

PRATIQUES LANGAGIÈRES ET TRANDUCTIVES
EN MILIEU POSTCOLONIAL

L'ALGÉRIE D'ASSIA DJEBAR

**Thèse de maîtrise
préparée par**

**Sabrina Zeghiche
2139518**

**sous la supervision de la
Professeure Annie Brisset**

**Programme de maîtrise ès arts en traduction
École de traduction et d'interprétation**

**Université d'Ottawa
Janvier 2004**

© Sabrina Zeghiche 2004

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	4
RÉSUMÉ	5
ABSTRACT	6
INTRODUCTION	7
CHAPITRE I : ASSISES THÉORIQUES	12
1. LE POSTCOLONIALISME	12
1.1. Définitions du postcolonialisme	12
1.2. Origine de la théorie postcoloniale	17
1.3. Développement de la théorie postcoloniale	20
1.4. Postcolonialisme : perspectives critiques	23
2. LA REPRÉSENTATION DE L'ALTÉRITÉ	26
2.1. Le discours colonial	26
2.2. Le colonisé face au discours colonial	32
3. TRADUCTION ET POSTCOLONIALISME	36
3.1. Une réflexion socio-historique	36
3.2. Traduction et domination	40
3.3. Traduction et résistance	43
CHAPITRE II : LA QUESTION DE LA LANGUE EN ALGÉRIE	48
1. L'ENSEIGNEMENT COLONIAL	48
2. LES PRATIQUES LINGUISTIQUES ET LEURS EFFETS	53
2.1. Pendant la colonisation	53
2.1.1. Bilinguisme colonial	53
2.1.2. Emprunts et fusion syntaxique	56
2.1.3. Acculturation	59
2.2. Après la colonisation	61

2.2.1. La politique d'arabisation	61
2.2.2. Les effets de l'arabisation	65
CHAPITRE III : ÉCRITURE ET TRADUCTION	70
1. LITTÉRATURE ALGÉRIENNE D'EXPRESSION FRANÇAISE	71
2. L'ÉCRITURE-COMME-TRADUCTION	75
2.1. En quelle langue ?	77
2.1.1. La réappropriation	77
2.1.2. L'interlangue	83
2.2. La production du texte	88
2.2.1. L'écriture hybride	88
2.2.2. L'écriture comme résistance et subversion	95
2.3. L'écrivain-traducteur	99
CHAPITRE IV : ASSIA DJEBAR : LA TRADUCTION DANS L'ÉCRITURE	106
1. QUI EST ASSIA DJEBAR ?	107
2. UN DIFFICILE RAPPORT À LA LANGUE	112
2.1. Entre la « langue marâtre » et la « sœur dialectale »	112
2.2. La langue comme un voile	117
2.3. Traduire la parole des femmes	121
2.4. La disparition de la langue française	124
3. UNE ÉCRITURE-COMME-TRADUCTION	126
3.1. Présentation de l'œuvre	128
3.2. Les procédés translatifs	131
CONCLUSION	156
ANNEXES	161
1. TABLEAU SYNOPTIQUE	161
2. CARTES DE L'ALGÉRIE	163
2.1. Topographie de l'Algérie	163

2.2. L'Algérie : répartition ethnographique	164
2.3. L'Algérie : répartition linguistique	165
BIBLIOGRAPHIE	166

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier toute ma famille pour leur soutien tout au long de ce projet. Merci à ma mère et à ma sœur d'avoir cru en moi, de m'avoir rassurée et d'avoir apaisé mes doutes.

Je voudrais également remercier Madame Luise Von Flotow pour m'avoir guidée au tout début, lorsque le sujet de la thèse n'était encore qu'une idée très vague. Elle m'a permis, grâce à ses suggestions, de lier la traduction au postcolonialisme, un sujet qui me tenait très à cœur.

Et enfin, un grand merci à Madame Annie Brisset pour ses précieux conseils et ses commentaires critiques et très appréciés. Elle a été très présente tout au long de cette étude. Grâce à elle, ce travail a été une expérience encore plus enrichissante. Son professionnalisme et son perfectionnisme ont été pour moi une source de motivation. De même, ses encouragements m'ont permis d'affronter les moments de doute et de fatigue qu'un tel projet peut engendrer. Je voudrais donc la remercier très chaleureusement.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à éclairer certains procédés translatifs dans la littérature postcoloniale europhone. L'écrivain postcolonial transpose dans la langue étrangère du colonisateur une pensée ancrée dans sa propre langue et sa propre culture. Cette forme de traduction n'intervient pas comme un pont entre deux textes distincts, car il n'existe pas de texte original au sens habituel de ce terme. Un *métatexte* en tient lieu (Tymoczko), formé par la culture que l'écrivain colonisé représente à travers des personnages évoluant dans sa langue maternelle. Cette *écriture-comme-traduction* se distingue d'une écriture en langue seconde en ce sens que le contexte postcolonial conduit à interroger la représentation de soi et de l'Autre, l'acculturation ou la réappropriation de la langue maternelle dévalorisée. Dans ce contexte, la traduction opère toujours sur le matériau linguistique et culturel, mais elle se manifeste aussi dans le va-et-vient du regard (tantôt celui du colonisateur sur les colonisés, tantôt l'inverse) ou dans ce qu'on pourrait appeler la *translation identitaire* du sujet allant et venant lui aussi entre deux univers. Grâce à cette double identité, il pose un regard neuf sur sa propre communauté : un regard ni biaisé par une grille de valeurs occidentales, ni aveuglé par le conditionnement d'un natif.

Après une introduction générale sur le postcolonialisme et sur son traitement dans le champ de la traductologie, nous évoquons l'histoire du français en Algérie, pendant et après la colonisation, afin d'expliquer le double combat des écrivains contre l'acculturation engendrée par l'enseignement colonial et contre la position des ultranationalistes pour qui le choix d'écrire en français constitue une trahison et perpétue l'emprise coloniale. Nous envisageons ensuite la littérature postcoloniale sous l'angle traductif en nous attachant aux différentes stratégies de traduction ou d'hybridation linguistique et culturelle. Enfin, nous illustrons ces stratégies traductives dans l'œuvre de l'écrivaine algérienne Assia Djébar en montrant comment le rapport ambigu qu'elle entretient avec la langue de ses origines et celle de la colonisation sert un projet de résistance et d'émancipation à la fois personnelle et collective. Écrire, c'est lever le « voile » de la langue, redonner voix aux femmes algériennes pour qu'elles puissent témoigner de l'expérience féminine de la colonisation. Le paradoxe veut que ce témoignage ne porte que s'il est *traduit* dans la langue du colonisateur.

INTRODUCTION

L'expansion coloniale a eu pour conséquence l'introduction de langues européennes dans les colonies. Privés en partie de leur terre et de leur espace culturel, les peuples colonisés se voient obligés d'apprendre la langue du colonisateur avec tout ce que cela engendre à la fois comme problèmes pour la construction identitaire et comme risque d'acculturation. Pour certains, cette langue servira uniquement à communiquer tandis que pour d'autres, ce sera la langue de l'enseignement et, enfin, pour ceux qui se destinent à une carrière d'écrivain, il s'agira d'un outil professionnel, c'est-à-dire de leur langue d'écriture. Ainsi naît la littérature postcoloniale europhone. Mais parce qu'elle naît de la situation coloniale, elle est essentiellement marquée par des rapports de domination et de pouvoir. Sherry Simon note que cette littérature se caractérise souvent par une « fracture linguistique : elle fait signe à la norme métropolitaine [...] tout en affirmant son lieu d'énonciation périphérique. Parfois implicite ou intralinguistique, cette fracture peut prendre la forme explicite de la *traduction interne* » (1994 : 25. Nous soulignons).

L'écrivain postcolonial europhone se distingue des autres écrivains en ceci qu'il doit transposer dans une langue (autre que sa langue maternelle) des événements, des personnages et un contexte culturel qui sont enracinés dans une autre langue et dans une autre culture. Son travail s'apparente à celui du traducteur qui sert lui aussi d'intermédiaire entre deux cultures et deux langues. Cependant, la traduction a longtemps été considérée comme une opération purement linguistique, sans égard pour les aspects socio-historiques associés aux entreprises de colonisation qu'elle a pourtant accompagnées tout au long des siècles (Robinson 1997). D'où l'observation de

Derrida sur les limites des théories de la traduction : « elles traitent trop souvent des passages d'une langue à l'autre et ne considèrent pas assez la possibilité pour les langues d'être impliquées à plus de deux dans un texte » (cité dans Simon 1994 : 178). C'est pourquoi il nous est apparu important de voir ce qu'il advient quand la frontière entre les langues devient floue, comme c'est le cas pour les textes postcoloniaux. En effet, dans une situation postcoloniale, les langues se chevauchent et se confondent. La traduction sert non plus d'intermédiaire entre deux langues distinctes, mais vient désormais occuper l'espace même de la langue du texte postcolonial où les deux langues cohabitent : l'une en surface, l'autre en filigrane. Nous tenterons donc d'examiner comment les rapports de forces qui sous-tendent la colonisation et qui définissent en partie la spécificité de cette littérature peuvent éclairer la réflexion sur le traduire.

Le contexte postcolonial suscite des pratiques *para-doxales* d'écriture et de traduction qui visent à subvertir les représentations de soi et de l'Autre. Leurs manifestations, hybrides et mutuellement réflexives, obligent à élargir la définition du traduire. Sur les aspects purement linguistiques se greffe, en situation postcoloniale, une fonction critique méta-discursive. Cette *écriture-comme-traduction* renvoie aux questions de domination, de représentation et de quête identitaire. Nous tenterons ici d'éclairer le processus traductif inhérent à une littérature postcoloniale, qui rend compte des rapports complexes aux langues du colonisateur et du colonisé et qui remplace la conception essentialiste de « pureté » ethnolinguistique par celle du « métissage ». Cette étude se fixera donc comme objectif majeur d'analyser comment un écrivain postcolonial, en l'occurrence une femme, parvient à s'appropriier une langue qui, à l'origine, est celle du colonisateur, pour rendre

compte, voire critiquer les particularités de sa propre culture. Au-delà de la traditionnelle question de savoir si une langue peut être arrachée à son milieu naturel pour décrire un *autre* paysage, il s'agit de voir comment l'écrivain réussit à transformer ce qui peut, à première vue, paraître comme un signe d'acculturation en un projet de résistance, de subversion et d'affirmation identitaire. Autrement dit, comment se manifeste cette *écriture-comme-traduction*, quelles en sont les traces dans le texte et quelles conséquences le métissage qui en résulte aura-t-il sur la lecture de ces œuvres ? Tel est le cadre général dans lequel s'inscrit cette étude.

Le premier chapitre sert d'introduction générale au sujet de la thèse dans la mesure où il présente la théorie du postcolonialisme, ses définitions, son développement ainsi que les débats qui entourent l'appellation même de ce champ d'études. Ensuite, nous abordons les points du postcolonialisme qui nous semblent les plus pertinents pour le développement de notre sujet. La colonisation peut être abordée sous plusieurs angles, mais nous avons choisi ici de parler principalement du discours colonial, d'expliquer comment il a évolué et quelles ont été ses conséquences sur le peuple colonisé. Nous passons ensuite à la question de la traduction dans un contexte postcolonial. Longtemps considérée comme un exercice purement linguistique, cette activité dévoile, dans un environnement postcolonial, son pouvoir de domination, de négation de l'autre, mais aussi et surtout de résistance et de décolonisation. La littérature postcoloniale europhone en est d'ailleurs un exemple parmi d'autres. Elle permet de renverser le système hiérarchique des langues, d'inverser le point de vue de la représentation et d'inscrire

l'expérience du colonisé dans la langue de l'ancien colonisateur, soulignant ainsi le pouvoir d'altérité de toute langue.

Cependant, cette littérature n'est que le résultat de l'introduction de la langue du colonisateur sur le territoire colonisé. En Algérie, comme dans bien d'autres pays, le français s'est petit à petit substitué à l'arabe par le biais de l'école. Le système éducatif colonial a donc créé une génération pour qui la seule langue écrite et opérationnelle ne pouvait être que le français. Les écrivains postcoloniaux dont il est question sont issus de cette génération. C'est pourquoi, le deuxième chapitre retrace l'histoire du français en Algérie pendant et après la colonisation, et ce dans le but d'expliquer le combat des écrivains contre l'acculturation qu'a pu engendrer l'enseignement colonial et contre les accusations des ultra nationalistes algériens qui voient dans le choix du français comme langue d'écriture une trahison et une perpétuation de l'emprise coloniale.

Le troisième chapitre envisage la littérature postcoloniale sous l'angle traductif. Il s'attache par conséquent à dégager les différentes stratégies de traduction que l'écrivain postcolonial utilise, consciemment ou inconsciemment, pour aboutir à un texte métissé d'un point de vue linguistique et culturel. Ces stratégies ne sont pour l'écrivain qu'une façon de s'approprier la langue, de lui faire porter la marque de son origine et de se défaire ainsi de l'usage conventionnel du français ou de l'anglais.

Nous passons enfin, dans le quatrième chapitre, à l'illustration de ces stratégies de traduction dans l'œuvre de l'écrivaine algérienne Assia Djébar. Ce choix a été motivé par

le parcours de la romancière, qui a vécu à la fois la colonisation et l'indépendance de l'Algérie, et par sa problématisation particulière des langues en jeu. Ce chapitre nous permet de voir comment se manifestent les procédés d'hybridation dans l'écriture et quels projets de résistance ils sous-tendent par le mélange de langues, de cultures, de styles ou encore de points de vue. Nous avons choisi d'analyser *L'amour, la fantasia* (1985), roman qui fait partie des œuvres ayant suivi la période de silence littéraire pendant laquelle Assia Djebar s'était consacrée à la parole des femmes algériennes par le biais du cinéma. Ce roman est donc marqué par ces voix arabes et féminines. Ce livre, qui revisite la version coloniale de l'Histoire en célébrant le rôle des femmes dans la lutte pour l'indépendance, se caractérise par sa puissance d'évocation historique et sa capacité de création poétique : écrire revient à faire émerger la voix des femmes, mais c'est au prix d'une traduction dans la langue du colonisateur.

CHAPITRE I

ASSISES THÉORIQUES

Avant d'aborder la question de la traduction en tant que telle, il nous semble nécessaire de définir ce que l'on entend par postcolonialisme. Nous nous proposons donc, dans ce chapitre, de présenter ce champ d'études dans lequel s'inscrit l'œuvre littéraire qui va être examinée et de dégager, parmi les nombreux sujets que cette théorie recouvre, les points qui nous paraissent importants pour le développement de la thèse. Nous passerons ensuite à la question de la traduction dans le contexte postcolonial afin de situer, dans le cadre de la traductologie, le sujet qui sera au centre de cette étude.

1. LE POSTCOLONIALISME

1.1. Définitions du postcolonialisme

Il n'existe pas une seule et unique définition du terme « postcolonialisme ». Les études postcoloniales n'étant pas un domaine unifié, ce terme désigne différentes notions selon les spécialistes. Certains (comme Samia Mehrez) l'utilisent pour parler de la situation des

pays colonisés après leur indépendance. Ce champ d'études recouvre alors la période allant de la fin de la colonisation jusqu'aujourd'hui avec une attention particulière accordée aux effets de la colonisation, à savoir aux problèmes de langue, d'identité, d'autonomie politique et économique. D'autres (Tejaswini Niranjana, par exemple) font remonter le phénomène postcolonial au début même de la colonisation. Ils étudient les pays colonisés dans leur relation avec la puissance impériale ; comment ils ont vécu cette cohabitation non voulue et comment ils y ont fait face. À ces deux conceptions, les plus communes et les plus partagées par les experts, vient s'en ajouter une troisième qui concerne les relations entre dominant et dominé. Au-delà de la colonisation au sens traditionnel, les tenants de cette conception (comme Richard Jacquemond) s'intéressent à toute forme d'hégémonie militaire, économique ou politique.

Dans leur article « What is Post(-)colonialism? », Mishra et Hodge rassemblent les deux premières définitions sous le terme *post-colonialism*, qui selon eux, couvre l'histoire des pays concernés en termes chronologiques, l'avant et l'après-colonisation. La troisième définition correspond à ce qu'ils appellent *postcolonialism* (sans trait d'union), un concept qui désigne les rapports de force en général entre les pays :

We can distinguish between two kinds [...]. The first and more readily recognizable, is what we call 'oppositional colonialism', which is found in its most overt form in post-independent colonies at the historical phase of 'post-colonial'. The second form, equally a product of the processes that constituted colonialism but with a different inflection, is a 'complicit postcolonialism', which has much in common with Lyotard's unhyphenated postmodernism: an always present 'underside' with colonization itself. (1994: 284)

Les définitions du postcolonialisme sont diverses, mais il nous semble peu efficace de se demander laquelle est la plus juste ou la plus proche de la réalité ; il n'est pas question de faire un choix sur la base d'une prétendue correspondance avec les faits, comme c'est le cas pour Stephen Selmon dans son article « Modernism's last post » (1991) :

Definitions of the post-colonial, of course, vary widely, but for me the concept proves most useful not when it is used synonymously with a post-independence historical period in once-colonised nations, but rather when it locates a specifically anti- or post-colonial discursive purchase in culture, one which begins in the moment that the colonising power inscribes itself onto the body and space of its Others and which continues as an often occluded tradition into the modern theatre of neo-colonialist international relations. (Cité dans Williams et Chrisman 1994 : 12)

Il nous semble donc plus judicieux de considérer que chaque définition peut être utilisée dans un but et dans un cadre bien précis. Dans son livre *Translation and Empire* (1997), Robinson explique que la première définition sert aux spécialistes qui s'intéressent à l'histoire récente de cultures postcoloniales particulières. La deuxième définition permet, entre autres, aux intellectuels des pays colonisés d'établir des parallèles avec d'autres cultures postcoloniales afin d'inscrire leur propre expérience dans un contexte géopolitique plus large. Enfin, la dernière définition est utilisée par les théoriciens qui souhaitent démontrer les rapports de force entre les pays qui, jusqu'il n'y a pas longtemps, étaient ignorés, et ce dans une perspective anti-hégémonique. Il devient clair par conséquent que le postcolonialisme, en dépit du manque de consensus qui le caractérise, offre une nouvelle façon d'interpréter l'histoire et d'analyser les rapports internationaux. Pour reprendre les termes d'Aschroft, Griffiths et Tiffin dans leur livre *The Empire Writes Back* : « [...] [post-colonialism] is best conceived of as a reading practice » (1989 : 193).

Robinson déclare que l'expérience postcoloniale apparaît lorsque le lien et les relations qu'entretiennent la langue, le lieu et l'identité personnelle (trois composantes de l'expérience culturelle) sont altérés, ou du moins affectés, de quelque manière que ce soit. De là, certains étendent la définition du postcolonialisme au cas des États-Unis, du Canada, de l'Australie, etc. car, selon eux, ils partagent avec les autres pays colonisés un sentiment ambigu envers la métropole (une relation d'amour-haine), ainsi que des problèmes similaires de reconstruction identitaire. Parmi ces spécialistes qui établissent un parallèle entre ces deux expériences, citons Maxwell (1965) qui, en parlant du problème linguistique, affirme :

There are two broad categories. In the first, the writer brings its own language – English – to an alien environment and a fresh set of experiences: Australia, Canada, New Zealand. In the other, the writer brings an alien language – English – to his own social and cultural inheritance: India, West Africa. Yet the categories have a fundamental kinship... [the] 'intolerable wrestle with words and meanings' has as its aim to subdue the experience to the language, the exotic life to the imported tongue. (Cité dans Robinson 1997 : 25)

Aschcroft, Griffiths et Tiffin ne semblent pas contredire ce parallèle même s'ils dénoncent le caractère simpliste des propos de Maxwell. Selon eux, « place, displacement, and a pervasive concern with the myths of identity and authenticity are a feature common to all postcolonial literatures in English » (1989 : 9). Douglas Robinson ajoute : « and this may well be a feature of all postcolonial situations » (1997 : 25).

Cette représentation du postcolonialisme ne fait néanmoins pas l'unanimité et demeure encore très controversée. Laura Chrisman et Patrick Williams expliquent, dans

l'introduction de leur ouvrage *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (1994), que la situation des *white settlers* n'a que très peu (voire rien) en commun avec la situation des autres colonies, et ce tant sur le plan économique que politique : « their subsequent history and economic stratification have been very much in a metropolitan mode, rather than a (post-)colonial one » (1994 : 4). De la même façon, Anne McClintock, dans son article « The Angel of Progress: Pitfalls of the Term: 'Post-colonialism' » (1992) dénonce l'amalgame que certains ont fait et font encore entre deux situations qui, pour elle, ne peuvent pas être mises dans la même catégorie. Elle dit à ce sujet :

Can the United States, in particular, qualify as 'post-colonial' – a term which can be a monumental affront to the Native American peoples currently opposing the confetti triumphalism of 1992. [...] The United States, South Africa, Australia, Canada and New Zealand remain, in my view, break-away settler colonies that have not undergone decolonization, nor, with the exception of South Africa, are likely to in the near future. (1994 : 294-5)

Nous n'avons pas la prétention de confirmer ou d'infirmier l'une ou l'autre de ces conceptions, mais les différences entre ces deux situations nous apparaissent indéniables et de ce fait, il nous semble peu prudent de rassembler des expériences aussi dissemblables sous la même étiquette du postcolonialisme. Il n'est donc pas surprenant, par ailleurs, que cette généralisation extrême soit l'un des grands reproches faits à ce terme.¹

Les études postcoloniales sont étroitement liées aux *Culture Studies*, un domaine pluridisciplinaire puisqu'il rassemble l'anthropologie, la sociologie, les *Gender Studies*, l'ethnologie, la critique littéraire, l'histoire, la psychologie, les sciences politiques et la

¹ Voir à ce sujet le point 1.4. Postcolonialisme : perspectives critiques.

philosophie. Le but étant d'étudier les différents aspects d'une culture donnée sous toutes ses formes d'expression. Cependant, pour reprendre Robinson : « it is not merely a forum for exploring cultures in value-neutral ways but a strategic consolidation of critique » (1997 : 13).

1.2. Origine de la théorie postcoloniale

À partir des années 1940, l'Europe commence à perdre ses colonies suite à une série de campagnes anti-coloniales qui se présentaient sous la forme de revendications diplomatiques ou aboutissaient à des guerres d'indépendance, comme ce fut le cas en Algérie et au Kenya dans les années 50.

Les études postcoloniales naissent ainsi de la dissolution de l'empire européen et de l'importance grandissante accordée, dans le milieu intellectuel, à cette discipline anti-hégémonique que sont les *Culture Studies*. Robinson affirme que dans certains cas, les études postcoloniales ont même précédé les *Culture Studies* ; les deux domaines ont toutefois évolué côte à côte, s'alimentant mutuellement jusqu'à devenir difficilement dissociables.

Dans son article « Writing Post-Orientalist Histories of the Third World : Perspectives from Indian Historiography » (1990), Gyan Prakash explique comment a évolué la perception de l'histoire, depuis la colonisation, afin d'aboutir aux idées actuelles de la théorie postcoloniale. Tout d'abord, il y a le discours orientaliste qui, conforté par la notion propre au siècle des Lumières d'un savoir universel, dresse un portrait peu nuancé

et très ethnocentrique de l'autre (Saïd 1978). Ce droit de poser un jugement de valeur vis-à-vis du colonisé est rendu possible par la situation coloniale, laquelle se voit à son tour justifiée par ce même discours. Ce cercle vicieux est très bien expliqué par Williams et Chrisman :

In the context of *Orientalism*, Western power, especially the power to enter or examine other countries at will, enables the production of a range of knowledges about other cultures. Such knowledge in turn enables (legitimizes, underwrites) the deployment of Western power in those other countries. (1994 : 8)

En réaction au discours orientaliste, certains intellectuels des pays colonisés (comme le défenseur de la négritude Léopold Sédar Senghor) vont prendre la parole et dénoncer l'idéologie raciste qui le sous-tend. Cependant, dans un premier temps, se voulant nationalistes (parfois à l'extrême), ils vont reproduire certains mythes orientalistes en faisant remonter, dans le cas de l'Inde par exemple, l'identité nationale à l'ancienne civilisation aryenne. Une troisième étape dans la réflexion historiographique va amener les intellectuels au postcolonialisme en tant que tel, le but étant d'expliquer certains aspects de l'histoire sans tomber ni dans la démonisation ni dans l'idéalisation de soi ou de l'autre. Williams et Chrisman définissent cette théorie comme « critiques of the process of production of knowledge about the Other. As such [post-colonial discourse and theory] produce forms of knowledge themselves, but other knowledge, better it is hoped » (1994 : 8).

Cependant, il serait naïf de croire que le discours orientaliste ou que les explications ultranationalistes ont disparu avec la naissance des études postcoloniales. Dans son ouvrage *La Peur-Modernité, conflit islam démocratie* (1992), Fatima Mernissi nous

donne un bon exemple de la tendance encore actuelle à encourager l'exotisme dans la littérature maghrébine. En l'occurrence, elle déclare que : « [...] les maisons d'éditions françaises et allemandes insistent toujours pour mettre le mot harem sur la couverture, et surtout une photo de femme voilée. Quand je proteste, ils me disent que cela se vend mieux même si le contenu est contre cette image » (citée dans Torre 1999 : 101). Pour ce qui est des attitudes ultranationalistes des pays anciennement colonisés, les exemples ne manquent pas. Se raccrochant à un soi-disant idéal de pureté, ils rejettent en bloc tout signe de métissage. Nous pouvons citer l'écrivain kenyan, Ngugi wa Thiong'o, qui s'oppose catégoriquement au recours aux langues européennes dans la littérature africaine qu'il considère comme allant à l'encontre des idées libératrices : « [...] by our continuing to write in foreign languages, paying homage to them, are we not on the cultural level continuing that neo-colonial slavish and cringing spirit? » (1994 : 449-50).

Le livre *Orientalisme* (1978) d'Edward Saïd est souvent considéré comme l'œuvre qui a posé les jalons de ce nouveau champ d'études, à savoir l'analyse du discours colonial. Cependant, bien avant Saïd, des intellectuels avaient déjà énoncé certaines idées que l'on peut aujourd'hui rattacher au discours postcolonial. Parmi eux, Robinson cite Nietzsche qui, dans son livre *Pour une généalogie de la morale* (1887), retrace l'histoire de la violence physique ou émotionnelle exercée en Allemagne afin de construire la « culture » ou la « civilisation » allemande. Robinson considère cet ouvrage comme le texte fondateur des études postcoloniales et Nietzsche comme l'un des précurseurs de cette nouvelle réflexion historiographique.

Williams et Chrisman, quant à eux, ne font pas remonter aussi loin la naissance des idées postcoloniales. Selon eux, les premières formulations remettant en question les conceptions traditionnelles ont commencé avec un groupe d'intellectuels (Theodor Adorno et Max Horkheimer, Walter Benjamin et Hannah Arendt)² qui, sous la pression croissante du fascisme allemand, du totalitarisme soviétique ainsi que du capitalisme américain, se sont interrogés sur le lien entre la domination économique et politique et la production intellectuelle occidentale.

1.3. Développement de la théorie postcoloniale

La théorie postcoloniale s'est nourrie des deux grandes tendances philosophiques que sont le marxisme et le poststructuralisme : « Post-colonial approaches have tended to draw on both of these philosophical traditions, sometimes stressing the foundationalist 'certainties' of a Marxist perspective, at other times stressing the post-foundationalist 'aporias' of post-structuralist perspectives » (Robinson 1997 : 19). Les partisans du marxisme affirment qu'il existe des essences ou des bases stables à partir desquelles on peut interpréter le monde. Pour les poststructuralistes, la stabilité n'est qu'une illusion ; rien ne dure, tout change et ces essences n'existent pas dans l'absolu, elles sont créées par le discours dominant de l'époque. En d'autres termes, elles ne prennent effet que dans la

² Max Horkheimer et Theodor Adorno rédigent en 1944 un livre intitulé *Dialectique de la raison* dans lequel ils proposent une étude de la violence épistémique de la philosophie du siècle des Lumières en dressant un parallèle entre les procédés propres à l'économie et les procédés philosophiques de l'époque. Hannah Arendt dans *Origines du totalitarisme* (1951) examine comment la nouvelle conception de la « race » a été à l'origine du phénomène impérialiste. Walter Benjamin, lui, a critiqué la notion d'historicisme qui concevait l'histoire comme une suite de progrès, supposait que l'historien pouvait avoir un accès direct à l'histoire, réduisant ainsi les histoires de tous les peuples au même modèle.

mesure où elles sont partagées par un nombre important de personnes qui les pensent stables. D'après Robinson, chaque théorie sert un but distinct :

A marxist viewpoint will allow the post-colonial scholar not only to identify the power structures that oppress the subaltern but also to formulate a coherent identity politics in opposition to oppressive political and ideological regime. Post-structuralist regimes will allow the post-colonial scholar to recognize and theorize the ways and moments in which these coherent visions of identity and liberation harden into nostalgic myths that once again trap the subaltern in a stable past. (Robinson 1997 : 19)

Le terme postcolonialisme date de 1959, mais ce n'est qu'à partir des années 70 que ce champ d'études connaît son véritable essor. En 1978, nous l'avons dit, Edward Saïd publie son célèbre ouvrage *Orientalism* qui, pour beaucoup, a ouvert la voie aux études postcoloniales. Le sujet central de cet ouvrage consiste à analyser le discours colonial, défini par Williams et Chrisman comme « the variety of textual forms in which the West produced and codified knowledge about non-metropolitan areas and cultures, especially those under colonial control » (1994 : 5). Alors que bien des théoriciens ne parviennent pas à concilier les deux philosophies du marxisme et du poststructuralisme, favorisant forcément l'une au détriment de l'autre³, Williams et Chrisman expliquent que le succès du livre de Saïd est dû justement à la capacité de son auteur à s'appuyer sur ces deux théories en même temps : le poststructuralisme de Foucault et le marxisme de Gramsci. À partir de la publication de cet ouvrage majeur, les institutions académiques en Occident ont officiellement reconnu le discours colonial comme un champ d'études à part entière. Ont suivi alors de nombreux ouvrages qui se sont appuyés sur des disciplines diverses telles que la psychologie (Homi Bhabha), le modèle philosophique de la déconstruction

³ Pour Robert Young, le marxisme est l'un des problèmes de la théorie postcoloniale alors que pour Gayatri Chakravorty Spivak, il est indispensable à ce champ d'études.

(Jacques Derrida), le féminisme (Chandra Mohanty) et d'autres formes du marxisme (Aijaz Ahmad).

Cependant, tout théoricien du postcolonialisme doit concevoir le monde comme une entité complexe où le positif et le négatif se côtoient sans cesse. La décolonisation ne signifie en aucun cas que les effets de la colonisation sont annulés, le passé ne s'efface jamais ; au contraire, c'est lui qui forge notre présent.

Les études postcoloniales sont un phénomène assez récent et plusieurs questions restent à explorer. Williams et Chrisman donnent à ce sujet plusieurs exemples dont la redéfinition du terme « ethnicité » qui, pendant longtemps, a été associé à tous les peuples non-blancs, comme si l'identité ethnique était un trait appartenant exclusivement aux peuples qui ont subi la colonisation. L'identité blanche est un point qui, selon eux, doit être examiné plus en profondeur, de même que l'identité métisse. De plus, Williams et Chrisman expliquent que si l'influence du colonialiste sur le colonisé a été largement étudiée, la situation inverse ne semble pas avoir retenu l'attention de beaucoup de chercheurs.

Par ailleurs, certains s'interrogent sur la crédibilité d'un domaine qui prétend rompre avec les conceptions occidentales traditionnelles, qui veut se démarquer du discours orientaliste. Cependant, n'y a-t-il pas une contradiction à emprunter des théories occidentales telles que le marxisme ou le féminisme pour parler d'un phénomène non-occidental ? Robinson affirme que les études postcoloniales ne peuvent pas faire fi des théories occidentales, celles-ci étant le seul support possible de ce champ d'études mais

aussi son plus grand obstacle : « European historical discourse is the lens that makes it possible for the postcolonial scholar even to imagine seeing India through Indian eyes – and thus that also makes it impossible for that project ever to come to fruition » (1997 : 20).

1.4. Postcolonialisme : perspectives critiques

Le terme « postcolonialisme », nous l'avons dit, est loin de faire l'unanimité parmi les spécialistes ; il est d'ailleurs l'objet de nombreuses critiques. Tout d'abord le préfixe « post- » suggère deux idées : d'une part que l'époque coloniale est terminée, et d'autre part, que la période qui a suivi est débarrassée des effets de la colonisation. Cependant, s'il est évident que d'un point de vue purement chronologique, la période coloniale est finie, certaines de ses manifestations n'ont pas complètement disparu. Les pays colonisés ont peut-être obtenu en théorie leur indépendance, mais dans les faits, force est de reconnaître que l'impérialisme continue de régner. L'Occident a encore la main-mise sur plusieurs pays, que ce soit sur le plan économique, politique, militaire ou encore idéologique (ou sur plusieurs plans à la fois). À ce sujet, Williams et Chrisman affirment, et à juste titre, que : « If colonialism is a way of maintaining an unequal international relation of economic and political power, then no doubt we have not fully transcended the colonial » (1994 : 4). Pour Tejaswini Niranjana, le terme décolonisation désigne simplement un transfert de pouvoir, mais ne signifie nullement la fin de la domination coloniale. Elle déclare dans *Siting Translation* : « Although one cannot see as negligible the importance of the transfer, it would be naive to believe it marks the 'end' of

domination [...]. Colonial relations of power have often been reproduced in conditions that can only be called neo-colonial » (1992 : 7).

De plus, certains pays anciennement colonisés entretiennent avec leurs minorités les mêmes relations que celles qu'avait la métropole avec ses colonies : marginalisation, oppression, discrimination, etc. Dans « The Angel of Progress : Pitfalls of the Term Post-colonialism », Anne McClintock appelle ce processus *la colonisation interne* (1992 : 295). Cette situation de domination et de contrôle, appelée néo-colonialisme par les marxistes, rend le terme « postcolonialisme » inadéquat puisqu'il désigne un état des choses qui ne correspond pas aux faits. Même si certains spécialistes utilisent ce terme pour désigner les rapports de force actuels entre les pays, l'impérialisme occidental ou encore ses pratiques néo-colonialistes, il n'en reste pas moins que le terme, lui, masque ces mêmes réalités. Autrement dit, le recours à ce terme veut dire non pas que les spécialistes ignorent la persistance des rapports de domination, mais plutôt qu'en utilisant le mot « postcolonialisme », ils se contredisent en quelque sorte.

Le préfixe « post- » pose un autre problème dans la mesure où il renvoie à une définition linéaire de l'histoire : il y aurait le pré-colonialisme, le colonialisme et le postcolonialisme (McClintock 1992 : 292). Cette définition nous amène à une équation propre au discours colonial : si l'histoire est conçue comme un processus linéaire, alors celle-ci n'est qu'une évolution naturelle vers le progrès ; *history-as-progress* selon les termes de Williams et Chrisman (1994 : 9). Cependant, le postcolonialisme a pour objectif de remettre en question cette conception traditionnelle de l'histoire; par

conséquent, il dénonce quelque chose que lui-même perpétue à travers sa propre appellation. Cette constatation met en évidence la deuxième contradiction dont se rend coupable quiconque utilise le terme de postcolonialisme. De plus, les chercheurs ne se sont défaits d'une conception binaire du monde (soi/l'autre, métropole/colonie, centre/périphérie) que pour tomber dans le même piège en concevant le monde en termes de pré- ou de post-colonialisme : « Theory is thereby shifted from the binary axis of power to the binary axis of time » (McClintock 1992 : 292).

Le terme est également critiqué pour sa trop grande extension. Dans « Marginal Returns: The Trouble With Post-Colonial Theory », Russel Jacoby observe :

Some adherents maintain that imperialism defines colonialism and its sequel, post-colonialism, which restricts the terrain to South America, Africa, and parts of Asia. Others argue that the term includes the 'white settlers' colonies like Canada, Australia, New Zealand, and even the United States. What's left out? Very little. (Cité dans Robinson 1997 : 14)

Un terme qui englobe presque les trois-quarts du globe ne peut échapper au risque de simplifier ou de gommer les particularités de chaque pays. Nous avons déjà mentionné les critiques formulées contre l'application du terme postcolonial aux *white settlers*. Cependant, la situation de chaque pays est unique. La colonisation ne s'est pas déroulée de la même façon; elle a donc donné lieu à différentes formes de décolonisation. Par conséquent, rassembler tous ces pays sous la même condition « postcoloniale », les mettre tous dans un seul et même panier, c'est en quelque sorte, selon McClintock, nier leurs différences et les définir uniquement par rapport à la situation coloniale. En d'autres termes, c'est renouer avec la tradition orientaliste qui ramène tout à soi et qui considère l'Occident comme unique élément de référence et de comparaison : « World's

multitudinous cultures are marked, not by what distinguishes them but by a subordinate, retrospective relation to linear, European time » (McClintock 1992 : 293). D'où le soupçon d'eurocentrisme qui entoure ce terme et l'hésitation de certains théoriciens à utiliser un terme qui, pour El Nossery, « serait ainsi un label de qualité, une façon commode de récupérer ce qui est différent » (2001 : 490).

Cependant, jusqu'ici aucun terme ne semble pouvoir rendre compte de toute la complexité de ce champ d'études. Pour McClintock, il est impossible de décrire une situation aussi hétérogène en ayant recours à un seul terme : « Asking what *single* term might adequately replace 'post-colonialism', for example, begs the question of rethinking the global situation as a *multiplicity* of powers and histories, which cannot be marshalled under the flag of a single theoretical term, be that feminism, Marxism or post-colonialism» (1992 : 302).

2. LA REPRÉSENTATION DE L'ALTÉRITÉ

2.1. Le discours colonial

La question de la représentation est primordiale dans le contexte colonial. C'est à travers la représentation de l'Autre que s'explique en partie la situation coloniale. Elle trouve son origine dans l'histoire de la pensée occidentale. Avec l'émergence de la conception évolutionniste, la notion de « civilisation », en tant qu'entité universelle, donne une nouvelle définition de l'humanité. Cette conception, qui repose sur le postulat de l'universalité de la notion de progrès, va inspirer ou légitimer le discours colonial dans sa classification des peuples.

Avec la découverte des *nouveaux mondes*, la manière de concevoir les différences de l'*autre* change radicalement. Ceux qui étaient autrefois perçus comme des créatures monstrueuses se transforment, dans les esprits des Occidentaux, en hommes. Cependant, il serait naïf d'en conclure qu'ils étaient dès lors mis sur un pied d'égalité. Cette nouvelle représentation allait faire resurgir l'ancien mythe d'un âge d'or précédant la faute originelle. Ainsi, ces hommes sauvages étaient comparés aux hommes des premiers temps. Le degré de civilisation devenait donc l'élément par rapport auquel on définissait les différences entre les peuples : « [...] la différence de niveau s'explique par la notion de maturation, c'est-à-dire en fonction du temps » (Guillaume 1992 : 22). Cette équation temps/progrès, caractéristique de la pensée évolutionniste (elle-même articulée à l'esprit des Lumières), aboutit à une définition téléologique de l'histoire dont s'inspire le discours colonial. Il faut entendre par histoire, un concept hégélien selon lequel il y aurait un modèle hiérarchique de civilisations basé sur « l'engagement de la conscience », notion supposée inconnue et incompatible avec les cultures non occidentales. Le progrès est à la fois universel et quantifiable. L'historien et philosophe Condorcet classe d'ailleurs ses manifestations en neuf étapes; la première étant la vie en peuplades et la dernière correspondant à la Révolution de 1789 et à la restauration de la République (soulignant ainsi l'ethnocentrisme exacerbé de cette école de pensée). Va naître alors l'idée qu'il revient à la France d'éliminer l'obscurantisme et de civiliser ces peuples *barbares*. Certains historiens, cependant, considèrent cette explication comme une justification *post facto* de l'idéologie coloniale.

Pour Memmi, la colonisation repose sur trois éléments : le profit, le privilège et l'usurpation. Le colonisateur est tout à fait conscient des privilèges dont il jouit, il sait également que si ces privilèges lui sont accordés, c'est parce qu'ils ont été arrachés au colonisé. Par conséquent, il prend conscience que sa situation est illégitime; il est donc « usurpateur ». Le colonisateur qui s'accepte doit également accepter son rôle d'usurpateur. C'est de là que découlent, selon Memmi, les rapports conflictuels entre colonisateur et colonisé. Le colonisateur doit tenter de transformer son usurpation en légitimité et pour ce faire, deux démarches s'offrent à lui : démontrer ses propres mérites et souligner les défauts du colonisé. Par conséquent, il tente d'une part de trouver une source de grandeur dont il peut se réclamer afin que ses qualités puissent rejaillir sur lui, mais qui exclut le colonisé pour que celui-ci ne puisse jamais les revendiquer. Cette source, il va la trouver dans la métropole dont les traditions et la culture vont être célébrées. D'autre part, le colonisateur va chercher à inférioriser le colonisé en critiquant ses mœurs et coutumes. Memmi va jusqu'à dire que « le racisme résume et symbolise la relation fondamentale qui unit le colonialiste et le colonisé » (1973 : 99). Le colonisé est donc dépeint comme un être malhonnête, fourbe, lâche, sale, fanatique, etc. Tout ce qui le constitue comme personne à part entière est occulté. Dans le discours colonial, le peuple colonisé est considéré comme un ensemble homogène, il n'y a donc pas de place pour l'individu : « Le colonisé n'est jamais caractérisé d'une manière différentielle; il n'a droit qu'à la noyade dans le collectif anonyme » (Memmi 1973 : 115).

De même, le colonisé est souvent décrit comme un enfant qui n'a pas encore atteint la maturité du colonisateur. Le colonisé ne peut quitter ce stade d'immaturité qu'en suivant

le modèle du colonisateur, en adoptant son système de valeurs, sa langue, son éducation, etc. :

[...] this analogy with children and adults has proved extremely fruitful for European colonizers in their attempt to explain to themselves and their subject just how a) the Natives remain childish in comparison with the European rulers and b) a regimen of education including *translation must be imposed on them to usher them from their childish state to a more European state of adulthood, which is to say self-regulation based on internalized European authority.* (Robinson 1997 : 22. Nous soulignons)

Cependant, cette entreprise est, selon le colonisateur, vouée à l'échec car la nature même du colonisé l'empêcherait d'évoluer au point de l'égaliser. Le colonisé est génétiquement inférieur au colonisateur. Certains invoquent même « la tare psychophysiologique » pour justifier son incapacité à évoluer :

Depuis des siècles, les Musulmans ont négligé l'instruction. Aujourd'hui, leur cerveau ne peut saisir, dès la première génération, nos déductions scientifiques ou nos hautes conceptions historiques ou philosophiques. De leur sauvagerie et de leurs idées fanatiques à nos procédés perfectionnés d'instruction, à notre éducation libérale, le saut est trop brusque; la transition manque. (Charvet 1892 cité dans Guilhaume 1992 : 78)

Par conséquent, comme le résume Cheyfitz (1991), la relation entre colonisé et colonisateur se caractérise par un mouvement double d'assimilation et de rejet : vous n'êtes pas comme nous, donc il nous faut vous transformer mais puisque ce projet est voué à l'échec, vous êtes condamnés à rester des citoyens de seconde classe. Les différences entre le colonisé et le colonisateur sont imputées à la nature profonde de chacun d'entre eux. Ce qui est à l'origine sociologique devient biologique ou encore métaphysique (Memmi 1973 : 101). En d'autres termes, le discours colonial rattache ces caractéristiques à l'essence même du colonisé, supprimant toute éventualité de changement. Le colonisé est comme il est parce que son essence l'y prédestine, il ne

changera pas parce que cette même essence l'en empêche (un discours qui s'inscrit dans la lignée essentialiste). Le refus de l'assimilation viendrait donc du camp colonial. Albert Memmi rejoint Cheyfitz sur ce point en expliquant que la politique assimilationniste, prêchée par les colonisateurs, n'a pas échoué parce qu'elle a été rejetée par les colonisés : « Tout est mis en œuvre, enfin, pour que le colonisé ne puisse franchir le pas; qu'il comprenne et admette que cette voie est une impasse et l'assimilation impossible » (1973 : 153).

Cette inaptitude à la civilisation et cet état constant d'imaturité justifient que le discours colonial ait la prétention de décrire le peuple colonisé non seulement à l'usage des Occidentaux mais aussi pour les natifs mêmes puisque le savoir est un trait distinctif des premiers. De là naît l'Orientalisme. L'orientaliste s'approprie le droit et le pouvoir de représenter *l'Oriental*, de traduire et d'expliquer ses pensées et ses actes. Ces textes hégémoniques sur la civilisation du colonisé assurent l'acceptation de l'assujettissement. Ils décrivent les connaissances et les habitudes de la colonie comme des versions déformées et immatures de ce que l'on trouve dans la société occidentale. Cependant, ces mêmes textes trouvent une grande résonance parmi le peuple colonisé. Tejaswini Niranjana nous donne l'exemple de Sir William Jones qui, à travers ses textes et ses traductions, a influencé grandement la perception de l'Inde par l'Europe. Dans la description de Jones, l'hindou apparaît soumis, indolent, incapable d'apprécier les fruits de la liberté, désireux d'être gouverné par une puissance absolue et noyé dans sa mythologie religieuse. Pourtant, l'éditeur Moni Bagchee écrit dans la préface du livre *Discourse and Essays* de Jones : « [Indians should] try to preserve accurately and

interpret the national heritage by treading the path chalked by Sir William Jones » (cité dans Niranjana 1992 : 13). Ainsi, le peuple colonisé finit par intégrer et assimiler les concepts orientalistes : « Even when the anglicized Indian spoke a language other than English, he would have preferred [...] to gain access to his own past through the translations and histories circulating through colonial discourse » (*Ibid* : 31).

Le discours colonial perd cependant toute crédibilité dès que l'on soulève ses nombreuses contradictions. Les traits qu'il attribue au colonisé s'excluent l'un l'autre. Il est décrit à la fois comme un être lâche : « Il n'a ni l'instinct de la générosité ni celui du courage » (L. Veillot cité dans Guillaume 1992 : 77) et comme une brute que rien n'arrête : « Ces bédouins sont d'effroyables gens, ils coupent une tête avec un plaisir féroce dont il est difficile de se faire une idée » (P. Raynal cité dans Guillaume 1992 : 71). Il n'est pas question dans ce travail de démontrer le non-fondé du discours colonial. Il s'agit de noter que sa cohérence ne se trouve pas dans son contenu, mais dans la façon dont il dresse un portrait du colonisé opposé en tous points à l'image que le colonisateur a de lui-même. Comme l'a dit Robinson : « it becomes essential not only to assume that the differences between say the Indians and the European colonists are oppositional, hierarchical and evolutionary rather than say just neutrally different but also not to reach that assumption by conscious choice » (1997 : 68). De plus, le discours colonial étant une constante comparaison entre *les autres* et *nous*, il ne peut résulter qu'en une série de jugements à la fois essentialistes et ethnocentriques. Dans son livre *Tradition, Traduction et Interprétation en Orient et en Occident*, Radhouan Ben Amara dit à ce sujet :

Nos jugements sur les autres, ne décrivent en réalité que la distance qui nous en sépare. Plus ils nous sont proches, plus nous les apprécions; ce qui,

en d'autres termes, veut dire que chacun a de soi la plus haute idée, et qu'en conséquence, on n'estime jamais dans autrui que son image et sa ressemblance. (1996 : 139)⁴

2.2. Le colonisé face au discours colonial

Confronté sans cesse avec une image dévalorisante, le colonisé finit par se reconnaître dans le portrait qu'on peint de lui. La position de supériorité dont jouit le colonisateur lui donne la crédibilité nécessaire pour faire passer cette représentation du simple mythe à la réalité, celle-ci contribuera désormais au portrait réel du colonisé. Albert Memmi appelle ce phénomène « mystification »⁵ où « l'idéologie d'une classe dirigeante [...], se fait adopter dans une large mesure par les classes dirigées » (1973 : 117). Le colonisé intègre l'échelle de valeurs du colonisateur et se met à juger les siens et lui-même à travers cette échelle. Tejaswini Niranjana déclare : « the Indians come to think of themselves through the colonizer's eyes. [...] Interpellated as childish, they become childish; the colonizer's subjectification teaches them to be ashamed of their native subjectivity and to long for the colonizer's subjectivity » (1992 : 33). Ngugi wa Thiong'o ajoute que les enfants, pendant la période coloniale au Kenya, étaient encore plus vulnérables à ce processus d'aliénation puisqu'à travers l'enseignement anglais qu'ils recevaient, ils intégraient des concepts, des principes, une histoire et une langue dont ils ne faisaient pas partie, et perdaient ainsi tous leurs repères culturels. De plus, l'enseignement colonial les familiarisait avec des modes

⁴ Ce qui explique que le Kabyle ait échappé à de nombreuses critiques de la part du colonisateur. Il bénéficie de la sympathie du colonisateur qui voit en lui une certaine ressemblance physique : « ces indigènes en burnous, à la tête européenne, parfois à la barbe rousse et aux yeux bleus » (Rimbaud cité dans Guillaume 1992 : 86). De plus, ce portrait élogieux dont jouit le Kabyle s'explique également par un passé commun, à savoir l'antique civilisation latine : « Beaucoup d'entre eux ont conservé les usages lointains, fortement atténués, il est vrai, des Romains, des Chrétiens et des Juifs » (Garrot cité dans Guillaume 1992 : 89).

⁵ Douglas Robinson utilise quant à lui le terme « interpellation » du marxiste français Louis Althusser. Robinson définit ce terme en disant : « By calling someone something especially from a position of authority, you transform that person into the thing named » (1997 : 22).

de représentation occidentaux considérés comme naturels : « The child [...] was being made to stand outside himself to look at himself » (Ngugi 1994 : 443).⁶

Se voyant de façon aussi négative, le colonisé tente d'échapper à sa condition en devenant quelqu'un d'autre. Tout en lui est critiqué, dévalorisé, sujet de dérision et tourné en ridicule, par conséquent, il ne lui reste qu'une solution ; imiter le colonisateur, cet être qui jouit de tous les privilèges, qui semble si puissant, si « civilisée » et pour qui, au fond, il nourrit une si grande admiration. Ce processus d'imitation, Edward Saïd l'appelle l'« affiliation consciente ». Le colonisé se met à s'habiller comme le colonisateur, parler comme lui, aimer ce qu'il aime et mépriser ce qu'il méprise. Il finit par avoir honte de tout ce qui rappelle son origine, il feint par exemple d'être plus à l'aise dans la langue du colonisateur que dans sa propre langue : « Le colonisé ne cherche pas seulement à s'enrichir des vertus du colonisateur. Au nom de ce qu'il souhaite devenir, il s'acharne à s'appauvrir, à s'arracher de lui-même » (Memmi 1973 : 150).

Cependant, ses tentatives de nier ce qu'il est afin de ressembler à l'autre vont inévitablement se solder par un échec à la fois dévastateur et salvateur. Aspirant au respect du colonisateur, le colonisé ne recevra en échange qu'un mépris encore plus grand. Dévasté par l'impossibilité de son entreprise, le colonisé comprend cependant que

⁶ Pierre Bourdieu appelle ce phénomène « domination symbolique » (1977), un processus par lequel l'ordre social dans le contexte colonial est reproduit, et ce à travers un mouvement de reconnaissance et de méconnaissance. Le colonisé reconnaît la légitimité du discours colonial mais ignore que celui-ci lui est imposé en tant que discours dominant. Cette violence symbolique suppose par conséquent la participation inconsciente du colonisé. En d'autres termes, le colonisé se colonise lui-même à travers sa participation aux pratiques discursives qui garantissent l'asymétrie des relations entre colonisé et colonisateur. Douglas Robinson utilise le terme « hégémonie » qu'il emprunte à Antonio Gramsci. Il dit à ce sujet : «hegemony attempts to explain the continuing force of authority to shape the self-concept, values, political

son salut se trouve ailleurs. Il prend alors une attitude plus critique face au colonisateur et tente de retrouver des « valeurs-refuges » (Memmi 1973 : 128). Il se tourne alors vers sa propre culture et vers les valeurs traditionnelles de son pays. Ainsi la famille et la religion deviennent des éléments centraux de sa vie. Cette reprise de soi va de pair avec le refus du colonisé. Cet amour qu'il nourrissait pour le colonisateur va se transformer en véritable haine. Le colonisé rejette tout ce qui a un rapport direct, ou indirect, avec le colonisateur. Pour lui la présence coloniale est un ensemble homogène qu'il rejette en bloc. Tous ceux qui n'ont pas vécu la même situation d'oppression sont de potentiels ennemis. Ainsi, le colonisé ne fait pas (ou très peu) de distinction entre la métropole et d'autres pays européens. Cependant, ce refus est inhérent au processus de décolonisation mentale, le colonisé doit se défaire de l'idéologie coloniale qu'il a lui-même fini par adopter à un moment donné, il doit pouvoir renverser la hiérarchie de valeurs imposée par la puissance coloniale afin qu'on ne parle plus d'un seul centre et de ses périphéries mais de plusieurs centres. Cette rupture avec l'idéologie hégémonique du colonisateur, Aschcroft, Tiffin et Griffith l'appellent *provincializing the West* :

To provincialize the West is to break down the hierarchy between centre and province which under colonialism and after is stereotypically a hierarchy between culture and the primitive, order and chaos, unity and diversity, in order to see diversity and heterogeneity everywhere not just as a feature of former colonies in other words but as condition of the colonial centres themselves, be they European, North American or generally First World. (Robinson 1997 : 21)

Une fois cette étape franchie, deux possibilités s'offrent au colonisé : soit il accepte que sa propre culture est désormais teintée de culture occidentale, que le départ des colons ne

systems and personalities of whole populations long after the external source of that authority has been removed » (1997 : 22).

signifie pas le retour à un passé pré-colonial (qu'il pense être pur) et que son identité est irréversiblement métissée. Soit, il persiste dans son refus du colonisateur et aboutit par là à un chauvinisme et à une intolérance propres au discours colonial (dont il voulait se détacher mais qu'il reprend à son compte). Williams et Chrisman appellent cette deuxième attitude « nativisme » qu'ils définissent comme : « the belief in an authentic ethnic identity or the desire to return, after the catastrophe of colonialism to an unsullied indigenous cultural tradition »⁷ (1994 : 14). En prenant une position aussi catégorique, le colonisé ne peut que formuler des idées radicales et peu nuancées : l'héritage colonial est donc rejeté dans sa totalité, la langue coloniale doit disparaître au profit de la langue nationale, les institutions du colonisateur ne doivent en aucun cas être maintenues ou copiées, etc. Ainsi, « il s'interdira l'usage de la langue du colonisateur, même si toutes les serrures du pays fonctionnent sur cette clef. Il préférera une longue période d'errements pédagogiques plutôt que de laisser en place les cadres scolaires du colonisateur » (Memmi 1973 : 165). De la même manière qu'il refuse sans discussion toute trace de la colonisation, le colonisé embrasse, sans aucune remise en question, sa propre culture ; ses mœurs et ses traditions doivent être maintenues telles quelles, tout changement est selon lui inutile : « Au mythe négatif imposé par le colonisateur succède un mythe positif de lui-même, proposé par le colonisé [...]. Le colonisé est atteint de la plupart des troubles de la mauvaise foi » (*Ibid* : 166-7).

⁷ S'il est vrai, comme l'affirme Saïd, que le nativisme constitue la première étape vers la voie de l'émancipation, certains ne dépassent pas cette étape et continuent à rejeter en bloc tout ce qui leur rappelle la période coloniale.

3. TRADUCTION ET POSTCOLONIALISME

3.1. Une réflexion socio-historique

La traduction a souvent été pensée en termes d'appropriation, d'ethnocentrisme ou, au contraire, de littéralisme par respect du texte original. Centré autour de la question de la fidélité soit à la forme soit au contenu, tendu entre le respect de l'idiome ou langage-système (Meschonnic 1973) du texte source ou des conventions de l'idiome et de la culture cibles, le débat entre ciblistes et sourciers continue d'occuper les spécialistes de la traduction. Celle-ci a longtemps été conçue comme un exercice principalement linguistique, qui pouvait résulter en un texte qui cherche à cacher sa nature *inauthentique*, effaçant toute trace de l'existence du texte et de la langue originaux, ou en un texte qui, en revanche, veut faire transparaître l'univers du texte original à travers des signes variés : lexicaux, syntaxiques ou culturels. La question de la fidélité limitait par conséquent le champ de vision des traducteurs et des traductologues : « Caught in an idiom of fidelity and betrayal that assumes an unproblematic notion of representation, translation studies fail to ask questions about the historicity of translation » (Niranjana 1992 : 4). Dans le sillage du courant fonctionnaliste inauguré par Even-Zohar et Toury, Robinson affirme que les anciens dualismes, malgré leur complexification, se sont avérés à un moment donné insuffisants et inadéquats pour aborder la question de la traduction telle qu'elle se pose d'un point de vue autre que linguistique. Une nouvelle approche de la traduction exigeait que l'on élargisse cette discipline à d'autres domaines, notamment l'ethnographie, l'anthropologie et l'histoire coloniale. La traductologie se préoccupait auparavant surtout de la correspondance entre les langues, des difficultés que représentait la transposition du message dans un autre système lexico-syntaxique et pragmatique. Les

éléments socio-historiques sous-jacents à la production textuelle, originale ou traduite, étaient laissés de côté, considérés comme ne relevant pas des études de traduction en tant que telles (Robinson 1997).

Dans les années 1980, des théoriciens appartenant à différentes disciplines et des traductologues issus du courant fonctionnaliste amorcent ce qu'il est convenu d'appeler « le virage culturel » (*cultural turn*) : « They paved the way for the awareness that post-colonial studies of intercultural communication, before, during and after empire are essentially culturally and politically oriented forms of translation studies » (Robinson 1997 : 2). De là, sont nées les études traductologiques postcoloniales qui conçoivent la traduction comme le lieu où se reflètent les rapports inégaux entre les peuples, les relations de domination et où la possibilité d'une représentation transparente est remise en question. Venuti (1986), par exemple, s'inspire du processus transformatif énoncé par le philosophe et marxiste Louis Althusser et compare la traduction à un processus de production, au cours duquel la matière première (le texte source) est modifiée par un acte transformatif (une théorie donnée) en un produit, à savoir le texte traduit. La matière première ainsi que le processus de transformation sont conditionnés par des éléments idéologiques, puisque tous deux se situent dans une histoire et une culture propres et qu'ils résultent d'enjeux sociaux. La traduction apparaît non plus comme une simple charnière entre les langues et les cultures, mais comme un acte défini par des considérations idéologiques. Les notions de stabilité et de transparence deviennent dès

lors caduques et se voient remplacées par les notions fonctionnalistes de skopos (Vermeer) et de normes sociologiques⁸ (Toury).

Robinson explique que ce champ d'études, qui étudie la traduction sous un angle postcolonial, révèle trois fonctions que peut prendre l'exercice traductif dans son rapport avec la puissance impérialiste ; elle peut exercer un pouvoir de domination, dévoiler l'hégémonie des anciens empires ou servir de moyen de résistance :

Translation plays three sequential but overlapping roles in post-colonial studies: 1- as a channel of colonization, parallel and connected with education and the overt or covert control of markets and institutions. 2- as a lightning-rod for cultural inequalities continuing after the collapse of colonialism. 3- as a channel of decolonization. (1997 : 30)

Pour étudier la traduction dans ce contexte, les traductologues doivent donc approfondir leurs connaissances des domaines sous-jacents à la réflexion postcolonialiste, à savoir les domaines ethnographiques et socio-politiques :

As a basis for translation, the analysis of culture-specific and social phenomena of the societies involved is indispensable for the perception of the structure and the meaning of language. This results in a clear demand for more intensive interdisciplinary collaboration. [...] As far as the specific question of asymmetrical power relations in translating between cultures is concerned, a new concept of translation is necessary which needs to create a new awareness of the relationship between 'strong' and 'weak' languages. (Wolf 1995 : 131)

⁸ Toury (1995) affirme que les normes (explicites ou intériorisées) définissent quel comportement est acceptable dans une société à une période donnée. Ces normes dépendent de facteurs socioculturels et subissent des changements au cours de l'histoire. Toury dégage plusieurs normes de traduction dont la *norme initiale* qui renvoie au choix entre une méthode cibliste ou sourcière, entre un texte « adéquat » ou « acceptable ». Ensuite viennent d'autres normes qu'il divise en deux catégories, d'une part, les *normes préliminaires*, celles qui précèdent l'acte traductif et qui comprennent le choix des œuvres à traduire ainsi que le degré de tolérance par rapport aux traductions indirectes. D'autre part, les *normes opérationnelles* qui surviennent lors de l'acte traductif et qui concernent le potentiel de la langue cible, la segmentation du texte, les omissions et les ajouts.

La traduction peut donc dévoiler l'inégalité des rapports entre les pays et mettre à nu l'hégémonie linguistique des anciennes puissances coloniales. Dans son article « Translation and Cultural Hegemony : The Case of French-Arabic Translation » (1992), Richard Jacquemond présente un aperçu des inégalités traductionnelles. Son hypothèse repose sur quatre points essentiels : tout d'abord, une culture dominée traduira inmanquablement plus d'œuvres provenant d'une culture dominante que l'inverse⁹. Deuxièmement, lorsqu'une culture dominante traduit des œuvres de la culture dominée, les textes d'arrivée se caractérisent par une surtraduction, preuve que la culture dominée est méconnue et que l'on juge nécessaire de l'expliquer. Dans la situation inverse, les œuvres sont en revanche traduites sans recourir à un appareil explicatif qui pourrait rendre l'œuvre rébarbative. Troisièmement, une culture hégémonique ne traduira que les ouvrages qui reflètent la représentation que celle-ci a de la culture dominée. Pour finir, les auteurs de la culture dominée, dans l'espoir d'élargir leur lectorat, écriront de manière à être traduits, c'est-à-dire en reproduisant dans une certaine mesure les clichés qu'on associe à ce type de littérature.

Venuti rejoint Jacquemond sur ce point en affirmant que la vague de traductions de romans japonais qui a commencé en Amérique dans les années 1950 et 1960 était influencée par la rencontre des deux peuples lors de la Seconde Guerre mondiale et a donné lieu à une image nostalgique d'un pays au passé autrefois glorieux. Le Japon apparaissait comme « an exoticized, aestheticized, and quintessentially *foreign* land quite antithetical to its prewar image of a bellicose and imminently threatening power »

⁹ Pym fait toutefois remarquer que ce phénomène est dû au fait que le volume des traductions en provenance d'un pays ou d'une langue est proportionnel au volume des livres publiés dans ce pays ou cette

(Fowler cité dans Venuti 1998 : 174). Les maisons d'édition américaines ont établi, de par leur choix d'œuvres à traduire, un canon de la fiction japonaise, qui en plus d'être très peu représentatif de la littérature japonaise, s'appuyait sur des stéréotypes qui ont façonné une image biaisée du Japon et ont orienté les attentes du public vers des clichés identiques. Il est donc évident que les romans traduits étaient minutieusement choisis :

The Japanese novels that were not consistent with the postwar academic canon because they were comic, for example, or represented a more contemporary, westernized Japan – these novels were not translated into English or, if translated, were positioned on the fringes of English-language literature published by smaller, more specialized publishers with limited distribution. (Venuti 1998 : 175)

Nous ne nous étendrons pas davantage sur ce point et passerons aux deux autres fonctions que peut prendre la traduction dans un contexte postcolonial : la domination et la résistance.

3.2. Traduction et domination

La communication entre colonisés et colonisateurs ainsi que la politique d'assimilation (même si ses effets sont réduits) sont deux aspects primordiaux pour tout projet de colonisation. La traduction, dans le contexte colonial, revêtait par conséquent une importance particulière puisqu'elle servait d'intermédiaire entre les deux peuples permettant ainsi d'assurer la communication. De plus, elle était utilisée pour domestiquer le peuple colonisé en l'exposant aux valeurs coloniales à travers, par exemple, la traduction de la Bible dans les missions d'évangélisation. Dans *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*

langue.

(1988), Rafael Vicente, d'origine philippine et professeur de communication aux États-Unis, explique que la traduction de l'Évangile en langue tagalog, en convertissant les Philippines au christianisme, « traduisait » (si l'on entend par ce mot le fait de changer l'autre en soi) leur esprit dans la mesure où en adoptant une nouvelle religion, ils adoptaient en même temps une nouvelle identité. Cette conversion ou « traduction » garantissait aux Espagnols la possibilité d'asseoir leur pouvoir plus facilement. Rafael dresse alors un parallèle entre traduction, conversion et conquête que Robinson explique de la manière suivante : « [...] in an important sense these two are one and the same process: translating Latin and Spanish texts and terms into Tagalog transforms Tagalog and also 'translates' and 'converts' its speakers into something other, something more like the Spanish colonizers » (1997 : 84).

D'autre part, la traduction de textes indigènes dans la langue coloniale perpétuait la tradition orientaliste en interprétant la culture locale avec les yeux des colonisateurs. C'est ce qu'étudie Niranjana dans son livre *Siting Translation* (1992) où elle aborde le sujet des inégalités entre les langues, la domination linguistique et culturelle ainsi que le pouvoir de manipulation que possède la traduction. Niranjana met à nu le rôle joué par la traduction dans la représentation du sujet colonial ou postcolonial. Elle utilise donc des concepts poststructuralistes afin de critiquer la nature génétique et téléologique de l'historiographie traditionnelle et d'examiner la fonction de la traduction pendant la période coloniale en Inde. Elle explique que dans un contexte postcolonial, la traduction soulève plus que jamais des questions de représentation, de pouvoir et d'historicité. Le sujet colonisé naît par une multitude de discours dont la traduction. Ces discours donnent

et prennent forme à travers les relations de pouvoir qui existent sous le régime colonial. La traduction, au sens conventionnel du terme, dépend alors de trois notions philosophiques occidentales : la réalité, perçue comme non problématique; la connaissance, qui comprend la représentation de cette réalité; et la représentation, qui fournit supposément un accès direct à la réalité. Ces concepts occultent entièrement la violence symbolique qui accompagne la construction du sujet colonisé. La traduction sert en fait de stratégie d'endiguement des sujets sous domination coloniale, et ce en leur attribuant le statut de représentations ou d'objets sans histoire. Elle sert par ailleurs à fixer les cultures colonisées en les rendant statiques et inchangées, plutôt que définies dans et par une histoire propre. À la fin du XVIII^e siècle, la traduction fit véritablement partie du discours colonial alors que les Anglais tentaient de rassembler des informations au sujet de ce peuple sous le joug des marchands de la Compagnie des Indes. Il faut rappeler que selon Michel Foucault, le désir de connaissance et le désir du pouvoir sont interdépendants. Michaela Wolf (1995) explique que, d'après Foucault, le but de cette quête du pouvoir est de limiter les dangers qui peuvent découler du discours. Le savoir, dans un tel contexte, passait par un mouvement de traductions. Il n'est donc pas étonnant que la traduction ait servi à domestiquer l'Orient. Nous avons déjà mentionné Sir William Jones qui, dans ses traductions, dressait un portrait très peu flatteur des Indiens. En fait, jugeant que les traductions des natifs étaient peu fiables, Jones entreprend de traduire lui-même l'ancien texte de droit hindou, le *Dharmasastra*. Ce projet de traduction suggérait la purification des textes originaux de tout élément jugé contraire à la morale anglaise et la modification de certains principes perçus comme absurdes.

3.3. Traduction et résistance

Venuti explique que sous le régime colonial, la traduction revêt des fonctions diverses et imprévisibles donnant au colonisé l'espace discursif nécessaire pour éviter ou affronter les stéréotypes discriminatoires qu'on lui impute. La résistance est rendue possible par l'ambivalence du discours colonial qui construit une identité du colonisé qui oblige ce dernier à imiter les valeurs coloniales. Cependant, cette représentation est incomplète, pleine de préjugés et les ressemblances qu'elle dégage sous-tendent des différences fondamentales, de sorte que le colonisé devient un hybride que l'on doit surveiller et discipliner, car il peut se révéler menaçant. Cette ambivalence jette alors le discrédit sur l'autorité coloniale et met à nu l'objectif de domination politique. Les symboles religieux et nationaux que le colonisateur présente au colonisé perdent dès lors leur valeur purement idéologique et dévoilent leur objectif impérialiste de domination. Dans un tel contexte, la traduction peut être utilisée cette fois comme contrepoids au discours colonial puisque le passage de la langue coloniale à la langue indigène permet de bouleverser la hiérarchie politique et culturelle, de transformer le processus de création identitaire, et de renverser la politique d'homogénéisation sur laquelle repose la colonisation. La traduction peut donc servir de moyen de résistance et de décolonisation :

Lorsqu'elle est entreprise par les membres des communautés subordonnées, la traduction peut assumer des formes déviantes et troubler les efforts de transmission mis en place par les centres du pouvoir. Même si elle n'est pas soutenue par un programme idéologique conscient, elle peut déstabiliser et fragiliser les intentions de l'autorité. [...] Le but de la traduction est de renverser les effets de domination culturelle inhérents au système colonial, d'absorber et de transformer les modèles de la culture européenne et de les intégrer à la culture indigène. (Simon 1994 : 23)

Dans cet ordre d'idées, le premier livre écrit par un Philippin, Tomas Pinpin, était un manuel tagalog pour apprendre le castillan. Le but de cet ouvrage était de permettre aux Philippins d'utiliser le castillan afin de se protéger contre l'oppression espagnole. De plus, Pinpin souhaitait informer les indigènes, de manière implicite, que la présence espagnole avait formé une identité tagalog qui leur était étrangère. Un bon apprentissage du castillan était primordial pour lui, car parler différemment du colonisateur équivalait à souligner l'hybridité qui échappe au pouvoir colonial, ainsi que les différences culturelles que la politique d'assimilation était censée effacer (mais qu'en réalité elle accentue, donnant lieu ensuite à des mesures répressives). Dans les chansons que Pinpin introduit entre les leçons, la version tagalog précède la version espagnole. Il sous-entend ainsi que le tagalog est la langue « originelle » et que le castillan n'est arrivé que bien plus tard. La traduction de ces chansons respecte avant tout le rythme et la rime de l'original. Pinpin affirme que les deux langues en question « refer neither to a master language such as Latin nor to a single message as the promise of salvation, but to the persistence of rhythm and rhyme » (cité dans Venuti 1998 : 173). Cela explique les nombreux changements introduits dans la version traduite. Cependant, ces derniers découlent également de la volonté de l'auteur de parodier les hymnes chrétiens. C'est ainsi que, dans la version tagalog, le projet de Pinpin n'est pas « sans danger », il consiste à attirer des « partisans », qu'il défend comme étant « sains d'esprit », afin d'apprendre la langue des Espagnols. Cependant, la version espagnole « anéantit » le projet de l'auteur si celui-ci ne parvient pas à attirer des « étudiants » désireux d'apprendre une langue qui les distingue des autres « brutes sauvages » (*Ibid*). Pinpin n'attaque jamais ouvertement le régime

espagnol, mais ne cesse de rappeler à ses lecteurs tagalogs la hiérarchie linguistique, culturelle et politique qui les maintient dans une position de subordination¹⁰.

La traduction a été traditionnellement conçue comme une activité qui implique deux langues dont les frontières seraient clairement délimitées. La traduction devait, à la manière d'un pont linguistique, servir d'intermédiaire entre une langue A et une langue B. Cependant, la situation postcoloniale dévoile que les frontières entre les langues et les cultures ne sont pas aussi précises que l'on croit. La rencontre de deux peuples, leur mise en contact pendant une période donnée change forcément le rapport à la langue et à l'identité nationale. L'une des conséquences de la colonisation est le métissage du peuple colonisé, qui, en intégrant la langue du colonisateur devient bilingue et jouit d'une identité culturelle double. Une chance ou une malédiction ? Tout dépend du point de vue. Devant le chevauchement des langues et de leurs frontières devenues floues, les études traductologiques ont dû redéfinir la notion même de traduction. Peut-on parler de traduction dans le cas de la littérature postcoloniale d'expression europhone par exemple?

Robinson répond à cette question :

Translation in the traditional sense requires stable differences between two cultures and their languages which then the translator bridges; the mixing of cultures and languages in migrant and border cultures makes translation in that traditional sense impossible. But at the same time, that mixing also makes translation perfectly ordinary, everyday, business as usual: bilinguals translate constantly, translation is a mundane fact of life. (1997 : 27)

¹⁰ Pour plus d'exemples sur la traduction comme moyen de résistance, voir (entre autres) Brisset 1990 sur l'affirmation d'une langue nationale au Québec via la traduction de pièces de théâtre, Niranjana 1992 ou son projet de re-traduction des textes sacrés hindous et enfin Von Flotow 1997 sur la traduction féministe.

La traduction prend alors un sens nouveau dans la mesure où elle n'exige plus deux langues bien définies, deux textes distincts : un texte original et un texte traduit. *La traduction opère dans un seul et même texte qui confond les langues : une langue en surface, une autre en filigrane.*

Venuti affirme que les signes de résistance peuvent également s'exprimer à travers ce multilinguisme qui caractérise la littérature postcoloniale d'expression europhone. Consciemment ou inconsciemment, la langue indigène est dès lors rendue visible dans le texte français ou anglais. Des exemples frappants se trouvent dans le roman *The Palm-Wine Drinkard* (1952) du Nigérian Amos Tutuola dont les excentricités linguistiques étaient dues d'une part à sa faible maîtrise de l'anglais et d'autre part, aux calques qui ont donné à l'anglais de ses romans des structures inhabituelles telles que : *I met a bed, two o'clock in the mid-night, to my surprise was that*, etc. La langue indigène, réduite à un statut minoritaire par l'impérialisme britannique, faisait acte de présence dans l'anglais de Tutuola. Toutefois, étant donné que les changements introduits dans la langue anglaise n'étaient pas intentionnels, ils relevaient moins d'un acte délibéré d'écriture ou de traduction que d'une aliénation collective dans un contexte colonial particulier.

Si Tutuola a adopté une méthode sourcière sans en avoir conscience, d'autres écrivains nigériens l'ont imité, mais en étant parfaitement conscients de leurs choix. Parmi eux, Gabriel Okara, pour qui la seule manière de rendre la philosophie et les idées africaines consiste à les traduire « almost literally from the African language » (cité dans Ngugi 1992 : 435). Dans son roman *The Voice* (1964), l'auteur maintient telles quelles les

expressions idiomatiques (*he had no chest, he had no shadow*); il ne change pas l'ordre des mots (*people opened not their mouths*), ne supprime pas les répétitions (*cold cold floor*) et garde les mots composés (*coming-in people*) :

Par son vocabulaire disparate, sa syntaxe inhabituelle, par un dénuement « déterritorialisant », mais plus souvent par une circulation intense de références culturelles hétéroclites, le texte se distancie du langage *heimlich* et chaudement sécurisant du terreau communautaire. (Simon 1994 : 20)

C'est ce type de traduction que nous nous proposons donc d'étudier, à savoir la traduction comme procédé littéraire et comme moyen de résistance et de subversion. Il s'agit d'une *écriture-comme-traduction* qui, dans un contexte postcolonial, implique un rapport conflictuel entre les langues de l'écrivain. Ayant choisi Assia Djebar comme illustration, nous présenterons un aperçu historique du statut des langues en Algérie, pendant et après la colonisation.

CHAPITRE II

LA QUESTION DE LA LANGUE EN ALGÉRIE

Nous nous attacherons ici à retracer l'histoire des langues dans le cadre de l'Algérie. Comment la langue française a-t-elle été introduite dans le paysage algérien, quelles en ont été les conséquences sur le plan linguistique et identitaire, et quel rôle les autorités algériennes ont-elles joué dans la « guerre des langues » qui sévit aujourd'hui en Algérie? Voilà autant de questions que nous nous proposons d'aborder.

1. L'ENSEIGNEMENT COLONIAL

Avant la colonisation en 1830, l'organisation scolaire en Algérie se divisait en deux : les *zaouia* et les *medersa*. Les *zaouia*, que l'on trouvait dans les campagnes, étaient prises en charge par des confréries religieuses (*habous*) qui en assumaient la direction; le financement étant assuré par les dons des fidèles ainsi que le fruit de leurs propres récoltes agricoles. Dans les *zaouia*, on apprenait (par cœur) une partie ou la totalité du

Coran, ainsi que l'écriture et la lecture. Les *medersa* étaient d'un niveau supérieur et fonctionnaient selon le modèle des *zaouia*, c'est-à-dire qu'elles dépendaient pour leur subsistance de l'argent alloué par l'administration turque¹¹. On y enseignait des éléments du commentaire coranique (*tafsir*), de grammaire et de droit. À côté de ces deux systèmes scolaires, il existait également quelques universités en langue arabe dans certaines grandes villes comme Alger, Constantine ou Tlemcen. Celles-ci avaient pour but de former de jeunes Algériens en vue de devenir des savants (*oulémas*) grâce à l'apprentissage de disciplines telles que l'histoire, les sciences religieuses et l'art oratoire. Au terme de cette formation, ces jeunes Algériens étaient alors capables d'interpréter la religion et le droit et devenaient dans certains cas des autorités reconnues (Grandguillaume 1998 : 67).

Avec l'arrivée des Français sur le territoire algérien, ces fondations furent complètement anéanties. Un décret avait transféré aux Domaines la propriété des *habous*. Après avoir dépossédé ces confréries religieuses, l'État français avait promis qu'il prendrait la succession de leurs institutions. Au lieu de cela, ces groupes religieux subirent « des mesures discriminatoires et le contrôle policier » des autorités françaises, jusqu'à perdre tout pouvoir sur l'enseignement algérien (*Ibid*). Le but était, selon Saada (docteur en sciences de l'éducation), la désarabisation de la population, au terme d'un long processus de déculturation : « car, dit-il, aux yeux de la colonisation, l'école symbolise le point fort du foyer de la résistance et de la culture » (1983 : 13). La politique coloniale avait donc pour but la minorisation de la langue arabe en Algérie. L'historien Grandguillaume ajoute

¹¹ L'Algérie faisait alors partie de l'empire Ottoman.

qu'une loi de 1938 avait même déclaré l'arabe langue étrangère en Algérie¹².

L'anéantissement du système scolaire algérien et l'imposition de la langue française par

l'introduction de l'enseignement français fait dire à Saada que :

La colonisation a mené une politique de la négation et du mépris de la langue et la personnalité du colonisé [...]. [La politique coloniale] active d'une part la diffusion de la langue par l'école et d'autre part, annule progressivement la diffusion de la langue du colonisé par l'interdiction à peine déguisée du système algérien. (1983 : 7)

Ce projet de déscolarisation durera de 1830 jusqu'aux premières lois scolaires de 1892.

Ce phénomène allait donner naissance à toute une génération d'analphabètes dans la population algérienne alors qu'avant la colonisation, « la proportion d'analphabètes en Algérie était plus faible qu'en France à la même période [...] » (Ibrahimi cité par Saada 1983 : 13).

En 1883, Jules Ferry, le ministre français de l'Éducation nationale, met en place un système d'enseignement destiné aux *indigènes*. Cette initiative sera cependant contestée par la plupart des colons et ce n'est qu'avec la IIIe République que la puissance coloniale se mit enfin à envisager la scolarisation des enfants algériens. Vers 1900, des programmes scolaires définissaient le contenu de cet enseignement qui allait bénéficier du soutien des assimilationnistes. Deux types d'écoles seront alors créées : les unes réservées exclusivement aux Français et les secondes essentiellement aux Algériens (ceux-ci représentaient néanmoins une minorité de la population). La scolarisation des enfants algériens étant très limitée, l'analphabétisme persistera. De plus, la crainte des

¹² Il fallut attendre le décret du 25 juillet 1961 signé par le Général de Gaulle pour que le statut de l'arabe soit restauré et ce, en l'intégrant dans le cursus scolaire algérien.

autorités coloniales de créer des intellectuels contestataires prêchant la libération limitera les effets de l'école sur les colonisés. Le but étant de créer des sujets dociles et obéissants, l'apprentissage du français ne dépassait pas un certain niveau, et l'on appréciait davantage l'élève moyen, voire médiocre, qui assimile suffisamment de valeurs françaises pour pouvoir servir sa « nouvelle patrie ».

La substitution de l'enseignement national par le système scolaire français revenait à remplacer la langue nationale par la langue française. En d'autres termes, la déscolarisation avait pour but de désarabiser ou de franciser le peuple algérien. Il y eut « une politique volontariste de francisation, sous l'impulsion entre autres de Jules Ferry » (Torre 1999 : 23). L'un des enjeux de la domination coloniale était son emprise sur la langue : « The bullet was the means of the physical subjugation. Language was the means of the spiritual subjugation » (Ngugi 1992 : 437). Ngugi explique que la puissance coloniale ne pouvait exercer son pouvoir sur le plan économique et politique sans apprivoiser les esprits colonisés et quel meilleur moyen pour ce faire que d'introduire la langue du colonisateur, avec toutes les valeurs dont elle est investie : « Language becomes the medium through which a hierarchical structure of power is perpetuated, and the medium through which conceptions of 'truth', 'order', and 'reality' become established » (Aschroft, Tiffin et Griffith 1989 : 7).

Cette volonté d'appliquer le système scolaire français en Algérie, de remplacer l'arabe par la langue française peut également s'expliquer par le contexte socio-politique français de l'époque. Jules Ferry voulant rétablir la République en France, projet qui lui tenait très

à cœur, souhaitait pour ce faire l'unification de son pays. Selon l'historienne Mona Ozouf, à l'époque de la III^e République, l'Hexagone était une mosaïque de langues¹³, de tempéraments régionaux, « une France en morceaux dont l'unité n'a pu être conquise qu'au terme de lourdes campagnes didactiques, par l'école, le service militaire, le suffrage universel » (1985: 59). Jules Ferry, souvent considéré comme un homme hanté par le besoin d'unification nationale, aurait dès lors utilisé l'école comme une arme « par laquelle 'l'ethnie dominante' a tué les cultures minoritaires » (*Ibid* : 60). Comme l'Algérie avait été érigée en département français par la politique dite de Rattachements¹⁴ (dont Jules Ferry, devenu président du Conseil, fut chargé en août 1881), la colonie fut alors englobée dans le processus d'unification républicaine. Les parlers algériens, dont l'arabe, devaient disparaître au profit du français standard au même titre que les parlers régionaux de France¹⁵, et ce afin de promouvoir l'idéal républicain¹⁶.

¹³ On peut citer à titre d'exemples l'occitan, le provençal, le basque, le catalan, le breton, le flamand, le berrichon, le picard, etc.

¹⁴ Cette politique visait à faire des départements algériens le prolongement des départements de la métropole. Ils étaient donc sous administration parisienne.

¹⁵ Duneton dit à ce sujet dans *Parler Croquant* que « l'occitan était rigoureusement banni de l'école, puisque le premier devoir du maître militant était de le chasser ; il était en poste dans ce but, d'abord et avant tout » (1973 : 21).

¹⁶ Le français n'a pas toujours été la langue nationale en France. Avant le XIV^e siècle, les dialectes coexistaient sans qu'il y ait prédominance de l'un sur l'autre : « Pour des raisons essentiellement politiques, le français est devenu peu à peu la langue d'État, conquérant ainsi la suprématie » (Duneton 1973 : 15). Ce n'est qu'avec les lois de 1881, la création de l'enseignement primaire, gratuit et obligatoire, que le français a commencé à se répandre dans la population française. Duneton estime à 25 millions le nombre de Français qui, en 1896, avaient pour langue maternelle l'un des dialectes régionaux et non le français standard. Voilà donc moins d'un siècle que la France est vraiment devenue francophone.

2. LES PRATIQUES LINGUISTIQUES ET LEURS EFFETS

2.1. Pendant la colonisation

2.1.1. Bilinguisme colonial

Avec l'introduction de l'enseignement français, l'enfant colonisé se trouve dans une situation où sa langue n'est pratiquée que dans l'enceinte du foyer familial. La seule langue opérationnelle qui lui est offerte est donc la langue française. Langue de l'enseignement, de l'administration, mais surtout langue du pouvoir, le français se trouve partout, remplaçant dans tous ses usages la langue arabe ; jusqu'aux rues, villes et régions qui se voient attribuées des noms français. Kilani dit à ce sujet : « l'entreprise linguistique coloniale se manifeste d'abord par le droit de nommer. L'ignorance de l'autre, accompagnée souvent de mépris, se traduit chez le colonisateur par un souci de taxonomie : opération qui consiste à mettre sa propre marque sur l'autre et à le réduire à soi » (cité dans Saada 1983 : 14).

Constamment exposé à cette langue, l'enfant colonisé finit par l'intégrer mais toujours en concurrence avec sa langue maternelle. Peut-on parler par conséquent de bilinguisme ? Il est vrai que dans la mesure où le bilinguisme désigne l'acquisition de deux langues, on serait tenté de définir la situation de l'enfant colonisé de bilingue¹⁷. Cependant, son bilinguisme ne se limite pas à la maîtrise de deux langues qui se côtoieraient dans son esprit de manière paisible. D'autres éléments viennent s'ajouter jetant un doute sur la pertinence du mot bilinguisme dans ce cas précis.

¹⁷ À ce sujet, Grutman précise que les définitions traditionnelles qui décrivent le bilinguisme comme « le fait de pratiquer couramment deux langues » sont inadéquates puisqu'une maîtrise totale de la langue est utopique : « il n'y a pas plus de bilinguisme vrai qu'il n'y a d'unilinguisme vrai » (1997 : 27). Grutman

Tout d'abord, l'enfant qui a la chance de bénéficier de l'enseignement colonial échappe, il est vrai, à la « malédiction » de l'analphabétisme. Cependant, il prend conscience du conflit linguistique qui l'habite : « sa langue maternelle est l'humiliée, l'écrasée » (Memmi 1973 : 136) et le français est la langue de l'ennemi, celle qui a servi à assujettir son propre peuple. Pris entre une langue maternelle qui ne permet pas l'expression écrite et une langue qui symbolise la puissance d'oppression, peut-on franchement continuer de parler de bilinguisme ? Dans le contexte de la colonisation, le bilinguisme qui en résulte est appelé par Albert Memmi « bilinguisme colonial » :

Le bilinguisme colonial ne peut être assimilé à n'importe quel dualisme linguistique car la possession des deux langues n'est pas seulement celle de deux outils, c'est la participation à deux royaumes psychiques et culturels. Or, ici les deux univers symbolisés par les deux langues sont en conflit. (1973 : 137)

Résultant de la situation coloniale, ce dualisme linguistique ne peut bénéficier des descriptions élogieuses dont jouit souvent le bilinguisme ordinaire. La colonisation étant perçue de manière très négative par le colonisé, le bilinguisme qui en découle n'est pas une situation voulue par celui qui le pratique. Saada parle d'un bilinguisme subi par opposition à un bilinguisme assumé. Albert Memmi va jusqu'à dire que « le bilinguisme colonial n'est ni une diglossie ni une simple richesse polyglotte, c'est *un drame linguistique* » (1973 : 136). De ce fait, le colonisé entretient une relation très ambiguë avec la langue du colonisateur. À la fois désirée, car considérée comme la langue du

suggère de substituer, au critère d'aisance, la capacité de communiquer au sein de deux communautés linguistiques.

pouvoir et moyen d'accès sociale, la langue française est aussi haïe pour son symbolisme de l'ennemi et de sa politique d'oppression et de discrimination :

[...] l'attitude du colonisé à l'égard de la langue du colonisateur est ambivalente; il la désire et la respecte mais en tant qu'instrument de la domination coloniale, elle est en même temps redoutée et haïe. Langue d'occupation, véhicule de la puissance d'oppression, elle semblait condamnée pour l'éternité à juger péjorativement l'Algérien. (Zahar cité dans Saada 1983 : 42)

Par ailleurs, en utilisant le mot bilinguisme on pourrait croire que le colonisé a intégré ces deux langues de manière identique, à savoir qu'il peut faire un usage indifférent du français et de l'arabe. Cependant, la politique de francisation n'a pas créé des francophones confirmés (ou très rarement) mais des locuteurs dont la maîtrise des deux langues est non seulement inégale mais également lacunaire. Saada emprunte le terme de Skutnabb-Kangas pour désigner cette situation et parle de « semi-linguisme double ».

L'écrivain marocain Abdelkebir Khatibi écrit d'ailleurs dans *La Mémoire tatouée* :

À l'école, un enseignement laïc, imposé à ma religion : je devins trilingue, lisant le français sans le parler, jouant avec quelques bribes de l'arabe écrit, et parlant le dialecte comme quotidien. Où, dans ce chassé-croisé, la cohérence et la continuité ? (1971 : 64)

Samia Mehrez dans son texte « Translation and the Postcolonial Experience : The Francophone North African Text » (1992) met en opposition le témoignage de Khatibi avec celui de George Steiner qui écrit :

I have no recollection whatever of a first language. So far as I am aware, I possess equal currency in English, French and German... At home, conversations were interlinguistic not only inside the same sentence or speech segment, but as between speakers. (1975 : 115)

Mehrez affirme que si Steiner situe son expérience multilingue dans la tradition judéo-chrétienne, le multilinguisme de Khatibi est enraciné dans le contexte colonial. Steiner ne semble pas avoir le souvenir d'une première langue tandis que les langues pratiquées par Khatibi sont très nettement hiérarchisées. De plus, Steiner affirme (avec une sérénité qui caractérise ceux dont la pratique du multilinguisme ne traduit pas un conflit interne) que sa maîtrise de ces trois langues est quasiment identique. Or, Khatibi avoue que ses compétences linguistiques sont inégales et discontinues. Mehrez explique ces différences par les contextes respectifs dans lesquels s'est fait l'apprentissage des langues en question :

What is absent from Steiner's autobiographical note [...] is precisely the political context and power relations within which language acquisition takes place. [...] Steiner is bound to exclude [...] questions of colonialism and cultural hegemony which many Third World postcolonial plurilingual writers, writing in the language of the ex-colonizer, must confront. (1992 : 121)¹⁸

Grutman distingue dès lors deux types de compétences linguistiques : le bilinguisme qu'il définit comme « correspondant à une forme de contact *intersystémique* avec passage de frontière(s) » et la diglossie où les langues se côtoient (de manière inégale) au sein d'une même communauté linguistique formant une relation de type *intrasystémique* (1997 : 33).

2.1.2. Emprunts et fusion syntaxique

La politique de désarabisation s'est réalisée, non seulement par l'introduction de l'enseignement français, mais aussi par l'élimination des moyens de diffusion et des supports sociaux de la langue arabe (Saada 1983 : 26). Le statut de l'arabe s'est donc

effondré par la suppression de la scolarité en langue arabe et par l'absence d'une quelconque institution de codification de l'arabe qui aurait pu lui permettre de s'adapter aux nouvelles réalités de la colonisation. L'arabe, désormais inadéquat pour décrire le nouveau paysage algérien, devient petit à petit inopérant et se transforme en langue vernaculaire, réservée à la communication orale. De plus, « l'arabe parlé prend une connotation 'passéiste' et en tout cas inutilisable, aux yeux de beaucoup de ses utilisateurs » (Saada 1983 : 22).

La langue française s'est introduite par le biais de l'économie, de l'administration et des institutions telles que les hôpitaux ou l'école. L'arabe rendu inutilisable dans ce nouveau contexte, le français est par conséquent la seule langue qui puisse combler ce manque. De là s'enclenche un large processus d'emprunts : « Les emprunts lexicaux se font donc par nécessité de reconnaissance de l'univers d'imposition; ils servent à structurer la réalité nouvelle, et s'acquièrent au fil des contraintes et des nécessités du réel » (*Ibid*). Cet emprunt lexical se voit doublé d'un emprunt syntaxique, donnant lieu à une langue métissée, ou selon les termes de Sayad et Bourdieu à un « sabir linguistique » :

Les comportements, les attitudes ou les opinions apparaissent comme les fragments d'une langue inconnue, incompréhensible aussi bien de celui qui ne connaîtrait que la langue de la tradition que celui qui ne se référerait qu'à la langue culturelle de la colonisation. Parfois ce sont des mots de la langue traditionnelle qui sont combinés selon la syntaxe moderne; parfois, l'inverse, et parfois c'est la syntaxe elle-même qui apparaît comme le produit d'une combinaison. (Sayad cité dans Saada 1983 : 27)

¹⁸ On retrouve la même position pour le français vis-à-vis de l'anglais chez les écrivains québécois des années 60/70.

Saada ajoute que les locuteurs bilingues dans leur utilisation de ce sabir linguistique font appel à la fois au lexique et à la syntaxe de la langue dominante. En revanche, les locuteurs arabophones se limitent à des emprunts lexicaux, maintenant dans leur expression orale la syntaxe arabe. De plus, Saada remarque que ces emprunts servent non seulement à désigner des objets propres au monde du colonisateur mais également à remplacer des mots qui existent pourtant en arabe. Bien sûr, les mots français ne sont pas pris tels quels. L'emprunt lexical s'accompagne souvent d'une arabisation phonétique. Ainsi « l'école » devient « licoule », « l'hôpital » devient « sbitar », « la poste » devient « elboustia », etc. Ces changements sont dus à l'absence de certains sons en arabe. Saada parle alors d'un processus « d'assimilation déformante » de la langue française qui se trouve pliée aux règles de prononciation de l'arabe. Ce dernier déplore cependant ce phénomène d'emprunts soutenant qu'il « brise l'unité de l'arabe parlé vivant en même temps que l'identité culturelle qui lui est intimement liée » (1983 : 22).

Pour Grandguillaume, le fait que le français ait déteint sur la langue arabe est une conséquence naturelle de la mise en contact de ces deux peuples. Il rejette l'idée selon laquelle l'introduction de mots français risque de détruire l'identité algérienne :

La réalité, c'est que la société ne pouvait s'arrêter de vivre, en 1830 ni après. Vivre, c'est changer, s'adapter. Le contact avec la France a eu des effets négatifs et positifs, mais il était inévitable. Ce contact, qu'on appelle l'ouverture à des techniques comme à des conceptions nouvelles de la vie, s'est traduit par des mots. Une évolution qui s'est faite sans confusion : quand la femme kabyle a remplacé, pour aller chercher de l'eau la lourde jarre de terre qu'elle utilisait par un bidon métallique plus léger, elle n'a pas nommé celui-ci de l'ancien nom *tassagumt* mais du nom d'origine berbérisé : *tabidunt*. (1998 : 75)

Pour Grandguillaume, l'introduction de mots français dans la langue arabe n'est qu'une des nombreuses manifestations de la diversité culturelle du peuple algérien, souvent perçue comme un élément à éradiquer pour ceux qui défendent une conception essentialiste et conservatrice de l'identité : « mais le mouvement des langues, comme celui de la vie, entraînant l'ouverture à l'autre dans l'échange, finira par faire émerger cette identité algérienne dans ses faces multiples » (*Ibid* : 78).

Ce bilinguisme particulier se reflètera dans la littérature algérienne d'expression française où les deux langues se côtoient, l'une ayant le poste de commande, l'autre inscrivant la culture algérienne dans le texte. Comme l'observe Lucette Huller au sujet de la littérature maghrébine en général : « Le procédé de mélanger le français à l'arabe est naturel, calqué sur l'habitude des Maghrébins bilingues qui, souvent dans la même conversation, commencent une phrase en français, la poursuivent en arabe, et reviennent au français » (1998 : 270).

2.1.3. Acculturation

L'Algérie étant considérée comme l'un des départements de la métropole, il allait de soi que l'enseignement qu'on y pratiquerait allait être identique à celui en vigueur dans l'Hexagone. L'histoire, la géographie, la littérature étaient bien celles que l'on enseignait en métropole. Il s'ensuivit un sentiment d'aliénation ressenti consciemment ou non par les élèves colonisés. Tout semblait s'être passé ailleurs, loin de chez eux. La France devient le centre du monde, seul témoin et acteur des principaux événements historiques. Sa littérature apparaît comme la seule digne d'être étudiée. On transmet certes à l'enfant

colonisé un héritage culturel, mais il en est entièrement exclu : « la mémoire qu'on lui constitue n'est sûrement pas celle de son peuple » (Memmi 1973 : 133). L'école devient source d'acculturation puisqu'elle éloigne les élèves de leur monde en niant leur histoire propre et en leur inculquant l'histoire d'un autre pays : « Après avoir conquis le territoire par la force [...], la nation colonisatrice à travers l'école s'empare des âmes des colonisés en imposant subrepticement son histoire, sa langue, sa culture » (Ferraro 1998 : 203).

De plus, la matière enseignée ne correspondant pas au milieu dans lequel évolue l'enfant colonisé, il se crée alors un décalage entre le monde de l'école et l'univers familial. Les manuels scolaires demeurent abstraits puisqu'ils illustrent des situations qui ne se reflètent nulle part dans la colonie. L'enfant ne peut qu'utiliser son imagination pour tenter de concevoir des scénarios dont il ne fera sans doute jamais l'expérience. Memmi, en parlant de l'un de ses amis, affirme que « la littérature, les arts, la philosophie lui étaient demeurés effectivement étrangers, comme appartenant à un monde étranger, celui de l'école. Il lui avait fallu un long séjour parisien pour qu'il commence véritablement à les investir » (1973 :134). Assia Djebar déclare également que l'école française l'entretenait d'un univers qui lui était complètement étranger :

Les scènes des livres d'enfant, leurs situations me sont purs scénarios ; dans la famille française, la mère vient chercher sa fille ou son fils à l'école ; dans la rue française, les parents marchent naturellement côte à côte... Ainsi, le monde de l'école est expurgé du quotidien de ma ville natale tout comme celui de ma famille. À ce dernier est dénié tout rôle référentiel. (1995 : 208)

L'enfant est par conséquent dépossédé de son propre patrimoine culturel. Ses seules connaissances de l'histoire de son pays reposent sur des faits transmis oralement, une

version simplifiée et subjective, typique des récits populaires. Le colonisateur ne lui reconnaît d'ailleurs aucun passé et puisque le discours de la classe dominante a toujours plus de poids et finit le plus souvent par être intégré comme la vérité, cette question intéresse de moins en moins le colonisé. Son passé devient flou, à peine s'il peut énoncer quelques noms des héros populaires de son pays, ne sachant que très vaguement quel a été leur apport : « Le colonisé semble condamné à perdre progressivement la mémoire » (Memmi 1973 : 131).

Saada affirme que seuls les membres féminins de la famille, de par leur contact réduit avec le monde extérieur et donc celui des colonisateurs, peuvent préserver les pratiques et les coutumes traditionnelles. Elles sont par conséquent perçues comme les gardiennes des langues maternelles : « La femme algérienne joue donc un rôle déterminant contre la dépersonnalisation sans cesse visée par la colonisation, parce qu'elle permet la conservation socio-culturelle et langagière de la communauté » (1983 : 17). Les membres masculins sont en revanche constamment en contact avec l'univers colonial. C'est par eux souvent que s'introduisent des éléments de la langue française dans le noyau familial.

2.2. Après la colonisation

2.2.1. La politique d'arabisation

Après la colonisation, l'Algérie fit de la redéfinition de l'espace géolinguistique l'une de ses priorités. Privé de sa langue pendant toute la période coloniale, le pays devait la restaurer afin de retrouver une identité nationale. Il devenait vital de redéfinir le statut des différentes langues qui occupaient le territoire algérien. Cependant, le souvenir de la

colonisation était encore très vivace dans les esprits algériens. Les décisions étaient prises dans une perspective d'opposition à la politique coloniale¹⁹. Les dirigeants se préoccupaient plus de se défaire du legs colonial que d'implanter des politiques réalisables à long terme :

L'Algérie, pour marquer la césure irréversible avec la période coloniale et souligner l'unité de la jeune nation, pratiqua dans la période qui suivit la guerre d'indépendance une politique volontariste d'arabisation, excluant aussi bien le français que les langues berbères. Cette situation de polyglossie fut abordée comme une tare, un problème. (Torre 1999 : 25)

La restauration de la langue arabe était sans aucun doute l'une des priorités du parti FLN (Front de Libération Nationale), et ce déjà pendant la guerre de libération : « Tout gouvernement de l'Algérie se trouverait donc, face à son opinion publique, investi de la mission de réaliser cette arabisation, dont la forme n'avait pas encore été précisée » (Grandguillaume 1983 : 97). Cette politique d'arabisation qui consistait à pratiquer un enseignement totalement arabisé fut initiée dès la rentrée 1962 sous l'égide de Ben Bella, chef de la toute nouvelle République algérienne. Dès la première année d'indépendance, on introduit sept heures de cours d'arabe dans tous les établissements primaires. Ce chiffre augmentera au fil du temps. En 1974, les quatre premières années du primaire sont entièrement arabisées. Pour ce qui est des 5^e et 6^e années, seul un tiers des classes sont totalement arabisées, les deux autres tiers étant bilingues²⁰. Il faudra attendre les années 1970 pour que l'enseignement supérieur soit touché par la politique d'arabisation grâce à une réforme qui concerne la section des sciences exactes et celle des sciences humaines.

¹⁹ Nous pouvons, toutes proportions gardées, faire un parallèle avec la situation au Canada où le bilinguisme n'est pas un élément perçu comme étant forcément positif : « les francophones, appréhendant le phénomène dans sa dimension collective y voyaient (et continuent d'y voir) un instrument d'assimilation linguistique, un signe de déchéance culturelle » (Grutman 1997 : 28).

²⁰ Les cours littéraires étaient enseignés en arabe et les cours scientifiques en français.

La première allait connaître une arabisation partielle, c'est-à-dire qu'elle ne touchait que la terminologie, les cours d'arabe servant à fournir les termes techniques. Pour la seconde, c'est une arabisation totale qui allait être appliquée. Entre-temps, en 1964, une École supérieure d'interprétation et de traduction fut créée en vue de former des cadres qui contribueraient au bon déroulement de l'entreprise d'arabisation. Après quelques années, « la langue arabe passe ainsi du statut de langue enseignée à celui de langue d'enseignement » (Saada 1983 : 52).

Cependant, la politique d'arabisation connut plusieurs problèmes qui freinèrent son développement. Parmi ces problèmes, citons le manque d'enseignants arabophones qui fut compensé par le recrutement, en 1964, de 1000 instituteurs égyptiens, ce qui ne régla le problème qu'à moitié²¹. De plus, cette politique ne fit pas tout à fait l'unanimité parmi les responsables politiques. Mostefa Lacheraf, devenu ministre de l'Éducation en avril 1977, s'était dressé contre la politique d'arabisation telle qu'elle avait été appliquée jusque-là. Il limogea l'ensemble de l'équipe du ministère qui l'avait précédé et reprit la formation d'enseignants bilingues : « Dès sa prise de fonctions, l'objectif de M. Lacheraf semble bien avoir été en priorité de freiner le plan d'arabisation totale mise sur pied par M. Mehri²² » (Grandguillaume 1983 : 103). Cependant, cette pause sera de courte durée, puisqu'à la fin des années 1970, le ministère de l'Éducation est attribué à Mohamed Kharroubi dont l'objectif était la relance du projet initial d'arabisation conçu par Mehri.

²¹ Cette décision a entraîné d'autres complications : un problème de communication entre les élèves et les enseignants (le dialecte algérien et égyptien étant très différents) et un problème de méthode (l'Algérie étant encore influencée par le système d'enseignement français).

²² L'ancien ministre de l'Éducation.

Cependant, si l'arabe, devenu langue nationale, retrouvait ainsi sa légitimité historique et institutionnelle, il n'en était pas pour autant devenu fonctionnel dans le domaine socio-économique. De plus, la stratégie appliquée par les dirigeants, qui consistait à arabiser les matières littéraires et à maintenir en français les matières scientifiques, créa une division entre le domaine du français et celui de l'arabe : « [cette politique] crédite chez les protagonistes de l'école l'identification de l'arabe comme langue littéraire et le français comme langue scientifique, tout en renvoyant aux registres différenciés de la tradition pour l'une et de la scientificité, donc de la modernité pour l'autre » (Saada 1983 : 52).

Pour Grandguillaume, la politique d'arabisation fut davantage un instrument de légitimation du pouvoir en place qu'une réelle volonté de développer le pays sur le plan éducatif : « La mise sur pied de ce projet, légitime en son fond, allait être essentiellement politique et manquer de ce fait ses objectifs par rapport au développement » (1998 : 68-9). L'historien explique que, dès le début, le pouvoir algérien a tenté de pallier son manque de légitimité, d'une part à cause de la marque coloniale encore très visible qu'il portait en lui et d'autre part du fait de la violence extrême qu'il a déployée dans son accession au pouvoir. Ce manque de légitimité allait amener les dirigeants à étouffer tout signe du pluralisme culturel et linguistique en Algérie. Tout ce qui pouvait rappeler le manque d'unicité du pays allait être traqué jusqu'à être anéanti (en apparence seulement) : « Tout se passe comme si la clé de voûte de cet immense édifice était tellement défaillante qu'elle ne peut laisser jaillir la richesse luxuriante des diverses formes architecturales » (Grandguillaume 1983 : 154).

Le choix de l'arabe écrit comme instrument d'unification s'explique par son rapport à l'Islam ; langue du Coran, l'arabe écrit est seul à pouvoir effacer les exactions du pouvoir et lui rendre sa crédibilité face au peuple algérien. La langue devient alors un des symboles de la nation. C'est Ben Badis (1889-1940)²³ qui, en 1926 déjà, avait lancé le célèbre slogan : « l'Islam est notre religion, l'arabe est notre langue, l'Algérie est notre patrie ».

2.2.2. Les effets de l'arabisation

Dès le début, cette politique était conçue en termes de lutte permanente contre la colonisation et son corollaire, la langue française. Les défenseurs de cette politique se vantaient d'être les seuls véritables nationalistes. Les partisans du bilinguisme se virent donc très tôt accusés de collaboration avec l'ennemi. On les appelait *hizb fransa* (le parti de la France) leur donnant ainsi mauvaise conscience. Cette politique fut donc à l'origine (ou peut-être simplement la concrétisation) d'une haine envers le français mais également contre toutes les langues autres que l'arabe écrit. L'arabe dialectal et le berbère, seules véritables langues maternelles du peuple algérien furent marginalisées, dévalorisées et reléguées au rang des éléments honteux que le pays devait se garder d'encourager :

Le pouvoir voudrait valoriser l'origine arabo-islamique comme unique, dans un fantasme de pureté généalogique qui rejeterait tant le substrat du terroir incarné par les langues parlées que l'apport étranger introduit par le français. Le berbère témoigne d'une existence maghrébine antérieure à l'Islam, les parlers divers seraient une dégradation d'une unicité originelle, le français témoignerait d'une origine bâtarde qu'il serait urgent d'oublier. (Grandguillaume 1998 : 77)

²³ Fondateur de l'Association des Oulémas d'Algérie, Ben Badis publie dès 1925 le journal critique *Al Mounaqid* dans lequel il amorce un travail profond de prise de conscience nationale.

Les critiques et les accusations fusent contre ceux qui s'expriment en français, comme les écrivains algériens francophones. Le choix de la langue pour un écrivain qui se trouve dans un contexte postcolonial tel que celui qu'a connu l'Algérie, devient une question très délicate puisqu'elle réveille d'anciens fantômes. Ces écrivains se voient placés au pied du mur, comme si en choisissant leur langue d'expression, ils choisissaient aussi leur camp. Les langues deviennent alors indissociables de l'histoire qui les définit : « Is it right that a man should abandon his mother tongue for someone else's? », s'interroge Achebe, « It looks like a betrayal and produces a guilty feeling » (1994 : 434).

La question de la langue est un sujet très épineux même si Déjeux affirme que les écrivains algériens en rédigeant en français « se servent d'un instrument qui leur rend de grands services et ils n'en sont pas mécontents, même si certains jouent ou jouaient hier aux déchirés » (1993 : 169). Dans un contexte où l'intégrisme et le fanatisme font rage, comment prétendre que la langue peut n'être qu'un outil de rédaction et que ceux qui l'utilisent n'en subissent aucune conséquence ? L'Algérie souffre plus que jamais d'une crise d'identité; sa population se cherche tantôt dans un retour à une origine arabo-musulmane, tantôt dans une tentative d'imiter l'Occident. Dans un tel contexte, la langue est d'autant plus au cœur des conflits entre conservateurs et progressistes qu'elle est investie de valeurs identitaires qui semblent parfois faire défaut en Algérie.

Le Maroc et la Tunisie n'ont pas vilipendé le terme « francophonie » comme ce fut le cas en Algérie. Le président Bourguiba, lors de son discours tenu à Montréal en 1968, déclarait : « Jamais nous n'avons éprouvé de ce fait [l'usage et le maintien du français]

une quelconque ‘déculturation’. C’est sans doute que nous avons su parallèlement préserver l’héritage de notre propre culture et l’intégrité de notre propre langue » (cité dans Déjeux 1993 : 197). L’histoire de l’Algérie n’étant pas identique à celle de ces pays voisins, la question linguistique donne souvent lieu à des débats passionnels où les uns accusent et les autres se justifient. Toutefois, une quelconque solution semble à ce jour encore loin d’être envisageable :

Globalement, dans mon pays, le rapport aux deux langues 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. (Mimouni cité dans Gauvin 1997 : 114)

Le peuple est particulièrement sensible à toutes les questions ayant trait à la construction d’une identité nationale. Assia Djébar explique que le souvenir de la colonisation empêche d’aborder avec neutralité la question linguistique :

Nous croyons parler de langues, de bilinguisme, de multilinguisme. Or, dès que nous scrutons « l’entre-deux-langues » ou « l’entre-des-langues », nous rouvrons des fosses, nous découvrons les fondrières, nous bousculons les tombes, nous éparpillons les cendres [...].

[Le passage entre les langues], s’il ne permet pas le flux, le courant, la navigation des corps, des voix, des yeux, des musiques, alors l’échec est là qui coagule, qui bloque, qui pousse à la destruction.

C’est celui, hélas, de mon pays, l’Algérie pantelante : par phobie de la deuxième langue, de la troisième, par déni d’un multilinguisme inscrit dans notre culture depuis l’Antiquité, par crainte donc du multiple à l’infini des formes, mon pays, sous véritable dictature culturelle, a été harcelé par un monolinguisme pseudo-identitaire : une seule langue revendiquée comme une armure, une carapace, un mur !...

Alors le meurtre surgit, le sang gicle, le refus de l’entre-deux des paroles et des langues en mouvement fait plonger dans un antre obscur. La goule – c’est-à-dire la mort vorace – rejoue son rôle funèbre. (Djébar 1999 : 32-3)

Cette défense sectaire de la langue nationale perpétue en fait la position linguistique des colonisateurs. En d’autres termes, les partisans du monolinguisme, croyant se défaire de

l'héritage colonial, ne font cependant qu'en reproduire le schéma. Édouard Glissant pense quant à lui que ce n'est pas en éliminant une langue dans un pays qu'on en sauvera une autre. À cette position linguistique sectaire, Glissant oppose la notion de « chaos-monde » : « cette rencontre conflictuelle et merveilleuse des langues, à tous ces éclats qui en jaillissent et dont [...] nous n'avons pas encore commencé à saisir réellement l'imaginaire ni même à comprendre les principes » (1995 : 85). Glissant affirme que tant qu'on ne conçoit pas le monde comme un « tout » et qu'on continue à vouloir se préserver des langues « étrangères », on participe, directement ou indirectement, à la disparition de certaines langues. Pour chaque langue disparue, c'est une partie de l'imaginaire de l'humanité qui disparaît aussi, car il existe une solidarité entre les langues qui ne peut survivre que par une défense multilingue de celles-ci. Par conséquent, Glissant oppose à l'identité « à racine unique », une « identité-rhizome » où « il ne s'agit pas de se déraciner [mais] de concevoir la racine moins intolérante, moins sectaire : une identité-racine qui ne tue pas autour d'elle mais qui au contraire étend ses branches vers les autres » (*Ibid* : 97).

Toutefois, cette situation d'acculturation et cette relation conflictuelle entre les langues vont évidemment influencer le travail des écrivains postcoloniaux, lesquels entretiennent des rapports particuliers avec les langues. Ces écrivains qui ont choisi (ou non) d'écrire dans la langue du colonisateur vont devoir faire face aux problèmes qui surgissent lorsqu'on a affaire à deux langues et à deux cultures. Ce sont là, par conséquent, des problèmes de traduction puisqu'il s'agit de concilier signifiant (la langue française) et signifié (la culture du colonisé) : « Tout se passe comme s'il y avait une fissure séparant

le signifié, l'expérience personnelle, autochtone que l'écrivain veut relater, du signifiant, la langue française considérée comme un outil, un moyen » (Ferraro 1998 : 204).

Ces écrivains jouent d'une certaine façon le rôle de traducteurs, certes, mais dans une situation postcoloniale. Les problèmes de traduction, au sens strict du terme, se voient donc doublés de questions délicates d'identité, de résistance ou de subversion. En un mot, de décolonisation. Cette question de traduction et de décolonisation sera donc l'objet du chapitre suivant dans lequel nous expliquerons comment s'inscrit le thème de la traduction dans la littérature postcoloniale.

CHAPITRE III

ÉCRITURE ET TRADUCTION

Nous commençons ce chapitre par un aperçu historique de la littérature algérienne. Si nous avons choisi de nous limiter au cas de l'Algérie, c'est parce que, d'une part, il aurait été très difficile de résumer en quelques pages les expériences littéraires de tous les peuples postcoloniaux, et d'autre part, il existe des points communs entre les peuples qui vivent ou ont vécu la colonisation :

[La critique postcoloniale] constate qu'un nombre significatif des œuvres entretiennent des similitudes : représentation et/ou problématisation des processus historiques nés de la colonisation; problème central des représentations culturelles; insistance sur la notion *d'identité*, à la fois aliénée et recherchée. (Moura 1999 : 179)

Comme, par ailleurs, nous avons choisi d'analyser un roman de l'écrivaine algérienne Assia Djebar, il nous a paru utile de retracer l'histoire de la littérature algérienne afin de mieux comprendre ce travail d'écriture.

Après ce court rappel historique, nous aborderons le sujet central de l'étude, qui est la traduction dans les œuvres littéraires postcoloniales europhones. Nous nous proposons d'étudier les traces du processus traductif inhérent à ce type d'écriture du point de vue de la langue et du texte. Enfin, nous évoquerons la position de l'écrivain postcolonial face à la traduction.

1. LA LITTÉRATURE ALGÉRIENNE D'EXPRESSION FRANÇAISE

Les premiers romans écrits par des Algériens ont été publiés à partir des années 1920, ils sont dus à ce groupe d'intellectuels que l'on appelait alors « les évolués », une classe d'Algériens acculturée et quasi assimilée. Cette littérature se caractérise par son manque d'originalité et son mimétisme. D'une part, la tradition littéraire en langue française n'étant pas en vigueur chez les Algériens avant la colonisation, les premiers romans allaient s'inspirer largement des œuvres coloniales. Nous savons que la création littéraire est souvent précédée par une période d'imitation : on s'appuie sur le style de tel auteur, la thématique de tel autre ; les idées sont reprises, certains modèles d'articulation de l'œuvre sont reproduits. Rien n'est créé *ex nihilo*. Édouard Glissant utilise l'expression « écrire au difficile » pour décrire ces étapes laborieuses qui précèdent la naissance de toute littérature :

[...] quand on a été obligé de passer à l'écriture, comme on dit passer à l'acte en psychanalyse, on a été confronté à cette absence de balises, de traditions, de continuum de l'écriture. [...] Nous sommes obligés de constituer rapidement ce qui a mis sept siècles à se former en ce qui concerne la langue et la littérature française. (1995 : 88-9)

L'imitation est donc une étape nécessaire, pratiquée par beaucoup de peuples, elle fournit les outils nécessaires à la création originale²⁴. D'autre part, en plus de cette explication historique, viennent se greffer dans un contexte postcolonial d'autres éléments sous-jacents à la relation ambiguë qui existe entre colonisé et colonisateur. L'imitation était pratiquée par les écrivains algériens, non seulement pour se pourvoir d'un bagage littéraire indispensable, mais également parce que le colonisateur était considéré comme un modèle à suivre à tous points de vue, et qu'une œuvre littéraire par conséquent ne pouvait être digne de ce nom à moins de ressembler aux œuvres écrites par des Français :

Les romanciers qui commencent à publier récits et romans à partir de 1920 écrivent des œuvres à thèse, avec discours d'idées, manifestant comme un double désir du même et de l'autre : celui du maintien de leur identité ou personnalité algérienne et celui, modulé selon chaque auteur, d'assimilation ou d'intégration, politique (non religieuse) ou d'alliance politique seulement avec le colonisateur parce qu'il apporte le progrès matériel, l'évolution vers la modernité. (Déjeux 1993 : 31-2)

Comme ils devaient prouver qu'ils maîtrisaient la langue de Molière aussi bien que les francophones natifs, les premiers écrivains faisaient alors un usage artificiel de la langue. Ils utilisaient un registre soutenu, introduisaient des phrases aux formulations complexes et mettaient un point d'honneur à ne faire aucune faute grammaticale ou syntaxique. Par ailleurs, même sur le plan du contenu, la littérature n'échappait pas au processus d'imitation. Souhaitant présenter une Algérie en accord avec la vision qu'en avaient les colonisateurs, les auteurs algériens dressent un portrait folklorique de leur propre pays. Les clichés y abondent et l'on n'oublie pas de rendre hommage au « bon Français » qui

²⁴ On peut citer le cas de la Rome impériale imitant les Grecs ou celui de la France : au Xe siècle, traduction, imitation et création n'étaient guère différenciées. Apparaissent alors des fabliaux, comédies ou romans imités d'ouvrages de l'Antiquité. Le processus d'écriture était donc ce que l'on appelait la traduction-compilation, qui consiste à utiliser les textes anciens comme matière première afin de produire de nouvelles œuvres. On assiste au même phénomène au XVIe siècle, puis à l'époque classique.

nous a apporté la « civilisation » : « Le surmoi du maître qui dominait fonctionnait comme le maître le désirait » (*Ibid* : 36).

À titre d'exemples, nous pouvons citer Ben Chérif (1879-1921) qui publie en 1920 *Ahmed Ben Mostapha goumier*, livre partiellement autobiographique, qui célèbre l'arrivée des Français ayant « su réveiller les élans chevaleresques d'un peuple jadis endormi » (*Ibid* : 32). Dans *Mamoun, l'ébauche d'un idéal* (1928), Chukri Khodja (1891-1967) raconte l'histoire tragique d'un Algérien désireux de devenir français qui retourne mourir chez les siens après avoir réalisé l'impossibilité de son projet. Cette ambiguïté entre le désir de s'assimiler aux Français et l'échec de ce désir est, selon Déjeux, un thème récurrent dans cette première génération d'auteurs. Ce n'est pas surprenant puisque cela traduit un sentiment partagé par la plupart du peuple colonisé, un sentiment de frustration, de malaise et de questionnement identitaire.

Cependant, ce sentiment va s'atténuer à partir des années 1950 avec la montée du nationalisme algérien. Après la Seconde Guerre mondiale, les Algériens commencent à entrepercevoir les failles du régime colonial qui n'apparaît plus comme une institution toute puissante. De plus, la vague de décolonisation que connaissent d'autres pays va inciter les Algériens à revendiquer, eux aussi, leur indépendance. Ces deux aspects expliquent en partie la prise de conscience nationale du peuple algérien qui atteindra son paroxysme avec la guerre de libération en 1954²⁵. Les écrivains de l'époque optent alors

²⁵ Toutes proportions gardées, on pourrait faire un parallèle avec la situation du Québec. Dans son livre *Sociocritique de la traduction*, Annie Brisset déclare : « L'avènement du théâtre 'québécois' coïncide [...] avec l'émergence d'une nouvelle forme de la conscience nationale qui s'affirme non plus seulement contre

pour une littérature engagée dans le combat national. Ils dépeignent des héros positifs, aux actions irréprochables et à la bravoure à toute épreuve. Le décor est souvent celui de la guerre d'indépendance; les personnages sont donc investis d'une mission libératrice. Ils apparaissent un peu superficiels et manquent de substance, tandis que les dialogues s'avèrent souvent moralisateurs et insipides. Cela ne concerne bien sûr qu'une certaine catégorie d'écrivains. Pour les autres, il s'agit de mettre des mots sur le malaise qui les habite depuis longtemps. Ils entendent également se défaire du portrait que les colonisateurs et les assimilés ont dressé de la société algérienne. Ils veulent prendre la parole pour dire qui ils sont, faire voir l'Algérie à travers les pupilles de son propre peuple. Ils se démarquent également de la génération qui les a précédés au niveau stylistique :

Ils ne peuvent pas ne pas réagir et écrire avec cette sensibilité propre d'hommes longtemps infériorisés. Usant de la langue française, certains la cassent pour dire l'irruption. On écrit parfois « mal » exprès, mal selon les règles classiques, mais en fait plus vrai par rapport à l'événement. (Déjeux 1975 : 63)

À partir de 1968, des romanciers prennent le contre-pied des ultranationalistes et commencent à remettre en question non plus uniquement l'impérialisme étranger mais également le régime national. La colonisation a certes affecté l'Algérie de manière négative, mais le pays, avec ses coutumes surannées et ses contraintes sociales, devait lui aussi se regarder en face, avoir le courage de mettre le doigt sur ses failles et accepter l'autocritique : « On s'en prenait en fait aussi bien à l'autre qu'aux siens : la critique était autant *ad intra* qu'*ad extra* » (Déjeux 1993 : 38). Des écrivains tels que Mohammed Dib et Rachid Boudjedra osent, à travers leurs écrits, déconstruire le mythe d'une Algérie

l'hégémonie anglo-canadienne, mais désormais aussi contre l'héritage linguistique et culturel de la France.

parfaite dont le seul reproche serait d'avoir été victime de la colonisation. De là naît le roman contestataire tant au niveau politique que social.

Passée la phase du rejet de l'autre, les écrivains algériens cessent également de maltraiter la langue française dans le seul but de se défendre contre la violence coloniale par une violence symbolique. Au lieu de casser la langue pour dire leur rancœur face au colonisateur, les écrivains veulent proposer une véritable réflexion sur la langue. Le temps des règlements de comptes étant révolu, il leur faut assumer leur condition d'écrivains bilingues et faire le meilleur usage possible de cette richesse linguistique.

2. L'ECRIURE-COMME-TRADUCTION

Tymoczko affirme que s'il est, dans une large mesure, entendu que l'écriture d'œuvres postcoloniales dans la langue de l'ex-colonisateur implique un transfert interculturel, certains critiques littéraires vont jusqu'à dire que ces textes sont en fait des traductions. Michael Thewell écrit par exemple au sujet du roman d'Amos Tutuola, *Palm-wine Drinkard* :

This novel is a cultural hybrid, the child of the clash of cultures... the stories in it are translations. [...] This is not simply 'young English' but 'new' English, an English whose vocabulary is bent and twisted into the service of a different language's nuances, syntax, and interior logic. (Cité dans Tymoczko 2000 : 147)

Cet héritage est perçu comme une survivance colonialiste qu'il faut éliminer » (1990 : 115).

Véronique Porra (2002) affirme que l'écrivain postcolonial se trouve confronté à des problèmes associés à la traduction lorsqu'il rédige en langue étrangère. Dans son article « Post-colonial Writing and Literary Translation » (1998), Tymoczko explique en détail les points communs que partagent ces deux activités. Confrontés à deux cultures, le traducteur comme l'écrivain doivent trouver des stratégies qui permettent de transposer cette altérité culturelle. Tous deux doivent faire des choix, tantôt motivés par des contraintes d'équivalences linguistiques ou culturelles, tantôt par des positions plus idéologiques. L'écrivain se trouve au même titre que le traducteur face à un choix : soit il souligne l'altérité de son texte en introduisant des mots étrangers, ce qui signifie entre autres qu'il laisse certains aspects culturels inexpliqués, soit il tente de le rendre le plus intelligible possible en ayant recours aux explications, à la traduction de mots étrangers ou à la paraphrase. Dans les cas extrêmes, la première méthode aboutit à des œuvres opaques, la deuxième à des romans documentaires. En outre, s'il est admis qu'il n'existe jamais de traduction finale et qu'un même texte peut être traduit indéfiniment, l'écrivain ne donne lui aussi qu'une interprétation de la culture qu'il traduit. Celle-ci peut être traduite ou interprétée différemment selon les auteurs. Ces points communs ont amené les traductologues à se pencher sur cette littérature qui, tout en s'inscrivant dans le champ de la traduction, redéfinit certaines de ses composantes. Comme l'explique Mehrez, la littérature postcoloniale europhone remet en question le concept d'original et introduit le concept de « l'hybridité » :

These postcolonial texts, frequently referred to as “hybrid” or “métissés” because of the culture-linguistic layering which exists within them, have succeeded in forging a new language that defies the very notion of a ‘foreign’ text that can be readily translatable into another language. With this literature we can no longer merely concern ourselves with conventional notions of linguistic equivalence, or ideas of loss and gain

which have long been a consideration of translation theory. For these texts written by postcolonial bilingual subjects create a language 'in between' and therefore come to occupy a space 'in between'. (1992 : 121)

La traduction ne s'opère plus seulement entre des langues bien délimitées mais se manifeste désormais dans la langue d'écriture même. Pour reprendre les termes de Sherry Simon : « Translation, it turns out, not only negotiates between languages, but comes to inhabit the space of language itself » (Simon 1992 : 174).

2.1. En quelle langue ?

2.1.1. La réappropriation

Le recours à la langue française diffère selon l'attitude du colonisé face au colonisateur. Nous avons dit dans le premier chapitre que le colonisé pouvait prendre trois positions : l'affiliation consciente, le rejet et la réappropriation identitaire. Il n'est pas étonnant de constater que la littérature algérienne a connu trois étapes dans son usage de la langue française : l'imitation, la transgression et la réappropriation linguistique. Comme nous l'avons expliqué précédemment, l'imitation est une étape nécessaire dans le développement d'une nouvelle littérature ; dans le cas des écrivains postcoloniaux, elle est également une conséquence de leur affiliation consciente. Patrick Chamoiseau dit à ce sujet :

Le problème pour les écrivains antillais, c'est que lorsqu'ils écrivaient en français, ils devenaient français. Ils avaient un tel souci d'universalité, un tel souci d'effacer toute trace de créole, de présence au pays et au lieu où ils se trouvaient [...] qu'ils ont pratiqué une langue dans laquelle ils disparaissaient complètement. (Cité dans Gauvin 1997 : 36-7)

Dans cette partie du chapitre, nous allons nous intéresser surtout aux deux derniers points. La transgression, nous l'avons dit, est une réaction naturelle qui survient lorsque le colonisé réalise que la solution ne se trouve pas dans l'assimilation mais dans l'affirmation de sa personnalité et de son identité propre. Pour cela, il doit se défaire du modèle des valeurs coloniales, et le remplacer par un modèle qui tienne compte de ses particularités :

Le problème qui s'est posé, quand j'ai commencé à écrire comme tout le monde dans un français classique, c'est que je me suis aperçu que mon personnage n'arrivait pas à ressortir, à paraître dans toutes ses dimensions. C'est seulement quand je me suis mis à travailler le langage que je suis arrivé à le saisir dans sa totalité. [...] En fait, je voulais être authentique. (Kourouma cité dans Gauvin 1997 : 154)

Dans un premier temps, le colonisé, pour se retrouver, pense qu'il doit effacer autant que possible toute trace de la présence coloniale. Les écrivains d'expression française, réalisant la contradiction qu'ils incarnent en utilisant la langue du colonisateur, veulent la compenser en transgressant les règles de la grammaire française, en violant les codes du bon usage français comme pour dire qu'en défiant les règles du français, ils défient également la puissance coloniale. Cette transgression passe donc par le rejet des catégories de la culture impériale, de son esthétique et de son usage normatif de la langue : « It is a vital moment in the decolonizing of the language » (Aschcroft, Tiffin et Griffith 1989 : 38). Césaire parle de coloniser la langue française en la subvertissant de l'intérieur, une façon de se venger de l'acculturation dont le peuple colonisé a été victime et de se laver de tout sentiment de culpabilité que l'intégration, souvent indésirée, du français peut causer :

Pour se défendre de la « maléfique étrangère »²⁶, il la démembrera, la cassera comme pour dire : voyez, je ne suis pas français, je ne suis pas tenu aux normes de la grammaire française ! Pour aussi la pénétrer des résonances de la culture première. Les langues sont alors « mises en crise » toutes les deux. (Déjeux 1993 : 172)

Dans les années 1966 à 1970, Tahar Ben Jelloun avait adopté cette approche et avait donc décidé de casser le français. Son texte était écrit dans un « réel profondément arabe avec des signes étrangers » (cité dans Déjeux 1993 : 188). Le français n'était par conséquent qu'une fine couche de vernis qui laissait transparaître très clairement la langue arabe. Il s'agissait pour lui d'une sorte de « violence retournée contre la violence du dominateur occidental » (*Ibid*). Khatibi s'est également laissé tenter, à un certain moment, par cette méthode qui consistait à transformer la langue française jusqu'à la rendre étrangère aux Français. Cependant, cette position face à la langue a été passagère pour la plupart des écrivains ; elle a également fait l'objet de plusieurs critiques. Déjeux affirme que le résultat de cet exercice est souvent artificiel et va même jusqu'à reprendre le terme de Bouraoui « textuer » pour expliquer que cette littérature de laboratoire est condamnée à mourir, car elle n'est lue que par un nombre infime de personnes. Ashcroft, Tiffin et Griffith disent, quant à eux, que sans le processus de réappropriation, « the moment of abrogation may not extend beyond a reversal of the assumptions of privilege, the 'normal', and correct inscription, all of which can be simply taken over and maintained by the new usage » (1989 : 38). En d'autres termes, la décolonisation passe certes par une distanciation par rapport aux normes coloniales (que ce soit d'un point de vue linguistique ou autre) mais cette étape, seule, devient vite un projet stérile qui, en attribuant aux langues (et aux peuples qui les parlent) des qualités et des défauts absolus,

²⁶ Terme que Khatibi a utilisé pour désigner la langue française.

reproduit le schéma colonial. La décolonisation doit, au-delà du rejet des valeurs coloniales, inclure une réappropriation à la fois identitaire et linguistique.

Par conséquent, la deuxième étape est le processus par lequel la langue devient un moyen d'exprimer, de différentes façons, l'identité culturelle du colonisé. La langue est donc arrachée au milieu colonial dans lequel elle était jusque-là cantonnée afin d'être utilisée pour décrire des expériences nouvelles propres à la situation du colonisé. La réappropriation linguistique n'est possible que si l'on se place entre les deux extrêmes que sont la relativité linguistique et les universaux du langage. La première théorie, formulée par Sapir et Whorf, suppose que la langue est conditionnée par la pensée. En d'autres termes, la pensée précède la langue. La réappropriation serait donc impossible puisque la langue est figée par la pensée de ceux qui la parlent, elle ne peut donc pas être transposée dans un milieu différent. La deuxième théorie, initiée par Chomsky et l'école générativiste, stipule au contraire que la langue est universelle, transposable dans tous les contextes. La langue précéderait donc la pensée, elle serait intrinsèque à la condition humaine, et pourrait donc s'appliquer à différentes situations. La réappropriation serait dans ce cas inutile puisque la langue préexiste à l'expérience; elle n'a pas besoin d'être modifiée pour décrire une nouvelle situation :

The 'world' as it exists 'in' language is an unfolding reality which owes its relationship to language to the fact that language interprets the world in practice, not to some imputed referentiality. Language exists neither before the fact nor after the fact but in the fact. Language provides some terms and not others with which to talk about the world. Worlds exist by means of languages, their horizons extending as far as the processes of neologism, innovation, tropes, and imaginative usage generally will allow the horizons of the language itself to be extended. Therefore the english²⁷ language

²⁷ Le mot *english* (sans majuscule) désigne la langue réappropriée par opposition à la langue normative.

becomes a tool with which a 'world' can be textually constructed.
(Ashcroft, Tiffin et Griffith 1989 : 44)

Par conséquent, le problème n'est pas que le français serait inadéquat pour décrire le paysage algérien, par exemple, mais que le français tel qu'il a été jusque-là utilisé doit subir certaines modifications afin de pouvoir rendre compte d'expériences autres que purement françaises. Les écrivains colonisés reconnaissent pour la plupart que même s'ils utilisent le français, ils font un usage très particulier de cette langue. Mourad Bourboune affirme qu'« un écrivain algérien parle peut-être avec les mêmes mots qu'un Français, mais n'utilise pas le même langage » (cité par Déjeux 1993 : 179). Pour Achebe, même si un écrivain africain peut manipuler la langue du colonisateur aussi bien que ceux dont c'est la langue maternelle, cela ne veut pas dire que tous deux joueront de la langue de la même façon : « The African writer [...] should aim at fashioning out an English which is at once universal and able to carry his peculiar experience » (Achebe 1994 : 433). Une langue dominante, du fait qu'elle est parlée dans plusieurs pays, doit être prête à accepter les changements qui accompagnent son statut de langue forte : « Living languages grow like living things, and English is far from a dead language », déclare l'auteur nigérian Gabriel Okara (cité dans Ngugi 1994 : 436)²⁸.

La réappropriation linguistique est non seulement une façon de s'éloigner de l'usage de la langue tel qu'il était pratiqué par les colonisateurs, mais aussi une façon de poser sa marque dans la langue, d'y inscrire sa propre culture et son identité en la modifiant tant sur le plan du contenu que de la forme. À ce sujet, James Baldwin affirme :

My quarrel with the English language has been that the language reflected none of my experience. But now I began to see the matter another way...Perhaps the language was not my own because I had never attempted to use it, had only learned to imitate it. If this were so, then it might be made to bear the burden of my experience if I could find the stamina to challenge it, and me, to such a test. (Cité dans Achebe 1994 : 434)

Selon Ben Amara, cette démarche permet de déculpabiliser le recours aux langues coloniales, car la réappropriation linguistique « blanchit la langue », en la coupant d'un passé où elle était associée à la déculturation ou à la présence coloniale : « Il faut faire crier, bégayer, balbutier, murmurer la langue en elle-même pour l'entraîner hors de ses sillons coutumiers vers son envers, son propre dehors » (1996 : 115). Cependant, cette approche revient encore à associer la langue avec le colonisateur. La langue en soi est indépendante de celui qui la parle, l'usage qu'il en a peut-être fait a souvent été considéré comme la norme, mais ce n'est en fait qu'un usage parmi une infinité d'usages possibles. Il faut arrêter de diaboliser la langue, la mettre au banc des accusés, lui imputer tous les maux de la colonisation. Chamoiseau s'exprime clairement sur cette question :

Quand on dit « la langue française me colonise, je la colonise », on est dans le même rapport, on reste dans le même schéma : un monde blanc, un monde noir, on me fait ceci, moi je fais cela, la langue m'agresse, moi je la subvertis de l'intérieur [...]. Notre position dans la langue française n'est pas un positionnement de Parisien ou de Québécois, ou de je ne sais quel autre francophone. Il y a ici un positionnement particulier à partir de ce matériau historique, culturel, qui est notre rapport subjectif à la langue, et ce rapport subjectif à la langue n'est pas un rapport contraint. (Cité dans Gauvin 1997 : 41)

²⁸ L'anthropologue Talal Asad (1986) introduit les concepts de *strong languages*, ou langues fortes, parlées dans les pays industrialisés et celui de *weak languages*, ou langues faibles, parlées dans les pays en voie de développement.

2.1.2. L'interlangue

La réappropriation du français passe par l'introduction d'éléments linguistiques, culturels et esthétiques propres au milieu de l'écrivain colonisé. Ainsi, la langue française s'enrichit de mots de vocabulaire, d'expressions, de métaphores qui rappellent la provenance des écrivains. On parle dans ce cas d'interlangue, ou d'écriture polyglotte puisque plus d'une langue est en jeu. Le mot « interlangue » a été inventé par Nemser (1971) et Selinker (1972) pour désigner le système linguistique utilisé par les personnes qui étudient une langue étrangère. Les énoncés de ces personnes ne sont pas des formes déviantes ou erronées, mais plutôt l'application d'une partie du système de leur langue maternelle à la langue étrangère. Pour Nemser, ces énoncés répondent dès lors à un système qui est à la fois lié mais distinct du système des langues source et cible. Dans le cas des auteurs postcoloniaux, le français ou l'anglais ne représentent pas vraiment des langues étrangères, mais, en tant qu'écrivains bilingues, ils produisent irrémédiablement des textes imprégnés d'une manière ou d'une autre de leur propre culture.

Plusieurs méthodes sont employées par les écrivains pour disséminer dans le texte français des aspects de leur langue et de leur culture. Ashcroft, Griffiths et Tiffin en identifient plusieurs dont celles-ci : la traduction entre parenthèses de mots de la langue source, l'utilisation de mots non traduits, la fusion syntaxique, le changement de code et le mélange des codes. La première méthode, largement pratiquée aux débuts de cette littérature, introduit le mot étranger (même entre parenthèses et par conséquent en situation de subordination) avec une fonction métonymique, c'est-à-dire que sa présence dans le texte français ou anglais rappelle d'une certaine façon la culture source.

L'inconvénient de cette méthode est qu'elle laisse sous-entendre que pour chaque mot dans une langue donnée, il existe un équivalent dans une autre langue, rejoignant sur ce point l'hypothèse des universaux du langage. De plus, Ashcroft, Griffith et Tiffin soulignent l'effet de discontinuité qui en résulte. Cependant, ils affirment que là où cette méthode s'avère intéressante, c'est dans le fossé qu'elle met en évidence, ce qu'ils appellent « the gap of silence ».

La deuxième méthode qui consiste à laisser tels quels des mots de la langue source sans traduction a pour effet de souligner la particularité culturelle de l'écrivain. Cette démarche implique que la langue qui caractérise le texte est étrangère (une autre langue ou la langue de l'Autre). Cette technique oblige les lecteurs à se familiariser avec la culture source pour saisir l'intégralité du texte. Plus que la traduction entre parenthèses, le choix de laisser des mots non traduits souligne le caractère étranger du texte et possède également une fonction métonymique par rapport à la culture source. Enfin, cette méthode peut être perçue comme un acte politique en ce sens que la langue source a la priorité puisque certains mots y sont insérés sans qu'on ne ressente le besoin de les traduire; on suppose qu'ils seront entendus par les lecteurs ou l'on exige de ceux-ci qu'ils se donnent la peine d'en trouver le sens.

La troisième méthode consiste à plier la langue française ou anglaise aux règles syntaxiques de la langue maternelle de l'écrivain. Pour certains auteurs, la seule façon d'exprimer le plus fidèlement des expériences personnelles vécues dans un contexte où la langue utilisée est autre que le français ou l'anglais, est de rester le plus près possible de

leur langue maternelle, pas simplement en y intégrant des mots de vocabulaire, mais également en calquant la structure de la phrase sur la syntaxe de la langue source :

Il y a certaines expressions, certaines formes, certaines tournures de phrases françaises qui sont influencées par l'arabe [...] j'ai été étonné de constater que je retrouvais plusieurs fois dans mes textes des tournures où en français, la phrase commence par un verbe. (Mimouni cité dans Gauvin 1997 : 116)

Ashcroft, Tiffin et Griffiths ajoutent que cette fusion syntaxique peut prendre des formes autres que purement linguistiques. Cette méthode peut s'étendre aux allusions, aux symboles ainsi qu'aux métaphores d'une langue donnée. Gabriel Okara pense qu'une traduction presque littérale de la langue maternelle, avec tout ce qu'elle contient comme appareil sémantique, est la seule façon de les transposer dans la langue européenne :

As a writer who believes in the utilization of African ideas, African philosophy and African folklore and imagery to the fullest extent possible, I am of the opinion the only way to use them effectively is to translate them almost literally from the African language native to the writer into whatever European language he is using as medium of expression. I have endeavoured in my words to keep as close as possible to the vernacular expressions. For, from a word, a group of words, a sentence and even a name in any African language, one can glean the social norms, attitudes and values of a people.

In order to capture the vivid images of African speech, I had to eschew the habit of expressing my thoughts first in English. It was difficult at first, but I had to learn. I had to study each Ijaw expression I used and to discover the probable situation in which it was used in order to bring out the meaning in English. I found it a fascinating exercise. (Cité dans Ngugi 1992 : 435)

Les deux dernières méthodes sont le changement de code et le mélange des codes. La première consiste à alterner dans un texte les langues mises en jeu afin de créer un contraste qui permet, par exemple, de souligner la particularité de tel personnage ou de telle situation et de les situer dans l'univers de l'écrivain. Ce contraste rend le texte

hétérogène mais laisse intacts les systèmes linguistiques. Selon Ralph Ludwig et Hector Poulet, le changement de code comprend « une charnière syntaxique nette, une différence fonctionnelle pragmatique liée à l’alternance des codes, des phrases alternées entièrement en créole » (2002 : 156). Le mélange des codes, en revanche, consiste à fusionner les langues, à les métisser à l’intérieur d’une même phrase. Ludwig et Poulet citent à titre d’exemple la phrase de *Confiant* tirée de son roman *L’archet du colonel* (1998) : « Il y avait beau temps qu’Amédée Mauville n’accourait plus à sa fenêtre » (dans Ludwig et Poulet 2002 : 172). L’expression « il y avait beau temps » est en fait la fusion de deux expressions : l’expression française « il y a bien longtemps » ou « il y a belle lurette » et l’expression créole « *té ni bon enpé tan* » qui veut dire « il y avait un bon peu de temps ». Ludwig et Poulet désignent ces deux méthodes de littérisation du contact linguistico-culturel.

La langue utilisée est donc un melting-pot de deux ou plusieurs langues que Khatibi appelle « bi-langue » : une langue qui n’est ni l’arabe, ni le français, mais bien une troisième langue, servant d’intermédiaire entre les deux autres et où un large éventail de possibilités créatives s’offrent à lui. De par sa situation de bilinguisme, Khatibi ne peut pas écrire de manière monolingue : ses textes contiennent inmanquablement des éléments du français, de l’arabe voire du berbère. De même, Amin Maalouf déclare que ses écrits français ou arabes portent en eux la marque de ce bilinguisme :

Schématiquement, quand j’écris en français, la dimension arabe est présente et donne ce je-ne-sais-quoi de différent. Quand j’écris en arabe, la dimension occidentale apparaît. Je crois que j’ai, en arabe, une écriture plus cartésienne, rationnelle, fonctionnelle, rigoureuse, adéquate pour des textes de non-fiction. Si j’écrivais mes romans en arabe, on n’y trouverait pas la

fantaisie, pourtant orientale, qui s'insinue dans mon style en français. (Cité dans Solon 2002 : 77)

À des degrés variés, les écrivains arabophones tentent d'arabiser le français ou de le maghrébiniser dans le cas des écrivains nord-africains. Le résultat est donc un texte plurilingue, multiculturel, un passage incessant entre les langues :

Tout en usant d'un français classique, bon nombre de romans maghrébins sont riches de la rencontre de plusieurs langues : récits qui parlent « *en langues* », comme dit Khatibi. [Ils] apportent leurs richesses à la langue française, grâce à la plongée dans la langue première. Certains auteurs « réintroduisent certains mouvements, certains rythmes et certaines structures de la langue maternelle » (K. Basfao). [...] ils parviennent à faire parler un bilinguisme à l'intérieur d'une même langue, comme dit Ben Jelloun. Expressions, proverbes, arabismes, allusions, images venant de l'arabe parlé ou du berbère, l'écriture elle-même est ainsi travaillée de l'intérieur par la musique des voix maternelles et ancestrales. [...] Les langues interfèrent, les sens également et le réel se révèle ambigu. (Déjeux 1993 : 200-1)

Par conséquent, si la traduction est présente dans la langue même de l'écrivain, la traduction de ces textes dans une autre langue devient une entreprise très difficile. Le rapport entre ces langues est peut-être conflictuel dans les pays colonisés, mais il est également complémentaire dans l'écriture des auteurs postcoloniaux. Leur projet d'écriture, que ce soit la réappropriation identitaire, la résistance face au colonisateur ou à leur propre société ne peut aboutir que dans la cohabitation des deux langues en question. Mehrez, en parlant du livre de Djébar *L'amour, la fantasia* déclare : « Any translation of this text in yet another language is bound to dissolve and mask these crucial confrontations » (1992 : 127). Cependant, si le couple de langues est crucial pour le projet de l'écrivain, il ne faut pas en déduire que son texte, de par son aspect multilingue, est intraduisible. On a longtemps conçu la traduction comme un exercice de transposition dans *une* langue, d'*un* texte donné, écrit dans *une* langue étrangère. Cette limite de la

traductologie interpelle Derrida qui s'interroge : « Comment traduire un texte écrit en plusieurs langues à la fois ? Comment « rendre » l'effet de pluralité ? Et si l'on traduit par plusieurs langues à la fois, *appellera-t-on cela traduire ?* » (cité dans Simon 1994 : 178).

Luise Von Flotow, qui a entrepris la traduction du livre *Das Leben ist eine Karawanseraï hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der andren ging ich raus* (1992), d'Emine Sevgi Özdamar, écrivaine germanophone d'origine turque, explique dans son article la stratégie qu'elle a employée afin de maintenir l'essence de l'œuvre :

The solution seems to be to translate as literally as possible, to deliberately build irregularities into the English version and write “angular English” that will somehow match or replicate elements critic Göktürk has described as “ungelenk” (clumsy) (1994: 82) in the source text. Literal English translation of the literal German translations from Turkish may even allow English readers/speakers of Turkish to understand and enjoy some of the subtext of hidden wordplay. Other readers will simply have access to ‘broken’ language as one of the most important stylistic features of the book, the feature that locates it in a ‘minority’ culture. (2000 : 68)

2.2. La production du texte

2.2.1. L'écriture hybride

Le recours à l'interlangue dans ces littératures postcoloniales aboutit à la création de textes hybrides ou métissés qui contiennent plusieurs niveaux linguistico-culturels. Dans le cas de ces écrivains postcoloniaux, « l'écriture s'expose comme un déploiement de codes qui s'entrecroisent, créant ainsi des effets de parasitage constant et exposant une pratique de *traduction inachevée* » (Simon 1994 : 177. Nous soulignons). Ce projet d'écriture, nous l'avons déjà dit, ne se limite pas au mélange purement linguistique mais il opère à plusieurs niveaux; il peut se traduire par des allusions à l'une ou l'autre

coutume, croyance ou légende de la culture source. L'écrivain peut également décider d'adopter un style qui appartient à la tradition littéraire de son pays natal. Autant de façons d'inscrire sa différence, de la mettre en avant et de la célébrer en quelque sorte :

Les altérations et brassages de langue, consubstantiels aux affrontements et mixages culturels, font la spécificité de cette littérature [...] ces écrits connectent des langues, des rhétoriques, des mythes et des discours sans bords communs, établissent des relais imprévisibles, pour une rencontre singulière. (Khadda citée dans Torre 1999 : 29)

Combe (1995) appelle ce phénomène « polyphonie fictive », présence simultanée de deux ou plusieurs langues dans un texte qui laisse transparaître en filigrane la culture de l'écrivain. Aschroft, Tiffin et Griffith nous mettent en garde contre la conclusion selon laquelle les mots incarnent la culture dont ils proviennent; une vision essentialiste qui voudrait que les mots aient un système référentiel fixe et immuable. Selon eux, c'est le fossé entre les deux langues et les deux cultures en présence que crée l'introduction de mots, de voix et de sensibilités propres à la culture de l'écrivain qui, en soulignant la différence, valide l'expérience postcoloniale. Grutman ajoute que l'hétérolinguisme littéraire n'est pas non plus la réplique exacte du plurilinguisme observable dans les faits. Le premier n'est pas que l'imitation du second : « [...] la croyance à un rapport réciproque, bijectif, entre l'hétérolinguisme montré et le plurilinguisme suggéré a parfois fait naïvement confondre la carte avec le terrain. [...] Bien qu'en vérité il fasse écran, le langage littéraire continue de faire illusion » (Grutman 1997 : 43).

Le texte hybride est défini par Schaffner et Adab comme le fruit d'un processus de traduction :

A hybrid text is a text that results from a translation process. It shows features that somehow seem 'out of place'/'strange'/'unusual' for the receiving culture, i.e. the target culture. These features, however, are not the result of a lack of translational competence or examples of 'translationese', but they are evidence of conscious and deliberate decisions by the translator. (1995 : 325)

Maria Tymoczko explique que les textes qui juxtaposent deux langues se caractérisent par une communication linguistique polysémique et polyvalente tout en préservant une surface monolingue. Les textes multilingues ont l'avantage dans leur création de sens de pouvoir s'appuyer sur deux systèmes à la fois, doublant ainsi les possibilités d'interprétation pour celui qui parvient à déchiffrer les deux plans d'évocation. Cette communication plurielle, qui rapproche ces textes des traductions de par leur potentiel polyphonique et leur pouvoir évocateur, est rendue possible, entre autres, par le recours aux équivalents conventionnels de traduction ou CTEs. Tymoczko les définit de la façon suivante : « words that have been established as counterparts between any two given languages as a result of cultural interface and common usage over a long period of time » (2000 : 152). L'utilisation des CTEs rend les textes postcoloniaux semblables aux traductions dans la mesure où la présence de mots étrangers dans le texte français ou anglais rappelle au lecteur que le contenu du texte est enraciné à l'origine dans un paysage linguistique et culturel différent de celui qui accompagne normalement la langue dans laquelle il lit le texte. Celui-ci n'est donc que la version française ou anglaise d'une expérience algérienne, indienne, haïtienne ou autre. Par conséquent, la culture de l'écrivain agirait comme un *métatexte*²⁹ qui serait en quelque sorte l'original, réécrit ou

²⁹ Michel Beniamino appelle « anté-langue » les signes linguistiques qui représentent le métatexte : « La question de l'écriture diglotte relève peut-être d'abord d'un choix de stratégie dans le champ littéraire, stratégie prétendant écrire pour l'un (le public occidental ou francophone) tout en réservant à l'autre (au lecteur natif ou national) une connivence linguistico-culturelle par le biais d'une sorte d'une anté-langue à vocation quasiment cryptique. [...] cette anté-langue transparaît à travers des marqueurs d'étrangeté

traduit au moment où l'écrivain postcolonial entame sa création littéraire. On pourrait également rapprocher cet aspect traductif de celui qui caractérise l'ethnographie et que Robinson appelle *cultural translation* ; aussi le définit-il comme : « the process not of translating specific cultural texts but of consolidating a wide variety of cultural discourses into a target text that in some sense has 'no original', no source text » (1997 : 43). Au même titre que les traducteurs, les écrivains postcoloniaux sont « passeurs de langue », à la différence près que dans leur cas, l'auteur est aussi le traducteur et que *la traduction se fait donc sans intermédiaire* (Porra 2002). Ils sont non seulement passeurs de langue mais également « passeurs de culture » puisque, comme l'a dit Pascale Solon en parlant de l'œuvre d'Amin Maalouf :

En croisant les langues dans l'espace du récit, le narrateur se fait alors traducteur au sens propre du terme et l'acte de traduction est à plusieurs reprises mis explicitement en avant dans le texte. L'effort de traduction va au-delà de la simple restitution d'un mot arabe par un mot français ou une paraphrase française. En plus de la transposition de termes et d'expressions étrangères, il « traduit » la culture arabe en français. Il cherche explicitement à rendre intelligible la culture d'un village libanais du XIX^e siècle à un lecteur européen contemporain. (2002 : 80-1)

Ce parallèle entre la traduction et l'ethnographie a été étudié par Michaela Wolf dans son article « Translation as a Process of Power : Aspects of Cultural Anthropology in Translation » (1995). La traduction dans ce contexte est donc considérée dans un sens plus large comme une réécriture ou une textualisation culturelle. Dans cette définition de la traduction, la notion de « texte original » au sens conventionnel est remise en question puisqu'il n'existe pas de texte en tant que tel qu'il s'agirait de traduire dans la langue de la culture cible. Le terme « texte » doit désormais être entendu aussi au sens large :

textuelle qui émaillent le texte francophone; l'ensemble de ces marqueurs formerait système et indexerait

«according to Clifford Geertz, just as literary texts, social and cultural activities as well as events and forms of expression can be regarded as text, as ‘fantasy products built by social material. Geertz therefore defines culture as ‘montage of texts’ » (Wolf 1995 : 128). La traduction n’est plus simplement une branche de la linguistique, elle relève surtout et avant tout de disciplines telles que l’anthropologie culturelle. On peut donc en conclure que l’écrivain postcolonial pratique lui aussi une forme de traduction interculturelle.

Pour Ben Amara, la situation des écrivains maghrébins d’expression française s’apparente à celle de tout traducteur en ce sens que tous deux doivent faire face à ce que Berman, citant Hölderlin, appelle « l’épreuve de l’étranger ». L’écrivain fait l’expérience de l’étranger dans la langue dans laquelle il écrit tandis que le traducteur « éprouve » la langue de l’original à partir de laquelle il traduit. Tymoczko explique que le métissage linguistique n’est pas seulement le propre des textes postcoloniaux : « Features of the source language or the source culture in both types of intercultural transposition are associated with variant semantic fields for words, with non-standard frequency distributions of particular lexemes, and with non-standard patterns of collocation » (1998 : 26). Il n’est pas étonnant dès lors que Ben Amara fasse un parallèle entre l’écriture de ces écrivains et le processus de traduction³⁰ :

une culture provisoirement dominée » (2002 : 319-20).

³⁰ Cette épreuve de l’étranger rejoint la stratégie traductive de « minorisation » prônée par Venuti (1998). Cette stratégie a également pour but d’ébranler l’hégémonie des langues dominantes. Pour ce faire, Venuti propose une méthode de traduction littéraliste d’une langue dominante vers une langue dominée. À l’inverse des écrivains postcoloniaux, qui traduisent leur culture dominée dans la langue dominante, cette opération de minorisation concerne la traduction de textes écrits dans une langue « forte » vers une langue « faible ». Le travail de minorisation consiste, comme dans le cas des écrivains postcoloniaux, à inscrire et à faire ressortir l’altérité dans la langue dominante, non pas en utilisant cette dernière comme matière première dans laquelle on pose la marque de la culture source, mais en « trempant » son fond dans la

Ce qui est plus important dans ce rapport de traduction/colonisation est l'épreuve de l'étranger qui n'écrit pas dans sa langue mère, mais dans la langue de l'ex-colonisateur. Le français des écrivains nord-africains porte la marque de cette 'étrangeté' dans leur langue et dans leur thématique. Ce français étranger entretient un rapport étroit avec celui de la traduction. Dans tous les cas, le texte français étranger apparaît autre que le texte français de France [...]. Cela l'apparente à l'écriture du traducteur, qui, confronté à un texte étranger 'autre' est simultanément tenté de défendre sa langue et de l'ouvrir à l'élément étranger, une sorte d'insémination : forcer sa langue à se lester d'étrangeté, forcer l'autre langue à se déporter dans sa langue maternelle. (1996 : 113)

Tymoczko affirme que ces paires de mots que sont les CTEs, considérés comme équivalents pour les besoins de la traduction, sont en fait différents. Cette différence permet à l'écrivain de jouer sur un plan sémantique double : le sens du mot dans la langue française ou anglaise et le sens de ce même mot dans la culture d'origine de l'écrivain. Tymoczko ajoute que l'un de ces deux sens peut venir compléter le deuxième, parfois le modifier. Cette double sémiosis passera cependant inaperçue pour le lecteur monolingue pour qui le texte ne comportera qu'une seule couche de sens. Par conséquent, si la rédaction du texte postcolonial s'assimile à un exercice de traduction, la lecture du texte implique elle aussi un effort de traduction de la part du lecteur. Cette double sémiosis est désignée par Khatibi comme « la scénographie des doubles » : « un mot ; déjà deux : déjà un récit » (cité dans Mehrez 1992 : 133). Dans le titre d'un de ses livres *Amour bilingue*, cette double sémiosis est manifeste. Khatibi offre la traduction du titre en arabe : *ishq el-lisanayn* (qui veut dire littéralement « l'amour des deux langues ») en bas de la couverture du livre. *Lisanayn* est la forme duelle du mot *lisan* qui peut vouloir dire au moins deux choses (comme en français d'ailleurs) : la langue au sens d'idiome ou la langue au sens anatomique, l'organe qui sert entre autres à parler. Dans le titre arabe,

langue dominée. Une traduction ethnocentrique maintient telles quelles les frontières entre les langues, la

lisanayn est un substantif qui veut dire « deux-langues », et peut donc également faire référence au terme créé par Khatibi « la bi-langue ». Il distingue ce terme du mot « bilingue » par le fait que le premier indique un passage continu d'une langue à l'autre donnant lieu à ce qu'il conçoit comme sa troisième langue, alors que le deuxième terme désigne l'utilisation alternée mais bien délimitée des deux langues. Si nous prenons le deuxième sens du mot *lisan*, à savoir la langue au sens anatomique du terme, le titre peut alors faire référence à la parole en général. Abdelfatah Kilito, critique marocain, disait à ce sujet : « Le complexe du mutisme vaut celui de la castration... Ce n'est pas un malheur irréparable de perdre sa langue, mais le malheur suprême consiste à perdre la langue, le morceau de chair qui se loge dans la bouche » (cité dans Mehrez 1992 : 123). Khatibi a pu vouloir dire que non seulement la parole est plus importante que la langue mais aussi que la parole double, française et arabe, doit être défendue.

Mehrez nous donne un autre exemple où le sens du mot français n'est entier qu'une fois complété par le sens du même mot arabe. En parlant du titre d'un des livres de Tahar Ben Jelloun, *La nuit sacrée*, Mehrez explique que :

The Arabic translation is *Laylatu l-qadr*, the night on which, according to Sura 97, the Koran was revealed to the prophet Mohamed between the 26th and 27th days of the month of Ramadan. Hence, this sign evokes and connotes a whole range of Islamic cultural referents which the French language, as a system of signification, is unable to translate. Consequently, the French title is decentred and deterritorialized by the Arabic sign which the bilingual reader is expected to read/translate into the French text. (1992: 128)

stratégie de Venuti, elle, privilégie l'hybridation, confondant ainsi la hiérarchie linguistique.

2.2.2. L'écriture comme résistance et subversion

Ces textes hybrides qui contiennent les langues pratiquées par l'écrivain postcolonial se caractérisent donc par un ensemble référentiel pluriel, perçu différemment par les lecteurs selon leur degré de connaissance de la culture et des langues sources. Mais cette hybridité, selon Homi Bhabha, ne peut être à elle seule la solution aux tensions entre les deux cultures : « [Instead], it creates a crisis for any concept of authority based on a system of recognition, [allowing] other denied knowledges [to] enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority – its rules of recognition » (cité par Tymoczko 2000 : 157). Ces textes participent au processus de décolonisation mentale en ce sens qu'ils remettent en question l'hégémonie linguistique imposée par la puissance coloniale. En renversant la hiérarchie des langues, en créant des espaces littéraires d'où le monolingue est partiellement exclu, ils se défont du statut marginal qui leur était réservé et revendiquent une légitimité au même titre que la littérature de la métropole. De ce point de vue, les textes multilingues rédigés en contexte postcolonial sont un lieu de subversion et de résistance :

Mettre la langue française en position de supplément, comme disait Khatibi, veut dire la faire servir à un double mouvement, qui l'arrache définitivement à toute récupération métaphysique, faisant surtout voir/entendre l'autre langue (l'arabe) dans l'entre-deux-langues, dans la brèche ouverte par cet espacement même, sans qu'il s'agisse à aucun moment d'un retour à une origine simple. Entreprise de traduction – cet 'entre-deux-langues' – autrement plus révolutionnaire et plus efficace que celui qui consiste à faire hurler la langue, la mettre comme on dit souvent dans tous ses états. (Ben Amara 1996 : 114)

De plus, l'usage particulier que font les écrivains postcoloniaux du français ou de l'anglais leur permet de se distinguer de leurs confrères européens, dans la mesure où la langue qu'ils utilisent est fortement empreinte de leur culture propre et ne peut être

assimilée au français ou à l'anglais dits standard. Ils échappent ainsi à l'accusation de mimétisme ou d'acculturation : « L'écriture nous 'livre' à l'autre, mais on se défendra par l'arabesque, la subversion, le dédale, le labyrinthe, le décentrage incessant de la phrase et du langage, de manière que l'autre se perde comme dans les ruelles de la casbah » (Meddeb cité dans Ben Amara 1996 : 114).

Mais, si l'utilisation d'une langue hybride, permettant de remettre en question toute hégémonie linguistique, est une façon de résister, il en existe d'autres. Tout d'abord, le simple fait que des romans soient rédigés par des natifs qui donc inversent le discours orientaliste en traduisant leur culture non plus d'un point de vue externe mais depuis l'intérieur, permet de combattre la représentation donnée par les orientalistes qui se croyaient plus à même de comprendre le « peuple indigène ». Godfrey Lienhardt disait : «The problem of describing to others how members of a remote tribe think then begins to appear largely as one of translation, of making the coherence primitive thought has in the languages it really lives in, as clear as possible in our own » (cité dans Robinson 1997 : 2). On peut conclure de ce témoignage que les orientalistes considéraient également leur travail comme un travail de traduction, mais que celle-ci se pratiquait dans un contexte où les relations entre les deux cultures se définissaient en termes de dominant-dominé. Les textes qui en résultaient ne pouvaient qu'être imprégnés de l'idéologie de l'époque. Les textes postcoloniaux impliquent bien sûr une traduction interculturelle, mais celle-ci est pratiquée par un membre de cette culture qui, au moyen du français, peut s'adresser à la fois aux colonisateurs et aux colonisés afin de donner son point de vue. Non pas qu'il soit toujours plus fiable. Ce n'est pas parce que l'écrivain est *indigène* qu'il représente plus

fidèlement sa culture. La subjectivité et la simplification ne sont pas l'apanage des colonisateurs. Cependant, le simple fait de prendre la parole, de faire entendre leur voix permet aux écrivains postcoloniaux de résister, que ce soit de manière productive ou, parfois, stérile. Et pour ceux qui ont trouvé le juste milieu, le portrait qu'ils dressent de leur société est sans aucun doute plus proche de la complexité inhérente à chaque peuple que les descriptions sans relief du discours orientaliste. Moura déclare à ce sujet :

Il est clair que cette nouvelle situation d'énonciation (« l'autochtone parle de son monde ») détermine des représentations spatiales³¹ plus rigoureuses mais seulement au sens où elles se détachent des mythes coloniaux issus d'Europe (notamment de celui, majeur, de l'espace sauvage à restructurer). (1999 : 174)

Avec ce renversement de perspective, on est passé d'une conception *réaliste* de la représentation qui prétendait à l'objectivité, à une conception *idéalisé*³² qui privilégie le sujet-écrivain (*Ibid* : 189).

De plus, la double sémiosis qui caractérise ces textes postcoloniaux permet de faire passer des messages à la manière d'une énigme. Cette communication voilée rend possible des stratégies de subversion et d'émancipation. Prasad affirme que si les écrivains postcoloniaux rédigent des textes qui ressemblent à des traductions, ce n'est pas seulement la conséquence du processus de traduction qu'implique la rédaction de ces textes multilingues. Il s'agit plutôt d'une stratégie consciente d'aliénation, c'est-à-dire que l'écrivain, en soulignant l'altérité du texte, veut rendre la lecture de ce texte aussi

³¹ Jean-Marc Moura entend par « espace » le cadre naturel et l'espace social.

³² Moura utilise en fait le terme « idéaliste » qui correspond moins bien, nous semble-t-il, à la représentation faite par le colonisé. Percevant la colonisation comme une dépossession de son identité culturelle et linguistique, le colonisé a tendance à en dresser un portrait que sa nostalgie idéalise. C'est

difficile que son écriture. Édouard Glissant, par exemple, subvertit la langue dans le but de désorienter le lecteur français. Pour ce faire, il a recours à la créolisation qui consiste à marier les poétiques afin de créer un nouveau langage. Il distingue cette méthode du créolisme qui, par l'introduction de mots créoles dans le texte français ou de néologismes forgés à partir de la langue créole, n'aboutit qu'à un projet d'exotisation qui ne propose pas de véritable réflexion sur la langue. Par son écriture, Glissant désire déstabiliser le lecteur :

Si bien que le lecteur français peut se dire devant de tels textes : « je n'y comprends rien » et effectivement il n'y comprend rien parce que ces poétiques-là ne lui sont pas perceptibles tandis qu'un créolisme lui est immédiatement perceptible. Il peut s'amuser, il peut dire : « Ah! Oui, ça c'est intéressant ». (1995 : 90)

Par ailleurs, le recours à la langue française permet aux écrivains algériens de pratiquer une autocritique ou une transgression qui seraient beaucoup plus difficiles dans la langue maternelle. L'arabe est à la fois la langue de la mère et la langue du Coran, deux aspects qui rendent l'usage de l'arabe limité quant aux sujets qu'il peut aborder. Les écrivains arabophones en général ressentent ce poids dès qu'ils doivent s'exprimer en langue arabe car leur liberté d'expression se voit entravée par le pouvoir-dire de la langue, ou plutôt de celui des sociétés qui la parlent. Déjeux explique très bien ce phénomène :

La langue maternelle (orale) structure la personnalité de l'individu et est à la base du subjectif et de l'intime. La langue française, elle, permet toute transgression. [...] Les interdits parentaux – ceux de la mère surtout – sont portés, en effet, par la langue maternelle. Il faut recourir à la langue seconde, étrangère – l'altérité –, pour passer outre à ce surmoi parental, féminin (maternel) en particulier. [...] Dès qu'on parle de la mère, ce ne peut-être qu'avec la réserve et la discrétion. Utiliser le français rend donc possible la transgression des tabous. Le statut du

ainsi que Djébar décrit l'arabe comme sa « langue-mère idéalisée », seule à pouvoir exprimer des sentiments amoureux.

français permet de l'utiliser pour exprimer ce qu'on ne doit pas et ce qu'on ne peut pas dire dans sa langue maternelle (au sens strict de langue de la mère). K. Basfao dit : « la langue maternelle est un espace tabou, un champ où toute investigation est vécue comme une intrusion, une pénétration insupportable ». [...] Passer outre serait « porter atteinte à l'intégrité du corps de la mère et de son tenant-lieu : la langue maternelle ». (Déjeux 1993 : 170-1)

2.3. L'écrivain-traducteur

Si écrire, c'est toujours en quelque sorte réinventer la langue, alors l'écrivain est, comme l'a dit Khatibi, un étranger professionnel, même quand il écrit dans sa propre langue. Cependant, ce sentiment d'extranéité est décuplé lorsqu'il s'agit d'une langue autre que la langue maternelle, qui de surcroît entretient avec celle-ci un rapport conflictuel. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, l'arabe et le français sont investis en Algérie de valeurs qui s'excluent ; l'un est associé au passé colonial et à l'acculturation du peuple algérien, l'autre à l'identité nationale et religieuse. Pratiquer l'une ou l'autre langue, c'est déjà se donner une étiquette. Dans le choix de la langue, beaucoup voient un choix également politique, une affiliation avouée. Dès lors commence la culpabilisation. Ceux qui ont pris la décision d'écrire en français sont mis au banc des accusés ; ils doivent répondre de leur choix, la sentence est sans appel : ils doivent être exclus puisqu'ils sont du parti de la France. Certains sont pris au piège de la mauvaise conscience et cessent d'écrire. Ce fut le cas de Malek Haddad qui, mal à l'aise face à son incapacité de changer de langue, décida de se taire : « Nous écrivons dans la langue de ceux qui furent nos ennemis durant la guerre de libération. Eh bien, c'est impossible. Nous devons disparaître en tant qu'écrivains. Nous gêmons » (cité dans Déjeux 1993 : 175). Mouloud Feraoun, partageant ce sentiment, avait quant à lui la possibilité de continuer à écrire puisque sa connaissance de la langue arabe lui permettait

de poursuivre sa carrière sans se sentir coupable de « collaboration » avec l'ennemi : « La langue française est connotée politiquement », disait-il, « cette langue nous a soumis, nous a génocidés » (*Ibid*). En 1982, il arrêta d'écrire en français et déclarait déjà dans *Le Monde* du 24 janvier 1970 : « Quand la situation politique m'y autorisera, j'écrirai de nouveau en arabe... il faut que l'arabe redevienne la langue prédominante » (Torre 1999 : 99). Même les écrivains qui ne maîtrisaient pas assez l'arabe écrit pour pouvoir rédiger des romans dans cette langue, tentent de renouer avec l'arabe par le biais du théâtre, comme Kateb Yacine, ou par le cinéma, comme Assia Djébar : « Le lien ombilical avait été rompu autrefois par la langue de l'institutrice française. Il fallait donc guérir la blessure ancienne en retrouvant la mère et l'ancienne béatitude fusionnelle » (Déjeux 1993 : 184). La plupart des écrivains maghrébins doivent à un moment donné faire face à un problème d'identité, car il ne faut pas oublier que leur utilisation du français n'est que le résultat d'un long processus d'aliénation. Assia Djébar qui, après un silence de près de dix ans, a finalement opté pour un retour à la langue française dans ses romans, avoue cependant que sa biculturalité n'est pas toujours source de bien-être :

Vivre sur deux cultures, tanguer entre deux mémoires, deux langages, ramener ainsi dans une seule écriture la part noire, le refoulé, finalement, à quel changement cela m'amène-t-il ?
Suis-je vouée à être une femme de transition, l'écrivaine du passage, à délivrer un message sur deux canaux (si bien qu'au lieu de la double fidélité c'est la double dérive, ou même la double « trahison » qui m'attend)?... (1999 : 49)

De plus, à côté de ce dilemme que connaissent les écrivains postcoloniaux, de par l'enjeu politique qui entoure les langues, un autre problème vient s'ajouter, qui rend leur situation particulière. Situés constamment entre deux langues et deux cultures, ils se voient confrontés aux mêmes problèmes que le traducteur : comment transposer en

français telle idée, telle expression, tel mot, ou telle situation qui appartient à un contexte arabe du double point de vue linguistique et culturel ? La langue n'est certainement pas un élément rigide et tout écrivain se sent quelque part étranger dans sa propre langue et doit donc utiliser les ressources de cette langue afin de la réinventer, de l'harmoniser avec son projet d'écriture. La langue est donc en constante mutation. Chaque écrivain fait un usage particulier du français, preuve que la langue ne répond pas uniquement à des règles préétablies ; qu'elle n'est pas rigide, qu'elle est au contraire, assez malléable pour prendre les formes que les écrivains veulent bien lui donner : « Vu l'abondance des pratiques, [cette] situation nous encourage à parler plutôt de langues françaises et non pas de la langue française » (Laplantine 2001 : 366). Le français standard n'est donc qu'une illusion entretenue par la linguistique traditionnelle : « Orthodox linguistic theory deals exclusively in terms of static models of discrete languages, and data not readily incorporated in such models is consigned to the wastebasket of performance » (Aschroft, Griffith et Tiffin 1989 : 46). On pourrait par conséquent en conclure que tout acte d'écriture implique un exercice de traduction, à savoir que l'on traduit ses pensées dans la langue. Faire coïncider le fond et la forme est le défi de tout écrivain. Cependant, l'écrivain postcolonial doit quant à lui jongler avec deux langues qui définissent des espaces culturels tout à fait différents. Même si l'on s'accorde à dire que la langue et la culture ne sont pas indissociables, elles entretiennent un lien très étroit, elles s'alimentent mutuellement. Lorsque la langue est arrachée à son territoire habituel, l'écrivain se voit confronté à des problèmes de traduction au sens strict du terme : représentation, équivalences, fidélité, etc. :

Ce conflit [entre les langues] demeure aujourd'hui encore en ce sens que cette réalité est parfois difficile à exprimer dans une langue seconde parce que cette langue est née dans un autre pays avec un ensemble de coutumes, de traditions, bref avec une culture différente. Cela se retrouve jusqu'à aujourd'hui quand j'écris mes livres : je tombe sur certaines difficultés quand il me faut exprimer une réalité algérienne, donc une réalité d'un pays arabe linguistiquement et musulman d'autre part, au travers de la langue française parce que, quelquefois, il n'y a pas de correspondance, les mots n'existent pas parce que les pratiques n'existent pas. [...] À ce moment-là, on a le sentiment d'un malaise parce qu'on n'arrive pas à exprimer quelque chose qui est au fond de soi, il y a parfois des idées et des sentiments qui me viennent en arabe et c'est naturel parce que c'est la première langue que j'ai apprise, et il faut essayer d'opérer ce passage vers le français mais j'ai le sentiment que le mot arabe contient plus de chair. (Mimouni cité dans Gauvin 1997 : 115)

Raja Rao rejoint tout à fait Mimouni sur ce point et nous explique les difficultés que rencontre un écrivain lorsqu'il rédige dans « une langue d'emprunt, bien que l'ayant sucée à la mamelle » (Phelps cité dans Beniamino 2002 : 320) :

The telling has not been easy. One has to convey in a language that is not one's own the spirit that is one's own. One has to convey the various shades and omissions of a certain thought-movement that looks maltreated in an alien language. I use the word 'alien', yet English is not really an alien language to us. It is the language of our intellectual make-up – like Sanskrit or Persian was before – but not of our emotional make-up. (Cité dans Ashcroft, Tiffin et Griffith 1989 : 61)

Certains écrivains se sont exprimés sur leur processus d'écriture en le rapprochant de la traduction, d'autres en l'opposant à une traduction qu'ils conçoivent comme un simple transfert de langues. Mulk Raj Anand affirme, par exemple, qu'il pratique une traduction aussi littérale que possible de ce qu'il aurait écrit dans sa langue maternelle. Il ajoute que pour lui, c'est la seule façon de rester fidèle dans sa représentation des personnages :

I found, while writing spontaneously, that I was already translating dialogue from the original Punjabi into English. The way in which my mother said something in the dialect of central Punjabi could not have been expressed in any other way except in an almost literal translation, which might carry over the sound and the sense of the original speech. I also

found that I was dreaming or thinking or brooding over two-thirds of the prose narrative in Punjabi, or in Hindustani and only one-third in the English language. This happened usually while I was writing stories and novels. (Cité dans Prasad 1998 : 45)

Meenakshi Mukherjee reconnaît également que le fait d'écrire dans une langue autre que celle dans laquelle se déroule normalement l'histoire constitue un défi pour tout écrivain dans une telle situation. Cependant, la traduction littérale prônée par Anand ne lui semble pas toujours une solution, car s'il est juste de tenter de rendre l'esprit de la langue maternelle, il ne faut pas le faire au détriment du respect de la langue dans laquelle on écrit :

Technically the problem becomes most acute in the writing of dialogue and presenting conversation... But apart from dialogue, even in description, narration and reflection, the Indo-Anglian novelist is dealing with modes of thinking, manners of observation, and instinctive responses of people whose awareness has been conditioned by a language other than English [...] literal translation is not always the answer because he has to make sure that the translated idioms or images do not go against the grain of the English language. (*Ibid*)

Kourouma, romancier né en Côte d'Ivoire, rejette également l'idée que son écriture proviendrait d'un processus de traduction, mais dans ses propos, on peut déceler un amalgame qu'il fait inconsciemment entre traduction au sens large et traduction littérale :

Je crois que d'abord, il faut penser dans sa langue maternelle [...], le malinké et ce n'est pas traduire parce que traduire, ce n'est pas cela. [...] Ce n'est pas cela car ce n'est pas le mot à mot. Traduire le malinké en français serait très facile. Tous les Malinkés auraient pu le faire. Mais écrire comme moi je l'ai fait demande beaucoup de travail : il s'agit de refaire le cheminement, de retrouver comment on raisonne en malinké. Dans chaque langue, il y a une façon de voir les choses et de se retrouver dans cette façon de voir : il faut trouver le mot, la succession de mots, c'est-à-dire la manière de présenter les mots pour retrouver la pensée. (Cité dans Gauvin 1997 : 155-6)

S'il est vrai que l'écriture en langue étrangère ne s'arrête pas à la transposition littérale de la langue maternelle, il ne faut pas oublier que la traduction englobe bien plus que cela. La traduction dans un contexte postcolonial devient une entreprise qui consiste à inscrire sa marque dans la langue de l'ancien colonisateur, à souligner l'extranéité et l'altérité de toute langue, à faire de l'écriture une épreuve de l'étranger, à être soi-même « passeur de langues et de cultures » et enfin, à travers l'écriture, à penser la langue. À ce propos, voici ce qu'observe Tahar Ben Jelloun :

[...] je trouve que cela n'a que peu d'intérêt de glisser un mot arabe pour un lecteur francophone qu'il soit d'ici ou d'ailleurs : cela fait un peu pédant ou artificiel. Ce qu'il faut, c'est créer plutôt une réflexion sur l'utilisation de la langue, sur l'importance de la langue et la manière dont la langue circule entre les gens. (*Ibid* : 131)

L'écrivain italo-canadien, Marco Micone, quant à lui, admet sans problème que sa situation d'écrivain bilingue fait que la traduction est indissociable de son écriture : « [...] puisque le français n'est pas ma langue maternelle, même lorsque j'écris directement en français, il y a déjà une part de traduction 'préalable' » (cité dans Gauvin 2002 : 35). Et de même Khatibi : « La langue maternelle est à l'œuvre dans la langue étrangère. De l'une à l'autre se déroulent une traduction permanente et un entretien en abîme, extrêmement difficile à mettre au jour » (cité dans Mehrez 1992 : 133).

Ce métadiscours sur la langue qui, selon Lise Gauvin, est plus présent chez les écrivains qui utilisent une langue « étrangère » ou, pour reprendre le terme de Déjeux, leur « langue maternelle seconde », prouve que la question linguistique est bien plus souvent problématisée chez les écrivains pour qui le processus d'écriture fait appel à plusieurs langues qui entretiennent entre elles un rapport conflictuel de par leur positionnement

dans un contexte postcolonial. L'écrivain bilingue a une conscience très aiguë de l'usage qu'il fait des langues qu'il pratique, peut-être encore plus que le traducteur. D'une part, il est dans une situation comparable à celle du traducteur, dans la mesure où il fait face à des problèmes d'équivalences linguistiques et culturelles ; et d'autre part, comme toute personne dont le bilinguisme est le résultat d'un passé colonial, il doit gérer des problèmes identitaires, transformer son identité acculturée en identité métissée. Lise Gauvin appelle cette situation, la « surconscience linguistique » :

En ce sens, les écrivains dont le parcours passe par d'autres langues que la langue choisie pour l'écriture sont des antennes paraboliques douées d'une capacité décuplée de problématiser leur propre situation langagière et d'accomplir ce que tout écrivain cherche à devenir, soit « le nomade, l'immigré et le tzigane de sa propre langue ». (2002 : 40)

CHAPITRE IV

ASSIA DJEBAR : LA TRADUCTION DANS L'ÉCRITURE

Ce chapitre est réservé à l'analyse d'un roman d'Assia Djébar afin d'illustrer par des exemples concrets les aspects théoriques présentés dans ce qui précède. Il s'agit de dégager les procédés de traduction utilisés par Djébar et qui font de son livre une œuvre métissée du point de vue à la fois linguistique et culturel.

Le parcours d'Assia Djébar, qui a connu la colonisation et l'indépendance de l'Algérie, ainsi que la problématisation particulière des langues par la romancière ont certes motivé notre choix. De plus, en tant que femme dans une société maghrébine, Djébar représente parfaitement le combat que peut mener un écrivain postcolonial dans sa propre communauté. Nous commencerons donc par présenter la carrière professionnelle mais

aussi le parcours personnel de l'auteure. Nous analyserons ensuite son roman *L'amour, la fantasia* (1985) afin d'illustrer l'aspect proprement traductif de cette écriture postcoloniale.

1. QUI EST ASSIA DJEBAR ?

Assia Djebbar, de son vrai nom Fatima-Zohra Imalayène, est née le 4 août 1936 dans la ville de Cherchell, au nord de l'Algérie, dans une famille de la petite bourgeoisie traditionnelle. Son père, diplômé de l'École normale musulmane à Bouzérah, devient instituteur de français dans la ville de Mouzaia. Pour sa part, Assia Djebbar, fréquentera l'école coranique en même temps que l'école primaire française. En 1946, elle entreprend des études secondaires au lycée de Blida, comme interne, et elle obtient son baccalauréat six ans plus tard. En 1953, elle entre en hypokhâgne au lycée Bugeaud à Alger et passe sa propédeutique à l'Université d'Alger³³. En 1954, l'année où débute la guerre de libération, Djebbar termine ses études préparatoires littéraires (khâgne) au lycée Fénelon à Paris.

En juin 1955, elle réussit le concours d'admission à l'École Normale Supérieure de Sèvres. Elle sera la première Algérienne à intégrer la célèbre école française. L'été 1956 est marqué par la grève des étudiants algériens pour qui Djebbar manifeste sa solidarité en refusant de passer les examens de licence. La même année, elle écrira, en deux mois, son premier roman : *La Soif*. Elle est alors âgée de vingt ans. Le livre raconte l'histoire d'amours croisées entre trois amis Nadia, Hosein, Jedla et le mari de celle-ci, Ali.

³³ L'hypokhâgne est la première année des classes préparatoires aux concours des grandes écoles (ex. École Normale Supérieure). La seconde année est appelée khâgne. Dans le système français, les élèves de ces classes préparatoires peuvent parallèlement s'inscrire à la première année d'université qui, à cette époque, portait le nom de propédeutique.

L'histoire se termine par la mort tragique de Jedla qui, résignée, avait fini par céder son mari à Nadia. Celle-ci l'épouse malgré son amour réprimé pour Hosein, lui-même amoureux de Jedla. En 1957, ce livre sera publié aux Éditions Julliard sous le pseudonyme d'Assia Djébar. Elle écrit en même temps son deuxième roman *Les Impatients* qui sera publié par la même maison d'édition l'année suivante. Ce roman met également en scène des amours frustrées et tragiques dont la mort est une fois de plus l'aboutissement. Dalila est amoureuse de Salim, tout comme sa belle-mère Lella. Afin d'échapper à l'atmosphère contraignante de la maison, Dalila s'enfuit à Paris où elle rejoint Salim. Celui-ci s'avère excessivement jaloux, une jalousie qui se traduit par un comportement violent à l'égard de sa bien-aimée; seule façon selon lui de protéger son honneur. Tous deux finissent par revenir à Alger où Salim sera tué par le nouveau mari de Lella.

Cette année 1958 sera également l'année du mariage d'Assia Djébar. Son mari, membre de la résistance algérienne, se voit obligé de partir dans la clandestinité pour Tunis où Djébar le suivra. Elle entreprend alors des études menant au Diplôme d'Études Supérieures d'histoire. Elle entame un projet dans le cadre du journal *El Moudjahid* qui consiste à mener des enquêtes auprès des réfugiés algériens situés à la frontière tunisienne. En 1959, elle travaille comme assistante d'histoire à l'Université de Rabat au Maroc. Un an plus tard, elle écrit une pièce de théâtre intitulée *Rouge l'aube* ainsi que son troisième roman, *Les Enfants du nouveau monde*, qui sera publié en 1962. Ce livre se base sur les témoignages des familles et des femmes réfugiées que Djébar avaient rencontrées lors de son enquête.

L'année de l'indépendance de l'Algérie, Djébar retourne à Alger où elle enseigne l'histoire à la Faculté des Lettres. Tout en préparant son quatrième roman, elle collabore également à plusieurs journaux tels que *El Moudjahid*, *Révolution africaine*, *Novembre* et à divers autres périodiques algériens. Elle travaille aussi à la radio algérienne. En 1965, Djébar repart pour Paris. Son roman intitulé *Les Alouettes naïves* sera publié chez Julliard en 1967. Ce livre est divisé en trois parties; la première raconte l'histoire de Nfissa, son expérience du maquis, de la prison et son retour chez les siens; la deuxième partie relate la vie amoureuse de Nfissa et de Rachid; et enfin la troisième partie reprend le thème des amours croisées avec ses rivalités et ses jalousies.

Deux ans plus tard, Djébar publie, à Alger cette fois, *Poèmes pour l'Algérie heureuse*, un recueil de poèmes datant de 1958-1963. Elle travaille également comme critique littéraire et cinématographique pour la presse algérienne et comme assistante à la mise en scène et adaptatrice théâtrale à Paris. En 1974, elle retourne à Alger où elle continue à enseigner à l'Université; elle enseigne non plus l'histoire cette fois, mais le cinéma et le théâtre. Elle se met en contact avec la télévision algérienne qui accepte de sponsoriser son projet de long métrage. Le film *La Nouba des femmes du mont Mont Chenoua* sera achevé après trois mois d'enquêtes auprès des femmes de sa tribu maternelle, anciennes maquisardes pour la plupart, et six mois de tournage. Le film reçoit en 1979 le Prix de la Critique internationale (FIPRECI) à la biennale de Venise.

Vers la fin des années 70, Djébar commence à étudier l'arabe classique, un projet sans doute motivé par les critiques dont elle fut l'objet après l'indépendance, critiques qui concernaient un choix de langue qui allait, selon certains, à l'encontre d'une démarche nationaliste de décolonisation. Ayant divorcé de son premier mari en 1975, Djébar se

remarie en 1980 avec l'écrivain et poète algérien Malek Alloula. Elle s'installe à Paris où elle travaille au Centre Culturel Algérien. Elle publie la même année un recueil de nouvelles, *Femmes d'Alger dans leur appartement*, aux Éditions des femmes. Le titre du livre s'inspire du fameux tableau de Delacroix. Il place le lecteur au centre de l'espace féminin algérien afin d'observer ces femmes qui sont « dans un rapport d'ombres entretenu des siècles durant avec leur propre corps » (Djebar citée dans Déjeux 1984 : 21).

En 1982, Djebar achève la réalisation de son deuxième film *La Zerda et les chants de l'Oubli*, où se mélangent aspects historique et musical. En 1985, elle publie son célèbre roman *L'amour, la fantasia* qui lui vaudra le Prix de l'Amitié Arabe. Ce premier ouvrage à caractère autobiographique annonce le début d'une œuvre en quatre volumes consacrée aux femmes algériennes, le « Quatuor d'Alger », qui continuera avec *Ombre sultane* (1987), *Loin de Médine* (1991) et *Vaste est la prison* (1995). En 1996, la romancière publie *Le blanc de l'Algérie*, qui retrace certains événements de la guerre d'Indépendance passés sous silence et à l'origine de la montée de l'intégrisme et du fanatisme religieux dont l'Algérie a été victime pendant les années 1990. L'année suivante, un autre roman est publié : *Oran, langue morte*, « qui se veut chronique d'attentats, de peurs et d'alarmes rapportés par certains de mes proches, de mes amis perdus ou retrouvés » (Djebar 2000).

De 1997 à 2001, Djebar occupe les postes de professeur et de directrice au *Center for French and Francophone Studies* de Louisiana State University, et à partir de 2001, celui de Silver Professor à l'Université de New York. Docteur *honoris causa* de l'Université de Vienne (Autriche, 1995) et de l'Université Concordia (Montréal, 2000), Djebar sera élue en 1999 membre de l'Académie Royale de Belgique et nommée Commandeur des Arts et

des Lettres en France (2001). Entre-temps, elle publie *Les nuits de Strasbourg* (1997), un livre qui raconte l'histoire de Thelja, qu'un mari et un enfant attendent à Alger. L'héroïne décide de quitter Paris pour Strasbourg afin de rejoindre son amant, François, un jeune homme veuf et tourmenté par son passé. Cet amour intense mais bref ne durera que neuf nuits.

Deux ans plus tard, Djébar écrit *Ces voix qui m'assiègent, en marge de ma francophonie* où elle décrit comment s'est nourrie son œuvre de toutes ces voix de femmes, de toutes ces langues. Elle évoque ainsi son parcours en tant que femme algérienne exerçant le métier d'écrivain, et ce, en langue française : quels ont été les obstacles, les dangers et enfin les avantages d'une telle entreprise ? En octobre 2000, Assia Djébar reçoit le « Prix pour la Paix » des éditeurs et libraires allemands.

Ses deux derniers romans s'intitulent respectivement *La femme sans sépulture* (2002) et *La disparition de la langue française* (2003). Celui-ci évoque l'expérience d'un Algérien qui retourne, après vingt ans d'exil, dans son pays natal. Le temps qui s'est écoulé a changé le visage de l'Algérie au point où Berkane a du mal à retrouver ses repères. Ses souvenirs d'enfance en pleine période coloniale et ceux de son adolescence passée pendant la guerre d'Indépendance se mêlent aux événements actuels d'une Algérie aux prises avec un islamisme qui ne tolère aucune marque d'occidentalisation. Sa pratique du français lui coûtera la vie, comme à beaucoup d'autres intellectuels francophones, d'où le titre : « La disparition de la langue française ».

Docteur ès-Lettres de l'Université Paul Valéry-Montpellier III, Assia Djébar est une écrivaine dont la réputation n'est plus à faire. En témoignent d'ailleurs les nombreux prix

qui lui furent attribués dont le prix Maurice Maeterlinck (Bruxelles, 1995), le prix Neustadt pour sa contribution à la littérature mondiale (USA, 1996), le prix Marguerite Yourcenar pour *Oran, langue morte* (USA, 1997), le prix international de Palmi (Italie, 1998) et la Médaille Vermeil pour la Francophonie (Académie Française, 1999).

2. UN DIFFICILE RAPPORT À LA LANGUE

Pour mieux comprendre le rapport que Djebbar entretient avec ses différentes langues, il nous a semblé utile de lui laisser ici la parole en rassemblant les parties d'entretiens où elle s'est exprimée sur la question. Dans ces passages choisis, l'auteure évoque son premier contact avec la langue française, ses apports positifs et ses inconvénients dans une quête d'identité difficile pour certains écrivains postcoloniaux. Elle décrit également sa relation avec sa langue maternelle comme une quête d'une langue perdue puis retrouvée à la fois par le biais du cinéma et par un travail sur la langue française. Elle évoque enfin le fanatisme qu'a connu l'Algérie où les langues sont désormais utilisées comme instruments politiques et les conséquences d'une telle situation sur les écrivains.

2.1. Entre la « langue marâtre » et la « sœur dialectale »

Le père d'Assia Djebbar, instituteur de français dans son village natal, va lui transmettre cette langue. Il casse ainsi le mythe du père tyran qui empêche sa fille d'accéder à l'instruction, traditionnellement réservée aux garçons : « Il m'avait tendu la main pour me conduire à l'école, il ne serait jamais le futur geôlier » (1999 : 46). Et non seulement, il va lui permettre d'étudier, mais il lui permettra d'étudier en français. Il devient « l'intercesseur », entre sa fille et le monde occidental, malgré les risques potentiels de

voir sa fille échapper au milieu originel. En effet, le français élargit son espace de jeune fille algérienne en lui faisant côtoyer un autre monde qui va la fasciner (tant par la langue que par les personnes); et c'est ainsi que Djébar déclare : « le changement profond commençait par là : parce qu'il était instituteur de français, il avait assumé un métissage dont je serais bénéficiaire » (*Ibid*).

Cependant, cette immersion dans la langue française est à l'origine de son malaise identitaire; elle ne peut aimer le français en toute quiétude car cette langue est investie de souvenirs de la colonisation et elle a pris la place de l'arabe écrit. Les Algériens ont été « amputés » de leur langue et le français est ressenti comme une « prothèse », un corps étranger que l'on vous greffe, qui ne sera jamais complètement vôtre. Une langue qui, dit Assia Djébar, « dès l'enfance m'a enveloppée, en tunique de Nessus, don de l'amour de mon père, qui chaque matin, me tenait la main sur le chemin de l'école. Fillette arabe, dans un village du Sahel » (1995 : 243). Toutefois, le français met en branle chez elle un mouvement déstabilisant, bien que stimulant, car il lui parle d'univers et de notions qui lui sont étrangers : « j'apprends des noms d'oiseaux que je n'ai jamais vus, des noms d'arbres que je mettrai dix ans ou davantage à identifier ensuite, des glossaires de fleurs et de plantes que je ne humerai jamais avant de voyager au nord de la Méditerranée » (*Ibid* : 208). Cette langue nouvelle va à la fois stimuler son imaginaire et engendrer une certaine aliénation, car l'auteur ne peut se dégager du français pour accéder à certaines connaissances. Très vite, l'écrivaine va se sentir partagée, voire écartelée, entre ces deux mondes et c'est ainsi qu'elle déclare : « Imaginons quel tangage fragile, quel déséquilibre imperceptible, quelquefois quel risque sournois de vertige – sinon de schizophrénie –

s'introduit dans cette précoce identité ? » (1999 : 45); et dans le même registre, elle confie : « je ne m'aperçois pas, nul autour de moi ne s'en aperçoit, que, dans cet écartèlement, s'introduit un début de vertige » (1995 : 209). Ainsi, le français conçu par le père d'Assia Djébar comme une promesse de liberté se charge d'autres fonctions : protestation contre la colonisation, mais affirmation de ses potentialités intellectuelles et réhabilitation de toute la nation algérienne, comme elle en témoigne dans ces lignes extraites de son entretien avec Lise Gauvin : « Je me suis dit : le français n'est pas ma langue mais je vais être la meilleure, si je suis la meilleure dans cette langue, ce serait une manière de montrer qu'à travers moi, tous les miens sont aussi bons que vous » (1997 : 28). À contrario, on peut dire aussi que le fait de parler le français peut être assimilé à un pacte avec le colon, ce qui fait dire à Djébar : « Ainsi, le père, instituteur, lui que l'enseignement du français a sorti de la gêne familiale, m'aurait donnée avant l'âge nubile – certains pères n'abandonnent-ils pas leur fille à un prétendant inconnu ou, comme dans ce cas, au camp ennemi ? » (1995 : 239).

Bien que l'auteure ait fait ses études principalement en français, l'arabe n'a pas été complètement négligé, car sa mère, qui avait une bonne formation en arabe classique, ne cessait de répéter à son mari : « il faut qu'elle apprenne et écrive l'arabe » (Gauvin 1997 : 27). Mais les contraintes de l'époque empêchèrent la réalisation de ce projet, car la langue arabe avait été pratiquement interdite depuis l'arrivée des Français et les structures scolaires arabes n'existaient plus. Assia Djébar relate ainsi ses premiers contacts avec l'arabe : « Un certain nombre de parents ont payé un maître coranique, et dans une école de style moyenâgeux [...]. J'ai appris l'arabe avec un roseau et de l'encre » (*Ibid*). Cette

formation archaïque fait de l'arabe classique une langue éloignée du quotidien : « [Elle] se donnait des airs de précieuse, affichait pour nous autrefois, ses manières hautaines, nous laissant pour le quotidien son ombre nerveuse et fragile, elle 'la soeur dialectale' » (1999 : 14). Après l'école primaire, Assia Djébar quitte son village pour poursuivre ses études dans un lycée français et malgré son désir de continuer l'apprentissage de l'arabe, elle doit y renoncer, car comme elle le rapporte :

Quand vous êtes en colonisation, il est évident que si vous continuez vos classes, la langue dominante, c'est celle qui va vous ouvrir des portes... Ce n'est pas un choix que vous faites. Quand je suis arrivée en sixième et qu'on m'a dit : « Quelle première langue voulez-vous prendre ? » [...] j'ai mis, en première position : « arabe ». Cela a causé un grand branle-bas. [...] J'aurais aimé entrer dans cette langue, que je connaissais déjà, mais avec une pédagogie moderne et j'aurais pu alors devenir vraiment bilingue. [...] En troisième, j'ai redemandé l'arabe comme troisième langue et comme nous étions alors cinq ou six, on nous a amené un professeur. J'ai donc fait deux ans d'arabe avant le bac : ce n'était pas suffisant. [...] Donc, à 19 ans, j'ai senti que j'avais un bilinguisme qui boitait des deux jambes. Je le regrette. (1997 : 29)

Ce sont sans doute ces éléments de biographie qui éclairent les relations complexes et conflictuelles de l'auteure avec ses langues. Le français a été l'outil de son éveil au monde, à la pensée. Cette langue lui a fait découvrir tout ce qui peut s'appréhender avec l'intellect, comme elle-même le souligne : « Le français était ma langue pour penser, pour avoir des amis, pour communiquer avec des amis » (1997 : 25). Mais elle ne peut oublier que le français est aussi la langue de l'étranger qui a fait couler le sang de son peuple, de l'occidental n'ayant que peu de sentiments d'affection envers eux :

[...] dès que l'affectivité et le désir étaient là, cette langue me devenait désert. Ce désert est investi des scènes de violence et de la guerre des ancêtres, de la chute des cavaliers qui sont tombés dans le combat. Donc je n'ai jamais pu dire l'amour en français. [...] Je pense que c'est assez fréquent pour les auteurs de parler de la langue maternelle comme langue de désir, j'ai senti que pour moi dans le français, il y avait du sang dans cette langue. (1997 : 25)

Ces propos nous ouvrent également une fenêtre sur les fonctions respectives de l'arabe et du français chez Djébar. Le français est le vecteur ou le truchement des créations de l'esprit et bien que ce soit la langue qu'elle manie le mieux, pouvant ainsi passer pour sa langue maternelle, l'auteure ne lui attribue qu'un titre de « langue marâtre » avec les connotations péjoratives attachées à ce terme : « Quelle est ma langue mère disparue, qui m'a abandonnée sur le trottoir et s'est enfuie ? », s'interroge-t-elle (1995 : 240). Du coup, l'arabe classique ou dialectal est revendiqué comme langue maternelle avec une certaine nostalgie : « Pendant longtemps, la langue arabe, parce que langue savante, parce que langue de poésie, parce que langue où ma mère chantait sa poésie, ces poèmes andalous, c'était la langue du désir, c'était la langue de l'amour » (*Ibid* : 31). Tout concourt à aviver les combats que se livrent en elle ces deux langues dont l'une, la langue française, « pouvait tout m'offrir de ses trésors inépuisables, mais pas un, pas le moindre de ses mots d'amour ne me serait réservé » (1995 : 38), tandis qu'elle aurait été en partie dépossédée de l'autre, la langue arabe, dont elle se plaint dans cette invocation :

Langue-mère idéalisée ou mal-aimée, livrée aux hérauts de foire ou aux seuls geôliers !... Sous le poids des tabous que je porte en moi comme l'héritage, je me retrouve désertée des chants de l'amour arabe. Est-ce d'avoir été expulsée de ce discours amoureux qui me fait trouver aride le français que j'emploie ? (1995 : 249).

On pourrait dire d'une manière imagée qu'Assia Djébar, ayant dû renoncer au mariage d'amour avec l'arabe, a contracté un mariage de raison avec le français qui lui a apporté la modernité et la liberté.

2.2. La langue comme un voile

Assia Djebar va mettre à profit sa connaissance du français pour occuper ses temps libres d'étudiante pendant ses années à l'École Normale Supérieure : « Écrire des romans [...] me changeait de ma gravité d'étudiante algérienne ? » (1999 : 18). Une fois ses études terminées, elle va être confrontée à l'existence des femmes algériennes « exilées ». Loin de sa famille, là encore l'écriture va lui être salutaire : « Ainsi entrai-je en littérature par une pure joie d'inventer, d'élargir autour de moi – moi plutôt raidie au dehors, parmi les autres, du fait de mon éducation musulmane – un espace de légèreté imaginative, un oxygène » (*Ibid*). On peut aussi croire qu'elle essayait, comme une enfant, un nouveau jouet récemment acquis pour en explorer toutes les possibilités. Il existe également une idée de revanche qui s'explique par le contexte politique :

Mon premier roman, *La Soif*, est un roman où je dis : « puisque j'ai le français, je vais écrire en français », d'un air de dire, moi Algérienne, j'envoie ce livre à l'autre public. Ce n'est pas un hasard que j'ai écrit ce livre pendant une grève nationaliste, mais l'écriture du roman à ce moment-là était une sorte de jeu, de jeu-défi. (1997 : 33)

Durant cette période, Assia Djebar manie le français sans doute avec délectation, car malgré sa virtuosité, elle ne livre que peu d'elle-même :

Le fait que celles-ci [petites architectures fonctionnelles qu'ont été ses quatre premiers romans], aient été construites avec des mots français – langue théoriquement étrangère –, c'est un peu comme si, dès le départ, la distance entre moi, femme, et ces architectures avaient été maintenue avec une volonté délibérée. (1999 : 97)

Voulant protéger son intimité de femme algérienne, l'écrivaine utilise la langue française comme un voile. Écrivant en français, elle échappe ainsi au pouvoir de domination et de contrôle de ses compatriotes (et surtout des mâles de sa propre communauté) puisque le

français installe immanquablement une distance entre eux et ses écrits. En une métaphore audacieuse, Djébar assimile la langue française à un voile :

J'ai utilisé jusque là la langue française...voile de ma propre voix. Ainsi pour moi, en une première étape de mon trajet d'écrivain : l'écriture, je la voulais loin de moi, comme si dans ses creux, ses pleins et ses déliés, je me cachais plutôt en elle, consciente de la curiosité extralittéraire en quelque sorte que mes écrits pouvaient susciter au préalable... un peu, après tout, comme la silhouette citadine maternelle défilant au centre du village, devant les paysans. (1999 : 43)

Nous retrouvons là des réminiscences de son enfance en Algérie où les femmes se voilent pour sortir, pour évoluer en dehors de l'espace clos de la maison sans susciter ni rumeurs ni propos déplacés. Certes pour Djébar, « se voiler » ne signifie pas vraiment se travestir : « [...] se voiler, c'était bien s'aventurer au-dehors et en même temps, se préserver, se garder » (*Ibid* : 98-99). La langue française permet à son esprit, et presque à son corps de « voyager, il va et vient dans l'espace subversif, malgré les voisins et les matrones soupçonneuses, pour peu, il s'envolerait » (1995 : 208). Elle prête même un pouvoir quasi surnaturel à la langue française, celui d'aveugler « les mâles voyeurs de mon clan, et qu'à ce prix, je puisse circuler, dégringoler toutes les rues, annexer le dehors pour mes compagnes cloîtrées, pour mes aïeules mortes bien avant le tombeau » (*Ibid* : 204). Il ne faut pas oublier le contexte d'alors où les femmes algériennes devaient être protégées des hommes, même ceux de leur clan, qui les considéraient un peu comme des proies dès qu'elles se trouvaient au dehors. Et dès le début de la colonisation, s'ajoute le danger représenté par les hommes français : « par la suite, à quinze, seize ans, il y a eu également l'interdit des adolescentes par rapport à ceux qui ne sont pas musulmans, parce que le corps caché [...] c'est le corps préservé par rapport à l'occupant. Cela aussi je l'ai

intériorisé » (1997 : 25). Ainsi donc, en utilisant le français, Assia Djébar se cache non seulement de ses compatriotes, mais elle se préserve aussi des Français; elle acquiert grâce au français une position proche de celle d'un garçon, ce qui lui donne une grande liberté de ton et de gestes. Mais en corollaire, le français ne peut que lui être aussi extérieur que le voile pour la femme musulmane, car c'est une pièce ajoutée qui ne fait pas intimement partie d'elle-même. Cela explique également les problèmes de l'auteure avec sa seconde langue : l'arabe. Consciente de son algérianité, elle ressent le manque de n'avoir qu'une seule langue d'écriture, le français. Il lui semble vital de pouvoir faire le passage à l'arabe pour éviter, sinon, de s'emmurer dans un long silence. Elle raconte ce cheminement : « Après une absence à l'étranger de plusieurs années, étant revenue en Algérie en 1974, je pensais que je pouvais écrire en arabe, tout au moins dans le domaine de la poésie » (1999 : 177). Mais malgré d'intenses efforts, ce passage lui fut impossible, l'amenant à s'arrêter d'écrire pendant de longues années, car comme l'a dit Albert Memmi: « on ne refait pas un tel apprentissage dans une vie d'homme » (1973 : 139). De plus l'arabe classique avait gagné une connotation politique. Langue du pouvoir, mais aussi langue de discrimination contre les femmes (à cause des concessions faites par le FLN aux religieux qu'il ne pouvait écarter), cet arabe s'éloignait de plus en plus de la sensibilité de Djébar. Elle en convient amèrement :

Cependant, la langue arabe, comme langue de communication, était devenue une langue dominante. Pour moi, une distance se creusait : c'était une langue du discours politique – gonflée un peu comme un souffle – et en même temps, de plus en plus une langue masculine. J'ai ressenti cet arabe, vers lequel, en tant que romancière, j'aurais bien voulu aller comme une langue qui, en se drapant, perdait son oxygène, sa chair, son rythme profond. (1999 : 177-8)

Elle se rend compte par conséquent, que, plus que la langue écrite, c'était l'arabe oral qui lui faisait défaut et elle tenterait désormais de le retrouver, comme elle s'en explique : « Je n'ai pas eu conscience d'abord que c'était la langue, non pas perdue, mais la sonorité de la langue maternelle que je tenais à retrouver constamment dans la chair de la langue française » (1997 : 30). Ainsi, elle comprend qu'elle ne peut qu'être hybride et que la part autre qui s'est introduite en elle dès son plus jeune âge lui a permis d'échapper au cloître traditionnellement réservé à la plupart des filles algériennes. Elle peut donc réconcilier les deux facettes de son identité et répondre qu'elle est « d'éducation française » certes, mais de « sensibilité algérienne » (1999 : 26). Voici comment elle revendique désormais cette double identité :

En 1979, [...] je prends conscience de mon choix définitif d'une écriture francophone qui est, pour moi, *la seule nécessité*, celle où l'espace en français de ma langue d'écrivain n'exclut pas les autres langues maternelles que je porte en moi, sans les écrire. Au contraire, dorénavant, à partir de 1979, parce qu'entourée, « portée » aussi, mais par instants cernée par ces voix de femmes invisibles – les vivantes, les disparues, mais toujours présentes –, je suis volontairement une écrivaine francophone. (1999 : 39)

Elle décrit dès lors son entreprise d'écrivaine comme une « franco-graphie », c'est-à-dire qu'elle ne possède qu'une seule langue d'écriture, qui est la langue française. Toutefois, si son éducation française l'a privée de la langue arabe comme *outil* d'écriture, son identité algérienne lui fournit un *matériau* d'écriture, car celle-ci est nourrie par la culture ainsi que la langue arabe et berbère. Elle considère alors le français comme « une vraie maison d'accueil » qu'elle a choisie librement, et non plus comme simple legs de la colonisation. Apaisée intérieurement et vis à vis de ses compatriotes d'expression arabe ou française, Assia Djebar peut donner d'elle cette définition : « Ainsi ma parole, pouvant être double,

et peut-être même triple, participe de plusieurs cultures, alors que je n'ai qu'une seule écriture: la française » (1999 : 42). Voilà où réside l'aspect *translatif* dans l'œuvre de Djébar : une écriture française qui vient s'inscrire dans un paysage algérien, *une culture natale transposée dans les schèmes de la langue étrangère*.

2.3. Traduire la parole des femmes

Au cours de son évolution, Assia Djébar va s'intéresser davantage aux femmes algériennes qui sont restées au pays. Tout en cherchant à retrouver dans son écriture les sons qui ont bercé son enfance et son adolescence, ce sont les voix et les visages des femmes de son village d'abord, puis de toutes les femmes algériennes qui vont ensuite s'imposer à elle. L'auteure se rend compte que si son instruction lui a donné la langue française comme outil, ce sont les sonorités arabes et berbères qui ont modelé profondément son oreille, lui ont créé une mémoire affective et instinctive, et particulièrement les voix féminines, car les enfants (et à fortiori les filles) restent longtemps dans le gynécée. L'écrivaine le souligne ainsi : « [je me suis] sentie le plus souvent portée par des voix non françaises – elles qui me hantent » (1999 : 29). Ces femmes, à qui l'école a été très tôt refusée, ne possédaient donc comme langue de communication que la langue orale, gardienne des traditions féminines.

Djébar va alors à la rencontre de ces femmes qui ont participé à la guerre d'Indépendance afin de recueillir leurs témoignages. Cette expérience va bouleverser sa vision de l'écriture ainsi que ses rapports avec la langue française. Le français n'est plus cette langue dans laquelle il y avait « du sang » : « chaque langue, je le sais, entasse dans le noir ses cimetières, ses poubelles, ses caniveaux ; or, devant celle de l'ancien conquérant,

me voici à éclairer ses chrysanthèmes ! » (Djebar 1995 : 204). Les voix des femmes algériennes, autrefois « voix ennemies du français », vont grâce à cette même langue sortir enfin de l'ombre. Sous la plume d'Assia Djebar, le français qui avait jadis servi à assujettir le peuple algérien, va désormais servir à restaurer les droits bafoués des femmes algériennes. En rompant le silence auquel elles ont été réduites, le français devient un véritable instrument de libération. Assia Djebar va donc transformer le français pour le mettre au service des femmes algériennes, « en [ramenant] les voix non francophones – les gutturales, les ensauvagées, les insoumises – jusqu'au texte français qui devient enfin mien » (Djebar 1999 : 29).

Grâce à Assia Djebar, à sa maîtrise du français, et à sa capacité à introduire dans la langue de Molière, les richesses de l'oralité féminine arabe et berbère, les voix des femmes algériennes longtemps prisonnières entre des murs insonorisés, vont pouvoir être enfin entendues. L'auteure se fait, sinon leur porte-parole, du moins leur porte-voix, un porte-voix qui, par la magie de l'écriture, inverse les rôles en les rendant elles, locutrices, et le reste du monde auditeur. Mais pour cela, Djebar a dû aussi transformer leurs paroles arabes en français. Elle s'est faite ainsi leur *traductrice*. Comme elle-même le dit : « [...] pour les ramener [...] en les inscrivant [...], *je devais, obscurément contrainte, en trouver l'équivalence, sans les déformer, mais sans hâtivement les traduire* » (*Ibid.* Nous soulignons).

Assia Djebar se sent donc solidaire de toutes les femmes algériennes. Elle est consciente qu'elle a échappé au poids des traditions qui enferment ses concitoyennes dans « un lourd

mutisme, et dans l'invisibilité de leurs corps »³⁴. Elle va se servir de toutes ses capacités pour libérer les femmes (après la libération du territoire national), et pour cela elle doit accomplir le « devoir de tout écrivain [qui est] un devoir de langue ». Pour pouvoir donner la parole aux femmes algériennes en français, Djébar doit « décoloniser » cette langue. Un travail qui consiste, selon elle, à « [se] saisir de cette langue française entrée en Algérie avec les envahisseurs de 1830, et à l'essorer, à la secouer devant moi de toute sa poussière compromettante [...] ; il fallait par elle et avec ses propres mots, la renverser en quelque sorte sur elle-même » (Discours). C'est ainsi, au terme d'un long cheminement, parfois douloureux, que l'écrivaine a pu opérer une véritable symbiose entre l'arabe de son enfance et le français. Elle a pu, grâce à la langue de l'occupant, « faire réaffleurer les cultures traditionnelles mises au ban, maltraitées, longtemps méprisées, les inscrire, elles, dans un contexte nouveau, dans une graphie qui devient 'mon' français » (Djébar 1999 : 29).

Le français ainsi « dépolvé » de son passé colonial, Djébar pouvait désormais concevoir sa « franco-graphie » comme un moyen de résistance et non plus comme un signe d'acculturation. Cette constatation va donc réconcilier les identités qui cohabitent en elle et l'amener à s'accepter véritablement en tant qu'écrivaine francophone :

[...] ce français écrit qui aurait pu s'éloigner peu à peu de mes racines, de ma communauté féminine d'origine, s'est trouvé au contraire, au cours de ces années d'apparent silence [...] dynamisé dans l'espace, grâce justement à cette *résonance* de mon écoute orale des femmes, dans les montagnes du Chenoua, au cours des années 75, 76 et 77. (*Ibid* : 39)

³⁴ Extrait du discours « Idiome de l'exil et langue de l'irréductible » prononcé par Djébar lors de la remise du « Prix pour la Paix » en octobre 2001 et que nous désignerons par « Discours ». (Source : <http://www.remue.net/cont/Djébar01.html>)

2.4. La disparition de la langue française

Si Djébar, de par son écriture féministe, s'est réconciliée avec le français, les événements en Algérie laissent croire que le pays a, lui, suivi le chemin inverse. Avec la montée de l'intégrisme, ce n'est plus simplement le rétablissement de l'arabe qui est visé mais l'élimination du français : « Écrire en la langue étrangère devenait presque faire l'amour hors la foi ancestrale. Or le tabou en islam épargne, en ce cas, les mâles; bien plus, les valorise » (Djébar 1999 : 70).

Cet apartheid linguistique, « une sorte de haine qui s'installe contre les langues », condamne dès lors les écrivains algériens à ne plus revenir dans leur pays (Djébar citée dans Torre 1999 : 20). Voulant accomplir la décolonisation du pays, les autorités ont ainsi encouragé les ultranationalistes qui voient dans la littérature algérienne d'expression française la perpétuation de l'acculturation entamée sous la colonisation. Au moment de l'accession à l'indépendance, les gouvernants algériens, nous l'avons dit, décidèrent donc de rendre à la langue arabe la place que la colonisation lui avait fait perdre.

L'auteure, aussi passionnée de francophonie qu'elle soit, ne peut contester la légitimité de cette démarche³⁵. Son long silence et son malaise face à la langue du colonisateur, même si elle les a aujourd'hui dépassés, traduisent cette ambiguïté qui sous-tend la dualité franco-arabe. Une société dont l'identité avait été reniée durant près de cent trente ans ne pouvait se reconstruire sans en restaurer le socle : la langue arabe, étroitement associée à la culture islamique. Politiquement, face à une population pour qui l'indépendance devait

³⁵ Déjeux (1993) explique que la politique d'arabisation a été très peu contestée par les intellectuels bilingues en Algérie parce que ces derniers ont été très vite pris au piège de la mauvaise conscience.

mettre fin à la domination des *roumis* (les Français), aucun pouvoir n'aurait pu se dispenser de s'engager à rendre à la langue arabe sa place éminente. Cependant, ce qui devait être à l'origine un projet de restauration identitaire s'est aujourd'hui transformé en une politique extrémiste : « Ainsi, aujourd'hui pour moi, sur ma terre, le français, littéralement, me devient langue de solitude, peut-être aussi de la vraie aventure... » (Djebar 1999 : 55).

De façon générale, Djebar considère que le rapport des locuteurs algériens à la langue française repose constamment la question de la place et de la prégnance de la culture française dans la société algérienne. À ses yeux, ce n'est donc pas tant le système linguistique en lui-même ou le statut des locuteurs à l'intérieur de ce système qui pose problème, mais bien l'attitude politico-idéologique face à ce que la langue charrie comme culture, qui soulève souvent de lancinantes interrogations et parfois de brutales passions.

Mais l'arabisation est surtout aussi présentée comme un conflit avec la France, voire avec ceux qui, comme elle, utilisent le français comme langue d'écriture – on les dénonce comme *hizb Fransa*, tenants du « parti de la France » : « Le métissage inévitable, dont se nourrit toute création, se vit dès lors en dichotomie intérieure, en amputation douloureuse, en reniement ou en oubli de sa diversité de généalogie » (1999 : 56).

Ce faisant, Djebar souligne la triple confusion dont procède généralement le traitement de la question linguistique en Algérie : confusion entre langue française et francophonie, confusion entre arabisation et algérianisation et enfin confusion entre arabisation et

islamisation ou ré-islamisation. Tandis que s'opère le processus d'enracinement de la première langue qu'est l'arabe « en se prolétarisant, et quelquefois en se ruralisant », le français, réservé aux minorités intellectuelles, devient du coup presque exclusivement langue écrite : « Ainsi, comme l'arabe avait ensuite disparu dans l'Espagne des rois très Catholiques – ceux-ci aidés vigoureusement par l'Inquisition – est-ce que soudain c'était la langue française qui allait disparaître [en Algérie] ? » (Djebar 2003 : 271).

C'est sans doute pour cela que l'Algérie ne peut pas être classée dans le bloc ou le groupe francophone au même titre que les autres pays ayant la langue française en partage. De même que les oppositions usuelles telles que francophonie/arabophonie, souvent mises en exergue pour appréhender les faits et les conduites langagières en Algérie, se révèlent fort réductrices, pour ne pas dire frappées de caducité.

3. UNE ÉCRITURE-COMME-TRADUCTION

Les romans qui ont suivi cette période de non-publication, pendant laquelle Djebar a travaillé sur l'oralité des femmes algériennes par le biais du cinéma, se sont vus marqués par ce projet qui consistait à enregistrer les voix féminines d'Algérie afin de les sortir de l'ombre. *L'amour, la fantasia* fait partie de ces romans où la langue française est utilisée pour rendre compte, le plus fidèlement possible, du style oral des femmes algériennes. Voilà où intervient le travail de *traduction*, un travail qui consiste à retranscrire dans une langue ce qui est dit dans une autre, le but étant *de faire ressentir à travers le français la substance de l'arabe, de donner l'illusion au lecteur d'entendre, à travers les phrases écrites en français, une parole arabe*. À l'instar d'un film doublé, où l'on a l'illusion de

comprendre les dialogues dits en langue étrangère, puisqu'on oublie qu'on en lit la traduction, Djébar offre la possibilité au lecteur d'imaginer ces sons étrangers. À travers le français, elle lui propose une sorte de décodeur qui laisserait le plus intact possible cet aspect à la fois oral et arabe. Cette altérité, Djébar veut la « rendre sensible dans le *rythme* de la phrase, quelquefois dans *la chair du mot*, dans les recherches *d'allitérations* ou peut-être dans un certain *mouvement des personnages* » (citée dans Gauvin 1997 : 30. Nous soulignons). C'est ainsi que dans le poème *Sistre* qui commence par ces phrases : « Long silence, nuit chevauchée, spirales dans la gorge. Râles, ruisseaux de sons, précipices, source d'échos entrecroisés, circe ou ciseaux de cette tessiture » (1995 : 125), Djébar « tente de retrouver de possibles vers de la poésie arabe, où la langue fonctionne par allitérations » (*Ibid* : 24).

Ce projet de métissage, Djébar le conçoit non pas comme un simple jeu sur la langue, mais presque comme une entreprise de *conciliation* entre deux langues, deux cultures, deux mondes jadis ennemis : « Je persiste à croire qu'il y a un pont secret à établir, que du français conceptuel à l'arabe luxuriant il y a quelque écho commun, mais si fragile, si secret... une fluidité, une coulée qui est à la fois française et arabe » (Djébar citée dans Torre 1999 : 28). L'entreprise de Djébar évoque immédiatement la « tâche du traducteur » de Walter Benjamin qui décrit la traduction, non pas comme un processus qui vise à transposer le sens d'une œuvre dans une autre langue, mais comme un moyen d'arriver à ce qu'il appelle, la langue pure. Une langue des origines qui ne peut se constituer (ou se *reconstituer* si l'on fait allusion au mythe de Babel) que par le rapprochement des caractéristiques communes qui en sont l'écho dans chaque langue

particulière. Benjamin estime, à la suite de Humboldt, que cette langue perdue garde des traces de son existence dans la parenté qui existe entre les langues : « Les langues ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais, *a priori* et abstraction faite de toutes relations historiques, sont apparentées l'une à l'autre en ce qu'elles veulent dire» (Benjamin 1971 [1923] : 264). Cette parenté entre les langues ne peut être retrouvée que par la traduction : « Mais en vérité la parenté des langues s'atteste dans une traduction de façon beaucoup plus profonde et plus déterminée que dans la ressemblance superficielle et indéfinissable entre deux œuvres littéraires » (*Ibid* : 265). Au fil des traductions, la langue cible se modifie, elle devient plus libre et, même si elle est toujours en devenir (ce qu'il désigne par « la semence latente »), se trouve à un niveau supérieur à la langue source puisqu'elle se rapproche davantage de la langue originelle, du pur langage. La tâche du traducteur est par conséquent « de trouver, dans la langue où est traduit l'original, cette visée intentionnelle qui éveille en elle cet écho de l'original » (*Ibid* : 269). Ce qui revient à libérer, dans sa propre langue, la langue pure qui se trouve prisonnière dans l'œuvre originale et ce, en la traduisant. Benjamin conçoit par conséquent la traduction comme Djébar conçoit son écriture, à savoir comme une entreprise de réconciliation entre les langues. Si ce n'est que pour Benjamin ce « royaume promis » est en même temps interdit (*Ibid* : 268).

3.1. Présentation de l'œuvre

L' amour, la fantasia publié en 1985 fait l'objet d'un engouement égal auprès du public algérien et français. Les années 80 marquent, en effet, la fin d'une période où les Français redécouvrent avec intérêt le thème algérien, mis entre parenthèses depuis de nombreuses années (Torre 1999).

Ce roman, qui inaugure un cycle intitulé « Le Quatuor d'Alger », est le roman qui a le mieux tiré profit de la formation d'historienne de son auteur. En effet, c'est sous le couvert de l'histoire que Djébar arrive à exprimer des sentiments personnels tout en préservant sa pudeur :

[...] En ce qui concerne la mise en abyme par l'histoire dans ce livre, elle m'a permis de sortir de cet interdit propre aux femmes; même dans des conversations orales on ne dit pas « je », on ne parle pas de soi, alors à plus forte raison l'écrire pour d'autres ! [...] La mémoire historique me protégeait. C'est l'historienne qui a permis que les écrits intimes puissent se livrer. (Djébar dans Hornung et Ruhe 1998 : 181)

Le volet historique débute en juin 1830, date de la prise d'Alger par la flotte française. Suivent vingt années de lutte, que domine la figure de l'émir Abdelkader. Puis vient le temps d'une suprématie française sans partage. Ces scènes d'histoire, racontées sous forme de lettres et de journaux intimes de soldats et officiels français, alternent avec le récit de la propre enfance de la narratrice, dans un village du Sahel. Autour d'elle, un monde de femmes cloîtrées qui rêvent à d'inaccessibles rencontres amoureuses.

L'inscription historique « l'aube du 13 juin 1830 » met en branle le récit qui va couvrir les moments essentiels de l'occupation française. Le récit occupera les deux premières parties du roman ; la troisième partie nous ramène à la guerre de libération. Mais l'innovation déterminante dans cette oeuvre est d'avoir rattaché de multiples façons l'histoire du pays, dans son passé absolu et son passé plus récent, à l'histoire de la femme :

En brisant ces deux tabous, l'interdit de l'image de la femme et l'interdit de sa voix, Djébar assume le déboulochage du mythe féminin, sacralisé par l'anonymat, le silence et la non-représentation, casse la logique ancestrale des rapports prédéfinis entre les sexes et pulvérise l'idéal de pureté, de fermeture endogamique. (Torre 1999 : 42)

L'amour, la fantasia complique la notion d'histoire linéaire; l'écart temporel étant comblé par les va-et-vient de la voix de la narratrice qui recompose les moments, mettant bout à bout les témoignages, corrigeant, transformant, enrichissant les documents. Ce roman est donc conçu comme des bribes d'histoire apparemment disparates à première lecture, mais assemblées en un « patchwork » d'épisodes achevés.

Contrairement aux récits historiques, qui privilégient les écrits, l'auteur donne le même poids aux données orales. Djébar transgresse en cela la frontière entre l'oral et l'écrit, contrastant les limites de l'histoire conventionnelle avec la richesse de sa propre culture orale. Elle opère ainsi une forme de *traduction intersémiotique* dont le but est de donner voix aux témoins que l'histoire traditionnelle confine au silence.

Loin de se limiter à un quelconque aspect historique, le livre est plutôt né d'une interrogation personnelle propre à l'auteure. Confrontée brutalement à une impossibilité d'exprimer des mots d'amour en français, Assia Djébar s'en étonne d'abord, puis se met à réfléchir aux implications plus profondes de ce phénomène. Recherchant en arabe et dans son dialecte les termes de l'amour, elle se replonge dans son enfance, car les premières amours y ont leurs racines. Elle se retrouve alors face à la langue française qui a également jalonné sa vie dès ses premières années. Elle met en lumière le domaine d'utilisation de chaque langue, l'amour ne pouvant être véhiculé que par la langue maternelle, malgré la pudeur et la réserve de la femme arabe, le français étant dévolu aux créations de l'esprit. Sa volonté de raconter les événements d'un point de vue linguistique

la conduit à retracer le parcours de langue française en Algérie. Ou, dans ses propres mots :

[...] Le projet de *L'amour, la fantasia*, ce n'était donc même pas un projet historique au départ, c'était de l'impossibilité ou de la difficulté à commencer une autobiographie dans la langue de l'autre, et du coup, je voulais comprendre, cette fois pas seulement comme écrivain mais comme femme, pourquoi je n'arrivais pas à dire des mots d'amour en français.
(*Ibid*)

Portée à son plus haut degré d'élaboration, cette œuvre, par sa puissance d'évocation historique et sa capacité de création poétique, reste sans doute, dans le champ de la littérature algérienne, celle qui a su le mieux revisiter la version coloniale de l'Histoire en célébrant le rôle des femmes dans la lutte pour l'indépendance.

3.2. Les procédés translatifs

L'amour, la fantasia est une œuvre métissée à plusieurs égards. Tout d'abord au niveau de la structure, Assia Djébar n'hésite pas à faire appel à plusieurs styles : « la complexité narrative de la biographie Romanesque, la forme poétique libre, des éléments d'autobiographie, de fiction Romanesque, du témoignage journalistique mêlés à des éléments d'historiographie » (Torre 1999 : 46). Son œuvre est comme elle, un être composite, issu de plusieurs influences. Écrivaine, historienne, femme tout court, mais aussi femme algérienne, son œuvre est forcément empreinte de cette hybridité, c'est à la fois un roman de fiction, une autobiographie, un récit historique sur l'Algérie et un témoignage des femmes algériennes dont la romancière s'est fait le truchement.

Ce livre se caractérise par un style hybride, ou comme nous l'avons expliqué dans le chapitre III, par un mélange de codes qui, bien que n'étant pas propre aux textes postcoloniaux, se retrouve ici de manière plus évidente. Pour les besoins de cette analyse,

nous nous limiterons à deux styles qui ressortent dans l'œuvre en question. Le premier est utilisé pour les passages historiques. Il s'agit d'un français « orné » qui veut reproduire le style des archives françaises. Djébar a fait ce choix parce qu'elle dit avoir été très marquée par les peintures « orientalistes » de Delacroix et de Fromentin, qu'elle prendra un peu comme modèle dans son écriture. De plus, les archives datant de la période du début de la colonisation n'existent qu'en français, de sorte que le style des passages qui s'en inspirent s'est trouvé, malgré elle, marqué par leur forme de rédaction. Si la mémoire d'origine « garde trace de l'ancien », il en va de même pour l'écriture :

C'est volontairement que j'ai écrit les passages historiques dans un style de français assez chargé, assez travaillé. [...] Donc pour moi cette langue chargée était voulue; elle était surchargée malgré mon désir. [...] dans la première et la deuxième partie, avec la reconstitution du 19^e siècle, inconsciemment ou même intentionnellement, je revoyais le passé dans les couleurs de Delacroix ou de Fromentin. Les couleurs et le style volontairement chargé vont parer ce manque. (Djébar citée dans Hornung et Ruhe 1998 : 180-1)

À titre d'exemple, nous pouvons citer les deux premiers paragraphes qui introduisent le volet historique du livre. En lisant ces lignes, nous pouvons très bien imaginer qu'il s'agit de la description d'une peinture, et, qui plus est, d'une peinture de genre qui renvoie explicitement aux odalisques chères à Delacroix et Fromentin, c'est-à-dire aux fantasmes d'un Orient peuplé de femmes alanguies, de femmes « à prendre ». Il s'agit d'une métaphore, d'une *traduction en termes féministes*, distanciés, du prélude à la « prise » de l'Algérie. Des couleurs, des formes et un certain mouvement que la peinture dégage et que Djébar va utiliser pour décrire cette scène mythique, à savoir l'arrivée de la flotte française sur les côtes algériennes, premier combat et début d'une longue histoire commune :

Aube de ce 13 juin 1830, à l'instant précis et bref où le jour éclate au-dessus de la *conque* profonde. Il est cinq heures du matin. Devant l'imposante flotte qui déchire l'horizon, la *Ville Imprenable se dévoile*, blancheur fantomatique, à travers un *poudroisement de bleus et de gris mêlés*. *Triangle* incliné dans le lointain et qui, après le scintillement de la dernière brume nocturne, se fixe *adouci*, tel un *corps à l'abandon*, sur un tapis de verdure assombrie. La montagne paraît barrière esquissée dans un azur d'aquarelle.

Premier *face à face*. La ville, paysage tout *en dentelures et en couleurs délicates*, surgit dans un *rôle d'Orientale immobilisée*, en son *mystère*. L'Armada française *va lentement glisser devant elle* en un ballet fastueux, de la première heure de l'aurore aux alentours d'un midi éclaboussé. Silence de *l'affrontement*, instant solennel, suspendu en *une apnée d'attente*, comme une ouverture d'opéra. (1995 : 14. Nous soulignons)

Ce passage révèle clairement le parallèle que Djebbar dresse entre la prise de l'Algérie et l'acte du viol. En effet, la quasi totalité du vocabulaire utilisé dans le paragraphe dénote la violence et la soudaineté de cet acte qui prend la ville/la femme par surprise. L'instant est « bref », le jour « éclate » et la flotte « déchire » l'horizon. La conquête y est décrite comme un « face-à-face », un « affrontement » et se solde par un moment solennel où les deux parties retiennent leur souffle en « une apnée d'attente ». Reproduisant la vision orientaliste, Djebbar décrit l'Algérie comme une femme disponible, un corps à prendre. Non seulement elle établit un parallèle avec le thème orientaliste de la femme séductrice parée d'« un poudroisement de bleu et de gris », mystérieuse et virginale (la ville/la femme est d'une « blancheur » fantomatique), mais elle souligne également les rapports de domination qui caractérisent l'acte du viol associé à la conquête militaire. La flotte est « imposante » tandis que la ville semble être une femme « immobilisée », « tel un corps à l'abandon », prise au réveil, soumise et fragile, « tout en dentelures et couleurs délicates ».

Le langage adopté par Djébar est donc résolument celui du viol et de la violence d'un acte sexuel commis contre la pureté et l'innocence de la ville/la femme. La « Ville Imprenable », « d'une blancheur fantomatique » serait donc une allégorie de la femme vierge; « la conque/le triangle » seraient la métaphore et la métonymie du sexe féminin et la flotte qui « déchire » l'horizon serait à l'image du violeur qui déchire l'hymen intact d'une jeune vierge sous l'emprise hypnotique de son agresseur. Djébar reprendra ce thème plus loin dans son livre, soulignant ainsi la fascination réciproque des deux camps, une fascination de voyeurs qui se concrétisera par un acte de violence extrême. Djébar va même jusqu'à soupçonner le gendre du dey Hosein, l'agha Ibrahim, d'avoir volontairement négligé la défense de la ville pour pouvoir voir ses ennemis de plus près. Ce sentiment ambigu d'amour et de haine entre les deux peuples reflète sans doute la relation ambiguë que l'auteure a longtemps entretenue avec la langue française. La narratrice, quelques pages après l'extrait choisi, déclare explicitement : « Dès ce heurt entre deux peuples, surgit une sorte d'aporie. Est-ce le viol, est-ce l'amour non avoué, vaguement perçu en pulsion coupable, qui laissent errer leurs fantômes dans l'un et l'autre des camps, par-dessus l'enchevêtrement des corps, tout cet été 1830 ? » (1995 : 26).

Ce passage opère par ailleurs à la manière d'un palimpseste en surimposant le récit historique aux représentations picturales de l'« Orient ». Ou encore, il traduit le récit historique en termes de peinture et reproduit, tout en la parodiant, la vision orientaliste contemporaine de la colonisation comme un intérieur « oriental » à la Delacroix. Cet aspect parodique superpose l'hypertexte du récit de la colonisation à l'hypotexte du

fantasme « orientaliste ». Il maintient le regard du côté des colonisés tout en donnant l'illusion d'entendre un récit écrit par un Français.

À côté de ce style « chargé », au double sens du terme, Djébar utilise un style plus direct et plus « sobre » lorsqu'il s'agit de retranscrire les témoignages des femmes algériennes et de refléter « leur style à elles » (Hornung et Ruhe 1998 : 181). Le but est de reproduire le décalage entre la vision fantasmée de l'altérité « orientale » et la réalité locale, entre la construction occidentale de l'altérité algérienne dont l'art d'un Delacroix rend compte et le réel au quotidien, en particulier celui des femmes. L'oralité de ces témoignages féminins, qui sont au centre de la construction « orientaliste », est, selon Lucette Heller (1998), caractéristique de la littérature maghrébine. Elle explique que de par ses traditions orales, le Maghreb engendre des écrivains qui parviennent à relever le défi qui consiste à intégrer l'oral dans l'écrit, à pratiquer l'« oraliture » ou, en d'autres termes, une littérature de l'oralité. Il nous semble que cette littérature caractérise la plupart des écrivains postcoloniaux, puisque, comme l'a dit Glissant en parlant des écrivains antillais : « nous ne sommes pas des praticiens de l'écriture, nous sommes des praticiens de l'oralité » (1995 : 88). S'il est fréquent de comparer l'écrivain postcolonial au conteur, Djébar utilise l'oralité non pas pour reproduire l'effet du conte mais simplement pour donner la parole à toutes ces femmes si longtemps réduites au silence. Ce ne sont pas bien sûr des intellectuelles; leurs récits sont donc sans détour, à la fois bruts et poignants. Dans ce passage, la narratrice raconte comment, adolescente, elle fut arrêtée par les Français alors qu'elle avait rejoint « les Frères » au maquis :

Ils [les Français] ont fini par me ramener en cellule. Ils me donnèrent un lit, une couverture. Ils m'apportèrent une assiette de nourriture avec même de la viande, du pain et une cuillère. Or une fois seule, je me mis

brusquement à pleurer : mes larmes ne s'arrêtaient pas ! « Comment se fait-il, me disais-je avec désespoir, que Dieu a voulu que je tombe aux mains des Français ? »

Un goumier vint entrouvrir la porte.

— Allons, allons, ne pleure pas ! me dit-il. Tu n'es pas la première fille qu'ils attrapent. Au début, quand ils t'interrogent, c'est dur, mais après, ils finiront par te libérer !

Je ne voulus pas lui répondre. Il referma la porte. Je m'approchai de la nourriture. Je touchai à la viande : deux ou trois bouchées seulement, car j'avais si faim, mais je me méfiais. Je laissai le reste intact. Le matin, ils m'apportèrent le café. Je demandai à me laver d'abord : ils me firent sortir dans une cour, jusqu'à la fontaine. Je me lavai sous leurs yeux : je m'aspergeai le visage, les bras jusqu'aux coudes, les pieds puis les jambes jusqu'aux genoux : comme pour les ablutions. Je libérai mes cheveux qui n'étaient plus aussi longs, je me peignai et j'arrangerai ma coiffure. Et eux tous qui restaient là à me regarder ! (1995 : 154)

Cette oralité est également atteinte par le recours à des calques syntaxiques ou lexicaux de la langue arabe, ou bien par le recours à des mots arabes traduits ou non en français. Nous examinerons cet aspect un peu plus tard. Cela étant, le métissage ou l'hybridité, que l'on doit à ce *mouvement de translation*, à ce va-et-vient entre les langues et les cultures, se retrouve également dans la structure que Djébar a décidé de donner au texte. Signalons tout d'abord que Djébar conçoit son écriture comme une construction, un travail d'architecte dans lequel la structure occupe une place prépondérante. Elle explique également que son livre *L'amour, la fantasia* a été écrit de façon à rappeler l'architecture des maisons traditionnelles en Algérie. Il doit donc être parcouru comme on parcourt ce genre de maisons :

C'est la grande maison traditionnelle de chez nous, comme tu les connais, où on passe de la rue au premier vestibule, pour la visite; puis, du premier vestibule au deuxième, pour les familiers ; avant d'arriver enfin au cœur, à la cour intérieure, celle réservée pour les intimes. (Djébar citée par Zimra 1998 : 117)

En plus de ce dévoilement graduel qui s'esquisse dans le livre faisant ainsi référence à la construction de la grande maison où l'on ne parvient à la cour centrale qu'après avoir

traversé les premiers vestibules, Zimra voit un autre parallèle entre ces deux architectures. Elle explique que le livre est conçu de façon à reproduire l'agencement des différentes pièces qui constituent la grande maison. Tout d'abord, la deuxième partie du livre semble être le reflet de la première : nous avons donc des chapitres sans titre, qui portent des chiffres romains, entrecoupés de chapitres titrés mais non numérotés. Cependant, en y regardant de plus près, on s'aperçoit que si la première partie est le reflet de la deuxième, ce serait un reflet dans le miroir, car dans l'une, les chapitres titrés représentent de textes autobiographiques, et les chapitres numérotés annoncent les textes historiques, alors que dans la deuxième partie, ce système est inversé. De plus, certains chapitres en appellent d'autres, il y a par exemple un dialogue qui s'établit entre le chapitre « trois jeunes filles cloîtrées » et celui intitulé « Femmes, enfants, bœufs couchés dans les grottes », titres dont on note au passage le renvoi à la peinture orientaliste : « Tout comme les axes de la grande maison qui jouent et se déjouent de notre attente, ainsi fonctionne dans la *Fantasia*, par exemple, le couplet première partie / seconde partie » (Zimra 1998 : 125). De plus, les trois parties du livre sont divisées et donc reliées entre elles par des passages en italiques qui portent les titres « Biffure », « Sistres » et « Tzarl'rit ». Ceux-ci servent à la fois d'éléments de démarcation et de liaison entre ces trois parties, « tout comme les passages coudés qui, menant d'un vestibule à l'autre, délimitent à la fois le même et l'autre, facilitent le passage jusqu'à la cour, au 'cœur', tout en lui faisant écran-obstacle de ses murs » (*Ibid*).

À cette *translation stylistique et structurelle*, vient s'ajouter le métissage linguistique et culturel. On retrouve dans ce texte d'Assia Djebar la plupart des stratégies décrites par

Griffith et Tiffin, qui consistent à souligner l'étrangeté de l'œuvre par l'intermédiaire de mots traduits, de l'introduction de mots étrangers ou du calque lexical et syntaxique. De même, on trouve d'autres méthodes, comme celles mentionnées par Tymoczko telles que la double sémosis et la traduction culturelle.

Contrairement à Malika Mokeddem, qui fournit à la fin de son livre *Le Siècle des sauterelles* un glossaire reprenant les termes étrangers, Djébar n'en propose aucune explication paratextuelle. Là où elle le juge nécessaire, elle traduit le mot ou l'expression, soit explicitement, soit en le faisant suivre d'une phrase explicative, ce que Simon (1994), reprenant Jakobson, appelle « la traduction par périphrase ». On peut en déduire que son lectorat visé n'est pas exclusivement arabophone puisque plusieurs des traductions qu'elle propose ne sont pas nécessaires pour un lecteur algérien. Citons à titre d'exemples les phrases suivantes :

- Ma mère, la voix posée, le col incliné, prononçait « Tahar » – ce qui, je le sus très tôt, signifiait « le pur ». (1995 : 47)
- Ces « Sahab ez Zerda » ou « compagnons du butin » sont des bandits-espions et, pour la plupart, des voleurs de chevaux. (*Ibid* : 64)
- Je déchiffrai la calligraphie arabe; je m'efforçai de retenir les premiers vers de cette « moallakat », poésie dite « suspendue ». (*Ibid* : 72)
- Il a suffi de la prédication d'un nouveau chef, [...] Bou Maza, « l'homme à la chèvre », pour que les tribus des montagnes et des plaines se soulèvent à son appel. (*Ibid* : 77)
- Cependant, un des adjoints de Bou Maza, qui a gardé dans la région une réputation de héros à la fois d'amour et d'aventures, un certain « Aissa ben Djinn » (surnom qu'on pourrait traduire par « Jésus, fils du Diable »), Aissa donc arrive sur les lieux [...]. (*Ibid* : 91)
- Comment traduire ce « hannouni », par un « tendre », un « tendrelou » ? Ni « mon chéri », ni « mon cœur ». Pour dire « mon cœur », nous, les femmes, nous préférons « mon petit foie », ou « pupille de mon œil »... Ce « tendrelou » semble un cœur de laitue caché et frais, vocable enrobé d'enfance, qui fleurit entre nous et que, pour ainsi dire, nous avalons... (*Ibid* : 95)

- L'année de la prise d'Alger, naissait la fille unique du caïd « coulougli » de la ville, Si Mohamed Ben Kadrouma. Elle fut appelée Badra, un nom de lune pleine. (*Ibid* : 98)
- Il [Ibn Khaldoun] l'intitule « Ta'arif », c'est-à-dire « Identité ». (*Ibid* : 242)

Le deuxième aspect de cette traduction interlinguistique est la double sémosis, où l'auteure joue sur une interprétation double du mot étranger. Le lecteur monolingue se trouve dans ce cas aliéné d'une partie du texte, puisqu'il ne peut en saisir la totalité du sens. Comme l'a remarqué Rainier Grutman : « en plus d'imiter des phénomènes linguistiques observables dans la réalité, les mots étrangers [...] peuvent servir à caractériser un personnage ou les membres d'un groupe, à introduire un niveau métalinguistique ou à camoufler des sous-entendus » (1997 : 42). Parmi plusieurs exemples, nous nous proposons d'en citer trois :

1. Dessaisie de son passé et de sa morgue, Alger du nom premier de ses deux îles – « el Djezaïr ». (1995 : 50)

Le mot « el Djezaïr » signifie « îles » (à la forme plurielle et non duelle, qui serait « djaziratan »). C'est à la fois le nom arabe d'Alger et de l'Algérie. Pour distinguer entre la capitale et le pays, on ajoute le mot « capitale » en arabe. Par conséquent, Alger s'appelle en arabe « el Djezaïr el 'Asima ». Djébar a peut-être voulu sous-entendre qu'une fois Alger passée sous les mains des envahisseurs, c'est toute l'Algérie, et non pas uniquement sa capitale, qui allait connaître le même sort. Cependant, cette constatation (même s'il ne s'agit que d'une supposition) n'est pas accessible au lecteur uniquement francophone qui voit dans cette phrase la simple traduction du mot « îles ».

2. Est-ce qu'inévitablement, toute histoire d'amour ne peut être évoquée sur ces lieux, autrement que par son issue tragique ? Amour furieux de ce guerrier hadjout, que Haoua a quitté et qu'il abat. Amour aussi mais à peine deviné, d'un ami du peintre français pour la Mauresque mystérieuse qui s'exprimait par les couleurs de ses costumes, par le murmure indistinct de sa voix d'oiseau. (*Ibid* : 253)

À première vue, on pourrait se demander où se trouve l'aspect traductif dans cette phrase. Cela dit, pour un lecteur arabophone, le nom de la jeune fille n'est pas anodin dans ce contexte. Haoua est une jeune femme qui a été tuée par un coup de sabot que lui a asséné l'amant qu'elle venait d'éconduire. Haoua, qui incarne le tragique de la femme algérienne, porte le nom arabe d'« Ève » : coïncidence voulue par l'auteure ou purement accidentelle? En tout cas, le lien n'échappe sans doute pas à un lecteur arabophone.

3. En juin 1853, lorsqu'il [Fromentin] quitte le Sahel pour une descente aux portes du désert, il visite Laghouat occupée après un terrible siège. Il évoque alors un détail sinistre : au sortir de l'oasis que le massacre, six mois après, empuantit, Fromentin ramasse, dans la poussière, une main coupée d'Algérienne anonyme. Il la jette ensuite sur son chemin. Plus tard, je me saisis de cette main vivante, main de la mutilation et du souvenir et je tente de lui faire porter le « qalam ». (*Ibid* : 255)

Ce mot que Djébar n'a pas traduit, sans doute parce qu'il est relativement connu, désigne dans ce contexte, l'instrument avec lequel les élèves de l'école coranique inscrivent les versets du Coran sur leurs ardoises. De plus, ce mot est utilisé dans la première sourate qui fut révélée au Prophète. Il est le symbole de l'attribut divin qu'est l'écriture. En s'appropriant cet attribut, Djébar pose un acte ouvert de transgression par rapport à l'orthodoxie musulmane et risque ainsi l'exclusion du groupe pour son geste « blasphématoire ».

La troisième de ces catégories d'hybridité linguistique inclut le recours à un vocabulaire arabe, non traduit, mais retranscrit phonétiquement dans le texte. Ces termes, pour la plupart connus du lecteur français, servent de repères identitaires visant à ancrer l'histoire

dans le cadre de l'Algérie coloniale. Ils appartiennent à leur tour à différents champs lexicaux :

a. Les termes géographiques :

- Nous parvînmes dans le *douar*, avant l'aube. (p. 133)
- Sur le trajet, il fallait franchir un *oued*. (p. 134)
- Elle qui va du *djebel* Chenoua à Bou Hilal ! (p. 153)
- Nous sommes entrées dans une « *guelta* ». (p. 183)
- Aïssa el Berkani partit avec sa « *deira* » au Maroc. (p. 201)

b. Les termes de guerre :

- Près d'un oued, un *goumier* me donna en cachette une cartouchière. (p. 152)
- Et les *fellagha*, tes frères, qu'est-ce qu'ils sont... (p. 156)
- Ils essayèrent de me faire dire où marchaient les « *khatibas* »... (p. 153)
- Quant au nombre des « *moudjahidine* », tu pouvais les compter ? (p. 167)

c. Les termes religieux :

- Nous habitons à la *zaouia* Sidi M'hamed Aberkane... (p. 133)
- [...] les lamentos des *muezzins*. (p. 171)
- Nous avons trouvé un « *ouali* ». (p. 183)
- Le « *taleb* » n'hésitait pas à soulever d'un trait sa baguette. (p. 205)
- [...] où trônait la figure hautaine du *cheikh*. (p. 206)
- Ces *medersas* ont pullulé depuis. (p. 206)

- Le *mufti* Hadi Ahmed Effendi dépeint avec prolixité [...] la révolte de ses citoyens. (p. 53)

- [...] ils se mirent en marche derrière moi en entonnant le cri du « *tekbir* » (p. 54)

d. Les termes sociaux :

- Les chefs sont venus pour inspection, Slimane, *Si* Djelloul de Cherchell, *Si* Mahmoud... (p. 148)
- [...] je l'appelai « *Djedda* ». (p. 148)
- [...] les doigts bagués des « *chikhats* »... (p. 164)
- *Lla* Zohra. (p. 170)
- *Lla Hadja*... (p. 197)
- [...] pour la plupart enfants de *fellahs*. (p. 205)

e. Les termes culturels :

- [...] elle palpe, de ses doigts rougis au *henné*, le cadavre à demi dénudé. (p. 139)
- Qu'elle mette une *kachabia* ! (p. 147)
- [...] sous le *haïk* défraîchi. (p. 163)
- On apportait en hâte les *kanouns* emplis de braises. (p. 163)
- On avait surnommé l'enfant le « *medjnoun* » [...]. (p. 163)
- Les *sérouals* des vieilles dataient du début du siècle. (p. 175)
- Les tatouages au « *harkous* ». (p. 175)
- Abraham, paré de sa *djellaba* de fête. (p. 193)

Bien que l'auteur identifie certains de ces termes comme non-français par l'utilisation de guillemets qui, en les isolant du reste du texte français, manifestent l'hétérogénéité linguistique du roman, elle n'en propose aucune traduction. Djébar laisse ainsi au lecteur monolingue la tâche d'en décoder le sens, encore que la grande majorité de ces termes soient désormais connus du lecteur français. La colonisation a été vécue des deux côtés, permettant ainsi un échange, dans les deux sens, d'éléments linguistiques et culturels. En introduisant ces termes dans le texte français, Djébar a pour objectif non pas une *aliénation* mais une *translation* du regard du lecteur vers un univers étranger donné comme tel, sans « interprétation ». Samia Mehrez ajoute : « As such the francophone text becomes a double text, a bilingual text, and demands of its readers (who are themselves expected to be bilingual³⁶) to approach it as such » (1992 : 124).

L'arabe transparaît également dans le roman *L'amour, la fantasia* à travers d'une part, une transposition littérale d'expressions populaires et d'autre part, le calque de la syntaxe et du lexique arabes. Assia Djébar limite l'application de ces procédés stylistiques aux témoignages des femmes algériennes qui ont participé à la guerre d'Algérie, et ce par souci de réalisme. Cette transmission passe par *une double traduction : d'une part de l'oral à l'écrit, ensuite de l'arabe au français*. Elle garde ainsi des traces visibles de son origine :

³⁶ Il ne s'agit pas bien sûr de connaître couramment l'arabe. Dans ce cas précis, on peut considérer le lecteur français partiellement bilingue puisque bon nombre de termes arabes sont connus et sont même passés dans le vocabulaire français. C'est pourquoi, l'aliénation est évitée en français mais serait inéluctable si l'on devait traduire ce texte dans une autre langue. Dorothy Blair qui a traduit *L'amour, la fantasia* en anglais a donc introduit un glossaire des termes arabes, une carte du pays ainsi qu'un tableau synoptique reprenant les dates importantes de l'histoire de l'Algérie.

Just as Djébar rereads the eyewitness report, she transcribes/translates the oral testimonies of Algerian women on the war of liberation 1956³⁷ which she has recorded in the Arabic dialect. As Djébar reinscribes these testimonies in her narrative she “arabizes” the French in which they are recorded. (*Ibid* : 125).

De plus, l'auteur, dans son entretien avec Lise Gauvin, avoue vouloir rechercher la sonorité de sa langue maternelle dans la chair de la langue française, une façon pour elle de se dégager de la frustration de ne pas pouvoir rédiger directement en arabe. Après ses douze années où elle se mura dans un silence littéraire, c'est avec *L'amour, la fantasia* qu'elle a trouvé le juste compromis entre son désir de récupérer la langue maternelle et sa seule langue possible d'écriture :

Ces dix années de non-publication littéraire ont donc servi à cela : chercher, sinon à sortir de mon français, langue d'écriture, du moins à l'élargir, et pour finir à y revenir dans un total libre arbitre, consciente enfin de la nécessité d'inscrire dans la pâte même de ma langue française, ainsi que dans la structure romanesque, tous les tenants de mon identité personnelle. (Djébar 1999 : 35-6)

Voici quelques exemples de ces traductions directes de l'arabe. Il s'agit tout d'abord de la traduction, en français, d'expressions populaires arabes :

- Je me suis fiée à la protection de Dieu ! (p. 137)
- C'est fini, *je remercie Dieu* ! (p. 154)
- Le reste est dans la main de Dieu. (p. 168)
- Que Dieu éloigne de nous le mal ! (p. 182)
- Que Dieu éloigne de nous le péché ! (p. 188)

Nous passons ensuite à la reproduction de formes syntaxiques arabes dans les phrases françaises. Les procédés de répétition et d'inversion n'ont pas ici la même fonction qu'en français. La répétition est très commune en arabe. Dans les deux premiers

³⁷ La guerre de libération a commencé en 1954 et non en 1956.

exemples, elle ne marque pas l'insistance (comme en français) mais s'utilise soit pour introduire un sentiment d'agacement (comme dans la première phrase) soit pour exprimer une assertion, qui commence par une question suivie de la réponse à cette question :

- Elle t'a dit de ne pas la toucher, ne la touche pas ! (p. 134)
- Pouvais-tu les compter ? Tu ne pouvais pas ! (p. 167)
- Ô ma sœur, puisque je te vois, toi, ma sœur, c'est comme si je voyais ma mère ! (p. 135)

L'inversion est utilisée dans l'exemple suivant pour exprimer l'imitation. On dira en arabe par exemple « ce que tu fais, je fais » au lieu de dire « je fais ce que tu fais ». Ce procédé est illustré également dans la phrase suivante :

- Reste avec nous.
- Non, répondis-je. *Où va mon frère, je vais !* (p. 147)

Djebar introduit également des expressions idiomatiques comme :

- [Je ne rentre pas ! décidai-je]. Arrive ce qui arrivera ! (p. 157)
- Tout ce qui est passé sur moi ! Mon Dieu, tout ce qui est passé ! (p. 170)

Cette traduction directe de l'arabe, dans le texte de Djebar, se caractérise aussi par l'introduction de calques lexicaux tels que :

- Il a mis le nom de sa femme et le facteur a dû ainsi le lire ? *Honte !...* (p. 49)
- S'ils te *tiennent*, ils te tortureront ! (p. 136)
- [...] J'avais alors les cheveux très longs, je les avais répandus sur mes épaules pour me peigner. Alors celui qui délirait s'écria:
 - regardez, c'est une *ogresse* ! (p. 148)
- Mère, le feu te *mange*, le feu te *mange* ! (p. 183)
- Chaque vieille pénètre, la première, dans le vestibule coudé [...]; elle précède sa bru, qu'elle appelle « *sa mariée* », même dix ans après la noce (comme si son fils s'était contenté de convoler par procuration). (p. 174)
- O Allal, où est *mon droit* ? m'exclamai-je. Mes fils ont combattu de là jusque la frontière tunisienne, pendant que toi, tu restais caché dans les grottes et les trous ! (p. 224)

Un dernier aspect de ce métissage est ce qu'on appelle la *traduction culturelle*. Nous sortons ici du champ purement linguistique afin d'apercevoir, à travers le texte djebardien, non plus la langue arabe mais la culture algérienne. Elle-même affirme : « [...] dans mon texte, il s'agissait d'un chevauchement, parfois inextricable, de 'ma' langue française avec ma généalogie arabe » (1999 : 112). La culture est donc dépeinte par une native ; les lecteurs algériens peuvent désormais s'identifier au texte, les autres peuvent se familiariser avec certains aspects culturels, parfois s'étonner ou rester perplexes devant certaines coutumes. La lecture du livre leur rappelle constamment que l'histoire est ancrée dans un milieu qui leur est étranger et qu'afin d'aborder l'œuvre dans ce qu'elle a justement d'étranger, il leur faut se défaire de leurs préjugés. Se glisser dans la peau d'une Algérienne, même le temps de la lecture, requiert qu'on enlève ses lunettes de Français, par exemple, pour voir cet univers avec des yeux neufs :

Il y a [...] le pluriel des géographies et des appartenances tribales, familiales, sociales qu'Assia Djébar sait si bien nous faire entendre, à nous qui n'avons pas d'« oreilles » pour cela, nous donnant une leçon de géographie éminemment humaine, qui se mesure aux inflexions des langues et au droit de cité des idiomes. (Calle-Gruber 1998 : 145)

À l'instar des écrivains postcoloniaux rédigeant dans leur deuxième langue, Assia Djébar « traduit » la culture arabe en français et prend ses distances par rapport à l'usage de la langue française longtemps confinée dans le seul paysage de la métropole. Ce courant littéraire marque une rupture fondamentale avec la littérature coloniale qui véhiculait une représentation ethnocentrique du colonisé. S'il n'en était pas quasiment exclu, celui-ci apparaissait sous des traits simplifiés qui ne rendaient pas compte de son identité culturelle. Assia Djébar suit les pas de ses prédécesseurs tels que Mohammed Dib et

Mouloud Feraoun, qui ont été les premiers à dresser un autoportrait de l'Algérie et à inverser le discours orientaliste en proposant cette fois une vision des Algériens à travers leurs propres regards : « What Djébar does [...] throughout the narrative is to create a new confrontation: the French gaze on Algeria against her own gaze on the French words » (Mehrez 1992 : 125).

Assia Djébar construit principalement son récit dans *L'amour, la fantasia* autour des deux piliers centraux de la culture algéro-maghrébine, à savoir le système patriarcal et les valeurs religieuses qui séparent symboliquement les hommes des femmes. De nombreux exemples sont tirés de situations anodines et qui pourtant peuvent parfois susciter une incompréhension de la part des lecteurs non initiés aux traditions arabo-musulmanes.

Les extraits ci-dessous relèvent des conventions sociales qui sous-tendent les interactions entre les sexes ; les notions de pudeur et de respect propres au Maghreb y sont très bien illustrées :

- Ma mère, comme toutes les femmes de sa ville, ne désignait jamais mon père autrement que par le pronom personnel arabe correspondant à « lui ». [...] Je ne sais pas exactement quand ma mère se mit à dire : « *mon mari* est venu, est parti... » [...] Je sens, pourtant combien il a dû coûter à sa pudeur de désigner, ainsi directement, mon père. (1995 : 46)
- Ces oncles, cousins, parents par alliance se retrouvaient confondus dans l'anonymat du genre masculin, neutralité réductrice que leur réservait le parler allusif des épouses. (*Ibid* : 47)
- [...] mon père donc avait osé écrire le nom de sa femme qu'il avait désignée à la manière occidentale : « Madame untel... » ; or, tout autochtone, pauvre ou riche, n'évoquait femme et enfants que par le biais de cette périphrase : « la maison ». (*Ibid* : 48)
- Soudain, c'est l'alarme:
— Un homme approche !
Sous le figuier ou l'olivier, ou contre le bosquet de lentisques, les voiles qui ont glissé sur l'épaule sont remontés vivement sur les chevelures. (*Ibid* : 142)

La noce et ses préparatifs occupent également une place importante dans cette œuvre. Ce moment est crucial dans la vie de la plupart des jeunes filles algériennes, non seulement parce qu'il permet de perpétuer l'ordre du groupe social, mais aussi parce qu'il confère à celles-ci le statut tant attendu d'épouse et donc de future mère. Un statut qui la libère en partie du regard inquisiteur de la communauté puisqu'une fois la jeune fille mariée, son père n'a plus à craindre qu'elle le déshonore en fréquentant un garçon hors du sacrement du mariage. Cet événement est également important pour la jeune mariée, car il signifie le départ de la cellule familiale, qu'elle croit souvent être la fin de l'emprisonnement et un début d'autonomie hors du cocon familial. Douce illusion qui ne dure jamais longtemps, car si elle obtient la reconnaissance de son nouveau statut, sa liberté sera toujours aussi limitée :

Cet acte officiel entériné sans les « promis » marque en fait le rappel de la tutelle double qui régit le couple maghrébin : tutelle familiale sur la cellule du couple et transmission du droit de la tutelle masculine sur la femme qui passe alors du père au mari. (Torre 1999 : 60)

Traditionnellement, une fille que l'on marie est considérée comme ayant passé l'épreuve de la bonne épouse; sa formation quant à la gestion du foyer est arrivée à son terme, elle est définitivement passée du stade de l'enfance à celui de femme (le stade d'adolescence n'existant pas dans la culture arabe traditionnelle). Cependant, même si le mariage est un sujet de fierté, tant pour la mariée que pour ses parents, il n'en reste pas moins un moment triste pour la mère et sa fille. Contrairement aux mariages occidentaux où la jeune mariée est supposée vivre le plus beau moment de sa vie à tous les points de vue, pour la société algérienne, se marier veut dire aussi quitter sa mère, se retrouver aux côtés

d'un homme qui lui est souvent parfaitement inconnu, devoir faire ses preuves auprès de la belle-famille avec qui on va désormais partager le foyer. C'est pourquoi, il est de coutume que la mariée, ainsi que sa mère, pleurent le jour du mariage. Cet élément culturel peut engendrer l'incompréhension puisque Djébar n'en explique pas les raisons dans le passage suivant où elle décrit cette cérémonie en évitant les clichés qui ressortent souvent lorsque de telles scènes folkloriques sont dépeintes : « Djébar réussit ici à en renouveler le genre [...] pour nous faire entrer dans l'intimité des pensées et des doutes de la future épouse » (Torre 1999 : 59) :

La fantasia des cavaliers berbères commença sur la place du marché; elle se prolongea dans la nuit chaude. Au milieu des invitées, mêlée aux bourgeoises de la ville, Badra fut installée en idole au visage masqué, les mains et pieds seuls apparaissant sous la draperie de moire qui la recouvrait. Les litanies, entrecoupées de bénédictions, montaient en gerbes, tandis que la mulâtresse, la face inondée de pleurs, tendait la pâte du henné qui avait été malaxé dans une tasse de Médine.

Les bruits des galops et de la poudre secouaient la ville; le chœur des femmes invoquait le Prophète et les saints familiers pour la noce du lendemain... Mazouna vivait sa dernière nuit de cité libre et la vierge, sous l'attente scrutatrice des invitées parées, laissa enfin couler ses larmes. (p. 103)

Mais la tradition exigeait que le père, au moment où les femmes du cortège nuptial emmènent la mariée, enveloppe sa fille de son burnous et lui fasse franchir le seuil dans ses bras. La mère, à cette seconde de rupture, pleure abondamment, quelquefois bruyamment; on croirait un deuil sans liturgie. Dans ce trouble souligné par les clameurs des musiciennes et des voisines, toute mère déplore qu'on lui enlève ainsi son appui pour les lassitudes à venir. Mais elle languit aussi du souvenir ressuscité de ses rêves de femme... (p. 121)

Le jeune homme l'avait toujours su : lorsqu'il franchirait le seuil de la chambre – conquête d'amour transcendantal –, il se sentirait saisi d'une gravité silencieuse et, avant de se tourner vers la vierge immobile, il devrait se livrer à des dévotions religieuses.

Corps plié, prosterné, écrasé au sol, cœur empli d'Allah, du Prophète et du saint le plus familier à sa région ou à sa tribu, s'assouvissant de la parole sacrée, l'homme, tout homme devait se recueillir, en créature soumise et, seulement après, s'approcher de la couche qui s'ensanglanterait. (p. 122)

Cependant, en plus de traduire la culture algérienne telle qu'elle est vécue par ceux qui en sont membres, Djébar tente de *traduire également la culture française telle qu'elle est perçue par les Algériens*. Dans le chapitre intitulé « La fille du gendarme », Djébar semble vouloir inverser le discours orientaliste en offrant cette fois-ci une vision des Français sous un angle purement algérien. La rencontre des deux familles permet à Djébar de représenter les Français tel que les perçoivent les Algériens, soulignant ainsi la subjectivité de toute représentation et démontrant comment celle-ci est définie, non pas selon une correspondance exacte aux faits, mais selon le bagage socio-culturel de la personne qui observe. En d'autres termes, il n'existe non pas une seule et unique représentation, mais une multitude de représentations en fonction de l'angle à partir duquel on se place. Dans les extraits suivants, Djébar veut faire passer le message selon lequel les habitudes des Français, qui peuvent être considérées comme anodines pour tout Occidental, paraissent choquantes voire indécentes pour les Algériens :

On peut quand même faire des choses « à la française »! Naturellement pas, Dieu nous assiste, sortir sans voile, ni porter la jupe courte et se montrer nue devant tous, mais dire bonjour comme elles, s'asseoir comme elles sur une chaise, pourquoi pas ? Dieu nous a créées aussi, non?... (p. 31)

[...] Mais il y avait ceci d'extraordinaire : elle [Janine] entrait et sortait à son gré – des chambres à la cour, de la cour à la rue – comme un garçon !

[...] je regardais le corridor qui ouvrait sur d'autres pièces. Je devinais le bois luisant des meubles dans la pénombre; je me perdais dans la contemplation de la cochonnaille suspendue au fond de la cuisine ; des torchons à grands carreaux rouges semblaient, ainsi accrochés, un pur ornement; je scrutais l'image de la Vierge au-dessus d'une porte... [...] pour moi, les demeures françaises exhalaient une odeur différente, reflétaient une lumière secrète – ainsi mon œil reste fasciné par le rivage des « Autres ». (p. 34)

Le spectacle nous semblait à peine croyable. D'abord l'image du couple presque enlacé : silhouette mince de Marie-Louise, à demi inclinée contre l'homme tout raide... Leurs rires étouffés, le chuchotement de leurs voix confondues étaient le signe, pour nous, d'une intimité inconvenante. Or la mère poursuivait son dialogue avec nous, l'air tranquille, jetant de temps à

autre un regard sur le couple; le père, par contre, avait plongé le nez dans son journal. (p. 36)

Ainsi, Djébar remet en question le discours orientaliste non seulement en offrant un regard algérien sur l'Algérie, comme nous l'avons vu, mais également en inversant la notion de soi et de l'autre en pratiquant ce que nous pourrions appeler un discours occidentaliste, où l'Occident devient à son tour un objet que l'on juge avec une grille de valeurs algérienne. Double résistance que permet cette traduction culturelle.

Djébar compare par ailleurs la partie historique de son roman à un palimpseste. En d'autres termes, elle se sert des archives françaises comme d'un parchemin sur lequel elle écrit en surimpression sa propre version des faits historiques, en mettant les femmes au centre de l'Histoire, en soulignant la violence de l'ennemi et en modifiant certaines parties des archives qu'elle juge peu crédibles. Une entreprise de réécriture ou de « *retraduction* » *historique*. Ce travail de traduction et donc de métissage se voit doublé d'un projet de résistance : « As Djébar transcribes and translates, she creates a text that is at once a resister and liberator whose existence in French is undoubtedly the prime reason for its power and importance » (Mehrez 1992 : 126).

Se servant des archives comme d'un palimpseste, Djébar superpose son récit à celui des archives françaises qu'elle efface – mais pas complètement – de manière à laisser transparaître encore une partie qui, seule, permettait de pallier le manque d'archives algériennes. *L'amour, la fantasia* se base donc en partie sur les récits et témoignages de peintres, officiers ou simples publicistes français. Djébar précise que si elle a eu recours au palimpseste, c'est également parce que, ne possédant que la langue française, elle était

obligée d'utiliser le même « parchemin » (ou langue) pour inscrire l'histoire de la colonisation. Quoi qu'il en soit, le but de cette entreprise est de redonner une histoire aux Algériens, une histoire dont ils ont été privés puisque celle-ci n'était écrite que du point de vue des colonisateurs. En transformant les Algériens et Algériennes en véritables acteurs de leur passé, Djébar rompt avec la tradition coloniale qui les a réduit au silence.

La critique littéraire Anne Donadey affirme que l'on peut voir le parallèle avec le palimpseste sous un angle tout à fait opposé. Ce serait en effet les Français qui ont d'abord eu recours à ce moyen, en effaçant les Algériens du paysage de leur propre pays et de leur propre histoire. Elle ajoute que de même qu'un palimpseste laisse deviner les marques de ce qui a été gommé, une culture ne peut jamais être effacée complètement. Par conséquent, le rôle d'Assia Djébar dans *L'amour, la fantasia* est de mettre ce parchemin devant une source lumineuse qui révèle les inscriptions originelles. Ainsi, Djébar déconstruit et reconstruit le discours militaire français en introduisant l'aspect fictif et montre par là même que ce discours relève lui aussi de la fiction. Elle souligne ses failles et ses contradictions pour démontrer que ces archives sont elles-mêmes des interprétations d'événements historiques et non la vérité absolue. À titre d'exemple, nous pouvons citer ce passage du roman où J.T. Merle, directeur de théâtre à Paris, et enrôlé dans l'expédition du 4 juillet 1830 (jour de la prise d'Alger), raconte les scènes de combat « depuis le jour du débarquement jusqu'à la fin des hostilités » :

[...] le plus jeune blessé reçoit la visite d'un vieillard, son père. Nous sommes désormais en plein théâtre, celui que Merle a l'habitude de produire à Paris : « père et fils arabes, objet de la sollicitude française » ; « père troublé par l'humanité française » ; « père arabe franchement hostile à l'amputation de son fils que conseille la médecine française » ; « fanatisme musulman entraînant la mort du fils, malgré la science

française ». Ce dernier tableau conclut la fiction de Merle, ainsi échafaudée sous nos yeux.

[...] Mais l'auteur n'avoue pas ce que nous comprenons par ailleurs : la foule d'interprètes militaires moyen-orientaux, que l'armée française a amenés, se révèle incapable de traduire les premiers dialogues – l'arabe dialectique de ces régions serait-il hermétique ? (1995 : 44-45)

Djebar veut, par ce livre, se démarquer à la fois de l'historiographie française qui concevait la colonisation comme une courte période de conquête suivie d'une longue période de cohabitation et de l'historiographie algérienne qui démonise toute la période de la colonisation et idéalise la période de la libération nationale. Dans son livre, Djebar met à nu aussi bien les violences perpétrées par les Français que la relation ambiguë entre les deux peuples. Tous les Français n'étaient pas considérés comme des ennemis tel que le montre le chapitre intitulé « La fille du gendarme français » où l'on constate que les deux côtés interagissaient autrement qu'avec les armes. Deux familles, que tout pourrait sembler opposer, se rendent des visites mutuelles, les trois jeunes filles bourguignonnes parlent arabe à des degrés différents et entretiennent avec les filles algériennes des relations tendres d'amitié. On est loin du portrait que dresse la version officielle algérienne.

De plus, Djebar utilise le français comme un moyen de résister face aux hommes de sa communauté. Dans une société où la femme est réduite au silence (en public en tout cas), Djebar transgresse cette règle en écrivant une autobiographie, où elle ose dire « je », brisant par conséquent le tabou sur l'intimité féminine et en refusant de se fondre dans l'anonymat du groupe. De plus, sa transgression réside dans le fait qu'à travers son livre, non seulement elle dénonce l'enfermement que subissent les femmes, le contrôle strict dont elles sont l'objet de la part des hommes, mais elle souligne aussi l'ingratitude de ces

hommes face à des femmes qui ont pourtant contribué, au même titre, à la libération de l'Algérie, qui ont combattu à leur côté, qui ont connu la prison et la torture du temps de la colonisation et qui n'ont pas hésité à sacrifier leur vie pour l'indépendance de leur pays.

L'autobiographie pour une femme est une entreprise dangereuse dans une telle société. Elle l'est encore plus dans la langue du colonisateur. Cependant, n'est-elle pas possible uniquement dans cette langue ? :

Parler hors la chaleur matriarcale, hors l'antienne de la Tradition, hors la « fidélité » – ce terme pris au sens religieux –, écrire à la première personne du singulier [...] rameute face à nous tous les dangers symboliques.

Toute femme écrivant qui s'avance ainsi hardiment prend le risqué de voir combien son chemin est miné. (Djebar 1999 : 70)

Mais Djebar n'a pas pour seul objectif de dévoiler sa vie intime. À travers son histoire personnelle, elle souhaite donner, la parole à toutes les femmes, les faire profiter à la fois de sa liberté d'expression qui lui a été donnée par la langue française et de la magie de l'écriture, seul moyen de rendre leurs témoignages à la fois publics et durables. Certes *L'amour, la fantasia* est une autobiographie, mais, comme Donadey (reprenant le terme de Hédi Abdel-Jaouad) l'a remarqué, il s'agit d'une « autobiographie au pluriel ». Le résultat est un texte où se mélangent et se confondent le récit personnel et le récit historique, car après tout, « donner voix, c'est prendre la parole des autres pour la faire sienne, ou – puisque la voix de ces autres infortunées s'est envolée à jamais – c'est prendre ses propres paroles pour en faire les leurs » (Ruhe 1998 : 165). Les critiques qui ont été adressées à Djebar pour la nature égocentrique de son écriture se voient désormais infirmées. Il s'agit non pas de se mettre en avant, mais de laisser transparaître, à travers

son expérience personnelle, celles de tant d'autres qui n'ont jamais eu le droit à la parole : « À force de dire 'je', je finirai par dire 'nous' » (Djebar citée dans Merini 1999 :

94). Donadey résume en ces termes ce projet résolument féministe :

Comme le titan Prométhée, qui prit l'argile, la délaya dans l'eau et en façonna l'homme debout, Djebar forme avec l'argile des mots, pétris dans l'écriture, des figures humaines, exclusivement féminines dans son cas, et leur apprend la station verticale, et comme le titan qui inventa l'écriture et la donna aux hommes, elle s'approprie ce savoir et s'en sert pour servir les femmes de sa culture, réduites jusqu'alors à l'oralité éphémère, elles auront désormais voix au chapitre par le *truchement* de ses livres. (1998 : 168. Nous soulignons.)

CONCLUSION

Si nous avons essayé, pour les besoins de cette étude, de présenter un schéma général de la situation des écrivains postcoloniaux, la réalité, elle, est bien plus complexe. La préparation de ce projet nous a appris une chose importante : il n'existe pas une seule et unique expérience postcoloniale. Il y a autant d'expériences que de personnes placées dans ce contexte. Il en va de même pour les écrivains, qui ne réagissent pas tous de la même façon par rapport aux langues ou à leur quête d'identité. À titre d'exemple, nous pouvons citer l'écrivaine algérienne Malika Mokeddem déclarant : « je ne suis bien qu'à cheval entre ces deux langues, entre ces deux mondes » (citée dans Mertz-Baumgartner 1998 : 258) alors que l'écrivain tunisien Albert Memmi affirme : « Un homme à cheval sur deux cultures est rarement bien assis, en effet, et le colonisé ne trouve pas toujours le *ton* juste » (1973 : 153). Le contraste entre ces deux observations se passe de commentaires.

Au sein du même pays, les opinions peuvent être également aussi dissemblables face à la même situation de colonisation. Nous avons vu qu'après l'indépendance, Malek Haddad, rongé par la culpabilité que lui occasionnait son écriture française, met un terme à sa carrière d'écrivain. Djébar, après un long combat, finit en revanche par être en paix avec son identité hybride. Rachid Mimouni, quant à lui, semble ressentir moins intensément ce conflit. Dans un entretien avec Lise Gauvin intitulé « le français sans peine » (titre assez révélateur), il répond ce qui suit à la question d'un éventuel passage à la langue arabe : « J'avais commencé à écrire en français. Or vous connaissez l'investissement linguistique

qu'implique l'écriture. Je trouvais que ce serait du gâchis d'abandonner cet investissement que j'ai fait dans la langue française pour publier dans la langue arabe. Donc je continue à écrire en français » (1997 : 116). Il est donc très difficile de rassembler sous la même étiquette autant de cas dissemblables d'écrivains postcoloniaux. Cependant, dans le cadre de cette thèse, il nous était impossible d'éviter les généralités et de rendre compte de toutes les opinions différentes. C'est pourquoi nous avons choisi de nous en tenir à quelques points communs entre les écrivains postcoloniaux. Ainsi, nous avons montré que la traduction est l'acte qui permet la transposition de l'univers du colonisé dans la langue du colonisateur. Dès lors, la traduction engage le transfert non plus d'un texte d'une langue dans une autre, mais celui de toute une culture. Dans cette littérature, la traduction est par nature culturelle, mais elle n'est pas non plus que cela. Comme nous l'avons vu dans le texte d'Assia Djébar, les traces de l'acte traductif se voient aussi bien dans le lexique que dans la syntaxe ou encore dans la structure du texte. Cette littérature consiste donc en une *écriture-comme-traduction* qui vient bouleverser ce qu'on entend traditionnellement par traduction, tout comme elle ébranle la notion de pureté linguistique ou identitaire. Les langues ne couvrent pas des territoires clairement délimités. Rainier Grutman rappelle utilement qu'« au commencement était le contact linguistique » et que celui-ci débouche sur « le plurilinguisme, variation externe qui fait écho à la stratification interne des langues ». Il ajoute :

Pourtant, le plurilinguisme a été systématiquement combattu par les avocats du « monde linguistique ptoléméen clos, seul et unique » dénoncé par Mikhaïl Bakhtine. Les puristes ont sans cesse voulu corriger les tendances centrifuges, inhérentes à toute langue [...]. Se sont ajoutés à cela divers nationalismes de nature essentiellement glottocentrique, c'est-à-dire fondés sur la fétichisation d'une langue particulière au détriment de toutes les autres. (2002 : 329)

De même, l'identité ne peut être étudiée uniquement comme un concept homogène, car elle admet simultanément plusieurs attributs. Dans les deux cas, il faut désormais compter avec la notion de métissage. Si les écrivains postcoloniaux sont des êtres métissés, culturellement et linguistiquement (métissage dont ils ont hérité par la colonisation de leur pays), il faut alors reconnaître que leur écriture est à leur image, métissée elle aussi.

Salman Rushdie n'a-t-il pas lui-même désigné les écrivains postcoloniaux comme des « hommes traduits »? Il dresse également un parallèle entre la traduction qu'implique la littérature postcoloniale et les défis auxquels les écrivains postcoloniaux sont confrontés : « We find in that linguistic struggle a reflection of other struggles taking place in the real world, struggles between the cultures within ourselves and the influences at work upon our societies » (cité dans Prasad 1998 : 41). Une réciprocité s'établit donc entre le texte et l'auteur, qui se reflètent mutuellement. L'auteur est un « être traduit »; son texte sera par conséquent un « texte traduit ». De même, la traduction qui caractérise le texte est un reflet de l'identité de l'auteur : une identité qui cherche sa place entre deux langues et deux cultures, faisant face à des problèmes qui relèvent donc en quelque sorte de la traduction.

Autrement dit, la traduction est à la base même de la littérature postcoloniale. En incluant les questions qui sous-tendent la réflexion sur le postcolonialisme et en intégrant surtout la notion de métissage comme trait définitoire de la langue en général et de celle issue de la colonisation en particulier, la définition du traduire s'élargit pour rendre compte de la réalité postcoloniale.

L'ethnologue James Clifford note à ce propos que : « dans un monde où tant de voix parlent à la fois, où le syncrétisme et l'invention parodique sont la règle plutôt que l'exception [...], il est de plus en plus difficile de rattacher l'identité humaine à un sens absolument cohérent de 'la culture' ou de 'la langue' » (cité dans Simon 1994 : 181). Il nous faut donc impérativement revoir ce que nous entendons par culture et par langue. L'étude de la littérature postcoloniale nous éclaire de plusieurs points de vue. Tout d'abord, elle démontre que la langue ne possède pas un système référentiel fixe qui ne peut s'appliquer qu'à la culture dont elle provient : « L'esthétique du plurilinguisme met à l'épreuve la capacité de la langue tutélaire à exprimer l'altérité, à accueillir les codes exogènes sans plier sous un poids excessif » (Simon 1994 : 178). Ensuite, elle remet en question la notion de langue pure, en brouillant les frontières, en imbriquant dans son texte plusieurs codes dont la cohabitation en fait justement la spécificité. Si les langues se voient superposées et perdent ainsi les limites dans lesquelles on veut les faire entrer de force, il en va de même pour l'aspect culturel. Jouant le rôle de « trait d'union » entre deux cultures, les écrivains postcoloniaux sont donc ceux qui relativisent le mieux les notions de *l'ici* et de *l'ailleurs* :

Par là, ces « not-quotes » (Mukherjee) sapent les fondements de la grande division néo-impérialiste entre Centre occidental et Périphérie du Sud. Ces « voyageurs entre les cultures », pour qui la condition d'écrivain rejoint celle du nomade perpétuel, créent de fait une géographie inédite où les frontières Occident/Tiers Monde ne cessent d'être brouillées, invalidées grâce à un espace narratif kaléidoscopique où son effacées les distinctions trop claires et autoritaires. (Moura 1999 : 188-9)

Tels sont les individus mouvants des nouveaux « ethnoscares » issus des flux migratoires qui accompagnent la mondialisation. Dans *Après le colonialisme*, Appadurai utilise ce terme pour souligner que le concept des identités de groupe n'implique pas forcément une définition des cultures comme « des formes spatialement limitées, historiquement non-conscientes d'elles-mêmes, ou ethniquement homogènes » (2001 : 253). En ce sens, la réflexion qui, autour de la mondialisation, se développe sur le brouillage des identités ethnolinguistiques poursuit le travail critique des écrivains du postcolonialisme comme Assia Djebar.

ANNEXES

1. TABLEAU SYNOPTIQUE

1510	Début du règne turc en Algérie.
1518	L'Algérie est sous protectorat ottoman.
1587	Transformation de l'Algérie en régence.
1827	Dispute entre le <i>dey</i> d'Alger et le consul de France, blocus d'Alger par la flotte française.
1830	Début de la colonisation française.
1839-1847	Résistance de l'émir Abdelkader, chef suprême des Fidèles.
1845	L'Algérie est divisée en territoires civils, arabes et mixtes.
1848	Fin officielle de la conquête de l'Algérie et rattachement de l'Algérie à la France.
1926	Création de <i>L'Étoile Nord-Africaine</i> (E.N.A), parti musulman algérien, sympathisant communiste.
1929	Dissolution de l'E.N.A par le gouvernement français.
1945	Manifestations nationalistes dans le Constantinois suivies d'une violente répression.
1954	(1er novembre) Déclenchement de la guerre d'indépendance et naissance du Front de libération nationale (FLN).
1961	(11 avril) De Gaulle parle d'un « État algérien souverain ».
1962	(18 mars) Signature des Accords d'Évian. (19 mars) Proclamation du cessez-le-feu en Algérie. (1er juillet) Référendum sur l'auto-détermination. (5 juillet) Proclamation de l'indépendance.
1962	(septembre) Élection d'Ahmed Ben Bella à la présidence de la République.
1965	(19 juin) Renversement de Ben Bella par un conseil de la Révolution présidé par Houari Boumédiène.
1971	(février) Nationalisation du pétrole.

- 1978 (27 décembre) Décès de Houari Boumédiène.
- 1979 (7 février) Désignation de Chadli Bendjedid à la présidence de la République.
- 1988 (octobre) Manifestations populaires réprimées violemment.
- 1990 (12 juin) Élections municipales, victoire du FIS (Front islamique du salut).
- 1991 (26 décembre) Premier tour des élections législatives : le FIS est en passe d'obtenir la majorité.
- 1992 (janvier) Démission du Président Chadli Bendjedid et création d'un Haut comité d'État (HCE). Les élections sont suspendues.
- 1992 (4 mars) Dissolution du FIS. Début des affrontements entre le pouvoir et les islamistes.
- (29 juin) Assassinat de Mohammed Boudiaf, président du HCE.
 Ali Kafi le remplace. L'état d'urgence est déclaré pour 12 mois.
 Apparition d'organisations islamiques de lutte armée comme le MIA (Mouvement islamique armé) et le Takfir wal-Hijra (Excommunication et Hégire).
- 1993 Les attentats et les assassinats s'intensifient. Une véritable guerre civile commence en Algérie.
- 1994 (31 janvier) Liamine Zéroual, présenté par le HCE, devient le chef de l'État. Fin du pouvoir du HCE. La guerre civile jusque-là cantonnée à l'Algérois et à la plaine de la Mitidja s'étend jusqu'à certaines régions de l'intérieur du pays.
- 1998 (11 septembre) Liamine Zéroual annonce une élection présidentielle anticipée.
- 1999 (16 avril) Abdelaziz Bouteflika remporte les élections et devient ainsi le nouveau chef d'État.

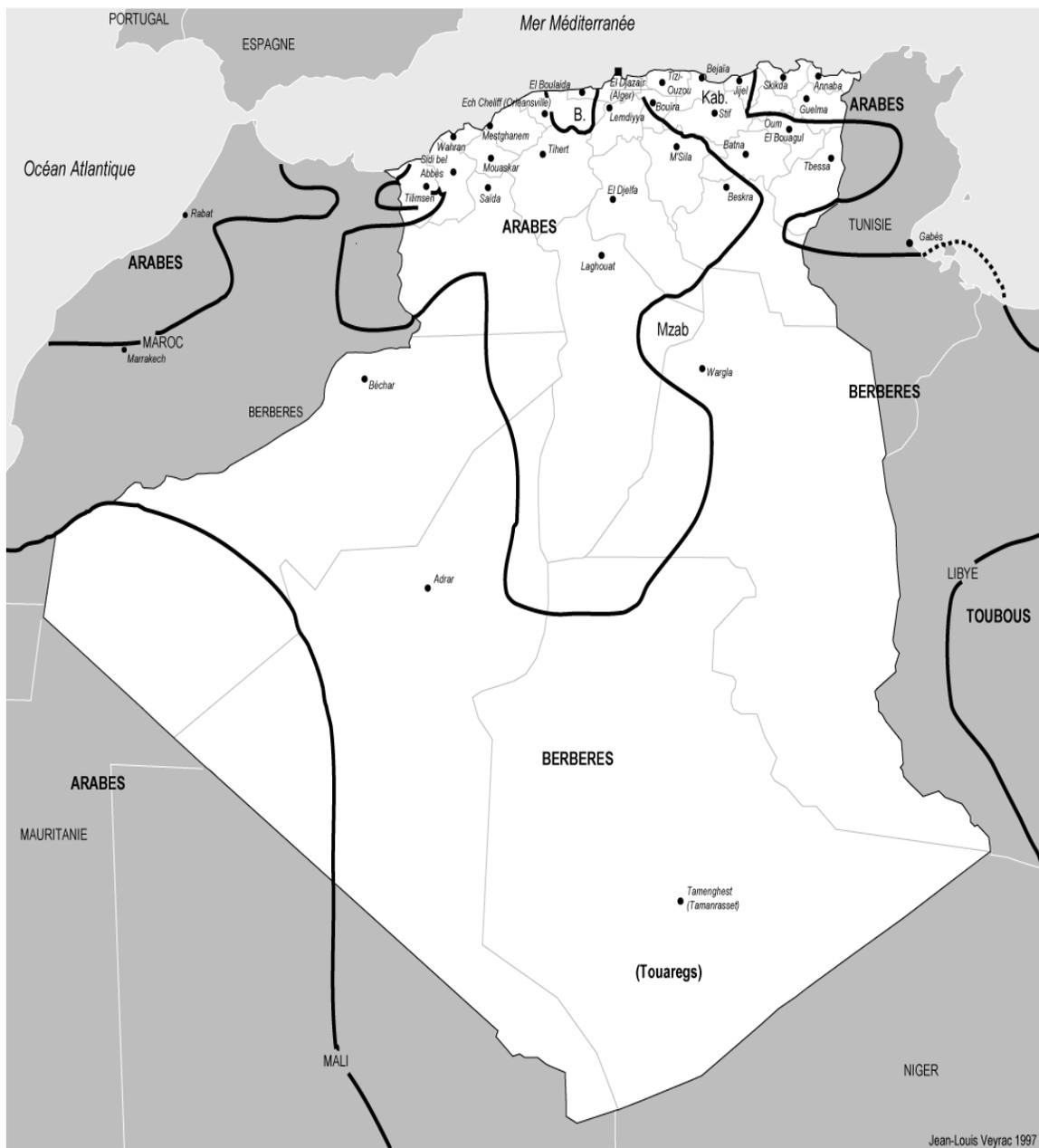
Sources : <http://www.staff.hum.ku.dk/hp/ChronoAlg.htm>
http://www.khaoula.com/algerie_histoire.htm

2. CARTES DE L'ALGÉRIE

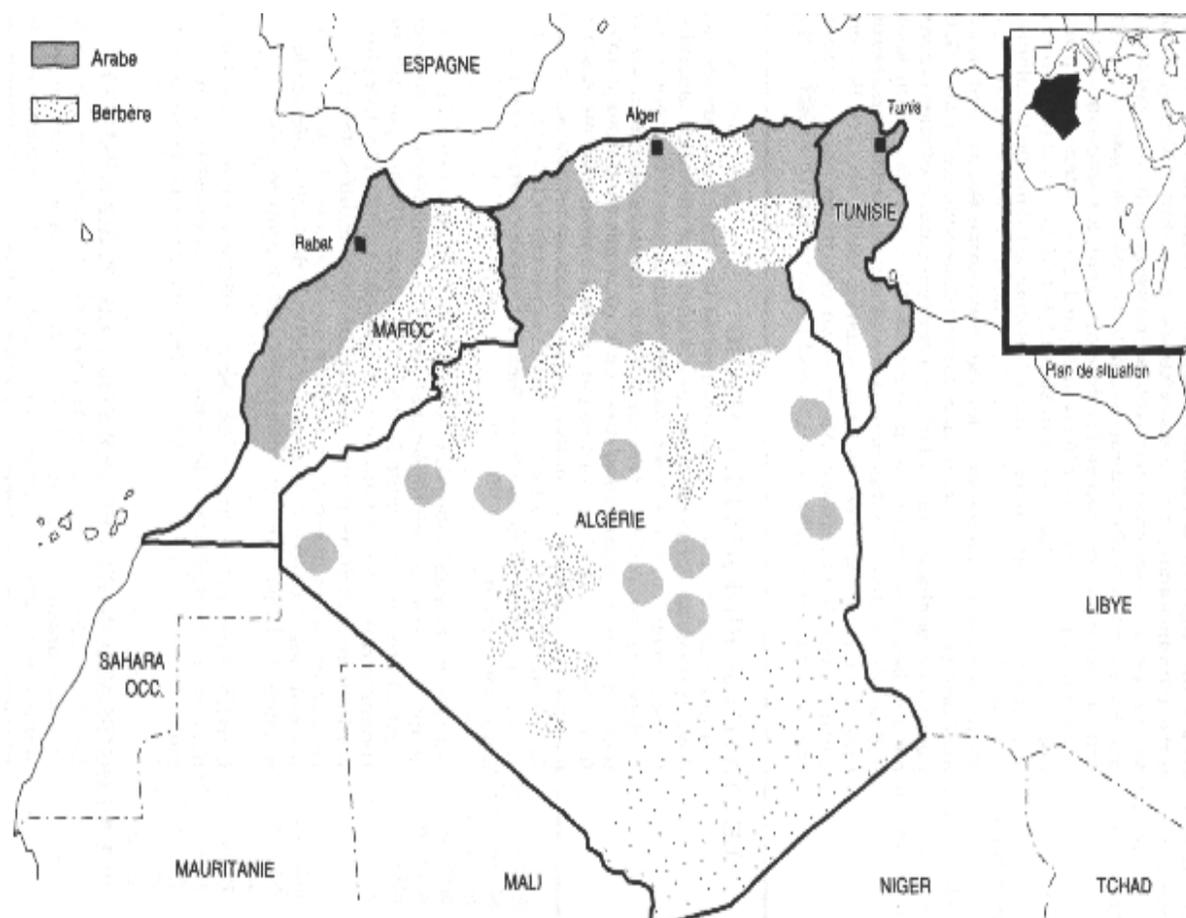
2.1. Topographie de l'Algérie



2.2. L'Algérie : répartition ethnographique



2.3. L'Algérie : répartition linguistique



BIBLIOGRAPHIE

- CHINUA, Achebe (1994). «The African Writer and the English Language » dans *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, éd. P. WILLIAMS et L. CHRISMAN. New York, Columbia University Press, (429-434).
- ADAB, Beverly et SCHAFFNER, Christina (1995). « Translation as Intercultural Communication – Contact as Conflict » dans *Translation as Intercultural Communication*, éd. M. Snell-Hornby, Z. Jettmarova et K. Kaindl. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, (325-338).
- ADAMSON, Ginette et GOUVANIC, Jean-Marc (éd.) (1993). *Francophonie plurielle*. Montréal, Hurtubise HMH.
- AGERON, Charles-Robert (1985). « Jules Ferry et la colonisation » dans *Jules Ferry, fondateur de la République*, éd. François Furet. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, (191-208).
- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen (1989). *The Empire Writes Back, Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London and New York, Routledge.
- APPADURAI, Arjun (2001). *Après le colonialisme. Les conséquences de la globalisation*. Paris, Payot.
- BAKER, Mona (éd.) (1998). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London and New York, Routledge.
- BASSNETT, Susan and TRIVEDI, Harish (éd.) (1998). *Post-colonial Translation, Theory and Practice*. London/New York, Routledge.
- BEN AMARA, Radhouan (1996). *Tradition, Traduction et Interprétation en Orient et en Occident*. Calgary, Éditions CUEC.
- BENIAMINO, Michel (2002). « Bilinguisme, intertextualité et récit identitaire : du lisible dans le texte francophone » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éd. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (319-338).
- BENJAMIN, Walter (1971) [1923]. «La tâche du traducteur » (Préface à la traduction des Tableaux parisiens de Baudelaire) dans *Mythe et violence*, tr. Maurice de Gandillac. Paris, Denoël, (261-275).
- BERMAN, Antoine (1984). *L'Épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard.

- BESSIÈRE, Jean et MOURA, Jean-Marc (éds.) (1999). *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada*. Paris, Honoré Champion.
- BONN, Charles (1999). « Le personnage décalé, l'ici et l'ailleurs dans le roman maghrébin francophone » dans *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada*, eds. Jean Bessière et Jean-Marc Moura. Paris, Honoré Champion, (125-138).
- (1974). *La littérature algérienne de langue française et ses lectures : Imaginaire et discours d'idées*. Montréal, Éditions Naaman.
- BRISSET, Annie (1998). « Malaise de la traduction : Pour une éthique de la réciprocité » dans *Texte. L'Altérité*, no. 23/24, (321-356).
- (1990). *Sociocritique de la traduction. Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*. Longueuil, Le Préambule.
- BUDIG-MARKIN, Valérie (1993). « La voix, l'historiographie, l'autobiographie : les dernières œuvres d'Assia Djébar » dans *Francophonie plurielle*, eds. Ginette Adamson et Jean-Marc Gouvanic. Montréal, Hurtubise HMH, (21-28).
- CALMES, Alain (1994). *Le roman colonial en Algérie avant 1914*. Paris, L'Harmattan.
- CALLE-GRUBER, Mireille (1998). « Résistances de l'écriture ou l'ombilic de l'œuvre : À propos de *Vaste est la prison* d'Assia Djébar » dans *Postcolonialisme et autobiographie*, eds. A. Hornung et E. Ruhe. Amsterdam, Atlanta Rodopi, (137-148).
- CÉSAIRE, Aimé (1970). *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine.
- CHAMOISEAU, Patrick (1997). *Écrire en pays dominé*. Paris, Gallimard.
- CHEYFITZ, Eric (1991). *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from the Tempest to Tarzan*. New York, Oxford University Press.
- CHINUA, Achebe (1994). « The African Writer and the English Language » dans *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, eds. P. Williams et L. Chrisman. New York, Columbia University Press, (428-434).
- COMBE, Dominique (1995). *Poétiques francophones*. Paris, Hachette.
- DÉJEUX, Jean (1995). *La culture algérienne dans les textes*. Paris, Publisud.
- (1993). *Maghreb : Littératures de langue française*. Paris, Arcantère Éditions.
- (1984). *Assia Djébar, romancière algérienne, cinéaste arabe*. Sherbrooke, Éditions Naaman.

- (1975). *La littérature algérienne contemporaine*. Presses Universitaires de France, Paris.
- DELISLE, Jean et WOODSWORTH, Judith (éds.) (1995). *Les traducteurs dans l'histoire*. Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- DION, Robert, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen et RIESZ, János (éds.) (2002). *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*. Québec, Éditions Nota Bene.
- DJEBAR, Assia (2003). *La disparition de la langue française*. Paris, Albin Michel.
- (1999). *Ces voix qui m'assiègent...en marge de ma francophonie*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- (1998). « Les yeux de la langue » dans *Postcolonialisme et autobiographie*, éds. A. Hornung et E. Ruhe. Amsterdam, Atlanta Rodopi, (97-99).
- (1995). *L'amour, la fantasia*. Paris, Albin Michel. (Première édition : 1985, Éditions Jean-Claude Lattès).
- (1993). *Fantasia, an Algerian Cavalcade*. Tr. par Dorothy S. Blair. Portsmouth, Heinemann.
- (1991). *Loin de Médine*. Paris, Albin Michel.
- (1987). *Ombre sultane*. Paris, Jean-Claude Lattès.
- (1980). *Femmes d'Alger dans leur appartement*. Éditions des femmes, Paris.
- (1967). *Les Alouettes naïves*. Paris, Julliard.
- (1962). *Les Enfants du nouveau monde*. Paris, Julliard.
- (1958). *Les Impatients*. Paris, Julliard.
- (1957). *La Soif*. Paris, Julliard.
- DONADEY, Anne (1998). « Elle a rallumé le vif du passé: l'écriture palimpseste d'Assia Djébar » dans *Postcolonialisme et autobiographie*, éds. A. Hornung et E. Ruhe. Amsterdam, Rodopi, (101-115).
- DOTSÉ, Yigbe (2002). « Diglossie et écriture hybride : la cas des écrivains togolais David Ananou et Victor Aladji » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éds. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (265-286).
- DUNETON, Claude (1973). *Parler croquant*. Paris, Éditions Stock.
- EL NOSSERY, S. (2001). « Postcolonialisme » dans *Métissage : de Arcimboldo à Zombi*, éds. François Laplantine et Alexis Nouss. Paris, Jean-Jacques Pauvert, (488-92).
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1990). « Polysystem Studies » dans *Poetics Today*, vol. 11, no 1.

- FERRARO, Alessandra (1998). « Relations chronotopiques dans l'écriture d'Albert Memmi (*La statue de sel*) et de Cheikh Hamidou Kane (*L'Aventure ambiguë*) dans *Unité et diversité des écritures francophones : quels défis pour cette fin de siècle ?*, éd. F.-P. Kirsch et A. Vigh. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, (191-208).
- FURET, François (éd.) (1985). *Jules Ferry, fondateur de la République*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- GAUVIN, Lise (2002). « Passage de langues » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éd. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (23-42).
- (éd.) (1999). *Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- (1997). *L'écrivain francophone à la croisée des langues : entretiens*. Paris, Éditions Karthala.
- GILL, Hélène (1993). « Bilinguisme et choix d'identité(s) culturelle(s) – le cas des jeunes adultes tunisiens » dans *Francophonie plurielle*, éd. Ginette Adamson et Jean-Marc Gouvanic. Montréal, Hurtubise HMH, (135-146).
- GIRARDET, Raoul (1985). « Jules Ferry et l'image d'une République à fonder » dans *Jules Ferry, fondateur de la République*, éd. François Furet. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, (243-254).
- GLISSANT, Édouard (1995). *Introduction à une poétique du divers*. Paris, Gallimard.
- GONZALES, Jean-Jacques (éd.) (1998). *2000 d'Algérie I*. Paris, Éditions Séguiet.
- GRAHS, L. KORLEN, G. et MALMBERG, B. (éd.) (1976). *Theory and Practice of Translation*. Las Vegas, Peter Lang.
- GRANDGUILLAUME, Gilbert (1998). « Langues et représentations identitaires en Algérie » dans *2000 d'Algérie I*, éd. Jean-Jacques Gonzales. Paris, Éditions Séguiet, (65-80).
- (1983). *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- GRUTMAN, Rainier (2002). « Des francophones involontaires : petite histoire du choix de la langue d'écriture en Belgique » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éd. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (109-128).
- (2002). « Les motivations de l'hétérolinguisme : réalisme, composition, esthétique » dans *Eteroglossia e plurilinguismo letterario*, éd. F. Brugnolo et V. Orides. Rome, Editrice Il Calmo, (329-349).

- (1997). *Des langues qui résonnent : l'hétérolinguisme au XIXe siècle québécois*. Montréal, Éditions Fides.
- GUILHUAME, Jean-François (1992). *Les mythes fondateurs de l'Algérie française*. Paris, L'Harmattan.
- GUILHUAME, Philippe (1992). *Jules Ferry*. Paris, Albin Michel.
- GUTT, Ernst-August (2000). « Translation as Interlingual Interpretive Use » dans *Reader in Translation Studies*, éd. L. Venuti. London, Routledge, (376-395).
- HELLER, Lucette (1998). « L'écriture francophone maghrébine, une écriture métissée » dans *Unité et diversité des écritures francophones : quels défis pour cette fin de siècle ?*, eds. F.-P. Kirsch et A. Vigh. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, (263-276).
- HORGUELIN, Paul (1981). *Anthologie de la manière de traduire*. Montréal, Linguatch.
- HORNUNG, Alfred et RUHE, Ernstpeter (éds.) (1998). *Postcolonialisme et autobiographie*. Amsterdam, Rodopi.
- HORVATH, Milena (1998). « À l'écoute des voix du passé. Lecture acoustique de *L'Amour, la fantasia* D'Assia Djébar » dans *Unité et diversité des écritures francophones : quels défis pour cette fin de siècle ?*, eds. F.-P. Kirsch et A. Vigh. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, (209-216).
- JACQUEMOND, Richard (1992). « Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation » dans *Rethinking Translation*, éd. L. Venuti. London, Routledge, (139-158).
- KACHRU, Braj (1983). *The Indianization of English: The English Language in India*. Delhi, Oxford University Press.
- KHATIBI, Abelkabir (1974). *La mémoire tatouée*. Paris, Denoël.
- (1968). *Le roman maghrébin*. Paris, François Maspero.
- KHORDOC, Catherine (1999). « Babel : figure de créolisation dans *Tambour-Babel* d'Ernest Pépin » dans *Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*, éd. Lise Gauvin. Presses de l'Université de Montréal, (129-146).
- KIRSCH, Fritz-Peter et VIGH, Arpad (éds.) (1998). *Unité et diversité des écritures francophones : quels défis pour cette fin de siècle ?*. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag.
- KREMnitz, Georg (1998). « Le choix de la langue littéraire par l'écrivain. Réflexions d'un sociologue » dans *Unité et diversité des écritures francophones : quels défis*

pour cette fin de siècle ?, éd. F.-P. Kirsch et A. Vigh. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, (23-30).

LAPLANTINE, François et NOUSS, Alexis. 2001. *Métissage: de Arcimboldo à Zombi*. Paris, Jean-Jacques Pauvert.

LUCAS, Jean-Philippe (1975). *L'Algérie des anthropologues*. Paris, François Maspero.

LUDWIG, R. et POULLET, H. (2002). « Langues en contact et hétéroglossie littéraire : l'écriture de la créolité » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éd. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (155-183).

McCLINTOCK, Anne (1994). « The Angel of Progress: Pitfalls of the Term: 'Post-colonialism' » dans *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, éd. P. WILLIAMS et L. CHRISMAN. New York, Columbia University Press, (291-304).

MEHREZ, Samia (1992). « Translation and the Postcolonial Experience: The Francophone North African Text » dans *Rethinking Translation*, éd. L. Venuti. London, Routledge (120-138).

MEMMI, Albert (1973). *Portrait du colonisé*. Paris, Payot.

MERINI, Rafika (1999). *Two Major Francophone Women Writers, Assia Djébar and Leïla Sebbar*. New York, Peter Lang.

MERTZ-BAUMGARTNER, Brigit (1998). « Entre l'appartenance et la mouvance ou l'écriture de l'entre-deux : *L'interdite* de Malika Mokeddem et *La Maison sans racines* d'Andrée Chéhid » dans *Unité et diversité des écritures francophones : quels défis pour cette fin de siècle ?*, éd. F.-P. Kirsch et A. Vigh. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, (249-262).

MESCHONNIC, Henri (1999). *Poétique du traduire*. Lagrasse, Verdier.

————— (1973). *Pour la poétique II*. Paris, Gallimard.

MICHAUD, Ginette (1999). « À voix basse et tremblante : phonographies de l'accent, de Derrida à Joyce » dans *Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*, éd. Lise Gauvin. Presses de l'Université de Montréal, (15-36).

MISHRA, V. and HODGE, Bob (1994). « What is Post(-)Colonialism » dans *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, éd. P. WILLIAMS et L. CHRISMAN. New York, Columbia University Press, (276-290).

MORADEWUN, Adejunmobi (1998). « Translation and Postcolonial Identity: African Writing and European Languages » dans *The Translator*, vol. 4, n° 2.

- MORTIMER, Mildred (1993). « Parole et écriture dans *Ombre sultane* » dans *Francophonie plurielle*, éd. Ginette Adamson et Jean-Marc Gouvanic. Montréal, Hurtubise HMH, (15-20).
- MOURA, Jean-Marc (1999). « Littératures coloniales, littératures postcoloniales et traitement narratif de l'espace : quelques problèmes et perspectives » dans *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada*, éd. J. BESSIÈRE et J.-M. MOURA. Paris, Honoré Champion, (173-190).
- NGUGI, wa Thiong'o (1994). «The Language of African Literature» dans *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, éd. P. WILLIAMS et L. CHRISMAN. New York, Columbia University Press, (435-455).
- NIRANJANA, Tejaswini (1992). *Siting Translation*. Berkeley, University of California Press.
- OKSAAR, Els(1976). «Interference Bilingualism and Interactional Competence» dans *Theory and Practice of Translation*, éd. L. GRAHS, G. KORLEN et B. MALMBERG. New York, Peter Lang, (295-306).
- OZOUF, Mona (1985). « Unité nationale et unité de la pensée de Jules ferry » dans *Jules Ferry, fondateur de la République*, éd. François Furet. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, (59-72).
- PEETERS, Jean (1999). *La médiation de l'étranger: une sociolinguistique de la traduction*. Paris, Artois Presses Université.
- PORRA, Véronique (2002). « Quand les passeurs de langue deviennent passeurs de culture » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éd. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (129-153).
- PRASAD, G.J.V. (1998). « Writing Translation: The Strange Case of the Indian English Novel » dans *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, éd. S. BASSNETT et H. TRIVEDI. London/New York, Routledge, (41-58).
- ROBINSON, Douglas (1997). *Translation and Empire, Postcolonial Theories Explained*. Manchester, St Jerome.
- RUHE, Ernstpeter (1998). « Les mots, l'amour, la mort: les mythomorphoses d'Assia Djebar » dans *Postcolonialisme et autobiographie*, éd. A. Hornung et E. Ruhe. Amsterdam, Rodopi, (161-177).
- SAADA, El Hadi (1983). *Les langues et l'école: bilinguisme inégal dans l'école algérienne*. New York, Peter Lang.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1992). « On the Different Methods of Translating » dans *Theories of Translation*, éd. R. Schulte et J. Biguenet. The University of Chicago Press, (36-54).
- SCHUMANN, Adelheid (2002). « Mélange de langue et métissage culturel dans la littérature beur » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éd. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (437-448).
- SIMON, S. et St PIERRE, P. (éds.) (2000). *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa, University of Ottawa Press.
- SIMON, Sherry (1994). *Le trafic des langues: traduction et culture dans la littérature québécoise*. Montréal, Éditions du Boréal.
- (1992). «The Language of cultural difference: figures of alterity in Canadian translation» dans *Rethinking Translation*, éd. L. Venuti. London, Routledge, (159-177).
- SNELL-HORNBY, Mary, JETTMAROVA, Zuzana et KAINDL, Klaus (1995). *Translation as Intercultural Communication*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- SOLON, Pascale (2002). « Quand j'écris en arabe, je sens comme un poids sur la main. L'écriture d'Amine Maalouf entre l'arabe et le français » dans *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, éd. Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink, János Riesz. Québec, Éditions Nota Bene, (65-86).
- STEINER, George (1975). *After Babel: Aspects of Language and Translation*. London, Oxford University Press.
- TORRE, Marie-Christine (1999). *Un Maghreb au féminin-pluriel*. Presses de l'Université de Brême.
- TOURY, Gideon (1980). « The Nature and Role of Norms in Literary Translation » in *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies*, éd. J. Holmes, J. Lambert, R. Van den Broeck, (198-211).
- TYMOCZKO, Maria (2000). « Translations of Themselves: The Contours of Postcolonial Fiction » dans *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, éd. S. SIMON, et P. St PIERRE. University of Ottawa Press, (147-160).
- (1999). *Translation in a Postcolonial context: Early Irish Literature in English translation*. Manchester, St Jerome.
- (1998). « Post-colonial Writing and Literary Translation » dans *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, éd. S. BASSNETT et H. TRIVEDI. London/New York, Routledge, (19-40).

- VENUTI, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation*. New York, Routledge.
- (éd.) (1992). *Rethinking Translation*. New York, Routledge.
- (1986). «The Translator's Invisibility» dans *Criticism* no. 28, (179-212).
- VERMEER, Hans (1996). *A Skopos Theory of Translation: Some Arguments for and against*. Heidelberg, TextconText Verlag.
- VON FLOTOW, Luise (2000). « Life is a Caravanserai: Translating Translated Marginality, a Turkish-German Zwittertext in English » dans *Meta* vol. 45, no. 1. (65-72).
- (1997). *Translation and Gender*. Manchester, St Jerome.
- (1991). « Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories » dans *TTR*, vol IV, no. 2, (69-84).
- WEISSBROD, Rachel. «Translation Research in the Framework of the Tel Aviv School of Poetics and Semiotics » dans *Meta*, XLIII, 1, 1998.
- WILLIAMS, P. and CHRISMAN, L. (éds.) (1994). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York, Columbia University Press.
- WOLF, Michaela (1995). « Translation as a process of power: Aspects of Cultural Anthropology in Translation » dans *Translation as Intercultural Communication*, éds. M. Snell-Hornby, Z. Jettmarova et K. Kaindl. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, (123-134).
- ZIMRA, Clarisse (1998). « Autographie et Je/jeux d'espace : Architecture de l'imaginaire dans le Quatuor d'Assia Djebar » dans *Postcolonialisme et autobiographie*, éds. A. Hornung et E. Ruhe. Amsterdam, Rodopi, (117-135).