française trois différents pôles autour desquels se sont cristallisés une parole, une histoire et un espace propres à cette littérature. Ces éléments brossent un tableau dont la cohérence frappe le lecteur, transformant le Maghreb en un univers meurtri et déraciné.

a) La parole libérée des marginalisés

À tour de rôle, ces résumés éditoriaux présentent une scénographie où la voix des autochtones se fait entendre même s'il est difficile de lui redonner son origine énonciative. Force est de noter, pour

commencer, la priorité faite aux démunis et aux sans-voix. Les résumés font place au discours de l'autre autochtone et s'efforcent de rapporter une vocalité bien qu'il soit difficile, voire impossible, de l'associer à un personnage typique comme le préconise Moura (2019, p. 158) en décrivant l'ethos des textes francophones. Ces laissés pour compte vont avoir la possibilité de s'exprimer et de se libérer par la parole. Ce discours oral se démarque physiquement par les citations reprises à la fiction, renforçant ainsi l'autoréférentialité du texte et sa performativité. Le discours énoncé entre parenthèses libère ainsi ces voix enfermées. Les marginalisés cherchent (et trouvent également parfois) un chemin de libération, une voie pour exister. L'espace de parole, dans ces présentations, est ainsi donné aux marginalisés et dominés, qu'il s'agisse de femmes meurtries, de prostituées, de survivants, d'homosexuels dont la voix est tue ou, en général, de tous ceux qu'on n'entend pas ou plus⁸¹. La parole des sans-voix est par moment prise en charge par l'écrivain comme dans le résumé de *Cette aveuglante absence de lumière* où l'éditeur Alfabeta insiste sur le fait que « Ben Jelloun donne sa voix à l'un des survivants » et accentue ainsi le faire par le dire. Le passage de certaines phrases au discours direct est ainsi très symbolique et laisse entendre les protagonistes *in medias res*. Un des passages peut-être les plus éclairants dans cet ensemble constitue la première phrase du résumé du *Chemin de la sortie* de Mohamed Hocine où l'éditeur cite directement l'auteur en reprenant ses mots : « Écrire, ce n'est pas seulement raconter une histoire mais aussi partager avec quelqu'un d'autre ce qu'on a vécu, ce qu'on a longtemps enfoui en soi ou ce dont on se souvient soudain et qu'on veut raconter à d'autres »⁸². C'est précisément cette parole délivrée qui ressurgit dans la plupart de ces résumés éditoriaux et qui est « partagée », offerte au lecteur suédois. Dans la présentation d'*Amour, la fantasia*, l'éditeur soulève la perspective inversée de ce récit en mettant en relief la présence des femmes héroïnes tout en précisant que « celles qui ne sont

⁸¹ L'étude de Cedergren et Lindberg (2016) avait souligné l'importance accordée aux sujets sensibles et tabous de la littérature francophone dans la réception journalistique en Suède.

⁸² « Att skriva är inte bara att berätta en historia, utan också att dela med andra något man själv har upplevt, sådant man har gömt inom sig under en lång tid eller sådant man plötsligt minns och vill berätta för andra. ».

pas entendues s'expriment » (*Kärlek, kriget*, Leopard). L'éditeur opère à l'identique pour le roman *Nulle part dans la maison de mon père* et exprime cette libération par la parole en convoquant la reformulation, soulignant comment la fillette se libère doublement des structures patriarcales et coloniales : « La jeune fille trouve peu à peu son chemin propre. *La langue* et la littérature deviennent ses instruments de libération, aussi bien de l'oppression féminine que du colonialisme. » (*Ingen i mitt fars hus*, Leopard ; nous soulignons). La pièce de théâtre de Cixous *Portrait de Dora* que présente l'éditeur Atrium est elle aussi symboliquement fort évocatrice : le résumé laisse la voie de l'opprimée s'exclamer dès la première ligne du résumé. La puissance du texte est saisissante lorsque le discours direct interpelle et s'adresse au lecteur suédois : « Vous m'avez tuée ! Vous m'avez vendue ! Vous m'avez trahie ! Qui m'a abandonnée ? ». L'énonciation est alors marquée et confiée à des protagonistes romanesques si ce n'est à l'auteur en personne. L'éditeur met très souvent l'accent sur le besoin d'une libération du patriarcat et des traditions comme dans le résumé du *Rire de la méduse* (Modernista) et use régulièrement d'un discours pour laisser parler cet autre. Cette corporalité du texte est saisissante sur la quatrième de couverture et souligne l'espace confié à ces voix précaires de l'univers maghrébin postcolonial. La voix de ces démunis se situe aussi dans un espace en retrait. L'éditeur va la situer à l'écart « par rapport aux contraintes sociales ordinaires » (Moura 2019, p. 160). Ces voix se situent sur une limite, une frontière et font souvent l'expérience d'une très grande précarité. Une de leur plus grande faiblesse réside dans la perte de quelque chose à moins que ce ne soit leur mémoire qui souffre souvent d'amnésie et apparaît fragmentaire.

b) La perte ou la mémoire fragmentée

La parole a beau se libérer, c'est souvent à chaque fois, ou presque, un objet perdu, une histoire trouée et même une mémoire fragmentaire qui apparaît dans ces descriptions éditoriales. Il est frappant d'observer comment cette recherche, pour ne pas dire cette obsession de se (re)trouver ou de retrouver quelque chose (liée à l'intrigue romanesque), est au cœur de ces résumés. Cette quête d'intériorité, ce désir de se reconstruire, d'exister ou de reconstituer quelque chose se manifeste sous différents modes : il s'agit

de la recherche d'un trésor perdu comme dans le résumé des *Yeux blessés* (*Sänkt blick*, Afabeta), du projet du personnage, Allal, pour aller chercher Zahira dans *Un pays pour mourir* (*Ett land att dö i*, Grate) ou encore de la découverte d'une histoire familiale inconnue, comme lorsque la mère de Ben Jelloun, atteinte de démence et de perte de mémoire, se met à révéler des événements encore inconnus à son fils (*Sur ma mère*, Afabeta). À travers ces quelques exemples, le *leitmotiv* de la perte ou de la mémoire trouée se fait incessant :

- Zahira, une prostituée marocaine en fin de carrière, est une femme généreuse malgré les humiliations et la misère. Son ami Aziz, sur le point de changer de sexe, commence à douter. Mojtaba, un iranien homosexuel révolutionnaire qui a fui son pays, la croise et habite chez elle pendant le Ramadan. Allal, son premier amour, est en train de quitter le Maroc pour la rechercher. (*Un pays pour mourir*, Éd. Grate)
- Dans *Sur ma mère*, Tahar ben Jelloun raconte l'histoire très émouvante des derniers moments de la vie de sa mère. À cause du commencement de sa démence, leur vie ensemble devient légèrement chaotique. Elle a l'impression d'être parfois dans une autre époque et Tahar apprend des événements de l'histoire de sa famille qu'il ne connaissait pas avant. (*Sur ma mère*, Afabeta)

Dans la présentation du roman *La Mélancolie arabe* d'Abdellah Taïa, le même processus de recherche est à l'œuvre. L'éditeur ne peut guère être plus explicite pour mettre en valeur cette obsession de soi qui tenaille et tourmente le protagoniste. Le résumé éditorial, une fois la situation dramatique du jeune Abdellah présentée, cite un passage tiré directement du roman :

- « Abdellah de Salé, âgé de douze ans, pense à sa vie. Après avoir échappé à un viol groupé, il se sait catalogué comme le garçon efféminé. Comme la belle Leïla. Un esclave. Il commence fébrilement à se retrouver, en lui-même, dans les autres et dans les autres villes. Il rêve de créer une autre vie, de filmer : 'Je n'étais plus moi. Il faut que je me retrouve. Et pour le faire, j'ai erré dans les rues du Caire pour m'y

perdre. Je ne pensais pas que cela pouvait être pire'. »
 (*La Mélancolie arabe*, Éd. Grate)

Le même procédé est reconduit pour le roman *L'Armée du salut* du même auteur : ici aussi, l'éditeur cite le texte original et donne la voix au protagoniste qui est à la recherche, encore une fois, de lui-même (« 'j'étais en train de changer ma vie. J'allais devenir quelqu'un d'autre, quelqu'un que je ne connaissais pas encore'⁸³. »). Il s'agit donc de partir pour se (re)trouver.

Dans la première partie de la trilogie de Mohamed Hocine, c'est aussi à la recherche de son mari disparu que la mère de Maghnia se met en route après avoir placé sa fille dans un orphelinat, alors que la seconde partie relate comment Maghnia cherche à résoudre une histoire énigmatique en faisant la découverte d'une grotte. Les énigmes se poursuivent et la vérité semble difficile à reconstruire, comme le souligne le résumé (« Dans un milieu où le silence est loi, il n'est cependant pas facile de chercher la vérité. Les questions difficiles à poser restent souvent sans réponse. » (*Maghnia – L'énigme*, Éd. Megamanus). C'est très souvent la quête d'une explication ou d'une information, si ce n'est la recherche d'un avenir meilleur, qui anime ces personnages, victimes à tour de rôle de tragédies.

c) Un tableau tragique sans histoire

Le lecteur est frappé de voir s'afficher un tableau d'une noirceur sans fond où un paysage empreint d'injustices sociales se dessine. Toutes ces oppressions, toutes ou presque héritées du colonialisme, font partiellement référence à cette époque de domination ; cette référence est parfois explicite, comme dans un tiers des cas, mais le plus souvent cette histoire est tue et passée sous silence. C'est néanmoins un espace meurtri, déchiré où les injustices sont légion : lieu de misères rempli de corruption, d'abus sexuels, de misère tant sociale que psychologique, d'humiliations, de trahison et de soulèvements qui semblent être le pain quotidien des habitants évoluant dans ces romans. En lisant ces sommaires, on est ainsi saisi par l'effet de lamentation qui s'en dégage. Cependant ces tragédies manquent d'ancrage et, pour la plupart, de référence coloniale.

⁸³ « Jag höll på att förändra mitt liv. Jag skulle bli någon annan, någon som jag ännu inte kände ».

Dans les deux tiers des cas, ces tragédies n'ont pas de nom. Le discours fait certes référence à des localités autochtones du Maghreb ; certaines précisions temporelles sont aussi signalées – comme les années de plomb de la décennie 1990 – et les résumés s'évertuent, dans certains cas, à redonner une situation géographique à la fiction mais l'histoire est généralement effacée. Mises à part quelques exceptions où l'éditeur va signaler l'origine de l'oppression en se référant à l'empire colonial⁸⁴ ou à ses conséquences pendant les années de terreur dans la dernière décennie du XX^e siècle, c'est plutôt le portrait d'une société patriarcale intolérante ou celui des iniquités qui s'abattent sur le peuple que l'on dépeint. L'histoire autochtone, lorsqu'elle n'est pas entièrement coupée de son passé colonial, aussi douloureuse puisse-t-elle être, transparait comme dans ces quelques exemples :

- Elle est la seule jeune fille 'autochtone' de l'école française de la ville. Tout comme son père est le seul professeur 'autochtone'. (*Nulle part dans la maison de mon père*, Éd. Leopard)
- A travers des fragments de vie qui s'entrechoquent violemment, *Un pays pour mourir* suit la trajectoire de ces migrants, rêveurs et invisibles dans leur dernier combat. Ces destins qui tombent en miettes dans un monde postcolonial où il s'avère impossible de trouver sa juste place, d'obtenir une seconde chance. (*Un pays pour mourir*, Éd. Grate)
- Dans les années 1990 des combats internes atroces se sont abattus sur l'Algérie – les plus brutaux qui aient touché le pays depuis les indépendances en 1962. (*Maghnia – La quête*, Éd. Megamanus)

Mais, excepté 8 cas sur 30, l'histoire coloniale du Maghreb n'est, en général, pas nommée. Le tableau brossé par les éditeurs peut même sembler incompréhensible au lecteur lorsque l'histoire n'est pas reconstruite. L'état de misère est décrit dans toute sa splendeur mais l'éditeur n'opère aucun lien avec la situation (post)coloniale.

⁸⁴ Il s'agit des romans *L'Amour, la fantasia*, de *Vaste est la prison* et de *Nulle part dans la maison de mon père* d'Assia Djebar, de *Cette aveuglante absence de lumière* de Tahar ben Jelloun, d'*Un pays pour mourir* et de *Celui qui est digne d'être aimé* d'Abdellah Taïa, de *Ce que le jour doit à la nuit* et de *Le dingue au bistouri* de Yasmina Khadra ainsi que de *Maghnia – La quête* de Mohamed Hocine.

Les origines des désastres humains et de ces tragédies sont retracées sans explication comme dans les exemples suivants :

- *Amours sorcières* est un ensemble d'histoires portant sur l'amour, la tromperie, le mal et l'obsession. Les méthodes pour se libérer du mal varient et vont d'un musicien qui va se baigner au hammam pour se purifier jusqu'au mathématicien qui découvre que le technicien de l'université a pris son ordinateur à la mosquée pour le purifier. (*Amours sorcières*, Éd. Alfabeta)
- Le berceau natal d'Hélène Cixous en Algérie est le lieu où se déroule un drame très sentimental, dans lequel une petite fille perd son père et naît écrivaine (*Dedans*, Éd. Modernista)

Tout au plus on évoque la fuite et la quête des protagonistes en France ou en Occident, comme dans les cas ci-dessous, mais la cause est ignorée et l'histoire qui lie le Maghreb à l'ancien colon apparaît totalement négligée.

- Une jeune fille marocaine est élevée selon les traditions dans un petit village. D'après les signes, elle est l'élue de la famille qui doit chercher le trésor caché. La jeune fille déménage à Paris et rencontre la civilisation. Vingt ans après, elle revient à son village et n'y voit que misère (*Les Yeux baissés*, Éd. Alfabeta)
- Le roman autobiographique *L'Armée du salut* retrace la recherche d'un jeune homme pour trouver un équilibre entre la tradition marocaine et la culture occidentale, entre sa confusion et sa résolution de réussir (*L'Armée du salut*, Éd. Grate)

Force est de constater que le Maghreb se résume à une terre meurtrie et terrassée sans avenir alors que la France s'impose régulièrement comme un espace d'espérance et de réalisation personnelle.

d) L'eurocentrisme

La dernière caractéristique majeure relevée dans ces résumés porte sur la transmission de valeurs liées à l'Occident. On note la manière dont les éditeurs soulèvent la dichotomie qui régit l'ancien

colon (la France) et l'ex-colonisé (le Maghreb). Comme vu précédemment, le Maghreb incarne la misère et le rêve de l'exil reste encore très prégnant dans ces résumés. Même si ces fictions parfois empreintes de traits autobiographiques (quatre romans sont classés comme tels) mentionnent ces caractéristiques dans leur texte, il peut être aussi significatif de repérer comment les éditeurs suédois mettent cette scission en lumière. D'un côté, il est question d'un Maghreb ancestral où les traditions patriarcales sont continuellement dénoncées et, de l'autre, d'une France salvatrice, pour ne pas dire d'un Paris salvateur, qui devient le lieu de découverte de soi et de reconnaissance de l'autre. La France consolide ainsi sa place de pays où règnent la modernité et le progrès et reste donc, au travers de ces descriptions, le modèle incarnant à tour de rôle la civilisation (*Les yeux baissés* de Ben Jelloun, « la jeune fille déménage à Paris et rencontre la civilisation »), le lieu de l'émancipation (*Ombre sultane* d'A. Djébar, « Isma fait ses études en France et est émancipée »⁸⁵) ou encore celui du rêve, comme le symbolise cette longue citation tirée de *L'Armée du salut* de Taïa et que l'éditeur insère au tout début du résumé :

« J'étais de nouveau en Europe, et pour longtemps, dans mon rêve, pas vraiment loin de Paris. Je changeais de vie. J'allais devenir quelqu'un d'autre que je ne connaissais pas encore, j'allais rire, pleurer, m'instruire, aimer, décevoir les autres, me décevoir, commettre des erreurs, avancer malgré tout... » (Taïa 2006, p. 82–83 ; nous soulignons)⁸⁶

L'opposition entre ces deux espaces géographiques est manifeste et ces représentations sont transmises au lecteur suédois. On est également surpris d'observer comment les éditeurs rappellent à quel point ces romans maghrébins ont été bien reçus en France et soulignent leur nomination à un prix ou signalent leur placement commercial :

⁸⁵ « Isma är utbildad i Frankrike och emanciperad ».

⁸⁶ « Jag var i min dröm och inte så långt från Paris. Jag höll på att förändra mitt liv. Jag skulle bli någon annan, någon som jag ännu inte kände, jag skulle skratta, gråta, lära mig, bli förälskad, svika andra, svika mig själv, begå misstag, röra mig framåt trots allt . . . » (*L'Armée du salut* ; Elisabeth Grates förlag).

- Un livre élevé aux nues, en France et en Suède. (*Cette aveuglante absence de lumière*, Éd. Alfabet)
- Lorsque le livre est sorti, il était placé en haut des listes de vente en France. (*La nuit de l'erreur*, Éd. Alfabet)
- Avec *La Vie lente* Abdellah Taïa a créé un grand roman lié à la rupture, la solitude et le rêve. Le roman a été sélectionné pour le Prix Goncourt et le Prix Renaudot en 2019 (*La Vie lente*, Éd. Grate)
- *Dedans*, qui est le livre avec lequel Cixous a débuté, a été couronné du Prix Médicis lors de sa publication en 1969 (*Dedans*, Éd. Modernista)

En ce qui concerne Cixous, la critique du site éditorial de Modernista va jusqu'à mentionner à deux reprises qu'il s'agit de littérature française classique et replace ses œuvres dans le savoir occidental :

- Un classique féministe et un des grands essais français de la fin du XX^e siècle, maintenant traduit en suédois (*Le Rire de la Méduse*, Éd. Modernista)
- *Venir à l'écriture* est un essai autobiographique à la Cixous qui a acquis le statut de classique au fil du temps. (*Venir à l'écriture*, Éd. Modernista)

Pourtant, cette altérité entre Orient et Occident apparaît fortement biaisée, faisant de l'Occident son grand favori. L'ensemble des résumés est encore loin de reprendre tout le spectre d'images et de valeurs possibles convoquées dans de nombreuses représentations d'un Occident « brocardé, magnifié, diabolisé, mythifié, raillé » dans l'imaginaire maghrébin, ainsi que l'a souligné Zlitni Fitouri (2018, p. 112). Nous ne comptons qu'une seule exception où il est question d'une déception quant à ce que peut représenter l'Occident, à savoir dans un des romans de Tahar ben Jelloun (« L'histoire parle aussi de la difficulté de vivre en exil et du désir de revenir à son pays natal » (*Partir*, Éd. Alfabet).

Un postcolonialisme effacé ... ou une colonialité en marge

Pour conclure et apporter un éclairage sur nos résultats, nous empruntons ici les concepts du postcolonialisme et de l'approche

décoloniale. Dans son étude sur les paratextes des traductions allemandes de trois auteurs algériens, Shyns (2015) résume les traits caractéristiques de la littérature postcoloniale et se demande si les éditeurs allemands en prennent bien compte : « Do these publishers refer to the complex amalgam of languages, and colonial history? Do they refer to resistant writing of postcolonial authors, to their intercultural forms of expression, to the multi-layered work in relation to colonialism and power-relations? » (p. 188). Sa conclusion, en fin d'article, se solde par une négation. Selon les résultats présentés dans ce chapitre, l'ancrage postcolonial tel que le définit Schyns semble, en grande partie, lui aussi effacé par l'éditeur suédois. L'histoire coloniale est rarement évoquée et encore moins la conscience linguistique⁸⁷, propre à toute culture pluri-lingue, qui définit l'écriture postcoloniale (Moura 2019). Alors que le Maghreb aurait pu être traité comme un espace littéraire pluri-lingue, cette perspective est complètement absente (*cf.* Leperlier 2020). De même, l'écriture de la résistance des écrivains postcoloniaux n'apparaît pas et semble avoir fait place à un portrait d'une situation socio-culturelle désolante et déshistorisée. Les traces de l'interculturel se sont elles aussi dissipées et la relation de pouvoir aplanie. Alors que la théorie postcoloniale concerne un ensemble de textes qui tentent de « résister au point de vue impérial, [...] cherchant à 'déconstruire' formes et thèmes caractéristiques de l'idéologie impérialiste », comme le signale Moura (2001, p. 150), la médiation suédoise semble être tombée dans les écueils du gommage des particularités du texte postcolonial. Chemin faisant, elle va aussi renforcer le positionnement de l'Europe/de l'Occident en prêtant main forte à l'eurocentrisme dénoncé par Mignolo (2018, p. 196). En outre, Paris n'est plus la seule à convoiter cette littérature francophone des périphéries et à vouloir se l'accaparer : d'autres centres occidentaux sont devenus des lieux de consécration importants. La périphérie suédoise redistribue ainsi les cartes et arrive à atténuer la place du méridien de Greenwich. Le système littéraire francophone gagne en autonomie et la périphérie scandinave parvient à renégocier les positions des écrivains francophones (*cf.* Cedergren 2023, p. 224). Le monde éditorial suédois utilise manifestement une stratégie de différenciation en traduisant une littérature francophone (Sapiro et Leperlier 2021),

⁸⁷ À ce propos, se reporter au chapitre d'Alice Duhan dans ce collectif.

ce qui se caractérise par la diversité de la littérature importée dans la semi-périphérie suédoise (Edfeldt et *alii* 2022). On peut aussi assister à un véritable phénomène de « glocalisation » (Damrosh 2009), comme dans le cas de la traduction de *Petit pays* de Gaël Faye, lorsque les maisons d'édition nord-européennes suivent d'un côté un modèle isomorphe mondial et, de l'autre, adoptent des stratégies de singularisation où chaque langue (le néerlandais, le danois et le suédois dans ce cas) cherche à se réapproprier différemment la littérature importée (Cedergren 2021). Cette resémantisation locale, comme le proposent Vestraete-Hansen et Hartling (2024) dans leur étude sur les paratextes des traductions des textes subsahariens en contexte danois, peut prendre les formes d'une « insularisation » qu'ils définissent comme « un objet culturel 'a-contextualisé' plutôt que 'recontextualisé' dans la nouvelle configuration culturelle » (2024, p. 101). Nos résultats tendent au même résultat.

L'opposition binaire inhérente au postcolonial, qui s'est parfois matérialisée dans le paratexte à travers les valeurs convoitées en France, l'inscription de l'auteur dans une double identité culturelle ou encore à travers l'énonciation discursive des résumés éditoriaux (l'oralité des voix marginalisées), a plutôt fait « retomber l'analyse dans le schéma linéaire du temps propre à l'Europe, avec au fondement la téléologie coloniale du 'progrès' et de la 'civilisation'. » (Moura 2001, p. 150). En soulignant la reconnaissance des institutions françaises envers ces écrivains, en évacuant les traces historiques du postcolonial, en aplanissant les revendications du Maghreb envers l'Occident et en mobilisant un ensemble de traducteurs doté d'un capital symbolique élevé, les éditeurs mènent un discours largement eurocentriste que vient consolider une corporation autonome de traducteurs largement à position dominante (*cf.* Edfeldt et *alii* 2022, p. 196).

Au terme de ce parcours, plusieurs observations tendraient donc à montrer le positionnement épistémologique équivoque de la Suède. Comme le faisait remarquer Bonn, les éditeurs ne mentionnent jamais la littérarité des textes sauf exception⁸⁸ et « le référentiel prend le pas sur l'élaboration littéraire » (2001, p. 32). La distinction entre l'espace autochtone anciennement colonisé et

⁸⁸ Voir le cas du résumé éditorial de *Le Dingue au bistouri* (Éd. CKM).

la culture occidentale est maintenue, mais l'inscription textuelle du postcolonial s'est volatilisée. L'analyse des paratextes éditoriaux a fait observer comment sont décrites les injustices qui sévissent au Maghreb, comment le discours des protagonistes des romans se désole, comment ces derniers cherchent en vain leur identité et trouvent en quelque sorte leur salut en France. Une perspective linéaire et monolithique a été substituée à la représentation postcoloniale. D'un côté, les traditions ancestrales et les valeurs patriarcales au Maghreb sont dénoncées et, de l'autre, l'Occident surgit comme le chemin de libération où ces voix se font entendre, publier et lire, et incarne encore le lieu dont ces protagonistes rêvent, ce refuge dans lequel ces sans-abris s'abritent. Plus aucune « altérité équivoque » n'est manifeste (cf. Zlitni Fitouri 2018, p. 112). Le lieu décrit par l'éditeur, qu'il s'agisse des origines de l'auteur ou de l'espace fictionnel ou non du livre – constitue la mention du pays de naissance des écrivains et le lieu des représentations négatives (iniquités, cruautés, abus) qui s'y déploient. La corrélation entre les deux ne peut que s'imposer au lecteur suédois.

À la lumière des résultats, on relève toutefois de légers résidus de l'écriture postcoloniale. Selon Moura (2019, p. 70–71), quatre composantes définissent cette poétique : un propre contexte d'énonciation, des « *usages linguistiques spécifiques* », une tradition autochtone et une poétique de l'écriture. L'examen révèle certes le côtoïement de ces deux univers mais l'ambivalence entre ces deux milieux est minimale : la tension entre le milieu autochtone et l'Occident est devenue insignifiante ; la seule littérarité du texte évoquée pourrait être celle entraperçue dans les discours cités. En contrepartie, on distingue une absence totale de références intertextuelles liées à la littérature et à la culture du Maghreb et la mémoire collective du colonialisme est, comme nous l'avons vu, appauvrie. Si mémoire est faite, c'est souvent négativement par l'amnésie et l'absence de souvenirs qui prévalent, comme si l'histoire (coloniale) n'existait pas. On procède ainsi à un déracinement des protagonistes fictionnels vis-à-vis de leur histoire et à une absence de filiation entre les auteurs de ces textes. L'on assiste à une inflation du modèle civilisationnel occidental qui se caractérise par l'absence de tout rapport fait à d'autres références postcoloniales, à l'instar de la traduction allemande

des auteurs algériens postcoloniaux (Schyns 2015). Ces résultats signalent aussi le fonctionnement autonome du monde de l'édition par rapport à la critique métalittéraire étant donné que la littérature maghrébine francophone décrite par les journalistes suédois à la même période est présentée d'une part comme une « littérature mondiale » servant à alimenter une « critique de l'eurocentrisme » (Cedergren 2023, p. 171-179), et d'autre part comme une littérature consacrée par un Nord en position légitimante (*ibid.*, p. 179-181). Le monde éditorial suédois apparaît donc nettement plus centripète et conservateur comparé à la critique métalittéraire. C'est aussi une instance d'acteurs dominants largement soutenus, et par conséquent contrôlés, par l'État suédois et *Le Fonds des écrivains* (Författarfonden) (Edfelt et alii 2022, p. 196).

Au regard de la théorie de la décolonialité dont la finalité est de revisiter les relations de pouvoir et de domination en relevant « les dispositifs de la différence coloniale » (Bodo 2020, p. 86), il peut être productif de relire nos résultats sous ce prisme. La colonialité est définie comme une forme de néocolonialisme présente sous d'autres modes (Samaké 2020) et se décline selon trois volets : il peut s'agir d'une colonialité liée au pouvoir (politique/économique), à l'être (subjectivité et imaginaire) et au savoir (épistémologique). Partant de nos observations, il semble aisé de déceler certains mécanismes de subalternisation de l'écrivain maghrébin francophone et de percevoir dans nos exemples la persistance d'une colonialité liée à l'être et au savoir que représentent d'un côté la présence d'un eurocentrisme et de l'autre l'absence d'un patrimoine culturel et littéraire autochtone.

L'analyse des notices biographiques a été éclairante : l'importance accordée à la reconnaissance de l'écrivain par le centre parisien est devenue le point d'orgue d'une trajectoire dans la vie de l'écrivain maghrébin de langue française. Il n'est quasiment jamais fait mention du parcours de ces écrivains avant leur exil en Europe et ceux qui vivent encore en Afrique du Nord restent donc encore plus invisibles (par exemple, Maïssa Bey et Kamel Daoud). La grande majorité des écrivains classiques de langue française du Maghreb sont, la plupart du temps, passés sous silence car encore intraduits (Cedergren 2023, p. 148-163).

Quant au contenu des paratextes, les résultats révèlent à tour de rôle la présence d'une mémoire perdue, celle d'une quête identitaire incessante et d'une parole libérée, l'ignorance du patrimoine culturel et linguistique autochtone, ainsi que l'absence d'histoire du Maghreb. Ces éléments semblent constituer cette « rhétorique de la post-colonialité » inhérente à un dispositif de domination qui prolongerait cette dimension de pouvoir de l'ex-empire occidental. Manifestement, l'entrecroisement entre les histoires autochtones malheureuses et l'histoire bienheureuse de l'Occident ne forme plus un chapitre douloureux. Ces récits sont juxtaposés et la rhétorique empruntée par les éditeurs est à l'avantage de l'ancien empire. C'est ce type de discours éditorial qui tendrait à obscurcir la colonialité et à entretenir cette forme de déni de l'autre. Le conquis ne s'autodéfinit plus ; il est défini par le logocentrisme européen. À travers nos résultats, il est possible de distinguer quelques dispositifs récurrents de la différence coloniale : 1) l'eurocentrisme, 2) le manque de traductions des auteurs maghrébins francophones dits classiques, 3) le portrait négatif de la culture maghrébine et 4) l'absence d'histoire (post)coloniale. Mignolo rappelait précisément la nécessité de voir le croisement de ces deux modes de fonctionnement de la modernité/colonialité et voulait ouvrir nos yeux sur les dispositifs en jeu :

« The implications of *seeing* two sides of the story, modernity/ coloniality, instead of only one side (modernity) are immense. To reiterate : one of the two sides (coloniality) once uncovered reveals the hidden dimensions of life, engendering people's dissatisfaction and anger, while the other (modernity) is the storytelling of good things to come; of the richest families investing part of their fortune for the good of others, for example. » (2018, p. 113)

Les modes d'écriture signalés dans cette étude – où l'eurocentrisme et le logocentrisme dominaient tout en étant cautionnés indirectement par la position autonome des traducteurs – ont façonné un autre portrait du Maghreb francophone à travers lequel la désolation est envahissante et la France se convertit en planche de salut. Les éditeurs suédois ont construit un imaginaire de l'Afrique du Nord déraciné. Ceci pourrait expliquer pourquoi le Nord arrive à se projeter parfois sur la littérature francophone et à s'imposer

en modèle culturel et littéraire⁸⁹. Comme le signalait Gaulin, « le passage, la transmission, la transposition, la traduction sont alors devenus de nouveaux paramètres à observer. » (2020, p. 72).

En relisant de nombreuses études de traduction et de réception au prisme de l'approche de décolonialité, d'autres dispositifs de domination risquent d'apparaître au grand jour. Cette construction prend souvent la forme déguisée d'un discours homogène où l'étrangéité de l'autre conserve aussi sa place, et ce pour encore mieux correspondre à ce projet de littérature mondiale/globale, comme l'avait suggéré Alvstad (2012), et que Mignolo identifierait probablement comme un des procédés typiques de la modernité/colonialité.

Bibliographie

- Alvstad, C. (2012). The strategic moves of paratexts : World literature through Swedish eyes. *Translation Studies*, 5: 1, 78–94, DOI: <https://doi.org/10.1080/14781700.2012.628817>
- Batchelor, K. et Bisdorff, C. (red.) (2013). *Intimate enemies : translation in francophone contexts*. Liverpool : Liverpool University Press.
- Bandia, P. (2001). Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction postcoloniale. *TTR*, 14 (2), 123–139, DOI: <https://doi.org/10.7202/000572ar>
- Bodo, B. C. (2020). La décolonialité : fondement et implications dans le champ critique africain, in : Bidy Cyprien Bodo et Adama Samaké (éd.), *La Théorie de la décolonialité. Sémantiques et pratiques textuelle*, Paris : L'harmattan, p. 81–108.

⁸⁹ A ce sujet, Cedergren (2019b) a montré comment le discours endogène de réception littéraire dans la presse suédoise s'entrecroisait avec le discours des écrivains francophones où la Suède parvenait à se projeter comme pionnière et modèle culturel en convertissant l'autre francophone en épigone. Cette observation semblait d'autant plus importante à signaler puisque le discours endogène suédois de réception littéraire opérait de manière opposée lorsqu'il s'agissait de commenter la littérature française. Dans ce cas, c'était la littérature suédoise qui devenait épigone. Voir aussi Cedergren (2023).

- Bodo, B. C. et Samaké, A. (éd.), *La Théorie de la décolonialité. Sémantiques et pratiques textuelle*. Paris : L'harmattan,
- Bonn, C. (2001). Postcolonialisme et reconnaissance littéraire des textes francophones émergents : L'exemple de la littérature maghrébine et de la littérature issue de l'immigration, in : Jean Bessière et Jean-Marc Moura (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris : Champion, p. 27-42.
- Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale de idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, décembre, 3-8.
- Casanova, P. (1999). *La République mondiale des Lettres*. Paris : Seuil.
- Casanova, P. (2002). Consécration et accumulation de capital littéraire [La traduction comme échange inégal]. *Actes de la recherche en sciences sociales. (Traductions : les échanges littéraires internationaux)*, 144, 7-20.
- Cedergren, M. et Lindberg, Y. (2016). La nouvelle voie littéraire francophone ou la voix des Minorités. Les littératures francophones dans la presse suédoise entre 2005 et 2014, in : M. Vounda et D. Atanga Kouma (éd.), *Les francophonies littéraires : connexions, déconnexions, contacts, interstices, marges et ruptures*. Yaoundé : Atelier de Critique et de Créativité Littéraires, Yaoundé : Presses universitaires de Yaoundé, p. 123-148.
- Cedergren, M. (2019a). Francophonie littéraire et échanges intersystémiques avec le système littéraire non francophone : un double transfert de capital symbolique. *Expressions maghrébines*, Vol. 18, Numéro 1, été 2019, 129-155.
- Cedergren, M. (2019b). Au sujet de quelques modalités de l'imaginaire du Nord. Étude de cas sur la réception littéraire suédoise. *Etudes germaniques*, vol. 74: 4, 725-744.
- Cedergren, M. (2021). Les pratiques éditoriales en traduction : Étude comparée de trois appareils péritextuels de Petit pays de Gaël Faye. *Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones*, 4(1), 70-85, DOI: <https://doi.org/10.16993/rnef.63>
- Cedergren, M (2022). La transmission médiatique de la littérature algérienne francophone ou les ambiguïtés du transfert littéraire,

- in : Bernadette Mimoso-Ruiz (éd.), *Francophonies : Migrations des hommes dans les arts*, Toulouse : Presses universitaires de Toulouse, 1-20.
- Cedergren, M. (2023). *Le Transfert des littératures francophones. Pratiques de sélection, de médiation et de lecture*. En collaboration avec Ylva Lindberg. Préface de Véronique Porra. Stockholm : Stockholm University Press.
- Chalet-Achour, C. et Blanchaud, C. (éd.). (2010). *Dictionnaire des écrivains francophones Classiques : Afrique subsaharienne, Caraïbe, Maghreb, Machrek, Océan Indien*. Paris : Honoré Champion.
- Damrosch, D. (2009). *How to read World Literature ?* Malden and Oxford : Wiley-Blackwell.
- Edfeldt, C., Falk, E., Hedberg, A., Lindqvist, Y., Schwartz, C., et Tennngart, P. (2022). *Northern crossings : Translation, circulation and the literary semi-periphery*. Bloomsbury Academic.
- Espagne, M. (1999). *Les Transferts culturels franco-allemands*. Paris : Presses universitaires de France.
- Espagne, M. (2013). La notion de transfert culturel. *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 1 mai 2012, consulté le 3 novembre 2016. URL: <http://rsl.revues.org/219> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsl.219>
- Gaulin, Pauline (2020). De la rhétorique moderne/coloniale à la géopolitique de la connaissance : Réflexions sur la théorie et la *praxis* décoloniales depuis l'étude de cas des peuples natifs d'Argentine, in : Bidy Cyprien Bodo et Adama Samaké (éd.), *La Théorie de la décolonialité. Sémantiques et pratiques textuelle*, Paris : L'harmattan, p. 61-80.
- Genette, G. (1987). *Seuils*. Paris : Seuil.
- Hedberg, A. (2016). Small Actors, Important Task : Independent Publishers and their Importance for the Transmission of French and Romance Language. *Moderna språk/Modern languages*, 110, 21-30.
- Heibron, J. et Sapiro, G. (2008). La traduction comme vecteur des échanges internationaux, in : Gisèle Sapiro (éd.), *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris : CNRS, p. 25-43.

- Leperlier, T. (2020). La langue des champs. CONTEXTES [Online], 28 | 2020, en ligne le 29 Septembre 2020, consulté le 11 Octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/contextes/9297> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/contextes.9297>
- Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 2013/1, n°73, 181-190.
- Mignolo, W. et Walsh, C. E. (2018). *On decoloniality : concepts, analytics, and praxis*. Durham : Duke University Press.
- Moura, J.-M. (2019). *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : Presses universitaires de France. [1^{ière} édition 1999].
- Moura, J.-M. (2001), Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone, in : Jean Bessière et Jean-Marc Moura (réd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris : Champion, p. 149-167.
- Noureddine, N. N. (2015). *Le Maghreb en traduction : traduction, diffusion et réception en Espagne de la littérature maghrébine de langue française*. Arras : Artois Presses Université.
- Porra, V. (2018). Des littératures francophones à la 'littérature monde' : aspiration créatrice et reproduction systémique. *Nordic Journal of Francophone Studies/ Revue Nordique Des Études Francophones*, 1(1), 7-17. DOI: <https://doi.org/10.16993/rnef.8>
- Roig-Sanz, D. et Meylaerts, R. (réd.) (2018). *Literary Translation and Cultural Mediators in 'Peripheral' Cultures Customs Officers or Smugglers?*. Switzerland : Palgrave Macmillan
- Ruano, Rosario Martin. 2003. Bringing the other back home : the translation of (un)familiar Hybridity, in : Aline Remael and Ilse Logie (réd.), *Translation as Creation : the Postcolonial Influence*, *Linguistica Antverpiensia* : 2, p. 191-205.
- Samaké, A. (2020). La théorie de la décolonialité : sémantique et lieu d'expression, in : Bidy Cyprien Bodo et Adama Samaké (réd.), *La Théorie de la décolonialité. Sémantiques et pratiques textuelle*, Paris : L'harmattan, p. 135-155.
- Sapiro, G. (2008). *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris : CNRS.

- Sapiro, G. (2009). *Les contradictions de la globalisation éditoriale*. Paris : Nouveau monde.
- Sapiro, G. et Leperlier, T. (2021). Les agents de la globalisation éditoriale : stratégies de conquête et de résistance. *Réseaux* 2 : 127–153.
- Schyns, D. (2015). How Algeria's multilingualism and colonial history are obscured. Marketing three postcolonial Francophone. Algerian writers Dutch translation, in : Luc van Doorslaer, Peter Flynn and Joep Leerssen (réd.), *Interconnecting Translation Studies and Imagology*, Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company. p. 181–200, DOI: <https://doi.org/10.1075/btl.119.11sch>
- Taïa, A. (2006). *L'Armée du salut*. Paris : Seuil.
- Verstraete-Hansen, L., et Hartling, S. (2024). L'« insularisation » de la littérature traduite : Une étude des paratextes de la littérature francophone subsaharienne en traduction danoise (2000–2023). *French Studies in Southern Africa*, 54 (1), 90–110.
- Watts, R. (2005). *Packaging post/coloniality : The manufacture of literary identity in the francophone world*. Lanham : Lexington Books.
- Zlitni Fitouri, S. (2018). L'Occident à l'épreuve de l'imaginaire maghrébin dans la littérature maghrébine de langue française, in : Maxime del Fiol et Claire Cécile Mitatre (dir.), *Les Occidents des mondes arabes et musulmans. Afrique du Nord – XIX–XXI siècles*, Paris : Geuthner.

3. Le Maghreb a-t-il importé les Postcolonial Studies ?

Hassan Moustir

Résumé

Les *Postcolonial Studies* représentent un cas académique de transfert de savoirs intercontinental, entre Asie, Europe et États-Unis. L'Afrique, notamment le Maghreb, serait un simple territoire de réception, au mieux, un laboratoire de validation. Or, La contribution maghrébine n'est pas moins conséquente et pertinente que son homologue anglo-saxonne ; elle ne fut juste pas à l'ordre du jour dans la lecture des penseurs pionniers par l'appareil critique métropolitain. Preuve en est la résistance récente affichée à la théorie accomplie outre-Atlantique. C'est aussi un cas de dépendance de cette médiation critique. Pourtant, des auteurs et penseurs tels que A. Memmi et A. Khatibi ont conceptualisé, et exemplifié par leur écriture, la condition postcoloniale, donnant ainsi naissance au Maghreb, bien avant les années 80–90, à des études de l'ordre des *Postcolonial Studies*.

Mots-clés : Postcolonial, Décolonial, Littérature francophone, Curriculum, Transfert culturel, Maghreb, Sujet

La pensée postcoloniale offre un exemple de dynamique transnationale qui permet de suivre à la trace le déplacement, l'évolution mais aussi les distorsions et les résistances diverses d'un concept (le postcolonial) tel qu'il a été nourri, fécondé, adapté ou détourné dans sa trajectoire du Sud vers le Nord et dans son retour en sens inverse. Dans cette transaction épistémologique,

Comment citer ce chapitre de livre :

Moustir, H. 2025. Le Maghreb a-t-il importé les Postcolonial Studies ?. In: Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, pp. 79–105. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.d>. License: CC BY-NC 4.0

des pertes informationnelles sont parfois à déplorer (*cf.* Goyer et Moser, 2014), comme la négligence ou la dévaluation de la contribution majeure des penseurs du Maghreb, classés souvent comme « anticoloniaux » (dans le cas de Memmi) ou simples héritiers de ces derniers (dans le cas de Khatibi)⁹⁰.

Toujours est-il que cette pensée, aussi multiples que soient ses affluents et complexe sa trajectoire, observe un mot d'ordre planétaire immuable : une contre-narration à rebrousse-poil d'une métaphysique occidentale de l'Autre. En tant que telle, elle accueille naturellement (et se féconde de) toutes les avancées notables dans la prise en compte des sans-voix dans le grand récit de l'histoire. Elle tient par exemple au contre-exotisme de Segalen comme au lointain projet humaniste noir de Césaire, extensible à tous les exclus de la représentation : soit en somme un humanisme juste comme condition nécessaire à un universalisme équitable, c'est-à-dire à double sens. Ce pour quoi plaide à juste titre la contribution maghrébine au *curriculum postcolonial* que tente de mettre en avant ce chapitre à travers ces deux figures majeures que sont Albert Memmi (1920–2020) et Abdelkébir Khatibi (1938–2009).

Il est admis que l'intérêt pour les études postcoloniales est né dans le Sud-Est asiatique dans le sillage des *Subltern Studies*, mouvement réformiste de l'historiographie indienne qui opère une réhabilitation de la voix des dominés, supplantée par l'histoire officielle sous impulsion impériale. Or, c'est dans les campus britanniques et américains que ce mouvement fut introduit et développé par des chercheurs d'origine asiatique comme Gayatri Spivak ([1988] 2009) et Homi Bhabha ([1994] 2007).

Mais, d'abord, par quel biais (médiation ?) les *Subaltern Studies* deviennent-elles les *Postcolonial Studies* ? Une réponse brève stipule que c'est la *French Theory*, héritière du structuralisme décrié, qui a offert le cadre méthodologique idoine à ce premier transfert de sens grâce à deux outils disciplinaires de pointe que sont l'archéologie et la déconstruction du savoir, représentatives du poststructuralisme. L'audience américaine offerte à des auteurs comme Foucault (1975), Derrida (1967), ou Deleuze (1980) n'a

⁹⁰ Cf. Yves Clavaron, *Petite introduction aux Postcolonial Studies* (2015), notamment le chapitre intitulé « Les penseurs francophones du combat anticolonial », p. 13–17.

pas d'équivalence en France. « C'est d'ailleurs par l'Amérique, au fil des années 1980, que se répandra l'habitude de se référer à Derrida (et plus tard à Foucault, Deleuze, Lyotard) non pas comme à des « structuralistes » mais plutôt comme à des « poststructuralistes » (Delacampagne, 2007, p. 73).

Les *Postcolonial Studies* ont-ils migré ensuite au Maghreb ? la réponse est contre toute attente non. Il n'eut pas non plus d'école maghrébine postcoloniale transitant en sens inverse par la France ou adoptée par celle-ci, même si l'on sait toute la sympathie qu'attire l'œuvre francophone dans la métropole dans les milieux de la gauche intellectuelle. Sur l'exemple de Césaire pour Breton, Memmi et Khatibi auront l'attention des figures comme Sartre (Préface 1957), Camus (Préface 1953) ou Barthes, dans l'exergue intitulé « Ce que je dois à Khatibi » [1979] (2008)⁹¹.

Nous suggérons qu'une pensée postcoloniale maghrébine s'est développée à la manière d'un contexte parallèle, et non concurrentiel, aux *Postcolonial Studies*. Les deux « traditions », anglo-saxonne et francophone, se développant presque concomitamment tout en s'ignorant, faute de transmission par le centre imaginaire : la France.

Ce chapitre ouvre ce débat sur « une théorie » postcoloniale au Maghreb, à travers ses deux pionniers que sont Khatibi et Memmi. Il aurait été tout aussi intéressant d'élargir la perspective à des penseurs maghrébins arabophones ou anglophones comme le nationaliste Allal Al Fassi, l'historien Abdallah Laroui ou encore l'anthropologue Abdellah Hammoudi. Si les analyses de ces auteurs ne manquent pas d'intérêt pour notre propos, que ce soit pour l'esprit réformiste du premier (post-colonial), la perspective

⁹¹ L'étude du rôle des préfaces et des éditions, bien que débordant le cadre de ce chapitre, est fort pertinente dans la compréhension de la réception faite par le public métropolitain de l'époque de l'œuvre de l'auteur et du penseur colonisé, notamment Khatibi et Memmi. Je remercie mon amie Mickaëlle Cedergren d'avoir attiré mon attention sur la réflexion édifiante de Pierre Bourdieu sur les déformations que peuvent subir les « textes [qui] circulent sans leur contexte ». (Bourdieu 2002, p. 3-8.). Il s'agit plus loin de voir comment ces préfaces peuvent fixer, voire assigner des enjeux à des textes et conditionner leur lecture selon une grille idéologique (la situation du colonisé pour Sartre et Camus). Mais il appartient à une critique à venir de restituer aux textes leurs contextes et de les discuter selon l'optique qui devait primer.

historiciste du deuxième qui informerai pertinemment une lecture décoloniale, ou encore la visée archétypale du dernier, qui plaiderait pour une permanence culturelle « trans-coloniale », nous avons préféré nous limiter à des auteurs qui étaient « aux prises » avec la tradition critique européenne et qui ont à l'occasion formé et problématisé une pensée de la différence.

Aux sources des *Postcolonial Studies* trône la figure de Frantz Fanon par exemple, que l'on trouve cité, comme nous le montrerons plus loin, aussi bien par Ranajit Guha, Gayatri Spivak que par Homi Bhabha. Or, l'on sait que A. Laroui, par exemple, nie toute pertinence de la pensée de Fanon dans l'approche de la société et la culture arabes et maghrébines et s'attaque ainsi à l'une des sources inspiratrices des études postcoloniales :

« Le livre de Frantz Fanon qui visait à être la Bible de toute l'humanité sous-développée reste malgré tout prisonnier d'une expérience unique. Certains Occidentaux lui donnent à tort une valeur générale qu'il ne saurait avoir ; sa problématique est spéciale, bien qu'elle semble aller au fond de toutes les situations de domination ; elle ne permet en aucune façon de comprendre les problèmes culturels arabes. » (Laroui 1982, p. 5)

Khatibi quant à lui part de ce rejet de Fanon pour fonder sa double critique. La première phrase de *Maghreb pluriel* n'est autre que celle-ci : « quelque temps avant sa mort, Frantz Fanon avait lancé cet appel : 'allons, camarades, le jeu européen est définitivement terminé, il faut trouver autre chose' » (Khatibi 1983, p. 11).

Plus loin, et contrairement à Laroui qui dialogue du moins dans ce livre de 1982 avec le référentiel oriental, Khatibi s'identifie ouvertement comme interlocuteur de la pensée occidentale de la différence, sans pour autant formuler sa proposition dans les termes des *Postcolonial Studies*. Ce qui rend sa posture intéressante pour notre thèse.

Khatibi et Memmi ont en effet respectivement réfléchi et expérimenté une situation emblématique du « passage des frontières » culturelles et linguistiques. L'intérêt pour ces deux auteurs est d'autant plus pertinent qu'ils ont dialogué avec le référentiel critique occidental de l'altérité et de la différence et puisé dans les mêmes sources revendiquées par la critique postcoloniale : Segalen, Fanon, Derrida, etc.

Le choix de Memmi et de Khatibi est motivé par un critère chronologique qui se trouve au fondement d'un principe épistémologique essentiel : l'œuvre aussi bien critique que fictionnelle de ces deux auteurs s'est développée à partir des années 50–60, c'est-à-dire concomitamment avec celle de Fanon, par exemple, à qui se réfèrent les principaux théoriciens du postcolonial, et avant la diffusion outre-Atlantique de la *French Theory*.

Leur contribution sera par conséquent lue moins comme prolongement des mouvements intellectuels anticoloniaux que comme inférence directe de la pensée décoloniale dont ils sont porteurs dès le départ. Mais pour mieux souligner l'absence de cet apport maghrébin au curriculum postcolonial global, et jeter un éclairage édifiant sur leur familiarité avec ledit curriculum, nous questionnerons d'abord la résistance hexagonale récente aux *Postcolonial Studies* de tradition anglo-saxonne. Résistance qui reflète un mode de lecture particulier de l'histoire et des textes dont on trouve trace dans la réception et l'accompagnement de la critique française de la littérature au Maghreb.

Un difficile contre-transfert en Europe de la *French theory*

Depuis leur apparition dans le paysage académique occidental, comme dérivés donc des études subalternistes indiennes autour de Ranajit Guha (1923–2023) les *Postcolonial Studies* restèrent longtemps confinées dans la sphère anglo-saxonne, sans franchir les frontières épistémologiques de l'Hexagone. Son entrée dans le paysage intellectuel français ne date pas d'avant 2006.

Comme figure parmi d'autres du processus de transfert culturel, le phénomène de résistance (et de « sélection ») est pertinent à retenir à ce propos quant à la réception biaisée réservée en France à la théorie outre-Atlantique, « post-coloniale », alors qu'on sait au passage l'engouement suscité par la *French Theory* (dont procèdent les études postcoloniales) aux États-Unis. Comment une théorie qui porte à son paroxysme l'esprit post-moderne européen, dont une grande part est due à la contribution intellectuelle française, rencontre-t-elle un tel rejet ?

Une réponse simple est contenue déjà dans cette question. Pour la clarifier, il faut d'abord méditer l'introduction tardive des *Subaltern Studies* dans le circuit académique français :

« Longtemps mal connues en France, les études subalternes indiennes (et les études postcoloniales qui les ont prolongées) ont fait, depuis quelques années, l'objet de présentations qui ont permis de mieux apprécier la naissance et l'originalité de ce mouvement. » (Brisson 2018, p. 215)

Ensuite, méditer la difficile réception des *Postcolonial Studies* en France comme prolongement, à la base, de la résistance de l'hexagone à l'apport de ses pionniers dont le premier à en pâtir est le déconstructivisme de Derrida. Il suffit à ce titre de mettre en perspective l'engouement que l'œuvre du philosophe suscite outre-Atlantique et la moue académique côté français pour établir une telle connexion. Christian Delacampagne relève à juste titre ce paradoxe :

« Voici un philosophe qui dans son propre pays n'a pas très bonne presse. Qui ne risque sûrement pas de se retrouver inscrit au programme de l'agrégation avant bon nombre d'années. Et dont on ne peut pas vraiment dire qu'il possède un public de « disciples » fidèles et réguliers. Malgré tout cela, ce philosophe maudit chez lui a connu en Amérique, entre 1966 et 2004, une formidable aventure. Une aventure qui s'est déroulée exactement comme se déroulent en Amérique les success stories » (Delacampagne 2007, p. 72)

Autre signe de cette résistance est la froideur réservée à l'accueil, toujours en France, de l'œuvre d'Edward Saïd, un des fondateurs de ce qu'on pourrait appeler la « nouvelle méthodologie postcoloniale », qui consiste à relire les textes canoniques en restituant leur contexte énonciatif d'accent impérialiste. Si Todorov constitue pour *L'Orientalisme* de Saïd la figure d'un médiateur, à travers son édition française en 1980, son rôle majeur que souligne par ailleurs Anne-Claire Collier ne favorisera pas pour autant l'introduction fluide du reste de son œuvre : « Plus qu'un simple passeur de livre, Tzvetan Todorov participe à son travail éditorial en sélectionnant une traductrice, Catherine Malamoud, et en rédigeant la préface de l'ouvrage. » (Collier 2020, p. 402).

Cette traduction se révèle vite presque providentielle, compte tenu des multiples refus éditoriaux qu'essuie l'œuvre de Saïd par la suite. Les éditeurs français, comme le rappelle Collier qui examine les archives de l'auteur et notamment sa correspondance avec ces derniers, affichent un réel désintérêt pour cette pensée

portée par la langue anglaise. Dans une de ses lettres à une journaliste du *Monde diplomatique*, Saïd écrit :

« Quant à mes malheurs avec les éditeurs français, c'est une histoire assez banale. Depuis la traduction de l'*Orientalisme* (Seuil) paru en 1980, aucun éditeur, surtout Le Seuil, n'a voulu me traduire pour des raisons (je suppose) entièrement politiques. Figurez-vous qu'au moins 10 maisons d'édition ont refusé récemment *Culture and Imperialism*, et il s'agit de 9 livres en plus. Si vous pouvez m'aider pour *Politics of Dispossession*, je serai éternellement reconnaissant. ». (Saïd 1994, p. 404)

Mais la véritable résistance, ouvertement affichée, à cette théorie se révélera en France à partir de l'année 2006. L'année d'avant semble avoir préparé le terrain à cet avènement critique : un fond de tensions sociales exacerbées par le vote de la loi 2005-158 dont un des articles stipule le rôle positif de la colonisation, les émeutes en banlieues, à Clichy-Sous-Bois et à Seine-Saint-Denis, notamment qui remettent à l'ordre du jour la question raciale. Un point culminant est atteint avec le mouvement contestataire initié par des milieux associatifs et militants, désigné sous le nom d'Appel des Indigènes, et dont l'esprit et le cheminement seront repris sept ans plus tard dans l'ouvrage *Nous sommes les indigènes de la République*. (Bouteldja et Khiari 2012, p.18)

Jean-François Bayart, un des détracteurs des *Postcolonial Studies* en France, résume assez bien les raisons de la toute récente résistance française :

« Dans les colloques qui se tiennent à l'étranger ou dans l'Hexagone, dans les colonnes des journaux ou dans les émissions radiophoniques, l'opinion se répand selon laquelle les chercheurs et les enseignants français rejettent cette approche, par provincialisme, par conservatisme, par refus de regarder en face le passé colonial de leur pays, ou, pis, par compromission honteuse avec l'imaginaire racialisé qui serait constitutif de la République. ». (Bayart 2010, p. 18)

La lecture française du dernier fleuron de la critique anglo-saxonne diverge amplement des desseins pour lesquels elle fut élaborée. Homi Bhabha qui élabore une synthèse bien menée d'une « théorie postcoloniale » insiste sur l'horizon épistémologique

qui permet l'articulation des différences, ce moment de la nation occidentale, désormais imprégnée des récits diasporiques divers, où toute remontée aux antagonismes de l'histoire est exclue. La polémique autour du postcolonial se réduit au final à un désaccord sur l'orthographe qui dégénère en surenchère critique. Dans la graphie anglo-saxonne, le préfixe *post* est solidaire du radical, désignant ainsi que le théorise Bhabha un dépassement et un au-delà du colonial. Tandis que dans la graphie répandue en France, *post* indique un moment chronologique subséquent au colonial et qui en perpétue l'effet au présent. C'est cette continuité fallacieuse que pointe du doigt par exemple Catherine Coquery-Vidrovitch :

« Le postcolonial n'est pas [...] un concept chronologique. [...] Ce n'est pas non plus un concept homothétique, un décalque de la période coloniale, qui signifierait que ce qui se passe aujourd'hui, après la colonisation, est peu ou prou identique à ce qui se passait du temps de la colonisation. Ces assertions sont banales, mais c'est une erreur fréquente de la part de lecteurs mal informés. Croire que l'expression "postcolonial" implique l'idée de "continuum" entre l'époque coloniale et la période actuelle, idée présentée comme une forme d'anticolonialisme attardé, est un contresens politico-médiatique, malheureusement repris, entre autres, par des documents ou des manuels scolaires. ». (Coquery-Vidrovitch 2009, p. 87)

La chance des études postcoloniales, sommes-nous enclin de conclure, est de toute évidence d'être nées dans le monde anglo-saxon ; sa transition alors vers les campus anglais puis américains fut plus aisée que s'il s'agissait de leur adoption pour les universités françaises :

« Aussi, les auteurs subalternistes des années 1980, puis postcoloniaux, furent-ils d'abord des chercheurs des universités indiennes sensibles à cette problématique ou de chercheurs indiens (plus rarement africains) dotés de bons postes dans des universités américaines, bénéficiant ainsi de conditions matérielles satisfaisantes de production intellectuelle. ». (Cahen 2011, p. 903)

Sans pousser plus loin l'étude de la résistance française au débat postcolonial, la question qui découle plutôt immédiatement de ce constat est celle de savoir dans quelles mesures ladite résistance a joué un rôle direct (écran aux *Postcolonial Studies*), ou d'ailleurs indirect (idéologie anti-coloniale), dans la méconnaissance de la

proposition critique postcoloniale au Maghreb. Plus conséquent encore, quel effet a-t-elle eu sur la non-définition de celle-ci comme postcoloniale ? Il nous semble à cet égard que la critique littéraire maghrébiniste a joué un rôle essentiel à mettre en évidence.

Prémises d'une conscience critique décoloniale au Maghreb

Il faut en effet, à ce propos, pointer du doigt l'hermétisme de la critique maghrébiniste française face aux débats et enjeux de la critique postcoloniale outre-Manche et outre-Atlantique. Longtemps confinée dans le textualisme, héritage essentiellement structuraliste, cette critique ne pouvait pas avoir de place pour des considérations culturelles de l'ordre du postcolonial. Il suffit à cet égard de parcourir les titres des pionniers de cette critique pour s'apercevoir de cette lacune, avant de pouvoir souligner (fort heureusement) un éveil tardif à la question. Celle-ci n'apparaît clairement que récemment dans les essais et monographies des pionniers de la critique maghrébine, à l'exemple de Charles Bonn qui discute de la théorie postcoloniale et use de ses notions (« centre-périphérie ») dans son essai paru en 2016. Pourrait-on parler tout au moins d'une conversion ? Je me fie à ce propos au mot que m'avait tenu Guy Dugas en marge d'un colloque autour de la littérature maghrébine⁹² : « le postcolonial c'est votre génération ».

Cette critique taxait en effet d'« idéologique » tout débat débordant le texte, sous peine de risquer une virée non fidèle à l'immanentisme « scientifique »⁹³. Son souci premier était de constituer

⁹² Colloque international « Henri Bosco : Les Compagnons d'âmes et passeurs de l'entre-deux », tenu à la faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat les 24-25 novembre 2015.

⁹³ Dans une synthèse sur la critique maghrébine depuis sa naissance que nous reprenons plus bas, Marc Gontard définit les deux grandes tendances de celle-ci qui se résument à une critique idéologique, d'une part, et à une approche textualiste, formaliste, préservant au texte sa littérarité sans discuter de sa maghrébinité, de l'autre. L'auteur ne cache pas son parti pris pour cette dernière approche dont il se veut un promoteur depuis son introduction à l'université de Fès et la formation d'une « école » de ce nom. On peut lire dans cette synthèse des propos comme ceux-ci : « What lessons can be drawn from this panorama of literary theory that has been applied to the North African text? As it now stands, the criticism of North African literature is sharply divided

et d'organiser cet ensemble littéraire à caractère régional dans une même appellation (maghrébine) et autour d'un même schéma de penser et de narrer. Khatibi, par exemple, ne manque pas de signaler dans l'avant-propos du numéro 10-11 de *Souffles* la nature exogène du qualificatif « maghrébine » de cette littérature : « c'est à partir de la deuxième guerre que s'est développée cette expression, corrélativement à la gestation nationaliste et à l'intérêt porté par l'intelligentsia française aux élites colonisées » (Khatibi 1968, p. 3-4). Comment concilier au passage nationalisme littéraire et régionalisme critique ? La question mettra du temps à mûrir dans l'esprit et sous la plume des critiques français qui hésiteront longtemps entre le singulier de cette littérature et son pluriel. Il suffit à cet égard de parcourir la bibliographie du père fondateur de cette critique, Jean Déjeux, pour s'apercevoir de cette lente marche vers des littératures nationales au Maghreb, si tant est qu'elles sont nationales vu leur langue d'écriture et la définition du national dans cette région.

À en croire Guy Dugas, l'expression « littérature maghrébine » aurait même, et dès le départ, une orientation décoloniale :

« L'expression [littérature maghrébine] a, certes, moins de connotations impériales que celle de “Commonwealth literature” que critique Rushdie. Elle semble même avoir été construite sur le mode inverse, en évitant soigneusement – parfois au prix de difficiles contorsions – des classifications comme « nord-africaine » ou « francophone », suspectées de colonialisme ou de néo-colonialisme. » (Dugas 2002, p. 34)

Certes l'« Afrique du nord » ne manque pas de rappeler cette « Afrique blanche » des Algérienistes, de la même manière que

between the work of those who focus on content analysis and the work of those who regard “écriture” as a fundamental element of the text. For the former, the Maghrebian text is Maghrebian before it is a text. They are primarily interested in the text as an historical or sociological document, as a political or ideological message, assuming that it is no more than a simple “reflection” of the real. In their eyes, North African literature is a nonmediated mirroring of an Arabo-Moslem culture that had been traumatized by the colonial intrusion. (Marc Gontard and Ruthmarie H. Mitsch “Francophone North African Literature and Critical Theory”, in *African Literatures*, Summer, 1992, Vol. 23, No. 2, Indiana University Press Stable, p. 33-38 (En ligne <https://www.jstor.org/stable/3820392> ; consulté le 9 février 2023).

« francophone » rappelle au souvenir le ton conquérant d'un Onésime Reclus, visionnaire chauvin de son état, mais ceci n'est pas suffisant pour masquer le *hold-up* critique sur un vaste corpus formé pour les besoins de l'analyse. Éviter l'impérialisme critique au moyen d'une expression à connotation géographique neutre ne suffit pas à empêcher la critique de puiser dans un territoire ex-colonisé les éléments d'un imaginaire ethnographique commun à travers la mise en évidence d'une expression commune. Cela revient à croire que tous les textes au Maghreb s'écrivent de la même manière. Affirmation insoutenable déjà à l'échelle d'une littérature nationale, française en l'occurrence, et à plus forte raison à propos d'une région.

Les premiers gestes pour décoloniser cette littérature, en décolonisant son étiquetage critique, furent donnés par les penseurs et auteurs maghrébins, et ce dès les années soixante. Ainsi, Laâbi, par exemple, annonce dès le prologue du numéro inaugural de *Souffles* cette nécessité :

« La littérature maghrébine d'expression française, qui avait fait naître en son temps beaucoup d'espoir piétine à l'heure actuelle et semble, pour des observateurs, ne plus appartenir qu'à l'histoire. Elle doit cependant être mise en question aujourd'hui. » (Laâbi 1966)

Le propos de Laâbi s'inscrit bien dans le projet d'édification d'une culture nationale, résolument décolonisée par ses formes comme par ses expressions. Khatibi ne manquait pas, de son côté, de préciser dès *Le Roman maghrébin*, essai pionnier sur la littérature au Maghreb, la nécessité de décoloniser la critique et de « décentrer » le regard porté sur cette littérature. Ce qui devait rendre obsolète et inapplicable l'usage du formalisme pur au sujet de cette littérature. Il affirme dans des termes qui étonnent par leur actualité dans le débat francophone contemporain et le sujet même de ce volume :

« Une des conditions de l'édification d'une culture nationale décolonisée est de faire justement éclater les rapports unilatéraux unissant la métropole à ses anciennes colonies, de multiplier les contacts avec le monde extérieur, de faire jouer d'autres circuits et de promouvoir une collaboration effective entre pays du Tiers-Monde. » (Khatibi 1968, p. 14)

Ce sont là les premiers signes d'une contestation de l'autorité post-coloniale du discours, en l'occurrence critique. Il s'agit à proprement parler d'élan décolonial qui vise à restaurer l'autonomie culturelle perdue et réparer le regard sur soi abîmé par l'intercession étrangère.

Le Maghreb sur l'échiquier postcolonial

Dans le jeu de paume occidental-asiatique, esquissé ci-haut, autour de la naissance de la critique postcoloniale, qui prend la forme d'un triangle critique : Asie-États-Unis-Europe, quelle place devraient occuper les figures de proue du postcolonial au Maghreb ?

Albert Memmi et Abdelkébir Khatibi, pour ne citer qu'eux, n'occupent dans *les Post-colonial Studies* ni la position d'auteurs anticoloniaux, comme l'est par exemple Frantz Fanon, ni celle de théoriciens pleinement reconnus du fait postcolonial, comme le sont Saïd, Spivak ou Bhabha. Le qualificatif qui leur siérait le mieux serait celui d'auteurs *décoloniaux*. Mais que faire d'une œuvre qui se prolonge au-delà des contextes immédiats de la décolonisation culturelle ? Car il fallait bien s'atteler à décoloniser les pratiques et les esprits, avant de théoriser un quelconque ordre postcolonial, ce terme lui-même étant de conceptualisation plus récente. Memmi ou Khatibi seraient-ils donc des postcoloniaux à rebours ? Ils ne le sont pas moins, à ce titre, que Guha ou Saïd que l'appareil critique postcolonial rallie plus tard à sa cause, alors qu'ils n'avancent aucunement une théorisation *strictu sensu* du postcolonial.

Notre attention doit plutôt être saisie par la force de proposition contenue dans l'œuvre respective de Memmi et Khatibi qui ne fut pas intégrée à sa juste valeur dans le curriculum postcolonial de tradition anglo-saxonne.

C'est sans doute un mot de Abdelwahab Meddeb qui permet de mieux introduire la dimension postcoloniale de ces deux auteurs, sans même les citer :

« Le processus postcolonial a accéléré la circulation dans le monde des références culturelles non occidentales : le recours à ces références infléchit les formes littéraires et artistiques telles qu'elles ont évolué dans l'aire occidentale. C'est par ces voies que se réalise le partage de l'énergie créatrice qui aura créé un double

décentrement : on assiste d'une part à l'oblitération ou au moins à la marginalisation des centres culturels que représentaient les anciennes métropoles coloniales ; on enregistre d'autre part la contribution à la métamorphose des formes littéraires et artistiques de créateurs et de penseurs originaires de pays non occidentaux, le plus souvent anciennement colonisés. Ce décentrement diffuse à l'échelle du monde une double perspective de transformation critique, l'une défiant le canon occidental, l'autre démontant les systèmes de valeurs des cultures traditionnelles d'où sont issus les écrivains et les artistes qui ont essaimé hors de leur native contrée. Un tel phénomène de redéploiement critique ébranle les croyances et les interdits et engendre des réactions de refus ou de défense dont les manifestations extrêmes sont les violences de l'intégrisme. » (Meddeb 1997)

Les propos de Meddeb ont une double implication, voire un double intérêt, dans notre raisonnement sur la circulation textes-concepts : d'une part, le corpus « maghrébin » génère une mise en crise de l'appareil critique occidental qui, étant forgé à l'effigie de son canon, ne saurait s'appliquer, sans le déformer, à un référentiel non occidental. Des catégories comme celles de « sujet », de « raison », d'« espace », de « temps », etc. relèvent d'une autre organisation culturelle et mentale, mais il ne s'agit pas moins d'un transfert de catégories critiques qui fécondent la pensée locale. À l'inverse, et c'est là un point de contre-transfert, ces mêmes textes porteurs de valeurs non occidentales, tout en se fécondant de valeurs exogènes, déséquilibrantes, renseignent la société occidentale sur une différence autrement inatteignable.

Tout se joue donc pour les penseurs maghrébins postcoloniaux autour de cette notion axiale de « différence », mal perçue et mal portée par le langage critique qu'il s'agira, dans leur cas, de renouveler.

Memmi : la relation critique

La position critique qui sied à Memmi est celle d'un penseur post-colonial :

« Constamment rattrapé par l'histoire, Albert Memmi – qui a eu la chance, à la différence d'un Frantz Fanon, de rester à la fois un acteur vivant et un penseur foisonnant de la période qui suit les

indépendances – peut être considéré comme un penseur postcolonial. » (Gastaut 2010, p. 94)

Cette « possibilité » d'être postcolonial devrait exiger de nous, en principe, une investigation exclusive dédiée à l'œuvre de l'auteur. Investigation qui suppose d'ailleurs une prise en compte du contexte de l'œuvre produite dans des circonstances particulières pour voir comment ses intuitions fondatrices échappent sans nul doute à ces circonstances pour s'installer dans « le long terme critique ».

En effet, dès 1957, Memmi s'attelle à raconter autrement l'aventure coloniale. Or, à cause d'un effet de contexte (les mouvements de décolonisation achevés pour certains pays comme l'Inde, l'Indonésie ou le Maroc, en cours ou annoncés comme pour l'Algérie, et sur fond de la conférence de Bandung tenue en 1955), son essai adhéra vite à une littérature anticoloniale, horizon qui en fixa l'intérêt premier, comme l'illustre la préface qui en est donnée par Sartre et dans laquelle la perspective politique prime. Dans cette lecture politique, Sartre assigne par exemple au colonialisme l'effet contre-intuitif de la formation du nationalisme algérien, de même qu'il prédit, dans l'annonce prophétique qui clôt le texte, « l'atroce agonie du colonialisme ». Sous la plume de Sartre, l'essai de Memmi ne pouvait donc pas laisser suggérer un horizon autre que la libération, celui par exemple d'une intention théorique de ce qui suit la libération. Une telle lecture nous amènerait en l'occurrence à constater que, tandis que Bhabha s'attache dans *Les lieux de la culture* (2007) à révéler les dynamismes internes de la société occidentale, celle précisément des minorités diasporiques postcoloniales, Memmi décrit, dès les années 50, les jeux culturels et les clivages des représentations qui informent la société coloniale (toute société coloniale en principe et non uniquement la Tunisie) et prédit son devenir postcolonial.

En effet, dans *Portrait du colonisé, suivi du portrait du colonisateur* (1957), le personnage du colonisateur est imaginé, c'est une figure à laquelle Memmi donne vie, raison et ambition afin de mieux caractériser son « aventure » en colonie. De ce point de vue, c'est de l'intérieur qu'est décrite l'entreprise coloniale et non à la macro-échelle de la politique d'État et des calculs géostratégiques. Il y a presque du romanesque dans cet essai qui démonte l'appareil colonial en le mettant face à ses contradictions insolubles. L'essai

commence en effet à la manière d'un récit d'installation du personnage du colon européen qui vient dans ces territoires lointains du Maghreb non pas à la quête de l'aventure, encore moins d'une quelconque mission civilisatrice, mais bien du profit économique et de « la facilité » (Memmi 1957, p. 29). Ce portrait du colon, suivi chronologiquement dans sa découverte du monde de la colonie et de ses réalités permet une intelligence de l'imaginaire colonial à une échelle individuelle : celle de l'expatrié européen qui voit dans la colonie une opportunité toute personnelle de s'enrichir et non de se dépayser.

Cette lecture est en vérité aux antipodes des prémisses de l'orientalisme, dont le motif imaginatif évoque peu la raison pratique. L'aventure coloniale, nous dit Memmi, est un leurre, un masque, car c'est une entreprise à laquelle on n'adhère pas de bonne foi, même étant dupé par la machine de l'idéologie métropolitaine. Après avoir annoncé un certain relativisme du fait colonial dès le titre de la partie inaugurale : « Le colonial existe-il ? » – qui oserait d'ailleurs en douter ? – Memmi entame son essai par cette vérité à rebours de l'imagerie orientaliste qu'on peut lire chez Saïd :

« On se plaît encore quelquefois à représenter le colonisateur comme un homme de grande taille, bronzé par le soleil, chaussé de demi-bottes, appuyé sur une pelle – car il ne dédaigne pas de mettre la main à l'ouvrage, fixant son regard au loin sur l'horizon de ses terres ; entre deux actions contre la nature, il se prodigue aux hommes, soigne les malades et répand la culture, un noble aventurier enfin, un pionnier. Je ne sais si cette image d'Épinal correspondit jamais à quelque réalité ou si elle se limite aux gravures des billets de banque coloniaux. Les motifs économiques de l'entreprise coloniale sont aujourd'hui mis en lumière par tous les historiens de la colonisation ; personne ne croit plus à la mission culturelle et morale, même originelle, du colonisateur. De nos jours, en tout cas, le départ vers la colonie n'est pas le choix d'une lutte incertaine, recherchée précisément pour ses dangers, ce n'est pas la tentation de l'aventure mais celle de la facilité. » (Memmi 1957, p. 33)

Le colonisateur, nous dit Memmi en somme, est un calculateur et un opportuniste sur lequel le piège de la colonie bientôt se referme. Car le colonialisme produit des effets délétères et contre-intuitifs,

comme la dépendance du colonisé de sa propre victime pour survivre⁹⁴. Le colonisateur, nous dit-il encore, découvre l'exotisme après coup, et comme conséquence de son expatriation économique. Sa définition première de la colonie étant « on y gagne plus, on y dépense moins. » (Memmi 1957, p. 34)

Dans l'ouvrage, l'intention du portraitiste excède le militantisme et ne s'y réduit pas. Loin d'être un simple réquisitoire contre le colonialisme qui sévissait dans son temps, l'essai de Memmi est une analyse sociologique, et systémique avant l'heure, du fonctionnement de la société coloniale. Par ses fines révélations des contradictions qui minent le système colonial qui prend au piège aussi bien le colonisé que le colonisateur, et met en confrontation de manière dangereuse le Français métropolitain et le Français de la colonie, l'essai se veut annonciateur d'un ordre postcolonial des plus fragiles car son projet d'union est fondé sur le rejet d'une figure tutélaire d'hier : le colonisé qui s'est longtemps défini par rapport à un colonisateur. C'est d'ailleurs sur cette double note empreinte de prophétisme et de relativisme de la dimension militantiste restreinte que se clôt la préface donnée par l'auteur à l'édition de 1966 :

« Tout le monde était d'accord pour le [l'essai] caractériser comme une arme, un outil de combat contre la colonisation ; ce qu'il est devenu, il est vrai. Mais rien ne me paraît plus ridicule que de se targuer d'un courage emprunté et d'exploits que l'on n'a jamais accomplis : j'ai dit ma relative naïveté en rédigeant ce texte; je voulais simplement d'abord comprendre la relation coloniale où j'étais si étroitement engagé. » (Memmi 1957, p. 20)

Loin donc de théoriser une situation particulière, Memmi formalise une condition trans-historique et trans-géographique : la relation coloniale.

On pourrait minimiser cette contribution de Memmi aux études postcoloniales en arguant son inscription chronologique dans le monde colonial s'il n'évoquait pas en 1979 l'analyse de cette relation coloniale dans *La Dépendance* (note 25) et si, cinq décennies plus tard, en 2004, l'auteur ne revenait pas à la charge

⁹⁴ Sur ce rapport dialectique, voir l'essai de Memmi sur *La Dépendance* (Paris, Éd. Gallimard, 1979).

avec un nouvel essai qui fait de la colonialité un état diachronique où se signalent de réelles continuités dans le présent. Le *Portrait du décolonisé* concerne cette figure double de l'ex-colonisé resté chez lui, dans son État désormais indépendant, ou parti s'installer souvent dans l'ex-métropole. Cette dernière facette comporte également une ombre qu'interroge l'essai, le fils d'immigré, descendant à l'histoire surdéterminée, né sur le sol d'un non-pays.

De la même manière que Memmi déconstruit le fait colonial, il tacle la formation problématique de l'État postcolonial et les insolubles contradictions de ses nouveaux acteurs : les nationaux.

Memmi montre dans ce nouveau *Portrait* les réalités complexes d'une existence aux frontières du rêve et du cauchemar ainsi que les écarts entre affirmations heureuses et dénis extravagants qui minent le discours du décolonisé. Il devient à ce titre l'expression d'une anomie endémique de la société « libérée » mais surtout d'une perception toujours biaisée du réel. Si hier, la représentation coloniale opérait à coup de stéréotypes et de fantasmes (l'exotisme), à l'heure postcoloniale, c'est le décolonisé lui-même qui procède par coupes réductives dans un réel encore sous-représenté, car non pris dans sa totalité par le discours :

« Le Maghrébin évoque avec attendrissement les soirs d'été, la mer, la friture fraîche et abondante, achetée en vrac directement au pêcheur ; le chameau aux yeux bandés, pour ne pas être pris de vertige, qui tourne inlassablement autour de la noria, pour faire jaillir des entrailles de la mer une eau bienfaisante ; il exalte les odeurs exquises, jasmin, fleur d'oranger, épices, apportées par la brise ; oubliant, sinon à l'occasion d'une plaisanterie, les nauséabondes, celles des ordures oubliées par une municipalité négligente ; la pourriture entêtante du lac, où se déversent les déjections de la ville [...]. » (Memmi 2004, p. 163)

Ce n'est pas seulement d'un discours néo-exotique qu'il s'agit, produit par le décolonisé cette fois-ci sur lui-même, mais d'un travail quasi-psychoanalytique de déni. Un schisme de la perception consacre un statu quo du sous-développement, une inertie dans la marche de l'histoire dans la société post-coloniale. Mis face à ses multiples contradictions, l'ex-colonisé est installé par Memmi dans l'incapacité de mettre à l'index un quelconque ordre discursif ou autoritaire, extérieur, responsable de son

exclusion de la modernité, d'où la portée postcoloniale cette fois-ci de ce portrait, au sens épistémologique du terme : ce que décrit l'essai, loin de toute réduction encore une fois au politique, c'est un ordre de la pensée et de la culture qui peine à résoudre des contradictions occasionnées par l'histoire. Memmi dépeint en somme un Sujet postcolonial en crise, incapable de formuler sa modernité, retenu en cela par ses incohérences et ses dédoublements. Ce dont la littérature de cette région du monde peut largement informer.

Khatibi : les formulations de la différence

Plus tardive que l'œuvre de Memmi en ce sens pionnière, celle de Khatibi constitue un cas unique au Maghreb d'intelligence du phénomène transculturel que formalise *les Postcolonial Studies* dans leur esprit nord-américain, mais aussi d'anticipation du débat décolonial contemporain. Elle nous offre donc une double entrée pour comprendre, *localement*, des enjeux vivaces à l'échelle géo-culturelle globale.

Le lecteur de Khatibi sait quelles sont les innovations conceptuelles de l'auteur, susceptibles de féconder le champ critique du fait postcolonial si elles avaient été intégrées dans le débat anglo-saxon⁹⁵. Il serait inutile de revenir sur un travail largement mené, sinon pour rappeler brièvement que la « double critique » qu'il propose dans *Maghreb pluriel* (1983) est de ces concepts opératoires cardinaux, reposant sur un principe binoculaire. Car, de la même manière qu'il faut, pour la société maghrébine post-coloniale, déconstruire le référent de la tradition, il s'agit de désoccidentaliser et de décoloniser la pensée dans son rapport à l'Autre, occidentale, pris comme référence. Au cœur de cette double critique il y a le Sujet de l'histoire, que celle-ci soit tradition ou colonisation. Khatibi négocie, ce faisant, une troisième voie de la

⁹⁵ Dans un article consacré à l'auteur (« Antériorités de Khatibi », *Interculturel Francophonies* », n°34 novembre-décembre 2018, p. 205-223), j'avais essayé de montrer de quelle manière l'essai pionnier de Khatibi pouvait ouvrir la voie à une pensée postcoloniale du texte maghrébin si ses intuitions avaient été saisies en dehors du cadre esthétique et textualiste pur de l'époque.

modernité au Maghreb et, à ce titre, mène la réflexion encore plus loin que Memmi.

Cette démarche de déconstruction, que d'aucuns déduisent de sa fréquentation de l'œuvre et de la pensée philosophique de Derrida, est pourtant contenue dans le geste critique de l'auteur depuis toujours, celui d'une décolonisation. Il tient d'ailleurs à en rappeler l'authenticité et l'antériorité dans sa « Lettre ouverte (à Jacques Derrida) » :

« J'ai toujours pensé que ce qui porte le nom de « déconstruction » est une forme radicale de « décolonisation » de la pensée dite occidentale. Je l'ai écrit et signé il y a longtemps. *Le Monolinguisme de l'autre* vient d'en illustrer la portée politique – quant à la langue, la langue de l'autre. Si j'avais écrit ce que tu affirmes dans ce texte, on ne m'aurait jamais cru. » (Khatibi 1999, p. 24)

Mais que signifie « décoloniser » sous la plume de l'auteur ? Nullement le processus politique dont il s'écarte ostensiblement dans sa réplique à Derrida. Terme qui figure d'ailleurs au sous-titre de son roman inaugural *La Mémoire tatouée* (1971) : *Autobiographie d'un décolonisé*.

On doit remonter à *Maghreb pluriel* (1983), œuvre éminemment postcoloniale par son souffle critique fondateur en ceci qu'elle désigne un ailleurs, un au-delà épistémologique (post), pour trouver le déploiement le plus exhaustif de ce verbe à travers un autre concept, largement commenté aussi : « pensée-autre ». En prenant appui sur le mot d'ordre de Fanon à la conclusion de *Les Damnés de la terre* (1961) de tourner le dos à l'Europe pour cause de ses trahisons à son idéal humaniste, Khatibi forge cette notion pour se situer selon une pensée « inouïe de la différence » (Khatibi 1983, p. 11). Différence certes constitutive de la relation à l'Occident, mais aussi à l'égard des récits fondateurs de l'être arabe en général. Il s'agit de construire sur les ruines d'un idéal d'unité et de pureté une alternative de « pluralité et diversité » (Khatibi 1983, p. 13). Ceci n'est évidemment guère loin d'une pensée de l'hybridité présente dans *La Mémoire tatouée* (1971) et qu'il exprimera plus explicitement dans ses textes à venir.

La définition du Maghreb, comme horizon de pensée-autre, trouve bientôt dans l'essai de Khatibi une formalisation qui s'accorde parfaitement avec les intentions herméneutiques

postcoloniales : la situation du Maghreb n'est pas entre Orient et Occident, elle est « en marge » de ces pôles. Elle a pour outil l'instance énonciative subversive de Fanon, le « nous », mais un *nous* programmatique et non contestataire :

« La pensée du « nous » vers laquelle nous nous tournons ne se place, ne se déplace plus dans le cercle de la métaphysique (occidentale), ni selon la théologie de l'islam, mais à leur marge. *Une marge en éveil.* » (Khatibi 1983, p. 17)

Il en découle que l'être marginal du Maghreb ne se contient pas dans la dichotomie oppositionnelle centre-périphérie ; il s'agit initialement de décentrer les centres historiques, sans quête de légitimité ni doléance pour une quelconque attention favorable. De même, l'état d'éveil transcende une simple relation topique pour poser la marginalité comme condition de base et position active. Plutôt donc qu'une reconduction de l'hégémonie coloniale, la marginalité postcoloniale (sémantique et non géographique) est saisie comme une « chance » afin d'amorcer une sortie des paradigmes dominants.

Sans étendre plus loin cette démonstration de la pertinence postcoloniale de la contribution de Khatibi (nous avons donné à son antériorité même dans le débat institué une voix dans un article (Moustir 2018) dédié à la question), nous revenons à cette question de base qui préoccupe ce chapitre : de quelle manière cette proposition aussi radicale ne trouva-t-elle pas sa place de choix dans l'édifice critique qui lui sied ?

Une piste serait, comme pour Memmi, la réception française, textualiste par excellence et non culturaliste, qui thématiza vite un certain ralliement de l'auteur à un horizon sémiologique. Non pas que cette composante sémiologique soit négligeable dans l'œuvre de Khatibi (les questions du corps -le tatouage, les signes de la culture – le tapis – ou de l'art sont tout aussi centrales), bien au contraire, mais elle semble avoir longtemps conditionné sa réception.

La postface de Barthes à *La Mémoire tatouée* (deuxième édition de 1979) a orienté en effet ladite lecture sémiologique ; le lecteur arabe voyant, le premier avant les autres, dans « l'aveu » de Barthes (« Ce que je dois à Khatibi ») une victoire symbolique et une reconnaissance au milieu de tant de désenchantements : « Khatibi et moi, nous nous intéressons aux mêmes choses : aux

images, aux signes, aux traces, aux lettres, aux marques [...]. » (« Exergue » in Khatibi 2008, T.III, p. 7)

Dans les milieux universitaires, au Maroc précisément, qui ne sont aucunement au fait des *Postcolonial Studies* jusqu'aux années 2000, les lecteurs débattent longuement de cette reconnaissance et la reçoivent comme invitation à investir davantage l'œuvre dans cette voie. Khatibi sémiologue de la culture a fini par occulter l'horizon premier de cette sémiologie et, disons, sa finalité première : la construction d'un ordre de la culture fondé sur la différence comme négation de la métaphysique coloniale des discours sur le Maghreb et, de manière extensive, à l'Orient.

Pourtant, une autre préface nuance cet horizon de lecture et l'aiguillonne davantage vers son sens essentiel. Dans son témoignage sur l'œuvre et la pensée de l'auteur, Derrida souligne avec force la portée postcoloniale de sa contribution :

« Comme beaucoup d'autre, je tiens Abdelkébir Khatibi pour un des très grands écrivains, poètes et penseurs de langue française de notre temps et je regrette que celui-ci ne soit pas étudié, comme il le mérite, dans les pays de langue anglaise. » (« Exergue » in Khatibi 2008, T.I, p. 7)

Et Derrida de continuer, après avoir attiré l'attention sur la non-accessibilité de l'œuvre au lecteur anglo-saxon, qui ne peut de ce fait s'ouvrir à sa pensée :

« Abdelkébir Khatibi n'est pas seulement un auteur « incontournable », comme on dit, pour qui s'intéresse à la littérature francophone de ce siècle, à cette littérature elle-même, en elle-même et partout où elle déborde, réfléchit et infléchit la culture française, partout où elle témoigne aussi de l'histoire politique, coloniale et postcoloniale, qui lie la France à ses colonies et protectorats de naguère. L'œuvre de Khatibi devrait être aussi « exemplaire », d'autre part, pour quiconque s'intéresse aux problèmes du « multiculturalisme » et de la « postcolonialité », tels qu'ils passionnent aujourd'hui, et à juste titre, tant d'intellectuels, d'universitaires ou de citoyens de toutes origines. » (« Exergue » in Khatibi 2008, T.I, p. 7)

La question qui peut venir à l'esprit serait « pourquoi la médiation de Derrida ne trouva pas le même écho que celle de Barthes ? ». La réponse semble contenue dans le propos même du philosophe :

l'évocation de la question coloniale, et a fortiori postcoloniale, est en France une affaire presque tabou, pour les mêmes raisons que nous évoquions ci-haut au sujet de la réception hexagonale des *Postcolonial Studies*. En outre, si l'université française⁹⁶ s'est montrée plus réceptive à Khatibi d'un point de vue barthésien qu'elle ne l'était de celui de Derrida, la réponse n'est pas à chercher loin de l'engouement pour le structuralisme (celui de Barthes avant S/Z) et la désaffection du poststructuralisme ; le colloque de Baltimore est venu en un sens sceller le divorce entre les deux⁹⁷. Si Barthes est un personnage iconique du structuralisme naissant, Derrida, lui, est presque un banni de la scène intellectuelle. Khatibi lui-même rappelle en 1983 cette marginalité qui, en un sens, ne favorise pas le passage auprès du lectorat français de la face radicale qu'il leur offre de l'auteur maghrébin :

« L'exemple de cet humanisme a été admirablement analysé par Jacques Derrida qu'on continue à mettre à l'écart, en raison même de son irrépressible passion de l'écoute et de l'écart, de la marge qui veille sur ses propres simulacres. La pensée de Derrida est un saut vers une pensée de la différence intraitable, l'a-t-on assez compris ? » (Khatibi 1983, p. 124)

Associée à la pensée de Derrida, par leurs divers dialogues et points de contact, la théorie de la différence chez Khatibi ne trouva pas dans l'espace franco-maghrébin un cadre conceptuel postcolonial digne d'elle, ceci n'étant pas une priorité théorique française, encore moins locale. Ceci bien que l'auteur bénéficie d'une large audience auprès d'intellectuels et universitaires français (Marc Gontard, Claude Ollier, Pascal Amel, etc.). Ce qui prime dans les commentaires et réactions à l'œuvre de l'auteur c'est plutôt une

⁹⁶ Beaucoup sont les auteurs ayant lu, commenté et finalement adopté l'œuvre de l'auteur, dont Marc Gontard, Mireille-Calle Gruber, Isabelle Larrivée, etc.

⁹⁷ Lors de ce colloque tenu en octobre 1966 à l'université Johns Hopkins sur une initiative de Richard Macksey et Eugenio Donato, il était question de présenter la pensée structuraliste au public américain. Or Derrida, figurant parmi d'illustres représentants de ce courant (Gérard Genette, Tzvetan Todorov, Jacques Lacan, etc.), déroge à cette attente en se montrant très critique vis-à-vis ses pré-supposés théoriques qu'il accuse d'enfermement. (Lire à ce propos l'article de Christian Delacampagne, « L'aventure américaine de Derrida », *op. cit.*).

attention à la lettre du texte, au poétique plus généralement, c'est-à-dire une propension à considérer l'écriture et ses jeux comme une finalité première et dernière, découlant d'une vieille tradition de l'art pour l'art. Pour Gontard, Khatibi serait « l'un des auteurs maghrébins de langue française les plus inventifs – car son écriture est toujours une aventure » (Gontard 1994). Alors que Ollier, passant à côté d'un passage où Khatibi évoque la différence (« Connaitras-tu la différence de la différence que ta jubilation tournante t'emportera ... »), commente avec pertinence, mais sans s'arrêter sur l'essentiel, et affirme :

« Extraites du *Lutteur de classe*, petite machine de guerre poétique contre la conceptualisation occidentale, ces lignes désignent le travail ici à l'œuvre : travail de la lettre sur le corps, dévolution des parties du corps aux composantes des proverbes, inscription des graphes tatoués, métaphorisation des noms du sexe dans l'érotique des conteurs, agressivité labyrinthe des calligrammes. » (Ollier 1997, p. 140-141)

Ollier n'est pas le seul à démontrer que l'attention au langage et à la *technè* scripturale prime dans la lecture du texte khatibien sur l'horizon de son discours. Une telle tradition textualiste s'est même répandue dans la critique francophone qui en hérite.

Conclusion

La proposition maghrébine au curriculum postcolonial est restée notoirement marginale. Son transfert global semble avoir été contrarié par un défaut de lecture (et de traduction) auquel la machine critique française (comme centrale relativement à une écriture et une pensée francophone) a largement contribué en y transférant ses propres résistances.

L'effet du champ critique français sur la contribution postcoloniale maghrébine consiste dans la nature de la réception de ses penseurs, fondée essentiellement sur un anti-colonialisme militant de gauche, un horizon de lecture sémiologique et un textualisme d'obédience structuraliste. Comme la question postcoloniale ne bénéficia pas du même intérêt que celle anticoloniale à son époque, cette dimension fut en un sens « occultée », sans que ceci soit forcément une intention consciemment affichée. Pour conséquence, il

apparaît aujourd'hui que les études postcoloniales soient d'introduction récente au Maghreb, transitant par la France pour ce qui est de la traduction des auteurs « postcoloniaux » anglo-saxons, et souvent biaisée par une résistance épistémologique ou un déni historique déplorable.

La théorie postcoloniale est, à proprement parler, un champ où se croisent influences et contributions, transferts et réceptions. Sa portée transcontinentale gagnerait encore à s'illustrer par l'apport indéniable d'autres auteurs maghrébins, comme Assia Djebar (*Ces voix qui m'assiègent. En marge de ma francophonie* (1999), texte où elle repose la dichotomie langue/parole sur le terrain de l'écriture et qui demeure peu cité) ou subsahariens tel Valentin-Yves Mudimbe (*L'Invention de l'Afrique*, œuvre clé pour ce débat qui date de 1988 et dont la traduction a pris plus de trois décennies puisqu'elle ne paraît qu'en 2021). Car, en somme, le postcolonial concerne toute culture ou nation ou pensée ayant rencontré d'une manière ou d'une autre l'adversité coloniale, factuelle ou discursive, réelle ou symbolique.

De ce fait, le postcolonial est un curriculum planétaire dont la formation collective jette les bases d'un humanisme élargi et d'un universalisme égalitaire. C'est au fond de cela qu'il s'agit : baliser le terrain à un retour de regard de l'autre homme sur le monde.

Pour prolonger cette brève étude, peut-être faut-il questionner, plus loin, le rôle joué par l'édition et la traduction dans le destin de ces études postcoloniales. Ce travail reste à faire.

Bibliographie

- Barthes, R. » [1979] (2008). Exergue : Ce que je dois à Khatibi, in : *Œuvres de Abdelkébir Khatibi III, Essais*, Paris : La Différence, p. 7-8.
- Bayart, J.-F. (2010). *Les Études postcoloniales, un carnaval académique*. Paris : Karthala.
- Bhabha, H. [1994] (2007). *Les Lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*. Trad. de l'anglais Françoise Bouillot. Paris : Payot.
- Bonn, Ch. (2016). *Lectures nouvelles du roman algérien – Essai d'autobiographie intellectuelle*. Paris : Classiques Garnier.

- Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale de idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145(5), 3–8.
- Bouteldja H., Khiari S. (2012). *Nous sommes les indigènes de la République*. Paris : Amsterdam.
- Brisson, Th. (2018). Les “études subalternes” indiennes et le “tournant saïdien”, in : Thomas Brisson, *Décentrer l’Occident*, Paris : La Découverte, 215–271.
- Cahen, M. (2011). À propos d’un débat contemporain : du postcolonial et du post-colonial. *Revue historique*, vol. 4, 660, 899–913.
- Camus, A. (1953). Préface, in : Albert Memmi, *La Statue de sel*. Paris : Corrêa,
- Clavaron, Y. (2015). *Petite introduction aux Postcolonial Studies*. Paris : Kimé.
- Coquery-Vidrovitch, C. (2009). *Enjeux politiques de l’histoire coloniale*. Marseille : Agone.
- Collier, A.-C. (2020). La traduction manquée d’Edward Saïd en France. *Sociologie*, vol. 11 : 4, 399–413.
- Delacampagne, Ch. (2007). L’aventure américaine de Derrida. *Cités*, (2), 71–79.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- Derrida, J. (1967). *L’Écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Derrida, J. (2008). « Exergue », *Œuvres de Abdelkébir Khatibi, t. I : Romans et récits*. Paris : La Différence.
- Djebar, A. (1999). *Ces voix qui m’assiègent... en marge de ma francophonie*. Montréal : PUM.
- Dugas, G. (2002). Et si la littérature maghrébine n’existait pas ?, *Expressions maghrébines*, Vol.1, n°1, Dossier « Qu’est-ce qu’un auteur maghrébin ? », 31–44.
- Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la terre*. Paris : François Maspéro.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard.

- Gastaut Y. (2010). Albert Memmi, un regard postcolonial, in : Achille Mbembe (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris : La Découverte, p. 88–95.
- Gontard M., Mitsch R. H. (1992). Francophone North African Literature and Critical Theory. *African Literatures*, Summer, vol. 23(2), 33–38, DOI: <https://www.jstor.org/stable/3820392>
- Gontard, M. (1994). Préface, in : Abdallah Memmes, *Abdelkébir khatibi, l'écriture de la dualité*, Paris : L'Harmattan.
- Goyer N., Moser W. (dir.) (2014). *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- Khatibi, A. (1968). Avant-propos. *Souffles*, 10–11 : deuxième et troisième trimestres, 3–4, Url: <https://clicnet.swarthmore.edu/souffles/s1011/2.html>
- Khatibi, A. (1968). *Le Roman maghrébin*. Paris : Maspéro.
- Khatibi, A. (1971). *La Mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé*. Paris : Denoël.
- Khatibi, A. (1983). *Maghreb pluriel*. Paris : Denoël.
- Khatibi, A. (1999). *La Langue de l'autre*. New York-Tunis : Les mains secrètes.
- Khatibi, A. (2008). *Cœuvres complètes, Tome III : Essais*. Paris : La Différence.
- Laâbi, A. (1966). Prologue. *Souffles*, 1 : premier trimestre, 3–6, Url : <https://clicnet.swarthmore.edu/souffles/s1/1.html>
- Laroui, A. (1982). *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris : Maspéro.
- Meddeb, A. (1997). Le postcolonialisme Décentrement Déplacement Dissémination. *Dédale* 5 et 6 : Printemps, Url: http://ededale.free.fr/revue/dedale5_6.html
- Memmi, A. (1957). *Portrait du colonisateur. Portrait du colonisé*. Paris : Gallimard.
- Memmi, A. (1979). *La Dépendance*. Paris : Gallimard.
- Memmi, A. (2004). *Portrait du décolonisé*. Paris : Gallimard.
- Moustir, H. (2018). Antériorités de Khatibi. *Interculturel Francophonies*, 34 : nov-déc, Dossier Abdelkébir Khatibi : le penser-écrire d'un intellectuel perspectiviste, 205–222.

- Mudimbe, V.-Y. [1988] (2021), *L'Invention de l'Afrique*. Trad. de Laurent Vannini, Paris : Présence africaine.
- Ollier, C. (1997). À propos de *la Blessure du nom propre*, in : *L'Œuvre de Abdelkébir Khatibi, préliminaires*. Casablanca : Marsam.
- Saïd, E. [1978] (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'anglais par Catherine Malamoud. Paris : Seuil.
- Saïd, E. (1994). Archives. Columbia University, box 19, folder 27, lettre du 20 septembre.
- Sartre, J-P. (1957). Préface, in : Albert Memmi, *Portrait du colonisateur. Portrait du colonisé*. Paris : Gallimard.
- Spivak, G. C. [1988] (2009). *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*. Paris : Amsterdam.

4. Les écrivains maghrébins d'expression française face au discours institutionnel francophone

Christophe Premat

Résumé

Le rapport des écrivains maghrébins à la langue française est teinté de méfiance dans les années 1950 et 1960 comme si cette littérature maghrébine d'expression française était condamnée à être une transition vers un nouveau rapport à la langue et à la littérature au sein des nouveaux États indépendants. La revue *Souffles* résume cette attitude critique vis-à-vis de cette situation diglossique intenable et dans le même temps, l'évolution de la Francophonie institutionnelle vient appuyer l'idée d'une littérature francophone maghrébine affranchie des cadres coloniaux du passé et caractérisée par une recherche singulière sur la langue française. Le chapitre montre comment les écrivains maghrébins sont pris dans le dilemme entre la distance nécessaire à observer avec le discours institutionnel sur la francophonie et l'opportunité d'entrer dans un positionnement original au sein de la littérature francophone. Outre une situation éclatée selon les contextes politiques des différentes sociétés maghrébines, une nouvelle génération d'écrivains maghrébins cultive un positionnement autonome dans le champ de la littérature francophone récompensé par les institutions de la Francophonie.

Mots-clés : Francophonie institutionnelle, écrivains maghrébins, positionnement, langue française, littérature maghrébine d'expression française

* * *

Comment citer ce chapitre de livre :

Premat, C. 2025. Les écrivains maghrébins d'expression française face au discours institutionnel francophone. In: Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, pp. 107-142. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.e>. License: CC BY-NC 4.0

Introduction

Dans son article « Theorizing *Francophonie* », Emily Apter proposait un inventaire des significations de la notion de francophonie en partant des querelles sur le nom. Elle y décelait entre autres une cartographie planétaire, une ontologie postcoloniale, une plateforme linguistique et non un lieu, une créolisation, un marché littéraire, une nouvelle littérature comparée, le passage du tiers-mondisme au toutmondisme (Apter 2005, p. 298). Elle n'hésitait pas non plus à évoquer des catégories plus larges comme celles d'Empire par exemple, mais elle oubliait de mentionner l'aspect géoculturel illustré par la création de la Francophonie comme organisation internationale centrée sur la promotion de la langue française et des langues associées. Il devenait ainsi inévitable d'avoir à parler des relations entre la Francophonie et la francophonie, le premier terme étant directement associé aux transformations de cette organisation dans le temps tandis que le second devenait investi d'une certaine *aura* en nommant la communauté – ou disons-le de manière plus neutre – l'ensemble des locuteurs de langue française, qu'ils soient naturels ou occasionnels (Boutros-Ghali 2002, p. 32). C'est certainement la richesse et l'ambivalence du terme « francophonie » qui expliquent malgré tout le fait que ce nom soit conservé même s'il abrite toute les contradictions des rapports de la langue française au monde ex-colonisé (Provenzano 2006, p. 94). En revanche, l'institution « Francophonie » est souvent critiquée comme si cette organisation géoculturelle contribuait à pérenniser les relations géopolitiques d'un autre temps. Dans une lettre envoyée le 15 janvier 2018 au Président de la République française pour signifier son refus de participer à une mission de réflexion sur la Francophonie, Alain Mabanckou rassemblait les griefs à l'égard de cette institution :

« Dois-je rappeler aussi que le grand reproche qu'on adresse à la Francophonie 'institutionnelle' est qu'elle n'a jamais pointé du doigt en Afrique les régimes autocratiques, les élections truquées, le manque de liberté d'expression, tout cela orchestré par des monarques qui s'expriment et assujettissent leurs populations *en français* ? » (Mabanckou 2020, p. 187).

On voit bien ici l'opposition établie entre une organisation géopolitique empêtrée dans la continuité avec la politique du passé

et la francophonie comme souffle littéraire inspirant des générations d'écrivains africains. Alain Mabanckou écrit également que « la littérature africaine d'expression française avait malgré cela pu éclore et donner naissance à ce qui était et demeure plus que jamais pour nous un héritage inaliénable : la conception de notre univers par nous-mêmes, les Africains » (Mabanckou 2020, p. 10). Ses *Huit leçons sur l'Afrique* prononcées au Collège de France en 2016 s'attardent davantage sur les questions de négritude et d'écrivains de l'Afrique subsaharienne avec des mentions plus discrètes du rôle des écrivains francophones du Maghreb. Au cœur du Collège de France, l'ambition d'Alain Mabanckou était d'introduire un continent longtemps ignoré par les institutions littéraires françaises et de le consacrer officiellement. Même s'il a pris ses distances avec la Francophonie politique, il est intéressant de voir comment il influence une nouvelle vision officielle des littératures francophones africaines. La francophonie institutionnelle ne se limite pas à l'Organisation Internationale de la Francophonie, elle s'enracine dans les différentes actions de promotion de la littérature francophone. Le discours institutionnel francophone renvoie ici aussi bien au discours officiel de la Francophonie sur le Maghreb que celui sur les écrivains maghrébins (Phan et Guillou 2011, p. 16-17). Il se caractérise par la mise en place d'un champ de reconnaissance littéraire avec la présence d'événements promotionnels.

L'objectif de ce chapitre est de « relocaliser » au sens de Homi K. Bhabha la littérature maghrébine francophone pour y analyser son dynamisme (Bhabha 1994, p. 200-201 ; Moustir 2025). En utilisant les principes de l'analyse critique du discours (Maingueneau, 2014) et une approche socio-historique (Phan et Guillou 2011 ; Premat 2018), nous nous intéresserons dans un premier temps à la méfiance des écrivains de la revue *Souffles* lorsqu'ils théorisent leur malaise quant à l'utilisation de la langue française puis nous approfondirons la relation institutionnelle entre le Maghreb et la Francophonie afin de savoir si elle a un impact sur l'affirmation d'une littérature maghrébine francophone. En dernier lieu, nous relèverons la manière dont les différentes générations d'écrivains maghrébins sont présentées dans la presse francophone. En réalité, cette contribution vise à enrichir les dynamiques de médiations en ajoutant, aux côtés de la réception, la circulation et la

traduction (Briens et Cedergren 2015, p. XXIII), l'ensemble des discours produits par et sur les écrivains maghrébins. Il semble que dans les tentatives d'assigner une place à ces écrivains, se joue un transfert de perceptions (Cedergren et Moustir 2025) entre le centre et les périphéries vers les périphéries où les écrivains maghrébins d'expression française se trouveraient en concurrence discrète avec les représentants de la littérature subsaharienne. Par ailleurs, cette dernière ne dispose d'aucun lieu d'édition visible dans la Francophonie, contrairement à certaines maisons d'édition maghrébines, comme Elyzad, qui ont vu l'attribution du prix des Cinq continents à l'écrivain Yamen Manaï en 2017 pour son livre *L'amas ardent* (Premat 2024, p. 48). Les colloques, les conférences et les publications scientifiques sur la littérature maghrébine francophone s'inscriraient dans cette stratégie de régionalisation des écrivains francophones entre le niveau international (littératures francophones dans le monde) et le niveau national (écritures nationales de langue française).

La francophonie au prisme de l'analyse institutionnelle

La difficulté lorsqu'on évoque la francophonie réside d'abord dans la nécessité de préciser si l'on fait référence à la création de l'organisation internationale (la Francophonie institutionnelle, existant depuis 1970 avec l'A.C.C.T. et transformée en 2005 en Organisation Internationale de la Francophonie), aux acteurs géopolitiques de la francophonie (les États francophones et leurs relations avec la langue française, y compris l'appareil diplomatique culturel français), ou au monde francophone dans son ensemble. Nous nous concentrons ici sur le discours institutionnel francophone, qui ne se limite pas au multilatéralisme francophone de 1970 à aujourd'hui, mais englobe toutes les actions et discours qui politisent la langue française. On pourrait distinguer dans cette optique les communautés linguistiques indifférentes aux modes d'organisation des relations entre locuteurs francophones et le « francophonisme » qui vise à mobiliser les ressources politiques et économiques de ces communautés (Moura 1999, p. 2 ; Premat 2018, p. 13). Cependant, le risque de séparation entre ces deux réalités masque les dynamiques souterraines entre les instruments renforçant le poids de la langue française et les incidences,

parfois invisibles, sur les trajectoires des écrivains francophones. Ces dynamiques se perçoivent à partir de plusieurs aspects, les effets de l'institutionnalisation de dispositifs d'un côté (prix, récompenses, réception dans le discours journalistique) et de l'autre les prises de position politiques des écrivains vis-à-vis de l'usage de la langue française. En d'autres termes, l'analyse institutionnelle permet à la fois d'étudier les traces des comportements des écrivains (leur *éthos*, leur visibilité dans le champ public) et la création de dispositifs plus ou moins bureaucratiques venant consacrer leur reconnaissance. Il s'agit bien d'analyser l'institué et l'acte d'instituer en même temps pour comprendre les logiques de circulation propres au champ francophone (Bodart 2019). René Lourau, en réfléchissant sur les relations entre analyse institutionnelle et politique, évoquait le paradoxe de Mühlmann selon lequel l'institution commence au moment de l'échec de la prophétie (Lourau 1973, p. 23). On se retrouve dans cette configuration où lorsqu'on cesse d'adhérer à la croyance en une littérature maghrébine francophone, on voit émerger une multitude de littératures francophones dans cette région d'Afrique du Nord.

La méfiance des écrivains de la revue *Souffles*

Le 25 mars 1965, un article du *Monde* s'attaquait à la préface rédigée par Albert Memmi pour la parution de l'*Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française* (Memmi 1964). Il est intéressant de relever le titre de ce livre avec les termes en apparence neutre « d'expression française »⁹⁸. Le journaliste (seule la signature J. L. apparaît dans les archives du journal) tenait les propos suivants :

« L'entreprise de *Présence africaine*, dirigée par Albert Memmi, avec le concours de J. Arnaud, J. Déjeux, A. Khatibi, A. Roth,

⁹⁸ Pour éviter tout transfert anachronique, il faudrait préciser que cette expression apparaît neutre pour un lecteur d'aujourd'hui. Dans le monde francophone, beaucoup de littératures réutilisent actuellement cette notion « d'expression française » pour éviter le piège de la francophonie comme c'est le cas par exemple avec la littérature canadienne d'expression française. Dans le cas du Maghreb, cette dénomination signale à l'inverse un retour aux années 1950 et 1960 pour qualifier cette génération d'écrivains francophones.

offre un bon instrument de travail. Mais, sans chercher une querelle personnelle à Albert Memmi, était-ce bien à lui, qui, dans un livre très ardent, très partial et très pénétrant sur la colonisation, décrétait que la littérature d'expression française en Afrique du Nord était mort-née, de se livrer à ce qui ne peut donc être, dans son esprit, qu'une exhumation ? Personne ne pouvait prévoir que l'indépendance des nations maghrébines aurait pour conséquence principale, dans le domaine culturel, le développement du français, – mais pourquoi persévérer dans une analyse visiblement imprudente en assurant aujourd'hui que cette littérature francophone d'Afrique du Nord n'a de public que bourgeois ? La presse de gauche au Maghreb est-elle plus arabophone que celle des partis < bourgeois > ? » (*Le Monde* 25 mars 1965, p. 8)

Le journaliste récusait une vision négative vis-à-vis de la langue française en reprochant à l'auteur de ne pas rendre justice au développement d'une littérature maghrébine francophone. Albert Memmi fut l'un des premiers écrivains à revendiquer ce terme au moment où la Tunisie était sur le point de devenir indépendante ; il pensait que lorsque cette littérature aurait dénoncé les liens du colonialisme, elle serait vouée à disparaître pour laisser place à une nouvelle génération d'écrivains avec un rapport plus distancié à la langue française (Moustir 2025). De retour à Paris en 1956, il a alors été à l'origine d'une collection « Littérature maghrébine d'expression française » chez François Maspéro (Memmi 2001, p. 16). L'article du *Monde* susmentionné date de 1965 soit cinq années avant la création de l'ACCT, l'Agence pour la Coopération Culturelle et Technique visant à institutionnaliser une promotion multilatérale de la langue et de la culture françaises. Cet article reflète le malaise que certains écrivains d'Afrique du Nord exprimaient vis-à-vis de la langue française (Gontard 2005, p. 37). En l'occurrence, la revue *Souffles* était fondée en 1966 avec en ligne de mire cette dénonciation de toute prétention néocoloniale. Dans le même temps, plusieurs intellectuels et responsables politiques au Maroc qui s'étaient engagés dans l'*Istiqlal*, le premier parti politique marocain en faveur de l'indépendance, exprimaient une volonté d'approfondir l'héritage de la culture arabe tout en maintenant des liens à la langue française comme ce fut le cas de Mohammed El Fasi que le journaliste québécois Jean-Marc Léger décrit comme profondément francophile malgré son

emprisonnement par le gouvernement français lors de ses prises de position au moment de l'indépendance.

« Homme de grande culture, féru de philosophie aussi bien que de musique arabo-andalouse, musulman profondément croyant mais également libéral, El Fasi était passionnément attaché à la langue et à la civilisation arabe, ce qui ne l'empêchait pas d'aimer la langue française qu'il maîtrisait parfaitement. » (Léger 1999, p. 379)

Mohammed El Fasi, recteur de l'Université Mohammed V de Rabat, fut engagé dans la francophonie institutionnelle en tant que vice-président de l'AUFELF (Association des Universités Partiellement ou Entièrement de Langue Française) entre 1961 et 1966 et puis président entre 1966 et 1969 (Léger 1999, p. 379). À un niveau officiel, cet éminent responsable public marocain ne vivait pas son rapport à la langue française dans une dimension schizophrène. En revanche, à la même époque, la revue *Souffles*, qui avait une sensibilité de gauche affirmée, revendiquait la nécessité de remettre en cause la relation à la langue française dans une perspective anticoloniale. En l'occurrence, la revue est engagée dans les thématiques panafricaines en appuyant toutes les révolutions contre les systèmes coloniaux quels qu'ils soient (Sefrioui 2016, p. 77). L'engagement politique se fait encore plus sentir à partir du numéro 15 de la revue portant sur la cause palestinienne. Dans un éditorial signé « Souffles », ce numéro prend acte en filigrane d'une orientation encore plus militante de la revue :

« Mais ce numéro ne saurait être un autre « dossier » à la bibliographie déjà immense sur la Palestine. Il n'a de sens à nos yeux que s'il est senti par tous comme un appel à l'action, comme une plateforme à partir de laquelle chacun définira ses responsabilités, ses obligations et apportera sa contribution à ce mouvement irrévocable qui ébranle la nation arabe et dont les combattants palestiniens dégagent, à l'avant-garde, les voies éblouissantes. » (*Souffles* 1969, p. 2)

À l'inverse, les numéros précédents prenaient énormément de précautions pour saluer prudemment les manifestations d'une littérature maghrébine d'expression française et éviter qu'elle ne fût récupérée dans les filets néocoloniaux d'une célébration incongrue de la diversité de la langue française. Abdellatif Laâbi était

de ce point de vue le gardien du temple et ses premiers éditeurs posaient les jalons de ce que devait être la revue. En 1966, il prenait acte d'un certain dépérissement de la littérature francophone maghrébine en évoquant la question d'une littérature nationale marocaine :

« Sur un tout autre plan, la littérature maghrébine d'expression française, qui avait fait naître en son temps beaucoup d'espoir pieux à l'heure actuelle et semble, pour des observateurs, ne plus appartenir qu'à l'histoire. Elle doit cependant être mise en question aujourd'hui. Deux de ses représentants les plus brillants lui ont célébré avant terme d'émouvantes funérailles. Analysant la situation de l'écrivain colonisé, ses drames linguistiques, sa privation de lecteurs véritables, ils en sont arrivés à la conclusion que cette littérature est « condamnée à mourir jeune ». D'autres se sont abstenus de verser dans ce déterminisme pathétique. Mais ils en sont tous, malgré une auto-critique lucide, à entretenir le paradoxe d'une littérature suicidée qui continue malgré tout, quoique au ralenti, son cheminement. » (*Souffles* 1966a, p. 3-4)

L'objectif d'Abdellatif Laâbi était bien de situer la revue dans ce moment littéraire particulier au sortir de la période de colonisation. Il y avait bel et bien un piège diglossique qui pouvait condamner la singularité de la littérature nationale marocaine et c'est en ce sens qu'il faut entendre l'expression de « littérature suicidée ». Il évoquait même la question de « l'acculturation » pour cette génération d'écrivains maghrébins francophones comme Kateb, Dib, Feraoun, Mammeri, Memmi, Chraïbi (*Souffles* 1966, p. 4). Comment concevoir, selon lui, une littérature maghrébine avec un public à majorité français ?

« Faut-il l'avouer, cette littérature ne nous concerne plus qu'en partie, de toute façon elle n'arrive guère à répondre à notre besoin d'une littérature portant le poids de nos réalités actuelles, des problématiques toutes nouvelles en face desquelles un désarroi et une sauvage révolte nous poignent. » (*Souffles* 1966a, p. 4)

Prenant conscience des difficultés d'avoir un public divers au Maroc en raison de l'analphabétisme et d'une situation post-coloniale toute récente, Abdellatif Laâbi s'en remettait à la création du poète qui inventait sa propre langue. En effet, seul l'acte poétique permettait de s'extraire de ces antinomies insolubles qui défiaient

les poètes et plus généralement les écrivains maghrébins. Ce premier éditorial à valeur de manifeste s'achevait avec une invitation à tous les écrivains maghrébins, africains et européens à contribuer à cette revue. À partir du numéro 3, la revue ne s'intitulait plus « revue poétique et littéraire », mais « revue maghrébine littéraire culturelle trimestrielle » (*Souffles* 1966b). Dans un article daté du 28 juillet 1966, l'écrivain algérien Malek Alloula allait même encore plus loin en refusant le poids de l'aliénation de la langue française :

« Il est fini le temps du poète maghrébin exilé au sein d'une langue française. Exil de mauvaise foi. Exil reposant sur une idée des plus fausses sur la véritable poésie. Il est fini le temps d'apitoyer en attirant les yeux de la métropole sur « cet orphelin de lecteurs » : jouisseur aux remords plus ou moins grossièrement payés. Pour ma part je pense que nous devons franchir ce marécage où nous risquons de dépenser vainement nos forces. Les jérémiades sont infâmantes, nos oreilles en bourdonnent encore : ce bruitage il est de notre urgent devoir de le faire cesser si nous ne voulons pas en être assourdis. Toutes hypothèques levées je crois fermement qu'il pourra exister une poésie maghrébine digne de ce nom et *Souffles* en est déjà le signe annonciateur vibrant de hardiesse. » (*Souffles* 1966b, p. 37)

C'est par un attelage de métaphores auditives et visuelles que Malek Alloula inversait le rapport de force avec la langue française. Cependant, dans le même article, au-delà de cette dénonciation, Malek Alloula pointait cette situation diglossique dans la mesure où le lectorat francophone demeurait minoritaire en relevant notamment la question de l'analphabétisme (*Souffles* 1966b, p. 38). Abdellatif Laâbi, en commentant les œuvres de Fanon et de Memmi, accentuait ce malaise, cet entre-deux pour en faire une force de cette nouvelle littérature émergente.

« Les approches traitant plus particulièrement de l'écrivain colonisé, empruntant une langue étrangère pour s'exprimer, et conjointement à cette littérature produite par des Nord-Africains pendant la période coloniale, se sont avérées moins prophétiques qu'on ne le pensait et plus contestables [...]. Cette prise de position aurait été moins grave si elle s'était arrêtée à un bilan provisoire d'une anomalie culturelle explicitée par le rapport net d'acculturation que la littérature nord-africaine d'expression française entretenait

avec l'aire culturelle « métropolitaine ». Les motivations de cette littérature, sa logique de communication, son exhibitionnisme parfois, légitimaient la dénonciation d'une démarche de *mendicité culturelle*. » (*Souffles* 1966c, p. 8)

Ce qui frappe dans ce discours, ce n'est pas tant l'accusation que les précautions utilisées pour nommer cette situation paradoxale au sens où Homi Bhabha l'entend lorsqu'il décrit la manière d'échapper à un récit hégémonique colonial (Bhabha 2007, p. 218). Au fond, ces précautions traduisent plus précisément ce que Bhabha nomme le « 'démêlage' itératif » (p. 286) à entretenir avec une instance de domination pour relocaliser le lieu culturel d'où ces écrivains décolonisés parlent (p. 315). La plupart des articles et des éditoriaux d'Abdellatif Laâbi dans la revue *Souffles* sonnent comme des manifestes pour trouver le chemin d'une émancipation intellectuelle, culturelle et sociale. Il reconnaissait que dans le n°5 de la revue *Souffles* que la « littérature nord-africaine d'expression française » avait surtout été un « mouvement littéraire essentiellement algérien » (*Souffles* 1967, p. 18) avec deux exceptions notoires, Albert Memmi en Tunisie et Driss Chraïbi au Maroc, ce dernier ayant publié *Le Passé simple* en 1954 (Chraïbi 1954). Dans le n°10 de la revue *Souffles*, Abdelkébir Khatibi évoquait les contradictions de cette littérature maghrébine d'expression française.

« Le passé de cette littérature maghrébine d'expression française est certes un fait récent ; c'est à partir de la deuxième guerre que s'est développée cette expression, corrélativement à la gestion nationaliste et à l'intérêt porté par l'intelligentsia française aux élites colonisées. On sait bien que cette époque, pour l'écrivain maghrébin, a été chargée de malentendus. » (*Souffles* 1968, p. 4)

Fait marquant, le n°10 de la revue paraissait en format bilingue avec une version française suivie d'une version arabe pour éviter un usage unique de la langue française dans ce contexte (Moustir 2025). Maryem Legzouli rappelait que la revue *Souffles* était composée de « 22 numéros en français et 8 en arabe » (Legzouli 2011, p. 228), ce qui montre la difficulté à sortir totalement de la langue française. Ce n'est pas un hasard si l'œuvre d'Abdelkabar Khatibi est tourmentée par une forme de diglossie au point où il projette par la suite, dans la fiction, la manière de dépasser ce conflit entre le français et l'arabe (Khatibi 1983).

La revue *Souffles* a constamment observé une distance prudente vis-à-vis de la langue française pour éviter la récupération d'une catégorie d'écrivains. En quelque sorte, il s'agissait pour cette génération d'écrivains de contrôler les effets d'une réception qui les transformerait inéluctablement en figures de proue de la nouvelle littérature francophone. La méfiance est double puisque ces écrivains maghrébins francophones de gauche ont dû aussi prendre leurs distances avec les pouvoirs politiques en place à l'ère post-coloniale. D'autres écrivains algériens francophones ont assumé le fait d'exprimer leur rapport à la nation en français surtout lorsqu'ils provenaient de Kabylie (Feraoun 1972, p. 61 ; Arnaud 1982). De surcroît, les écrivains maghrébins francophones n'étaient pas uniquement des romanciers, mais des poètes et certaines recherches récentes ont insisté sur la diversité de cette littérature maghrébine d'expression française avec l'exemple du théâtre marocain (Fertat 2012). Il est important de se poser la question de leur visibilité dans le champ littéraire car malgré tout, leurs œuvres ont été éditées en français et ont circulé dans les pays francophones. Le problème est de savoir si cette littérature a pu bénéficier d'un appui de la Francophonie institutionnelle qui s'est constituée à partir du traité de Niamey comme une structure de coopération multilatérale centrée sur la langue et la culture (Premat 2018, p. 76). En termes de médiations, il semblerait que ce discours institutionnel ait contribué à redessiner des rapports entre les diverses littératures francophones. Au-delà de la relation diglossique que les écrivains maghrébins pouvaient ressentir, la Francophonie institutionnelle s'est aussi construite sur la dynamique de circulation des œuvres culturelles (Cedergren et Moustir 2025). Comme l'écrivait Michel Espagne,

« l'historiographie des transferts culturels relativise tout particulièrement la notion de centre. Il est clair que l'histoire, dès qu'elle dépasse les limites de la nation ou de l'aire culturelle dont elle est l'émanation pour intégrer des cercles concentriques plus larges, considère que les références propres à son aire culturelle d'appartenance sont centrales » (Espagne 2013, p. 6).

Les écrivains maghrébins d'expression française avaient à la fois conscience du risque néocolonial, mais aussi des potentialités de la langue française comme support à la circulation d'un certain

nombre d'œuvres. La Francophonie institutionnelle, suspecte de réinstaurer la maîtrise de la circulation des œuvres culturelles par le centre français, donnait paradoxalement la possibilité à des œuvres moins visibles de voir le jour.

Les ressources institutionnelles des écrivains maghrébins francophones

Tous les efforts d'une construction géoculturelle comme la Francophonie ont été observés avec suspicion de la part des écrivains des anciens pays colonisés. La Francophonie institutionnelle a officiellement vu le jour le 20 mars 1970 avec un traité réunissant plus d'une vingtaine de gouvernements. Le terme de « francophonie » était assez peu usité comme en témoignaient les querelles sur ses origines puisque certains l'attribuaient à Senghor d'autres à Bourguiba, ces deux chefs d'États étant à l'époque considérés comme les Pères fondateurs de la Francophonie institutionnelle (Achard 1984, p. 196 ; Lavodrama 2007 ; Premat 2018, p. 19). Le mot avait en fait été utilisé pour la première fois par le géographe Onésime Reclus qui effectuait une cartographie des aires linguistiques et culturelles à l'époque coloniale (Reclus 1886, p. 422–423 ; Pinhas 2004 ; Moustir 2025). Plusieurs articles du *Monde* des années 1960 employaient le substantif « francophonie » et certains regrettaient une naissance trop rapide alors que la décolonisation officielle n'était pas achevée. C'est le cas par exemple de Jean de Broglie qui pointait les ambiguïtés d'une telle notion : « à force de parler vaguement de la francophonie, ce qui pourrait être un projet vigoureux risque de devenir le modèle des faux-semblants et un couplet classique du rituel des idées nébuleuses » (Broglie 6 novembre 1967, p. 5). Son diagnostic était d'ailleurs assez précis car il reprochait à la France de bloquer ce projet en le réduisant à une simple coopération culturelle sans prendre en compte une dimension plus politique.

« On pourrait dire plaisamment que l'étape actuelle serait de créer quelque chose qui soit à mi-chemin de la Ligue arabe et de l'Unesco. Il faut en tout état de cause dépasser le stade culturel. Le dépasser ne veut pas dire le négliger. Il est bon de défendre la langue et de rapprocher les cultures francophones, mais la langue conduit à penser à son enseignement, et son enseignement à toutes

sortes de problèmes qui relèvent des ministres de l'éducation. »
(Broglie 6 novembre 1967, p. 5)

Le terme de « francophonie » indiquait dans les années 1960 que les discussions portaient sur le profil politique de la communauté de locuteurs français comme si la colonisation était dépassée par un nouvel ensemble de relations libres entre des États partageant une langue commune. La réalité était bien loin de cet idéal même si Senghor, Bourguiba et Diori, en tant que chefs d'État de pays récemment décolonisés, avaient à cœur de dessiner les contours d'une nouvelle synthèse civilisationnelle. Le vocable est évidemment ambigu car l'adjectif « francophone » et le nom « francophonie » ont été utilisés dans le discours politique surtout au moment de la création de la Francophonie institutionnelle comme le rappelait Jean-Marc Léger.

« Les premières organisations qui se donnèrent pour mission de réunir, à des fins de coopération, les personnes et les institutions de langue française, n'ont pas utilisé le qualificatif de « francophone ». Ce n'est qu'à partir des années soixante-dix environ que les termes de « francophonie » et de « francophone » commencèrent à se répandre et finirent par s'imposer. Ces vocables présentent l'avantage, il est vrai, de la simplicité et de la brièveté, ce qui allait faire leur fortune dans une époque friande de slogans et de formules choc. Pourtant, les premières conférences des Chefs d'État et de Gouvernement retinrent d'abord l'expression de « pays ayant en commun l'usage du français » et, plus tard, de « pays ayant le français en partage » (Léger 1999, p. 362).

Le traité de Niamey de 1970 avait été précédé de conférences de Niamey pour établir les principes de cette nouvelle organisation (Tainturier 6 décembre 1968, p. 6). Il n'existe pas de civilisations francophones selon Jean-Marc Léger, l'ambiguïté de l'usage du mot « francophone » est en réalité un atout (Léger 1999, p. 363). Il appert que les classements opérés au sein de la littérature francophone ont en réalité un ancrage inconscient dans la Francophonie institutionnelle qui sert de support pour organiser des événements autour des littératures de langue française (colloques, conférences, séminaires, inaugurations, congrès, tables rondes).

Dans ce contexte, Senghor est certainement celui qui a donné une optique civilisationnelle à la francophonie en décrivant un

espace de rencontres. « J'ai souvent défini l'Africanité comme la symbiose complémentaire des valeurs de l'Arabité et des valeurs de la Négritude » (Senghor 1977, p. 105). Ce n'est pas un hasard si cet écrivain devenu Président a compris le rôle que pouvaient jouer les littératures d'expression française dans les différents pays. Pour Senghor, les termes d'Africanité et d'Arabité constituaient des pôles civilisationnels au sein de l'espace francophone voué à être un espace métissé. Bourguiba revendiquait dans les mêmes termes que Senghor la langue française comme héritage culturel.

« Il est clair en tout cas qu'aujourd'hui, la langue française ne représente pas pour nous le bien d'autrui que nous nous serions approprié, et dont nous aurions de quelque manière à rétribuer l'usage. Il est clair que nous la considérons comme un bien propre, comme une partie intégrante de notre culture présente, une culture qu'elle a largement formée et informée. Je pense d'ailleurs qu'il en est ainsi pour tous les peuples francophones. » (Bourguiba 11 mai 1968)

Bourguiba avait à cœur de soutenir à la fois le sentiment national en Tunisie et les coopérations avec d'autres pays francophones (Ouanada 2017, p. 188-189). Lorsque l'écrivain Kateb Yacine parlait d'un « butin de guerre » à propos de la langue française (Mestaoui 2017), il se trouvait en connivence implicite avec les premiers inspirateurs du projet francophone. Opposer l'idéologie de la Francophonie institutionnelle aux littératures d'expression française ne se révèle pas forcément salutaire. Bourguiba et Senghor partageaient un idéal confédératif francophone avec une circulation culturelle propre. Peut-être qu'en ce sens, Senghor a implicitement réintroduit l'idée d'un Nord de la francophonie qu'il identifiait au creuset de la rencontre entre les cultures arabes et la langue française par rapport à un Sud de la francophonie davantage marqué par la circulation d'une pluralité de littératures francophones dans la zone subsaharienne. Il est possible de lire ici en creux une volonté de régionaliser la francophonie plutôt que de la réduire aux espaces nationaux ou à une entité internationale, ce qui illustrerait déjà la perméabilité des espaces au sens où l'entend Hassan Moustir lorsqu'il analyse la dynamique du paradigme postcolonial au Maghreb (Moustir 2025). L'optique de la coopération visait à concrétiser les relations culturelles entre les pays ayant un lien à la langue française.

Pour Senghor comme pour Bourguiba, la multiplicité des communautés francophones était un leurre d'où leurs efforts permanents pour penser la francophonie à une échelle mondiale avec des zones précises, des ensembles et des littératures (Senghor 1971, p. 173). En outre, Habib Bourguiba, le Père de l'indépendance tunisienne, a toujours été vexé qu'on ne reconnaisse pas son influence sur la création d'un socle institutionnel de la Francophonie avec l'idée qu'il avait lancée en 1965 d'un « Commonwealth à la française » (Le Gendre 2019, p. 512). Bourguiba et Senghor ont entretenu une relation d'amitié authentique avec une admiration réciproque (*Jeune Afrique* 12 avril 2010). *De facto*, ses années de présidence furent marquées par l'encouragement d'une forme de bilinguisme avec l'arabe et le français en Tunisie (Marzouki 2007, p. 36). Khalifa Chater rappelle la manière dont l'exil a pu favoriser les pensées géopolitiques d'un certain nombre d'écrivains et d'hommes politiques à l'instar de Rachid Driss et de Habib Bourguiba (Chater 2011). Il ne faut jamais sous-estimer ces expériences communes qui permettent de comprendre les énonciations d'un discours francophone circulant entre les champs politique et littéraire.

C'est sans doute cet engagement dans une francophonie officielle qui a pu expliquer *a contrario* la méfiance des intellectuels et des écrivains maghrébins francophones. De manière plus profonde, la situation d'exil que certains écrivains maghrébins avaient ressentie auparavant peut expliquer certaines trajectoires. C'est le cas de Fadhma Aït Mansour Amrouche qui a traité de la condition déracinée et du sentiment de l'exil quand une population vit dans une situation diglossique. Pour elle, le recours à la langue française lui avait permis de faire partager le patrimoine culturel des chants berbères lorsqu'elle évoquait « la fixation en langue française des chants berbères hérités des ancêtres qui [lui] avaient permis de supporter l'exil et de bercer la douleur » (Mansour 2005, p. 348). L'écrivain Abdelkébir Khatibi se référait à son tour à cette idée de compensation culturelle à travers l'exil où on se forge des ressources culturelles propres pour affronter cette situation diglossique aliénante.

« À cet âge, je choisis la solitude, les fraternités littéraires. Mes dieux étaient de préférence des poètes marginaux, exilés, fous, suicidés, morts jeunes ou tuberculeux, ceux-là mêmes que je savais perdus à tout jamais dans la souffrance pure. » (Khatibi 1971, p. 55)

Kateb Yacine avait pour sa part exploré l'exil intérieur que provoquait la situation diglossique. Dans une rétrospective effectuée par *Radio France Internationale* sur le parcours de Kateb Yacine, on retrouve cette déchirure portée par toute une génération. La transcription de cette rétrospective datant du 28 octobre 2019, reprend les derniers passages du récit autobiographique *Le Polygone étoilé* :

« Ma mère était trop fine pour ne pas s'émouvoir de l'infidélité qui lui fut ainsi faite, et je la vois encore, toute froissée, m'arrachant à mes livres – tu vas tomber malade – puis un soir, d'une voix candide, non sans tristesse, me disant : « Puisque je ne dois plus te distraire de ton autre monde, apprends-moi donc la langue française » (...) Jamais je n'ai cessé, même aux jours de succès près de l'institutrice, de ressentir au fond de moi cette seconde rupture du lien ombilical, cet exil intérieur qui ne rapprochait plus l'écolier de sa mère que pour l'arracher, chaque fois un peu plus, au murmure du sang, aux frémissements réprobateurs d'une langue bannie, secrètement d'un même accord aussitôt brisé que conclu... Ainsi avais-je perdu tout à la fois ma mère et son langage, les seuls trésors inaliénables – et pourtant aliénés. » (*Radio France Internationale* 28 octobre 2019)

Kateb Yacine appartient à cette « génération sacrifiée » d'écrivains ayant subi la guerre d'Algérie avec notamment l'emprisonnement et la torture. Il est évident que dans ce cas, le contexte de la guerre a renforcé cette schizophrénie linguistique. Cette diversité de conditions invite à la prudence quand une approche générationnelle est utilisée pour évoquer les écrivains maghrébins de langue française. Comme le rappelait l'historien Jean-François Sirinelli, la notion de « génération » est complexe car elle est liée à la perception d'événements communs souvent tragiques comme une guerre (Sirinelli 2015, p. 954-955 ; Allouache 2018, p. 280). Les générations sont souvent reliées à des conditions communes et la naissance de nouveaux États fait que le facteur national est loin d'être négligé. En outre, la question de la « diasporisation » se pose pour ces écrivains qui ont souvent vécu en partie en France (Husung 2018, p. 55). Néanmoins, les écrivains ont pleinement conscience de leur situation sociale et historique et de la difficulté à leur assigner une étiquette comme c'était le cas de l'écrivain algérien Rachid Mimouni.

« Je peux dire que globalement, dans notre pays, c'est un rapport conflictuel et qui l'a souvent été aussi pour les écrivains, disons, maghrébins de langue française, en ce sens que notre langue nationale est l'arabe et que le français est arrivé avec la colonisation française. Il y a donc un conflit entre les deux langues parce que la colonisation a essayé de détruire toutes les structures de l'enseignement de la langue arabe (elle y est presque parvenue pendant les 132 ans où elle est restée en Algérie) et qu'il était naturel qu'une fois l'indépendance acquise, on essaye de rebâtir ces mêmes structures d'enseignement de la langue la plus parlée en Algérie. » (Mimouni 2009, p. 113)

Rachid Mimouni fait partie des écrivains de cette génération des années 1960 qui se sont méfiés des discours politiques des lendemains de l'indépendance (Redouane 1998, p. 84). Pour lui, il s'agissait bien entendu de tourner la page de la colonisation et de lutter pour que l'indépendance politique s'accompagnât d'une production culturelle adaptée avec en prime l'usage de la langue française qui est un héritage à défendre. Pour ces écrivains, comme pour Assia Djebar (Moustir 2025 ; Duhan 2025), l'image de la langue française a définitivement changé avec les indépendances puisque de langue imposée, le français est davantage perçu comme langue d'émancipation appropriée par les ex-colonisés (Gubinska 2005, p. 154). Assia Djebar avait également fait part de cette difficulté à retrouver une langue originelle qui avait été bouleversée par l'irruption de la langue française (Djebar 1985, p. 240).

Si la francophonie peut paraître suspecte à nombre d'écrivains maghrébins de langue française, l'enfermement dans des classements nationaux n'est pas non plus la solution. Jean Déjeux, qui a consacré ses recherches à la littérature maghrébine d'expression française, relève ces postures contradictoires en citant Jean Sénac, pour lequel les classements par nationalité permettaient de montrer les écrivains ayant fait un choix politique de nation tandis que d'autres, à l'instar de Malek Haddad, voyaient dans l'Islam une marque de distinction de cette littérature maghrébine (Déjeux 1992, p. 6). En s'appuyant sur d'autres sources officielles, Jean Déjeux rappelle aussi que l'UNESCO, avec ses experts de culture arabe, avait dès 1969 affirmé que la littérature maghrébine

d'expression française ne pouvait être exclue de la culture arabe (Déjeux 1992, p. 7 ; Moustir 2025). Plutôt que d'hybridité, il faudrait plus exactement utiliser la notion de polyphonie pour comprendre la manière dont la place de ces écrivains a été construite.

Dans le même temps, il ne faudrait pas négliger les apports de « l'espace littéraire amazigh » avec un corpus de textes écrits dans des langues autochtones et parfois en français (Merola 2023, p. 60). C'est le cas par exemple de l'écrivain Belaïd Aït Ali (1924–1964) considéré comme le premier écrivain kabyle maniant les deux langues. Les références à une littérature et une communauté berbères sont nombreuses avec la transcription de genres oraux dans des écrits en français à l'instar de Mouloud Feraoun (1913–1962), Mouloud Mammeri (1917–1989), Jean et Taos Amrouche (Merola 2023, p. 63). Ces littératures sont médiées en grande partie en français et viennent rappeler des tentatives de recherche sur les langues et les origines de la berbéricité qui aboutirent à la création d'associations culturelles de promotion de ces langues en France comme ce fut le cas de l'Académie berbère dans les années 1970 (Bessaoud 2000, p. 73). Chaker a utilisé le concept de « néo-littérature kabyle » (1992) pour désigner la manière dont une littérature émerge dans les années 1940 suite à la prise de conscience d'une élite kabyle scolarisée en français (Ameziane 2006, p. 20). Dans *Chants berbères de Kabylie*, Jean Amrouche rédige une longue introduction dans laquelle il décrit, à travers les chants et les traditions kabyles, une certaine « âme kabyle » dont l'écriture ravive les traces.

« Le Kabyle n'est pas un oriental. L'Islam ne lui a pas donné le sens du destin. Ce sentiment préexistait en lui. La religion l'a renforcé en l'éclairant de cette notion commune à toutes les grandes religions que la mort n'est qu'un passage. » (Amrouche 1947, p. 25–26)

Cette littérature n'a pas réellement été mentionnée dans le discours institutionnel francophone, mais on en trouve les traces dans une certaine francophonie littéraire. Sans doute faut-il sortir du discours militant pour pouvoir apprécier les caractéristiques de cette littérature (Sadi 2021) au-delà d'une simple vision anthropologiste comparable à l'introduction d'Amrouche qui aligne des stéréotypes sur l'esprit kabyle et qui ranime le mythe d'une berbéricité primordiale (Cheikh-Moussa 2021, p. 92). On pourrait dire

que de ce point de vue-là, on voit s'opérer un transfert de ce mythe dans la littérature maghrébine d'expression française. Au Maroc, nombreuses sont les descriptions des langues berbères au sein de la littérature francophone comme en témoigne le livre de Mohammed Khaïr-Eddine, *Légende et vie d'Agoun'Chich*, publié en 1984, qui s'ouvre sur un magnifique tableau de la vie berbère :

« Quand vous débarquez dans un pays que vous n'avez jamais vu ou que vous avez déserté depuis longtemps, ce qui vous frappe avant tout, c'est la langue que parlent les gens du cru. Eh bien ! le Sud, c'est d'abord une langue : la tachelhit. C'est une variété du berbère tamazight qui comprend au Maroc quatre parlers : la tachelhit, le rifin, le zaïan et le dialecte en usage dans l'Est. Mais le Sud n'est pas que cela ; son caractère géographique unique le différencie nettement des terres du Nord. À mesure que l'on s'en approche, il s'annonce géologiquement. Aux pénéplaines côtières parfois verdoyantes et parfois franchement nues, succède un sol qui se plisse insensiblement, se bourrelle et délivre d'autres essences. » (Khaïr-Eddine 1984, p. 7)

Dans la vision de Khaïr-Eddine, il y a la revendication d'une « guerilla linguistique » (Maraini 1996, p. 130) nécessaire pour être dans une forme de créativité qui bouleverse les cadres de la langue française. Ainsi, la convocation d'un espace « polyglossique » (Mimoso-Ruiz 2019) – langues dominées par des langues utilisées par le plus grand nombre ou par le pouvoir politique – vient montrer cette recherche de la créativité dont font preuve des écrivains comme Khaïr-Eddine.

Certes, on peut à juste titre critiquer les ambivalences de la francophonie qui permet de donner un support institutionnel à cette polyphonie pour souligner à des fins idéologiques (au sens de discours sur la langue) le fait que la langue française abrite cette pluralité de conceptions du monde. Dans un dialogue entre Alain Rey et Abdelwahab Meddeb sur la pluralité de la langue française, paru dans la revue *Esprit* en juillet 2001, l'écrivain Meddeb définissait sa posture par rapport à la langue française de la manière suivante :

« Pour ma part, je ne peux parler du français que de manière subjective, c'est-à-dire de mon rapport d'écrivain à la langue française, et plus précisément encore, d'un écrivain qui écrit en langue

française mais dont celle-ci n'est pas la langue maternelle. Il s'agit alors de la langue d'un choix d'écriture et, d'entrée de jeu, nous nous trouvons placés au moins dans une dualité, sinon dans une pluralité de références et de sources, ce qui me semble illustratif de ce qu'on appelle la francophonie. Évidemment, le terme « francographie » correspondrait mieux pour désigner le rapport à l'écriture, et c'est pourquoi je voudrais sans plus tarder en venir à ce qui définit aujourd'hui cette langue, en prenant en compte à la fois sa place telle qu'elle est perçue à l'intérieur de l'Hexagone, mais aussi à l'extérieur, et la façon dont je la pratique. » (Meddeb et Rey 2001, p. 5-6)

Évidemment, la plupart des écrivains préfèrent échapper aux questions d'étiquette et de génération pour dessiner un rapport singulier à la langue française. Abdelwahab Meddeb ne fait pas exception lorsqu'il revendique volontiers le terme de « francographie » pour éviter le piège de la francophonie (Moustir 2025). La revue *Esprit* fut d'ailleurs l'une des premières à montrer la spécificité de ces écrivains francophones, au-delà même du véritable manifeste qu'avait produit Léopold Sédar Senghor en 1962, lorsqu'il rédigeait « Le français, langue de culture » (1962). Cette revue a eu un rôle fondamental dans la première promotion des écrivains francophones et notamment des écrivains maghrébins (Bonn 2013, p. 218).

Les écrivains en sont réduits à inventer des néologismes pour accentuer leur singularité et s'approprier cette situation diglossique pour la transformer en ressource « paratopique » au sens où l'entend Dominique Maingueneau (2004). L'énoncé paratopique se caractérise par un espace d'énonciations paradoxales où l'écrivain se fabrique une posture pour échapper aux catégorisations et aux classifications et renforcer sa singularité. L'avantage de cette posture est qu'elle crée de la visibilité et permet d'attirer l'attention du public, des médias et des éditeurs vers le lieu d'où parle l'écrivain (Moura 1999, p. 38). La Francophonie institutionnelle est elle-même friande de ce type de discours pour pouvoir célébrer la diversité des écrivains francophones et consacrer leur prestige. Si on fait l'histoire du « francophonisme » (Traïnel 2016, p. 141), c'est-à-dire l'histoire du discours sur la francophonie et la langue française d'un côté et l'histoire des perceptions de la littérature maghrébine francophone, de l'autre, on

s'aperçoit que la Francophonie officielle a une prédilection pour ces débats avec une promotion de ces événements culturels. De plus, les chercheurs travaillant sur la question de la francophonie politique perçoivent trois périodes de la francophonie, une première francophonie politique cosmopolite du XVIII^e siècle caractérisée par la suite par l'empreinte coloniale, la deuxième francophonie portée par Senghor, Diori, Bourguiba et Sihanouk, coïncidant avec l'émergence de l'ACCT après le traité de Niamey de 1970 et la troisième francophonie où les institutions multilatérales alimentent un discours de pluralité culturelle face à l'uniformisation du monde bien commodément assimilée à la domination de l'anglais comme langue du marché (Ramel 30 novembre 2014). En comparant le discours des écrivains francophones sur leur perception de la langue française avec les positionnements de la Francophonie institutionnelle, la contradiction n'est pas flagrante car en fait, le discours des écrivains est repris par la Francophonie pour justifier son existence et le maintien de liens culturels entre les pays francophones (Hannoum 2021, p. 227). Pour que l'étude soit complète, il importe de voir comment les écrivains maghrébins francophones sont présentés dans la presse pour voir la place qui leur est assignée.

Jeu d'étiquettes dans le repérage des écrivains maghrébins francophones

Nous avons vu que le terme de « littérature maghrébine d'expression française » était l'expression retenue pour qualifier dans les années 1950 et 1960 la littérature maghrébine d'écrivains nés pendant la période coloniale et continuant à utiliser la langue française au moment des indépendances. En utilisant la base de données Nexis Uni sur les articles de presse, nous pouvons constater une différence entre la fréquence d'apparition du terme « littérature maghrébine d'expression française » et « littérature francophone maghrébine ». Pour la première catégorie, il est possible de repérer 61 occurrences entre 1998 et 2021 contre 12 mentions pour la seconde catégorie. Le nom d'Assia Djebar revient fréquemment dans les mentions de la littérature maghrébine d'expression française. Un article de *Sud Ouest* datant du 23 juin 2006 salue son entrée à l'Académie française.

« La première personnalité du Maghreb élue à l'Académie française est une femme. L'Algérienne Assia Djebar a évoqué « l'immense plaie » laissée par le colonialisme sur sa terre natale et son attachement fusionnel d'écrivain à la langue française [...]. À 69 ans, Assia Djebar figure parmi les classiques de la littérature maghrébine d'expression française. » (*Sud Ouest* 23 juin 2006)

À sa mort, le quotidien algérien *La Tribune* résumait son parcours en ces termes : « figure majeure de la littérature maghrébine d'expression française, Assia Djebar prônait l'émancipation des musulmans et le dialogue des cultures » (Bounabi 14 février 2015). Dans d'autres articles évoquant la littérature maghrébine d'expression française, on remarque plutôt la valorisation institutionnelle avec notamment les lycées français qui ont souvent permis à ces écrivains d'émerger comme le remarque un article de *L'Express* en 2005 (Effy 18 avril 2005). Le terme de « littérature maghrébine d'expression française » apparaît encore dans des séminaires internationaux ou des conférences. Le quotidien tunisien *Le Temps* commentait en décembre 2008 l'objet d'un colloque s'étant déroulé à Hammamet avec le titre « Littérature et risque ».

« Les problématiques, nous les connaissons, comment faire connaître la littérature maghrébine d'expression française en renouvelant les sujets. Les racines du texte, écrire le Maghreb, la tentation du divers, la réception du texte maghrébin de langue française, humour ironie et dérision furent les sujets des colloques passés. Aujourd'hui, il était sans doute temps d'ouvrir le champ, d'élargir l'angle : quels risques court-on à être dans ce littéraire-là, celui du texte maghrébin d'impressions françaises. » (Catazaras 18 décembre 2008)

L'article pointe les difficultés à endosser l'étiquette de littérature maghrébine d'expression française et fait référence au « texte maghrébin de langue française », ce qui ajoute de la complexité à la tentative de classer ces écrivains. Parfois, certains articles mentionnent des déclarations liminaires lors de colloques comme celui de 2010 portant sur la littérature maghrébine d'expression française à Batna, en Algérie. L'article de *La Tribune* d'Alger, reprend une citation des intervenants qui affirmaient que

« la littérature d'expression française a été et sera toujours porteuse d'un message civilisationnel qui ouvre une fenêtre sur

l'histoire, la culture, les préoccupations et les espoirs des habitants de ce vaste espace de la Méditerranée qu'est le grand Maghreb. » (*La Tribune* 4 décembre 2010)

Il est intéressant de voir que la notion de littérature maghrébine d'expression française se trouve associée à celle d'une vision civilisationnelle dans l'article d'un journaliste du quotidien algérien *La Tribune* avec notamment cette notion de « grand Maghreb ». Si on laisse de côté cette notion, on voit combien ces propos donnent un écho au discours de Habib Bourguiba du 11 mai 1968. Le déplacement de la classification littéraire vers un modèle plus universel est notoire. S'ensuit dans l'article une liste d'écrivains et d'écrivaines algériens francophones comme « Kateb Yacine, Mouloud Mammeri, Assia Djebar, Tahar Ouetar, Lamine Zaoui, Ouassini Laaredj ou Yasmina Khadra (*La Tribune* 4 décembre 2010). La notion de « grand Maghreb » est encore plus discutée parmi les historiens (Rivet 2012, p. 10), mais cette tentative de lier la littérature à une empreinte civilisationnelle est un réflexe classique que l'on retrouve dans ces discours introductifs teintés volontiers d'idéologie francophone (Provenzano 2006). Il faut aussi noter que pour cette génération d'écrivains algériens susmentionnés, la question est encore plus sensible quand on prend en compte le contexte dur de la colonisation et de la guerre avec la France.

D'autres articles utilisent cette expression pour des invitations d'écrivains lors de festivals locaux comme ce fut le cas avec l'écrivain Fouad Laroui présenté comme un « maître de la littérature maghrébine d'expression française » dans un article de *L'Est Républicain* datant du 7 février 2008 (*L'Est Républicain* 7 février 2008). Puis, la notice nécrologique de l'écrivain Abdelkébir Khatibi de l'*Agence France Presse* du 16 mars 2009 est éloquente puisqu'il y est présenté comme un « spécialiste de la littérature maghrébine d'expression française » :

« Romancier, poète et sociologue de renommée internationale, Abdelkébir Khatibi était un spécialiste de la littérature maghrébine d'expression française, traitant des phénomènes sociaux dans un style audacieux et novateur. Né à El Jadida (au sud de Casablanca) en 1938, il avait étudié la sociologie à la Sorbonne, à Paris, et soutenu en 1969 la toute première thèse sur le roman maghrébin. » (*Agence France Presse* 16 mars 2009)

À l'inverse, les apparitions de l'expression « littérature francophone maghrébine » sont beaucoup plus rares dans la presse sauf dans une presse plus spécialisée ou idéologique. On retrouve des entretiens avec des écrivains réfléchissant sur ces catégorisations comme ce fut le cas récemment avec un article du quotidien marocain francophone *Al Bayane*, l'organe du Parti du progrès et du socialisme. Un journaliste d'*Al Bayane* posait la question suivante au poète et écrivain Mounir Serhani sur la littérature maghrébine francophone sans que l'écrivain ne reprenne cette expression :

« [Journaliste] De revendicatrice, à l'origine, la littérature maghrébine francophone est devenue provocatrice, après les indépendances, suite à la perte, par toute une génération d'écrivains, des illusions sur les régimes nationaux en place. Elle a pris des accents dénonciateurs depuis les années quatre-vingt-dix. Selon vous, de quel idéal se réclame la littérature maghrébine d'écriture française d'aujourd'hui ?

[Mounir Serhani] La littérature marocaine « de langue française » a changé complètement de paradigme dans la mesure où elle a dépassé les anciens idéaux puisés dans la provocation vindicative, l'esthétique réactionnaire ou encore la dénonciation politique. Nous avons une nouvelle génération qui est en train de s'installer et de nous proposer une nouvelle littérature, une nouvelle vision du monde, une nouvelle forme d'écriture. » (Moustapha 1^{er} octobre 2020)

Certes, le ton journalistique engagé cède toujours au risque de la généralisation lorsqu'il s'agit de classer ces générations d'écrivains maghrébins francophones. Ce qui est intéressant dans le cas du quotidien *Al Bayane*, c'est que d'autres articles mentionnent « la littérature maghrébine d'expression française » montrant l'usage à géométrie variable du terme (Serraji 19 mai 2021). D'autres quotidiens francophones comme *L'Expression* ou *Horizons* en Algérie n'hésitent pas à utiliser l'expression pour qualifier les grands écrivains algériens francophones comme Mohammed Dib (Mohellebi 9 juin 2021) ou Rachid Mimouni (*Horizons* 5 septembre 2021). Cette étude montre que la notion de « littérature maghrébine francophone » reste relativement nouvelle dans le monde de la presse francophone alors que la « littérature maghrébine d'expression française » est davantage utilisée notamment lorsqu'il

s'agit de rendre hommage à une grande figure littéraire francophone du Maghreb. Cette expression est d'autant plus intéressante qu'elle renvoie à une addition d'énoncés polyphones avec d'un côté la francophonie et de l'autre le Maghreb. Il se pourrait même qu'inconsciemment, la langue française serve de support pour redéfinir un espace géopolitique singulier qui existait bien avant elle (Hannoum 2021). De cette manière, ce ne serait pas le Maghreb qui sert les objectifs de la francophonie, mais plutôt la langue française qui serait provisoirement au service des énonciations d'un autre Maghreb.

L'avantage de l'usage de l'expression de « littérature maghrébine francophone » est que la provenance géographique devient secondaire puisqu'un espace imaginaire inclut aussi bien les écrivains francophones du Maghreb que ceux issus de la diaspora. C'est le cas notamment de Cécile Oumhani qui redécouvre un rapport tardif à la Tunisie et qui investit la narration mémorielle pour faire circuler ses personnages dans plusieurs pays et plusieurs époques à l'instar de son roman *Tunisian Yankee* paru en 2016 (Oumhani 2016). Cette génération d'écrivains ayant une relation au Maghreb et à la francophonie n'hésite pas à utiliser des éditions francophones en dehors de la France comme par exemple les éditions Elyzad en Tunisie qui publient des romanciers maghrébins francophones (site de la maison d'éditions Elyzad consulté le 21 octobre 2022). L'écrivain Yamen Manaï est assez représentatif de cette génération d'écrivains. Né en 1980 à Tunis, il vit en France mais publie en Tunisie et a reçu plusieurs prix dont le prix des Cinq Continents en 2017 (prix officiel de la Francophonie) pour son roman *L'Amas ardent* (Cherif 11 octobre 2017). Ce prix a lancé l'écrivain qui a reçu de nombreuses autres récompenses dans différents festivals en France à l'instar du trophée de l'Algue d'Or qui a mis en valeur son roman *Bel Abîme (Ouest-France 20 juillet 2022)*. Plus tôt en 2022, Yamen Manaï avait obtenu le prix Orange du livre en Afrique créé depuis 2019 et valorisant les écrivains et les maisons d'édition francophones en Afrique. Le rapport du jury est d'ailleurs éloquent en ce qu'il décrit cette volonté de promouvoir ces écrivains : « Pour cette quatrième édition, 57 romans ont été proposés par 39 maisons d'édition basées dans 15 pays d'Afrique francophone » (*Le Point* 15 juin 2022).

Tableau 1. Liste des écrivains maghrébins francophones couronnés par le prix des Cinq Continents.

Année de réception du Prix	Nom de l'écrivain(e)	Nationalité de l'écrivain	Ouvrage primé	Éditeur
2008	Hubert Haddad	Franco-tunisienne	<i>Palestine</i>	Éditions Zulma
2014	Kamel Daoud	Franco-algérienne	<i>Meursault, contre-enquête</i>	Éditions Barzakh
2016	Fawzia Zouari	Franco-tunisienne	<i>Le Corps de ma mère</i>	Éditions Joëlle Losfeld
2017	Yamen Manai	Franco-tunisienne	<i>L'Amas ardent</i>	Éditions Elyzad

Source : Organisation Internationale de la Francophonie + base de données Nexis Uni.

L'objectif de ces prix est bien d'accompagner une décentralisation de la littérature francophone par rapport aux maisons d'édition françaises. Ces écrivains ont souvent une relation sociologique mettant en scène des personnages se débattant avec de grandes questions sociales contemporaines. *Bel Abîme* plonge dans l'univers de la délinquance et de la corruption. *L'Insoumise de la porte de Flandre* de Fouad Laroui est en lien direct avec les attentats djihadistes en Europe et les délicates questions de la xénophobie. Fouad Laroui joue sur les « effets de réel » (Barthes 1968) avec des allusions à certains experts comme Gilles Kepel intervenant dans un panel traitant des questions de djihadisme (Laroui 2017).

Cette génération d'écrivains a un rapport plus direct avec les institutions de la Francophonie qui la considèrent comme représentative du nouveau souffle de la langue française en dehors de la France. Le tableau 1 affiche les écrivains maghrébins ayant été consacrés par le prix des Cinq Continents depuis sa création en 2001.

On remarque dans le tableau 1 une promotion des écrivains maghrébins francophones depuis 2008. Il faudrait, dans le cadre d'études futures, se concentrer davantage sur les différents prix

et événements (Congrès mondial des écrivains de langue française par exemple) participant à l'édification d'un champ littéraire francophone fortement encouragé par le positionnement des écrivains francophones au sein du manifeste *Pour une littérature-monde* de 2007 visant à contrer l'idée d'une littérature cosmopolite circulant majoritairement en anglais (Premat 2024 ; Duhan 2025). Dans ce manifeste signé par quarante-quatre écrivains, on trouve deux représentants de l'aire maghrébine en les personnes de Tahar Ben Jelloun et de Boualem Sansal (Le Bris et Rouaud 2007). On sort ainsi de la génération *Souffles* animé par l'idéologie anticoloniale et le souci de se démarquer de toute promotion officielle et de la génération désenchantée des écrivains algériens de langue française dans les années 1990 pour aborder une génération francophone maghrébine avec une certaine tendance sociologique répondant inconsciemment aux vœux de la Francophonie institutionnelle.

Conclusion

Les écrivains maghrébins francophones des années 1950 et 1960 n'évoluent pas en marge du discours sur la langue et la littérature. Ils participent activement à la construction de ce discours, souvent critique, qui est ensuite repris et reconfiguré par d'autres acteurs littéraires et institutionnels. À cette époque, le concept de « littérature maghrébine d'expression française » émerge pour caractériser une production culturelle marquée par l'héritage colonial (Bonn et *alii*, 1996), et la revue *Souffles* en devient un exemple paradigmatique, symbolisant cette quête d'émancipation linguistique et culturelle. Parallèlement, les débats sur la francophonie s'ancrent dans une idéologie d'appropriation culturelle par les ex-colonisés, récupérant en partie ce discours critique pour valoriser la diversité des littératures francophones, y compris sa composante nord-africaine (Bouguerra et *alii* 2010). Cependant, la marginalisation relative des écrivains maghrébins francophones dans ce système révèle des dynamiques plus complexes. Comme le soulignent Ågerup (2018) et Woodhull (2003), leur positionnement dans les arènes francophones leur assure une reconnaissance confortable, malgré la critique parfois convenue qu'ils entretiennent envers la Francophonie. Cette hypervisibilité de quelques auteurs, mise en

lumière par Véronique Porra (2018), contribue à rendre imperceptible un nombre important d'écrivains qui échappent aux cercles de consécration, ou qui ne se conforment pas aux attentes d'un lectorat francophone globalisé.

Ces phénomènes d'énonciation reproduisent en fait une dynamique classique de centre et de périphérie, où le centre monolingue (parisien) s'impose face à des périphéries plurilingues, notamment en Afrique du Nord (Simédoh 2018, p. 93). En poussant plus loin l'analyse, on remarque également une concurrence croissante entre les littératures subsahariennes et maghrébines, alimentée par le centre parisien et les autres instances de la Francophonie (OIF, journalistes francophones). Ce phénomène pourrait bien indiquer une reconfiguration géographique au sein des littératures francophones, avec un « Nord francophone » (Maghreb) et un « Sud francophone » (Afrique subsaharienne), mettant en tension les rêves de convergence culturelle entre arabité et négritude formulés par des figures comme Senghor et Bourguiba. Cette analyse met en lumière les limites d'une approche exclusivement centrée sur le discours institutionnel francophone. Plutôt que de perpétuer des classifications géographiques rigides, il serait pertinent d'adopter la notion « d'espaces littéraires » (Merola 2023), qui permet de repenser la francophonie en termes de réseaux d'échanges linguistiques et culturels. Ainsi, la littérature maghrébine d'expression française pourrait être envisagée non seulement dans son rapport au français, mais aussi dans son interaction avec les autres langues et traditions culturelles qui l'influencent (Cedergren et Moustir 2025). Cela offrirait une approche plus nuancée et moins hiérarchique de la production littéraire, où le style et l'impact sur la langue prendraient une place centrale (Duhan 2025), permettant de sortir d'une géographie littéraire figée (Premat 2024).

Bibliographie

Ouvrages et articles

- Achard, P. (1984). *Francophone, francophonie*. Note lexicographique sur quelques chimères. *Mots. Les langages du politique*, 8, 196–198.

- Allouache, F. (2018). *Archéologie du texte littéraire dit « franco-phone » 1921-1970*. Paris : Classiques Garnier.
- Ameziane, A. (2006). La néo-littérature kabyle et ses rapports à la littérature traditionnelle. *Études littéraires africaines*, (21), 20-28. <https://doi.org/10.7202/1041302ar>
- Amrouche, J. (1947). *Chants berbères de Kabylie*. Paris : Charlot.
- Apter, E. (2005). Theorizing Francophonie. *Comparative Literature Studies*, Vol. 42, n°4, 297-311.
- Arnaud, J. (1982). *Recherches sur la littérature maghrébine de langue française. Le cas de Kateb Yacine*. Paris : L'Harmattan.
- Barthes, R. (1968). L'effet de réel. *Communications*, 11, 84-89.
- Bessaoud, M. A. (2000). *De petites gens pour une grande cause ou l'histoire de l'Académie berbère (1966-1978)*. Alger : Imprimerie de l'artisan.
- Bhabha, H. K. (2007). *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot. Paris : Payot.
- Bodart, Y. (2019). L'analyse institutionnelle. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, Numéro 121-122 (1), 85-103, DOI: <https://doi.org/10.3917/cips.121.0085>
- Bonn, C., Khadda, N., Mdarhri-Alaoui, A. (1996). *Littérature maghrébine d'expression française*. Paris : EDICEF.
- Bonn, C. (2013). Subversion et réécriture du modèle romanesque dans *Nedjma* de Kateb Yacine, in : Lise Gauvin, Cécile Van den Avenne, Véronique Corinus, Ching Sela (dir.), *Littératures francophones – Parodies, pastiches, réécritures*, Lyon : ENS Éditions, p. 217-228.
- Bouguerra, M., Bouguerra, S. (2010). *Histoire de la littérature du Maghreb – Littérature francophone*. Paris : Ellipses.
- Bourguiba, H. (1968). Une double ouverture au monde, discours prononcé le 11 mai 1968 à Montréal, <https://sommets-francophonie.challenges.fr/wp-content/uploads/sites/20/2018/11/DISOURS-BOURGUIBA.pdf>
- Boutros-Ghali, B. (2002). *Émanciper la Francophonie*. Paris : L'Harmattan.

- Cedergren, M., Briens, S. (dir.) (2015). *Médiations interculturelles entre la France et la Suède : trajectoires et circulations de 1945 à nos jours*. Stockholm : Stockholm University Press.
- Cedergren, M., Moustir, H. (2025). Introduction, in : Mickaëlle Cedergren & Hassan Moustir (éd.), *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, Stockholm : Stockholm University Press, p. 1–16. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.e>.
- Chaker, S. (1992). La naissance d'une littérature écrite. Le cas berbère (Kabylie). *Bulletin d'Études Africaines*, 17, 18. Paris : Inalco, DOI: https://www.centredechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/neo-litt.pdf (Consulté pour la dernière fois le 20 octobre 2024).
- Chater, K. (2011). Pensée en exil et décolonisation : le cas maghrébin. *Cahiers de la Méditerranée*, 82, 107–114.
- Cheikh-Moussa, I. (2021). Le mythe berbère dans le Maroc des heures françaises d'Abdeljalil Lahjomri. *Langues et littératures*, 26, 89–97.
- Chraïbi, D. (1954). *Le Passé simple*. Paris : Gallimard.
- Déjeux, J. (1992). *La Littérature maghrébine d'expression française*. Paris : PUF (Que sais-je ?).
- Djebar, A. (1985). *L'Amour, La Fantasia*. Paris : JC Lattès.
- Ducournau, C. (2017). *La Fabrique des classiques africains*. Paris : CNRS éditions.
- Duhan, A. (2025). La francophonie translingue vue à partir du Maghreb: Derrida, Djébar, Kilito, in : Mickaëlle Cedergren & Hassan Moustir (éd.), *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, Stockholm: Stockholm University Press, p. 143–188. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.e>.
- Espagne, M. (2013). La notion de transfert culturel. *Revue Sciences/Lettres*, 1, 1–8. DOI: <https://doi.org/10.4000/rsl.219>
- Feraoun, M. (1972). *L'anniversaire*. Paris : Seuil.
- Fertat, O. (2012). Le théâtre marocain d'expression française : une histoire à écrire. In : Musanji Nglasso-Mwatha (réd.), *Environnement francophone en milieu plurilingue*, Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, p. 549–570. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pub.35507>

- Gontard, M. (2005). Qu'est-ce qu'une littérature arabe francophone? L'exemple du Maghreb. *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, 52, 37–47.
- Gubinska, M. (2005). Écrire dans la langue de l'Autre, quelques réflexions sur la littérature maghrébine de langue française. *Synergies Pologne*, 1, 151–156.
- Hannoum, A. (2021). *The Invention of the Maghreb. Between Africa and the Middle East*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Heller-Goldenberg, L. (1989). La littérature francophone au Maroc. L'acculturation. *Cahiers de la Méditerranée*, 38, 59–68.
- Husung, K. (2018). La franco-*phonie* comme lieu interstitiel d'une écriture d'hybridation – l'exemple d'Assia Djébar. *Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones*, 1 (1), 53–61, DOI: <https://doi.org/10.16993/rnef.4>
- Khair-Eddine, M. (1984). *Légende et vie d'Agoun'Chich*. Paris : Seuil.
- Khatibi, A. (1971). *La mémoire tatouée*. Paris : Denoël.
- Khatibi, A. (1983). *Amour bilingue*. Saint-Clément de rivièrè : Fata Morgana.
- Laroui, F. (2017). *L'Insoumise de la porte de Flandre*. Paris : Juillard.
- Lavodrama, P. (2007). Senghor et la réinvention du concept de francophonie. La contribution personnelle de Senghor, primus inter pares. *Les Temps Modernes*, 4, n°645–646, 178–236.
- Le Bris, M., Rouaud, J. (dir.) (2007). *Pour une littérature-monde*. Paris : Gallimard.
- Le Gendre, B. (2019). *Bourguiba*. Paris : Fayard.
- Léger, J.-M. (1999). *Le Temps dissipé*. Montréal : Hurtubise.
- Legzouli, M. (2011). Abdellatif Laâbi et la revue *Souffles*. *Langues et Littératures*, 21, 227–234.
- Lourau, R. (1973). Analyse institutionnelle et question politique. *L'Homme et la société*, numéros 29–20, 21–34, DOI: <https://doi.org/10.3406/homso.1973.1831>
- Lourau, R. (1971). *L'analyse institutionnelle*. Paris : éditions de Minuit.

- Mabanckou, A. (2020). *Huit leçons sur l'Afrique*. Paris : Grasset.
- Maingueneau, D. (2004). *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*. Paris : Armand Colin.
- Mansour, F. (2005). *Histoire de ma vie*. Paris : La Découverte.
- Maraini, T. (1996). Mohammed Khaïr-Eddine : orpailleur des ténèbres. *Horizons Maghrébins*, (30), 129-131.
- Marzouki, S. (2007). La francophonie des élites : le cas de la Tunisie. *Hérodote*, n° 126, 35-43.
- Meddeb, A., Rey, A. (2001). Langue française, langue plurielle. *Esprit*, juillet, 5-19.
- Memmi, A. (dir.) (1964). *Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française*. Paris : Présence Africaine.
- Memmi, A. (2001). Émergence d'une littérature maghrébine d'expression française : La génération de 1954. *Études littéraires*, vol. 33, n°3, 13-20.
- Merola, D. (2023). Le français de « l'espace littéraire amazigh ». *Quaderni di Studi berberi e libico-berberi*, 55-72, <https://inalco.hal.science/LACNAD/hal-04548295v1>
- Mestaoui, L. (2017). Le « butin de guerre » camusien, de Kateb Yacine à Kamel Daoud. *Babel*, 36, 143-159, DOI: <https://doi.org/10.4000/babel.5002>
- Mimoso-Ruiz, B. (2019). La diglossie au Maroc : un paradoxe culturel vers une littérature monde ? *Nordic Journal of Francophone Studies / Revue nordique des études francophones*, 2 (1), 22-31, DOI: <https://franorfon.org/articles/10.16993/rnef.13>
- Mimouni, R. (2009). Le français sans peine, in : Lise Gauvin (réd.), *L'écrivain francophone à la croisée des langues : Entretiens*, Paris : Karthala, p. 113-117.
- Moura, J.-M. (1999). *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : PUF.
- Moustir, H. (2025). Le Maghreb a-t-il influencé les Postcolonial Studies? in : Mickaëlle Cedergren & Hassan Moustir (éd.), *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*,

- Stockholm : Stockholm University Press, p. 79–106. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.e>.
- Ouanada, H. (2017). Les Lumières ou les valeurs modernistes du XVIII^e siècle et de l'Occident à l'épreuve de l'histoire en Tunisie : 1830–2011, in : Pascale Pellerin (dir.), *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman – Du XVIII^e siècle aux printemps arabes*, Paris : Classiques Garnier, p. 179–195.
- Oumhani, C. (2016). *Tunisian Yankee*. Tunis : Elyzad.
- Phan, T., Guillou, M. (2011). *Francophonie et mondialisation. Tome I : Histoire et institutions des origines à nos jours*. Paris : Belin.
- Pinhas, L. (2004). Aux origines du discours francophone. *Communication et Langages*, 140, 69–82.
- Porra, V. (2018). Des littératures francophones à la 'littérature monde' : aspiration créatrice et reproduction systémique. *Nordic Journal of Francophone Studies/ Revue Nordique Des Études Francophones*, 1(1), 7–17, DOI: <https://doi.org/10.16993/rnef.8>
- Premat, C. (2018). *Pour une généalogie de la Francophonie*. Stockholm : Stockholm University Press.
- Premat, C. (2024). Le Prix des cinq continents de la Francophonie dans la reconnaissance des écrivains africains. *French Studies in Southern Africa. Études françaises en Afrique australe*, 54. 1, 40–69.
- Provenzano, F. (2006). La « francophonie » : définitions et usages. *Quaderni*, 62, 93–102.
- Reclus, O. (1886). *France, Algérie et colonies*. Paris : Hachette.
- Redouane, N. (1998). La Littérature maghrébine d'expression française au carrefour des cultures et des langues. *The French Review*, vol. 72, 81–90.
- Rivet, D. (2012). *Histoire du Maroc de Moulay Idrîs à Mohammed VI*. Paris : Fayard.
- Sadi, N. (2021). Une lecture de la réception du roman de langue kabyle (ou *l'ungal*). *Multilinguales*, 1–16, DOI: <https://doi.org/10.4000/multilinguales.6064>

Sefrioui, K. (2016). « Encore un qui a tout dit ! ». Le groupe de « Souffles », lecteur des « Damnés de la terre » de Frantz Fanon. *Politique africaine*, n°143, 73-91.

Senghor, L. S. (1962). Le français, langue de culture. *Esprit*, novembre, 837-844.

Senghor, L. S. (1971). *Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Seuil.

Senghor, L. S. (1977). *Liberté III. Négritude et civilisation de l'Universel*. Paris : Seuil.

Simédoh, V. (2018). Réappropriation, intériorité et refondation des imaginaires en francophonie. *Revue de l'Université de Moncton*, 49 (2), 89-102.

Sirinelli, J.-F. (2015). Générations, in : Claude Gauvard et Jean-François Sirinelli (dir.), *Dictionnaire de l'historien*, Paris : PUF, p. 950-955.

Souffles (1966a). Revue poétique et littéraire, n°1, 35 p.

Souffles (1966b). Revue maghrébine littéraire culturelle trimestrielle, n°3, 50 p.

Souffles (1966c). Revue maghrébine littéraire culturelle trimestrielle, n°4, 51 p.

Souffles (1967). Revue maghrébine littéraire culturelle trimestrielle, n°5, 45 p.

Souffles (1968). Revue maghrébine littéraire culturelle trimestrielle, n°10, 57 p.

Souffles (1969). Revue maghrébine littéraire culturelle trimestrielle, n°15, 135 p.

Traisnel, C. (2016). Le défi politique de l'espace roman. Le cas de la convergence des causes en francophonie militante. *Hermès*, n°75, 139-146.

Woodhull, W. (2003). Postcolonial thought and culture in Francophone North Africa, in : Charles Forsdick, David Murphy (eds.), *Francophone Postcolonial Studies – A critical introduction*, Oxford : Oxford University Press, p. 221-230.

Ågerup, K. (2018). La place des littératures africaines dans six encyclopédies littéraires françaises 1959–2006. *Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones*, 1 (1), 36–44.

Entretiens et articles de quotidiens

Agence France Presse (16 mars 2009). Décès de l'écrivain et sociologue marocain Abdelkébir Khatibi.

Bounabi, S. (14 février 2015). Une foule nombreuse a accompagné Assia Djebar à sa dernière demeure. *La Tribune*.

Broglié, de, J. (6 novembre 1967). Pour la francophonie. *Le Monde*, p. 5.

Catazaras, M. (18 décembre 2008). Congrès de littératures francophones à Hammamet. *Le Temps*.

Cherif, R. (11 octobre 2017). Le prix des Cinq Continents de la Francophonie décerné au Tunisien Yamen Manai. *Le Courrier de l'Atlas, l'actualité du Maghreb en Europe*.

Effy, T. (18 avril 2005). La saga des lycées français de là-bas. *L'Express*.

Elyzad (maison d'éditions). <https://elyzad.com/la-maison-dedition/> (Site consulté le 21 octobre 2022).

Horizons (5 septembre 2021). Relecture des romans de Rachid Mimouni.

Jeune Afrique (12 avril 2010). Bourguiba a été impressionné par le départ de Senghor. <https://www.jeuneafrique.com/197562/politique/bourguiba-a-t-impressionn-par-le-d-part-de-senghor/>

La Tribune, Alger (4 décembre 2010). Séminaire international sur la littérature maghrébine d'expression française à Batna. *Le Monde* (25 mars 1965). Une anthologie des écrivains maghrébins d'expression française d'Albert Memmi, p. 8.

Le Point (15 juin 2022). Le Tunisien Yamen Manai décroche le prix Orange du livre en Afrique.

L'Est Républicain (7 février 2008). Immigration : place aux artistes.

Mohellebi, A. (9 juin 2021). Mohammed Dib revisité par Sabiha Benmansour .*L'Expression*.

Moustapha, Y. (1^{er} octobre 2020). L'écrivain est sauveur du livre, cette 'créature en voie de disparition'. *Al Bayane*, Propos recueillis par Younes Moustapha.

Ouest France (20 juillet 2022). L'écrivain Yamen Manai a reçu le trophée de L'Algue d'Or.

Radio France Internationale (28 octobre 2019). Il y a trente ans disparaissait Kateb Yacine, le grand écrivain algérien.

Ramel, F., Verdier, M. (30 novembre 2014). Entretien avec Frédéric Ramel réalisé par Marie Verdier. Nous vivons la troisième francophonie ». *La Croix*, <https://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Nous-vivons-la-troisieme-francophonie-2014-11-30-1245257>

Serraji, M. (19 mai 2021). Identité et littérature. *Al Bayane*.

Sud Ouest (23 juin 2006). L'Algérienne Assia Djebar immortelle.

Tainturier, J. (6 décembre 1968). Double conflit entre Québec et Ottawa, la participation à la conférence de Niamey sur la francophonie. *Le Monde*, p. 6.

5. La francophonie translingue vue à partir du Maghreb : Derrida, Djebbar, Kilito

Alice Duhan

Résumé

Ce chapitre examine le cas des écritures francophones du Maghreb à la lumière des débats actuels sur le monolinguisme, le multilinguisme et le « tournant translingue » (Dutton 2016) dans les études littéraires mondiales. Jusqu'à présent, les études sur la « francophonie translingue » (Chatzidimitriou 2021, Ausoni 2018) se sont le plus souvent concentrées sur des écrivains multilingues issus de milieux non postcoloniaux qui ont migré en France et ont fait du français leur langue littéraire de prédilection. Si l'on prend, par contre, comme point de départ les tentatives récentes de théoriser l'écriture translingue comme une pratique qui place la traduction, le contact et la friction entre les langues à la source même de sa créativité (Forsdick 2019), le Maghreb apparaît comme un exemple privilégié du translinguisme constitutif de l'espace littéraire francophone, qui doit être appréhendé dans un réseau complexe d'écologies linguistiques, culturelles et littéraires qui s'entrecroisent (Moraru et al. 2020). Ce chapitre revisite et examine trois textes théoriques clés – *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996) de Jacques Derrida, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie* (1999) d'Assia Djebbar, et *Je parle toutes les langues, mais en arabe* (2013) d'Abdelfattah Kilito – afin de savoir en quoi ils pourraient enrichir et nuancer les débats actuels liés à la « francophonie translingue ». Comment ces auteurs d'horizons linguistiques divers se positionnent-ils par rapport au Maghreb plurilingue, d'une part, et à l'espace littéraire mondial francophone, d'autre part ? Peuvent-ils nous aider à penser la relation entre les deux ?

Comment citer ce chapitre de livre :

Duhan, A. 2025. La francophonie translingue vue à partir du Maghreb : Derrida, Djebbar, Kilito. In: Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, pp. 143–187. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.f>. License: CC BY-NC 4.0

Mots-clefs : translinguisme, littératures francophones, Maghreb, Derrida, Djébar, Kilito

* * *

Introduction

Les tentatives récentes d'inscrire les littératures francophones dans le tournant global des études littéraires ont eu tendance à mettre en relief les points de rencontre, de chevauchement et de tension entre l'espace littéraire francophone mondial et les autres langues et littératures avec lesquelles il entre en contact. Dans leur livre récent, *Francophone Literature as World Literature* (2020), Christian Moraru, Nicole Simek et Bertrand Westphal soulignent la nécessité d'inscrire plus clairement la francophonie littéraire au sein d'un réseau complexe d'écologies linguistiques et littéraires qui se superposent et s'entrecroisent. De même, Ioanna Chatzidimitriou envisage, dans son étude, *Translingual Francophonie and the Limits of Translation* (2021), l'espace littéraire francophone comme un espace transnational, transculturel et surtout *translingue*, caractérisé par des zones de contact entre les langues et les cultures. Une quinzaine d'années après la parution du manifeste « Pour une littérature-monde en français » dans *Le Monde* en 2007, qui appelait à une vision décentrée de la littérature mondiale en français et à un dépassement du clivage entre littérature française et francophone, ces nouvelles études donnent lieu à deux constats. Premièrement, l'étiquette « francophone », déclarée obsolète par le manifeste, n'a nullement été abandonnée par la critique universitaire, même si ce terme continue de faire l'objet d'un travail de réflexion critique et de remaniement théorique approfondi⁹⁹. Deuxièmement, le translinguisme en tant que

⁹⁹ À cet égard, on gagnerait à garder en tête la distinction tracée par Michel Oustinoff (et reprise aussi par Moraru et ses collègues) entre deux concepts de « francophonie » : « De même que l'arabophonie, l'hispanophonie, et la lusophonie, etc., la francophonie est une donnée vivante et cruciale du monde contemporain. En réalité, elle se décline sous deux formes : la première appartient au passé. C'est celle d'une vision nostalgique, plus ou moins teintée de néocolonialisme, qui entend défendre la langue française pour lui faire retrouver son influence d'antan, à contre-courant de l'histoire. Il en est une deuxième,

condition littéraire s'est retrouvé progressivement au centre même des débats sur la mondialisation des littératures en français, et ceci dans une mesure telle que Jacqueline Dutton y perçoit, lorsqu'elle présente l'état des lieux de la discipline dans la revue *French Studies* en 2016, la naissance d'un véritable « tournant translingue » au sein des études francophones. Si le reproche le plus fréquent que l'on a adressé au manifeste de 2007 était de n'avoir pas suffisamment traité en profondeur de la question linguistique (que signifie au juste le fait de déclarer l'avènement d'une littérature-monde *en français* ?)¹⁰⁰, il a néanmoins incité les chercheurs à combler cette lacune, en attirant leur attention sur les diverses façons dont les littératures francophones débordaient déjà des limites de ce qui aurait pu être pensé comme un espace littéraire certes transnational, mais unilingue. C'est dans ce contexte que le translinguisme est apparu aux chercheurs comme une notion intéressante non seulement pour décrire la situation linguistique des auteurs polyglottes écrivant à la croisée des langues ou pour analyser la coprésence textuelle de langues, mais aussi en tant qu'outil conceptuel pour « repenser l'unité et la diversité de la langue française » en tant que langue littéraire mondiale majeure (Dutton 2016, p. 418).

Chose étonnante peut-être, compte tenu de cet état de choses, il n'y a pourtant rien d'évident à réunir sous la rubrique de « francophonie translingue » l'ensemble des littératures de langue française issues des contextes plurilingues. Les études sur la

résolument moderne car toute entière ouverte sur l'extrême diversité des mondes francophones (et non plus seulement centrée sur l'hexagone) et de plain-pied dans la *mondialisation* et la *diversité culturelle* » (Oustinoff 2011, p. 151). Pour une discussion détaillée de l'ambivalence du terme « francophonie » voir aussi le chapitre de Christophe Premat dans le présent livre.

¹⁰⁰ Voir, par exemple, la critique de Françoise Lionnet (2009, p. 204) : « French is present on all continents, practiced by 200 million speakers, only a fraction of whom (primarily those living in France) are monolingual. A palimpsest under the pen of the bilingual Francophone writers who wrestle with it, transform it, and keep it polyphonically alive, French bears the traces of its innumerable encounters with other oral and written traditions. [...] The manifesto acknowledges, and aims to promote, the 'returned' presence of the 'world' on the literary scene ('le monde revient'), but oddly enough, it fails to address the nature of language as the hybrid medium that brings this world into being. »

« francophonie translingue » se sont jusqu'à présent le plus souvent penchées sur le cas des écrivains multilingues issus de milieux non postcoloniaux ayant immigré en France et ayant adopté le français comme langue littéraire de prédilection. Ceci est directement lié aux circonstances du transfert linguistique de la notion anglophone « translingual »¹⁰¹ vers le domaine de la critique francophone. En effet, dans un contexte de langue française, les chercheurs se sont d'abord intéressés au terme « translingue » en raison de son potentiel à combler un vide terminologique qui rendait « inclassable » tout auteur ne rentrant commodément dans aucune des catégories de la partition traditionnelle entre « littérature française » et « littérature francophone ». Ce terme semblait donc répondre au problème des « singularités francophones » soulevé par Robert Jouanny dans son ouvrage éponyme de 2000, où il avait souligné le grand nombre d'auteurs non originaires de pays francophones ayant fait le choix d'écrire en français. Cécilia Allard et Sara De Balsi, les premières critiques à proposer le terme précis de « francophonie translingue », choisissent par exemple de limiter sa portée au cas d'auteurs « pour qui le français est une langue seconde acquise individuellement, en l'absence d'une communauté linguistique d'origine partiellement ou totalement francophone » (2016, p. 7)¹⁰². Elles dressent ainsi une opposition entre la « francophonie individuelle » (Combe 1995, p. 12) de l'écrivain translingue et la « francophonie collective » de l'auteur postcolonial¹⁰³. Ioanna Chatzidimitriou (2021), pour

¹⁰¹ Dans son ouvrage phare, *The Translingual Imagination* (2000), Steven Kellman définit le translinguisme ainsi : « the phenomenon of authors who write in more than one language or at least a language other than their primary one » (ix). Avant cette étude, le terme « translingual » était en usage dès les années 1990 pour décrire l'hybridité linguistique de certains textes postcoloniaux africains (voir Scott 1990 et Venuti 1998, p. 175), ce que reconnaît Kellman en consacrant un chapitre de son livre au cas de l'« Afrique translingue ».

¹⁰² Voir également l'ouvrage plus récent *La francophonie translingue : éléments pour une poétique* (De Balsi 2024).

¹⁰³ Le terme translingue a d'abord été introduit dans le discours critique francophone à partir des années 2000 grâce aux travaux de Rainier Grutman (2003, 2007) et d'Alain Ausoni (2013, 2018a, 2018b), qui, comme Allard et De Balsi, mettent tous les deux l'accent sur la francophonie individuelle des auteurs migrants européens.

sa part, retient largement cette délimitation lorsqu'elle sélectionne comme représentants de la francophonie translingue le Russe Andreï Makine, la Canadienne Nancy Huston, le Grec Vassilis Alexakis et l'Iranienne Chahdortt Djavann, même si elle termine son étude en notant la pertinence potentielle de ses analyses aussi pour des contextes postcoloniaux. En effet, le discours critique portant sur le plurilinguisme littéraire dans un contexte de langue française a eu tendance à créer une opposition (parfois explicite, parfois implicite) entre le cas de l'auteur « translingue » et celui de l'auteur postcolonial « francophone »¹⁰⁴. Ainsi un auteur comme l'Académicien d'origine russe Andreï Makine a été perçu comme le cas-type de l'auteur translingue dans un contexte de langue française (Forsdick 2015, Ausoni 2018a), tandis que l'Algérienne Assia Djebar, à qui il a succédé à l'Académie française, tend plutôt à être étudiée en tant qu'écrivaine francophone.

Dès que nous nous éloignons des questions de taxinomie qui animaient les premières études sur le translinguisme littéraire dans un contexte de langue française, et que nous intéressons au translinguisme aux niveaux conceptuel et théorique dans la macro-perspective de la littérature mondiale, comme le propose Dutton, il devient de plus en plus évident que ces débats autour de la francophonie translingue auraient beaucoup à y gagner s'ils élargissaient leur champ d'analyse au-delà du cas des auteurs migrants en France pour prendre en compte d'autres contextes littéraires plurilingues. On pourrait même se demander si le « déficit théorique » (Boyden et Kelbert 2018) signalé par des critiques dans le champ relativement nouveau du translinguisme littéraire ne serait pas en partie dû à une réticence à s'appuyer sur le corpus considérable de travaux déjà existants sur le plurilinguisme littéraire dans d'autres contextes que celui de la migration européenne. Dans le cadre de ce chapitre, nous proposons de discuter du phénomène translingue dans la perspective plus vaste proposée

¹⁰⁴ À cet égard, il serait pertinent de se demander si cette opposition sous-entendue entre l'auteur « translingue » (le plus souvent issu de la migration « du Nord ») et l'auteur « francophone » postcolonial n'est pas en train de renforcer ce que l'on a parfois perçu comme le racisme latent du terme « francophone », que l'on applique bien plus volontiers aux auteurs du Sud qu'aux auteurs européens blancs comme Beckett ou Kundera (voir Le Bris 2007, p. 24).

dans le récent *Routledge Handbook of Literary Translingualism* (2022), qui s'annonce déjà comme un ouvrage de référence pour le champ d'étude futur, et où le translinguisme est traité à partir des contextes historiques et géographiques aussi divers que la Grèce et la Perse antiques, la conquête normande de l'Angleterre, ainsi que les littératures postcoloniales ou migrantes de nos jours. Sans aucunement vouloir perdre de vue les différences circonstanciées importantes dans les trajectoires d'auteurs individuels, nous aborderons donc ici le translinguisme, à l'instar de Thérèse Migraine-George (2022, p. 140) dans sa contribution au *Handbook*, « French in the World : Francophone Literary Translingualism », en tant que « phénomène multiforme situé au carrefour de trajectoires individuelles et de destins collectifs, de mobilités transnationales et de rapports de force à l'échelle mondiale »¹⁰⁵.

Une telle approche a l'avantage de permettre de situer notre réflexion dans la lignée d'études récentes témoignant d'un intérêt croissant pour la question du plurilinguisme au sein des littératures mondiales. En effet, le tournant *translingue* diagnostiqué par Dutton au sein des études francophones n'est pas un phénomène isolé, mais participe d'un mouvement plus large au sein duquel on s'interroge de plus en plus sur les rapports entre littérature et diversité linguistique dans le cadre des « World Literature Studies ». À plusieurs égards, il s'agit à la fois d'un prolongement et d'un complément logique des approches *transnationales* et *transculturelles* déjà établies à partir des années 1990¹⁰⁶. Dès 2015, on peut constater l'émergence de plusieurs grands programmes de recherche qui ont mis la créativité plurilingue au premier plan des études sur la littérature mondiale¹⁰⁷. Dans la perspective de ces recherches,

¹⁰⁵ « a multifaceted phenomenon located at the intersection of individual trajectories and collective destinies, transnational mobilities, and global power structures ».

¹⁰⁶ Le livre d'Emily Apter, *Against World Literature* (2013), a marqué un moment particulièrement décisif dans ce tournant translingue et traductionnel des « world literature studies ». En dépit de son titre, cet ouvrage n'était pas véritablement « contre » l'idée d'une littérature mondiale, mais il voulait rectifier ce que l'auteur voyait comme un traitement jusque-là trop superficiel de la question de l'(in)traduisibilité et de la spécificité linguistique.

¹⁰⁷ Citons, par exemple, le programme, « Multilingual Locals and Significant Geographies : For a New Approach to World Literature »,

la francophonie littéraire serait translingue non seulement parce qu'elle participe à des configurations multilingues plus vastes qui ouvrent le français et la francosphère à d'autres langues et cultures, mais aussi parce que nombre de textes francophones contemporains placent la traduction, le contact et la friction entre les langues à la source même de leur poétique de création littéraire (Forsdick 2019). Soulignant la réalité des échanges incessants déjà présents entre langues et littératures, mais souvent réprimés par le « paradigme monolingue » (Yildiz 2012) qui organise encore la production et la circulation des textes littéraires, d'autres chercheurs soutiennent que, dans la mesure où le préfixe « trans- » attire l'attention à la fois sur les frontières entre les langues et sur le franchissement continu de telles frontières, il est possible d'aborder la littérature mondiale tout entière comme le résultat d'« événements translingues inégaux » (Helgesson et Kullberg 2018, p. 137). Penser la francophonie comme translingue revient dans cette optique à tenter de sortir du binarisme opposant littérature française et francophone, et d'insérer la francophonie au sein de la dynamique *weltlittéraire* plus large des « processus contradictoires suivant lesquels l'influence mondiale de langues comme l'anglais, le mandarin, le swahili, l'espagnol, l'arabe et le français a pour effet à la fois de réduire la diversité linguistique et de susciter de nouvelles formes de pratiques esthétiques multilingues » (Apter 2015, p. 10).

Ce chapitre examine l'intérêt de comprendre la « francophonie translingue » dans la perspective de la littérature mondiale, afin de concevoir des points de rencontre entre le plurilinguisme des contextes locaux dans divers endroits du monde et la francophonie en tant qu'espace littéraire mondial. À cet égard, le Maghreb

dirigé par Francesca Orsini à SOAS à l'Université de Londres (2015–2020) ; le projet, « Creativity and World Literatures : Languages in Dialogue », dirigé par Wen-chin Ouyang et Jane Hiddleston au sein du programme « Creative Multilingualisms » à l'Université d'Oxford (2016–2020) ; le programme, « Cosmopolitan and Vernacular Dynamics in World Literatures », dirigé par Stefan Helgesson à l'Université de Stockholm (2016–2021) ; ainsi que le programme « Francophonies et mondialisation des littératures », dirigé par Maxime Del Fiol à l'Université Paul-Valéry Montpellier 3 (2021–2025), qui a récemment publié l'ouvrage collectif, *Francophonie, plurilinguisme et production littéraire transnationale en français depuis le Moyen Âge* (2022).

présente un cas d'étude particulièrement intéressant à cause du rôle pionnier joué historiquement par ses auteurs et intellectuels dans la pensée théorique du plurilinguisme littéraire¹⁰⁸, ainsi qu'à cause de la grande complexité de son inscription dans l'espace littéraire mondial. On peut par exemple noter les tentatives récentes de conceptualiser cette région en tant que « local multilingue » (Laachir et al. 2018a) participant à deux grandes « aires linguistiques transnationales » en français et en arabe (Leperlier 2020), et s'inscrivant de surcroît dans des « géographies significatives » (Laachir et al. 2018b) d'influences et d'échanges culturels autour du bassin méditerranéen dont l'histoire dépasse de loin le cadre temporel du colonialisme européen (Tamalet Talbayev 2012). La difficulté de toute tentative de situer les littératures francophones du Maghreb au sein de la littérature mondiale est déjà exemplifiée dans le *Routledge Handbook of Literary Translingualism*. Le sous-chapitre sur le translinguisme littéraire francophone en Afrique du Nord n'est placé ni dans le chapitre de Migraine-George sur les littératures francophones, ni dans la section dédiée aux littératures africaines, mais dans le chapitre de Paul Starkey (2022), « Arabic Literary Translingualism », situé dans la partie du livre portant sur le translinguisme littéraire dans les langues du Moyen-Orient. Ce positionnement dans le manuel rappelle que la production culturelle de la région fait partie de plusieurs structures transnationales plus larges qui complexifient toute délimitation purement linguistique ou géographique. En même temps, Starkey souligne que les deux paradigmes d'étude habituels – francophone et arabophone – ne suffisent pas pour penser les pratiques translingues au Maghreb, et attire par exemple notre attention sur le fait que l'arabe est aussi une langue seconde pour de nombreux auteurs d'origine amazighe/berbère¹⁰⁹.

¹⁰⁸ On pense notamment à l'ouvrage *Maghreb pluriel* (1983) d'Abdelkébir Khatibi, qui a récemment atteint un nouveau public dans sa traduction anglaise par P. Burcu Yalim (*Plural Maghreb*, 2019), ainsi qu'au recueil collectif, *Du Bilinguisme* (1985), issu d'un colloque tenu à Rabat en 1981, où sont réunies les communications des écrivains maghrébins comme Abdelwahab Meddeb et Abdelfattah Kilito, et celles d'auteurs et intellectuels domiciliés en France et que l'on dirait aujourd'hui « translingues » tels que Tzvetan Todorov ou François Cheng.

¹⁰⁹ Notons également que les littératures écrites et publiées en langues amazighes ont connu un essor particulier depuis plusieurs décennies déjà.

Notre objectif ici sera moins de théoriser la diversité linguistique des littératures du Maghreb – faisant déjà l’objet de nombreuses analyses approfondies¹¹⁰ –, que de déterminer ce que cette production culturelle, se réclamant depuis longtemps d’une conscience linguistique et littéraire « plurielle, polyphonique et polysémique » (El-Shakry 2016, p. 13), pourrait apporter aux débats actuels autour d’un potentiel « tournant translingue » des études francophones. Dans ce but, ce chapitre revisite et réexamine trois textes théoriques clés écrits par des penseurs maghrébins – *Le Monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine* (1996) de Jacques Derrida, *Ces voix qui m’assiègent... en marge de ma francophonie* (1999) d’Assia Djébar, et *Je parle toutes les langues, mais en arabe* (2013) d’Abdelfattah Kilito – afin de savoir en quoi ils pourraient enrichir et nuancer les tentatives de conceptualiser une francophonie translingue. Comment ces auteurs d’horizons linguistiques divers se positionnent-ils par rapport au Maghreb plurilingue, d’une part, et par rapport à l’espace littéraire mondial francophone, d’autre part ? Peuvent-ils nous aider à penser la relation entre les deux ? Ces lectures nous inviteront à approfondir une réflexion sur la francophonie translingue en suivant trois axes principaux : une critique du monolinguisme, une reconfiguration des imaginaires spatiaux de la francophonie, et une réévaluation des enjeux translingues dans une approche comparatiste.

Témoignage d’un auteur « franco-maghrébin » : la francophonie translingue au crible du monolinguisme de l’autre

Il est quelque peu déstabilisant (et peut-être même contraire à l’intuition) d’aborder l’idée d’une francophonie translingue en prenant comme point de départ un texte consacré au *monolinguisme*. Après tout, le translinguisme ne se définit-il pas précisément en opposition à l’idée d’une pratique monolingue de la

Voir à ce sujet El Guabli et Boum (2023) et Merolla (2020). Il ne faut pas oublier non plus la riche production littéraire diasporique des auteurs maghrébins dans d’autres langues encore comme l’italien, le néerlandais, le catalan et l’anglais (Tamalet Talbayev 2012 ; Merolla 2020, p. 40).

¹¹⁰ En plus des critiques déjà cités, voir aussi Dobie 2003 et Ait kharouach 2020.

langue, désignant la pratique de l'écriture dans plusieurs langues à la fois ou dans une langue qui n'est pas sa langue première (Kellman 2000, p. ix) ? Qu'en est-il pourtant de l'auteur qui ne possède qu'une langue, mais dont cette langue n'est pas « la sienne » ? Comme Migraine-George (2021, p. 144) l'observe, la situation linguistique de nombreux auteurs francophones issus des contextes postcoloniaux plurilingues tend à compliquer l'idée d'une distinction nette entre langue maternelle ou langue première, d'un côté, et langue seconde ou secondaire, de l'autre. L'essai de Derrida *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996), dans lequel le philosophe rappelle qu'il n'est pas nécessaire d'être bilingue comme son ami Abdelkébir Khatibi pour pouvoir dire qu'on écrit dans une autre langue que la sienne, peut nous aider à réfléchir à certaines complexités liées à ces espaces plurilingues de la francophonie dans lesquels un écrivain vivant dans un environnement multilingue ne possède que le français comme outil d'écriture.

La force de l'essai de Derrida réside en grande partie dans son curieux mélange des genres. Il unit une réflexion personnelle et autobiographique sur ce que l'auteur appelle son « trouble d'identité » en tant que « franco-maghrébin » (« Quelle est la nature de ce trait d'union ? Qu'est-ce qu'il veut ? Qu'est-ce qui est franco-maghrébin ? *Qui* est « franco-maghrébin » ? », p. 26) à une interrogation de type plus général et philosophique portant sur le rapport de tout individu avec « sa » langue. Derrida va en effet plus loin que la plupart des tentatives de décrire la situation de l'auteur francophone en contexte postcolonial plurilingue en termes d'inconfort linguistique – une « surconscience linguistique » (Gauvin 2003) ou « anxiété langagière » (« language anxiety », Young 2013) qui ne se trouve qu'aggravée dans le cas de l'auteur qui, à cause de sa scolarisation ou de son milieu familial, n'a accès qu'à la langue de l'ancien colonisateur comme outil d'écriture. En déclarant, « *Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne* » (p. 13), d'un côté, et « *On ne parle jamais qu'une seule langue... (oui mais) on ne parle jamais une seule langue...* » (p. 25), de l'autre, le doyen de la déconstruction déploie une série d'oppositions en apparence paradoxales afin de profondément déstabiliser l'idée d'un enracinement identitaire dans une langue unique et unitaire. Cet essai où Derrida s'interroge sur son propre rapport à la langue fait non

seulement de lui, comme le note Bensmaïa (2002, p. 68), un « tard venu de la francophonie »¹¹¹, mais peut-être aussi, et surtout (nous y reviendrons), un « postmonolingue » avant la lettre. Dans le contexte de notre discussion ici, la réflexion menée par Derrida suggère que toute tentative de conceptualiser une francophonie translingue aurait intérêt à prendre comme point de départ une critique du monolinguisme idéologique et identitaire.

Il est utile de rappeler que *Le monolinguisme de l'autre* avait pour origine une communication orale d'abord présentée au colloque bilingue *Echoes from Elsewhere/Renvois d'ailleurs*, organisé en 1992 à l'université d'État de Louisiane à Baton Rouge, aux États-Unis. L'essai de Derrida peut donc être lu comme une réponse directe à la problématique du colloque, où les participants étaient invités à traiter des « problèmes de la francophonie hors de France »¹¹². Derrida fait référence à ce contexte à plusieurs reprises dans son texte, attirant par exemple notre attention sur le lieu géographique de la rencontre dans un îlot francophone états-unien – « En Louisiane, ce qui n'est pas, tu le sais, n'importe où en France » (p. 25). Il joue aussi sur le titre du colloque, qui semble positionner les « francophones » comme les messagers de l'Ailleurs, en renversant les perspectives pour rappeler que, du point de vue de la francophonie hors de France, « Ailleurs, c'est la Métropole » (p. 72). Dans ce qui suit, il analyse donc les multiples implications de ce fait d'être toujours renvoyé « ailleurs », ce qui fait du français, pourtant son unique langue maternelle, « la langue de l'autre ».

¹¹¹ Hiddleston (2009, p. 54) observe que c'est seulement à partir des années 1990 que l'on commence à trouver dans l'œuvre de Derrida des références explicites à ses origines en tant que Juif algérien et à sa position potentiellement « excentrique » par rapport au centre métropolitain. Autour de la même époque, il est intéressant de noter une tendance semblable chez plusieurs intellectuels parisiens établis qui s'interrogent sur leurs origines étrangères : Tzvetan Todorov décrit son malaise identitaire dans *l'Homme dépaysé* (1996) et Julia Kristeva déclare dans son essai, *Étrangers à nous-mêmes* (1988, p. 57–59), « Nulle part on n'est *plus* étranger qu'en France [...] Et pourtant, nulle part on est *mieux* étranger qu'en France ».

¹¹² Les détails du colloque sont donnés dans une courte notice qui précède le texte.

Derrida tisse au fil du texte une sorte de témoignage ou de récit personnel à partir de ces deux termes clefs – l’ailleurs et le renvoi –, les transformant en « petite fable » (p. 31), sorte de « roman familial de la langue maternelle » (Yildiz 2012) bien original, car reposant justement sur l’impossibilité de dénommer la langue ainsi : « Ces mots ne me viennent pas à la bouche, ils ne me sortent pas de la bouche. Aux autres, “ma langue maternelle” » (p. 61). C’est bien là le nœud du problème. Pour Derrida, tout comme pour bien d’autres enfants scolarisés à l’école française dans l’Algérie coloniale, « le français était une langue supposée maternelle mais dont la source, les normes, les règles, la loi étaient situées ailleurs. Elles étaient renvoyées ailleurs » (p. 72). Mais les autres langues autour de lui n’étaient pas forcément moins inaccessibles. Derrida, qui habitait près du quartier arabe, décrit l’arabe comme la « langue du voisin » (p. 66), caractérisée à la fois par une étrange familiarité et une inquiétante étrangeté (« *Unheimlich* »). Même si l’arabe, à la différence des langues berbères, était proposé comme langue facultative à l’école française (« l’arabe, langue étrangère facultative en Algérie ! », p. 67), la dévaluation et la marginalisation systématique des langues indigènes par le régime colonial a eu pour résultat que seul un faible nombre d’élèves a fait ce choix. En outre, Derrida explique que s’il ne se sent pas proche de l’hébreu non plus malgré son héritage juif, c’est à cause du rapide processus d’assimilation culturelle au sein des communautés juives d’Algérie à la suite du décret Crémieux de 1870 qui leur accordait la nationalité française (et dont le retrait temporaire sous le régime de Vichy représentait un traumatisme collectif). En résulte donc l’écroulement du mythe d’une origine naturelle et organique dans la langue maternelle, qui ne peut qu’être « prothèse » tenant lieu de ce qui se situe ailleurs. Le « je » est formé dans « le site d’une *situation* introuvable, renvoyant toujours ailleurs » ; la langue maternelle devient « une expérience insituable de la *langue* » (p. 55).

Si nous cherchons chez Derrida une image qui rende compte de la configuration existant entre le français et les autres langues du milieu de son enfance algérienne, il nous propose celle, admettons-le, plutôt désolante d’une double exclusion, voire d’un « double interdit » (p. 57) vis-à-vis de l’arabe, de l’hébreu et des

langues berbères, d'un côté, et du français, « langue de l'autre » devenue « substitut d'une langue maternelle » (p. 74), de l'autre. Si le français devient le site d'un processus de traduction, ce n'est donc pas en tant que zone de rencontre *interlinguistique*, mais plutôt à cause d'un éclatement *intralinguistique* de l'unité même de la langue, par la non-coïncidence de celle-ci avec elle-même : « Cette expérience ne fut ni monolingue, ni bilingue, ni plurilingue. Elle ne fut ni une, ni deux, ni deux + n » (p. 55). Ne pouvant que se tenir « au bord du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui, sur la ligne introuvable de sa côte » (p. 14), le sujet est « jeté dans la traduction absolue », une étrange sorte de court-circuit traductionnel de français en français, « sans langue de départ », où il n'y a « que des langues d'arrivée [...] mais des langues qui, singulière aventure, n'arrivent pas à s'arriver » (p. 117).

Il serait tentant de décrire Derrida comme un « postmonolingue » involontaire, exclu de l'unité d'identité prescrite par le « paradigme monolingue » (Yildiz 2012) postromantique et eurocentrique qui exige un rapport d'équivalence entre langue, communauté ethnoreligieuse et culture nationale (voir aussi Young 2013). Ce serait pourtant ignorer la seconde partie de l'argument de Derrida, qui consiste à affirmer que sous la singularité de sa situation individuelle se cache une « structure universelle » : « l'impossible propriété d'une langue » (p. 121). Pour Derrida, le monolinguisme de l'autre comporte en effet une leçon précieuse, car il nous rend sensibles à la pulsion « homo-hégémonique » qui, au sein de toute culture, cherche à imposer l'unité à la diversité :

« Voilà ma culture, elle m'aura appris les désastres vers lesquels une invocation incantatoire de la langue maternelle aura précipité les hommes. Ma culture fut d'emblée une culture politique. "Ma langue maternelle", c'est ce qu'ils disent, ce qu'ils parlent, moi je les cite et je les interroge. Je leur demande, dans leur langue certes, pour qu'ils m'entendent, car c'est grave, s'ils savent bien ce qu'ils disent et de quoi ils parlent. Surtout quand ils célèbrent si légèrement "la fraternité", c'est au fond le même problème, les frères, la langue maternelle. » (p. 61)

La répétition ici des pronoms de la troisième personne (« ce qu'ils disent », « ce qu'ils parlent », « je les interroge »...) souligne non

seulement l'exclusion du sujet parlant, mais aussi son point de vue privilégié à partir duquel se révèlent le caractère phantasmatique de toute tentative de s'approprier une langue, ainsi que les dangers qui surviennent lorsqu'un groupe « fein[t] de se l'approprier pour l'imposer comme "la sienne" » (p. 45). C'est à cause de ce second volet de la réponse derridienne au thème du colloque – les problèmes de la francophonie hors de France – qu'il est possible de lire cet essai comme une critique *postmonolingue* de la francophonie.

Dans son livre, *Beyond the Mother Tongue. The Postmonolingual Condition*, Yildiz cite en effet Derrida mais dans un autre contexte, convoquant son essai pour illustrer l'une des deux stratégies possibles qui se présentaient aux communautés juives de Prague au début du XX^e siècle. Celles-ci se trouvaient alors en porte-à-faux avec un nouveau paradigme monolingue émergeant sous la poussée des mouvements nationalistes. Tandis que le modèle de l'*appropriation* remet en question l'idée qu'une langue ne peut être la propriété que d'un seul groupe et soutient qu'une même langue peut très bien appartenir à plusieurs communautés identitaires à la fois, Derrida indique la voie alternative de la *dépropriation* linguistique, contestant ainsi la notion même de la propriété de la langue et posant « une injonction éthique à dépasser une pensée propriétaire vis-à-vis de la langue » (Yildiz 2012, p. 40, nous traduisons). Cette seconde approche ne refuse donc pas seulement, comme la première, l'équation entre langue et communauté nationale, mais tente de s'ouvrir à une nouvelle manière de penser le rapport avec la langue et les langues.

Or, il se trouve que cette idée est tout particulièrement pertinente dans le contexte des débats contemporains déclenchés par le manifeste « Pour une littérature-monde en français ». On a noté avec raison que le manifeste avance l'argument de la *réappropriation* en réponse à la marginalisation des littératures francophones par rapport au centre métropolitain (Walkowitz 2020, p. 323). En citant comme modèle à suivre des auteurs postcoloniaux anglophones tel Salman Rushdie qui « prenaient [...] *possession* des lettres anglaises » (nous soulignons) lors des années 1980, le manifeste déclare la fin de la francophonie et la naissance d'une littérature-monde en français où « la langue libérée de son

pacte exclusif avec la nation » « devient l'affaire de tous » (Le Bris et al. 2007). À la lumière de l'essai de Derrida, on peut toutefois estimer que la vision plutôt dépolitisée présentée par le manifeste d'un « dialogue dans un vaste ensemble polyphonique » où la langue « n'aura pour frontières que celles de l'esprit » est malgré tout tombé dans le piège du discours universalisant de la langue française à la portée de tous ceux qui voudraient en faire leur patrie, sans s'en prendre aux structures idéologiques profondes du paradigme monolingue qui se situent au cœur de l'opposition français/francophone. En proposant à la place une stratégie de *dépropriation*, Derrida nous invite à réfléchir sur des approches alternatives. À quoi ressemblerait dans ce cas une approche non propriétaire des lettres francophones ?

Tout d'abord, une telle approche semble offrir une stratégie potentiellement plus efficace que celle du manifeste pour affronter le principe d'exclusion linguistique et culturelle qui se trouve au cœur même de la dichotomie établie entre littérature française et littérature francophone. Cette distinction ne repose-t-elle pas précisément sur le critère de conformité ou de divergence par rapport au paradigme monolingue, où l'écrivain français de France (supposé monolingue et monoculturel, même si c'est évidemment souvent loin d'être le cas) a le privilège d'écrire dans une langue maternelle institutionnellement et culturellement sanctionnée qui tient lieu de siège de l'identité individuelle tout comme de la culture nationale, tandis que l'écrivain francophone – même monolingue – se trouvera toujours en porte-à-faux avec le roman familial de la langue maternelle ? À l'unité prétendue de la littérature française s'oppose donc la diversité des littératures francophones, unies toutefois par leur exclusion du paradigme monolingue, ce qui les jette dans l'inconfort linguistique, faisant de la « surconscience linguistique » (Gauvin 2003), de la « *language anxiety* » (Young 2013), leur trait définitoire¹¹³. Le problème avec cet état de choses,

¹¹³ « La “francophonie littéraire” trouve son unité dans cette contrainte spécifique, à la fois subie et dépassée par les écrivains, que constitue l'inconfort linguistique. Le projet créateur de l'écrivain, qu'il soit québécois ou antillais, reçoit ainsi toute sa valeur spécifiquement “francophone” en ce qu'il développe des poétiques concurrentes à celles du canon central. Le principe francodexe de l'alternative esthétique

c'est qu'il situe les littératures francophones toujours par rapport à leur différence vis-à-vis de la littérature nationale française, qui seule garde le privilège de coïncider avec elle-même. C'est ce qui amène Bensmaïa à soutenir, dans sa lecture perspicace de l'essai de Derrida, que l'on ne pourra sortir de l'impasse de la dichotomie français/francophone en littérature si l'on ne procède pas aussi à « une remise en question de la trompeuse unité de la littérature française », « elle-même traversée d'idiomes et d'appartenances multiples » (Bensmaïa 2002, p. 72)¹¹⁴.

De façon intéressante, plusieurs critiques ont récemment fait la suggestion qu'au XXI^e siècle de plus en plus d'écrivains sont en train de choisir le modèle de la « dépropriation » linguistique au lieu de celui de l'« appropriation ». Rebecca Walkowitz (2020, p. 323) note ainsi un changement de stratégie parmi les auteurs migrants ayant choisi d'écrire en anglais : « migrant writers no longer agree that possessing the dominant language is the best way of contesting the monolingualism and racism of national literatures ». Il s'agit plutôt de remettre en question le concept même d'une langue nationale unitaire et unique à elle-même, qui serait le bien d'une communauté quelconque. Dans un contexte de langue française, l'écrivaine hongroise Katalin Molnár présente un exemple parlant d'une telle stratégie. Dans ses ouvrages comme *Quant à je (kantaje)* (1996a) ou *Konfêrans pour lé zilétrés*

des marges trouve ici son élaboration théorique au sein des “études francophones” » (Provenzano 2011, p. 246).

¹¹⁴ À titre d'exemple du pouvoir inconscient de cette « trompeuse unité » linguistique et culturelle de la France, même dans des prises de position qui cherchent manifestement à célébrer la diversité, nous pourrions citer un discours donné par Emmanuel Macron en 2018 à l'occasion de la journée internationale de la Francophonie. Voulant attirer l'attention sur le fait que « [c]elles et ceux qui parlent en langue française ont plusieurs langues », il affirme : « Au fond nous sommes le seul pays de la Francophonie qui ne vit qu'en français. [...] Il n'y a que les Français qui n'ont que le français. Et la Francophonie nous enseigne une chose, c'est que nous existons que dans ce plurilinguisme » (Macron 2018, p. 90). Bien que Macron vise manifestement à valoriser la diversité linguistique dans son discours, le monolinguisme en français est malgré tout présenté comme le trait définitoire de la cohérence de la nation et la marque de la citoyenneté française, ce qui est mis en opposition avec le plurilinguisme « autre » du sujet francophone.

(1999), Molnár choisit d'écrire dans un français délibérément « fôtif » et parfois « déranjé par unn lang apriz avan » (1999, p. 8). Par son écriture à l'orthographe phonétique (« Je propôz une ékriur du fransè parlé ke lé zilétre peûv aprandr trè vit, trè trè vit, an kèlke smèn koi », Molnár 1999, p. 13), elle met non seulement en évidence les difficultés linguistiques auxquelles sont confrontés les immigrés en France, mais paraît aussi vouloir critiquer la longue tradition de conservatisme et de normativisme linguistique en français qui a contribué au grand écart actuel entre langue écrite et langue parlée. Si Pascale Casanova (2008, p. 480) voit dans son écriture « un attentat spécifique contre la langue nationale », ce n'est donc pas seulement à cause de sa prédilection pour des mots quasi-joyciens inventés entre les langues (voir Öri 2015), mais aussi et surtout à cause de sa déstabilisation *intra*-linguistique de l'unité du français : « French is no longer stable, homogenous, singularized and monolingual, but deregulated » (Forsdick 2021, p. 85)¹¹⁵. Dans le contexte d'une tradition linguistique et littéraire aussi centralisatrice que la française, on ne saurait dire à quel point une plus grande prise en compte de la stratégie de la dépropriation comme poétique translingue pourrait potentiellement révolutionner les compréhensions existantes de l'écriture translingue dans un contexte hexagonal, où, comme nous l'avons vu, la plupart des études se sont focalisées sur le cas d'auteurs, comme celui d'Andreï Makine, ayant opté pour un

¹¹⁵ Dans son essai « Dlalang », Molnár explique qu'à ses yeux le rôle historique important joué par les textes littéraires et les écrivains dans le processus de légitimation et de littérisation du français, langue vulgaire qui devait concourir avec le latin pour accéder au statut de langue porteuse de la culture nationale, a conduit à créer un rapport étroit et regrettable entre le langage littéraire, d'un côté, et la « langue nationale correcte » et normative, de l'autre : « Pendant de long siècles les langues nationales correctes n'existaient pas encore [...]. Il y avait d'un côté le latin, c'est-à-dire la langue savante, et de l'autre les langues nationales, c'est-à-dire les langues vulgaire [...]. Le but a été atteint, tout, absolumentou sèksprim danlélang jadis vulguèr [...]. écéléa justeman oucafoir ôjourd'hui avèklaliturat [...]. Qu'il n'y a pas eu, d'une façon globale, une séparation, une démarcation entre la langue littéraire et la langue nationale correcte... » (Molnár 1996b, cité dans Casanova 2008, p. 480).

style conservateur voire puriste, et pour une approche assimilative vis-à-vis de la culture nationale.

Le modèle de la dépropriation a été moins fréquemment discuté dans les contextes postcoloniaux, peut-être justement à cause de la mise en avant traditionnelle des stratégies réappropriatrices dans les études postcoloniales¹¹⁶. L'étude de Yasser Elhariry, *Pacifist Invasions : Arabic, Translation et the Postfrancophone Lyric* (2017), offre néanmoins une perspective intrigante sur la possibilité d'une poétique « postmonolingue »¹¹⁷ en français hors de la logique de l'appropriation. Elhariry identifie l'émergence d'une écriture francophone où l'élément translingue et transculturel prime sur la relation postcoloniale, sans pour autant être apolitique: « the empire does not write back. It writes over and beneath. It writes through and across » (Elhariry 2017, p. 6). Il plaide pour une nouvelle approche des études francophones, traditionnellement focalisées sur le rapport problématique de l'écrivain avec le français et la France, pour mettre en avant un paradigme d'échange et d'interconnectivité culturelle sur une longue durée dépassant celle du colonialisme. Il propose donc de mettre la créativité translingue au centre de sa réflexion, en soulignant la façon dont certains auteurs puissent dans plusieurs langues et traditions littéraires à la fois, créant des réseaux complexes d'intertextualité et de superposition traductionnelle des langues au sein d'un texte ostensiblement monolingue, comme autant de couches de signification souterraine qui restent à identifier et à éclairer: « [...] what we see and hear through the translingual francophone text is entirely *autre*, other, at the margins of language and translatability: beyond *la langue de l'autre*, in the combined senses of Khatibi

¹¹⁶ Stefan Helgesson et Birgit Neumann (2021, p. 225–226) ont toutefois récemment avancé l'hypothèse d'une possible rupture vis-à-vis de la stratégie postcoloniale du « writing back » dans le domaine anglophone : « The literary texts we have in mind are [...] however not primarily interested in such acts of appropriation of « speaking back ». Quite to the contrary, they frequently challenge what Jacques Derrida calls “appropriative madness”, or the very idea that language can be owned and mastered ».

¹¹⁷ Voir aussi sa réflexion avec Rebecca Walkowitz sur la possibilité d'une « littérature postanglophone, postfrancophone, postgermanophone ou postlusophone » dans un numéro spécial de *SubStance* (Elhariry et Walkowitz 2021, p. 8).

and Derrida, and toward *une langue autre*, an altogether ‘other language’ » (Elhariry 2017, p. 11). Une telle approche, affirme-t-il, serait moins francocentrique que les approches axées sur le binarisme du rapport entre colonisateur et colonisé, et orienterait les études francophones davantage vers une prise en compte des traditions linguistiques et littéraires non-européennes qui nourrissent la littérature en français. Dans le cas de l'étude de Elhariry, il s'agit de la riche tradition des lettres arabes classiques, dont il montre une importance aussi grande pour les auteurs qu'il étudie que celle de la tradition française et francophone. Ce n'est pas un hasard si l'un des auteurs qu'il cite à titre d'exemple est Assia Djébar, vers laquelle nous nous tournons ci-dessous.

Derrida nous montre qu'une critique de la francophonie doit en premier lieu passer par une critique du monolinguisme et de sa force idéologique profondément enracinée aussi bien dans nos notions de la littérature française que des littératures dites francophones. Il nous semble que c'est en passant par une réarticulation des études francophones autour d'un paradigme postmonolingue qui accorde une place de choix aux poétiques translingues que l'on pourrait finalement parvenir à libérer les littératures francophones, comme le voulait Bensmaïa (2002, p. 72), de l'orbite de « la “zone critique” de la littérature française ». Enfin arriverons nous peut-être à articuler une vision d'une littérature-monde en français qui serait toujours déjà traversée par d'autres langues et littératures – ou, pour reprendre la métaphore de Elhariry, pacifiquement « envahie » de l'intérieur.

Franco-graphie et topographie : en marge de la francophonie sur la scène du monde

L'écrivaine algérienne Assia Djébar a été élue à l'Académie française en 2005, devenant ainsi la première plume du Maghreb, la deuxième d'Afrique (suite à Léopold Sédar Senghor), et seulement la cinquième femme de l'histoire à siéger sous la Coupole en tant qu'Immortelle. Son installation au sein du centre institutionnel symbolique de la langue française dans le monde représente à plusieurs égards l'aboutissement d'un long parcours personnel tracé dans et par la langue, en passant d'une perception de la langue française comme « langue adverse », « langue de l'ennemi »

(Djebar 1985, p. 232) une vingtaine d'années auparavant vers une écriture francophone pleinement choisie, assumée « dans un total libre arbitre » (Djebar 1999, p. 35). Ce qui pourrait apparaître de prime abord comme une trajectoire unidirectionnelle vers le centre de la francophonie est pourtant, à y regarder de plus près, plus complexe. Dans son discours de réception, ce n'est pas sans exprimer un certain sentiment d'hésitation et de doute qu'elle prend sa place parmi les Immortels et assume son rôle de gardienne de la langue :

« La langue française, la vôtre, Mesdames et Messieurs, devenue la mienne, tout au moins en écriture, le français donc est lieu de creusement de mon travail, espace de ma méditation ou de ma rêverie, cible de mon utopie peut-être, je dirai même ; tempo de ma respiration, au jour le jour : ce que je voudrais esquisser, en cet instant où *je demeure silhouette dressée sur votre seuil*. » (Djebar 2006, s.p., nous soulignons)

Cet auto-positionnement dans l'entre-deux, ni entièrement à l'intérieur ni tout à fait à l'extérieur, se tenant sur le seuil symbolique de l'espace sanctionné du français, relève-t-il davantage d'une réticence à se faire pleinement inclure que d'un sentiment d'exclusion ? C'est ce que se demande Clarisse Zimra (2011, p. 111) dans son étude sur l'importance de l'image récurrente du seuil et des marges chez Djebar. En effet, Djebar rappelle plus loin dans son discours qu'à ce moment précis sa propre « francophonie », du moins celle vécue au jour le jour, se trouve ailleurs – ni en France, ni dans son Algérie natale :

« Depuis des décennies, cette langue ne m'est plus langue de l'Autre – presque une seconde peau, ou une langue infiltrée en vous-même, son battement contre votre pouls, ou tout près de votre artère aorte, peut-être aussi cernant votre cheville en nœud coulant, rythmant votre marche (car j'écris et je marche, presque chaque jour dans Soho ou sur le pont de Brooklyn)... Je ne me sens alors que regard dans l'immensité d'une naissance au monde. Mon français devient l'énergie qui me reste pour boire l'espace bleu gris, tout le ciel. » (Djebar 2006, s.p.)

Au moment d'entrer à l'Académie, cette femme polyvalente a déjà partagé sa vie d'écrivaine, cinéaste, dramaturge et universitaire entre plusieurs continents : des études en France (interrompues

par la guerre d'Algérie), des postes d'historienne à l'université de Rabat au Maroc et à l'université d'Alger, puis de directrice du centre des études francophones à Louisiana State University aux États-Unis, et finalement à New York University où elle a été nommée Silver Professor de littérature. De plus, avant d'entrer à l'Académie française, elle avait déjà été élue à l'Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Cette trajectoire riche et variée fait d'elle, comme le note Alison Rice (2010, p. 169), non seulement une écrivaine maghrébine mais une figure mondiale majeure, une « global woman writer », qui laisse entrevoir une vision séduisante d'une francophonie mondiale mobile détachée de son centre franco-parisien ou, pour reprendre les paroles de Djébar elle-même, « une francophonie en constant et irrésistible déplacement [...] bien loin d'un ancien Empire démantelé » (Djébar 1999, p. 27). Ce qui semble compter pour Djébar, c'est de se tenir aux marges de la francophonie sur la scène du monde.

Le recueil d'Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie* (1999), où sont réunis des conférences, des essais et des articles de l'auteure produits entre 1980 et 1998, est un livre singulièrement éclairant pour la notion d'une francophonie translingue. Il lance dès son titre le défi de savoir comment une écriture dans une seule langue – en français – peut se faire porteuse d'autres langues, d'autres voix, d'autres expériences. Dans un renversement de la situation coloniale (et notamment du siège d'Alger décrit par Djébar dans son roman *L'amour, la fantasia*), ici c'est la langue française qui est assiégée, encerclée par d'autres langues qui demandent de s'y inscrire. Dans l'un des essais du recueil, issu d'une communication donnée à l'occasion du colloque « Francophone Voices » à l'université de Leeds en Angleterre en 1997, Djébar explique pourquoi elle ne se considère pas justement comme une « voix francophone ». Elle a beau être une écrivaine de langue française, et donc pratiquer ce qu'elle appelle une « *franco-graphie* », sa fiction se laisse principalement porter par des voix de personnages et par des expériences vécues dans d'autres langues – surtout l'arabe dialectal, mais aussi le berbère, langue de ses ancêtres maternelles :

« Peut-être même, pendant longtemps, me suis-je sentie portée le plus souvent par des voix non françaises – elles qui me hantent et

qui se trouvaient être souvent voix ennemies du français, puisque celui-ci fut si longtemps langue de l'occupant – pour les ramener, elles, justement en les inscrivant et je devais, obscurément contrainte, en trouver l'équivalence, sans les déformer, mais sans hâtivement les traduire...

Oui, ramener les voix non francophones – les gutturales, les ensauvagées, les insoumises – jusqu'à un texte français qui devient enfin mien. » (p. 29)

La *franco-graphie* de Djebbar indique en effet une double fonction du français dans l'œuvre, à la fois comme une langue d'ouverture sur le monde qui lui a accordé une liberté de mouvement et d'expression que Djebbar sait inhabituelle pour une femme algérienne de sa génération, *et* comme une langue tournée vers les origines (et notamment vers la généalogie féminine), où Djebbar désire inscrire et valoriser la multiplicité des voix et des expériences féminines qu'elle place au cœur de son écriture romanesque. Lorsqu'elle explique que, pour elle, écrire au Maghreb signifie nécessairement écrire « contre un marmonnement multilingue » (*Ces Voix*, p. 29), elle fait ainsi référence à la fois au plurilinguisme concret de son pays et à la diversité des voix « historiquement et socialement ancrées » (Dutton 2016, p. 415) dont se nourrit sa fiction, de manière à « inscrire dans la pâte même de la langue française, tous les tenants de [s]on identité personnelle » (p. 36).

Ce qui est toutefois particulièrement frappant, c'est la façon dont les efforts de Djebbar à réimaginer et à redéfinir la francophonie afin de pouvoir l'assumer dans sa poétique paraissent impliquer non seulement un repositionnement du français au sein du monde intime de sa généalogie personnelle, mais aussi une redéfinition de la place de cette langue dans le monde plus large – historiquement et aujourd'hui (voir Rice 2010). Dans *Ces voix qui m'assiègent* en effet, la *franco-graphie* de Djebbar s'inscrit sans cesse dans une topographie au-delà du contexte maghrébin, et aussi souvent hors des limites géographiques traditionnellement associées à l'espace francophone. Dans l'avant-propos, Djebbar explique que la plupart des textes qui constituent le livre ont été écrits dans le cadre de ses voyages en tant que conférencière invitée « à Montréal, en Seine-Saint-Denis, à Oslo ou Heidelberg, etc. » (p. 7) et elle revient dans plusieurs textes du recueil sur l'importance de certains lieux

qu'elle associe à des étapes spécifiques de sa réflexion (Ottawa, p. 42 ; Venise, p. 112 ; Oklahoma City, p. 139). La liste des lieux et des circonstances de chaque intervention qu'elle dresse à la fin du livre ne fait que prolonger cet inventaire : Paris et Alger, mais aussi Vienne, Bâton Rouge, Sherbrooke, Londres, Würzburg, Munster... Cette liste n'est pas sans faire penser à l'habitude de Djébar de signer chaque roman à la fin du récit en indiquant les lieux (souvent multiples) de sa composition comme si chaque chef d'œuvre offert en cadeau à la langue française doit aussi porter les traces de sa topographie souterraine : « Paris/Venise/Alger » pour *L'amour, la fantasia*, « Strasbourg/Paris » et « Louisiana/Paris » pour *Les nuits de Strasbourg*, « New York » pour *La disparition de la langue française*. Il s'agit sans doute encore d'une manière de tenir son œuvre « sur les frontières » de « ce territoire linguistique de ladite "francophonie" » (p. 27), mais aussi peut-être d'une façon d'en élargir les frontières géographiques, d'en multiplier les lieux. Dans l'avant-propos du recueil, Djébar évoque le besoin, ressenti après coup, de compléter le sous-titre du livre « en marge de ma francophonie » par « en marche » (p. 7), une francophonie qui se trouve donc perpétuellement en mouvement.

Ce travail de re-situation et de déplacement du français dans le monde s'accompagne aussi d'une réinscription de l'espace maghrébin au sein d'un plurilinguisme historique qui dépasse de loin l'époque coloniale. Djébar aime affirmer que la littérature algérienne a commencé avec les textes latins d'Apulée, de Tertullien et d'Augustin, et que la production littéraire contemporaine en français ne représente donc qu'une langue parmi « la multiplicité des langues (latin, arabe, berbère et français) à la racine même de la culture algérienne » (p. 213). Elle met surtout en garde contre le binarisme avec lequel sont souvent présentés les conflits linguistiques de son pays, résultant dans « un face-à-face de deux langues (tantôt franco-arabe, tantôt arabo-berbère) » (p. 56) qu'elle voit comme un « déni d'un multilinguisme inscrit dans notre culture depuis l'Antiquité » (p. 213). Elle préfère situer la région maghrébine dans un « triangle linguistique » en déplacement continu, où les langues ancrées localement, la langue d'influence culturelle externe, et la langue d'administration officiellement sanctionnée n'ont souvent pas coïncidé, ni historiquement ni aujourd'hui

(p. 54–57). Le Maghreb se révèle comme un « local multilingue » inscrit dans de multiples « géographies significatives » (Laachir et al. 2018) qui se reconfigurent au fil du temps (selon les conflits guerriers ou échanges scientifiques, culturels et commerciaux). Elle montre d'ailleurs que ces géographies de circulation historique autour du bassin méditerranéen ont aussi laissé leur trace indélébile sur la langue française elle-même. L'un des premiers projets que Djébar a investis de son autorité d'académicienne était la publication d'un *Dictionnaire des mots français d'origine arabe (et turque et persane)* édité par Salah Guemriche en 2007 et dont elle a rédigé la préface. Les divers chemins vers le français de ces mots d'origine arabe – passant souvent par l'espagnol au moment de la Conquête ou de la *reconquista*, ou par des échanges scientifiques, entre autres en astronomie, – sont soigneusement restitués par le dictionnaire. Chaque mot est aussi accompagné d'un extrait qui illustre son usage dans un texte littéraire classique français, comme pour montrer par le truchement de ces « dépôts mémoriels fluctuants » (Djébar 2007, p. 19) que la littérature française de France est elle-même palimpseste translingue. Djébar tient toutefois à rappeler que nombre de ces « mots arabes ont bénéficié des siècles auparavant d'une même translation, d'un précédent emprunt voilé – ou volé –, et ce à partir des langues grecques et latines » (*ibid.*). Ainsi les espaces culturels francophone et arabo-phonie sont tous les deux inscrits dans une cartographie mondiale mouvante et complexe.

Djébar semble avoir volontairement choisi de se positionner, comme le dirait Derrida, « au bord du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui » (Derrida 1996, p. 14). Même élue à l'Académie française, ultime consécration institutionnelle pour un auteur « francophone », elle préfère se tenir symboliquement sur le seuil. La notion djébarienne de « *franco-graphie* » recouvre ce que l'on pourrait nommer une double orientation « cosmopolite et vernaculaire » (voir Helgesson et al. 2021) qui unit le français, en tant que langue d'ouverture sur le monde et de liberté personnelle, à une écriture tournée vers les origines algériennes (et notamment vers la généalogie féminine des voix arabophones et berbéro-phonies des ancêtres dont Djébar considère avoir été éloignée par le français). Djébar met toutefois aussi en valeur l'importance

d'autres lieux au-delà du rapport binaire entre le centre franco-parisien consacrant et le pays d'origine. Les modèles de la littérature mondiale axés sur la circulation tendent à mettre en avant le lieu de la publication des œuvres littéraires. À cet égard, l'espace littéraire francophone se révèle indéniablement comme monocentrique, concentré autour du centre parisien. Ceci est également vrai en ce qui concerne l'œuvre de Djébar, dont la plupart des textes sont publiés par des maisons d'éditions parisiennes (même s'il est pertinent de noter que *Ces Voix qui m'assiègent* a fait l'objet d'une publication simultanée aux Presses de l'Université de Montréal au Québec et aux éditions Albin Michel à Paris). La liste des « lieux, dates et circonstances » des conférences invitées de Djébar placée à la fin de *Ces Voix qui m'assiègent* révèle toutefois une cartographie plus variée de l'espace de réception de son œuvre, du moins lors de la période 1980–1998 couverte par le recueil. La majorité des interventions a eu lieu hors de France ; les États-Unis, le Canada, l'Angleterre et l'Allemagne sont particulièrement bien représentés, tous des pays dont on sait qu'ils ont joué un rôle décisif dans l'élaboration des études francophones¹¹⁸. En même temps, l'habitude de Djébar de rendre explicite(s) le(s) lieu(x) de composition de chacun de ses romans paraît répondre à un désir d'ancrer sa *franco-graphie* dans une topographie plus personnelle et idiosyncratique de la francophonie littéraire. Sa démarche n'est pas sans faire penser à la métaphore du GPS évoquée par les éditeurs du volume *French Global* : « The satellites move in stable and predictable orbits, but the GPS device itself accompanies people who move around a great deal, often in haphazard, unpredictable trajectories » (Rubin Suleiman et McDonald 2010, p. x). Les structures institutionnelles de l'espace francophone en tant qu'aire de circulation transnationale sont plus ou moins stables, mais la création littéraire elle-même suit des voies moins prévisibles, où chaque auteur crée ses propres réseaux

¹¹⁸ On notera à ce propos que tous les penseurs maghrébins traités ici ont enseigné dans des universités états-uniennes – Kilito à Harvard, Derrida entre autres à John Hopkins et Yale, et Djébar à New York University et à Louisiana State University, où elle a elle-même pu contribuer au développement de la discipline en tant que directrice du centre des études francophones.

d'affiliation géographique et linguistique. Si l'approche originale qu'a Djébar de sa *franco-graphie* peut nous aider à penser la francophonie translingue dans sa dimension spatiale, c'est toutefois aussi parce qu'elle y apporte une profondeur historique en insistant sur la complexité des configurations linguistiques historiques changeantes au Maghreb, où le français n'est que le dernier maillon dans une longue chaîne de langues « du dehors prestigieux » : le latin et le grec, « puis l'arabe à partir du VII^e siècle pour l'Algérie, puis le turc, aujourd'hui le français » (*Ces Voix*, p. 55). Elle rappelle ainsi la nécessité d'une souplesse des grilles d'analyse pour saisir les interactions entre langues et littératures au niveau de la littérature mondiale, et surtout pour ce qui concerne la région maghrébine, dont elle montre que la production littéraire était translingue dès l'Antiquité. La francophonie translingue se révèle ainsi comme un espace dynamique et toujours fluctuant qui est activement et continuellement (re)configuré – tout aussi bien par de grands changements historiques et géopolitiques que par les trajectoires plus idiosyncratiques d'auteurs individuels.

Djébar nous invite à considérer l'espace littéraire francophone moins en termes d'une géographie statique englobant l'ensemble des pays du monde où l'on parle le français (et où cette langue entre donc potentiellement en contact avec d'autres langues), mais plutôt et surtout en termes d'orientations et de points d'ancrages de l'œuvre individuelle¹¹⁹. Comment classer par exemple l'écrivaine Wei Wei, née en Chine du Sud, mais qui vit depuis de nombreuses années à Manchester en Angleterre, tout en publiant ses romans en français ? Ou la poète Cia Rinne, née en Suède, qui après des études à Francfort, Athènes et Helsinki, s'est installée à Berlin, où elle a fait du français *l'une* de ses langues d'expression littéraire de prédilection¹²⁰ ? Et, finalement, que penser du cas d'un auteur comme Dany Laferrière, d'origine haïtienne, académicien comme Djébar, qui affirme qu'il écrit ses romans « en

¹¹⁹ Nous nous inspirons ici de la combinaison conceptuelle « *locations* » (lieux/emplacements) et « *orientations* » proposée par Bo G. Ekelund, Adnan Mahmutović et Helena Wulff dans leur livre *Claiming Space : Locations and Orientations in World Literatures* (2022).

¹²⁰ Voir, par exemple, *Zaroum : notes pour solistes* (Reims : le Clou dans le fer).

anglais : seuls les mots sont en français », se réclamant ainsi d'une filiation littéraire nord-américaine dans la lignée de Henry Miller, Charles Bukowski et James Baldwin (Laferrière 2000, s.p.) ? La vision de Djebbar d'une francophonie ambulante (« cernant votre cheville en nœud coulant, rythmant votre marche ») qui l'accompagne dans son cheminement à travers le monde peut attirer notre attention sur les orientations multidirectionnelles et les ancrages géographiques complexes de la littérature francophone contemporaine à l'ère de la mondialisation.

Comment peut-on être monolingue ? Le Maghreb plurilingue et la littérature mondiale

Notre réflexion ne serait pas complète sans aussi prendre en compte le cas d'un auteur qui pratique une écriture résolument *bilingue*. Des trois auteurs traités ici, l'écrivain et le critique marocain Abdelfattah Kilito est le seul à publier ses récits et ses textes critiques tantôt en français tantôt en arabe. Il a par exemple rédigé son recueil d'essais, *Je parle toutes les langues, mais en arabe* (2013), en français pour le faire traduire en arabe ensuite, tandis que le recueil, *Tu ne parleras pas ma langue* (2002), qui partage plusieurs thèmes avec le premier, a été écrit et publié d'abord en arabe avant d'être traduit en français¹²¹. Il pratique aussi parfois l'autotraduction : son dernier roman *Par Dieu, cette histoire est mon histoire* (2022), qu'il affirme avoir rédigé en français d'abord, est paru au préalable dans sa version arabe en 2021¹²². C'est donc

¹²¹ *Je parle toutes les langues, mais en arabe* a été traduit en arabe par Abdesalam Benabd Alali (Casablanca : Dar Toubkal, 2013). *Tu ne parleras pas ma langue* a été traduit en français par Francis Gouin (Arles : Actes Sud, 2008).

¹²² *Wallahi inna hazihi elhikaya hikayati* (Milan : Almutawassit, 2021). Kilito commente sa démarche autotraductive ainsi : « Je suis bilingue et j'écris et réfléchis dans deux langues. Quel que soit le livre publié, il a été pensé en arabe et en français. Après cette précision qui me semble importante, je peux dire que la première version de mon roman a été en français. La seconde, publiée en premier lieu, n'est pas à proprement parler une traduction, mais une réécriture en arabe. D'où des différences, certes minimes, entre les deux. D'ailleurs la version arabe m'a poussé à revisiter la version française et à modifier des détails qui ne vous échapperont pas, vous qui avez les deux livres. » (cité dans Daoud 2023). Kilito explique que ses deux recueils d'essais, *Les Arabes*

sans doute sous sa plume que le Maghreb plurilingue se laisse le plus clairement apercevoir à partir de son double ancrage weltlittéraire dans les aires transnationales francophone et arabophone. En effet, Kilito est bien moins préoccupé par la francophonie en soi que par la façon dont les sphères culturelles francophone et arabophone s'entremêlent et s'entrechoquent dans le contexte littéraire marocain. Il semble donc offrir l'exemple d'une approche « ascendante » (« bottom-up ») de la mondialité littéraire, qui prend comme point de départ un contexte local plurilingue pour s'interroger ensuite sur sa participation dans un plus large circuit mondial littéraire d'échanges et d'influences, plutôt qu'une approche « descendante » (« top-down ») comme par exemple l'approche francophone (voir Laachir et al. 2018). En tant qu'écrivain et critique translingue *ambilingue*¹²³, actif dans ses deux langues à la fois, Kilito nous rappelle également la nécessité d'une grille d'analyse comparatiste dans l'étude du translinguisme littéraire. Avec ce regard comparatiste qu'il applique lui-même dans ses essais, il s'efforce de contredire une perception du bilinguisme marocain franco-arabe comme juxtaposition de deux monolinguisms et de deux fonds culturels entièrement parallèles, problème qu'il résume sous la devise de « langue fourchue, littérature fourchue » (Kilito 2013, p. 21).

Le recueil d'essais *Je parle toutes les langues, mais en arabe*, qui sera notre point focal ici, ancre déjà clairement par son titre (qui paraphrase Kafka : « Voyez-vous, je parle toutes les langues, mais en yiddish ») la pratique francophone de Kilito dans la sphère d'influence culturelle de l'arabe, tout en évoquant d'un même geste un fonds de référence weltlittéraire occidental. En même temps, la citation en épigraphe de Cioran, « Pour un écrivain, changer de langue, c'est écrire une lettre d'amour avec un dictionnaire », situe

et l'art du récit (2009) et *Al-adab wal-irtiyab [Littérature et suspicion]* (2007), se recouvrent aussi partiellement, ayant été rédigés en parallèle en français et en arabe : « Il y a eu un tel va-et-vient linguistique entre ces deux livres que je ne sais plus lequel a été écrit le premier » (Kilito 2015, p. 107).

¹²³ Rappelons que Kellman (2000, p. 19) fait la distinction entre les auteurs *translingues monolingues*, qui écrivent dans une seule langue non-maternelle, et les auteurs *translingues ambilingues*, qui pratiquent à la fois l'écriture dans deux ou plusieurs langues.

l'essai explicitement dans une tradition de l'écriture translingue *en français*. Plutôt que de mettre en avant la singularité de son propre statut de translingue, Kilito choisit comme point de départ son impression qu'il lui aurait été impossible, en tant que marocain, d'être pleinement « monolingue » (ou au moins impossible de l'être de la même façon que les « monolingues heureux » qu'il lui est arrivé de rencontrer en Europe et qu'il envie de pouvoir vivre sous l'illusion d'une autosuffisance linguistique, p. 19).

Le titre qu'il sélectionne pour la première partie du recueil est donc « Comment peut-on être monolingue ? ». Il ne s'agit évidemment pas pour Kilito de nier ici l'existence de Marocains réellement monolingues, mais plutôt d'insister sur la façon dont le plurilinguisme se fait sentir à tous les niveaux de la vie quotidienne et de la société marocaine. Il consacre plusieurs essais de cette première partie à sa propre enfance, en soulignant que, même avant d'apprendre d'autres langues que l'arabe à l'école, il était profondément conscient de la présence d'autres langues dans son milieu immédiat : le berbère des épiciers du quartier ; le français, qu'il associait surtout au mot (pourant d'origine anglaise) « sandwich » à force de voir chaque jour un Français en train de prendre son déjeuner devant la caserne (p. 18). Dans l'essai d'ouverture « Le rempart », il raconte comment son voyage quotidien au-delà du rempart, de la médina à l'école, représentait également pour lui un voyage dans la langue ; non seulement de l'arabe au français, mais aussi « du registre de l'oral à celui de l'écrit » en passant de l'arabe dialectal du foyer familial à l'arabe classique, enseigné en parallèle au français. Si, à la différence de Derrida ou Djébar, Kilito revendique la maîtrise plus ou moins égale de deux « langues de l'écrit, et donc de la littérature », ces deux langues, le français et l'arabe standard, ne sont pas forcément moins marquées par un sentiment d'insécurité ou de manque : « Langues du plaisir, mais aussi langues de la faute, en ce sens que je redoute toujours de ne pas les utiliser "correctement" » (p. 16). L'écrivain marocain Fouad Laroui note que la situation diglossique en arabe fait que même la littérature arabophone du Maroc se caractérise par un « faux monolinguisme » (Laroui 2014), créant ainsi un véritable « drame linguistique » où l'auteur – qu'il écrive en arabe, en français ou en

d'autres langues encore¹²⁴ – se voit contraint d'avoir recours à « la langue de l'Autre ou la langue des autres » (Laroui 2011, p. 163). Pour Kilito, le problème est toutefois moins lié au dilemme du choix d'une langue ou d'une autre, il réside plutôt dans ce qu'il voit comme une réticence à embrasser ce plurilinguisme comme inhérent à l'essence même de la littérature marocaine.

L'un des fils conducteurs du recueil – et qui relie notamment la première partie à la seconde, intitulée « Tu ne me traduiras pas » – est la critique d'une certaine attitude d'insularité qui n'est pas toujours ouvertement reconnue mais qui a créé un manque de dialogue entre la littérature marocaine en français et en arabe :

« [...] à chacun sa littérature. C'est peut-être dans cet accord sournois que réside le problème essentiel du bilinguisme au Maroc, dans cette collusion négative qui empêche une reconnaissance mutuelle. Aussi l'impression qui prévaut est-elle moins de vivre une situation de bilinguisme qu'une situation où coexistent deux monolinguisms. Assurément, tout cela donnera bien du fil à retordre au futur historien de la littérature marocaine d'aujourd'hui. » (p. 22)

Selon Kilito, une telle approche – que l'on pourrait appeler un « monolinguisme méthodologique » à l'instar de Leperlier (2020) – où sont étudiées de manière isolée les traditions francophone et arabophone risque d'obscurcir la manière dont ces deux traditions portent l'influence l'une de l'autre¹²⁵. Les auteurs arabophones, rappelle-t-il, ont tendance à avoir au moins une connaissance sommaire du français du fait de leur niveau de scolarité ; leur style porte les traces de tournures françaises et, de manière plus importante, leurs références littéraires sont au moins partiellement françaises et francophones. Quant aux auteurs marocains francophones, ils ont tendance à s'appuyer sur une poétique

¹²⁴ Laroui, qui a enseigné pendant de longues années à l'Université d'Amsterdam, a lui-même publié deux recueils de poésie en néerlandais : *Verbannen woorden* (Amsterdam : Vassallucci, 2002) et *Hollandse woorden* (Amsterdam : Vassallucci, 2004). Serait-ce sa propre stratégie pour contourner ce qu'il voit comme l'« obstacle presque insurmontable » posé par le choix d'une langue d'écriture pour l'auteur marocain (Laroui 2011, p. 159) ?

¹²⁵ Voir aussi Laachir (2021) qui critique fortement une telle approche doublement monolingue et qui insiste sur la nécessité de « lire ensemble » ces deux traditions.

explicitement translingue : « ils écrivent certes en français, mais l'arabe, assurent-ils, n'est pas oublié pour autant [...] derrière les lettres françaises, des lettres arabes » (p. 20). En même temps, ces deux traditions font partie de structures transnationales plus larges qui font que, souvent, les échanges entre les deux passent aussi par des circuits de transfert et de réception internationaux. Kilito observe à ce propos que, dans le cas de la littérature marocaine, il faut fréquemment « passer par le lointain pour connaître, reconnaître le proche » (p. 50), une consécration par les centres littéraires que représentent Paris (pour les francophones) ou le Caire et Beyrouth (pour les arabophones) étant la condition préalable d'une réception favorable chez soi, au Maroc¹²⁶. Kilito rejoint ici d'autres critiques qui insistent sur la nécessité d'une perspective à la fois translingue et transnationale pour saisir la complexité de la production culturelle contemporaine des pays du Maghreb : « Morocco's multilingual literature is complex in its groundedness in local and vernacular cultures, and is influenced by cosmopolitan, transnational, Arabic, and European literary traditions and

¹²⁶ Kilito cite à titre d'exemple la réception de l'historien et philosophe marocain bilingue Abdallah Laroui, dont l'essai *L'Idéologie arabe contemporaine* n'a suscité de l'intérêt parmi les intellectuels arabophones au Maroc et en Orient qu'après son accueil enthousiaste par des chercheurs parisiens. Si ce passage par le centre parisien est plus typique, il est intéressant de noter que dans le cas de la réception internationale de l'œuvre de Kilito, ce sont surtout ses écrits arabophones qui ont d'abord attiré l'attention à l'international (voir Vogl 2020). Plusieurs de ses textes ont été traduits en anglais par des universitaires arabisants aux États-Unis et publiés par la maison d'édition Syracuse University Press, spécialisée dans la traduction des ouvrages du Moyen Orient. C'est surtout suite à cette réception favorable dans les départements de langue et lettres arabes aux États-Unis que les chercheurs comparatistes spécialisés en littératures francophones ont commencé à s'intéresser aux essais de Kilito. Emily Apter consacre notamment un chapitre entier de son célèbre ouvrage, *Against World Literature* (2013), à l'essai *Tu ne parleras pas ma langue* (*Lan tatakallama lughatī*, Beyrouth : Dar Attali'a, 2002), traduit de l'arabe en anglais par Waïl Hassan, professeur de littérature comparée à l'Université d'Illinois Urbana-Champaign, en 2008 (la même année que la traduction française). Il est quelque peu ironique que Kilito, pourtant grand promoteur du dialogue interculturel entre l'Occident et l'Orient, soit surtout passé, à cause de ce livre, dans les débats actuels autour de la « World Literature Theory » en tant que partisan de l'« intraduisibilité ».

genres » (Laachir 2021, p. 171). Cette complexité de références se fait également sentir dans l'œuvre de Kilito, qui renvoie aussi bien à Dante, Borges et Agatha Christie qu'aux poètes et prosateurs arabes classiques comme Ma'arrî et Harîrî, ou à ses contemporains maghrébins francophones tels Meddeb et Khatibi.

En effet, de la même manière que Kilito affirme l'impossibilité d'être pleinement « monolingue » en tant qu'*auteur* maghrébin, il avoue sa propre incapacité à être *lecteur* « monolingue » en tant que critique. D'une part, Kilito est très conscient du fait que l'interaction entre ses différentes sphères culturelles n'a pas forcément lieu sur un pied d'égalité. Si l'écrivain marocain arabophone « est dans l'obligation de connaître non seulement sa propre littérature (si le mot propre a un sens), mais aussi la littérature européenne », ce n'est pas « par simple curiosité intellectuelle, mais par nécessité, pour *survivre*. En cela, il diffère du lecteur européen ou américain, qui, lui, peut se passer sans grand dommage de la production littéraire arabe... » (p. 62). En ce sens, il faudrait souligner, comme le fait Young (2013, p. 34) plus généralement à propos des littératures postcoloniales, les rapports de force qui sous-tendent cette « mondialité » culturelle, qui passe si souvent par l'imposition non choisie et violente des langues et des cultures de l'extérieur : « any work of postcolonial literature will always be [...] the literature of a culture forcibly internationalised, made worldly, by the impact of foreign cultures and languages from beyond that were imposed on that culture without choice ». D'autre part, Kilito, tout comme Djébar, tient à inscrire le Maghreb dans une histoire plus longue de la « mondialisation » des littératures, cette fois en insistant sur le fait que son pays est aussi aujourd'hui l'héritier des transformations ayant eu lieu ailleurs dans l'aire transnationale culturelle arabophone. Il rappelle donc le rôle important des influences externes lors de l'âge d'or des lettres arabes classiques lorsque l'*adab* persan et la philosophie grecque représentaient des modèles à suivre longtemps avant l'introduction des modèles européens lors de la *nahda* au XIX^e siècle : « Deux renaissances donc, l'une à l'âge classique (aux IX^e et X^e siècles), l'autre à l'époque moderne. Dans les deux cas, la culture arabe (c'est-à-dire écrite en arabe) est confrontée à d'autres cultures » (p. 62). À cet égard, Kilito souscrit à une vision nettement goethéenne de la littérature

mondiale comme étant issue des échanges fructueux entre les littératures, s'insufflant une nouvelle vie les unes aux autres : « Citons Goethe à ce propos : “Chaque littérature finit par s'ennuyer en elle-même, si elle n'est pas régénérée par une participation étrangère” » (p. 28).

Kilito décrit sa propre pratique de l'écriture qui alterne entre le français et l'arabe à travers la métaphore d'une « double orientation du regard » : « En ce qui me concerne, je regarde nécessairement du côté de l'Orient quand j'écris en arabe, et du côté de l'Occident, du Nord si vous préférez, lorsque je le fais en français » (Kilito 2015, p. 110). Dans la troisième partie du recueil, « Dia-logos », il se penche sur le bilinguisme de certains de ses contemporains maghrébins, en précisant que ce qu'il admire le plus chez des auteurs tels qu'Abdelkébir Khatibi, Abdallah Laroui ou Abdelwahab Meddeb – qu'ils écrivent dans une langue ou les deux –, c'est leur capacité à puiser dans leur double fonds culturel pour enrichir l'œuvre : « Par sa ‘double généalogie’, le bilingue se révèle [...] un médiateur entre les cultures ; son entremise rend le dialogue possible, et la rencontre bénéfique, riche en possibilités » (p. 118). L'essentiel pour Kilito, c'est que le bilinguisme est toujours plus que la somme de deux monolinguisms, tout comme « l'oxymore n'est pas l'addition de deux sens qui s'opposent, [mais] une synthèse inouïe, libérant un sens nouveau » (*ibid.*). Cette remarque (faite au sujet de Meddeb) pourrait s'appliquer tout aussi bien à Kilito, dans son rôle d'écrivain comme dans celui de critique. Il est toujours en quête de points de rencontre (plus c'est inattendu, mieux c'est !) entre la littérature arabophone (souvent de l'époque classique) et la littérature occidentale (souvent, mais pas toujours, contemporaine), sa démarche consistant à lire l'une à partir de l'autre¹²⁷. Il montre par exemple comment l'hypothèse (qu'il juge peu probable) selon laquelle Dante aurait été influencé par Ma'arrî a pu contribuer à un renouvellement des approches à l'œuvre de ce dernier. Dans un autre essai, il aborde Harîrî par le détour de l'Oulipien Perec en mettant en valeur leur

¹²⁷ Sur cette démarche comparatiste voir Cheikh Moussa (2020).

penchant commun pour les jeux de mots¹²⁸. Cette approche apporte potentiellement une nouvelle couche de signification au titre du recueil, *Je parle toutes les langues, mais en arabe*. La ressemblance est effectivement frappante avec une citation de Montaigne que Kilito a choisi de placer en tête d'un autre livre, *Le Cheval de Nietzsche* : « quelque langue que parlent mes livres, je leur parle en la mienne ». Prié dans un entretien de justifier ce choix, il s'explique ainsi : « Montaigne semble dire que quelle que soit la langue des livres qu'il lit – grecque, latine, italienne –, il ne peut faire autrement que de les recevoir dans la sienne, de leur parler en français » (Kilito 2015 : 100)¹²⁹. N'est-ce pas précisément ce que fait Kilito à partir de sa propre langue maternelle, l'arabe ? Il est ainsi incapable d'aborder un texte comme *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert sans enrichir son analyse d'observations analogues à propos de *L'Épître du pardon* de Ma'arrî (Kilito 2013, p. 30–33). Pour Kilito, l'écrivain bilingue devient un « portier intellectuel », assumant son double bagage culturel et s'efforçant de jeter un pont entre les deux héritages¹³⁰.

Même si l'on pourrait reprocher à Kilito de manquer parfois de sensibilité politique dans sa vision, largement positive, de la littérature mondiale comme issue des points de rencontre féconds entre des traditions mutuellement enrichies par « l'épreuve de l'étranger » (Berman, cité dans Kilito 2013, p. 60), sa manière d'ancrer si clairement sa francophonie dans la sphère culturelle arabophone offre une perspective rafraîchissante sur l'écriture translingue en français. Les études d'écrivains plurilingues francophones se sont souvent focalisées soit sur des stratégies de « *writing in* » soit sur des stratégies de « *writing back* » par rapport à la littérature

¹²⁸ L'essai sur Dante et Ma'arrî se trouve dans *Je parle toutes les langues, mais en arabe* ; l'essai sur Harîrî et Perec dans *Les Arabes et l'art du récit* (2009).

¹²⁹ Kilito paraît oublier l'enfance inhabituelle de Montaigne, dont le père a tout fait pour que ce soit le latin et non le français qui devienne sa première langue « maternelle ».

¹³⁰ Kilito développe cette métaphore dans un essai qu'il consacre à Edward Saïd, « Portrait de l'intellectuel comme portier », et qui a été traduit de l'arabe en anglais par Mohamed-Salah Omri : « Bridging the gap : laying a bridge which makes the language a translation; the identity a movement between two legacies and two cultures, and the intellectual a porter striving to link one shore to another » (Kilito 2014, p. 114).

métropolitaine (voir Porra 2007). En tant qu'intellectuel ayant commencé sa carrière comme spécialiste de la littérature française avant de se tourner vers la littérature arabophone (Kilito 2015, p. 38-41), Kilito effectue à certains égards le processus inverse, en lisant les écrivains français canoniques tels que Balzac ou Flaubert « avec » et « contre » la tradition des lettres arabes classiques.

L'œuvre de Kilito rappelle que le translinguisme littéraire a tendance à brouiller nos cartographies littéraires traditionnelles et qu'il relève inévitablement de plusieurs aires géographiques, culturelles et linguistiques à la fois. Lorsque Sara Kippur (2015, p. 12) affirme dans son étude, *Writing It Twice : Self-Translation and the Making of a World Literature in French*, que les auteurs auto-traducteurs sont les « créateurs paradigmatiques d'une littérature mondiale en français » (« quintessential creators of a World Literature in French »), elle voudrait attirer notre attention sur le fait que ceux-ci participent à la fois de plusieurs espaces littéraires nationaux et/ou transnationaux. Kilito exemplifie toutefois le rôle important que les auteurs bilingues ont à jouer en tant que médiateurs entre différentes traditions littéraires au sein d'un seul pays dont les différentes langues d'écriture ont été trop souvent tenues à l'écart les unes des autres par un « monolinguisme méthodologique ». L'apport de Kilito, dans son double rôle d'écrivain et de critique *ambilingue*, c'est donc de nous rappeler que la francophonie translingue non seulement implique des pratiques d'écriture bilingues, mais nécessite aussi des modes de lecture comparatistes.

Trois pistes pour les études futures : langue, espace, comparaison

Les essais de Derrida, Djébar et Kilito nous ont permis d'aborder la francophonie translingue de trois points de vue différents mais complémentaires : celui du *monolinguisme* en français de Derrida et de sa stratégie de dépropriation linguistique ; celui de la « *franco-graphie* » de Djébar, soucieuse de se faire porteuse d'autres voix, langues et lieux ; et, finalement, celui de la pratique résolument *ambilingue* de Kilito, qui assume volontiers le rôle de médiateur entre les traditions littéraires francophone et arabophone. Même s'ils prennent tous le Maghreb plurilingue comme point de départ, leur perspective mondiale accorde à leur

pensée une grande pertinence au-delà du contexte francophone nord-africain. Prises dans leur ensemble, leurs réflexions sur la francophonie littéraire peuvent nous aider à dégager trois pistes pour des recherches futures, chacune pouvant contribuer à une réarticulation des études françaises et francophones autour d'un tournant translingue, comme le propose Dutton (2016).

Tout d'abord, il est frappant de constater que, bien que ce soit un philosophe francophone qui a produit ce qui est à ce jour l'une des critiques les plus approfondies et les plus stimulantes du monolinguisme, la plupart des études théoriques récentes proposant des approches « postmonolingues » des études littéraires ont été rédigées par des chercheurs qui puisent leurs exemples dans les littératures soit germanophones (Yildiz 2012, Gramling 2016), soit anglophones (Lennon 2010, Walkowitz 2015). Nous savons encore étonnamment peu de choses sur la manière éventuelle dont la « condition postmonolingue » trouve son expression dans un contexte littéraire français et francophone, où des chercheurs tels que Forsdick (2015) et Edwards (2020) ont déjà noté une plus grande persistance du paradigme monolingue comme élément structurant du champ (trans)national. Derrida nous montre pourtant que la force idéologique du paradigme monolingue est au cœur même du principe d'exclusion linguistique et culturelle qui détermine l'opposition français/francophone. Sa mise en avant de la stratégie de la dépropriation indique une piste innovante, et jusqu'ici peu étudiée, pour essayer de comprendre comment des poétiques translingues contemporaines contribuent à « repenser l'unité et la diversité » de la langue française (Dutton 2016, p. 418), non seulement par des modalités d'écriture concrètement plurilingues, mais aussi en mettant à mal l'unité *intralinguistique* du français selon la devise derridienne célèbre : toujours « plus d'une langue »¹³¹.

¹³¹ Comme nous le rappelle le prière d'insérer dans *Le Monolinguisme de l'autre*, c'est ainsi que Derrida propose de définir la déconstruction. Citons à notre tour la philosophe Barbara Cassin, qui a choisi cette phrase pour orner la lame de l'épée qui lui a été remise à l'occasion de son élection à l'Académie française, en s'expliquant ainsi : « 'Plus d'une langue', c'est faire entendre qu'à l'intérieur de lui-même le français est multiple, divers » (Cassin 2019).

Djebar, pour sa part, attire notre attention sur la francophonie translingue dans sa dimension spatiale. Sa vision d'une « francophonie en constant et irrésistible déplacement » (Djebar 1999, p. 27) lance un défi à notre habitude de penser la francophonie en termes d'une cartographie plus ou moins fixe rassemblant l'ensemble des pays où l'on parle le français. Si « la francophonie a un territoire », celui-ci est « mouvant et complexe » (*ibid.*, p. 7). Tandis que les tentatives récentes de modéliser l'espace littéraire mondiale à la confluence des « aires transnationales linguistiques » (francophone, anglophone, arabophone, etc.) et « espaces pluri-lingues » nationaux ou régionaux (Leperlier 2020) nous semblent être d'une grande utilité, Djebar illustre la nécessité de compléter les grands schémas systématiques par une prise en compte des trajectoires plus idiosyncratiques et moins prévisibles des auteurs individuels. Son approche originale de sa « *franco-graphie* » sert d'exemple et révèle comment un auteur peut chercher à négocier le décalage entre la/les langue(s) de l'univers diégétique, la langue d'écriture et la/les langue(s) de l'environnement extratextuel dans lequel le texte est composé (et qui dans certains cas peut aussi être un espace de réception important pour l'œuvre, comme l'est l'Amérique du Nord pour des auteurs francophones comme Djebar ou Laferrière). En insistant non seulement sur le *translinguisme* de son œuvre, mais aussi sur sa *translocalité* (Tamalet Talbayev 2012), elle indique le besoin de grilles d'analyse souples capables de saisir les configurations et les conjonctions complexes de l'espace et de la langue au sein de la francophonie translingue.

Finalement, Kilito met en évidence le rôle capital d'auteurs *ambilingues* au sein de la francophonie translingue. De même que les locuteurs bilingues tissent des liens entre les différentes langues dans le « global language system » établi par De Swaan (2001), les écrivains qui pratiquent l'écriture en parallèle dans plusieurs langues font office de médiateurs entre les littératures en différentes langues qui font partie du système (ou « écologie ») mondial littéraire dans le modèle de Beecroft (2015). Les auteurs bilingues contribuent de cette manière activement à la *création* d'un espace littéraire mondial, et aussi à la création de passerelles entre les différentes aires linguistiques transnationales (un fait qui aurait mérité d'être analysé plus en détail dans l'étude de Beecroft).

Cette fonction médiatrice est sans doute la plus évidente, comme l'observe Kippur (2015), dans le cas des auto-traducteurs qui sont actifs à la fois dans plusieurs champs littéraires nationaux ou transnationaux (comme Beckett l'était pour ce qui concerne les littératures irlandaise et française, ou anglophone et francophone). Toutefois Kilito montre aussi le rôle des ambilingues (en tant qu'écrivains et/ou critiques) dans l'établissement d'un dialogue entre les traditions littéraires de différentes langues au sein d'un même pays plurilingue. Si certains ont constaté que l'œuvre des auteurs plurilingues exige nécessairement des approches critiques comparatistes (Helgesson et Neumann 2021, p. 228), d'autres soutiennent qu'à l'ère de la mondialisation le travail de la comparaison est entré dans le texte littéraire lui-même, qui est « né en traduction » pour ainsi dire, même dans sa version originale (Walkowitz 2009, 2015). De nombreux textes littéraires francophones jouent donc déjà le rôle de « zones de traduction » entre langues et cultures, même sans quitter leur contexte de publication initiale (Forsdick 2019). Cela confère à la question rhétorique posée par Kilito une pertinence toute particulière pour les études francophones d'aujourd'hui, et en fait une note appropriée sur laquelle conclure notre réflexion ici : « peut-on parler d'une littérature sans en connaître d'autres, sans au moins en supposer l'existence ? Y aurait-il un théoricien de la littérature qui ne connaîtrait que la sienne ? » (Kilito 2013, p. 24). Autrement dit, et pour paraphraser la célèbre formule de Glissant en la modifiant un peu, il faudrait que nous apprenions nous aussi à *lire* en présence de toutes les langues (et littératures) du monde. En somme, penser la francophonie translingue avec Derrida, Djébar et Kilito, c'est donc aussi se mettre à la recherche de nouvelles modalités de lecture : postmonolingues, multidirectionnelles, comparatistes.

Bibliographie

- Ait kharouch, M. (2020). Writing the Multilingual in Maghrebi Literature : Debating World Literature, *Journal of World Literature*, 5:3, 446-465.
- Allard, C. et De Balsi, S. (éd.) (2016). *Le Choix d'écrire en français : études sur la francophonie translingue*. Amiens : Encrage.

- Apter, E. (2013). *Against World Literature : On the Politics of Untranslatability*. London et New York : Verso.
- Apter, E. (2015). *Zones de traduction : pour une nouvelle littérature comparée*. Traduit de l'anglais par Hélène Quiniou. Paris : Fayard.
- Ausoni, A. (2013). En d'autres mots : écriture translingue et autobiographie, in : Fabien Arribert-Narce et Alain Ausoni (éd.), *L'Autobiographie entre autres : écrire la vie aujourd'hui*, Oxford : Peter Lang, p. 63-84.
- Ausoni, A. (2018a). *Mémoires d'outre-langue : l'écriture translingue de soi*. Genève : Slatkine.
- Ausoni, A. (éd.) (2018b). *La francophonie translingue*, numéro spécial de la revue *Interfrancophonies*, 9.
- Beecroft, A. (2015). *An Ecology of World Literature : From Antiquity to the Present Day*. London et New York : Verso.
- Bennani, J. et al. (1985). *Du bilinguisme*. Paris : Denoël.
- Bensmaïa, R. (2002). La langue de l'étranger ou la Francophonie barrière, *Rue Descartes*, 37, 65-73.
- Berman, A. (1984). *L'Épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris : Gallimard.
- Boyden, M. et Kelbert, E. (2018). Introduction : The Theory Deficit in Translingual Studies. *Journal of World Literature*, 3:2 (« Literary Translingualism », éd. Michael Boyden et Eugenia Kelbert), 127-135.
- Calvet, L.-J. (1999). *Pour une écologie des langues du monde*. Paris : Plon.
- Casanova, P. (2008 [1999]). *La République mondiale des lettres*. Paris : Seuil.
- Cassin, B. (2019). Discours de réception, prononcé à l'Académie française le 17 octobre 2019, <https://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-de-mme-barbara-cassin>
- Chatzidimitriou, I. (2021). *Translingual Francophonie and the Limits of Translation*. New York : Routledge.
- Cheikh Moussa, I. (2020). Abdelfattah Kilito : passeur de langues et de cultures, in : Fatiha Taib (éd.), *Kilito et la critique mondiale*,

Rabat : Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 7-14.

Daoud, Yazid. (2023). L'amour bilingue de la littérature : lecture dans *Par Dieu, cette histoire est mon histoire* d'Abdelfattah Kilito, *MaroCultures*, 12 janvier 2023, <https://marocultures.com/2023/01/12/lamour-bilingue-de-la-litterature-lecture-dans-pardieu-cette-histoire-est-mon-histoire-dabdelfattah-kilito/>

De Balsi, S. (2024). *La francophonie translingue : éléments pour une poétique*. Rennes et Montréal : Presses Universitaires de Rennes et Presses de l'Université de Montréal.

Del Fiol, M. (éd.). (2022). *Francophonie, plurilinguisme et production littéraire transnationale en français depuis le Moyen Âge*. Genève : Droz.

Derrida, J. (1996). *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Éditions Galilée.

Djebar, A. (1985). Assia Djebar : Écrire dans la langue *adverse*, propos recueillis par Marguerite Le Clézio. *Contemporary French Civilization*, 9:1, 230-244.

Djebar, A. (1999). *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*. Paris : Albin Michel.

Djebar, A. (2006). Discours de réception et réponse de Pierre-Jean Rémy, discours prononcé à l'Académie française le 22 juin 2006, <https://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-et-reponse-de-pierre-jean-remy>

Djebar, A. (2007). Préface : le voyage des mots arabes dans la langue française, in : Salah Guemriche (éd.), *Dictionnaire des mots français d'origine arabe (et turque et persane). Accompagné d'une anthologie littéraire 400 extraits d'auteurs français, de Rabelais à... Houellebecq*, Paris : Seuil, p. 17-25.

Dobie, M. (2003). Francophone Studies and the Linguistic Diversity of the Maghreb. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23:1-2, 32-40.

Dutton, J. (2016). World Literature in French, *littérature-monde*, and the Translingual Turn. *French Studies*, 70:3, 404-18.

- Edwards, N. (2020). *Multilingual Life Writing by French and Francophone Women : Translingual Selves*. New York: Routledge.
- Ekelund, B. G., Mahmutović, A. et Wulff, H. (éd.) (2022). *Claiming Space : Locations and Orientations in World Literatures*. New York : Bloomsbury.
- El Guabli, B. et Boum, A. (2023). The Amazigh Republic of Letters: A Review and Close Readings. *Review of Middle East Studies*, 56, 162–170.
- Elhariry, Y. (2017). *Pacifist Invasions : Arabic, Translation and the Postfrancophone Lyric*. Liverpool : Liverpool University Press.
- Elhariry, Y. et Walkowitz, R. (2021). Introduction: The Postlingual Turn. *SubStance*, 50:1, 3–9.
- El-Shakry, H. (2016). Heteroglossia and the Poetics of the *Roman Maghrébin*. *Contemporary French and Francophone Studies*, 20:1, 8–17.
- Forsdick, C. (2015). French Literature as World Literature, in : John D. Lyons (éd.), *The Cambridge Companion to French Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 204–221.
- Forsdick, C. (2019). World-literature in French: Monolingualism, Francopolyphonie and the Dynamics of Translation, in : Susan Bassnett (éd.), *Translation and World Literature*, London : Routledge, p. 29–43.
- Forsdick, C. (2021). Contemporary French Fiction and the World: Transnationalism, Translingualism and the Limits of Genre, in : Anna-Louise Milne et Russel Williams (éd.), *Contemporary Fiction in French*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 72–89.
- Gauvin, L. (2003). La Notion de surconscience linguistique et ses prolongements, in : Lieven D’Hulst et Jean-Marc Moura (éd.), *Les Études littéraires francophones : état des lieux*, Lille : Presses de l’Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, p. 99–112.
- Gramling, D. (2016). *The Invention of Monolingualism*. New York : Bloomsbury.
- Grutman, R. (2003). Bilinguisme et diglossie : comment penser la différence linguistique dans les littératures francophones ?, in :

- Lieven D'hulst et Jean-Marc Moura (éd.), *Les études littéraires francophones : état des lieux*, Lille : Presses de l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, p. 113–126.
- Grutman, R. (2007). L'écrivain bilingue et ses publics : une perspective comparatiste, in : Axel Gasquet et Modesta Suárez (éd.), *Écrivains multilingues et écritures métisses*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal, p. 31–50.
- Helgesson, S. et Kullberg, C. (2018). Translingual Events : World Literature and the Making of Language. *Journal of World Literature*, 3:2, 136–152.
- Helgesson, S. et al. (2021). Series Introduction. The Cosmopolitan-Vernacular Dynamic : Conjunctions of World Literature, in : Bo G. Ekelund et al. (éd.), *Claiming Space : Locations and Orientations in World Literatures*, New York : Bloomsbury, p. ix–xxvi.
- Helgesson, S. et Neumann, B. (2021). The Postmonolingual Turn. *Recherche littéraire/Literary Research*, 37, 223–230.
- Hiddleston, J. (2009). Jacques Derrida : Colonialism, Philosophy and Autobiography, in : Charles Forsdick et David Murphy (éd.), *Postcolonial Thought in the French-Speaking World*. Liverpool : Liverpool University Press, p. 53–64.
- Hiddleston, J. et Ouyang, W.-c. (éd.) (2021). *Multilingual Literature as World Literature*. London : Bloomsbury.
- Jouanny, R. (2000). *Singularités francophones ou choisir d'écrire en français*. Paris : Presses universitaires de France.
- Kellman, S. (2000). *The Translingual Imagination*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Kellman, S. et Lvovich, N. (éd.) (2022). *The Routledge Handbook of Literary Translingualism*. New York : Routledge.
- Khatibi, A. (1983). *Maghreb pluriel*. Paris : Denoël.
- Kilito, A. (2009). *Les Arabes et l'art du récit*. Arles : Actes Sud.
- Kilito, A. (2013). *Je parle toutes les langues, mais en arabe*. Arles : Actes Sud.
- Kilito, A. (2014). A Portrait of the Intellectual as Porter, traduit de l'anglais par Mohamed-Salah Omri, in : Adania Shibli (éd.), A

- Journey of Ideas Across : In Dialogue with Edward Said*, Berlin : Haus der Kulturen der Welt, p. 99–115.
- Kilito, A. (2015). *Kilito en questions. Entretien*, propos recueillis par Amina Achour. Casablanca : Éditions la Croisée des Chemins.
- Laachir, K., Marzagora, S. et Orsini, F. (2018a). Multilingual Locals and Significant Geographies : For a Ground-up and Located Approach to World Literature. *Modern Languages Open*, 19:1, 1–8.
- Laachir, K., Marzagora, S. et Orsini, F. (2018b). Significant Geographies : In Lieu of World Literature. *Journal of World Literature*, 3:3, 290–310, DOI: <https://doi.org/10.1163/24056480-00303005>
- Laachir, K. (2021). Defying Language Ideologies: A View From Morocco, in : Julius Dirstelhoff et al. (éd.), *Entanglements of the Maghreb : Cultural and Political Aspects of a Region in Motion*, Bielefeld : transcript Verlag, p. 157–177.
- Laferrière, D. (2000). Ce livre est déjà écrit en anglais, seuls les mots sont en français, *Île en île*, le 9 mai 2000, <http://ile-en-ile.org/dany-laferriere-ce-livre-est-deja-ecrit-en-anglais-seuls-les-mots-sont-en-francais/>.
- Laroui, F. (2011). *Le drame linguistique marocain*. Léchelle : Zellige.
- Laroui, F. (2014). A Case of “Fake Monolingualism”: Morocco, Diglossia and the Writer. *Thamyris/Intersecting*, 28, 39–46.
- Le Bris, M. et al. (2007). Pour une littérature-monde en français, *Le Monde des livres*, 16 mars 2007. <https://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html>
- Le Bris, M. (2007). Pour une littérature-monde en français, in : Michel Le Bris et Jean Rouaud (éd.), *Pour une littérature-monde*, Paris : Gallimard, p. 23–53.
- Lennon, B. (2010). *In Babel's Shadow : Multilingual Literatures, Monolingual States*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Lepelier, T. (2020). La langue des champs : aires linguistiques transnationales et espaces littéraires plurilingues. *CONTEXTES*, 28 (« La littérature au-delà des nations : hommage à Pascale Casanova », éd. Claire Ducournau et al.), DOI: <https://doi.org/10.4000/contextes.9297>

- Macron, E. (2018). Un moment nouveau de l'histoire de notre langue. *Parole publique*, 20, 88–90.
- Merolla, D. (2020). Amazigh/Berber Literature and Literary Space : A Contested Minority Situation in (North) African Literatures, in : Tanure Ojaide et Joyce Ashuntantang (éd.), *Routledge Handbook of Minority Discourses in African Literature*, New York : Routledge, p. 27–47.
- Migraine-George, T. (2022). French In the World : Francophone Literary Translingualism, in : Steven Kellman et Natasha Lvovich (éd.), *Routledge Handbook of Literary Translingualism*, New York : Routledge, p. 140–151.
- Molnár, K. (1996a). *Quant à je (kantaje)*. Paris : P.O.L.
- Molnár, K. (1996b). Dlalang, *Revue de littérature générale*, 2, texte numéro 25, s.p.
- Molnár, K. (1999). *Konférans pour lé zilétrés*. Romainville : Al Dante.
- Moraru, C., Simek, N. et Westphal, B. (éd.) (2020). *Francophone Literature as World Literature*. New York et London : Bloomsbury.
- Öri, J. (2015). Translingual Paratopia and the Universe of Katalin Molnár, *L2 Journal*, 7:1, 84–101.
- Oustinoff, M. (2011). Glossaire, in : Michael Oustinoff (éd.), *Traduction et mondialisation*, Paris : CNRS Éditions, p. 149–157.
- Porra, V. (2007). De l'hybridité à la conformité, de la transgression à l'intégration : sur quelques ambiguïtés des littératures de la migration en France à la fin du XX^e siècle, in : Ursula Mathis-Moser et Birgit Mertz-Baumgartner (éd.), *La littérature « française » contemporaine : contact de cultures et créativité*, Tübingen : Gunter Narr Verlag, p. 21–36.
- Provenzano, F. (2011). *Vies et morts de la francophonie : une politique française de la langue et de la littérature*. Liège : Les Impressions nouvelles.
- Rice, A. (2010). All Over the Place : Global Women Writers and the Maghreb, in : Christie McDonald et Susan Rubin Suleiman (éd.), *French Global : A New Approach to Literary History*, New York : Columbia University Press, p. 160–176.

- Rubin Suleiman, S. et McDonald, C. (2010). Introduction : the National and the Global, in : Susan Rubin Suleiman et Christie McDonald (éd.), *French Global : A New Approach to Literary History*, New York : Columbia University Press, p. ix-xxii.
- Scott, P. (1990). Gabriel Okara's "The Voice": The Non-Ijo Reader and the Pragmatics of Translingualism. *Research in African Literatures*, 21:3, 75-88.
- Starkey, P. (2022). Arabic Literary Translingualism, in : Steven Kellman et Natasha Lvovich (éd.), *Routledge Handbook of Literary Translingualism*, New York : Routledge, p. 259-271.
- Swaan, A. de. (2001). *Words of the World : The Global Language System*. Cambridge : Polity Press.
- Tamalet Talbayev, E. (2012). The Languages of Translocality : What Plurilingualism means in a Maghrebi Context. *Expressions maghrébines*, 11:2, 9-25.
- Venuti, L. (1998). *The Scandals of Translation*. London : Routledge.
- Vogl, M. (2020). La réception d'Abdellfattah Kilito aux États-Unis, in : Fatiha Taib (éd.), *Kilito et la critique mondiale*, Rabat : Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 23-57.
- Walkowitz, R. (2009). Comparison Literature, *New Literary History*, 40:3, 567-582.
- Walkowitz, R. (2015). *Born Translated : The Contemporary Novel in an Age of World Literature*. New York : Columbia University Press.
- Walkowitz, R. (2020). On Not Knowing : Lahiri, Tawada, Ishiguro. *New Literary History*, 51, 323-346.
- Yildiz, Y. (2012). *Beyond the Mother Tongue : The Postmonolingual Condition*. New York : Fordham University Press.
- Young, R. (2013). World Literature and Language Anxiety, in : Joachim Küpper (éd.), *Approaches to World Literature*, Berlin : Akademie Verlag, p. 27-38.
- Zimra, C. (2011). Still Besieged by Voices : Djébar's Poetics of the Threshold, in : Patrick Crowley et Jane Hiddleston (éd.), *Postcolonial Poetics : Genre and Form*, Liverpool : Liverpool University Press, p. 109-128.

6. La corporalité dans *La Voyeuse interdite* de N. Bouraoui et *Cérémonie* de Y. Chami Kettani. Une approche interculturelle

Brija Abdelghani

Résumé

La corporalité féminine est parmi les thèmes phares de la littérature féminine maghrébine. A travers l'évocation du corps et sa mise en scène dans l'espace intime ou public, les auteures nous invitent à réfléchir sur la situation de la femme dans la société. Le corps féminin est porteur de beaucoup d'aspects intéressants pouvant être abordés sous l'angle des théories de l'interculturalité et du transfert culturel. Ainsi, nous avons choisi pour cette étude deux romans représentatifs des manifestations de l'interculturalité dans le corps de la femme maghrébine : *Cérémonie* de l'auteure marocaine Yasmine Chami Kettani et *La Voyeuse interdite* de l'auteure algérienne Nina Bouraoui. Ce chapitre propose d'étudier les sources historiques et culturelles de l'enfermement de la femme, de voir comment se présente l'interculturalité dans ces œuvres de façon problématique et conflictuelle et finalement de voir comment le corps de la femme maghrébine est porteur des signes de l'interculturalité.

Mots-clefs : corporalité, femme, Maghreb, approche interculturelle

* * *

Sujet postcolonial, la femme en tant que personnage crucial de la littérature féminine maghrébine a beaucoup alimenté l'écriture des auteures qui dénoncent la subordination, la suprématie du

Comment citer ce chapitre de livre :

Abdelghani, B. 2025. La corporalité dans *La Voyeuse interdite* de N. Bouraoui et *Cérémonie* de Y. Chami Kettani. Une approche interculturelle. In: Cedergren, M. & Moustir, H. (éds.). *Passages francophones du Maghreb et transfert culturel*, pp. 189–211. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <https://doi.org/10.16993/bcs.g>. License: CC BY-NC 4.0

patriarcat et les normes préétablies. Le thème de la corporalité féminine, très évocateur du vécu injuste que subit la femme vivant comme subalterne, constitue un élément clé à travers lequel se manifestent beaucoup d'aspects liés aux théories d'interculturalité et de transfert culturel. Le champ d'études littéraires est foisonnant en termes d'études sur l'interculturalité et la corporalité féminine. Mais peu d'études ont été réalisées sur les manifestations de l'interculturalité sur la corporalité féminine maghrébine en particulier. Pour les romans abordés dans notre analyse, aucune étude du même caractère n'a été identifiée, d'où l'intérêt de les choisir. Ainsi, nous avons choisi deux romans représentatifs du thème de la corporalité féminine dans le roman maghrébin contemporain, à savoir *Cérémonie* de l'auteure marocaine Yasmine Chami Kettani et *La Voyeuse interdite* de l'auteure algérienne Nina Bouraoui. Le choix de ces deux œuvres s'explique par la représentativité du thème de la corporalité féminine et une certaine continuité de ce thème. Ensuite, la situation des auteures qui appartiennent à la nouvelle génération d'écrivaines francophones du Maghreb hybrides en termes de langue, de nationalité et de culture. Elles sont des écrivaines de « l'entre-deux, pour lesquelles l'identité est toujours problématique » qui, à travers l'exploration du corps de la femme et la vision que porte le patriarcat sur celui-ci exposent un monde de contradictions dont l'époque coloniale est la source ultime. La multiplicité identitaire et sa complexité chez les auteures choisies rendent le sujet de la corporalité parfait pour une étude focalisée sur l'interculturalité. Notre attention sera de montrer comment la corporalité féminine et son expressivité sous différents aspects est une voie d'analyse prioritaire dans le contexte maghrébin. Nous essayerons à la lumière de la théorie de l'interculturalité d'expliquer à travers l'histoire et l'héritage coloniaux les raisons de l'écrasement de la femme. Nous verrons par ailleurs, comment la présence d'un système binaire Orient/Occident et l'idéalisation de l'image de la femme occidentale conduit à la subversion et au mimétisme. Une lecture qui relève de l'approche interculturelle est nécessaire afin de démêler les fils des contextes algérien/marocain et français dans les œuvres choisies. Ce questionnement nous permettra selon Hans-Jürgen Lüsebrink de « saisir des phénomènes de transferts culturels souvent extrêmement complexes, régis par une dialectique entre adaptation/imitation, résistance et transformation » (Lüsebrink, 2014).

Aborder la littérature maghrébine post-coloniale de langue française, c'est parler d'un territoire riche en interactions d'ordre culturel et civilisationnel les plus conflictuelles. Cette littérature présente d'un côté une culture native conservatrice et de l'autre côté une culture fascinante et libératrice.

Au cas où il n'est pas facile de prendre parti à une culture au détriment de l'autre, les écrivains recourent au syncrétisme équilibrant. Ainsi, Bouraoui et Chami Kettani évoquent dans leurs romans les scènes folkloriques, rites et traditions de leurs pays tout en utilisant la langue française et sans comparer avec la culture française. Le débat alors est celui de savoir à quel point la maghrébinité est capable de s'installer paisiblement dans un territoire marqué par le conflit hérité de la période coloniale. Nous nous pencherons pour cette fin sur l'aspect culturel à travers le thème de la corporalité féminine.

Loin d'une vision qui vise à courtiser la perfection du monde occidental, les écrivaines du corpus, ayant toutes les deux vécu une partie de leur vie en France, apportent un éclairage sur la façon dont l'homme maghrébin en général évalue la beauté d'une femme maghrébine et qui renforce la relation de dominé à dominant héritée de la période coloniale. Les auteurs refusent catégoriquement de se conformer aussi superficiellement à la culture occidentale. Elles veulent vivre la modernité et l'émancipation à partir de leurs traditions.

L'interculturalité est certes présente dans toute la littérature maghrébine d'expression maghrébine pour la simple raison que l'auteur représente dans une langue étrangère sa sensibilité et sa vision qui font partie d'un univers différent. L'interculturalité telle qu'elle est présentée dans les deux œuvres est une approche qui met en relief l'échange culturel entre l'Occident et le Maghreb chez les auteures « tout en permettant à chacun(e) de s'affirmer, d'imposer ses croyances, ses usages, ses valeurs et ses convictions. » (Ait Mokhtar 2011, p. 68). À travers leurs séjours en France, les auteures prennent conscience de leurs identités et leurs droits dans leurs sociétés maghrébines et se dressent contre les injustices imposées par le patriarcat qui les réduit à leurs corps. Safaa Monqid remarque que « Les femmes sont un vecteur important de la modernisation dans la société, plus particulièrement les femmes

émigrées qui, même si leur attachement aux traditions dans le pays d'accueil reste tenace, induisent des changements dans leur société d'origine au contact des autres femmes restées au pays. Elles leur transmettent et véhiculent des normes du monde occidental, contribuant ainsi au processus de changement. » (2004, p. 61). Les auteures de notre corpus plongent le lecteur profondément dans les milieux socioculturels maghrébins à travers la description d'actions et d'objets du quotidien sans faire référence à l'appartenance occidentale. Leurs identités sont donc présentées comme stables dans leurs œuvres.

Le passé colonial : l'histoire de l'enfermement de la femme ou les sources de l'imitation

Notre étude consiste à démontrer que dans le contexte maghrébin, l'homme fait de la femme une mineure à vie en empruntant le chemin du colon. Cette connexion étroite avec le système étranger maintient toujours la femme dans le piège de la colonisation. L'idéologie pratiquée par les colons a aidé l'homme à régner en maître absolu. Cette situation l'a conduit à la sclérose totale. Jean Paul Charnay précise à cet effet que sous la colonisation « chacun étant continuellement exposé aux vues de l'Autre, un jeu subtil de comparaisons, d'affirmation ou de dissimulation de soi, de ses intimités et de ses infirmités, entraînait (...) trop d'empressement à ressembler extérieurement à ce que souhaitait le vis-à-vis. » (Charnay 1971, p. 603). L'homme maghrébin, ayant pris le pouvoir après les indépendances, prolonge les mêmes comportements coloniaux. Aussi, la femme reproduit-elle le même comportement d'imitation en s'efforçant à respecter les règles de féminité imposées par l'homme.

La situation d'emprisonnement et de confinement que connaît la femme maghrébine traditionnelle est une affaire politique qui remonte à l'ère coloniale et qui s'est disputée entre les autorités coloniales et les populations indigènes, en particulier en rapport avec l'instruction des filles et l'accès à l'école. L'homme maghrébin de l'ère coloniale, face à la vague de remise en question de la « structure sociale et culturelle de son pays » (Ait Mous 2021, p. 102) et le processus d'acculturation entamé pas les forces coloniales, se voit forcé à « se cramponner à ce que le colonisateur

ne lui pas ôté : sa foi, son sexe et sa langue » (Rivet 2002, p. 13). Sachant que l'honneur d'un homme musulman est représenté essentiellement par les femmes de sa famille, le colonisé maghrébin a assigné à la femme la lourde tâche de s'enfermer chez elle et d'assurer le rôle de gardienne de l'identité musulmane et des traditions. Brahim Hachlouf précise que la femme maghrébine avant la colonisation avait le visage découvert, et qu'elle portait le voile pour garder la fraîcheur de son teint. Il explique que : « le voile va devenir un symbole d'isolement et d'écartement de la femme de la vue active, à partir du moment où la condition féminine a suivi la courbe de l'apogée et de la décadence islamique. Le pire est qu'à partir de la confrontation des sociétés arabo musulmanes avec l'Occident, à travers la colonisation, la femme deviendrait un des moyens pour défier l'occident : le repli sur soi, le voile, la clausuration de la femme et son obligation à se courber aux coutumes ancestrales, sont devenus dès lors des expressions d'un refus pour l'idéologie occidentale » (Hachlouf 1991, p. 345).

Daniel Rivet en citant un militaire maghrébin du parti du Destour déclare que la femme représentait à l'époque coloniale un refuge identitaire. Il déclare que : « La nationalité est un secret abrité dans les femmes qui demeurent la dernière fondation de notre édifice social » (*ibid.*). Doublement victimisées par l'ordre colonial et le patriarcat, selon Zakya Daoud, les femmes Maghrébines :

« feront alors partie du tabou, de l'honneur à conserver à tout prix, d'une sphère domestique que l'on s'efforce de préserver des influences extérieures néfastes. Elles sont, pour longtemps figées dans un rôle extrêmement lourd : celui de gardiennes de la Tradition et de garantes de l'ordre masculin, chargées d'assurer la surcompensation des humiliations subies et déifiées pour être mieux piétinées. » (Daoud 1993, p. 103)

La participation de la femme maghrébine au changement et à la modernisation promis par la mission civilisatrice française était une affaire catégoriquement rejetée par le colonisé maghrébin. L'administration coloniale avait pris beaucoup de recul par rapport à l'instruction des femmes devant « l'opposition des musulmans à l'ingérence française sur la question de la femme. » (Seferdjeli 2014, p. 360). Le même constat est observé au niveau

de tous les pays de Maghreb. Fadma Ait Mous avance que le premier résident de France H. Lyautey a géré les réformes scolaires à mettre en place dans le traité de Fès (1912) avec beaucoup d'attention (Ait Mous 2021, p. 103), « [il] attachait, déclare-t-elle, de l'importance à la formation des filles mais en même temps, il redoutait de bousculer les traditions et de provoquer des réactions de rejet. » (Knibiehler 1993, p. 100). En conséquence, instruire les filles au Maghreb à l'ère coloniale est « un domaine laissé largement vacant par les autorités coloniales » (Seferdjeli 2014, p. 360).

À travers un tableau où le corps de la femme est exposé continuellement à la violence, qu'elle soit politique, sociale ou domestique, les auteures confrontent le lecteur à une vérité postcoloniale selon laquelle la violence subie dans la période contemporaine est un prolongement et une reformulation de la violence coloniale et des pratiques de domination et d'impérialisme. Le corps de la femme semble être confronté à une violence qui s'est résorbée dans les sociétés postcoloniales et en est devenue la matrice. En présentant les diverses mutilations sexuelles physiques, psychiques et morales, les écrivaines rendent leurs discours publics afin de mettre à nu le lien entre le corps violé dans la sphère intime et la violence patriarcale sur le plan social.

Ajoutons à ce qui précède l'idée de conception du genre comme étant une imitation et qui est illustrée par les travaux d'Irigaray et d'Homi Bhabha. Dans *Ce sexe qui n'en est pas un* (Irigaray 1977) Luce Irigaray explique que dans certaines sociétés les femmes assument la féminité comme une tâche obligatoire. Pour Irigaray, les femmes portent la féminité comme un masque socialement nécessaire. Ce dernier reflète la théâtralisation de la féminité pour se conformer aux exigences masculines et devient une nécessité pour la survie. Irigaray suppose que les femmes sont de « brillantes imitatrices » (*ibid.*), car la féminité n'est pas innée ou naturelle comme le suggère De Beauvoir en déclarant : « On ne naît pas femme. On le devient » (De Beauvoir 1949). Née d'une obligation nécessaire, cette imitation est provisoire et trompeuse car elle contraire à toute émancipation. De son côté, dans « Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse » Homi Bhabha (1984) explique l'idée d'imitation dans le contexte

colonial et la considère comme « l'une des stratégies les plus insaisissables et les plus efficaces du savoir et du pouvoir coloniaux » (*ibid.*). Selon le modèle proposé par Bhabha, MC Clintock explique que l'imitation « est l'imposition d'une identité défectueuse sous une forme imparfaite » (Klintock 2006, p. 112). Ainsi, l'homme maghrébin semble imiter le pouvoir colonial qui lui sert de modèle de domination.

Une interculturalité conflictuelle et problématique

La Voyeuse interdite de Nina Bouraoui et *Cérémonie* de Yasmine Chami Kettani sont bien des œuvres du carrefour qu'il convient de penser sous l'angle des théories de l'interculturalité. De même, les héroïnes n'évoquent aucun souvenir en Europe. Elles sont porteuses de la vision des auteures qui ont passé une période de leurs vies en France. Pourtant, aucun indice dans ces textes ne signale qu'il s'agit d'autobiographies.

La Voyeuse interdite de l'auteure algérienne Nina Bouraoui publié en 1991 aux éditions Gallimard est un roman qui soulève l'inadéquation entre le statut social de la femme musulmane et son identité féminine. Cette confrontation provient d'un amalgame pathétique entre deux idéologies. La première représente une domination justifiée par l'ordre établi du pouvoir patriarcal construit à travers le temps. La seconde représente l'avilissement d'une individualité longtemps réprimée. Nous assistons, au fil du texte, à une féconde représentation de l'étrangeté du corps féminin. Pour Fikria, personnage principal, le corps est vécu comme une exclusion. Son corps de femme l'exclut de la sphère publique et de l'univers masculin. Cette adolescente musulmane est cloîtrée dans la maison de son père et interdite de tout contact avec le monde extérieur. Elle emporte le lecteur au plus profond de ses pensées en lui divulguant les tourments et les douleurs d'une existence.

Cérémonie de l'auteure marocaine Yasmine Chami Kettani est un roman qui conjecture l'issue d'un événement cérémonial : le mariage d'un membre de la famille. Le récit révèle chronologiquement des préparatifs orchestrés la veille de l'événement. Les noces constituent un moment propice qui rappelle à Khadija et à

Malika des épisodes de leurs vies. L'une répudiée par son mari et demandant refuge dans la maison de son père et l'autre souffrant de stérilité. L'œuvre décrit les désappointements et les échecs dans une ambiance de préparation de fête. Par ailleurs, cette cérémonie est repensée pour prendre un sens autre que celui pétrifié et ritualisé par la tradition. Elle est celle de la narration métaphorique et de la restitution mémorielle des récits analeptiques révélés par des osmose sensorielles : des sensations visuelles, auditives ou affectives. Le regard féminin est le prisme de conscience du statut de la femme dans une famille assujettie par le pouvoir patriarcal.

Nous avons avancé plus-haut que le roman bouraouien est bien un roman de l'entre-deux. Ceci s'explique par des raisons biographiques vu que l'auteure est née en France d'un père algérien et d'une mère française mais a vécu son enfance en Algérie. De même, l'auteure n'écrit qu'en français. Le classement de cette œuvre aux allures interculturelles est bien problématique. Amaëlle Mayer remarque que « les romans de Nina Bouraoui sont rangés en bibliothèque et en librairie aux rayons de littérature française. » (Mayer 1999, p. 3). Pourtant, les œuvres bouraouiennes relèvent de la littérature maghrébine de par leur thématique. Aussi, à aucun moment dans *La Voyeuse interdite*, l'auteure n'a-t-elle mis en valeur ses origines françaises ni évoqué un souvenir vécu en France. Le lecteur ne reconnaît que les images collectives, les mythes et les tabous de la société algérienne. C'est une œuvre profondément algérienne où se joue une certaine ambivalence entre l'intériorité affective de l'héroïne algérienne et l'extériorité représentée par l'auteure avec son mode de pensée à l'occidentale.

Dans ce sens, nous utiliserons le concept d'« *identité littéraire et culturelle* » (*ibid.*) d'Amaëlle Mayer. Nous dirons que la question délicate d'interculturalité en rapport avec le roman soumis à l'étude, trouve sa source dans deux identités contradictoires : d'abord, « l'identité littéraire » qui renvoie au genre et l'identifie comme roman sans mentionner le caractère autobiographique bien qu'il y ait beaucoup de signes qui font référence à la vie de l'auteure. Cette identité littéraire est définie par la présence d'une héroïne musulmane Fikria qui n'a jamais quitté sa maison paternelle. À cette identité littéraire, s'oppose une identité culturelle qui renvoie directement à l'auteure et son appartenance à

la culture française. Bien que ces deux identités soient distinctes, nous remarquons une forte imbrication entre l'identité de l'auteure et de l'héroïne. En fait, même si Fikria n'a jamais quitté la maison familiale, elle est porteuse de l'identité culturelle et l'imaginaire de sa créatrice qui déterminent son rapport au monde et la poussent à refuser catégoriquement la situation de réclusion qu'elle vit.

De façon presque similaire, *Cérémonie* de Yasmine Chami Kettani raconte l'histoire de Khadija, une jeune architecte marocaine issue d'une famille bourgeoise aisée et qui rentre de France. Nous précisons que le roman renvoie totalement ou partiellement à la vie de l'auteure rentrée au Maroc après des études universitaires à la Sorbonne. Chami Kettani remet en cause l'éducation des filles au Maroc et la suprématie de l'homme dans la société musulmane à travers des allers-retours entre sa pensée révoltée et les histoires tragiques vécues par les femmes de sa famille. L'identité littéraire de *Cérémonie* dont nous parle Amayelle Mayer relève bien du genre romanesque, mais l'identité culturelle du roman nous plonge dans des espaces purement féminins aux couleurs à la fois maghrébines et occidentales qui prouvent à quel point la femme maghrébine traditionnelle désire marier sa culture à la modernité de l'Occident. C'est une femme qui semble perdue dans un monde complexe et contradictoire dont elle est le résultat. Dans une société structurée par les traditions patriarcales ancestrales, Khadija la femme libre à la pensée occidentale n'a pas réussi à fonder une famille et vivre dans la stabilité.

Les deux œuvres soumises à l'étude présentent une situation interculturelle conflictuelle à plusieurs niveaux, car il s'agit de romans rattachés à deux espaces : un espace géographique représenté par le Maghreb et un espace linguistique et culturel représenté par la France. Ces deux espaces sont porteurs de deux idéologies contradictoires. Rosalia Bivona qualifie l'imaginaire de cette littérature comme étant « écartelé entre deux espaces forcément en conflit entre eux. » (Bivona 1995, p. 89) tandis que Charles Bonn la décrit comme : « un concept doublement spatial dès son libellé. (...) Ce libellé signale un lieu d'identité (le Maghreb) et une langue d'usage (le français) géographiquement distincts. C'est-à-dire qu'il y a d'une part, un espace de lecture et de signification tous deux

problématiques » (Bonn 1987, p. 7). De ce fait, le lecteur idéal de cette littérature devrait être capable de s'ouvrir sur la culture de l'Autre sans retenue.

Nos deux romans présentent à première vue deux plans ou mécanismes en conflit de rôles : celui de la tradition qui caractérise la société musulmane maghrébine et celui de la critique de cette tradition par la modernité. En fait, la tradition dans la société maghrébine s'est partiellement inspirée de la culture occidentale, comme nous l'avons montré plus haut, à travers le concept de l'imitation. Dans ses travaux consacrés à l'idéologie arabe, Abdallah Laroui résume la thèse qui fonde son livre *L'idéologie arabe contemporaine* (1967), en déclarant :

« J'ai étudié les idéologies qui ont cours dans le monde arabe depuis un siècle et plus, je les ai classées et, j'ai dégagé la structure de chacune. Puis j'ai montré que chacune d'entre elles s'inspire d'une étape de l'histoire occidentale moderne. (...). Après cette synthèse, j'ai essayé de montrer, selon mes convictions, que la fragmentation du patrimoine occidental, et le choix d'une partie en délaissant les autres selon les circonstances, est la cause de l'échec des politiques de réforme sur la scène arabe. » (Laroui 1973, p. 20-21)

Nous remarquons que Fikria et Khadija, sujets hybrides, agissent en fonction de ces deux codes incompatibles en se soumettant à l'ordre établi et en montrant leur fascination pour l'ouverture, la liberté, l'égalité, etc. qui sont des concepts occidentaux qui relèvent de l'imaginaire des auteures et leur rapport au monde.

Les idéaux de la culture occidentale sont catégoriquement rejetés dans les contextes traditionnels des deux romans. Fikria et Khadija, malgré leur origines algérienne et marocaine, sont considérées dans les textes comme les figures porteuses de l'idéologie de l'Occident. Laroui précise en effet que « chaque fois qu'un écrivain arabe donne de sa société un diagnostic qui en éclaire les défauts et les carences, c'est une certaine image de l'Occident qui s'y trouve impliquée » (Laroui 1973, p. 20-21). La tentative des deux auteures se traduit par le désir d'imiter les bonnes valeurs de la modernité occidentale et de se défaire du fanatisme religieux qui affaiblit la société maghrébine, car basé essentiellement sur l'infidélité au message divin, la superstition et le dogmatisme.

Abdallah Laroui souligne que l'islam d'aujourd'hui est « un néo-islam qui est plus une idéologie politico-sociale qu'une théologie ou une pratique sociale » (Laroui 1986, p. 96). Fatema Mernissi partage cette idée et remet en question le fait que l'islam est une religion intrinsèquement opposée aux droits des femmes. Mernissi affirme que l'islam a été manipulé par les patriarques élitaires dans le but de servir leurs propres intérêts. Elle justifie comment les femmes ont été exclues par les patriarches du domaine politique qui donnent la crédibilité à des hadiths qui ne sont pas authentiques. En contrepartie Mernissi prouve que la femme a beaucoup contribué dans l'élaboration de l'histoire de l'islam, une réalité loin d'être effaçable. Elle critique également l'exclusion de la femme de la vie publique due à la manipulation de la religion qui se répercute sur la pratique du pouvoir, modifie l'opinion publique et les modalités de l'exercice du pouvoir (Mernissi 1991). Les auteures de notre corpus tentent de remplacer l'ordre moral de la question de l'émancipation féminine, par l'ordre éthique en accusant les valeurs de la société patriarcale. Au lieu d'incriminer les femmes, les auteures accusent l'homme et l'usage qu'il fait de l'islam. Ce changement de focale a permis aux auteures de déplacer l'attention de certains comportements d'émancipation féminins jugés immoraux, pour la guider vers un comportement masculin contraire aux valeurs religieuses, prédateur et intolérable. Elles représentent « la culture regardante » (Pageaux 1989, p. 149) ou la réalité culturelle étrangère » (*ibid.*). En même temps, leurs origines maghrébines et leur attachement au pays natal les lient à « la culture regardée » (Pageaux 1989, p. 149). Dans ce cas, les deux partenaires culturels relèvent de « la manie », une attitude faisant partie de « trois attitudes fondamentales qui régissent la représentation de l'Autre » (Pageaux 1989, p. 151). Cette attitude traduit la survalorisation de l'Autre et de la culture occidentale dont les auteures se servent comme modèle afin de mettre en cause et de dévaloriser les valeurs et la culture de leurs sociétés d'origine. Il s'agit d'une altérité qui n'est pas « reconnue (...) elle est au contraire étouffée » (Cedergren et Briens 2015, p. 13). L'attitude de manie dans nos deux textes rejoint clairement la représentation utopique (ALIUS) développée par Moura à partir des travaux de Ricoeur. Cette représentation utopique de

l'image de l'étranger, ici la culture française voire occidentale, sert à mettre « essentiellement la réalité en question » (Moura 1998, p. 49-50) et débouche sur une subversion de la part des héroïnes qui lèvent la voix pour contester la position de la femme dans leurs sociétés à travers des stratagèmes plus ou moins directs.

Le corps féminin comme manifestation de l'interculturalité

Dans nos deux romans, la corporalité est une notion qui, malgré les dissemblances d'une œuvre à une autre dégage un point commun : la femme est limitée à des rôles traditionnels dictés par le patriarcat, qu'elle soit mère, épouse ou prostituée. Dans tous les cas, le corps de la femme se présente aliéné, chosifié et loin d'être une propriété de la femme. Façonné et soumis à la tutelle de la collectivité, ce corps signifie autre chose que lui-même. En conséquence, les héroïnes rejettent toutes leur féminité qui joue contre elles. Fikria se fait rompre son tissu de virginité et Khadija néglige la beauté de son corps après avoir été répudiée par son mari.

Dans cette section nous démontrerons que le modèle de pensée occidentale est omniprésent dans les deux œuvres soumises à l'étude à travers la pensée des auteures qui se dressent contre l'injustice et à travers les corps des femmes désirés ou non désirés. Tandis que les auteures réclament plutôt des valeurs positives de modernité occidentale, l'homme maghrébin représenté dans les œuvres soumises à l'étude adopte une modernité occidentale superficielle en privilégiant les canons de beauté féminine occidentale, une modernité anti-occidentale. A ce propos, Hichem Djait écrit en se référant à Laroui : « C'est un occidentaliste anti-occidental » (Djait 1978, p. 151).

À ce titre, nous pensons à une première manifestation de l'interculturalité dans *La Voyeuse interdite* qui nous semble très représentative, et à travers laquelle on rencontre un exemple d'ironie flagrant et symbolique à propos de la liberté de la femme : Fikria a suspendu la photo d'une nageuse sur le mur. Le corps de cette femme nue, ainsi que les mouvements de la natation sont une source d'inspiration pour elle, car ils traduisent le désir de transgression et de liberté. La photo de cette femme nageuse d'origine occidentale suspendue sur l'un des murs de la chambre de Fikria

fait directement référence à la France, deuxième pays de l'auteure et à travers lui, à la modernité et à la liberté. La photo revêt une importance centrale pour la narratrice qui parle de cet ornement de la manière suivante :

« Au-dessus de mon bureau, une nageuse en costume de bain d'époque est plaquée contre le mur. Un cadre de bois contourne la sculpture de chair, des pétales cristallisés dorent ses pourtours, mais, si on regarde de plus près, c'est en fait l'eau d'un dernier plongeon qui court sa peau. » (Bouraoui 1993, p. 24).

La liberté de la nageuse à laquelle on pense à première vue se trouve vite estompée si l'on se rend compte que cette image subit un triple enfermement. En effet, l'image est prisonnière d'un triple cadrage : elle est à la fois accrochée dans une chambre-prison, enfermée dans son cadre orné, et limitée à une époque révolue. La féminité de la nageuse, sa beauté, son énergie et le mouvement dont son corps est capable se heurtent à des conditions défavorables tout comme l'image de Fikria qui aspire à vivre libre, mais se trouve dans l'incapacité d'agir.

Dans la même logique selon laquelle le corps féminin est considéré par son aspect extérieur, nous relèverons comment les auteures ont mis l'accent sur la façon dont l'homme perçoit le corps d'une femme dans la société maghrébine. En effet, c'est un corps dont la blancheur, la fermeté et la chevelure lisse sont les critères recherchés et « où la corpulence autant que la blancheur de la peau représentent encore le modèle préférentiel en matière d'esthétique féminine » (Tlili 2002, p. 57). La femme maghrébine désirée par l'homme se situe à mi-chemin entre le modèle européen (blancheur de peau, cheveux lisses, etc.) et le modèle traditionnel (formes plantureuses, rondeurs, chevelure longue, etc.). Et toute femme ne correspondant pas à ce modèle est considérée comme indésirable et incasable. Nous remarquons que toutes les femmes rejetées et non désirées dans les romans soumis à l'étude ne correspondent pas parfaitement au modèle « hybride » tracé par le patriarcat maghrébin. Elles sont des femmes sveltes, noiraudes, qui n'attirent pas l'attention des hommes ou qui ont perdu leur beauté à cause de l'enfermement imposé. (Zohr, Khadija, la mère de Fikria, Tante K, Aicha après avoir perdu son sein à cause d'un cancer, etc.).

Tante K., sœur de lait de la mère de Fikria et épouse de Siyed Z, représente un corps détruit qui subit les conséquences de l'enfermement patriarcal :

« Tante K. s'affale sur le canapé dont les ressorts subitement tendus à mort couinent de douleur, essoufflée, elle évente son visage avec un foulard fleuri (...) puis remonte sa robe jusqu'aux cuisses. La chair dégoulinante s'étale fièrement sur les coussins, un bas noir essaye désespérément de retenir la peau capitonée, mais la graisse dévastatrice troue la tulle afin de respirer. » (Bouraoui 1993, p. 80)

Le corps de tante K. avec son poids excessif et son volume important est présenté de façon dévalorisante à travers plusieurs expressions : « Les ressorts subitement tendus », « chair dégoulinante », « peau capitonée », « graisse dévastatrice ». Les personnalités des « ressorts [qui] couinent de douleur », de « la chair [qui] s'étale fièrement sur le canapé » et de la « graisse dévastatrice » cachent une ironie moqueuse qui, par un effet du ridicule, transforme le corps du personnage en objet caricatural. De ce fait, le corps de la femme devient significatif de son degré de soumission à l'époux. Plus la femme est engloutie par le pouvoir masculin, plus son corps se déforme, épouse des formes monstrueuses, se déconstruit et se dévalorise. Tante K. est même victime de problèmes de santé à cause de son obésité : « essoufflée, elle évente son visage ». Elle est décrite comme « notre grosse », « la chalupe ». Or, la meilleure silhouette pour une femme est celle qui le permet d'être à l'aise physiquement. Le corps de la mère de Fikria est assimilé aux vaisselles qui encombrant le bac de l'évier :

« Elle tortille son paquet de chair dans tous les sens, droite, gauche, haut, bas, son postérieur semble être animé par une force intérieure. Le ventre, lui, reste immobile, il se repose de ses innombrables couches sur l'évier encombré de plats, d'assiettes et de couteaux ». (Bouraoui 1993, p. 134)

Dans cet extrait l'accent est mis particulièrement sur l'excès de chair au niveau du ventre et l'absence d'une quelconque silhouette : « paquet de chair ». Par opposition aux corps des femmes mariées dont les corps ont pris la forme d'une chair excessive, la forme gigantesque qui mime la laideur et la chosification de leurs corps, la description d'Ourdhia, la femme berbère non mariée aux

origines inconnues met l'accent sur « la couleur resplendissante de ses motifs cubiques, la forme parfaite des épaules et des hanches. » (Bouraoui 1993, p. 51). La description de cette femme est faite à travers « ses attaches fines et son visage de princesse » (Bouraoui 1993, p. 56).

Les canons de beauté occidentaux retenus par l'homme maghrébin touchent également la couleur du teint. Nous remarquons à travers les textes soumis à l'étude que la blancheur de la femme est un critère désiré par l'homme, raison pour laquelle la femme à teint brun subit énormément de discrimination dans le contexte maghrébin. Le teint brun à noir de la femme est synonyme de différence raciale, de laideur et même de porte-malheur. Remarquons comment Ourdhia la femme berbère est traitée dans *La Voyeuse interdite* :

« Soudain, elle s'arrêta net. Un morveux lui lança une pierre, un autre, plus courageux, lui cracha en pleine figure, deux jeunes hommes faisaient courir leurs mains répugnantes sur son beau corps, je hurlais. Elle seule savait. La rumeur grandissante de la ville couvrit ses cris, oui, Ourdhia se défendait, elle n'avait pas peur, mais que faire devant ces hordes déchaînées ? Ourdhia était une femme et en plus, ô désolation, elle était noire !

« Kahloûcha! Kahloûcha! Kahloûcha ! Kahloûcha! Kahloûcha! Kahloûcha! Kahloûcha! » (Bouraoui 1993, p. 63)

Ourdhia, la femme à teint noir est violée dans la rue sans qu'aucune personne ne puisse être de secours. Qualifiée de « Kahloûcha », expression arabe qui signifie « négresse », le corps d'Ourdhia semble sans valeur du fait de la couleur de sa peau.

Dans *Cérémonie* de Yasmine Chami Kettani, les protagonistes femmes sont considérées suivant les canons de beauté occidentaux. La blancheur de la peau est représentative de la beauté d'une femme et l'inscrit même dans une dimension symbolique relative à la pureté et la chasteté :

« Le teint blanc marque également la féminité et attire l'homme maghrébin qui y voit une marque de pureté et de chasteté. La blancheur reste dans l'imaginaire maghrébin un symbole d'angélisme, de sainteté et pureté. La femme au teint blanc n'est pas seulement

belle et en bonne santé, elle appartient également aux catégories situées en haut de l'échelle sociale. » (Tlili 2002, p. 57)

Ainsi, l'auteur décrit particulièrement Aïcha par « son corps blanc et plein. » (Chami Kettani 2002, p. 98), Latefa par « sa peau rosie par la chaleur et les frictions. » (Chami Kettani 2002, p. 99), Malika par « son corps laiteux » (Chami Kettani 2002, p. 53) et la belle-mère de Khadija par « son physique d'une blancheur opulente » (Chami Kettani 2002, p. 49). Les seins, les fesses et le bassin large sont synonymes de fécondité, raison pour laquelle les marieuses considèrent le bain comme un lieu opportun pour évaluer « la fécondité promise par une hanche souple, une gorge arrondie, des attaches robustes » (Chami Kettani 2002, p. 98).

En outre, la longueur des cheveux d'une femme représente l'honneur de celle-ci comme le souligne Leila Marouane dans son roman *La Fille de la Casbah* : « le bonheur d'une femme tout comme sa beauté et son honneur sont proportionnels à la longueur de ses cheveux » (Marouane 1996, p. 16). Dans *La Voyeuse interdite* de Bouraoui, Fikria déclare « j'ai les cheveux longs. » (Bouraoui 1993, p. 35) et décrit « la chevelure brune [de tante K.] [qui] rebondit sur son dos [et qu'elle] balance en arrière. » (Bouraoui 1993, p. 80-81). Tandis que dans *Cérémonie* de Chami Kettani, Malika « caresse d'une main douce les longs cheveux [de Selma] aux reflets de noisette. » (Chami Kettani 2002, p. 117) et fait référence à ses propres « cheveux soyeux qui glissent contre [sa] joue. » (Chami Kettani 2002, p. 28). Au bain maure, les femmes dans le roman kettanien prennent soin de leur chevelure en « défaisant les cheveux nattés (...) en sortant de grandes brosses en plastique (...) qu'elles faisaient courir le long des chevelures dénouées. » (Chami Kettani 2002, p. 97). Elles enveloppent « de rassoul (...) les cheveux fragiles. » (*ibid.*) ; « Aïcha avait acheté une bouteille d'un liquide démêlant qui permettait de peigner sans brusquerie la longue chevelure soigneusement lavée. » (*ibid.*). La longue chevelure foisonnante est alors perçue comme un trait féminin par excellence. Elle identifie ainsi la femme et symbolise sa féminité. Le mouvement des cheveux, leur balancement et leur chute qui touche au dos et aux fesses de la femme sont évocateurs de la souplesse du corps de la femme, sa force et son agilité. C'est un conducteur érotique. Les cheveux sont dotés

d'un pouvoir aphrodisiaque, cependant, la chevelure terne, faible ou courte génère chez la femme l'angoisse et l'inquiétude et est synonyme de laideur, d'usure et de vieillesse.

Dans les romans du corpus, le maquillage est considéré par les romancières comme une perte de temps. C'est un procédé de torture qui ne permet pas une véritable émancipation féminine. Rwabihaiga Edith Nakutunda considère le maquillage comme « une manifestation superficielle d'une fausse émancipation » (Nakutunda 1985, p. 209). La beauté artificielle recherchée par les personnages féminins est révélatrice d'une nouvelle forme d'esclavagisme et d'aliénation de soi. Car comme le suggère Édith Nakutunda : « cette forme de beauté est aliénante parce qu'elle supprime la possibilité d'imaginer des critères de beauté propres aux Africaines » (Nakutunda 1985, p. 88). Dans *La Voyeuse interdite*, Tante Khadidja cache la laideur subie par son corps devenu indésirable par un maquillage exagéré : « un paquet de peinture sèche sur ses cils et tombe parfois en poudre bleue marine sur le trait grossier d'un Khôl sombre. Un rouge gras entoure sa bouche en forme de sexe et se faufile dans des narines si béantes. » (Bouraoui 1993, p. 80). Par le maquillage, les femmes peinent et opèrent une chosification de leurs corps, car en fin de compte, l'objectif maquillage relatif aux actions de charmer et séduire devient un outil qui soumet la femme sous le poids de la masculinité. Tous en s'inscrivant dans la logique de respectabilité, ce sont « des femmes qui ont utilisé leur propre corps comme un messenger et une surface d'exposition pour communiquer leur défiance vis-à-vis des normes de respectabilité sociale » (Salime 2019, p. 45).

Dans *Cérémonie* de Chami Kettani, on remarque que le récit est peuplé d'images hautement colorées d'étoffes, de caftans brodés, d'habits et de parfums de toutes sortes. Ces éléments marquent davantage l'hybridité recherchée dans la femme maghrébine qui lie tradition et modernité. Lalla Rita est représentée comme le symbole de la tradition en matière de tenues : « elle passe, majestueuse (...). Les manches de son caftan d'intérieur sont retenues par des élastiques croisés dans le dos. » (Chami Kettani 2002, p. 15) Khadija est émerveillée par « la traditionnelle ceinture en or ciselé [de sa mère] dont le motif central est incrusté de cœurs d'émeraudes. » (Chami Kettani 2002, p. 16) Lalla Rita veille à ce

que ses petites filles soient habillées de caftans lors de la cérémonie de mariage : « les trois caftans destinés aux enfants, vert pour Selma, bleu profond pour Zineb, orange très clair pour Naima. Chaque caftan est brodé de fils d'or au col et aux bas des manches larges. » (Chami Kettani 2002, p. 46-47). Dans le roman kettanien, le caftan est décrit comme un trésor. Mis en valeur par les tissus nobles, le caftan est rehaussé de broderies envoûtantes et de couleurs soigneusement choisies. Cet habit devient le symbole de la féminité marocaine choisi par la femme pour sublimer son corps au quotidien comme à l'occasion des cérémonies. À côté des habits et des accessoires traditionnels se présentent d'autres éléments occidentaux qui subliment le corps de la femme et son espace domestique comme « la longue jupe fleurie de Khadija » (Chami Kettani 2002, p. 23), « les bas couleur de peau » (Chami Kettani 2002, p. 95) de Khadija, l' « armoire victorienne venue d'Angleterre de Aicha » (Chami Kettani 2002, p. 93), les « théières anciennes rapportées d'Angleterre » (Chami Kettani 2002, p. 61) et les « napperons de dentelle de Lyon » (Chami Kettani 2002, p. 94) de Lalla Rhita. Dans *La Voyeuse interdite*, Tante Khadidja est présentée comme une femme « évoluée, un peu envieuse et admirative » (Bourauoui 1993, p. 79) car elle a la chance d'être « toujours entre Paris et Alger » (*ibid.*). Malgré l'apparence répugnante de ce personnage, elle s'efforce de se mettre en valeur en s'habillant à l'occidentale. Elle porte de « la mousseline légère » (*ibid.*), « une robe » (*ibid.*), « des bas », du « tulle » (*ibid.*), un « décolleté » (*ibid.*) et une « boutonnière » (*ibid.*). Ce sont des habits qu'elle porte chez elle ou sous le voile imposé par la religion et le patriarcat quand elle sort. Sa fille Rime n'échappe pas non plus à cette règle : « Tante K, simulait sous son voile un soupçon de modernité, mais quand elle sortait dans la rue, il était là, comme un fardeau sur ses épaules et elle l'avait imposé à Rime pour son bien ! » (Bourauoui 1993, p. 84).

Le parfum et les arômes signifient à quel degré une femme prend soin d'elle-même dans le souci de séduire l'homme et de rendre son corps physiquement désiré. Par ce moyen, la femme célèbre son pouvoir érotique et matérialise sa coquetterie. Dans *Cérémonie* de Chami Kettani, l'univers féminin est peuplé d'odeurs et de parfums, les armoires trahissent les secrets de beauté féminine

contenus dans les flacons de parfum. Nous remarquons que les femmes utilisent des parfums et des produits de beauté à la fois marocains traditionnels et européens de France, d'Angleterre et d'ailleurs. Ces produits importés sont très appréciés car elles marquent leur élégance et leur goût raffiné. Dans l'armoire de Lalla Rita, « Malika regarde les nombreux flacons qui parsèment la coiffeuse, il y a cinq ou six parfums différents (...), de coûteux parfums français dont les fioles aux teintes chaudes luisent dans le demi-jour. » (Chami Kettani 2002, p. 27). Lalla Rita « a toujours adoré choisir une étoffe ou un parfum, même aux premiers temps de sa vie conjugale. » (Chami Kettani 2002, p. 52). Khadija ouvre son armoire à Malika qui y perçoit « un poudrier de chez Helena Rubinstein (...) un flacon de l'Air du temps, une grande bouteille d'eau de lavande... Trésors de jeune fille en attente. » (Chami Kettani 2002, p. 85) ; Malika « croit sentir le parfum de sa bisaïeule, *Rêve d'or*, un sillage de violette poudrée » (Chami Kettani 2002, p. 43). Le moment de bain est un loisir privilégié pour les femmes qui entretiennent leurs corps et les subliment avec des parfums et des produits aromatisés. Au bain

« chacune y faisait l'étalage de ses trésors (...) savons parfumés, shampoings (...) savon noir (...) huile d'amande douce. (...) Le précieux flacon contenant l'Heure bleue traînait sur sa couchette (...). Les servantes apportaient le rassoul pilé, mélangé à l'eau de fleur d'oranger (...) cherchant avec impatience un flacon d'eau de Cologne. » (Chami Kettani 2002, p. 96-97)

Dans *La Voyeuse interdite*, Tante Khadidja est reconnue par « l'odeur de son parfum étranger » (Bouraoui 1993, p. 78). Les parfums et les arômes sont porteurs de sens car ils dévoilent à la fois le pays d'origine dans sa pureté, sa vivacité, son authenticité et sa virginité et mettent en valeur le statut de la femme maghrébine dont les critères de beauté sont également empruntés au modèle occidental. Monqid précise à cet effet que : « le transfert culturel comme les autres types de transfert (matériel et monétaire) cultivent chez les femmes locales une représentation idéalisée de l'Occident, de cet ailleurs comme pays de richesse, d'abondance, de liberté et de respect, un espace où elles pourront se réaliser en tant que femme et individu à part entière, et où elles pourront réaliser leurs rêves. » (2004, p. 66).

Conclusion

La présente étude dans laquelle nous avons abordé la problématique de la présence de l'Occident, dans les textes romanesques maghrébins à travers la corporalité féminine nous a permis d'arriver à quelques constatations. Les fictions étudiées nous ont permis de confirmer quelques faits historiques relatifs à l'époque coloniale : les peuples maghrébins ont trouvé refuge dans leurs religions et traditions et ont opéré une claustration forcée de la femme car considérée comme porteuse d'honneur et d'identité. Après l'indépendance, il s'est avéré que cet attachement aux idéaux de la société maghrébine s'est effectué de façon abusive et a continué à jouer en défaveur de la femme et son émancipation.

Le séjour des auteures du corpus en France avait un rôle très émancipateur dans le sens où cela leur a permis de voir clair l'injustice vécue par les femmes maghrébines dans les sociétés régies par le patriarcat. Les auteures ont une position claire et catégorique contre le fondamentalisme des milieux conservateurs protégés par le patriarcat et où la femme contrainte de respecter les traditions des géniteurs reproduit ce modèle de génération en génération contrairement aux filles élevées en Occident qui se sentent libres et défendent cette liberté.

Le corpus de notre étude nous présente des femmes qui s'efforcent de se conformer à un modèle de femme hybride désiré par l'homme : ce sont des femmes blanches, à cheveux longs et lisses, aux rondeurs attirantes qui se maquillent, mettent des parfums français et qui portent des habits occidentaux chez elles ou sous le voile. Elles sont des femmes qui ont réussi leur relation conjugale en croyant que l'entretien de leur apparence de cette façon constitue une vraie émancipation. Il y a un processus d'eupéanisation et de modernité qui touche l'apparence de la femme pour qu'elle soit désirée chez elle mais qui n'affecte pas les mentalités traditionnelles figées et sclérosées. Mais peu importe ce que porte une femme, elle est dans tous les cas, privée de sa liberté, bafouée et bannie du seul fait qu'elle est de sexe féminin.

Retenir les bonnes valeurs de la culture de l'Autre et s'en servir afin de changer la position injustement régnante dans une société est une voie très prisée par nos auteures. Le combat des auteures est de créer une société véritablement démocratique qui

accepte l'Autre dans sa différence afin de créer une société de juste milieu qui valorise son authenticité et s'ouvre sur les idées de l'Autre.

Dans la société maghrébine, la dichotomie entre tradition et modernité ne représente pas une opposition nette, mais plutôt une continuité complexe et protéiforme. Les travaux de Laroui sur l'idéologie arabe démontrent que celle-ci a été partiellement influencée par la modernité occidentale, ce qui a contribué à l'échec des politiques de réforme dans le monde arabe. L'homme maghrébin a hérité de l'ère coloniale une certaine hégémonie et une conception du pouvoir qui ont trahi les valeurs authentiques de l'Islam, notamment en marginalisant les droits de liberté et d'égalité de la femme. En matière de modernité, il a souvent adopté les standards de beauté féminine occidentale. Cependant, les auteures maghrébines étudiées dans ce chapitre cherchent à travers un « féminisme transnational qui s'est organisé autour des dimensions sexuelle et corporelle » (Salime 2019, p. 42) à rompre avec ces normes imposées par le patriarcat en promouvant une ouverture à l'autre, en valorisant les aspects positifs de la modernité occidentale et en rejetant les notions dépassées telles que la primauté de la beauté physique.

Bibliographie

- Ait Mous, F. (2021). L'instruction des filles dans le Maghreb colonial. Entanglements of the Maghreb. Cultural and Political Aspects of a Region in Motion. *Transcript. Postcolonial Studies*, 42, 101-110.
- Bhabha, H. K. (1984). Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse. *October*, 28, 125-133, DOI: <https://doi.org/10.2307/778467>
- Bivona, R. (1995). *L'interculturalité dans La Voyeuse interdite de Nina Bouraoui. L'Interculturel : Réflexion pluridisciplinaire. Etudes littéraires maghrébines*. Paris : L'Harmattan.
- Bonn, C. (1987). Littérature maghrébine et espaces identitaires de lecture. *Présence francophone*, 30, 7-16.
- Bouraoui, N. (1993). *La Voyeuse interdite*. Paris : Gallimard.
- Cedergren, M. et Briens, S. (2015). Introduction, in : Mickaëlle Cedergren et Sylvain Briens, S. (réd.), *Médiations interculturelles*

entre la France et la Suède. Trajectoires et circulations de 1945 à nos jours, Stockholm : Stockholm University Press, p. ix-xxx, DOI: <https://doi.org/10.16993/bad.w>

Chami Kettani, Y. (2005). *Cérémonie*. Casablanca : Le Fennec.

Charnay, J-P. (1971). Transferts de culture au Maghreb. *Politique étrangère*, 36: 5-6, 603-616.

Daoud, Z. (1993). *Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Djaït, H. (1978). *L'Europe et l'Islam*. Paris : Éditions du Seuil.

Hachlouf, B. (1991). La femme et le développement au Maghreb. Une approche socio-culturelle. *Afrika Focus*, 7:4, 330-354.

Irigaray, L. (1977). *Ce Sexe qui n'en est pas un*. Paris : Minuit.

Knibiehler, Y. (1993). L'instruction des filles au Maroc pendant le protectorat (1912-1956). *Sextant* 1, 99-111.

Laroui, A. (1973). *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris : Maspero.

Laroui, A. (1986). *Islam et modernité*. Paris : La Découverte.

Lüsebrink, H.-J. (2014). Les transferts culturels : théorie, méthodes d'approche, questionnements, in : Pascal Gin, Nicolas Goyer et Walter Moser (éd.), *Transfert – Exploration d'un champ conceptuel*. University of Ottawa Press/Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 25-48.

Marouane, L. (1996). *La Fille de la Casbah*. Paris : Julliard.

Mayer, A. (1999). *Identité littéraire et culturelle. L'interculturalité en littérature dans l'Age blessé et Le Jour de séisme de Nina Bouraoui*. Mémoire de maîtrise de lettres modernes sous la direction de M. Charles Bonn, Université Lumière Lyon II.

Mernissi, F. (1991). *The Veil and the Male Elite : A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland. New York : Addison-Wesley.

Monqid, S. (2004). Les Femmes émigrées vecteurs de modernisation ? *Revue Passerelles*, 28, 59-68.

Moura, J.M. (1998). *L'Europe littéraire et l'ailleurs*. Paris : PUF.

- Pageaux, D.H. (1989). *De l'imagerie culturelle à l'imaginaire, Précis de littérature comparée*. Paris : PUF.
- Rivet, D. (2002). *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*. Paris : Hachette Littératures.
- Salime, Z. (2019). Les corps dans les révolutions arabes. Hiérarchies et micro-rébellions. *L'Homme et la Société*, 9(1), 41-61.
- Seferdjeli, R. (2014). La politique coloniale à l'égard des femmes « musulmanes », in : Abderrahmane Bouchène, Jean-Pierre Peyroulou, Ouanassa Siari Tengour et Sylvie Thénault (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962*, Paris : La Découverte, p. 359-363.
- Tlili, F. (2002). Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie. *Staps*, 57:1, 53-68.

Contributeurs

Abdelghani Brija est Maître de conférence habilité de langue française à l'Université Mohammed V de Rabat. Il est membre du Laboratoire « Langues, Littératures, Arts et Cultures » (LLAS) de la Faculté des Lettres de Rabat. Sa thèse, soutenue en 2020 à la Faculté des Lettres de Rabat, porte le titre : « *Corps féminin et postcolonialité dans le roman africain contemporain* ». Ses domaines de recherche se rapportent à l'écriture féminine africaine et à la littérature postcoloniale. Il est membre des comités scientifiques de plusieurs revues internationales, notamment, *Repères Littéraires, Langagiers et Artistiques* (RELPLART), *Vakanuvis* et *International Journal of Literature and Art*. Il a publié plusieurs articles et chapitres d'ouvrages portant sur la littérature africaine francophone, en particulier « La réalité de l'internement institutionnel dans la sixa à travers *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Béti. Un enfermement vicieux au féminin », paru dans la revue *Studii și cercetări filologice. Seria limbi romanice* en 2023, « Le mépris des hommes pour le corps des femmes dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* de C. Beyala et *La Voyeuse Interdite* de Nina Bouraoui », chapitre du collectif *La Palette des émotions. Comprendre les affects en sciences humaines*, paru aux Presses Universitaires de Rennes en 2021, et « Réflexions philosophiques sur l'androgynie dans *L'Enfant de sable* et *La Nuit sacré* de Tahar Benjelloun », paru dans la revue *Repères Littéraires, Langagiers et Artistiques* en 2021.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3355-3395>

Mickaëlle Cedergren est professeure d'études littéraires de langue française à l'Université de Stockholm. Elle est chercheuse associée de l'équipe « Multilinguisme, Traduction, Création » (dir. Olga Anokhina) de l'Institut des textes et manuscrits modernes de Paris (ITEM, CNRS/ENS), est membre de l'équipe de recherche sur « Les Mythes du Nord » de l'université de Strasbourg et du Laboratoire « Langues, Littératures, Arts et Cultures » (LLAC) de la Faculté des Lettres de Rabat. Spécialiste des transferts culturels

franco-suédois, ses études portent sur la médiation et la réception des littératures francophones dans un contexte nordique ainsi que sur l'écriture plurilingue des écrivains et écrivaines suédois francophones. Entre 2011 et 2014, elle a dirigé un projet scientifique sur les transferts culturels en collaboration avec Sorbonne Université et co-publié le collectif *Médiations interculturelles entre la France et la Suède* (Stockholm University Press 2015). Avec Christophe Premat, elle est co-directrice en chef de la *Revue nordique des études francophones*. Sa dernière monographie *Le Transfert de la littérature francophone en(tre) périphérie*, en collaboration avec Ylva Lindberg, est parue en 2023 (Stockholm University Press, en accès libre). Elle a co-dirigé une dizaine d'ouvrages collectifs ou dossiers dont le plus récent est paru en 2024 dans la revue *French Studies in Southern Africa* (« Circulation, diffusion et réception mondiale de la littérature africaine francophone »). Depuis 2025, elle mène un projet de recherche de trois ans, financé par la fondation suédoise Olle Enqvist, portant sur *Le processus d'écriture créative dans les autotraductions littéraires*.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9362-6843>

Alice Duhan est enseignante-chercheuse en littérature française et comparée à l'Université de Stockholm. Ses recherches portent sur le plurilinguisme en littérature, l'autotraduction et la francophonie littéraire. Elle est l'auteur d'une thèse consacrée au roman translingue en français (2021), ainsi que de plusieurs articles sur des écrivains contemporains tels que Vassilis Alexakis, Nancy Huston et Andréï Makine. Elle a co-dirigé les ouvrages *Le Lieu du Nord : vers une cartographie des lieux du Nord* (Presses de l'Université du Québec, 2015) et *Literature and the Work of Universality* (De Gruyter, 2024). Actuellement, elle prépare, en collaboration avec Mickaëlle Cedergren, l'anthologie *Francographie au féminin : l'écriture translingue des autrices suédoises*. À partir de 2025, elle dirige un projet financé par le Conseil suédois pour la recherche, intitulé « Translingual Writing post-1945 and the Multilingual Spaces of French Fiction ».

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9659-0548>

Saloua El Oufir est professeure au Département de langue et littérature françaises, à la Faculté des Lettres et des sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat. Elle est auteur

d'une thèse de doctorat qui porte sur le discours de l'altérité chez les voyageurs marocains en Europe (1691-1919) et de nombreux articles sur le voyage et l'identité et sur les rapports entre littérature et Histoire. Membre du Laboratoire Langues, Littératures, Arts et Cultures (LLAC), ses travaux les plus récents s'intéressent aux notions de généricité et transgénéricité dans la littérature contemporaine et investissent le critère de l'hybridité générique comme un principe de regroupement qui transcende les frontières entre littérature française et francophone. Elle est aussi membre de plusieurs comités de revues universitaires ou institutionnelles de renom. Dans la revue *French Studies in Southern Africa*, elle a publié avec Mickaëlle Cedergren un article consacré à « La légitimité de la littérature marocaine de langue française dans le système éducatif au Maroc » (2024). Son intérêt pour l'histoire du Maroc et du monde musulman la conduit à écrire dans *Hespéris Tamuda*, la revue centenaire de la faculté des lettres de Rabat. De même qu'elle collabore régulièrement dans la presse marocaine spécialisée en littérature, histoire et religion (*Zaman, Din wa Dunia*) à travers des articles qui explorent la richesse de la littérature viatique marocaine et la complexité du discours des élites sur la modernité. Actuellement, elle coordonne une publication dans la série « Colloque et séminaire » de la faculté de lettres de Rabat sous le titre « Réécrire le voyage », un ouvrage collectif qui questionne l'esthétique du récit de voyage au XXI^e siècle.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8979-4914>

Hassan Moustir est professeur de littérature francophone à la Faculté des Lettres de Rabat. Il dirige depuis 2023 le Département de Langue et Littérature Françaises ainsi que le Laboratoire « Langues, Littératures, Arts et Cultures » (LLAC) et est membre de la Chaire des littératures comparées de l'Académie du Royaume du Maroc. Il est par ailleurs membre associé de la Chaire « Francophonies et Migrations » (ICT-Toulouse) et représentant Afrique du Nord de l'AIELCEF. Ses recherches portent principalement sur la littérature contemporaine au Maghreb et dans le monde francophone en contexte de postcolonialité et de diaspora. Membre de plusieurs comités de revues francophones, il a coordonné deux numéros de revues : « Les subjectivités numériques comme fiction » (REFSICOM, n°14, 2024) et « L'Afrique littéraire de la diaspora. Postures et

rhétoriques des écrivains » (*Langues et littérature*, n°26, 2021). Il coordonne actuellement le numéro 4 de *Recherches francophones* : « Traumatopie : traumatisme territorial dans les littératures francophones ». Il a co-publié le collectif *Des lieux de culture. Altérités croisées, mobilités et mémoires identitaires* aux Presses Universitaires de Laval (2016) et co-dirigé trois collectifs dans la série « Colloques et séminaires », parus à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat : – *De la culture à table. Poétique et esthétique de l'objet culinaire*, n°194, 2020 ; – *De la médiation et de la diversité. Textes, cultures, discours*, n°197 (2020) ; – *Arts plastiques et littérature francographe au Maroc, Localité et mondialité* (2017). Il prépare actuellement une monographie, en collaboration avec Bouazza Benachir sur *Henri Lopes*. Il est par ailleurs écrivain : *Plus longue sera ta vie* (roman. Éd. Douro, 2021) ; *Déjà le monde* (poésie. Éd. L'Harmattan, 2025).
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0191-7327>

Christophe Premat est maître de conférences habilité en études culturelles au département de langues romanes de l'Université de Stockholm. Il est directeur du centre d'études canadiennes et a co-édité en 2023 l'ouvrage *Poétiques et politiques du témoignage dans la fiction contemporaine* avec Alain Ekorong et Armel Jovensel Ngamaleu aux éditions Peter Lang. Il a récemment publié en 2024 « Le Prix des cinq continents de la Francophonie dans la reconnaissance des écrivains africains » (*French Studies in Southern Africa. Études françaises en Afrique australe*, 54. 1, 40–69) et « L'héritage francodexe de Léopold Sédar Senghor » dans le livre *Francophonie, plurilinguisme et production littéraire transnationale en français depuis le Moyen Âge* (Genève : Droz, 2023, pp. 237–257). Il a fondé avec Mickaëlle Cedergren la *Revue nordique des études francophones* en 2017 et est chercheur associé au Laboratoire Langues, Littératures, Arts et Cultures (LLAC) de l'Université Mohammed V de Rabat depuis décembre 2023. En 2023, il a obtenu le prix du meilleur article de la revue *British Journal of Canadian Studies* pour son étude intitulée « Penser une ontologie décoloniale à partir du *Manifeste Assi* de Natasha Kanapé Fontaine ». Il a également reçu un certificat de mérite du Conseil International des Études Canadiennes lors du sommet des études canadiennes tenu du 10 au 14 juin 2024.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6107-735X>

Abstracts

Chapter 1: Le discours de l'altérité ou l'épreuve de l'ailleurs : Le cas des voyageurs marocains en Europe (XIX^e–XX^e)

Saloua El Oufir

Abstract

This chapter aims to approach the notion of “cultural transfer” in the travel stories of three moroccan travelers (*al-faqîh* as-Saffâr, Idrîs al-'Amrâwî, Mohammad al-Hajwî) sent by the moroccan court to Europe. Retracing missions accomplished by official travelers who don't choose their destination, these documents constitute an unprecedented testimony on the evolution of the perception of the other in the Moroccan social imagination. They also reveal a dynamic of cultural transfer as an attempt to transcribe things seen in the country of the other. If this translation operation, inherent in all travel literature, is based on a rhetoric of otherness which is universal, it comes up against a double difficulty for the Moroccan traveler: How to transcribe the marvelous and the strange seen in Europe without rushing one's own discourse into the register of the reprehensible or even the illicit? How to describe the technological advances of christian Europe without recognizing the historical backwardness of one's own country? We will therefore analyze how moroccan travelers produce a discourse of otherness that does not offend the ego of the recipient, a muslim convinced of his own superiority. We will also examine the emergence in these stories of a more pragmatic attitude which calls for a synthesis between tradition and modernity.

Keywords: Travel, Otherness, Sultanian Travel Stories, Islam, Translation, Transfer, Tradition, Modernity

Chapter 2: Le Maghreb perçu par le Nord : un Maghreb déraciné ? La médiation de la littérature maghrébine de langue française en Suède

Mickaëlle Cedergren

Abstract

Many studies have recently indicated how the postcolonial character of Northern African novels written in French tends to disappear in the paratexts of their translations. In this contribution, the author examines whether this trend is actual in Sweden. This chapter will study the contemporary representations of the French literature from Maghreb in Sweden by focusing on the position of writers and translators. This contribution based on Casanovas methodology analyses the paratexts posted online by the editorial houses and examines in particular the editorial summaries and bibliographic notices of writers as well the status of translators. The results are discussed in light of the concepts of postcolonialism and the decoloniality approach. In conclusion, the author highlights the equivocal mediation between North Africa and Sweden and shows on one hand the weakness of the postcolonial profile of the Swedish paratexts concerned North African novels written in French and on the other hand a form of editorial domination where the tendency to Westernization and Eurocentrism are manifest.

Keywords: Translation studies, Francophone literature, Maghreb, reception studies, Sweden, decoloniality, postcolonialism, eurocentrism

Chapter 3: Le Maghreb a-t-il importé les Postcolonial Studies ?

Hassan Moustir

Abstract

Postcolonial Studies represent an academic case of intercontinental knowledge transfer, between Asia, Europe and the United

States. Africa, particularly the Maghreb, would be a simple reception territory, at best a validation laboratory. However, the Maghrebian contribution is no less substantial and relevant than its Anglo-Saxon counterpart; it was just not on the agenda in the reading of pioneer thinkers by the metropolitan critical apparatus. Proof of this is the recent resistance shown to the theory accomplished across the Atlantic. It is also a case of dependency of this critical mediation. However, authors and thinkers such as A. Memmi and A. Khatibi conceptualized, and exemplified through their writing, the postcolonial condition, thus giving birth to studies of the order of *Postcolonial Studies* in the Maghreb, well before the 80s and 90s.

Keywords: Postcolonial, Decolonial, Francophone Literature, Curriculum, Cultural transfert, Maghreb, Subject

* * *

Chapter 4: Les écrivains maghrébins d'expression française face au discours institutionnel francophone

Christophe Premat

Abstract

The connection of North African writers to the French language was tinged with mistrust in the 1950s and 1960s, as if this North African literature of French expression was condemned to be a transition towards a new relationship to language and literature within the independent States. The periodical *Souffles* summarizes this critical attitude *vis-à-vis* this uncomfortable diglossic situation and at the same time, the evolution of the institutional Francophonie supports the idea of a North African francophone literature freed from the colonial frameworks of the past and characterized by innovation on the French language. The chapter shows how North African writers are caught in the dilemma between the necessary distance to have with the institutional discourse on the Francophonie and the opportunity to enter into an original position within Francophone literature. In addition to a fragmented situation according to the political contexts of the

different North African societies, a new generation of writers is cultivating an autonomous positioning in the field of Francophone literature rewarded by the institutions of Francophonie.

Keywords: Institutional Francophonie, North African writers, positioning, French language, North African literature of French expression

* * *

Chapter 5: La francophonie translingue vue à partir du Maghreb : Derrida, Djebbar, Kilito

Alice Duhan

Abstract

This chapter considers francophone writing from the Maghreb in light of current debates on monolingualism, multilingualism and a potential “translingual turn” (Dutton 2016) in world literature studies. Studies on “translingual francophonie” (Chatzidimitriou 2021, Ausoni 2018) have so far most frequently focused on multilingual writers who have migrated to France and subsequently made French their literary language of predilection. However, if we take as our point of departure recent suggestions to conceive of translingual writing as writing which makes translation, friction and contact between languages its very site of creativity (Forsdick 2019), the Maghreb appears to offer a privileged example of how Francophone literary space is always already translingual, and must be understood within a complex network of intersecting linguistic, cultural and literary ecologies (Moraru et al. 2020). This chapter revisits and examines three key theoretical texts – *Le Monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine* (1996) by Jacques Derrida, *Ces voix qui m’assiègent... en marge de ma francophonie* (1999) by Assia Djebbar, and *Je parle toutes les langues, mais en arabe* (2013) by Abdelfattah Kilito – in order to ascertain how they might enrich and nuance current debates on a “translingual francophonie”. How do these authors of global renown and varying linguistic backgrounds position themselves in relation to the plurilingual Maghreb, on the one hand, and Francophone

world literary space, on the other? Can they contribute to thinking through the relationship between the two?

Keywords: Translingualism, Francophone literatures, Maghreb, Derrida, Djébar, Kilito

* * *

**Chapter 6 : La corporalité dans *La Voyeuse interdite* de N. Bouraoui et *Cérémonie* de Y. Chami Kettani.
Une approche interculturelle**

Brija Abdelghani

Abstract

Female corporeality is one of the key themes of North African women's literature. Through the evocation of the body and its staging in intimate and public spaces, the authors invite us to reflect on the situation of women in society. The female body carries many interesting aspects that can be approached from the angle of theories of interculturality and cultural transfer. Thus, we have chosen for this study two novels representative of the manifestations of interculturality in the body of the Maghrebian woman: *Cérémonie* by the Moroccan author Yasmine Chami Kettani and *La Voyeuse interdite* by the Algerian author Nina Bouraoui. This chapter aims to examine the historical and cultural sources of the confinement of women, to analyze how interculturality is presented in these works as a problematic and conflicting element and finally to see how the body of the North African woman bears the signs of interculturality.

Keywords: Corporeality, Woman, Maghreb, Intercultural approach

Dans ce collectif, six chercheurs rattachés à l'université de Rabat et à celle de Stockholm étudient la question du transfert culturel entre le Maghreb francophone et l'Occident. Ils examinent la perspective des voyageurs maghrébins sur l'Occident, les représentations de la littérature maghrébine francophone en Suède, la contribution maghrébine à la théorie postcoloniale, la relation établie entre les écrivains maghrébins francophones et la Francophonie institutionnelle, les modalités de l'espace littéraire francophone en tant que translingue et la corporalité féminine comme lieu d'interculturalité dans la littérature francophone du Maghreb. À partir du cadre général de la théorie du transfert culturel, ce livre apporte un nouvel éclairage sur la médiation de la littérature et de la culture maghrébines francophones en mettant en relief différentes transformations.

MICKAËLLE CEDERGREN est professeure d'études littéraires de langue française à l'Université de Stockholm. Ses recherches portent sur le transfert des littératures francophones en contexte nordique et sur le plurilinguisme des écrivains suédois francophones.

HASSAN MOUSTIR est professeur des littératures française et francophone à la Faculté des Lettres de Rabat et écrivain. Ses recherches portent sur la littérature contemporaine au Maghreb et dans le monde francophone en contexte de postcolonialité et de diaspora.

COVER IMAGE: *Passage V* anne-turlais.com/fr/

© 2006 BY ANNE TURLAIS: anne-turlais.com/fr/peinture/passages.html

LICENSE: CC BY 4.0



Stockholm
University



STINT

Stiftelsen för internationalisering av
högre utbildning och forskning

The Swedish Foundation for International
Cooperation in Research and Higher Education



جامعة محمد الخامس بالرباط
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
+0853 30 22 22 22 +0853 30 22 22 22
+0853 30 22 22 22 +0853 30 22 22 22
Université Mohammed V de Rabat
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines



Laboratoire
LANGUES, LITTÉRATURES
ARTS & CULTURES



STOCKHOLM
UNIVERSITY PRESS

ISBN 978-91-7635-263-2



9 789176 352632