Université Libre Internationale de Moldova
Universitatea Liberă Internaţională din Moldova

Institut de Recherches Philologiques et Interculturelles
Institutul de Cercetări Filologice şi Interculturale

FRANCOPOLYPHONIE: L'INTERCULTURALITÉ À TRAVERS LA LINGUISTIQUE ET LA LITTÉRATURE

Revue annuelle acréditée (catégorie B)
Revistă anuală acreditată (categoria B)

Numéro 7
vol. 1 / 2012

La publication de ce numéro a été rendue possible grâce au soutien financier
de l'Université Libre Internationale de Moldova (ULIM), de l'Alliance Française de Moldavie, du Service culturel de l'Ambassade de France en Moldavie et du Bureau Europe Centrale et Orientale de l'Agence universitaire de la Francophonie

Publicarea acestui număr a fost posibilă graţie suportului financiar al *Universităţii Libere Internaţionale din Moldova, Alianţei Franceze din Republica Moldova, Serviciului cultural al Ambasadei Franţei în Republica Moldova, şi Biroului Europa Centrală şi Orientală al Agenţiei Universitare a Francofoniei*

Chişinău, 2012

Approuvé par le Sénat de l'Université Libre Internationale de Moldova
Recomandat spre publicare de Senatul Universităţii Libere Internaţionale
(proces-verbal nr. 8 din 31 mai 2012)

Directeur de l'édition / Director de ediţie: **Ana GUŢU**, prof. univ. dr., ULIM

Rédacteur en chef / Redactor şef: **Elena PRUS**, prof. univ. dr. hab., ULIM
Co-rédacteur / Co-redactor: **Victor UNTILĂ**, conf. univ. dr. ULIM

Comité scientifique / Comitetul ştiinţific:

Jacques DEMORGON, Universités Bordeaux, Reims, Paris,
ENA Entreprises / UNESCO, France.
François MOUREAU, Université Sorbonne (Paris IV), France.
Jean-Claude GEMAR, Université de Montréal, Canada.
Philippe HAMON, Université Paris III, Sorbonne Nouvelle, France.
François RASTIER, CNRS, Paris, France.
Bernard CERQUIGLINI, Recteur AUF.
Marc QUAGHEBEUR, Musée des Archives Littéraires, Bruxelles.
Mihai CIMPOI, Union des Écrivains de Moldova.
Ana GUŢU, Université Libre Internationale de Moldova.
Pierre Morel, Université Libre Internationale de Moldova.
Ion MANOLI, Université Libre Internationale de Moldova.
Ion GUŢU, Université d'État de Moldova.
Mircea MIHALEVSCHI, Université Spiru Haret, Bucarest, Roumanie.
Sanda-Maria ARDELEANU, Université Ştefan cel Mare, Suceava, Roumanie.
Angelica VÂLCU, Université Dunărea de Jos, Galaţi, Roumanie.

Rédaction / Redactare:

Elena PRUS, prof. univ. dr. hab., ULIM
Dragoş VICOL, prof. univ. dr. hab., ULIM
Margareta DAVER, conf.univ. dr.hab., ULIM
Victor UNTILĂ, conf.univ.dr, ULIM
Zinaida RADU, conf.univ.dr, ULIM
Ana MIHALACHE, conf.univ.dr, ULIM

ISSN 1857-1883
© ULIM, 2012
© Institutul de Cercetări Filologice şi Interculturale

CUPRINS / SOMMAIRE

Avant-propos 9

ANTHROPOLOGIE(S) ET PHILOSOPHIE(S) DE L'UNITÉ DANS LA DIVERSITÉ

Jacques DEMORGON
Critique de la raison interculturelle.Une nouvelle intelligibilité de l'histoire humaine. Trois grandes figures antagonistes de l'humain en genèse.....13

Victor UNTILĂ
La culture à l'épreuve de la (non)contradiction.Une nanographie trialectique de la condition humaine.....23

Valentina ENCIU, Nicolae ENCIU
Cu privire la perspectivele Europei multilingvistice şi multiculturale în s. XXI....38

Dragoş VICOL, Ana MIHALACHE
La géographie des langues officielles et l'évolution de leur statut dans le contexte de la mondialisation.....49

LINGUISTIQUE CONTRASTIVE ET INTERCULTURALITÉ

Ion MANOLI
Voyage-voyager-voyageur comme mots anciens et leur sens nouveau dans les parlers francophones ……..61

Koia Jean-Martial KOUAME
Le nouchi: creuset de la diversité culturelle et linguistique de la Côte d'Ivoire ……69

Olga KUZMENKO
État d'esprit et esprit d'état: analyse d'un recueil d'exercices de grammaire française ……....78

Angela SAVIN-ZGARDAN
Motivaţia semnului lingvistic vizavi de conceptul general al interculturalităţii ……....87

Ana MIHALACHE
Les particularités interculturelles des textes religieux en roumain et en français 93

Snežana GUDURIĆ. Rodika URSULESKU-MILIČIĆ
Modalităţi de exprimare a ipotezei în limbile franceză, română şi sârbă 103

Ina PAPCOV
La composante culturelle des expressions idiomatiques 111

Georgeta RUS
Les anthroponymes dans l'espace littéraire français et roumain 117

STÉRÉOTYPES (INTER)CULTURELS ET IMAGOLOGIE LITTÉRAIRE

Alain VUILLEMIN
La découverte de l'« Autre », de l'Indien et de l'Européen, au Brésil, à travers les traductions et les transpositions en français du poème épique composé par le Frère José Santa Rita Durão sur la découverte de Bahia: Caramurú. Poema épico do descobrimento da Bahia (1781).....129

Elena PRUS
La Parisienne: personnage emblématique de la modernité ……...144

Efstratia OKTAPODA
Pour une imagologie européenne: Grecs, Roumains, Albanais ou l'hospitalité dans les Balcans …….....160

Elena-Brandusa STEICIUC
L'enjeu de l'interculturel dans quelques romans de Brina Svit ……..170

Renata JAKUBCZUK
L'adaptation théâtrale: exemple de l'interculturalité appliquée ……...176

Tatiana CIOCOI
Pluralismul multidiferenţialist drept principiu fundamental al teoriei şi criticii literare …….187

Tamara NESTSIAROVICH
Le symbolisme de l'œil: mythes et réalités interculturelles ……....198

Florica BODIŞTEAN
Grandeur et décadence des structures chevaleresques dans le roman de cape et d'épée: Al. Dumas, „Les Trois Mousquetaires".....204

Alisa DUMIKYAN
Évaluation de la littérature de traduction arménienne de l'Age d'or par les arménistes français dans le contexte des relations interculturelles …...213

Gisèle VANHESE
Au confluent des cultures. La poésie française de Benjamin Fondane ……219

Silvia-Oana ALESTAR
(Anti) traditionalisme français et modernisme américain dans l'œuvre de Boris Vian.....232

lorina-Liliana MIHALOVICI
Le mythe de l'ogre: une vision interculturelle. Échanges et contamination.....237

Diana-Simina LUDUŞAN
A la recherche de l'identité entre le passé algérien et le présent français dans l'Interdite de Malika Mokeddem……245

DIDACTIQUE DES LANGUES ET INTERCULTURALITÉ

Ion GUŢU
Les valeurs de l'éducation humaniste aux cours de français dans la vision du curriculum moderne……253

Margarita DAVER
Intercultural Strategic Competence and Internet-Assisted Language Teaching\Learning.....262

Elena PLATON
Les pièges du concept de l'interculturalité……...269

Zinaida ZUBCU
Les principes de l'interdisciplinarité aux cours de syntaxe française……..280

Kariné DOÏMADJIAN-GRIGORYAN
Analyse des pratiques de formations hybrides favorisant l'autonomie de l'apprenant.....284

Mihaela PRICOPE
The Experience of Teaching for Diversity in an Academic French Environment – The University of Strasbourg.....289

Natalia CELPAN-PATIC
L'intransivité des verbes de mouvement entre la tradition gramaticale et l'interculturalité (étude contrastive).....295

VOYAGES ET INTERCULTURALITÉ/EXPÉRIENCES INTERCULTURELLES MIGRATOIRES

François MOUREAU
Les voies difficiles de l'interculturalité dans les récits de voyage……...303

Florea IONCIOAIA
Mobilités étudiantes et configuration de soi: les jeunes roumains en France (1800-1940). Une mise en question ……..311

Galina FLOREA
L'exil politique roumain – pont historique entre deux cultures ……...321

Carmen DĂRĂBUȘ
Homo viator – l'expérience de l'altérite insulaire ……...327

Nicolae BODNARU
Tayaout, fils d'Agaguk: un voyage vers l'identité inuit……...336

Avant- propos

La diversité culturelle, condition humaine par excellence, a été de tous les temps une interrogation constante: comment concilier unité et pluralité des valeurs et des cultures? Faut-il araser ou consacrer les différences? Faut-il favoriser ce qui divise ou ce qui rassemble? Où se situe le lieu idéal à la formation rationnelle de l'homme démocratique et cultivé pluriel?

Concept large, dont la signification varie au gré des programmes de recherche et des politiques publiques, l'interculturalité connaît aujourd'hui une certaine fortune sans qu'on saisisse toujours de quoi il retourne et sur quelles bases théoriques il repose. L'interculturalité n'est ni une théorie, ni une démarche, ni un concept doté d'une définition consensuelle, mais un ensemble de débats à l'intérieur duquel différents présupposés se croisent. Dans cette optique, par rapport au multiculturalisme – *rêve du XX siècle* (Taylor), *casse-tête* du XXI siècle (Bourdieu), *constat statique, stérile et immuable* (Marazzi), l'interculturalité est une action, un mouvement et un processus pragmatique de reconnaissance réciproque, un *dialogue dialogal* (Panikkar), un *éthos à venir* (Fornet-Betancourt), une *intérité* (Demorgon) humaine à construire dans une *Société-monde* (Morin), un nouveau déterminisme civilisationnel.

Le questionnement complexe sur l'interculturalité est redevable à la philosophie (phénoménologie), à la sociologie (compréhensive et interactionniste), à l'anthropologie (postmoderne), à la psychologie sociale (représentations, catégorisations), à la (géo)politique (le vivre ensemble) *etc.* Située à la frontière du savoir et de l'agir, l'interculturalité ne signifie pas seulement reconnaître la valeur de la dissemblance, de l'écart et/ou de l'opposition des cultures, mais aussi reconnaître leurs échanges constants, la „contamination" réciproque et la fécondité collatérale – caractéristiques inhérentes de la civilisation humaine. Pour ce faire, le paradigme interculturel requiert également un engagement conscient et affectif, éléments que l'on retrouve essentiellement dans *les langues, les littératures, la traduction et l'enseignement* – disciplines fondatrices des sciences humaines et de la nature humaine. Mission d'autant plus compliquée, parce que, par rapport à la *culture partagée* (un vécu qui échappe au contrôle conscient, construit plutôt sur l'imitation que sur la réflexion) la *culture savante* s'apprend, s'acquiert, se cultive et nécessite *a priori* des efforts réfléchis, délibérés, perspicaces, soutenus et méthodiques dans le but noble et ultime de devenir culture partagée en utilisant une idéologie de *la solidarité* et des pratiques d'enseignement *constructivistes*.

En aval de diverses perspectives (méta)théoriques, qui structurent les débats actuels sur le concept *d'interculturalité*, le volume vise plutôt à mettre en exergue la phénoménologie pragmatique du concept en débat, mettant de concert des conceptions et des pratiques interculturelles dans les domaines mentionnés, qui seraient complémentaires et correspondraient bien à un véritable changement de perspective dont il faudrait apprécier le sens, la portée, la valeur, mais aussi les risques.

Le comité de rédaction

ANTHROPOLOGIE(S) ET PHILOSOPHIE(S) DE L'UNITÉ DANS LA DIVERSITÉ

Critique de la raison interculturelle. Une nouvelle intelligibilité de l'histoire humaine. Trois grandes figures antagonistes de l'humain en genèse

Jacques DEMORGON
Universités Bordeaux, Reims, Paris/ ENA Entreprises/UNESCO

Résumé
Dans la mondialité en développement, on pose et on pratique des formations à des compétences « interculturelles ». La généralisation – voire la standardisation pédagogique – de ces formations est souhaitée. Cependant nombre d'auteurs ont trouvé – comme nous, dès notre *Critique de l'interculturel* (2005) – que cet « interculturel » se simplifiait la tâche au regard des désordres tragiques qui ne cessent d'émerger dans notre actualité. Il y une résistance et un renouvellement des faits multiculturels. Il y a des tentatives transculturelles de toutes sortes non exemptes d'insuffisance voire de perversion. Plutôt qu'un ralliement à l'interculturel comme solution, il faut sans doute préférer une position plus exacte des difficultés qui sont tout ensemble multi-, trans- et interculturelles. Une telle triade adaptative antagoniste s'impose comme signe pour éviter les erreurs – sans cesse renaissantes – d'un universalisme illusoire et d'un culturalisme sans horizon.
Dans la même perspective, une nouvelle intelligibilité devra revoir plusieurs dichotomies réductrices au bénéfice d'une complexité supérieure. Ainsi « pluri-, inter-, transdisciplinaire ». Ou, tout autant, « particulariser, généraliser, singulariser » (Demorgon 2010a). Ou encore « identité, altérité, intérité ». Ces exemples, parmi d'autres aussi au-delà du triadique, témoignent de la mise en œuvre de pensées et d'actions antiréductionnistes.
Celles-ci ne sont possibles qu'en comprenant les antagonismes destructeurs en les référant aux « dispositifs » à inventer pour qu'ils deviennent constructeurs.
Pour cela, il faut accéder à une théorie des acteurs, des stratégies, des cultures et des sociétés, appuyée sur la constitution d'une « information monde » (Demorgon, 2002).
Celle-ci est désormais en cours d'émergence: de la « *Grammaire des civilisations* » de Braudel ((1963), 2008) aux multiples contributions d'aujourd'hui sur l'économie, la géographie, l'histoire, globales (Diamond, 2000; Baechler, 2002; Goody, 2006, Cosandey, 2007; Testot, 2008; Norel, 2009). « L'information-monde » doit devenir le nouvel objet, en débat et réactualisé, de formations exigeantes aux développements et aux devenirs culturels sociétaux. Au-delà des deux méthodes « comparative-descriptive » et « compréhensive-explicative », une troisième émerge: « dialogique-implicative » dont l'une des références fondatrices est de récuser le réductionnisme « fait-valeur », comme H. Putnam, 2004, l'a montré.
Mots-clés: mondialité, compétences interculturelles, triade adaptative antagoniste, nouvelle intelligibilité, dichotomies réductrices, complexité supérieure: pluri-, inter-, transdisciplinaire, identité-altérité-intérité, information-monde, méthode dialogique-implicative.

Abstract
In the global dimension of developing, we put and practice "intercultural" and training skills. The generalization – even educational standardization –

this training is desired. However, many authors have found – as we, from our *Critique de l'interculturel* (2005) – that this "intercultural" has simplified the task under tragic disorders are continually emerging in our news.
There is strength and a renewal of multicultural events. There were attempts of all sorts of cross-cultural non-free or failure of perversion. Rather than rallying to the intercultural as a solution, you have probably prefer a more exact position of difficulties which are both multi-, trans-and intercultural.
Such an antagonistic and adaptive triad imposes itself a sign to avoid mistakes – ever recurring – an illusory universalism and culture without a horizon.
In the same vein, a new intelligibility will review several dichotomies reducing the benefit of a higher complexity. That's why we have "multi-, inter-, trans-disciplinary." Or, equally, "particularize, generalize and singularize" (Demorgon 2010a). Or "identity, alteration, interity". These examples, among others also beyond the triadic, reflect the implementation of antireductionist thoughts and actions. These are only possible by understanding the destructive antagonisms in the reference to "devices" to be invented to become builders.
That's why it requires the access to a theory of actors, strategies, cultures and societies, based on the establishment of"world information" (Demorgon, 2002). This is now currently emerging: the "Grammar of civilizations" of Braudel ((1963), 2008) to multiple contributions of today on economy, geography, history, global (Diamond, 2000; Baechler, 2002; Goody, 2006, Cosandey, 2007; Testot, 2008; Norel, 2009). "World information" should become the new object, and updated in debate, demanding training to developments and societal culture becoming. Beyond the two methods "comparative – descriptive" and "comprehensive-explanatory", a third emerge appears, "dialogical-implicative", whose reference founder is to challenge the reductionism "fact-value, as H. Putnam is 2004, showed.
Keywords: globality, intercultural skills, antagonist adaptive triad, new intelligibility, reducing dichotomies, higher complexity, multi/inter/trans disciplinary, identity-alteration – interity, world information, dialogical-implicative method.

Le terme *interculturel* n'est pas isolé. Il relève d'ensembles stratégiques qui ont des légitimités diverses. La référence aussi fréquente à ce terme est un indice qui ne devrait pas être pris comme désignant une solution. Même si cela peut être le cas, ponctuellement, le terme *interculturel* doit être pris tout autant voire plus comme problème. Il apparaît donc indispensable de nous donner, si possible, une vue d'ensemble d'une raison interculturelle. Elle requiert, bien évidemment, une critique de théories et de pratiques qui sont, concernant l'interculturel, prises comme *allant de soi*.

1. L'humain, être de stratégie et de culture

Dans l'interculturel, la compréhension des cultures n'est pas déjà donnée. Il faut relever le caractère complexe du culturel. Il peut être dit premier, au sens où l'être de l'homme ne lui est qu'en partie proposé par la nature. Il est, dès l'origine, être de culture. Il doit s'inventer en inventant ses cultures. Être des possibles, l'humain met en œuvre des stratégies en réponse aux situations et s'approprie ces réponses. Le culturel « premier », exigence originelle de l'humain, engendre le culturel « second », processus et produits culturels. Il y a une interaction

permanente entre l'action en tant qu'elle cherche ses solutions vitales et l'observation, le repérage, la sélection, la modification, la transmission de ces solutions qui, de plus en plus appropriées, deviennent culturelles. Cette dynamique adaptative garde toujours une part de tâtonnement et d'incertitude. Elle n'évite pas d'être, aussi, parfois désadaptative. Nous découvrons que le préfixe *inter* ne peut pas être seulement référé au culturel. Il doit l'être au stratégique et au lien du stratégique et du culturel qui s'exerce dans la relation de l'humain au monde, aux autres et à lui-même.

2. L'intérité fondamentale oubliée

A la source de tout stratégique et de tout interculturel, il y a, d'évidence, une « *intérité* » fondamentale. Le terme, proposé par Louis Couturat, au début du XXème siècle, commence à être employé de façon plus fréquente, en raison du déploiement considérable de l'*inter*. L'international, l'Internet caractérisent les développements actuels d'un humain planétaire. Auparavant, on utilisait, à bon escient d'ailleurs, les termes de « relation », ou d'« interaction ». Leur usage demeure justifié. Toutefois si celui de l'intérité s'impose, c'est que relation et interaction ne soulignent pas assez la relation intégrale de tout ce qui est en relation et en interaction. Intégrale signifie ici que l'intérité est originelle, transformatrice et terminale. On est en présence d'une richesse complexe de *l'inter*. Il est de situation, de perception, d'imagination, d'action, d'échange, de tri, de réserve, de connaissance, de contrôle, d'invention. Etendu et profond, il est cosmo, socio, sociétobiologique.

3. Le « multi-trans-inter »

La référence à l'*intérité* fondamentale, générale, évolutive permet de découvrir un nombre indéfini d'antagonismes dont elle garantit en même temps la séparation, l'opposition, la composition. L'*intérité* est antagoniste dans la dynamique même des forces nucléaires, électromagnétiques, gravitationnelles du « multi-univers ». L'*intérité* est de même anttagoniste dans la dynamique des relations humaines au monde, aux autres, à soi-même. De ce fait, l'interculturel prend à son tour un double sens dont la distinction est indispensable.L'*inter* concerne ce qui se passe à l'intérieur de réalités ou d'existences séparées mais aussi entre elles. Leur séparation ouvre à la fois sur les possibilités d'oppositions et de compositions, à partir de la diversité, de la variation, de la dispersion, de la dissémination. *« Pluriel », « multiple »* sont repris par des préfixes. On a le *pluri* et le *multi du* stratégique, le *pluri* et le *multi du* culturel.

De plus l'échange, *l'inter*, transforment aussi ce qui est en échange. Ils y trouvent du commun, voire même de l'unité, surmontant pour partie la séparation. Ces transformations s'expriment au travers du préfixe « *trans* » avec son double sens de passage et de surmontement. *Trans-stratégique, transculturel* ne sont pas séparables d'une dynamique relationnelle ternaire – profonde, étendue, féconde,

évolutive – celle, en réalité, d'un *« multi-trans-inter »*. Dans cette configuration, l'interstratégique et l'interculturel ne sont, eux aussi, que l'une des trois instances.

On peut accepter que, par un raccourci commode, ce soit la partie nommée *inter* qui représente l'ensemble des trois instances. Cette partie vaut alors pour l'*intérité*, entendue dans sa plus grande profondeur et sa plus grande extension, comme conjuguant bien *« séparation, réunion, échange poursuivi »*.

4. L'humain entre ses divers ensembles et espaces-temps

Le nouveau langage de l'intérité pose la défiance à l'égard des coupures, privilégie l'accueil des distinctions pour un recours aux reliances. Distinguer est indispensable mais inséparable de relier. C'est ainsi qu'il faut poser la distinction et la reliance des ensembles humains de diverses dimensions qualitatives et quantitatives. Ils peuvent s'énoncer de façon simplifiée, au travers de tout un ensemble d'instances: individu, famille, communauté, ensemble social, ensemble sociétal, ensemble de sociétés pouvant être semi-continental, voire planétaire. Il faut pareillement poser la distinction et la reliance des espaces-temps humains. Pour l'espace, il y a une *intérité* évolutive du global et du local. Elle relie le nomade et le sédentaire selon diverses ampleurs, allant du site au semi-continent, à la planète et au Cosmos. De même, pour le temps, il y a une *intérité* évolutive des instants et des durées – origine, passé, présent, futur, advenir de plus en plus vécu et pensé comme planétaire et cosmique.

5. L'interculturel qui ajuste les cultures et l'interculturel qui les engendre

La raison interculturelle trouve un appui important dans cette défiance à l'égard des coupures pour une dynamique des distinctions et des reliances. Elle peut, sur cette base, s'auto-critiquer quant à ses dérives. Celles-ci méritent d'être énoncées dans la mesure où loin de se penser comme dérives, elles s'affichent souvent comme des lois, parfois même volontairement posées.

Ainsi, l'interculturel se présente souvent dans une position *post*. Les cultures existent avec leurs dits « *porteurs* »; et c'est donc « après » que ces *porteurs* se rencontrent, communiquent et coopèrent entre eux, tels qu'ils sont acculturés déjà. Cette position *post* de l'interculturel courant a malheureusement comme conséquence grave d'occulter l'interculturel *ante*. Or, si les cultures existent, elles ont été inventées auparavant à partir de stratégies mises en œuvre par des humains qui se rencontraient.

6. L'interculturel de bonne volonté et l'interculturel de violence

Fréquemment, aujourd'hui, par *interculturel* on entend un interculturel de bonne volonté qui permet d'ajuster et d'améliorer les rencontres, les communications et les coopérations. Mais on ne voit pas pourquoi l'interculturel ne concernerait pas l'ensemble des domaines et donc aussi les domaines de violence.

On a certes un interculturel commercial mais on a tout autant un interculturel guerrier. C'est une dérive de l'interculturel que de s'installer dans les zones où les échanges humains sont les plus « positifs » et d'éviter de s'interroger sur ce qui se passe d'interculturel dans les zones où les échanges humains sont « négatifs ».

7. Un interculturel soucieux des individus, oublieux des sociétés

Dans ses perspectives idéalisantes, l'interculturel courant privilégie les dynamiques individuelles et les coupe plus ou moins des dynamiques collectives; alors qu'avec leurs institutions, celles-ci sont souvent le produit d'un interculturel antérieur. On se rappellera qu'un Premier ministre britannique a fait cette profession de foi: « *Je ne connais que des individus, je ne connais pas de sociétés* ». Sans être idéologique, un certain interculturel courant ne se soucie pas assez des articulations antagonistes et des régulations de l'individuel et du collectif.

Les trois dérives signalées ne sont pas tant critiquables pour ce qu'elles font. Elles le sont plutôt pour ce qu'elles oublient de faire. L'interculturel ne peut pas concerner que le présent. L'interculturel ne peut pas concerner que ce qui va relativement bien dans les échanges humains. L'interculturel ne peut pas concerner les individus seuls. Actualisme, idéalisme, individualisme ne sont dérives que dans la mesure où sont sous-estimés l'histoire, les faits, et les sociétés avec leurs cultures, leurs institutions et médiations (Demorgon, 2002).

8. Retrouver l'altérité ouverte et stimulante

C'est d'ailleurs dans cette culture contemporaine de la démesure de *l'ego* que se situe l'effraction philosophique d'Emmanuel Levinas. Il en prend le strict contrepied, en lui opposant l'éthique de l'altérité radicale. Si je ne me soumets pas à cette loi éthique, c'est mon identité qui reste irréductible et c'est l'autre qui sera réduit, ou nous le serons ensemble.

Une intérité antagoniste adaptative devait ainsi nécessairement passer par le chemin de l'altérité. Ce chemin fut mis en évidence de multiples façons chez les poètes, les philosophes, les psychologues. Ainsi, aujourd'hui encore, Fred Dervin (2012) le rappelle en évoquant les chercheurs des études dialogiques. Pour H. J. M. Hermans et G. Dimaggio: « *L'idée du moi multiple ou du moi multivocal et le rejet de l'unicité de l'individu »* sont des idées centrales. Pour Markova e. a. (2007: 1): « *L'interdépendance « soi-autres » ne peut être écartée de l'analyse des faits humains* ». Pour Linell (2009: 36): *« il n'y a pas d'ego sans autre(s), pas de voix sans autres voix, pas de discours de soi sans discours autres… ».* Cette optique était déjà mise en avant au 19ème siècle. Pour Gérard de Nerval: « *Je suis l'autre* ». Pour Arthur Rimbaud: « *Je est un autre* ». Rappelons aussi William James, Martin Buber, Mikhaïl Bakhtine.

9. La logique identitaire et *l'intérité antagoniste adaptative*

Pour des raisons pragmatiques et pédagogiques évidentes, techniques, sciences, logiques ont privilégié le paradigme identitaire, les phénomènes stables et les définitions fixes. A l'opposé, le mouvement, le changement, l'évolution ont toujours fait problème.

La référence au paradigme identitaire est en soi légitime et même indispensable. Toutefois, laissé à sa prééminence, *a fortiori* à sa « suffisance », le paradigme identitaire est puissamment réducteur de l'altérité. L'altérité n'est alors vue que comme l'identité de l'autre: une identité parfois surestimée, plus souvent sous-estimée comme faible et même contestable. Certains individus, certains groupes humains, certaines sociétés peuvent aller jusqu'à penser que l'autre, sous l'identité qui le définit, ne mérite même pas l'existence

Si l'on veut, comme chercheur, éviter de formuler conceptions et définitions de la culture et de l'interculturel par trop limitées, il faut découvrir *l'« intérité » antagoniste adaptative*. Elle se situe dans un courant de pensée qui n'a cessé d'exister, au long des siècles, de manière philosophique, dès son origine grecque, héraclitéenne en particulier.

Les évolutions des sciences au 20ème siècle, dans les domaines de la physique quantique, de la cosmologie, de la cybernétique ont conduit la pensée culturelle occidentale à lui faire une place croissante.

La logique de *l'« intérité » antagoniste adaptative* a pu s'exprimer dans les renouveaux épistémologiques. Ainsi, chez Piaget, l'opposition « structure, genèse », – en croisant les trois primats de l'objet, du sujet et de leur interaction – permet de comprendre comment s'orientent les grandes épistémologies, les unes par rapport aux autres. Pareillement, chez Lupasco, les primats de l'homogénéisation, de l'hétérogénéisation, et celui de leur interaction, permettent de rendre compte des trois « *matières* » ou « *énergies* »: macrophysique, vitale et microphysique.

Avec la cybernétique et son renouvellement chez Edgar Morin, c'est la systémique et ses dialogiques qui se révèlent à nous, avec une réelle possibilité de relier de façon dynamique les identités et leurs transformations mutuelles. La *logique de l'« intérité » antagoniste adaptative* est même parvenue à s'appliquer au devenir humain et à son histoire multiple. Divers auteurs y ont contribué. Singulièrement Georges Dumézil. Dans la mesure où il a mis en évidence la dynamique de la tripartition indoeuropéenne entre trois grandes sortes d'acteurs représentant la religion, le politico administratif et militaire et l'économie. Une autre contribution précieuse a été celle de Georges Devereux observant les manifestations concrètes de « *l'acculturation antagoniste* ».

Nous avons précédemment défini les niveaux et les espaces-temps de l'humain, de l'individu à la planète. Il nous faut comprendre comment ces ensembles humains, dans leurs diverses concrétudes géo historiques, peuvent entrer en relation et composer de façon *« multi-trans-interculturelle »* les multiples devenirs des humains. Nous ne pouvons pas y parvenir si nous ne trouvons pas quels sont les chemins communs que tous empruntent, même si c'est avec des variantes.

Nous l'avons dit, *l'interculturel* n'est pas seulement celui qui court derrière les cultures, c'est surtout celui qui les engendre. Mais il faut montrer comment il est constitué et comment il fonctionne. Sans la *logique de l'« intérité » antagoniste adaptative*, nous ne pourrions pas y parvenir. C'est elle qui est à l'œuvre – triplement, et de façon liée – dans les trois logiques antagonistes adaptatives: des actions, des activités, des formes de société (Demorgon, 2005).

10. La logique antagoniste adaptative des actions humaines

Les actions humaines se situent dans un espace-temps entre des pôles qui peuvent être en dyades, en triades ou plus. La dualisation est bien évidemment fréquente. Nous devons choisir d'avancer ou de reculer, d'aller à droite ou à gauche, de regarder par terre ou en l'air. Nous devons décider dans quelle mesure notre main se fait accueil ou poing. Plus souvent, il s'agit moins de choix alternatifs que de compositions entre des actions opposées.

Par exemple, nous ne choisissons pas d'être totalement fermé ou totalement ouvert. Nous réalisons une multiplicité de mixtes d'ouverture et de fermeture, en fonction des situations, des circonstances et des relations.

Il en va de même pour d'autres régulations. Par exemple, entre « maintien, changement », « unification, diversification », « intériorisation, extériorisation ».

Ou encore entre « autorité, liberté », « égalité, inégalité ». Chacun comprendra que ces deux oppositions concernent le politique.

A la suite de Frédéric Le Play, Emmanuel Todd (2011) a montré que ces deux oppositions concernaient aussi le domaine de l'organisation familiale. La dynamique « autorité, liberté » joue dans la relation entre les parents et les enfants, d'autant plus à mesure qu'ils grandissent. La dynamique « égalité, inégalité » joue dans la transmission de l'héritage entre frères et sœurs, comme en fonction du rang à la naissance: de l'aîné au puiné.

Une autre opposition duelle est aussi de portée très générale, c'est l'opposition «extérieur, intérieur ». Elle est fondamentale en biologie, en politique et, de nouveau, dans l'organisation familiale, en ce qui concerne le lieu où l'on choisit le conjoint. On est dans l'exogamie si le conjoint est à l'extérieur et dans l'endogamie s'il est à l'intérieur de la famille. Dans un cas, le mariage entre cousins est interdit. Dans l'autre cas, il est, sous telle ou telle forme, même prescrit.

L'intérité antagoniste adaptative est constamment oscillatoire. Tantôt, elle se soumet à des choix exclusifs en un lieu et en un moment; elle peut être conduite à les relier par des rythmes. Tantôt, elle doit composer des mixtes en associant diversement des orientations opposées.

On l'aura aussi constaté, tous les domaines sont concernés par *l'intérité antagoniste des actions humaines.* Ainsi, la dynamique « égalité, inégalité » se trouve aussi dans le domaine religieux. Serge Feneuille (2008) a montré que, dans l'Egypte antique, l'immortalité avait été d'abord réservée au souverain puis à sa famille, puis aux nobles. Elle s'est ensuite, si l'on peut dire, démocratisée. Il est vrai, en y accédant, le peuple s'est aussi trouvé soumis au jugement dernier.

L'*intérité antagoniste adaptative* n'est pas une vision pauvre de type binaire. Les antagonismes adaptatifs ne sont pas des *januseries.* En réalité, la régulation antagoniste adaptative réunit quatre pôles. Les deux qui constituent l'opposition mais aussi le pôle de l'acteur régulateur de cette opposition. Enfin, le pôle du résultat mixte: la composition.

L'opposition elle-même n'est pas toujours duelle. Elle est ternaire, voire quaternaire. Précédemment, nous avons découvert qu'à l'opposition duelle « identité, altérité », il fallait substituer l'opposition ternaire *« identité, altérité, intérité »*.

Pour Hegel, la pensée tout entière relève d'une intérité ternaire: « *particulariser, généraliser, singulariser*». Jadis, dans le domaine des signes, Peirce a présenté l'association communicative de façon ternaire: « *je, tu, il(s) ou elle(s)* ». Il a souligné l'association entre trois sortes de signes: l'image, l'indice et le symbole. Lacan a étudié les divers équilibres de l'expérience humaine en fonction des variations réciproques du réel, de l'imaginaire et du symbolique. D.-R. Dufour (1990) a mis en évidence « la logique unaire » de l'affirmation identitaire, « la logique binaire » de la maîtrise étendue, « la logique ternaire » qui sauvegarde l'altérité grâce au tiers. De même encore, pour Eric Berne, la véritable adaptation est ternaire: *« acceptation, révolte, invention »*.

11. Religion, politique, économie, information: une régulation complexe

Nous venons de le voir, la logique antagoniste adaptative des actions se manifeste dans tous les grands domaines de l'existence humaine.

Ces domaines se sont progressivement différenciés. Toutefois cela ne les empêche pas d'être dans un antagonisme entre cette différenciation et une origine ou un retour à l'indifférencié. C'est d'une grande importance pour la dynamique des devenirs humains. En effet, les acteurs de telle ou telle grande activité auront un sentiment de substitution possible. Quand les acteurs humains tentent de former un ensemble social singulier, de l'assurer, de le protéger, de le développer, ils recourent inévitablement à ces grandes activités. Cela les conduit à se sentir en rivalité légitime pour donner à leur activité la place dominante dans l'organisation de tout l'ensemble humain. Ils devront, d'ailleurs, pour cela, souvent s'associer avec l'une ou l'autre des grandes activités complémentaires.

Dans la mesure où les acteurs d'un ensemble s'opposent aux acteurs des ensembles humains voisins, des activités politico-militaires s'imposent. Dans la mesure où ils doivent réguler des oppositions entre eux, ce sont des activités politico administratives qui dominent.

Par ailleurs, qu'il s'agisse de politique intérieure ou extérieure, la religion peut apparaître comme fortement pourvoyeuse d'unité. Souvent, d'ailleurs dans la diversité: on connaît ces Panthéons polythéistes dans lesquels les dieux du pays conquérant font une place aux dieux des pays conquis.

La constitution, le maintien et le développement d'un ensemble humain requièrent également des activités économiques responsables des multiples

ressources nécessaires. Elles peuvent concerner l'alimentation des populations, les multiples exploitations du milieu, le stockage, le commerce et le transport.

Après la forme tribale, la seconde forme de sociétés, celle des royaumes et des empires s'est largement constituée sur une association des acteurs du politique et des acteurs du religieux, plus ou moins distingués, séparés ou réunis. Ils sont ainsi parvenus à contrôler les acteurs des activités économiques. Ils ont fait de même avec les acteurs de l'information. D'autant plus que ce quatrième grand secteur d'activité, l'information, semble s'être différencié en dernier. L'information était partout et déjà dans la vérité révélée.

La dynamique antagoniste adaptative des grandes activités humaines confirme qu'elle est la source des grandes modalités d'organisation des ensembles humains. Quand les acteurs du religieux et les acteurs du politique se dissocient, les acteurs de l'économie et de l'information les critiquent et reprennent l'initiative. Grâce aux richesses résultant des activités commerciales, ils contribuent aux développements des connaissances scientifiques et techniques avec, comme heureuse conséquence commerciale, les renouvellements des productions et des produits. Tout cela s'accompagne d'une idéologie du progrès. De plus, avec des degrés de liberté supplémentaire, les sujets des royaumes deviennent les citoyens des Républiques. Après les tribus et les royaumes ou empires, c'est une troisième forme sociétale qui en résulte: la nation industrielle marchande.

12. L'adaptation antagoniste entre sociétés tribales, royales, nationales et mondiales

Il n'y a pas si longtemps, les sociétés étaient encore enfermées dans leur propre devenir. Elles s'ignoraient largement entre elles. La vitesse réduisant les distances et facilitant les déplacements, puis la diffusion de l'information dans des medias électroniques ont entraîné une mondialisation des relations et des connaissances. On a pu dès lors constater que les grandes formes de société apparues dans l'histoire humaine étaient encore présentes dans l'actualité. A la surface de la planète, même si c'est dans des rapports de force nouveaux, communautés, tribus, royaumes, nations et sociétés d'économie informationnelle mondiale, coexistent encore.

Certes, ces formes de société sont apparues dans un certain ordre historique mais, dans une certaine mesure, elles sont encore représentées ici ou là. Davantage, il faut découvrir que chaque société singulière est, de façon ou d'autre, en référence à ces grandes formes. Certes, chaque société singulière ne résulte pas d'une même synthèse. La singularité des sociétés est et demeure très grande, en dépit des facteurs d'homogénéisation. On croit un peu vite qu'ils triomphent avant de s'apercevoir de toute l'hétérogénéité qui demeure.

L'adaptation antagoniste entre sociétés tribales, royales, nationales et mondiales, constitue bien une troisième grande figure de l'humain d'une brûlante actualité. Au travers de la gestion antagoniste de leurs actions, au travers de l'articulation antagoniste de leurs grandes activités, c'est partout et à tout niveau

que les acteurs humains sont en train, qu'ils le veuillent ou non, d'articuler les formes de sociétés héritées de toute l'histoire.

On met constamment l'action sur la géopolitique qui souligne les intérêts opposant les sociétés. Il ne faut pas oublier *l'intérité antagoniste* de la transpolitique des formes sociétales différentes. Leur régulation, au sein de chaque société singulière, et entre toutes les sociétés singulières, constitue à coup sûr, un défi majeur pour le devenir de l'humanité (Demorgon, 2010b).

Conclusion

Nous voulions, si possible, faire tenir dans un texte limité les principales données constitutives d'une *critique de la raison interculturelle*. Nous avons illustré plus abondamment, tel ou tel point, ici ou là.

D'abord, du point de vue des méthodes en définissant trois d'entre elles: « *comparative-descriptive* », « *compréhensive-explicative* », « *dialogique-implicative* ».

Plus en détail, nous avons défini *six approches des cultures et de l'interculturel*. Tout cela nous a permis de contribuer à la constitution d'une *information-monde* qui met en évidence l'interculturel (ou plutôt le « *multi-trans-interculturel* »), comme moteur de l'histoire humaine, avec ses processus et ses produits qui se renouvellent (Demorgon, 2010a).

Le but de cette connaissance, plus étendue et plus approfondie de l'histoire humaine globale, est de permettre aux acteurs humains de rivaliser avec la vitesse des évolutions actuelles en produisant une nouvelle étendue, une nouvelle profondeur, une nouvelle vitesse de la pensée.

Bibliographie

Demorgon J., *Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques*. Paris: Economica, 2010a.

- *Déjouer l'inhumain. Avec Edgar Morin.* Paris: Economica, 2010b.
- *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie.* Paris: Economica, 2005.
- *L'histoire interculturelle des sociétés. Pour une information monde*, Paris: Economica, 2002.

Dervin F. *Impostures interculturelles*, Paris: L'Harmattan, 2012.

Dufour D. R. *Les mystères de la Trinité.* Paris: Gallimard, 1990.

Linell P. *Rethinking Language, Mind, and World Dialogically*, Information Age Publishing, 2009.

Markova e. a. Dialogue in Focus Groups: Exploring Socially. Shared Knowledge, London: Equinox Publishing, 2007.

Morin E. *La Méthode*, 2 volumes, Paris: Seuil, 2008.

Todd E. *L'origine des systèmes familiaux.* Paris: Gallimard, 2011.

Webographie

http://www.jacques-demorgon.com

La culture à l'épreuve de la (non)contradiction. Une nanographie trialectique de la condition humaine

Victor UNTILĂ
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Résumé
Définissant la culture comme une condition humaine, la philosophie (post)moderne impose l'idée que l'homme produit des mondes culturels différents. Expression inhérente du spirituel, imprégné par le politique et le social, le culturel projette le développement épigénétique des entités humaines par ses instances de totalité, intégrité, unité, mais aussi par celles de délimitation, différence, unicité.
Maintes approches philosophiques et/ou anthropologiques actuelles et auteurs: Edgar Morin, Raimon Panikkar, Raul-Fornet Betancourt, Jacques Demorgon *etc*. insistent, chacun à sa façon, sur une revanche de la *culturalité*, sur le *dia-logos* des cultures dans l'intention de (re)trouver une dialectique ratiocisante de la triade phénoménale: *homme-culture-civilisation* pour pouvoir profiler une complémentarité polytrope de l'interface dynamique *réel-rationnel-relationnel* basée sur trois axes solidaires: *espace-temps-société*. Or, dans une *Société-monde*, le paradigme dualiste, de l'opposition – fragmentaire, réductioniste, disjonctif – s'avère périmé et doit être substitué par un paradigme complexe, ouvert et conjonctif.
Suivant lesdites intentions et auteurs nous (re)découvrons la philosophie visionaire de Stéphane Lupasco, qui, selon nous, a anticipé les projets actuels, profilant bien avant une nanographie trialectique de la nature humaine et de sa condition (inter)culturelle qui se retrouve d'une manière ou d'autre dans les spéculations récentes sur l'identification d'un nouveau *modus vivendi* et d'un monde meilleur.
Mots-clés: condition humaine, développement épigénétique, totalité, intégrité, unité, délimitation, différence, unicité, la triade phénoménale homme-culture-civilisation, interface dynamique réel-rationnel-relationnel, complémentarité polytrope, paradigme de la (non)contradiction, paradigme complexe, nanographie trialectique.

Abstract
Defining the culture as a human condition, the (post) modern philosophy imposes the idea that man produces "different cultural worlds". As an inherent expression of the spiritual imbued with the political and the social, the cultural profiles the epigenetic development of human entities by all of its instances of integrity, unity, but also by those of delimitation, difference and uniqueness.
Many philosophical and /or current anthropological approaches and authors: Edgar Morin, Raimon Panikkar, Raul Fornet-Betancourt, Jacques Demorgon *etc*. insist, in their own way, on the culturality revision, on the *dia-logos* of cultures with the intention of (re)finding a ratiocinate dialectic of phenomenal triad: *man-culture-civilization* in order to profile a polytrophic complementarity of the dynamic *real-rational-relational* interface based on three main elements: *space-time-society*. But in a globalizing world, the dualistic paradigm of the fragmentary, reductionism and disjunctive opposition is outdated and should be substituted by a complex, open and connective paradigm.Further to the above mentioned ideas (and authors), we (re) discover the visionary philosophy of Stéphane Lupasco, who,

in our view, has anticipated the current projects, profiling before a trialectic nanography of human nature and its (inter) cultural condition, finding themselves, in one way or another, in recent approaches to the identification of a new *modus vivendi* and a better world.
Key-words: human condition, epigenetic development, integrity, unity, delimitation, difference, uniqueness, the phenomenal triad man-culture-civilization, dynamic real-rational-relational interface, polytrophic complementarity, the paradigm of (non) contradiction, complex paradigm, trialectic nanographie.

L'art de raisonner consiste à comparer ensemble deux choses par le moyen d'une troisième.

Jean le Rond d'Alembert

1. Universalisme et limites de la contradiction

La plus grande partie des concepts dont se sert le mental fonctionnent dans la dualité. Il n'existe pas d'ordre d'expérience humaine dans lequel la représentation n'est pas pensée en termes de concepts duels. Une fois devenu espèce *sapiens* l'homme suit toute sa vie des situations de conflits intérieurs, qui supposent nécessairement un *choix*, mais c'est un choix très particulier qui alimente la pensée duelle. Un choix qui exclut son contraire. C'est donc au travers de la loi du tiers exclus que l'être apprend à s'individualiser, en s'identifiant à son corps et, petit à petit, aux pensées de son environnement. Il va apprendre à nommer et à différencier. C'est l'apprentissage d'être séparé, coupé, divisé en plusieurs parties, qui donnera cette impression qu'il n'y a plus de lien entre les choses. Ainsi, le conflit intérieur, induit par l'opposition entre le corps et l'âme, s'est traduit à l'extérieur par des rapports de force, détournement et gaspillage des énergies des individus dans des conflits tous azimuts, l'affrontement ayant pour conséquence l'annihilation des forces respectives.

La dualité est-elle dans la nature des choses ou est-elle seulement dans la *représentation* de la nature des choses? La science voudrait débarrasser le monde des tensions, des contradictions mais le monde trouve son unité dans la discordance. Le principe de *L'Opposition Universelle* et de ses *incarnations multicolores aux divers étages de la Réalité*[1] soulignent la portée véritable de la contradiction, qui s'élève au rang des principes créateurs de l'Univers. Depuis les Grecs tout le système scientifique se construit sur les faits de l'opposition *toto genere* (dualisme, dichotomie, polarité, antinomie, antagonisme, contradiction, dialectique, etc.). Tout part de la contradiction, qui n'est pas simplement un sujet de la culture occidentale, mais „l'essence de notre pensée" (C. Noica), le „mode héroïque d'être de la pensée", „trait décisif de l'histoire mentale de l'espèce humaine" (H. Jonas).

Il n'y avait pas un philosophe marquant qui ne voulait pas avoir sa dialectique des oppositions – de Héraclite à Kant, Hegel, Marx, Aron, Sartre, Berdiaef, Ricœur, Bachelard, Gonseth, Piaget, Weizsacker, Lupasco, pour n'en

[1]Tarde, Gabriel. *L'opposition Universelle. Essai d'une théorie des contraires*. Paris: éd. Alcan, 1897.

citer que quelques uns, même si des autres, en opposition, associaient toute dialectique à la „mythologie animiste" (J. Monod, prix Nobel biologie), à une „horreur"(L. Althusser), à une „logique d'imposture"(L. Sève).

À l'époque de la mondialisation la contradiction disjonctive et exclusive, celle de la logique formelle, est à remplacer par une contradiction dialectique dans laquelle les contraires se complètent, s'interpénètrent, se changent l'un dans l'autre et fondent ensemble une unité en mouvement, sans cesse changeante et pleine de potentialités. Cela provient du fait que ces pôles fondent des interactions dynamiques au travers desquelles de nouvelles lois de conservation, des structures émergentes apparaissent. Cette philosophie dialectique est issue des découvertes scientifiques elles-mêmes et non d'un quelconque *a priori*.

La civilisation humaine n'a pas connu des processus démocratiques de la rencontre des cultures, ils se sont déroulés le plus souvent suivant la logique disjonctive et forcée – conquêtes, invasions, traite d'esclaves, persécutions (politiques, religieuses), guerres, colonisation *etc.* Ainsi, cette logique profilait les modalités des relations interculturelles suivantes: 1) *isolement et ignorance* où chaque culture vivait dans son cadre bien délimité et le problème de l'interculturalité ne se posait pas; 2) *indifférence et dédain* quand le contact devenait inévitable et on considérait la culture de l'autre comme une rivale inoffensive; 3) *condamnation et conquête* quand les relations deviennent plus stables et durables et *l'autre* culture devient une menace contre laquelle il faut réagir. En conséquence, la rencontre des cultures était considérée plutôt une problématique rhétorique et/ou idéologique, *une démocratie à venir* (Derrida) qui ne se retrouvait pas dans les préoccupations des sciences humaines.

Aujourd'hui la culture est passée au premier plan comme condition même de la survie de l'humanité. C'est la raison pour laquelle la démocratie, c'est-à-dire la quête de la liberté et de l'égalité, de même que la poursuite de la justice sociale, du bien-être, bref, la construction d'un nouveau *modus vivendi*, d'un monde meilleur apparaît aujourd'hui comme culturellement déterminée. C'est pourquoi d'autres modalités de relations entre les cultures se profilent: *coexistence et communication* où la victoire, la suprématie n'est jamais totale et les cultures découvrent qu'elles doivent se tolérer; *convergence et dialogue* – conscientisation de la rencontre et la découverte comme possible influence et coexistence réciproque.

Ainsi, suivant le mouvement dialectique de la pensée qui inclut l'*alter*, l'autre culture devient un autre pôle et, peut être, un complément de la nôtre, parce que le monde commun n'est pas donné, il est toujours, d'une certaine manière, à construire ensemble dans la complexité, la diversité et le conflit.

2. Nanographie contradictorielle de la condition culturelle

Les innombrables différences, de l'âge le plus jeune, s'accumulent chez l'être humain d'une manière progressive et contribuent à provoquer un *réflexe identitaire* de protection – repli sur la famille, le clan, la communauté religieuse, l'identité nationale *etc.* Repli par lequel se constitue immédiatement une réification

de la *différence* dans le soin de se distinguer des autres, voire de s'y opposer, afin de protéger son identité et de veiller à ses intérêts parce que *l'identité sépare et stabilise*. Une fois la différence érigée en séparation et la séparation en étrangeté, il se pose le problème de la cohabitation des cultures.

La nature contradictorielle de la condition culturelle de l'homme a été radiographiée par plusieurs chercheurs. Ainsi, la dualité (la contradiction), le dynamisme actionnel et symbolique de la genèse de la culture sont postulés dans l'œuvre de Fernand Dumont, qui affirmait que la difficulté de construire l'unanimité quant au monde que nous habitons, réside dans une *ontologie de la culture*, celle de son dédoublement. Selon lui, la *culture première* c'est d'abord un *milieu (bio-physique)* pour l'être humain; il lui offre un ensemble de repères qui font que le monde a d'emblée une signification. Mais comme l'être humain a besoin de se fabriquer une représentation de lui-même, il crée une distance. C'est la fonction de la *culture seconde* (psychique) de constituer cet horizon de la culture à distance d'elle-même: dédoublement de la culture, dédoublement du langage, dédoublement de la conscience. Le dédoublement de la culture a provoqué l'apparition d'une hiérarchie de vérités: à la base, on retrouve celles qui sont reliées aux modalités de l'existence humaine – la culture première et, au sommet, celles qui ont trait à la connaissance de l'objet – la culture seconde. Cette distance et les deux pôles qui l'indiquent c'est bien ce qu'il faudrait entendre par le concept de *culture*.

Donc, la culture humaine est née d'une fissure, contradiction, opposition, quand l'homme a eu conscience de lui-même. C'était le point de départ d'un dédoublement, distance de soi-même à soi-même. L'origine de ce dédoublement se situe, selon Fernand Dumont, dans la tension entre l'événement et l'avènement, entre deux façons de faire sens du monde qui nous entoure. Alors que l'objet culturel est reconquête de la signification, la connaissance est un processus second du dédoublement. Celle-ci se caractérise par une réduction de la signification plutôt que par son déplacement. Les deux ont en commun de fonder un univers de sens autonome d'avènement de la signification qui vient se superposer et très souvent contredire les représentations communes. Dumont postule une dualité de l'*action* et de la *signification* à la source de l'opposition de l'objet culturel et de l'objet scientifique. En conséquence, l'effort épistémologique de la culturalité s'appliquera à différencier mais aussi à sauver la signification, la valeur, la norme, l'information et l'opération parce que la culture existe seulement de manière dialectique, en opposition constante avec elle-même, comme la lumière se mêle à l'ombre pour que les objets nous apparaissent. Une autre dialectique oppositive se manifeste dans les sciences de l'homme qui renversent le mouvement par lequel se constituent les cultures et les traditions. Elles partent du défi des conduites et des situations par rapport au syncrétisme des significations acquises. Les sciences de l'homme sont ainsi des mises en question perpétuelles des coutumes et des idéologies. Ces disciplines se caractérisent par leur incapacité à fonder une conscience universelle au sein du vivre ensemble. L'idéal (im)possible de la science de l'homme serait donc, à la limite, de refaire une autre histoire des hommes.

L'antagonisme intérieur s'explique par une *mécanique psychologique et sociale,* considère P. Charaudeau. Celle-ci préside à la construction de l'identité, qui repose à la fois sur la notion de "sujet" et d'"identité". Ce n'est qu'en percevant l'autre comme différent que peut naître la conscience identitaire. La perception de la différence de l'autre constitue d'abord la preuve de sa propre identité: „il est différent de moi, donc je suis différent de lui, donc j'existe". Il faudrait corriger légèrement Descartes et lui faire dire: „Je pense *différemment,* donc je suis". Mais Descartes était peut-être trop tourné vers la raison et l'esprit pour voir l'autre. La différence étant perçue, il se déclenche alors chez le sujet un double processus d'attirance et de rejet vis-à-vis de l'autre. Les ressemblances et les différences culturelles sont doublement possibles, affirme J. Demorgon, parce quelles résultent du fonctionnement même du de l'adaptation humaine qui les invente mais aussi des situations rencontrées qui les imposent: « différences et ressemblances ne sont pas simplement des produits du hasard, elles représentent bien plutôt les résultats d'un travail adaptatif des humains pour s'opposer au hasard et à l'incertitude ». (Demorgon 11)

La différence culturelle, prononcée ou masquée, discriminatoire ou tolérante faisait partie des processus civilisationnels de tous les temps. Notre époque a reconnu et a affirmé *la diversité culturelle existant parmi les peuples et les nations à l'échelle mondiale*[2]. Mais la spécificité et la diversité des cultures ne s'identifie pas par la diversité biologique/raciale, mais par le fondement de l'existence humaine, dans la diversité des formes d'activité pratique et spirituelles, par lesquelles les communautés humaines reproduisent leur existence sociale. Les circonstances géographiques, sociologiques, psychologiques et historiques, les facteurs qui tiennent de la morphologie interne d'une communauté, les formes particulières émergentes du rapport sujet/objet d'une communauté respective – ce sont des composantes qui expliquent la diversification des cultures. La diversité des cultures reflète donc les modes divers de réalisation de la condition humaine, les mécanismes variés par lesquels les sociétés produisent leur devenir historique. Ainsi, le catalyseur de la diversification ethnico-culturelle réside dans la dialectique de l'existence sociale, qui constituerait le *volet (bio)physiqu*e d'une anthropologie culturelle. C'est une dialectique de l'hétérogénéisation, devenue la loi de la culture, son mécanisme d'autoreproduction large et progressive, engendrant une structuration polaire pertinente et observable des humains, un mécanisme constitutif des cultures et des civilisations humaines. L'autre volet, intangible, moins exploré – psychologique/psychique n'est pas à négliger, étant responsable, selon les uns, d'une *matrice* prédéterminant toute évolution culturelle humaine. Une nanographie rudimentaire nous découvre que l'être humain – psychologique, social et culturel se construit et (ré)agit désormais à l'intersection de divers creusets, de nombreux influences ou pluralité ontologique: physique, biologique et psychique/symbolique (représentationnelle). Le passage de la nature

[2] *Cf. Les droits de l'homme et la diversité culturelle,* Résolution 55/91 adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies, 81e séance plénière, 4 décembre 2000. et http://www.portal.unesco.org/culture/diversité culturelle.

à la culture, affirme C. L. Strauss, s'est effectué par le passage de l'échange réel à l'échange symbolique où il y a également une *réciprocité implicite* – une des lois génératives qui fondent les sociétés. Donc, au commencement était la relation et toute relation implique une dualité de termes saisis comme tels dans l'unité qui les rapporte l'un à l'autre. La liberté d'être et d'agir d'une manière interculturelle sera redevable « à un mouvement, grâce auquel l'altérité de la différence en vient à être vécue comme altérité de relation ». (Labarriere 127)

Une autre dimension nanographique contradictoire et épistémologique qui entraîne des malentendus dans le dialogue interculturel c'est la confusion entre concept et symbole. Le concept pointe vers un objet, il en est l'intentionnalité. Le symbole nous met en communication avec ce qui est symbolisé en vertu d'une participation qui nous rend conscients de la différence symbolique de deux objets en relation. La connaissance de la culture est une connaissance du symbolique, qui n'est pas une connaissance conceptuelle. Le concept est objectif, objectivable. Le symbole, en revanche, n'est pas objectivable au-delà du sujet pour lequel le symbole est symbole. Le concept prétend être intelligible comme tel à la raison et a donc une certaine prétention d'universalité. Le symbole, en revanche, n'est que subjectivement objectif.

3. L'émergence de l'interculturel

La culture de chaque peuple constitue une mise en scène de soi et des autres, une sorte d'expession de son „sentiment vital" (H.Wölfflin), de la liberté et de „l'autoaffection de la vie" (M. Henry) qui profile des modèles *perceptifs, cognitifs et affectifs* propres. En paraphrasant C. Geertz on pourrait conclure que la culture (comme système sociétal) est pour une communauté (société) ce que sont le programme d'un ordinateur pour son fonctionnement, la partition pour l'exécution de la symphonie ou, pour choisir une analogie plus modeste, la recette pour la cuisson du gâteau.

Les cultures peuvent s'appréhender comme des ensembles différenciés qui font système par leur intelligibilité globale et leur capacité à se reproduire. Mais ce sont des ensembles mouvants qui n'existent que par les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Une culture a besoin de contacts et d'échanges pour exister**,** comme notre corps d'oxygène pour survivre.

Le virement intrépide actuel vers un carrefour de perceptions (inter)culturelles, vers une étape d'interdépendance globale met à l'épreuve les assises démocratiques de la civilisation et projette le nouveau *modus vivendi* de la race humaine – *l'unité dans la diversité*, vu le fait qu'il y a une seule constante humaine – le genre humain, observable dans des univers culturels déterminés. Située à la frontière du savoir et de l'agir, l'interculturalité ne signifie pas seulement reconnaître la valeur de la différence mais aussi reconnaître l'échange constant et la „contamination" réciproque, qui n'est pas seulement un choix idéologique, une option parmi tant d'autres, mais une caractéristique anthropologique de la civilisation humaine. La revanche de la culture, le *dia-logos* des cultures doit être vu non seulement dans des termes d'identité et diversité, mais

en termes de fécondité collatérale, négociation des différences, coalition des cultures et ressources à explorer la nature humaine. Dans cette optique, par rapport au multiculturalisme – *rêve du XX siècle* (Taylor), *casse-tête du XXI* siècle (Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant), *constat statique, stérile et immuable* (Antonio Marazzi) l'interculturalité est *une action, un mouvement et un processus* dans l'intention de (re)construire: *la condition humaine* (Strauss), *transcendance des cultures individuelles* (Hall), l'*empathie planétaire* (Rifkin), l'*éthos à venir* (Betancourt), l'*intérité culturelle/l'homme multiple* (Demorgon), l'*unité au dessus de nous* (Panikkar), la *Société-Monde/Terre-Patrie* (Morin), le *changement de Niveau de Réalité* (Lupasco). Elle se réalise et s'active entre les Etats-nations et/ou à l'intérieur d'un espace multiple où les volontés différentes sont invitées à se respecter. La diversité culturelle, dans son déploiement dynamique, est intrinsèquement conflictuelle, mais elle est susceptible d'être constructive. Pour ce faire, les sciences de l'homme nécessitent une redéfinition des entités faisant partie de la triade phénoménale *homme-culture-civilisation*, qui profile une complémentarité polytrope de l'interface dynamique *réel-rationnel-relationnel*.

Dans le monde cosmopolite du XXIe siècle la cohabitation culturelle est une question fondamentale, incontournable. Les affrontements entre cultures explosent aujourd'hui dans des conflits très violents et "*le choc des civilisations*" menace la survie même de l'humanité. Toute la question, le grand défi, est de savoir comment nous parviendrons à pacifier le rapport entre des cultures différentes, vu le fait que les cultures continuent à s'identifier au niveau de leurs structures culturelles spécifiques en profilant une vision du monde propre. Il n'existe pas un fonds culturel commun, lié aux mêmes valeurs, au même modèle de rationalité, même si on essaie de le délimiter on retombe vite dans les différences, pour ne pas dire dans les antagonismes.

Concept large, sans un domicile disciplinaire fixe, dont la signification varie au gré des programmes de recherche et des politiques publiques, l'interculturel connaît aujourd'hui une certaine fortune, sans que l'on saisisse toujours de quoi il retourne et sur quelles bases théoriques il repose. Cette difficulté provient, entre autre, du statut incertain de l'objet. L'interculturel n'est ni une théorie, ni une démarche, ni un concept doté d'une définition consensuelle, mais un ensemble de débats à l'intérieur duquel différents présupposés théoriques se croisent.

L'interculturalité – *jeune chantier global dont dépend le visage de la planète* (Marc Bosche) [3], devient intérêt des philosophes à partir des années 90 avec les travaux de F.M. Wimmer, R. Panikkar, R.A. Moll, H. Kimmerle, Marc Bosche, R. Fornet-Betancourt *etc.* (voir Pasqualotto).

4. A la recherche de la condition non-contradictoire des cultures

L'anthropologie comme science de l'homme *toto genere* se centrait jusqu'à présent sur des approches oppositives, dans la lignée de la pensée

[3] *Cf.* http://www.anthropologie-**interculturelle**.blogspot.com/

occidentale (analytique, oppositive et compartimentée): *hominisation comme évolution biologique; anthropisation comme rupture culturelle; humanisation comme rupture réflexive* etc.

Le grand défi de la philosophie actuelle qui affronte les contradictions de la Société-monde est « un appel au développement nécessaire de la connaissance transdisciplinaire et de la pensée complexe, d'une connaissance capable de relier les éléments séparés. Si nous ne satisfaisons à cette exigence, ce qu'il y a de plus profond et de plus mystérieux nous demeure invisible ». (Nicolescu 129)

Raul Fornet-Betancourt (né en 1946) par son ouvrage *Philosophie interculturelle: penser autrement le monde*, 2011 se montre un praticien convaincu du dialogue interculturel et un défenseur farouche d'une philosophie engagée face à l'universalisme ethnocentrique occidental et au rouleau compresseur de la globalisation capitaliste. Il appréhende, avec pertinence, la question du "vivre ensemble" à l'heure du croisement des diversités. Il prône une *philosophie plurielle, contextualiste* et *interconnexioniste* voulant déphilosopher la philosophie, instituer une polyphonie du logos philosophique, décentraliser et contextualiser la philosophie plurielle: « la philosophie est plurielle, parce qu'elle se pratique en de multiples langues, mais aussi parce qu'elle est une activité contextuelle ». (30) Dans son parcours programmatique de ce qu'est et de ce que devrait être la philosophie interculturelle il faut souligner la présence du conditionnel qui se résume au précepte d'abandonner les absolutisations métaphysiques qui réduisent la complexité des cultures au paradigme identitaire et la replacer dans la *différence* en recourant aux structures relationnelles, au dialogue, au partage et solidarisation des différences.

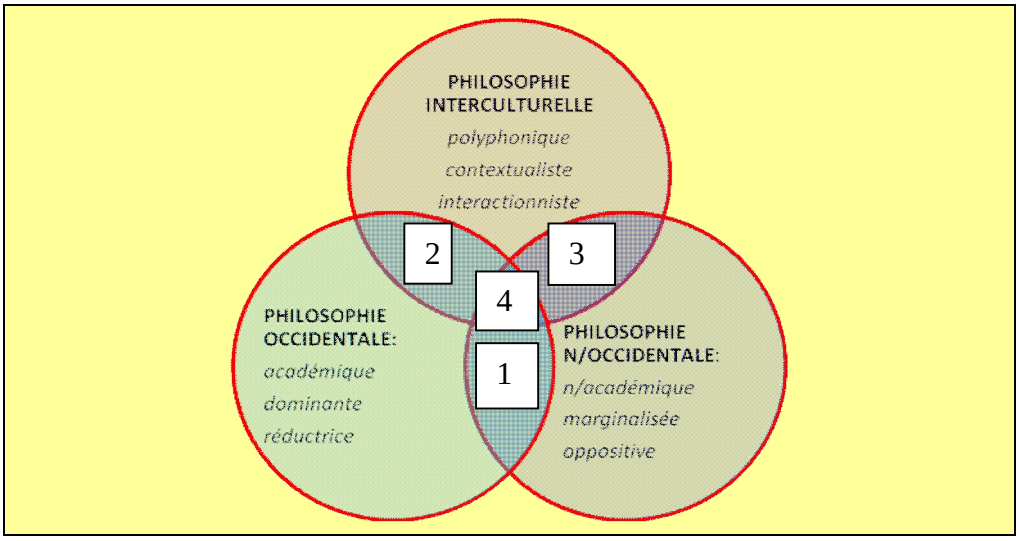
La philosophie interculturelle vise, selon l'auteur, à donner une voix à ceux qui n'ont jamais pris part, à partir de leur propre culture, à un dialogue avec les autres cultures, à ceux qui ont été tenus au silence par la culture européo-américaine. Fornet-Betancourt écrit finalement à propos de l'objectif majeur de la philosophie interculturelle:

> Il s'agit de formuler une proposition théorique et pratique pour une nouvelle transformation de la philosophie qui ne soit pas envisagée comme une simple tâche interne à la philosophie, une fin en soi, mais plutôt comme une initiative visant à mettre la philosophie à la hauteur des exigences réelles du contexte actuel de notre monde globalisé, afin qu'elle soit à même de mieux remplir sa fonction critique et libératrice. (177)

En paraphrasant Marx, on pourrait affirmer que Betancourt invite les philosophes non pas seulement interpréter le monde mais surtout le transformer suivant quelques préceptes: *une épistémologie post-euro centrique, une herméneutique pluritopique, une éthique de la libération, une anthropologie dialogique.*

En opérant une modélisation conceptuelle triadique (similaire au diagramme d'Edwards-Venn, nouage borroméen, symbole trinitaire chrétien) sur

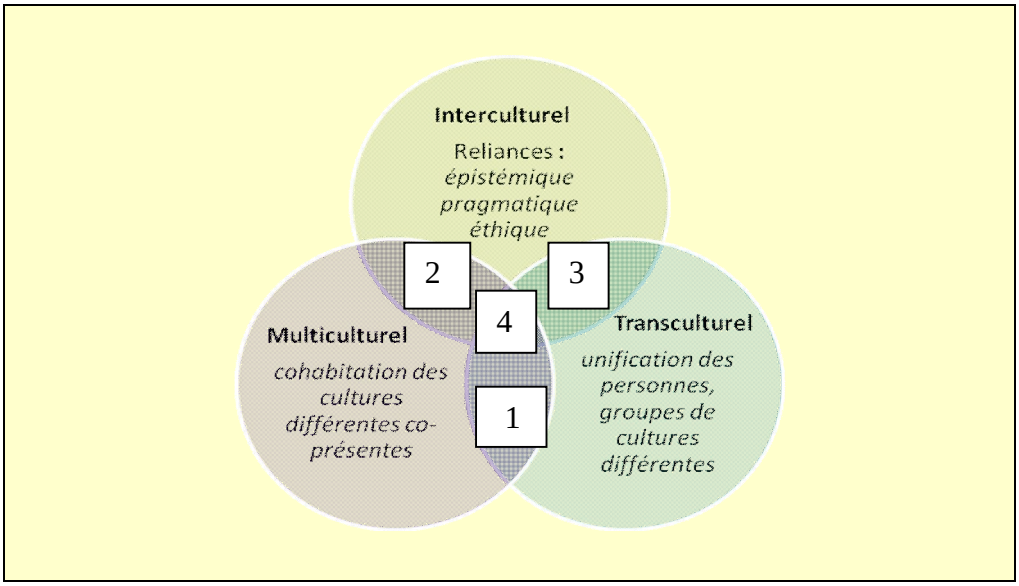
sa théorie (ainsi que sur les autres qui suivront) on pourrait obtenir la schématisation suivante:



Graphe 1: L' « *éthos à venir* » selon R. F. Betancourt:
zone 1 – oppositions contradictoires; zones 2, 3 – oppositions dialogiques, libératrices et constructivistes; zone 4 - procréative de l'éthos à venir, caractérisée par: a) polyphonie du logos philosophique, b) savoir pragmatique et contextualisé, c) interactionnisme des voix culturelles.

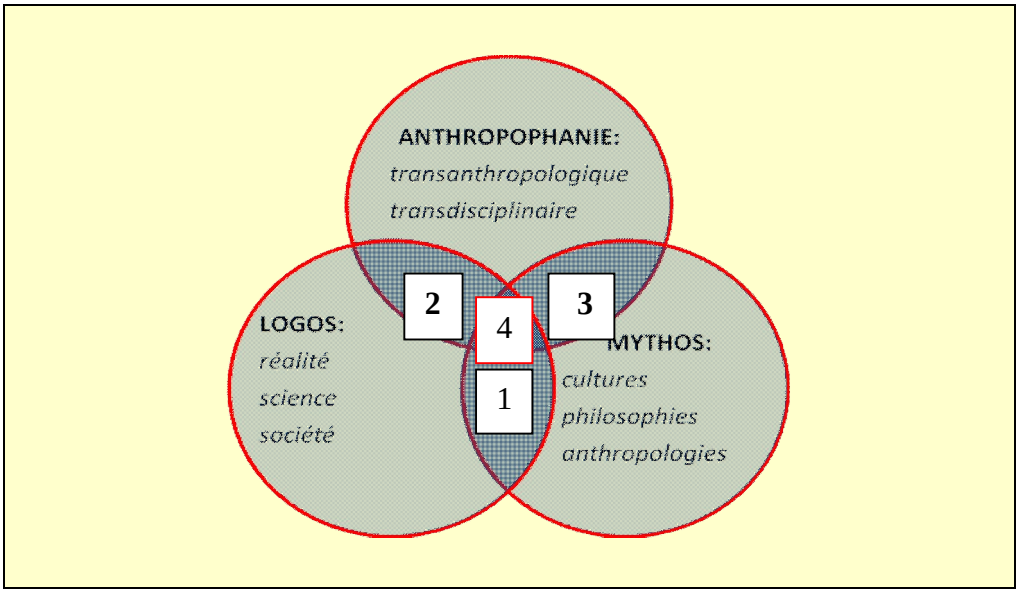
Selon le philosophe et le sociologue **Jacques Demorgon**, l'interculturel doit être posé comme « engendrement des cultures » qui détermine à la fois des ajustements voulus ou contraints, des innovations bénéfiques ou des chocs et conflits durables. L'auteur affirme que l'interculturel doit être pensé comme « source du devenir des cultures » qui ne « survient pas qu'en aval des cultures acquises ». Mais, toujours selon le philosophe, il ne suffit pas de proclamer que l'humanité est forte de ses diversités. Le défi à relever est celui de la réalisation d'un consensus qui ne repose pas sur un vague concept d'essence humaine prédéterminée, mais qui soit le résultat actif du dialogue et de la lutte. C'est aussi le pari de la culture elle-même, qui ne doit pas craindre de s'ouvrir pour mettre au jour (et remettre en question) son caractère universel. Si dans les sciences naturelles *l'antagonisme régulateur (réel)* constitue la référence fondamentale, l'approche des cultures devrait mettre en fonction un *antagonisme adaptatif*, qui conjoint les contraires, considère Jacques Demorgon. La régulation ternaire des *antagonismes adaptatifs* des pôles opposés et complémentaires – *multiculturel, transculturel, interculturel* suit une perspective *dialogique-implicative* qui génère une zone de l'émergence de *l'information-monde, de l'intérité culturelle* et de *l'homme multiple (pluriel)*. Ce projet se réalise grâce à la perception complexe du réel utilisant trois *perspectives associées* de la pensée: *„particularisation, généralisation, singularisation"*. (41) En recourant à une « regulation ternaire des échanges humains », « triangulation culturelle adaptative », « trois imaginaires des relations culturelles » (Demorgon 17) on pourrait présenter la schématisation

suivante, qui est loin d'être exhaustive, à dévoiler la complexité de l'interculturel dans la conception de J. Demorgon:



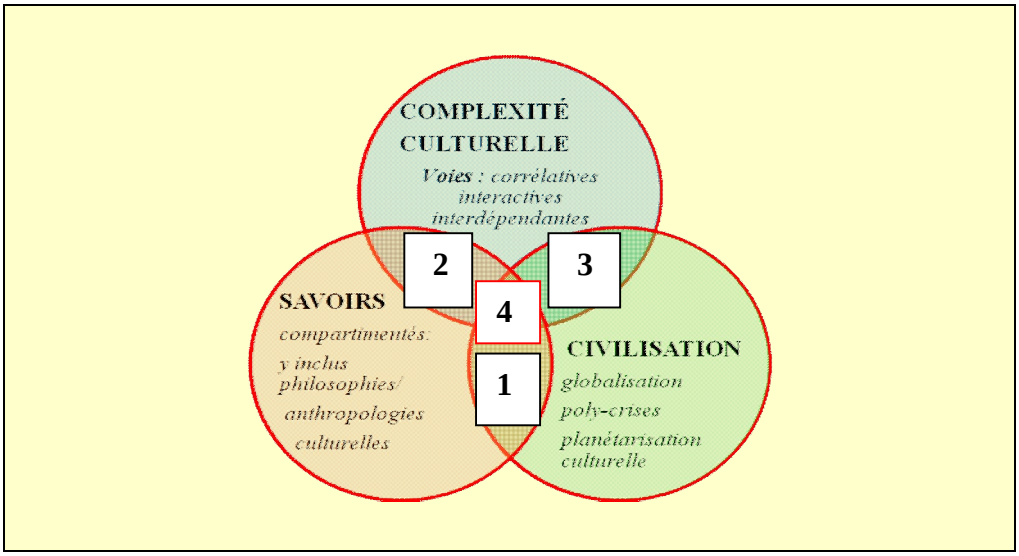
Graphe N 2: Dialectique de *l'antagonisme adaptatif* culturel chez J. Demorgon:
1, 2, 3 – zones d'une régulation ternaire des antagonismes adaptatifs des pôles opposés et complémentaires dans une perspective *dialogique-implicative;* 4 – zone de l'émergence du vrai devenir (inter)culturel humain: *l'information-monde, l'intérité culturelle, l'homme multiple (systémique)*. Cette mutation doit survenir grâce à trois logiques adaptatives antagonistes – *généralisation, particularisation, singularisation.*

Le philosophe et le théologue **Raimon Panikkar** par son œuvre nous invite à dépasser les dichotomies de l'Occident moderne et de transcender la pensée analytique au moyen d'une pensée holistique qui assume les différences et s'appuie sur la reconnaissance du caractère irréductible et indispensable de la pluralité des cultures: « nous ne pouvons pas vivre dans un monde compartimenté. L'autre devient un problème précisément parce qu'il fait irruption dans ma vie et est irréductible à ma manière de voir. Si un extrême est de penser que nous sommes dans le vrai et que les autres sont dans l'erreur un autre extrême est de considérer que nous sommes tous adaptés pour une sorte de village global ». (14) Considérée *fondement d'une possible compréhension universelle*, l'interculturalité, selon Panikkar, ne signifie ni relativisme culturel (une culture vaut l'autre), ni fragmentation de la nature humaine, parce qu'il y a des *invariants humains*, mais il n'y a pas *d'universels culturels.* Leur relation est transcendantale: l'invariant humain se perçoit seulement dans un universel culturel déterminé. L'interculturalité de Panikkar traduit une phénoménologie épiphanique (anthropophanie) – efforts de compréhension de la manifestation de l'homme en recourant à l'image des « trois yeux »: l'œil de la chair (des sens), l'œil du mental (de la raison), et l'œil de la foi (intuition, intellect pur). Suite au jeu conceptuel oppositif opéré par l'auteur sur la culturalité humaine dans son ouvrage, la modélisation triadique suivante pourrait l'illustrer:



Graphe N 3: Anthropophanie (inter)culturelle selon Raimon Panikkar:
1 – zone d'opposition contradictoire; 2, 3 – zones d'antagonisme (*dialogue gestatif);*
4 – zone de tension dialogique procréative (*a-dualisme, dialogue dialogal)*, caractérisée par une conscience d'acceptation positive de la diversité (*nec tecum nec sine te)* et une unité au-dessus de nous.

Le fondateur du paradigme de la complexité **Edgar Morin** dans son dernier ouvrage *La Voie-pour l'avenir de l'Humanité,* 2011 profile d'une manière visionnaire les reformes pour le XXI siècle. Selon le philosophe, la gigantesque crise planétaire et son caractère complexe n'est autre que la crise de l'Humanité qui n'arrive pas à accéder a l'humanité. Les voies réformatrices – affirme l'auteur, sont *corrélatives, interactives, interdépendantes*. Pas de réforme politique sans réforme de la pensée politique, qui suppose une réforme de la pensée elle-même, qui suppose une réforme de l'éducation, laquelle elle-même suppose une réforme politique. Pas de réforme économique et sociale sans réforme politique qui elle-même suppose réforme de la pensée. Pas de réforme de vie ni de réforme éthique sans réforme des conditions économiques et sociales du vivre, et pas de réforme sociale ni économique sans réforme de vie et réforme éthique. L'ouvrage dévoile aussi d'une manière profonde la nécessité vitale de changer de voie qui est désormais inséparable de la conscience que le grand problème de l'humanité est celui de l'état souvent monstrueux et misérable des relations entre individus, groupes, peuples. La question très ancienne de l'amélioration des relations entre humains, qui a suscité tant d'aspirations révolutionnaires et tant de projets politiques, économiques, sociaux, éthiques, est désormais indissolublement liée a la question vitale du XXI siècle qui est celui de la Voie nouvelle et de la Métamorphose. Ainsi, la complexité paradigmatique de Morin, appliquée à culturalité pourrait prendre la modélisation triadique suivante:



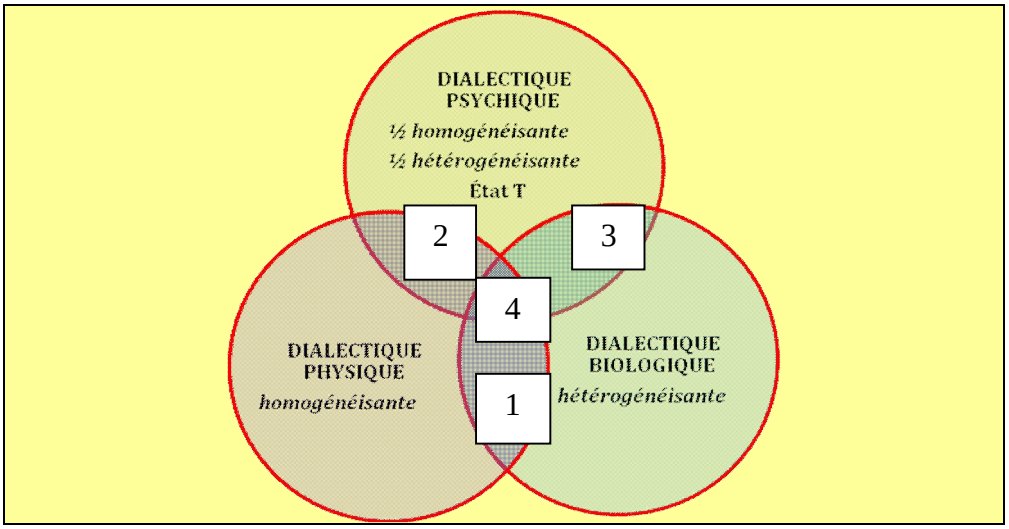
Graphe N 4: Complexité et (inter)culturalité selon E. Morin:
1 – zone d'opposition/contradiction; 2, 3 – zones (*infratextures)* de fécondation collatérale et dialogique; 4 – zone de la *métamorphose*, émergence de l'interculturel complexe, caractérisé par: *une Société-monde; une Terre-Patrie* et par une trinité de la nature humaine: *individu-société-espèce.*

Contribuant, par la totalité de son œuvre, à ébranler l'absoluité du principe de non-contradiction, à coté d'autres savants Max Planck, Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli etc., **Stéphane Lupasco** formule le postulat fondamental d'une logique dynamique du contradictoire qui initie un type de rationalité ouverte et complexe. Cette logique de l'antagonisme, selon le philosophe, s'applique à tout phénomène, élément ou événement dynamique (e) et à toute proposition logique qui l'exprime auxquels sont associés structurellement et fonctionnellement un anti-phénomène ou anti-élément ou anti-événement logique (non-e), de telle sorte que l'actualisation de l'un entraîne la potentialisation de l'autre et sa non-disparition. En plus, Lupasco envisage un troisième cas, une troisième matière-énergie – psychique (à cote des deux autres: physique et biologique) où les énergies antagonistes s'actualisent et se potentialisent simultanément à mi-chemin et il en résulte un état de contradiction paroxystique (état „T") au sein du système. Selon ce modèle trialectique tout événement physique, biologique ou psychique est considéré comme un état énergétique tripartite. A travers cette dimension trialectique, postulant le caractère fondateur et fondamental de la complémentarité des antagonismes, se dégage une image de l'homme d'une complexité tripolaire responsable en dernière instance de sa condition culturelle contraignante inférée de la systémogenèse qu'engendre l'énergie par sa nature même.

Pour Stéphane Lupasco, auteur de la logique dynamique du contradictoire, la *culturalité est tripolaire*, l'homme est tri-culturel (Lupasco: 1986), il est la proie des mi-lieux des consciences contradictoires qui s'éclairent mutuellement dans la troisième matière – le psychisme. L'Homme est en même temps l'ouvrier de la

(ré)unification des contraires et doit son expérience de l'unité ouverte, reliant tous les niveaux de la réalité, à une activité toujours subjective et ambivalente, car c'est « cette troisième dialectique „T" des deux autres antagonistes et contradictoires qui commande à l'homme et le caractérise par excellence ». (Lupasco : 1979, 63)

Ainsi, pour Lupasco l'***interculturalité*** ou, selon les autres, la transculturalité (voir Chatué) sera ***le fruit d'une interconnexion dynamique des trois cultures (éthiques) de l'homme*** (Lupasco: 1986) ***qui produira une unité différentielle, où chacun des termes (éléments) se définit à son niveau singulier, où la permanence de la différenciation assure sa dynamique par la tension qu'elle impose de la sorte, tout en posant l'existence implicite d'un tiers inclus, plus profond et plus caché assurant précisément l'unité des termes apparemment contraires l'un à l'autre.*** La condition culturelle de l'homme devient, selon Lupasco, le creuset d'actualisation/potentialisation des processus dynamiques et antagonistes des trois dialectiques (matières-énergies) qui devraient engendrer un changement de *Niveau de Réalité* dont le schéma trialectique qui suit le résume:



Graphe 5 Trialectique de l'émergence de l'interculturalité chez S. Lupasco:
1, 2, 3 – zones des antagonismes oppositifs dynamiques réciproques grâce aux processus:
actualisation/potentialisation et *potentialisation/actualisation;*
4 – zone de changement de Niveau(x) de Réalité suite à la logique dynamique de la contradiction des trois dialectiques (matières-énergies).

La corrélation du logique avec l'ontologie, l'intuition dialectique du mécanisme dynamique de l'univers suggéré par St. Lupasco dans sa logique dynamique du contradictoire a été confirmé (et continue à se confirmer) par l'esprit dialectique nouveau (post hégélien), ainsi que par l'argumentation dialectique de la science contemporaine – microphysique, biochimie, neurosciences, cybernétique, théories des systèmes, pensée intégrale, synergisme *etc.* Sa dialectique dépasse les traditions spéculatives de l'ontologie classique où dominait le concept de l'Être, abstrait et hors les limites de la raison, insistant sur la construction d'une ontologie

dialectique où dominerait le concept d'existence, abordé par les moyens rationnels. Le point fort et de résistance de son ontologie dialectique est l'affirmation, confirmée par toute son œuvre, que ce n'est pas la matière qui possède une dialectique vouée d'accomplir la fonction de mécanisme ou modalité de ses comportements, mais c'est la dialectique qui créé la matière; dans une matière il n'existe que de l'énergie de systématisation qui est sa dialectique propre.

5. Profils des paradigmes (inter)culturels:

- **E. Morin** – *co-constructivisme*: collaboration du monde extérieur et de notre esprit pour construire la réalité*;*
- **J. Demorgon** – projet (sociologiste) d'une *cosmopolitique de civilisation;*
- **Raul Fornet-Betancourt** – *épistémologie post-euro centrique; une herméneutique pluritopique; une éthique de la libération; une anthropologie dialogique;*
- **Raimon Panikkar** – *anthropophanie* triadique: trois « yeux » par lesquels l'homme entre en contact avec la Réalité: l'œil de la chair (des sens); l'œil du mental (de la raison); l'œil de la foi (intuition/intellect pur);
- Le paradigme du contradictoire dynamique, tripolaire, trialectique et triontique de **Stéphane Lupasco**:

a) contribue, dans la perspective des niveaux de réalité et des niveaux de matérialité, à la redéfinition de la Nature, dans la mesure où elle contribue à la redéfinition de la Société, de la Communauté, de la Politique, de la Religion, de l'Humanisme, de la Science et de la Culture toute entière;
b) se caractérise par non commutativité ontologique, temporelle, dynamique et spatiale;
c) se retrouve et inspire d'autres paradigmes cognitifs: pensée systémique, pensée intégrale, transdisciplinarité, synergisme etc.;
d) propose de construire sur l'incomplétude et donne un sens opératoire dynamique au multifactoriel, multidirectionnel et multiconditionnel;
e) ne se veut pas une solution à tout, ni une solution tout court, mais un outil d'appréhension et d'orchestration de la complexité du monde.

Conclusions

- Produisant une ample critique du phénomène (inter)culturel les sciences sociales sont arrivées aux limites de la représentation humaine en général et de la véridicité des représentations sur la culturalité, restant prisonniers *du contradictoire, du provisoire, du relatif, du contingent* s'assurant par cela même un rôle nouveau: assurer un paradigme transdisciplinaire, conjonctif et complexe entraînant des moyens cognitifs supplémentaires ou mal connus/compris.
- L'être humain – psychologique, social et culturel se construit et (ré)agit désormais à l'intersection de divers creusets, de nombreux influences ou pluralité ontologique: physique, biologique et psychique/symbolique.

- La condition (inter)culturelle de l'homme est profondément marquée par l'échange symbolique qui suppose une *réciprocité implicite* – une des lois génératives qui fonde les sociétés.
- La connaissance de la culture est une connaissance du symbolique; le symbole n'est pas objectivable au-delà du sujet pour lequel le symbole est symbole et il n'est que subjectivement objectif.
- L'appropriation de l'*intérité* humaine: *individu-société-espèce* dans une *Société-monde* s'annonce comme un nouveau déterminisme civilisationnel (éthos à venir) dont dépendra la survie de l'humanité.

Bibliographie

Augé, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion,1994.

Anghel, Petre. *Cultură şi interculturalitate*. Bucureşti: Limes, 2009.

Betancourt, Raul-Fornet. *La philosophie interculturelle: penser autrement le monde*. trad.fr. Albert Kasanda, Paris: éditions de l'Atelier, 2011.

Fabietti, Ugo. *Antropologia culturale. l'esperienza e l'interpretazione.* Milano: ed. Laterza, 2009.

Faye, Jean-Pierre. *Les voies neuves de la philosophie.* Paris: Herman, 2008.

Gavreliuc, Alin. *Psihologie interculturala*. Bucureşti: Polirom, 2011.

Chatué, Jacques. *Épistémologie et transculturalité. t.1. Le paradigme de Lupasco.* Paris: Harmattan, 2009.

Cohn, Jonas. *Théorie de la dialectique – doctrine des formes philosophiques.* Paris: L'âge d'homme, 1993.

Demorgon, Jacques. *Complexité des cultures et de l'interculturel.Contre les pensées uniques*. Paris: Economica/anthropos, 2010.

Dumont, Fernand. *L'anthropologie en l'absence de l'homme*. Paris: PUF, 1981.

Dumont, Fernand. *Le sort de la culture*. Montréal: l'Hexagone, 1987.

Pasqualotto, Giangiorgio. *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*. Editore: Mimesis, collana: volti, nr. 54, 2011.

Pasqualotto, Giangiorgio. *Per una filosofia interculturale.* Padova: Mimesis, 2009.

Labarriere, Pierre-Jean. *Le discours de l'altérité*. Paris: Puf, 1983.

Lupasco, Stéphane. *L'homme et ses trois éthiques.* Monaco: éditions du Rocher, 1986.

Lupasco, Stéphane. *L'univers psychique. La fin de la psychanalyse.* Paris: Denoël, 1979.

Morin, Edgard. *La voie pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard, 2011.

Nicolescu, Basarab. (sous la dir.). *À la confluence de deux cultures. Lupasco aujourd'hui.* Actes du colloque international Unesco, Paris, 24 mars 2010, Paris: Oxus, 2010.

Panikkar, Raimon. *Pluralisme et interculturalité*. Paris: Cerf, collection „œuvres de Raimon Panikkar, 2012.

Renaut, Alain. *Un humanisme de la diversité-essai sur la décolonisation des identités.*Paris: Flammarion, 2009.

Rodrik, Dani. *La globalizzazione intelligente*. Milano: Laterza, 2011.

Sève, Lucien. *Émergence, complexité et dialectique: sur les systèmes dynamiques non linéaires.* Paris: Odile Jacob, 2005.

Cu privire la perspectivele Europei multilingvistice şi multiculturale în secolul XXI

Valentina ENCIU
Universitatea de Stat «Alecu Russo», Bălţi
Nicolae ENCIU
Academia de Ştiinţe a Moldovei, Chişinău

Rezumat
Întemeiat pe o analiză critică a tezelor privind « declinul » şi « dispariţia » naţiunii şi a statului naţional în procesul unificării europene, prezentul studiu constituie o încercare de identificare a perspectivelor Europei multilingvistice şi multiculturale în secolul XXI. Analiza este structurată în trei compartimente, examinându-se consecutiv: a) identităţile naţionale în condiţiile integrării europene; b) implicaţiile relaţiei trans-atlantice asupra identităţii europene şi c) identitatea europeană între euro-scepticism şi euro-optimism.
Cuvinte-cheie. Unificare europeană, identitate naţională, identitate europeană, Europa multilingvistică, Europa multiculturală, declinul naţiunii, regionalism, euro-scepticism, euro-optimism.

Abstract
This article is based on a critical analysis of the modern thesis concerning the « decline » and « disappearance » of the nation and of the national state in the process of european unification. It is an attempt to identificate Europe's prospects for the XXth century in multilingual and multicultural aspect. The analysis is structured in 3 units, that examine following problems: a) the national identity in the context of the european integration; b) the influence of the trans-atlantic relation upon the european identity; c) the european identity between euro-scepticism and euro-optimism.
Keywords. European unification, national identity, european identity, multilingual Europe, multicultural Europe, the decline of the nation, regionalism, euro-scepticism, euro-optimism.

> *O naţiune este un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri care, la drept vorbind, nu sunt decât unul singur, alcătuiesc acest suflet, acest principiu spiritual. Unul este posesiunea în comun a une bogate moşteniri de amintiri; celălalt este consimţământul actual dorinţa de a trăi împreună, voinţa de a pune mai departe în valoare moştenirea primită în devălmăşie. (...) Naţiunile nu sunt eterne. Au un început şi vor avea un sfârşit. Vor fi înlocuite, probabil, de o confederaţie europeană.*
>
> Ernest Renan (1832-1892)

1. Identităţile naţionale în condiţiile integrării europene

S-au scurs circa 130 de ani de la faimoasa conferinţă a francezului Ernest Renan „*Qu'est ce qu'une nation?*", rostită la Sorbona în ziua de 11 martie 1882 şi,

s-ar părea, profeţia sa ar fi pe cale de a deveni o realitate, întrunind tot mai mulţi adepţi pe ambele maluri ale Atlanticului. Astfel, încă din anii '60 ai secolului XX, s-au făcut auzite, tot mai strident, vocile apostolilor „declinului naţiunii", predicând necesitatea trecerii de la statul naţional la „statul continental". Bunăoară, publicistul vest-german Herbert Gross (1968) considera că « *înlăturarea decalajului tehnologic constituie mai puţin o chestie de cercetare decât o responsabilitate a politicii, a organizării şi a repartizării întreprinderilor. Se cer, aşadar, integrarea economică şi un nou stil de conducere, orientată spre piaţă, care înlătură frontierele naţionale* » [1].

Un alt autor vest-german, W.Ungerer, afirma în aceeaşi perioadă, – şi nu fără temei, – că

> rămânerea în urmă a Europei din punct de vedere tehnologic devine un impuls nou pentru unificarea continentului. Numai dacă europenii vor crea un mare spaţiu economic unitar, ei vor reuşi să dezvolte, prin eforturi proprii în domeniul cercetării şi dezvoltării, întreprinderi care se situează în primele rânduri ale progresului. Numai dacă mijloacele financiare publice vor fi folosite după un plan global european se va putea desfăşura într-o proporţie şi într-un mod raţional o promovare a cercetărilor (...). Atât timp cât hotărârile politice sunt luate în capitalele statelor europene separat, programele europene de cercetare şi dezvoltare nu pot constitui decât o completare a eforturilor naţionale, oricât de utilă ar fi aplicarea unor proiecte comune şi coordonarea programelor naţionale [2]

Mai tranşant, Henry Owen (1968) considera că „*statul-naţiune industrial din epoca modernă nu corespunde imperativelor zilei (...). Astfel, noţiunile tradiţionale referitoare la puterea şi la autoritatea guvernelor naţionale nu mai realizează, cel puţin în lumea dezvoltată, aceeaşi supunere ca în trecut*" [3]. *Conform opiniei altui autor englez, John Davy, „statele naţionale ale Europei par, poate, entităţi imuabile, dar tehnologia transatlantică este o forţă aproape irezistibilă. Ceva va trebui să cedeze (...). Statele naţionale tradiţionale ale Europei (...) sunt prea mici pentru a-şi susţine o politică economică independentă*"[4].

Aşadar, pentru apostolii „declinului naţiunii", epoca naţiunilor a trecut şi, a gândi în termeni naţionali astăzi, în plină „eră planetară", ce presupune adordări globaliste şi mondialiste, este echivalent cu rămânerea la nivelul concepţiilor tipice ale secolului al XIX-lea, de mult şi evident anacronice.

În contextul celor menţionate, Uniunea Europeană actuală pare a fi anume o astfel de entitate, având ca obiectiv constituirea caracterului supranaţional al Europei, prin depăşirea obiectivelor pur economice şi extinderea atribuţiilor la toate nivelurile unui stat naţional: politic, militar, social, civic şi cultural. Paşi

[1] Vlad, Constantin. *Eseuri despre naţiune*. Bucureşti: Editura Politică, 1971. 71.
[2] *Ibidem*: 72.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*: 71-72.

decisivi în direcţia creării unei identităţi europene supranaţionale au şi fost deja realizaţi.

Un prim document asupra identităţii europene a fost adoptat în decembrie 1973, de către miniştrii de externe ai Comunităţii Europene, în care se menţiona, că „cele nouă state membre sunt de acord că a venit timpul să elaborăm un document asupra identităţii europene care va servi pentru o definiţie următoare a relaţiilor acestora cu alte ţări ale lumii, ca şi responsabilitatea acestora şi locul lor în politicile globale. O definiţie viitoare a identităţii europene se face necesară pentru:

a) a include moştenirea comună, propriile interese şi îndatoririle speciale ale ţărilor membre;

b) a puncta gradul de coeziune deja atins, cu referire la restul lumii şi la responsabilităţile rezultate;

c) a lua în considerare natura dinamică a integrării europene" [5].

Douăzeci de ani mai târziu, Tratatul de la Maastricht introduce şi defineşte conceptul de identitate europeană. În art. 2 al Tratatului se menţionează: „Uniunea îşi propune ca viitoare obiective promovarea propriei sale identităţi pe scena internaţională, în particular prin implementarea unei politici externe şi de securitate comune" [6].

Prin aceasta se încearcă, aşadar, definirea Uniunii Europene ca entitate diferenţiată în cadrul relaţiilor internaţionale. Acelaşi Tratat, completat în anul 1997 prin cel de la Amsterdam, încearcă crearea unei identităţi europene la nivel individual, care să fie resimţită de fiecare persoană cu statut de membru al Uniunii. Cetăţenia europeană se acordă tuturor naţionalităţilor statelor membre, derivând din calitatea de a fi cetăţean al unui stat membru al UE.

Este adevărat că Uniunea Europeană nu are nici o competenţă în ceea ce priveşte stabilirea naţionalităţii şi nici o restricţie asupra dreptului statelor membre în a-şi defini propria naţionalitate, ceea ce înseamnă, în fapt, că baza cetăţeniei Uniunii Europene este în afara competenţelor acesteia. Cu toate acestea, chiar dacă statutul legal al cetăţeniei europene este pur derivativ, anumite consecinţe sunt prescrise de către Tratat, consecinţe ce impun anumite obligaţii asupra statelor membre. Astfel, fiecare stat trebuie să se asigure că cetăţenii săi şi, în egală măsură, ai Uniunii Europene, beneficiază de următoarele libertăţi esenţiale pentru reuşita integrării acestora:

- dreptul de deplasare liberă în spaţiul european;
- dreptul de a deveni rezident pe teritoriul oricărei ţări membre a Uniunii Europene;
- dreptul de a vota şi a candida în alegerile locale în statele membre;
- dreptul de a beneficia de asistenţă şi protecţie consulară în oricare dintre aceste ţări;

[5] Pescaru, Daniela. „Identitatea europeană – între euro-optimism şi euro-scepticism." *Geopolitica integrării europene*. Coord.: Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu, Elena Zamfir. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2003. 202.

[6] *Ibidem*: 202-203.

- dreptul de a petiţiona Parlamentul European cu intenţia de a semnala disfuncţii ale instituţiilor europene şi a solicita investigaţii în legătură cu acestea;
- dreptul de a se adresa Curţii Europene de Justiţie [7].

Mai multe indicii ne arată, aşadar, că procesul integrării europene postbelice nu s-a rezumat doar la un proces politic şi birocratic la nivel înalt, ci a însemnat totodată o integrare reală şi efectivă a populaţiilor ţărilor implicate în acest proces, contribuind prin aceasta la crearea unei identităţi comune. Spre exemplu, la întrebarea adresată de Institutul demoscopic Allensbach adulţilor de peste 18 ani din ţările Uniunii Europene şi SUA, dacă sunt mândri de naţiunea lor, au răspuns în 1981 cu „da, foarte" [8]:

Tabelul 1. Rezultatele sondajului sociologic realizat de Institutul demoscopic Allensbach în 1981:

Republica Federală Germania	21 %
Danemarca	30 %
Marea Britanie	55 %
Irlanda	66 %
Olanda	19 %
Belgia	27 %
Franţa	33 %
Spania	49 %
Italia	41 %
Uniunea Europeană în ansamblu	38 %
SUA	79 %

Se remarcă procentajul scăzut din Germania, însă acesta nu se deosebeşte radical de datele oferite de locuitorii celorlalte ţări vest-europene şi, în plus, media valorică din UE este de asemenea foarte scăzută, comparativ cu rezultatele obţinute în SUA.

Precum afirmă specialiştii în domeniu, dincolo de culturile şi particularităţile naţionale, care rezervă fiecărei istorii naţionale o cale proprie, societăţile vest- şi central-europene au devenit în a doua jumătate a secolului al XX-lea tot mai asemănătoare. Industrializarea continentului s-a extins şi în zonele sale periferice, iar structura profesiilor a fost adusă în majoritatea ţărilor din Europa la aceeaşi formă, în industrie, dar şi în sectorul prestărilor de servicii, un domeniu în continuă ascensiune. Diferenţele anterioare dintre Nord şi Sud şi, într-o anumită măsură, dintre săraci şi bogaţi s-au echilibrat şi ele treptat. De asemenea, urbanizarea Europei Occidentale şi Centrale a condus la apariţia unei culturi urbane, în care similitudinile prevalează tot mai mult asupra diferenţelor. În fine, nu însă şi în ultimul rând, dezvoltarea statului asistenţei sociale a contribuit la o uniformizare

[7] *Ibidem*: 203.

[8] Schulze, Hagen. *Stat şi naţiune în istoria europeană*. Traducere coordonată de Hans Neuman. Iaşi: Editura Polirom, 2003. 304.

mult mai pregnantă în Europa decât în SUA sau Japonia. Difuzarea masivă a ştirilor, circulaţia valorilor culturale şi industria turismului au contribuit şi ele la reducerea eterogenităţii naţiunilor europene [9].

Studii mai recente în domeniu arată, că situaţia nu s-a modificat sensibil nici după ultimele extinderi ale Uniunii Europene [10]:

Tabelul 2. Identitatea naţională şi identitatea europeană:

	Naţională	Naţională / europeană	Europeană / naţională	Europeană
Primăvara 2003				
UE-15	40 %	47 %	7 %	3 %
SC-10	36 %	47 %	8 %	3 %
SC-3	41 %	45 %	6 %	4 %
UE-25	39 %	47 %	7 %	3 %
Toamna 2003				
UE-15	40 %	44 %	8 %	4 %
SC-10	33 %	54 %	6 %	2 %
SC-3	47 %	43 %	3 %	3 %
UE-25	39 %	46 %	8 %	4 %

SC-3 – state candidate (România, Bulgaria, Turcia). La 1 ianuarie 2007, România şi Bulgaria au devenit membre ale Uniunii Europene.

Aşadar, în pofida reducerii eterogenităţilor, naţiunile şi statele naţionale europene nu par a fi, deocamdată, realmente ameninţate de intens vehiculata contopire / amalgamare într-o entitate cu caracter supra / transnaţional. Ba dimpotrivă, începând cu anii ’90 ai secolului XX, se constată un proces tocmai contrar de revigorare şi resuscitare a ideii de naţiune şi stat naţional [11]. Aceasta deoarece Uniunea Europeană nu este şi nici nu poate fi o simplă naţiune; prin urmare, date fiind particularităţile unificării europene, orice discuţii privind federalismul aplicat Uniunii Europene actuale demonstrează clar graniţele dintre analiza teoretică şi practică în domeniu [12].

Indiscutabil, comparativ cu integrarea politică, economică sau socială, integrarea culturală este mult mai dificil de realizat, deoarece ea nu poate fi efectuată printr-o simplă decizie politică. În cazul identităţilor naţionale, populaţia

[9] *Ibidem*: 305.

[10] Lipcean, Sergiu. „Procesul de extindere a Uniunii Europene prin prisma opiniei publice.” *Unificarea Europeană: Filosofia viitorului (Materialele Conferinţei Internaţionale)*. Coord. de proiect, dr.hab., prof.univ. Grigore Vasilescu. Chişinău: ISPRI, Proiectul Jean Monnet al Comisiei Europene, 2005. 73.

[11] Хюбнер, Курт. Нация: от забвения к возрождению. Пер. с нем.-М.: Канон +, 2001. С.152.

[12] Degeratu, Claudiu. „Teoriile federalismului şi integrarea europeană. Federalismul şi federaţia supranaţională.” *Geopolitica integrării europene*. Coord.: Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu, Elena Zamfir. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2003. 37.

rămâne în mod firesc mai ataşată de ceea ce consideră a fi sistemul ei referenţial principal. Prin urmare, trebuie să admitem că nici pe termen mediu, nici chiar pe termen lung, în măsura previzibilului, nu se pune problema dispariţiei statului naţional, acesta rămânând unul dintre instrumentele principale de asigurare a identităţii [13].

2. Implicaţiile relaţiei trans-atlantice asupra identităţii europene.

Din punctul de vedere al identităţii, cazul SUA este în multe privinţe diferit de cel al Uniunii Europene. Precum afirmă cercetătorul Hans Kohn, „ideea naţională americană, bazată pe libertatea individuală şi toleranţă s-a dovedit în decursul timpului suficient de puternică nu numai pentru a învinge deosebirile naţionale, dar şi pentru a suda milioane de imigranţi din cele mai diferite origini etnice şi religioase într-un singur tot naţional" [14].

Tocmai pe acest motiv, se atestă o sursă principală a neînţelegerii în anumite cercuri politice şi academice americane faţă de evoluţiile specifice europene. Bunăoară, a fost şi rămâne în continuare greu de înţeles şi de acceptat, pentru mulţi americani, de ce Europa nu se entuziasmează şi nu adoptă ideea unei federaţii de tipul celei nord-americane, ceea ce ar înlătura – susţin aceste păreri – sursa unor conflicte dintre naţiunile europene [15]. Zbigniew Brzezinski afirma încă în 1968 că, „dacă se examinează dialogul între americani şi europeni, ne dăm seama că toate temele aflate în discuţie sunt teme ale trecutului: independenţă naţională, suveranitate (...). Din nu ştiu ce cauză stranie, europenii par incapabili să intre în ciclul istoric al prezentului şi viitorului" [16].

Istoria postbelică reaminteşte că SUA au luat, cu nenumărate prilejuri, decizii care au fost în favoarea europenilor şi a Comunităţii Europene în ansamblu. Aşa s-a întâmplat, spre exemplu, cu Planul Marshall, cu Alianţa Nord-Atlantică şi, pe un plan mai general, cu politica de „containment" a comunismului [17]. Cu atât mai acut apare această neînţelegere dintre americani şi europeni, cu cât legăturile afective dintre oamenii de pe cele două continente au fost şi rămân extrem de puternice, marea majoritate a americanilor fiind, direct sau indirect, emigranţi din ţările continentului european [18].

În „Istoria Statelor Unite" scrisă de André Maurois se afirmă, pe bună dreptate, că „un continent aproape gol, a fost într-un secol populat de către Europa",

[13] Mihăilescu, Ioan. „Universităţile şi integrarea europeană." *Geopolitica integrării europene*. Coord.: Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu, Elena Zamfir. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2003. 347-348.

[14] Brucan, Silviu. *Dialectica politicii internaţionale*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1985. 123.

[15] Popişteanu, Cristian şi Mircea Bogdănescu. *Europa, încotro? Schiţă istorică-politică a securităţii europene*. Bucureşti: Editura Politică, 1970. 99-100.

[16] Vlad, Constantin. *Eseuri despre naţiune*. Bucureşti: Editura Politică, 1971.72.

[17] Le Breton, Jean-Marie. *Măreţia şi destinul bătrânei Europe: 1492-2004. Eseu istoric*. Traducere din franceză de Vlad Russo. Bucureşti: Humanitas, 2006. 346.

[18] Popişteanu, Cristian şi Mircea Bogdănescu. *Europa, încotro? Schiţă istorică-politică a securităţii europene*. Bucureşti: Editura Politică, 1970. 100-101.

iar John F. Kennedy a calculat că, în cele trei secole şi jumătate de la debarcarea primelor familii engleze, peste 42 mln. de europeni din toate părţile au acostat pe ţărmul american [19].

Cu toate acestea, înrudirile acţionează şi ele contradictoriu. Pe de o parte, mulţi emigranţi au părăsit Europa pentru a scăpa de greutăţile economice, dar şi de crizele politice, de conflictele care au agitat continentul european. Pe drept sau pe nedrept, au atribuit aceste calamităţi şi neajunsuri unor stări specifice Europei, dorind să le uite pentru totdeauna. Pe de altă parte, în opinia publică, psihologia apropierii de pământurile natale continuă să rămână semnificativă, menţinând în permanenţă o sensibilitate şi un interes deschis pentru tot ceea ce se întâmplă pe vechiul continent, un sentiment de solidaritate şi de simpatie cu popoarele europene [20]. Aceste sentimente şi înrudiri se reflectă, de asemenea contradictoriu, asupra politicii SUA faţă de Uniunea Europeană.

Precum afirmă autorul francez Jean-Marie Le Breton, diplomaţia americană are două surse principale de inspiraţie. Una este „wilsonismul", după numele preşedintelui care şi-a pus pecetea pe acordurile de pace semnate în 1918. Ea se sprijină pe valorile Statelor Unite: drepturile omului, democraţia, dreptul popoarelor la autodeterminare. Un corolar al „wilsonismului" este acela că justifică intervenţia pentru combaterea mizeriei, subdezvoltării şi dictaturilor. Cealaltă sursă, mai tradiţională, este „realpolitik", numită de Henry Kissinger „raţiune de stat". Ea determină Statele Unite să acţioneze în întreaga lume – inclusiv în Europa – în funcţie de interesele lor. Evident, graniţa între cele două surse este convenţională, conferind demersului diplomatic american un caracter ambiguu [21].

Este adevărat că SUA au adus ideile lor despre libertate, eficienţă şi pragmatism chiar în domeniul culturii şi practicilor sociale, întărindu-le atractivitatea şi popularitatea. Cinematograful american, muzica (jaz şi rock), dansul plin de ritm şi fantezie, de la charleston la break dance, restaurantele McDonald's, „regele automobil", Coca-Cola, blu-jeans-ii, clasamentul muzical (top), cartea de succes, după vânzări (best-seller), sondajele de opinie (Gallup), ziariştii plini de curaj şi profesionalism, care încearcă să câştige Premiul Pulitzer, construcţiile monumentale, de tip „zgârie-nori", – acestea ar fi doar câteva din contribuţiile Americii la configurarea lumii contemporane [22].

Anii '60 în special, corespund unei puternice difuzări a modelului american în Europa, prin intermediul modei vestimentare, al produselor alimentare sau, în mod mai specific, preluării în forţă a metodelor americane de formare a cadrelor din întreprinderi. Difuzarea aceluiaşi model american este însoţită şi de pătrunderea masivă în vorbire a vocabularului anglo-saxon, care se impune prin cântece, cinematograf, ansamblul media, înlocuind limbile naţionale în cazul unui mare număr de expresii curente.

[19] *Ibidem*: 100.
[20] *Ibidem*: 99-100.
[21] Le Breton, Jean-Marie. *Măreţia şi destinul bătrânei Europe: 1492-2004. Eseu istoric*. Traducere din franceză de Vlad Russo. Bucureşti: Humanitas, 2006. 345-346.
[22] Portes, Jacques. *Istoria SUA după 1945*. Traducere, prefaţă şi note: Marian Ştefănescu. Bucureşti: Editura Corint, 2003. 7.

Astfel de presiuni au suscitat renaşterea în Europa a unui curent antiamerican care, reluând legătura cu temele antiamericanismului din perioada interbelică, denunţă o societate maşinistă şi materialistă, în poziţie de evidentă inferioritate culturală. Astfel, imperialismul lingvistic american este criticat cu virulenţă în pamfletul lui Étiemble „Parlez-vous franglais?" (1964), în timp ce „exodul creierilor" (brain drain), considerabil mai ales în Marea Britanie, trezeşte nelinişte, plasându-i pe americani în poziţia de acuzaţi.

Dar criticile cele mai vehemente şi, se pare, fără şanse de reuşită, se referă la aservirea Europei faţă de capitalismul american, denunţată în lucrarea de referinţă a lui Jean-Jacques Servan-Schreiber, „Sfidarea americană". Dacă, bunăoară, în 1950 erau atestate în Europa circa 1000 de filiale ale întreprinderilor americane, în anul 1966 ele depăşesc deja cifra de 4000, în timp ce investiţiile directe sporesc de la 10 mlrd. $ în 1963 la peste 21 mlrd. în 1969 [23].

În aşa mod, în pofida criticilor, ţările europene nu au reuşit să elaboreze un punct de vedere comun cu privire la această problemă: în timp ce germanii sau belgienii se dovedesc mai curând favorabili implantărilor americane, Franţa denunţă public „imperialismul american", mai ales în mediile de stânga, în timp ce opinia publică, protecţionistă prin tradiţie şi ataşată valorilor naţionale, constituie fermentul prejudecăţilor împotriva fenomenului respectiv.

3. Identitatea europeană între euro-scepticism şi euro-optimism.

Nu doar factorii economici globalizanţi defavorizează afirmarea unei identităţi europene care să o concureze pe cea americană. Dacă în cea mai mare parte a secolului al XX-lea organizarea regională a Europei se suprapunea cu regiunile etnice, – respectiv statele naţionale, – există astăzi tendinţa de a se recrea regiuni multi-naţionale sau multi-etnice. Ca rezultat, repunerea în discuţie a numeroase prerogative ale statului în cazul unei integrări regionale puternice, ca aceea a Uniunii Europene, este însoţită, în paralel, de un reviriment al ideilor regionale în interiorul statelor.

Acest reviriment este perceput de către stat ca fiind mai mult sau mai puţin grav, în funcţie de natura organizării politice a statului său. În Franţa, spre exemplu, unde construcţia statului-naţiune s-a făcut prin centralizare şi slăbire a puterilor regionale de tip feudal, regiunea a inspirat multă vreme neîncredere. De puţin timp însă, concomitent cu construcţia europeană, Franţa a iniţiat un proces de descentralizare, care rămâne limitat în raport cu modelul statelor germane – Länder – sau chiar cu „local government" – ul englez. Într-un fel, statul-naţiune francez cunoaşte în paralel două procese de regionalizare: o „mare regionare", Europa, şi o „mică regionare", descentralizarea.

Chiar în Belgia, – sediul unor numeroase organizaţii europene, inclusiv euro-atlantice, – violentele conflicte din anii '60 au scos la iveală un ritm tot mai

[23] *Istoria universală Larousse*. Vol. 3: Evoluţia lumii contemporane. F.-G. Dreyfus, A. Jourcin Thibault Milza. Traducere de Maria Cazanacli şi George Anania. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2006. 595.

mic de creştere economică, o populaţie în descreştere, un şomaj excesiv, – toate aceste fenomene declanşând proteste vehemente ale valonilor [24]. În mod paradoxal, ipoteza unei scindări a Belgiei creşte pe măsură ce construcţia europeană se întăreşte, şi doar monarhia belgiană reuşeşte să-i menţină unitatea.

Se constată, în aşa mod, că Europa este străbătută de un val al regionalizării. Din vestul Franţei şi până în Sicilia, din nordul îndepărtat al Suediei şi până în cantoanele elveţiene, criza de identitate a statelor naţionale determină regiuni mai mari sau mai mici să-şi afirme dreptul la autonomie şi suveranitate. Factorii care au condus la apariţia şi afirmarea acestor mişcări sunt nu numai de natură politică şi nu vizează doar „drepturile naturale" la independenţă ale anumitor comunităţi. Cele mai importante dintre revendicări sunt legate de realităţile economice, sociale, dar şi lingvistice, religioase şi culturale.

Este de remarcat, în acest sens, că partizanii regionalismului european nu au o idee foarte clară despre cum vor arăta, într-o atare perspectivă, „Statele Unite ale Europei", – va fi o federaţie de state-naţiuni, una de naţiuni sau o structură bazată pe reprezentarea tuturor nivelurilor de competenţă comunitară, naţională, regională şi locală? Dacă partizanii statului-naţiune consideră că unitatea europeană trebuie să privilegieze statul ca principal actor, acceptând să cedeze competenţe către instituţiile comunitare dar conservând autoritatea politică a statului, adepţii regionalismului se manifestă preponderent ca o reacţie la inadaptabilitatea structurilor politice şi sociale ale statelor la exigenţele şi afirmarea colectivităţilor umane. Ei postulează valorizarea circumscripţiilor geografice mai reduse, afişând voinţa de a salva şi exalta elementele originale ale grupului de bază, fie că sunt de ordin economic, geografic, lingvistic sau folcloric etc.

În aşa mod, confruntată cu competiţia economică globală, Uniunea Europeană este nevoită obiectiv să accelereze procesul depăşirii stadiului integrării pe baze pur comerciale, trecând la stadiul constituirii unei baze de natură politică. Aceste obiective sunt însă greu de realizat atât timp cât afectează noţiunile de stat, suveranitate, legitimitate, democraţie *etc.* Căci, aşa cum afirmă A.Smith (National Identity, London, 1991), „a te identifica cu o naţiune înseamnă mai mult decât a te identifica cu o cauză sau cu o colectivitate. Înseamnă a fi înzestrat cu o demnitate proprie ce-ţi este transferată de-a lungul generaţiilor" [25]. Trebuie să admitem, prin urmare, după acelşi autor că, „ceea ce este clar este că, orice ar încerca pan-naţionalismul european să creeze, Europa nu va fi o super-naţiune, o naţiune ca toate celelalte, dar mai mare. Nu va semăna nici cu Statele Unite ale Americii, ale căror comunităţi etnice nu dispun de teritorii istorice separate, nici cu fosta Uniune Sovietică, ale cărei republici naţionale pot simţi o legătură culturală mai presus de experienţele politice recente" [26].

[24] Brucan, Silviu. *Dialectica politicii internaţionale*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1985.123.
[25] Pescaru, Daniela. „Identitatea europeană – între euro-optimism şi euro-scepticism." *Geopolitica integrării europene*. Coord.: Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu, Elena Zamfir. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2003. 209.
[26] *Ibidem*: 210.

Concluzii.

Dacă pentru numeroşi politicieni americani problema constituirii Statelor Unite ale Europei pare a fi una cât se poate de simplă, constând în eliminarea barierelor vamale, în stabilirea de centre de integrare economică, instituirea unei monede unice, suprimarea paşapoartelor naţionale, alegerea unei Adunări Parlamentare comune, semnarea unui Tratat perpetuu, lăsând timpului să facă restul, aspectele vizând consolidarea unei identităţi europene sunt mult mai complicate, modelul american fiind inaplicabil şi chiar contraindicat.

În cazul Europei, – precum pe bună dreptate afirmă prof. Faust Brădescu, – avem de a face „cu un veritabil mozaic de naţionalităţi". Este ceea ce face farmecul său, dar şi slăbiciunea sa. Europa este înainte de toate:

- un conglomerat de entităţi etnice, puternic conştiente de „etnicitatea" lor;
- un câmp de concurenţă între trei civilizaţii: germano-saxonă, slavă şi latină, cu infiltrări fino-ugrice şi uralo-altaice;
- un „babel" de limbi;
- o scară de regimuri constituţionale: monarhii, republici, ducate, principate;
- o hartă bine definită a religiilor: Nord – protestantism; Vest – Sud-Vest – catolicism; Est – Sud-Est – ortodoxie;
- o mulţime de tendinţe particulariste, de mentalităţi diferite, de tradiţii înrădăcinate;
- în fine, mândria fiecărei naţiuni de a fi ajuns – după sacrificii incalculabile – la întreaga sa independenţă, la întreaga sa suveranitate.[27]

Tocmai din aceste considerente, Europa este o armonie în diversitate. Prin urmare, conchidem, după Hermann Keyserling (1880-1946), – personalitate europeană de prim rang, – că „nu poate fi în discuţie în cazul Europei o unificare, în sensul ştergerii diferenţelor. A-i pretinde să se uniformizeze, ca America ori Rusia, înseamnă să te înşeli total, dacă e vorba de teorie, şi să-i vrei pieirea, dacă e vorba de practică. Dacă totul merge bine, atunci se va afirma o nouă unitate de ordin superior, deasupra naţiunilor, care, în rest, vor continua să existe în toată puterea lor cea veche. Dacă merge rău, atunci ea se va dezagrega complet" [28].

[27] Brădescu, Faust. *Europa unită: trei conferinţe*. Ediţie şi note: Radu-Dan Vlad.-Bucureşti: Editura Majadahonda, 2000. 82-83.

[28] Keyserling, Hermann. *Analiza spectrală a Europei*. Traducere de Victor Durnea. Iaşi: Institutul European, 1993. 309.

Bibliografie

Bârlea, Petre Gheorghe. „Problemele lingvistice ale integrării europene." *Diversitate şi identitate culturală în Europa*. Coord.: Petre Gheorghe Bârlea. Târgovişte: Editura Bibliotheca, 2004. 21-32.

Brădescu, Faust. *Europa unită: trei conferinţe*. Ediţie şi note: Radu-Dan Vlad.- Bucureşti: Editura Majadahonda, 2000.

Brucan, Silviu. *Dialectica politicii internaţionale*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1985.

Degeratu, Claudiu. „Teoriile federalismului şi integrarea europeană. Federalismul şi federaţia supranaţională." *Geopolitica integrării europene*. Coord.: Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu, Elena Zamfir. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2003. P.29-37.

Guizot, François. *Istoria civilizaţiei în Europa. De la căderea Imperiului roman până la Revoluţia franceză*. Traducere din franceză de Cristian Preda şi Miruna Tătaru-Cazaban. Introducere de Aurelian Crăiuţu. Bucureşti: Humanitas, 2000.

Istoria universală Larousse. Vol. 3: Evoluţia lumii contemporane. F.-G. Dreyfus, A. Jourcin, P. Thibault Milza. Traducere de Maria Cazanacli şi George Anania. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2006.

Keyserling, Hermann. *Analiza spectrală a Europei*. Traducere de Victor Durnea. Iaşi: Institutul European, 1993.

Le Breton, Jean-Marie. *Măreţia şi destinul bătrânei Europe: 1492-2004. Eseu istoric*. Traducere din franceză de Vlad Russo. Bucureşti: Humanitas, 2006.

Lipcean, Sergiu. „Procesul de extindere a Uniunii Europene prin prisma opiniei publice." *Unificarea Europeană: Filosofia viitorului (Materialele Conferinţei Internaţionale)*. Coord. de proiect, dr.hab., prof.univ. Grigore Vasilescu. Chişinău: ISPRI, Proiectul Jean Monnet al Comisiei Europene, 2005. 64-75.

Mihăilescu, Ioan. „Universităţile şi integrarea europeană." *Geopolitica integrării europene*. Coord.: Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu, Elena Zamfir.- Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2003. 341-362.

Pescaru, Daniela. „Identitatea europeană – între euro-optimism şi euro-scepticism." *Geopolitica integrării europene*. Coord.: Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu, Elena Zamfir. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2003. 202-215.

Popişteanu, Cristian şi Mircea Bogdănescu. *Europa, încotro? Schiţă istorică – politică a securităţii europene*. Bucureşti: Editura Politică, 1970.

Portes, Jacques. *Istoria SUA după 1945*. Traducere, prefaţă şi note: Marian Ştefănescu. Bucureşti: Editura Corint, 2003.

Schulze, Hagen. *Stat şi naţiune în istoria europeană*. Traducere coordonată de Hans Neuman. Iaşi: Editura Polirom, 2003.

Vlad, Constantin. *Eseuri despre naţiune*. Bucureşti: Editura Politică, 1971.

La géographie des langues officielles et l'évolution de leur statut dans le contexte de la globalisation

Dragoş VICOL
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău
Ana MIHALACHE
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Rezumat
Studiul prezent redă reflectarea paradigmatică a problemelor cu privire la definitivarea şi afirmarea hărţii lingvistice moderne a statelor lumii care reprezintă exprimarea evoluţiei şi caracterului migraţiilor şi a proceselor etnodemografice şi etnolingvistice a popoarelor lumii.Procesele de stabilitate lingvistică sunt strâns legate de evenimentele politice, de interesele geostrategice, economice şi culturale a diferitor ţări, provocând conflicte interetnice nu numai în Africa, dar de asemenea şi în Europa, în unele ţări balcanuice, ca în Republica Moldova, Ucraina şi altele. Problema limbii oficiale în Republica Moldova nu a fost rezolvată la nivelul standardelor lumii moderne. Reclamaţiile diasporei ruse, care constituie numai 12% din toată populaţia, de a pretinde ca limba rusă să devină a doua limbă de stat (ca limbă de comunicare interetnică) sunt exagerate şi absurde. Preponderenţa identităţii lingvistice în Republica Moldova, revenirea la grafia latină, formarea unei noi intelectualităţi în virtutea scrisului şi valorilor româneşti nu va permite degradarea totală a populaţiei autohtone. Conflictul lingvistic din Republica Moldova este artificial, are un substrat politic şi poate fi soluţionat doar cu ajutorul organismelor internaţionale în condiţiile unei apropieri mai accentuate de Europa.
Cuvinte cheie: limbi oficiale, hartă lingvistică, identitate naţională, comunicare interetnică, procese etno-demografice şi etnolingvistice

Abstract
The present study reflects paradigmatic approach to the issues of continuity and affirmation of the contemporary linguistic map of the world states representing the expression of the evolution and the character of migrations as well as ethnodemographic and ethnolinguistic processes of the peoples of the world. The processes of linguistic stability are closely related to the political events, geostrategic, economic and cultural interests of different countries inciting interethnic conflicts both in Africa, Europe, and some Balkan states as well as in the Republic of the Moldova, Ukraine etc.
The issue of official language in the Republic of Moldova has not been solved yet at the level of contemporary standards. The claims of the Russian diaspora which constitutes only 12% of the population to proclaim Russian as the second official language / as a language of interethnic communication/ are exaggerated and absurd.
Acquiring the linguistic identity in the Republic of Moldova, return to the Latin alphabet, the emerge of a new generation of intellectuality formed on the basis of Romanian character/ writing/ will not allow total degradation of the native people.
Linguistic conflict from the Republic of Moldova is an artificial one with an evident political feature which can be solved only by involvement of international organizations and on the conditions of approaching to Europe.

Kew words*:* linguistic stability, official language, linguistic map, ethnodemographic and ethnolinguistic processes, linguistic identity, linguistic conflict, interethnic communication

L'ample processus de décolonisation des années 60-80 du siècle passé (qui en réalité a pris fin au début des années 90 du dernier siècle) et l'achèvement des contours de la carte politique, moderne du monde a éclairci beaucoup l'image ethno-linguistique du monde. Bien que les racines de la carte linguistique des états dans le monde à l'heure actuelle aient leurs débuts dans l'Antiquité, sa formation étant fortement influencée par de puissantes expansions territoriales des Arabes aux VII-IX siècles, des Mongolo-Tatares aux XIII-XV siècles, des Turcs Ottomanes aux XV-XVII siècles, elle est en grande mésure l'oeuvre de grandes découvertes géographiques de la fin des XV-XVII siècles qui se sont prolongées jusqu'au XIX siècle quand ont été connus, explorés, colonisés et placés sur la carte tous les espaces „libres d'outre mer".

La carte linguistique moderne et la carte politique, en général, est une expression de l'évolution et du caractère des migrations des Européens vers les nouvelles terres connues et ensuite conquises par eux, des processus ethnodémographiques et ethnolinguistiques qui ont eu lieu plus tard dans leurs espaces. L'affirmation de cette carte dans sa forme actuelle doit beaucoup non seulement à la force d'expansion des Européens concrets, mais aussi à la force d'organisation des structures coloniales dans les espaces respectifs, à la progression des métropoles du point de vue économique, politique et culturel au plan mondial, à l'influence des ceux-ci sur les territoires coloniaux. Ici on ne doit pas négliger la concurrence entre les états rivaux coloniaux, la lutte entre eux pour certains territoires, la dynamique des changements des patrons coloniaux, ainsi que la force de résistence contre l'expansion migratoire et linguistique des Européens du côté de la population autochtone.

Les processus de stabilité linguistique sur des territoires concrets ont été et sont étroitement liés à des événements politiques, des intérêts géostratégiques, économiques et culturels de différents pays. Ces processus sont parmi les plus compliqués dans leur évolution dans le temps et l'espace, en provoquant dans de nombreux cas l'escalade des conflits interethniques. De tels conflits sont plus fréquents dans les zones où la lutte pour la liberté est couronnée par l'émergence de nouveaux états indépendants qui sont souvent soumis à de fortes pressions linguistiques du côté des anciennes métropoles. De tels cas se sont produits et se produisent encore pas seulement en Afrique, mais aussi en Europe étant certifiés dans certains pays des Balcans, dans la République de Moldova, en Ucraine, *etc.* Les zones de la résolution réussite des problèmes linguistiques et interethniques au cours du dernier siècle en Amérique, en Europe Occidentale, en Océanie et d'autres, devraient devenir des modèles pour les Etats et les régions encore très nombreux où les conflits n'ont pas encore identifié des solutions civilisées sans affrontements armés.

Les problèmes linguistiques dans le monde peuvent être compris plus facilement en effectuant une analyse des données sur la géographie des langues

officielles dans le monde, de l'évolution des statuts des langues respectives dans différents pays avec une population hétérogène du point de vue ethnique, du rôle de certaines langues d'une grande propagation spatiale dans le processus de consolidation ethnique et de communication entre les peuples du monde.

Au milieu des années 80 du XX siècle les savants linguistes et éthnographes affirmaient que la population de la Terre au nombre de 4,8 milliards d'hommes parlaient en 2796 langues en utilisant de 7 à 8 mille de dialectes. A une langue revenait environ 1,7 millions d'habitants. A cause des raisons écomoniques et purement logiques cet énorme patrimoine linguistique d'une colossale valeur scientifique pouvait et peut être utilisé dans le monde seulement partiellement et dans la plupart des cas au niveau local.

Les problèmes de la communication civilisée dans les pays avec une structure ethnique homogène (ou presque homogène) de la population ont été résolus au cours de l'histoire sans grandes difficultés en décrétant certains dialectes comme langues littéraires qui sont devenues par la suite des langues nationales officielles (d'état) sur tout leur espace.

Un état tout à fait différent a été créé dans les pays avec une structure ethnolinguistique hétérogène et même panachée. Si pour de tels états comme la Suède, la Norvège, la Hongrie, l'Allemagne, l'Italie, *etc.* avec une population ethniquement homogène, des problèmes sérieux en ce qui concerne la formalisation de la langue nationale n'ont pas même existé, comme ils n'ont pas existé pour la population métissée de l'Amérique Latine et pour celle assimilée, constituée presque entièrement des immigrants venus de l'Europe et des autres continents: de l'Amérique du Nord, ensuite pour les peuples et les groupes ethniques de la Russie, de l'Inde, de l'Indonésie, de l'Iran, des régions de la zone équatoriale et du Sud de l'Afrique; leurs problèmes ont été résolus partiellement et souvent d'une manière insuffisante. Le motif principal chez les derniers peuples a été et reste le facteur ethnique éthérogène et un nombre très grand de leurs populations ainsi que l'existence de nombreux groupes ethniques petits et très petits avec une population de quelques milliers d'hommes ou encore plus petits.

Bien que dans le monde ait lieu une consolidation ethno-linguistique continue dans beaucoup d' états les groupes ethniques restent nombreux. Par exemple, si en 1951 en Inde on enregistrait officiellement 845 langues et dialectes, alors dans 20 ans (en 1971) il y avait seulement 281 (avec plus de 5 mille hommes). En Indonésie, au milieu des années 80 (XX^{e} siècle), il y avait de 100 jusqu'à 350 groupes ethniques qui parlaient dans de nombreuses langues. Actuellement, en Inde sont décrétées deux langues officielles (hindi et anglaise), mais en Indonésie – une seule langue – indonésienne. Les relations linguistiques sont très compliquées et en Ethiopie où sont enrégistrées 286 langues, en Philippines – 130 langues et dialectes, en Nigeria – 200, au Cameroun – 135 langues tribales *etc.* Ces problèmes ne sont pas simples ni dans la Fédération de Russie où vivent plus de 100 nationalités et groupes ethniques, ni en Chine où il y a 56 nationalités etc.

La tendance de la diminution du nombre de langues sur la Terre ne peut pas être appréciée comme univoque (vers la fin du XX^e^ siècle plus de 1400 langues étaient en danger de disparaître). La disparition de certaines langues est toujours une grande perte pour la science; simultanément les états sous-développés ont un impact positif, car cela contribue à la réduction des dépenses pour l'éducation, pour l'entretien de l'administration respective, en simplifiant beaucoup le processus de communication entre différents groupes ethniques dans les états respectifs. La diminution du nombre de langues de petits groupes ethniques dans de nombreux pays se justifie par le fait que la plupart des langues (dialectes) ne disposent pas de leur écriture; elles sont transmises aux générations futures sous forme orale. Il faut noter que du point de vue scientifique dans le monde il y a en qualité de systèmes grammaticaux seulement 500 langues. Dans la majorité des pays du monde la simplification de la communication de la population a été faite par la déclaration des langues officielles (d'état ou nationale) dans chaque pays, les autres langues restant au niveau des langues locales (régionales). Ce processus a été facilité par le fait que beaucoup de pays utilisent comme langues officielles les mêmes langues. Dans le dernier cas, les pays d'Amérique, d'Afrique et d'Océanie utilisent plus fréquemment les langues européennes devenues modernes.

Selon l'édition de 2010 de l'Encyclopédie des pays du monde (Bucharest, auteurs: Horia C. Matei, Silviu Neguţ, Ion Nicolae) actuellement dans le monde sont décrétées et reconnues comme officielles 99 langues d'origine locale et nonlocale (d'habitude européennes). Le nombre de langues officielles dans différents pays varie de 1 à 4, exepté l'Afrique du Nord où il y a 11 langues officielles. Sur les 194 états indépendants existant dans le monde, 139 (71, 4%) ont seulement par une langue officielle, 43 (22, 4%) – par deux langues, 9 (4, 7%) – par 3 langues officielles et 2 (1%) – par quatre langues. Tous les 194 états utilisent au total 271 langues officielles, dont beaucoup se répètent. En qualité de deuxième, très rarement comme troisième et quatrième langues officielles on utilise les langues: anglaise, française, espagnole, portugaise et arabe. L'anglais est considéré comme langue officielle dans 49 pays du monde (y compris la Grande Bretagne), desservant plus de 1,8 milliards d'hommes, à savoir: l'espagnol – dans 19 pays (374 millions d'hommes), l'arabe – dans 24 pays (308 millions d'hommes), le français – dans 23 pays (257 millions d'hommes), le portugais – dans 8 pays (215 millions d'hommes) etc.

Si on tient compte du nombre de parleurs et de potentiels parleurs de certaines langues, la situation change seulement en ce qui concerne la langue chinoise, qui est parlée dans deux états où elle est langue officielle (la Chine et le Singapour). Le chinois est parlé par 1,78 millions d'hommes ou par chaque cinquième habitant de la Terre. La suprémacie est détenue par la langue anglaise qui a l'avantage théorique de 3,3 pour chaque habitant de la Terre.

Dans beaucoup de pays d' Amérique, d'Afrique, d'Océanie les langues européennes les plus répendues sont les seules langues officielles. La langue anglaise est l'unique langue officielle (excepté la Grande Bretagne) dans 27 états, le français bénéficie de cette posture dans 10 états, l'espagnol – dans 15 états, le

portugais – dans 7 états. L'européanisation linguistique des états du monde a évolué de sorte que ces 4 langues sont devenues officielles (dans de nombreux cas paralellement avec d'autres langues) dans 99 états (plus de la moitié des pays dans le monde) où habitent 43% de la population vivant sur la Terre. En général, dans le monde dominent 12 langues principales: il faut ajouter aux quatre langues mentionnées plus haut encore: le chinois, l'arabe, le hindi (avec la plus proche ourdou), le russe, l'indonésien, le singhalais, le japonais, l'allemand, qui sont réparties dans 155 états où habitent 4,6 milliards d'hommes ou plus de 82% de toute la population du monde. Les plus européniséesdu point de vue linguistique sont l' Amérique, l'Afrique équatoriale et du Sud, l'Australie et l'Océanie où il n'y a aucun pays dans lequel parmi les langues officielles ne persistaient pas celles européennes.

En Amérique seulement en 3 pays (la Bolivie, le Pérou et le Paraguay) les langues locales (amérindiennes) sont devenues langues officielles. Dans les 54 pays africains les langues européennes sont enrégistrées comme officielles en 48 états.

Sur le géant continent africain en réalité dominent trois langues: l'anglais, le français et l'arabe (la dernière occupe toute la partie du nord du continent), en Amérique du Nord dominent l'anglais et l'espagnol, en Amérique du Sud – l'espagnol et le portugais; en Australie – l'anglais, en Océanie – l'anglais et le français. Plus localisées, mais avec une diffusion continue dans l'espace sont: la langue russe qui est très répandue dans l'espace post-soviétique et le chinois, répandu en Chine et en Asie du Sud-Est.

Les plus nombreuses langues de la population indigène existent dans les pays de l'Europe et de l'Asie. En Europe, dans tous les pays (44) les langues officielles sont celles de la population locale. Ici, seulement trois états „ont emprunté" comme la seconde langue officielle les langues des anciennes métropoles – l'Irlande, la Biélorussie et la Malte. En Asie la situation à cet égard est similaire. De tous les 46 états (excepté la Fédération de la Russie – pays euroasiatique qui selon la composition de la population est plus européenne), les langues européennes comme langues officielles, parallèlement avec les langues locales sont acceptées dans sept états – Brunei, Philippines, Inde, Singapour, le Timor oriental, le Kazakhstan et le Kyrgyzstan.

Ce qui précède ne présente pas l'image précise du tableau réel de la géographie des langues officielles, le rôle des langues locales et européennes comme langues officielles dans les états du monde. Dans de nombreuses régions les aires de propagation des langues des anciennes métropoles exercent plus d'influence qu'on déclare officiellement.

Il est connu que l'anglais et le français sont assez répandus et utilisés dans tous les états arabes de l'Asie et de l'Afrique, mais ici ces langues ne sont pas officialisées. En réalité la langue russe, en dehors de la Fédération de la Russie, est répandue et utilisée non seulement en Biélorussie, au Kazakhstan et au Kyrgyzstan où elle est devenue officielle, mais de fait dans toutes les anciennes républiques unionales (y compris la République de Moldova, où le

russe de manière illégitime prétend devenir langue officielle en remplaçant dans ce cas les fonctions de la langue roumaine).

Les circonstances des langues européennes de devenir comme langues officielles dans les pays en dehors de l'Europe, dans de nombreux cas sont complexes et requièrent une analyse spéciale. Ici nous mentionnons que souvent les langues européennes sont volontairement acceptées comme langues officielles dans les pays éloignés. Les exemples incluent l'Inde, le Singapour, de nombreux petits états insulaires de l'Océanie et de l'Amérique centrale. En même temps on atteste l'imposition pas tout à fait volontaire des langues européennes pour les populations de nombreux pays africains; elles sont ici acceptées en raison des difficultés des langages locaux de devenir langues littéraires et à cause des obstacles économiques et culturels. L'entretien des relations économiques et culturelles avec les anciennes métropoles ont une importance vitale pour les nouveaux états indépendants. Mais ici il y a aussi des progrès: la déclaration des neufs langues locales comme officielles en Afrique du Sud est un bon exemple à cet égard.

On observe une spécialisation particulière concernant les priorités sur l'utilisation des langues européennes et même non européennes. La langue anglaise est devenue la langue de la science; la langue française – de la poste; la langue italienne – de l'opéra, la langue latine – celle de la médecine.

Dans le dernier tiers du XX^{e} siècle ont fortement progressé la langue allemande et surtout le japonais comme langues de la technique et des technologies. Mais la tendance de faciliter et d'améliorer la communication entre les états n'a pas disparue. La consolidation de la communication nécessite la présence d'une langue de classement international. Et cette langue devient de plus en plus évident la langue anglaise qui est acceptée et utilisée dans presque tous les pays du monde, même dans les pays où elle n'était pas répandue et était mal connue. On n'a pas réussi d'imposer la formalisation et la diffusion mondiale des langues artificielles comme ce fut le cas d'espéranto de Ludvig Zamenhof (Pologne, 1887), synthétisée de plusieurs langues européennes et de la langue romani (romanid) fondée sur les langues romanes par Zoltan Maghiar (Hongrie, 1956). De l'autre part on parvient à mettre en oeuvre l'omniprésence anglaise qui est utile pour tout le monde. La langue anglaise est considérée de plus en plus la langue du business international, de l'éducation, de la politique et de la diplomatie. C'est le langage des ordinateurs et de l'Internet. Même en France la langue d'enseignement dans les écoles du business est l'anglais. Evidemment que le progrès de la langue anglaise est dû pas seulement à sa vaste diffusion dans le monde, comme suite de l'influence de l'ancien empire colonial britanique, mais aussi aux grands succès économiques de la communauté anglophone: la Grande Bretagne (le Royaume-Uni), les Etats-Unis, Canada, l'Australie et d'autres qui ont un rôle primordial dans le processus de la mondialisation.

L'évolution décrite dans le processus de diffusion des langues officielles réparties dans le monde qui contribue de plus en plus intensivement à la liquidation des obstacles dans la communication des peuples du monde, peut être appréciée, en général, comme positive. L'accroissement de l' influence des

langues vivantes dans le monde, pourtant, ne signifie pas la dépréciation des langues autochtones, surtout des peuples européens et de nombreux asiatiques qui ont de grandes traditions historiques et culturelles et qui ont beaucoup contribué au développement et à la prospérité de la civilisation moderne. En cas des peuples de l'Europe avec leurs grandes traditions culturelles et linguistiques, il est normal que la population de chaque état, en plus de sa langue officielle sur une base uniquement volontaire connaisse une ou deux langues modernes, un phénomène devenu déjà courant dans la plupart des pays de l'Occident.

Ce processus à partir de 1991 se développe avec succès dans l'espace post-soviétique y compris dans la République de Moldova. Si jusqu'en 1991 dans la république on apprenait et on savait les langues étrangères (sauf le russe) superficiellement, aujourd'hui les langues modernes sont apprises à fond dans des dizaines de lycées, d'universités, d'écoles et de classes spéciales, de sorte que le nombre des polyglottes soit déjà des dizaines de milliers de personnes. Evidemment, les relations de libre migration des personnes entre les pays du monde contribuent beaucoup à l'apprentissage des langues.

Dans le contexte de la description générale de l'état des choses avec les langues officielles des pays du monde, nous présentons notre propre point de vue sur cette question en Moldova, ici pour des raisons diverses elle n'est pas reglée au niveau des standards du monde moderne.

Rappelons pour commencer le conflit linguistique entre les dirigents et les intellectuels autochtones de la république déclenché il y a 20 ans, le conflit escaladé en masse dans les années de la gouvernance communiste (2001-2008). Les raisons officielles de ce conflit consistent en ce que les autorités d'état communistes et pro-communistes affirmaient sans raison, que la langue officielle de la République de Moldova est la langue moldave et qu'il est nécessaire de légiférer la langue russe comme seconde langue officielle. Les savants linguistes de la république et pratiquement tous les intellectuels autochtones soutenaient de manière argumentée que la langue d'état de la république est le roumain et que l'officialisation de la langue russe comme seconde langue d' état va contribuer par la suite à la dénationalisation de la population autochtone qui à l'époque soviétique (1944-1991) a eu des proportions terrifiantes.

Les réclamations du diaspora russe, qui constitue seulement 12% de toute la population, de prétendre que la langue russe devienne la seconde langue d'état (comme langue de communication interethnique) sont exagérées et absurdes pour les raisons suivantes:

1) Même après 20 ans de fonctionnement de la langue roumaine (officiellement – de la langue moldave) ayant le statut de langue d'état, elle n'a pas guéri ses blessures sous la pression de la langue russe. Comme à l'époque soviétique et dans la période après 1991 la population connaît asser superficiellement la langue roumaine;

2) La reconnaissance de la langue russe comme langue de communication interethnique signifierait de lui attribuer les fonctions de la langue roumaine. La non- reconnaissance et la suppression de la langue roumaine

en fonction de langue de communication entre les groupes ethniques cohabitant ensemble serait égale à son retrait de la vie quotidienne;

3) Dans aucun état de l'Europe on n'a pas admis que la langue de la diaspora devienne langue d'État (officielle). Si on accepte ça, alors au rang des langues officielles prétendraient les langues des multiples diasporas de tous les états du monde ce qui serait une anomalie, car leur nombre s'élèverait à des milliers de langues, ce qui aggraverait le processus d'instruction et de communication interethnique. Dans tous les pays européens le droit à la consolidation linguistique et interethnique appartient à la population majoritaire autochtone ou aux groupes ethniques autochtones et pas du tout aux diasporas.

Le conflit linguistique de la République de Moldova est artificiel, il a un substrat éminemment politique. Les russes de la république, ouvertement soutenus par la Fédération de la Russie, sous le prétexte chauvin de garder l'identité ethnique (la leur et de tous les locuteurs d'autres langues), ne veulent pas renoncer à la position dominante qu'ils avaient au cours du pouvoir soviétique. La formule ainsi que la langue russe doit être utilisée par les russes et les diasporas russifiés par eux dans tous les domaines d'activité a un contenu chauvin ne tenant pas compte et ne reconnaissant pas le droit de la population majoritaire. Ne connaissant pas la langue, l'histoire, la culture du peuple autochtone, les locuteurs des autres langues (russes, ukrainiens, biélorusses, gagaouzes, bulgares, hébreux, etc., les deux premiers groupes plus nombreux habitant dans les villes et dominant l'économie) ont contribué à la création d'un véritable apartheid ethno-linguistique et économique dans lequel les Russes se distancient de la population majoritaire autochtone, en privant la dernière de plusieurs de ses droits vitaux naturels. En d'autres termes, la population locale est opprimée, violée et humiliée se trouvant dans un état néocolonial à cause de quoi elle fuit en masse à l'étranger perdant son avenir. Cet état, si on se réfère uniquement à l'aspect linguistique et culturel dont on parle ici, se manifeste par les suivantes:

- La non-reconnaissance et la violation flagrante de la Loi concernant le fonctionnement des langues, adoptée encore en 1989, fait qui a sapé le fonctionnement de la langue roumaine en qualité de langue d'état, les fonctions de laquelle ont été substituées par la langue russe. Les transgressions linguistiques sont devenues un foyer de tension continue entre la population autochtone et la population halogène, qui tend vers le séparatisme, soutenus par des forces extérieures proimpériales;
- Les diasporas linguistique-culturels de la République de Moldova se sont isolés préméditement de la population majoritaire. Le Bureau des relations interethniques créé sous le Gouvernement de la République de Moldova est en fait un ministère des diasporas qui les éloigne de la langue d'état, en demandant toujours pour eux des droits supplémentaires sans devoirs des citoyens;
- L'activité de saper les processus de récupération à la normalité en ce qui concerne l'utilisation de la langue d'état en continuant la déformation et le calquage des toponymes géographiques des noms de famille, des noms des rues,

des lignes de bus, de l'orthographe incorrecte des marchandises vendues au marché, dans les magasins, l'utilisation des actes d'identité russifiés de type soviétique par les citoyens etc.

- L'extension du processus de russification de la population autochtone par la domination presque totale des livres et des périodiques russes dans les bibliothèques, les librairies, les kiosques, apportés avec générosité de la Fédération de Russie, l'interdiction sous différentes formes plus ou moins voilées, de la distribution des livres et des éditions respectifs de la Roumanie, d'autres abus de domination de la langue russe dans les mass-media, y compris les lieux publics – marchés, magasins, cafés, bars, stations d'autobus et de trolleybus, équipements de transport, etc.;
- L'instruction en russe des étudiants locuteurs d'autres langues dans les établissements d'enseignement supérieur. C'est un mauvais service pour les jeunes spécialistes et pour le milieu linguistique, qui ne peut en aucune façon contribuer à l'établissement d'un bilinguisme équilibré duquel on parle en vain depuis plus d'un démi-siècle;
- L'admission des actes de discrimination à l'égard de la langue roumaine dans l'autonomie gagaouze et dans la Transnistrie. Dans la première, les langues officielles d'état sont le gagaouze et le russe, dans la seconde – les langues d'état sont le russe et l'ukrainien, mais en réalité, dans les deux cas, absolument dans toutes les sphères d'activité est utilisé uniquement le russe. La langue d'état dans les autonomies est étudiée superficiellement ou n'est pas étudiée et utilisée du tout. Dans les écoles roumaines de Transnistrie et de la ville Tighina les élèves sont obligés d'étudier en utilisant des manuels en caractères cyrilliques comme à l'époque soviétique;
- L'admission pour les russophones d'utiliser dans les établissements d'enseignement les manuels de géographie, d'histoire, de politologie *etc.* publiés dans la Fédération de la Russie et en Ukraine dans lesquels on falsifie l'histoire et la culture de la population autochtone;
- Le soutien du colonialisme linguistique (ainsi qu'économique) dans la République de Moldova par les forces proimpériales de l'intérieur et de l'extérieur désavantage l'image de la république devant l'opinion internationale de plusieurs points de vue.

Et pourtant, la prépondérance de l'identité linguistique en Moldova, ainsi comme a eu lieu sous la pression des langues des anciennes métropoles en Irlande et en Biélorussie, est peu probable. Le retour à l'écriture latine, la formation de la nouvelle intellectualité formée en vertu de l' écriture et des valeurs roumaines ne permettra pas à la dégradation totale de la population de langue maternelle. L'agressivité et la pression féroce de la langue russe, comme les tentatives de fédéralisation (en fait de liquidation de l'état indépendant de la Moldova), peuvent être contrecarrées seulement à l'aide des organismes internationaux et dans les conditions d'un rapprochement plus accentué de l'Europe.

Bibliographie

Barthes R. *Le bruissement de la langue. Essais critiques* IV. Paris: Editions du Seuil, 2002.

Eco U. *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*. Traduit de l'italien par J.-P.Manganaro. Paris: Editions du Seuil, 1997.

Guţu, A. *Confusio identitarum*. Chişinău:ULIM, 2011.

Guţu, A. *Corelaţia dintre limbă şi putere în Republica Moldova*. In «Communication interculturelle et littérature », Partea a II-a, Universitatea „Dunărea de Jos". Galaţi: Editura Europlus, 2010.

LINGUISTIQUE CONTRASTIVE ET INTERCULTURALITÉ

Voyage – voyager – voyageur comme symboles et comme mots anciens: leurs sens nouveaux dans le français d'aujourd'hui

Ion MANOLI
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Résumé
Dans le cadre de cet article nous abordons la triade *voyage- voyager- voyageur* au niveau de la stylistique linguistique et celle littéraire, mais aussi dans le plan littéraire *stricto modo*.
L'étymologie des mots ne pose pas de problèmes, tandis que la lexicographie, l'évolution lexicographique de la triade mérite d'être étudiée d'une façon plus détaillée.
Mots-clés: voyage, lexicographie, stylistique, langage poétique, argotique et populaire, citation, expression phraséologique.

Abstract
We tried to present the triplet voyage-voyager-voyageur at the level of literary and linguistic stylistics as well as in literary dimension. The etymology of the above mentioned words does not present any difficulty at all, but the lexicography and the lexicographic evolution of the triplet should be submitted under a thorough research.
Key-words: voyage (travel), lexicography, linguistic stylistics, literary stylistics, poetic language, jargon, quotation, phrase.

Il paraît que le chemin de « voyage » dans l'histoire lexicographique et littéraire est simple: (1480): déjà en 1080 nous avions *veiage*, puis *voiage:* « chemin à parcourir ». Les dictionnaires donnent la provenance du lat. *viaticum* avec les sens suivants:

1. Déplacement d'une personne qui se rend en un lieu assez éloigné.
   Le sens figuré: La vie est un voyage (M. Proust);
   Le grand voyage (pour la mort).
2. Le sens apparut plus tard est:
   Course qu'un chauffeur fait pour transporter qqn. ou qqch.
3. Fig. (1966): état provoqué par l'absorbation d'hallucinogènes.

Les synonymes qui suivent le mot titre sont le plus souvent ceux-ci: *croisière* n.f., *traversée* n.f.; *tournée* n.f.; *exploration* n.f., *route* n.f., *trajet* n.m.

H. Bénac fixe et explique encore: *Odyssée* n.f., *pérégrination* n.f., *déplacement* n.m., *expédition* n.f., *incursion* n.f., *campagne* n.f., *périple* n.m. – terme de géographie ancienne, navigation autour d'une mer, ou autour d'une partie du monde; *pèlerinage* n.m. (Bénac1021).

Empathies, nostalgies diffuses mais inoubliables, murmure arraché à l'oubli … Qu'il soit topographie ou page blanche, *le voyage* convie au souvenir. Il nous chuchote, à ce titre, les liens essentiels qui tissent à chaque instant d'une

vie la terre et l'idiome, la parole et le sol, deux richesses s'assurent l'une l'autre un écho, des traces, une histoire…

Dans l'histoire de la triade *voyage – voyager – voyageur* on distingue plusieurs aspects linguistiques et littéraires:

1. Aspects lexicographiques (avec des données étymologiques, grammaticales, sémantiques);
2. « Voyage » au niveau de la stylistique linguistique;
3. « Voyage » au niveau de la stylistique littéraire;
4. « Voyage » au niveau de la littérature universelle et comparée.

Dans la cadre de cet article nous allons aborder avant tout le premier aspect en recourant parfois aux autres aspects.

L'étymologie du mot ne pose pas de problèmes: A voir l'article dans le dictionnaire d'Albert Dauzat 758. Le contenu de celui-ci coïncide avec les étymologies indiquées dans d'autres dictionnaires. Dans le plan de la stylistique linguistique nous distinguons une série de phraséologismes et d'expressions figées dans la structure desquelles on a les mots de la triade et qui portent les signes de classification « arg. », « pop. », « arg.et fam. », « arg.et pop. », *etc.* C'est dans le langage argotique et populaire que nous trouvons *voyage* comme « État hallucinatoire dû à la drogue ».

Pour ceux qui mènent une vie nomade dans le même langage nous trouvons les gens du voyage. Ceux-ci préfèrent un « petit verre de vin blanc » sont des voyageurs (n.m.pl.). La triade *voyage – voyager – voyageur* est très chere à Ch.Baudelaire et il l'emploie assez abbondament dans « Les Fleurs du Mal »: « Bohémiens en voyage » est le titre du sonnet XIV:

La tribu prophétique aux prunelles ardentes
Hier s'est mise en route, emportant ses petits
Sur son dos, ou livrant à leurs fiers appétits
Le trésor toujours prêt des mamelles pendantes.

Les hommes vont à pied sous leurs armes luisantes
Le long des chariots où les leurs sont blottis,
Promenant sur le ciel des yeux appesantis
Par le morne regret des chimères absentes.

Du fond de son réduit sablonneux, le grillon,
Les regardant passer, redouble sa chanson;
Cybèle, qui les aime, augmente ses verdures,

Fait couler le rocher et fleurir le désert
Devant ces voyageurs, pour lesquels est ouvert
L'empire familier des ténèbres futures.

Le poème **Bohémiens en voyage** développe en réalité une allégorie celle de voyage – aventure. A travers les bohémiens, Baudelaire suggère une analogie avec les poètes et leur bohème. Bien sûr il s'agit d'une aspiration vers un idéal et un inconnu égaré dans le monde.

Pourtant, ce n'est pas à cause de ce voyage que l'on a pu écrire des Fleurs du Mal (publiées en 1857 et enrichis en 1861) qu'elles étaient la « Bible de l'exotisme ». Si le thème du *voyage – voyageur* et de l'exotisme occupe tant de place dans « Les Fleurs du Mal », cela tient avant tout à leur signification et à l'expérience morale qu'elles relatent. Selon Baudelaire, en effet, l'homme est « double », déchiré entre le Ciel et l'Enfer, entre son désir de « voyager », monter vers Dieu et la tentation de « descendre » vers Satan. Son existence se déroule sous le signe du « spleen », c'est-à-dire de « l'ennui » de tout ce qui empêche l'homme de « *voyager – monter* » vers Dieu. Aussi « Les Fleurs du Mal » recensent-elles les moyens d'échapper à ce « spleen ». Parmi eux figure le voyage exotique. Le thème se colore donc, chez Baudelaire, d'une teinte particulière: le voyage, c'est l'aspiration à connaître un autre monde, un univers de pureté et d'innocence: l'exotisme, c'est la manière dont le poète l'imagine, le voyage, c'est là que j'ai vécu dans des voluptés calmes, Au milieu de l'azur, des vagues, des splendeurs … (La Vie antérieure)

La triade est largement utilisée dans des citations devenues célèbres comme le sont celles-ci:

1. Heureux qui comme Ulysse, a fait un beau **voyage,**
Où comme celui-là qui conquit la Toison
Et puis s'en est retrouvé, plein d'usage et raison,
Vivre entre ses parents le reste de son âge!

(Joachin de Bellay, Les regrets)

2. Amants, heureux amants, voulez-vous voyager?

(Jean de la Fontaine, Les dieux Pigeons)

3. Je réponds ordinairement à ceux qui me demandent raison de **mes voyages**: que je sais bien ce que je fuis, mais non pas ce que je cherche.

(Montaigne. Essais)

Voyageur n.m.

Mais les vrais **voyageurs** sont ceux-là seuls qui partent
Pour partir; cœurs légers, semblables aux ballons,
De leur fatalité jamais ils ne s'écartent,
Et, sans savoir pourquoi, disent toujours: Allons.

(Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*)

Aujourd'hui **touriste** n.m. ne se dit que de celui qui voyage pour son plaisir. En russe, par exemple, on appelle « touriste » encore celui qui voyage (surtout dans le train) sans ticket de voyage.

Globe-trotteur n.m (mot anglais qui signifie *coureur* sur le globe) s'applique à celui qui voyage à travers le monde.

Gasterbaiter n.m.

Les composants de la triade sont moins employés dans des titres romanesques, par exemple, le titre naissance du roman de L.-F. Céline (1894-1961) « Voyage au bout de la nuit » (1952) adonné à une allusion littéraire devenue très vite assez usitée. L'allusion ne sert pas à illustrer un discours, elle s'intègre sans rupture à la phrase et épouse notre pensée sans la déformer. Vis-à-vis de l'interlocuteur, elle n'a pas l'agressivité de la citation, qui est étalage de culture et sent son pédant, quand l'allusion est référence à une culture au moins supposée commune.

On fait une allusion pour établir une complicité: vous voyez nous pensons à la même idée, nous appartenons à la même culture. C'est la même porte, parfois, qui nous sépare, mais l'allusion l'ouvre quand la citation la ferme.

Voyage n.m. Fig. État provoqué par l'absorption d'hallucinogènes. Par ex.: Les motivations des jeunes sont d'ordres très divers: recherche de la communion dans un monde éclaté où le « *voyage* » – au L.S.D. ou au hasch – doit se faire en groupe (E. 23.3.70) – d'ici le verbe *voyager* v. intr. qui au figuré nous a donné *Atteindre l'état provoqué par l'absorption d'hallucinogènes.* Par ex.: La cigarette (de marijuana) fait « voyager » (E.1.9.1969). Gilbert Pierre. Dictionnaire des mots nouveaux 568.

À l'heure actuelle *voyage* se rencontre comme premier élément des composés dans lesquels le second élément indique le caractère ou l'objet du voyage. Par ex.: *Pas de vrai problème à l'horizon, sauf peut-être ce voyage – corvée à Lyon* … (Lesparda, 70); Les conditions de ce *voyage –visite* au départ de Paris sont très intéressantes (PM, 15.11.1970); Une centaine seulement des chefs d'entreprise ont demandé à bénéficier des avantages accordés pour *les voyages – prospection* aux Etats-Unis (Express, N.2, 1971); Être membre du Club est la seule condition à remplir pour profiter des conditions exceptionnelles de ces voyages -séjours (El. 15.02.1971); Spécialisée dans la préparation de *voyages – découvertes*: une agence propose des séjours… (E, 20.11.1972). Gilbert Pierre, Dictionnaire des Mots contemporains733-734

Partir, voyager … Partir vers des pays lointains! Voyager et rompre avec la monotonie quotidienne! C'est élargir son horizon, explorer le monde, découvrir d'autres natures. Et puis respirer le parfum de l'aventure. C'est changer de vie. Voici deux verbes, deux notions (*le départ, le voyage*) directement liés au changement, à la quête du changement, à la découverte d'exotisme: deux mots pleins et chargés de promesses et de rêve. Dans la littérature *le voyage* revêt deux formes: réelle et imaginaire. Ou on l'entreprend véritablement et on le réalise, ou on l'effectue en sa pensée, sans quitter sa chambre, sa maison, son pays … Le XXI -ème siècle est un siècle de grands et de nombreux voyages. Et de petits aussi … Longtemps sédentaires les Moldaves de l'époque de Staline, Hrouschiov, Brejnev, Gorbatchev de l'Empire Soviétique, nécessité imposée par un régime totalitaire, aujourd'hui ils parcourent le monde entier: Italie, Grèce, Turquie, France, Russie, USA … On cherche et on trouve facilement un Roumain Moldave à Madagascar, et aux Philippines, dans la Nouvelle Zélande et au Japon.

Dans une étude à part nous avons analysé la citation (maxime, sentence, aphorisme, etc.) comme sujet de la lexicographie, comme une « force de

langage » et une « force de sens ». (Manoli 69) En principe, un dictionnaire des citations et des sentences englobe un assez petit nombre des formules ayant les mots clefs *voyage – voyager – voyageur*. Ce sont en principes des citations célèbres, rarement insolites qui font penser, réfléchir, méditer sur les premières significations des vocables analysés. Joachim du Bellay (Les Regrets) écrit:

> Heureux qui comme Ulysse, a fait un beau voyage**,**
> Où comme celui-là qui conquit la Toison
> Et puis s'en est retrouvé, plein d'usage et raison,
> Vivre entre ses parents le reste de son âge!
> (Cité par le Dictionnaire de citations de la langue française 434).

Dans la même source on trouve encore un exemple de la Fontaine: Amants, heureux amants, voulez-vous *voyager?* (*Les Deux pigeons* 434) et un cas tiré des « Essais » de Montaigne: Je réponds ordinairement à ceux qui me demandent raison de ***mes voyages***: que je sais bien ce que je fuis, mais non pas ce que je cherche (p.434). L'emploi devient plus fréquent dans « Les Fleurs du Mal »: « Ce ***voyageur*** ailé qu'il est comique et veule, Lui naguère si beau, qu'il est comique et laid … (Ch. Baudelaire, L'Albatros).

> Mais les vrais **voyageurs** sont ceux –là seuls qui partent
> Pour partir; cœurs légers, semblables aux ballons,
> De leur fatalité jamais ils ne s'écartent,
> Sans savoir pourquoi, disent toujours: Allons.
> (Ch. Baudelaire, *Le voyage*).

L'argot moderne fixe voyage dans l'expression *emmener en voyage:* faire éprouver à une femme du plaisir charnel. Synonyme de *Envoyer en l'air*. (Dictionnaire de l'argot moderne250). Dans l'argot des drogues et des trafiquants de la drogue on le rencontre dans la formule Faire le voyage: évasion vers un univers aberrant qui conduit tout droit à l'aliénation mentale (Dictionnaire de l'argot moderne289). *Les voyageurs* vient de l'argot forain: *le peuple du voyage* ou « *Gens du voyage* ». C'est le nom qui se donnent les directeurs et artistes ambulants ainsi que tous les forains: (Sandry, Géo, Carrère, Marcel. *Dictionnaire de l'argot moderne* 291)

Le français argotique et populaire le fixe dans quelques deux cas extrapolaires:

Voyage n.m. État hallucinatoire dû à la drogue.
Vie nomade: Les gens du voyage.
Voyageur n.m. Petit verre de vin blanc. (Il ne faut que passer).
Partir en voyage (arg.)- aller pour comettre un vol.
– en roumain – a merge (a se duce) la furat.
– en russe – Отправиться на промысел.

Le triade est plus richedans les expressions phraséologiaques

Aller faire ***un voyage*** à (ou **en**) **Cornouailles**
– en russe: стать рогоносцем.
– en roumain: a i se pune coarne
Aller de ***son voyage*** (arg.)
– en roumain: a lăsa-o baltă; a depune eforturi în zadar;
– en russe: зря стараться, попусту трудиться.
Y être allé de ***son voyage*** (arg.)
– en russe: потерпеть неудачу в каком-либо деле, зря стараться; уйти несолоно хлебавши.
Faire le grand ***voyage***: s'en aller, mourir, succomber.
a) faire le ***voyage*** de l'autre monde (pop.)
– en roumain: a pleca în lumea celor drepţi; a pleca pe lumea cealaltă;
– en russe: отправиться на тот свет.
b) arg. a fi la ocnă;
быть на каторжных работах
c) bon compagnion ***de voyage*** fait les lieres courtes (prov.)
– en russe: умный товарищ – половина дороги.
– en roumain: cu un prieten bun drumul pare mai scurt.
Voyages de maîtres, noces de valets (prov.)
– en roumain: când stăpânii se duc de acasă, dracii se urcă pe masă,
– en russe: когда хозяев нет дома, челядь веселится; без хозяина весь дом вверх дном.
Voyager v.tr.intr.
Voyager dans le bleu (pop.)
– en roumain: a umbla cu capul în nori.
– en russe: предаваться пустым мечтания, летать в облаках.
Voyager en lapin (avec les variantes: aller, être, se mettre)
– en roumain: a călători ca un iepure,
– en russe:
a) ехать зайцем, безбилетным пассажиром;
b) ехать на подножке; ехать на откидном сиденье; ехать на козлах;
c) сидеть против движения

Voyager dans la lune (avec les variantes: être dans la lune, vivre dans la lune) –
a) a călători în lună; a fi cu capul în nori.
витать в облаках.
b) A trăi ca în nori
Жить как в раю; не просто жизнь, а рай.
Qui veut *voyager* loin ménage (ou doit ménager) sa montre (prov.)
Кто хочет далеко идти, должен беречь свои силы: тише едешь – дальше будешь,

Le symbolisme du *voyage* est extrêmement riche, mais dans l'ensemble il se résume à la recherche de la vérité, à la découverte de nouveau monde, à la quête du calme et de la paix, de l'éternité et de l'éternel et bien sûr du spirituel. Autrefois on sous-entendait sous le terme ***voyage*** la navigation sur les mers et les océans, le passage des fleuves, la recherche et la découverte des îles inconnues. Le moyen de transport de l'époque était le vaisseau marin. Aujourd'hui le terme a changé: on fait des *voyages* d'affaires, des voyages touristiques, des *voyages* professionnels, *voyages* d'études et scientifiques, des *voyages* cosmiques. Les moyens de transport ont évolué aussi: les supersonniques, T.G.V. (les trains à grande vitesse) et pour un petit nombre de voyageurs même le vaisseau cosmique. Bien sûr que la caravane est encore vivante quand les voyageurs se réunissent encore pour franchir surtout une contrée désertique peu sûre; mais c'était avant les moyens de transport moderne ou quand ils ne sont pas utilisables. On dit: caravane de nomades, de marchands; les caravanes d'Orient, d'Arabie, du Sahara. Le chameau et le dromadaire font le moyen de transport le plus efficace pour ces peuples et ces endroits.

Conclusions

Presque dans toutes les littératures des langues européennes *le voyage* symbolise une aventure ou une recherche (scientifique, économique, etc.) qu'il s'agisse d'un simple désir de découvrir quelque chose du concret ou spirituel. Mais en réalité cette étude–voyage ou ce voyage-étude est parfois une autre quête de soi. En revenant à une lecture méditative du poème baudelairien „Le voyage" „les vrais voyageurs sont ceux qui partent pour partir...". Toujours mécontants de soi, ils aspirent découvrir et connaître quelques univers inaccessibles jusqu'alors.

Mais le voyageur n'est jamais satisfait, il n'est jamais content de soi, il accepte assez souvent le désert intérieur:

> Ceux-là dont les désirs ont la forme des nues,
> Et qui rêvent, ainsi qu'un conscrit le canon,
> De vastes voluptés, changeantes, inconnues,
> Et dont l'esprit humain n'a jamais su le nom!

En ce sens, *le voyage* devient le signe et le symbole d'un refus de satisfaction et du divertissment, réaffirmant le propos de Pascal: il n'y a qu'un seul voyage réel, celui que l'homme fait dans son propre intérieur.

Bibliographie

Bailly, René. *Dictionnaire des synonymes de la langue française*. – Paris: Larousse, 1947.
Bénac, Henri. *Dictionnaire des synonymes conforme au Dictionnaire de l'Académie Française*. Paris: Hachette, 1971.
Bologne, Jean Claude. *Les Allusions littéraires: Dictionnaire commenté des expressions d'origine littéraire*. – Paris: Larousse, 1990.

Borzin, Aurelia. *Călătorii pariziene povestite*. –Contrafort, Nr. 7-8, iulie-august, 2011.
Cardec, François. *N'ayons pas peur des Mots: Dictionnaire du français argotique et populaire*. – Paris: Larousse, 1996.
Chevalier Jean, Gheerbrant Alain. *Dicţionar de simboluri*. – Iaşi: Polirom, art. « Călătorie », 2009.
Couprie, Alain. *Voyage et exotisme au XIX-e. Thèmes et questions d'ensemble*. Paris: Hatier, 1998.
Dauzat, Albert. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. – Paris: Larousse, 1979.
Dictionnaire analogique: répertoire moderne des mots par les idées, des idées par les mots. Paris: Larousse, 1936.
Dictionnaire de citations du monde entier sous la direction de Florence Montreynaud et Jeanne Matignon. Paris: Les Usuels du Robert, 1990.
Dictionnaire des citations de langue française. – Paris: Booking Interantional, 1995.
Géo Sandry, Marcel Carrère. *Dictionnaire de l'argot moderne*. – Paris: Dauphin, 1975.
Gilbert, Pierre. *Dictionnaire des mots nouveaux*. – Paris: Hachette-Tchou, 1971.
Gilbert, Pierre. *Dictionnaire des mots contemporains*. – Paris: Les usuels du Robert, 1991.
Manoli, Ion. *Citation et (ou) maxime, sentence et (ou) boutade comme sujet de la lexicographie*. // Intertext, Chişinău: ULIM, 2011, N1-2.
Raut, Maurice. *Dictionnaire des locutions françaises*. Paris: Larousse, 1987.
Trésor de la langue française du XIX-ème et du XX-ème siècles. – Paris: C.N.R.S., tome I, CXXXI.

Le nouchi: creuset de la diversité culturelle et linguistique de la Côte d'Ivoire

Koia Jean-Martial KOUAME
Université de Cocody-Abidjan, Côte d'Ivoire

Résumé
Le nouchi est l'une des variétés de français en Côte d'Ivoire. Au départ argot des petits délinquants des quartiers chauds d'Abidjan, il se positionne aujourd'hui comme le moyen de communication par excellence d'une très grande partie de la jeunesse ivoirienne. Ce parler se nourrit de la forte hétérogénéité linguistique de la Côte d'Ivoire. Code linguistique à base syntaxique et lexicale française, il va se constituer grâce à des emprunts d'unités lexicales à plusieurs langues locales et à certaines langues étrangères comme l'anglais et l'espagnol. Ce parler métissé recourt à de nombreux procédés formels, sémantiques, lexicaux et surtout à une forte et incessante activité néologique. Dans son évolution, le nouchi a revêtu les fonctions cryptique et identitaire. La proportion grandissante de ses locuteurs lui assure désormais une fonction véhiculaire pour de nombreuses personnes vivant en Côte d'Ivoire et hors de Côte d'Ivoire.
Mots clés: nouchi, diversité linguistique, diversité culturelle, Côte d'Ivoire, langue métissée.

Abstract
Nouchi is one of the varieties of french in Ivory Coast. At the beginning slang of young criminals of the warm districts of Abidjan, it became today the favorite means of communication of the young people. This language results from the linguistic diversity of Ivory Coast. Nouchi is based on french syntax and lexicon. It develops from the loans of lexical items in several local languages and in certain foreign languages as english and spanish. This mixed language uses many formal processes, semantic, lexical and especially a permanent neological activity. In its evolution, nouchi fill cryptic and identity functions. Today with the growing number of its speakers in the Ivory Coast and elsewhere it is used as a lingua franca
Keywords: nouchi, linguistic diversity, cultural diversity, Ivory Coast, mixed language.

Introduction

Les études démographiques, sociologiques, ethnologiques et linguistiques portant sur la Côte d'Ivoire font état de la forte hétérogénéité culturelle et linguistique de ce pays. Ce foisonnement de langues et de cultures sur le territoire ivoirien, même s'il a été quelquefois générateur de conflits par le passé et encore aujourd'hui, donne beaucoup plus lieu à des échanges entre les populations diverses et à des brassages ethnolinguistiques importants qui devraient être dignes d'intérêts pour des populations appelées à s'accepter mutuellement et à vivre ensemble. L'on attend également de la part des autorités ivoiriennes une marque d'attention particulière pour ce métissage qui, bien exploité, pourrait leur permettre

de trouver des recettes pour dissoudre les tensions interethniques qu'elles ont très souvent du mal à contenir.

Dans cet article, nous nous proposons de montrer comment dans une Côte d'Ivoire aujourd'hui pluriculturelle et plurilingue, les contacts de langues fréquents, entre les différentes langues en présence, en l'occurrence le français (langue officielle), les langues ivoiriennes et d'autres langues africaines et européennes ont contribué à l'émergence, au développement et à la vulgarisation du nouchi, l'une des variétés de français en Côte d'Ivoire. Il s'agira dans un premier temps, de montrer comment s'est constitué la diversité culturelle et linguistique ivoirienne, de faire connaître ensuite les diverses langues présentes sur l'espace ivoirien et en dernier ressort de présenter le nouchi, reflet de cette diversité linguistique.

1. Constitution de la diversité culturelle et linguistique ivoirienne

Des migrations aux causes et aux buts différents ont modifié la composition démographique des États africains en instaurant la coexistence de plusieurs communautés différentes de par leur race, leur nationalité, leur appartenance culturelle et linguistique. De l'avis de Ekanza (2007), cette mobilité des populations, fait partie des phénomènes importants enregistrés sur tout le continent africain au cours de la période précoloniale. Comme le souligne cet historien, ces migrations se présentent tantôt sous la forme d'un « mouvement d'ensemble » tantôt sous la forme « d'infiltrations progressives, à petite dose ». Elles vont s'estomper pendant la période coloniale, lorsque les pays colonisateurs entreprennent de fixer les populations pour des raisons de police ou dans un but administratif.

Ce portrait de la situation des vagues migratoires est bien celui de la Côte d'Ivoire ex-colonie française de l'Afrique de l'ouest. Le territoire de ce pays a été depuis longtemps pour les peuples de la région ouest-africaine la destination privilégiée des mouvements migratoires. Selon Comoé (2006: 4), « la structure socioculturelle de la Côte d'Ivoire actuelle est le reflet des migrations de peuplement d'abord et des migrations contemporaines ensuite ». Pour cette démographe, le pays revendique une diversité culturelle issue de la rencontre sur son territoire de différents espaces culturels et groupes ethnolinguistiques. Par vagues migratoires successives, des populations de différents groupes ethniques en provenance du Mali, de la Guinée, du Burkina Faso, du Ghana et du Libéria, vont s'installer sur ce territoire devenu aujourd'hui la Côte d'Ivoire.

A l'origine de ces déplacements de populations les historiens comme Ekanza évoquent des causes diverses. Il s'agit entre autres de causes démographiques, économiques, politiques et militaires.

Le départ de certaines populations vers la Côte d'Ivoire est dû à une forte concentration de groupes d'individus sur leur territoire d'origine devenu trop exigu. Ce surpeuplement sur un territoire dépourvu d'eau en quantité suffisante et de nourriture appelait une quête urgente d'espaces vierges plus qu'indispensables pour éviter d'être décimé par la famine. Pour d'autres populations le mouvement migratoire vers la Côte d'Ivoire répond au désir de prendre part à des activités

économiques comme le commerce de l'or et de la kola. Sous la pression de conflits politiques et militaires (sécession, querelles de succession) une autre catégorie de populations va trouver en Côte d'Ivoire une terre de refuge. Il s'agit pour ces derniers, qui étaient pourchassés, de se mettre à l'abri et de protéger leurs biens.

De cette rencontre de groupes ethnolinguistiques différents venus des pays limitrophes et de contrées lointaines va émerger le multilinguisme ivoirien avec toutes ses richesses et toutes ses contradictions. Même si ces migrations entraînent des conflits entre ces populations, il n'en demeure pas moins qu'elles vont par la suite tisser de nombreuses alliances politiques et matrimoniales pour garantir la coexistence pacifique sur le territoire ivoirien. Ces alliances sont des pactes traditionnels conclus pour éviter des guerres, pour ne jamais recourir à la violence, pour régler les différends entre les parties, pour se secourir mutuellement en cas d'agression.

Ces migrations, trait dominant du peuplement de la Côte d'Ivoire et source de la diversité ethnolinguistique, ont joué comme l'écrit Beauchemin (2005: 9) un rôle fondamental de construction de l'identité et du territoire national ivoirien. Elles offrent également une voie d'accès à la connaissance des différentes langues présentes en Côte d'Ivoire qu'elles soient d'introduction ancienne ou d'émergence récente ou nées du contact des langues en présence.

2. La diversité des langues en Côte d'Ivoire

Les travaux de J. Greenberg (1963) et, plus récemment, ceux de Kay Williamson (2000), montrent que les langues africaines sont réparties en quatre branches ou familles linguistiques: les langues khoisanes, afro-asiatiques, nilo sahariennes et Niger-kordofaniennes. Ces différentes branches se subdivisent elles-mêmes en sous groupes de familles de langues, chaque groupe occupant un espace bien déterminé qui déborde parfois, pour certaines langues, sur les pays limitrophes. Ce dernier point des langues qui débordent les limites des pays met en relief le fait que l'Afrique des langues échappe de toute évidence à la logique des États, des frontières politiques héritées de la colonisation.

En Côte d'Ivoire, on compte approximativement une soixantaine de langues locales. « L'absence d'un inventaire exhaustif de toutes les langues et de leurs variantes dialectales, la difficulté à déterminer avec exactitude les locuteurs autochtones pour chaque langue » (Kouadio, 2007), interdisent d'avancer avec certitude le nombre exact de langues parlées en Côte d'Ivoire.

D'après la classification de Greenberg (1963), ces langues sont issues de la famille Niger-congo, sous-groupe de la famille Niger-Kordofanienne. Cette soixantaine de langues ivoiriennes peut être regroupée sous quatre grands groupes à savoir les aires ethnolinguistiques *Kwa*, *Kru*, *Mandé* et *Gur*.

L'aire ethnolinguistique Kwa: elle est estimée à 42,5% de la population nationale ivoirienne et couvre l'Est, le Centre et le Sud-Est de la Côte d'Ivoire. Elle est constituée de deux sous-groupes (les langues akan et les langues lagunaires). Les langues akan sont: l'Abron, l'Agni et le Baoulé. Les langues lagunaires comprennent: l'Abbey, l'Abidji, l'Abouré, l'Adjoukrou, l'Alladian, l'Appolo, l'Akyé,

l'Avikan, l'Ebrié, l'Ega, l'Ehotilé, l'Essouma, le Krobou, le M'batto. Les langues dominantes dans cette aire linguistique sont le Baoulé et l'Agni. Ces langues occupent également la moitié sud du Ghana.

L'aire ethnolinguistique Kru: elle est estimée à 12,9% de la population nationale ivoirienne et est représentée au Centre-Ouest et au Sud-Ouest. Les langues qui la constituent sont: l'Ahizi, le Bakwé, le Bété, le Dida, le Gnaboua, le Godié, le Guéré, le Kodia, le Kouya, le Kouzié, le Kroumen, le Neyo, le Niédéboua, l'Oubi, le Wané, le Wôbè. La langue dominante ici est le Bété. Ce groupe est également présent dans la partie sud du Liberia.

L'aire ethnolinguistique Mandé: elle est composée de deux sous-groupes à savoir les Mandé-Nord et les Mandé-Sud qui représentent respectivement 16,7% et 10,2% de la population ivoirienne et qui occupent le Nord-Ouest et le Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire. Comme langues Mandé-Nord on a: le Dioula (Dioula de Kong, Djamala), le Gbin (Gbandjê), le Malinké (Mahou, Koyaka, Séguélaka), le Nigbi. Le sous-groupe Mandé-Sud est composé des langues Gagou, Gouro, Mona, N'gain, Ouan, Toura, Yacouba et Yaouré. Dans ce groupe la langue dominante est le dioula, bambara véhiculaire qui s'est répandu avec le commerce et qui est compris et parlé par de nombreux ivoiriens. Ce groupe est présent dans l'est de la Guinée, l'ouest du Mali et le nord du Liberia.

L'aire ethnolinguistique Gur: elle représente 17,7% de la population ivoirienne et couvre le Nord de la Côte d'Ivoire. Les langues sont: le Birifor, le Degha, le Gondja, le Gouin, le Kamara, le Komono, le Koulango, le Lobi, le Lorhon, le Nafana, le Samogho, le Sénoufo (Tagbana, Djimini, Palaka), le Siti, le Toonie. La langue dominante ici est le sénoufo. Ce groupe occupe une partie du Burkina Faso et le nord du Ghana.

A cette situation linguistique déjà très complexe, viennent se greffer d'autres langues africaines. Il s'agit des langues des immigrants originaires du Burkina Faso[1], du Mali[2], de la Guinée, du Sénégal, du Niger, du Libéria, du Ghana, du Nigeria, du Togo, du Bénin… On note également la présence de l'arabe, langue utilisée dans le culte musulman, dans les classes d'écoles coraniques[3] et par les immigrants Libanais, Marocains, Mauritaniens. Par le canal de l'école trois langues européennes (anglais[4], espagnol et l'allemand) viennent grossir le rang des langues présentes sur le sol ivoirien. Comme si cela ne suffisait pas on a le français avec ses différentes variétés: la variété standard, le français populaire ivoirien *(variété populaire pidginisée)*, le français ivoirien *(variété locale, véhiculaire au plan national)*, et le nouchi *(parler jeune)*.

Selon Kouadio (2009), loin d'être une situation linguistique figée où chaque langue reste confinée dans les limites de son domaine d'extension, certaines langues à l'instar du dioula ou du baoulé ont débordé les frontières de

[1] Représentent 54,3% des immigrants vivant en Côte d'Ivoire, (Comoé, 2006 : 7).
[2] 18,2% des immigrants vivant en Côte d'Ivoire, (Comoé, 2006 : 7).
[3] Ces écoles sont appelées aussi « école franco-arabe ».
[4] La présence de l'anglais est attestée hors du cadre de l'école du fait de populations issues des pays limitrophes anglophones (Ghana et Libéria) et du Nigéria mais également du rayonnement international de cette langue.

leur territoire originel pour servir de langues véhiculaires. Le brassage des populations autochtones et immigrées va faire de la Côte d'Ivoire le théâtre de contacts de langues nombreux et féconds qui vont donner forme à certains parlers comme le nouchi.

3. Le nouchi: origine, fonctions et ancrage dans la diversité linguistique ivoirienne

3.1. Origine du nouchi

Dans l'environnement plurilingue ivoirien, des jeunes en proie à de lourdes difficultés socio-économiques, ont crée le nouchi, forme langagière qui leur permet d'exprimer leur vécu quotidien. Cette forme d'expression est pour eux un moyen de se rebeller contre l'autorité et une affirmation de leur identité. Il s'agit là d'une revendication langagière, un désir de parler comme on veut (S. Lafage, 2002: 35), un code linguistique différent de celui prescrit et utilisé par la société mais qui « laisse apparaître les conditions socioéconomiques désastreuses et la violence structurelle dans lesquelles les jeunes évoluent » (T. K. Biaya, 2000: 22).

Dans ce langage, les jeunes remettent en cause leur difficile condition de vie, étalent la misère qu'ils vivent au quotidien, les incompréhensions dont ils sont victimes, leur rejet d'un système économique inéquitable et très sélectif. Pour ce faire, ils n'hésitent pas à puiser dans les différentes langues qui opèrent sur leur espace vital et dont ils disposent pour créer un parler imagé qui déroute bien souvent les non-initiés.

Si au départ le nouchi servit de code secret aux petits délinquants des quartiers difficiles d'Abidjan et moyen d'expression des enfants de la rue qui vivent dans un état de dénuement total, force est de constater aujourd'hui qu'il a largement débordé ces cadres originels pour se positionner comme le véhiculaire d'une très grande partie de la jeunesse de Côte d'Ivoire. Son usage est attesté partout en Côte d'Ivoire et même au-delà des frontières ivoiriennes dans le parler des jeunes de Ouagadougou, capitale et ville principale du Burkina Faso. Ce code langagier fait irruption même dans les classes de collèges, de lycées et dans les amphithéâtres d'universités comme le signale Kouamé (2007) à la suite de Kouadio (2006: 178). Quelques années plus tôt, Lafage (2002: 35) faisait déjà le constat du nouchi comme variété privilégiée des jeunes qui le revendiquent comme moyen d'affirmation de leur esprit créateur et de leur volonté de liberté. Il apparaît comme l'une des manifestations de l'inventivité tous azimuts de ces jeunes parmi bien d'autres. Le nouchi continue de se constituer en glanant des éléments issus de différentes langues européennes et africaines présentes en contexte ivoirien. Tout en respectant en grande partie la syntaxe du français standard, il recourt à de nombreux procédés formels, sémantiques, lexicaux et surtout à une forte et incessante activité néologique qui atteste de son dynamisme.

Comme le font remarquer des chercheurs comme Lafage (1991: 97) et Kube (2005: 25), les jeunes, principaux créateurs de cette variété linguistique sont d'origine ethnique différente et parlent des langues premières différentes. Dans

cette variété de français se manifeste leur identité plurielle et singulière. Ce mode d'expression, il faut le rappeler, intervient au sein d'une population hétérogène privée d'un véritable véhiculaire africain et a assumé différentes fonctions durant son développement.

3.2. Les fonctions du nouchi

Le nouchi en Côte d'Ivoire a rempli au cours de son développement trois fonctions essentielles à savoir: une fonction cryptique, une fonction identitaire et une fonction véhiculaire.

La fonction cryptique de ce parler est celle à l'origine de son émergence. En effet, au départ il est le code langagier des loubards. Le parler de la petite et de la grande délinquance. L'usage du nouchi avait pour but de dérouter les forces de l'ordre et autres représentants de l'autorité (Z. Grékou, 1987: 18). C'est d'ailleurs de cette fonction première que viennent les représentations négatives à son égard, sa stigmatisation malgré son adoption par toute la jeunesse de Côte d'Ivoire, son utilisation par toutes les couches sociales et tranches d'âge et son exportation vers d'autres horizons. Il faut signaler aujourd'hui que cette opacité du nouchi est variable en fonction des cadres et des usagers (N. J. Kouadio, 2006: 183). On note d'une part, dans le milieu des jeunes non-scolarisés ou déscolarisés, qui vivent ou « travaillent » dans la rue, un nouchi plus hermétique, presque indéchiffrable fait d'un grand nombre de mots des langues ivoiriennes en particulier du dioula et du baoulé et de déformations phonétiques des mots du français, de l'anglais et de l'espagnol. D'autre part, dans le milieu des élèves et étudiants, avec un volume de cryptage moins important, on rencontre un nouchi à très fort dosage français, émaillé de mots des langues ivoiriennes et d'une proportion plus élevée de mots empruntés aux langues européennes citées plus haut.

La fonction identitaire transparait quant à elle dans l'usage du nouchi qui représente pour les jeunes une sorte de mouvement de revendication identitaire, une manière de s'affirmer comme exclue (S. Lafage, 1991: 99) et de transcender leur mal-être et leur mal-vivre. À travers ce mode langagier, les jeunes de Côte d'Ivoire traduisent leur appartenance à un même groupe, même s'ils sont issus de différents milieux et parlent différentes langues premières. Il s'agit également d'afficher une identité ivoirienne spécifique, construite à partir de la variété de langues locales et de langues venues d'ailleurs qui s'imbrique à une identité de jeune citadin branché, marqué par la modernité et un certain mode de vie.

La fonction véhiculaire du nouchi vient du fait que cette forme langagière, autrefois langage codé de la pègre, est devenue aujourd'hui le mode privilégié de communication de tous les jeunes de Côte d'Ivoire. Il est entré en concurrence avec le français ivoirien, variété locale du français parlée et comprise par tous. On en retrouve les traces dans les discours politiques (surtout à la faveur des périodes électorales), dans les conversations privées dans les ménages ou sur les lieux de travail, dans les salles de classes au cours des échanges langagiers enseignants-enseignés, sur les marchés, dans les gares routières, dans la presse écrite et audio-visuelle, dans la publicité, dans la musique, le théâtre, le cinéma et sur internet.

3.3. Le nouchi réceptacle de langues diverses

Le nouchi se présente comme un parler où naissent et fleurissent de nouveaux mots, une rencontre de mots différents, « un melting-pot de mots de tous les horizons » (H. Boyer, 1997: 12), qui apparaissent souvent à l'intérieur de la même construction phrastique (S. Lafage, 1998: 141). Dans ce parler hétérogène, on note l'usage de différents procédés de création de mots, ce qui en fait l'originalité. Cette verve inventive est à l'origine de son évolution très rapide qui s'observe à travers les différents mots qui « entrent ou sortent » de son stock lexical. Le nouchi ne possède ni une syntaxe, ni une phonétique propres. Il est une forme linguistique à base grammaticale et syntaxique française (S. Lafage, 1991: 98). On relève néanmoins à ce niveau de la syntaxe, des particularités liées à l'influence du français populaire ivoirien et des langues traditionnelles locales. Tout en respectant en grande partie la syntaxe du français standard, il recourt à de nombreux procédés formels comme la dérivation, la troncation, la réduplication (M. B. Ahua, 2006, 2008; N. J. Kouacou, 2007, 2008; S. Lafage, 1991: 101).

Cette variété de français peut être considérée comme le miroir de la diversité linguistique de la Côte d'Ivoire car il puise ses ressources dans plusieurs canaux linguistiques locaux et internationaux. Cette manière de voir est aussi celle d'Ahua (2008: 135) quand il écrit: « le nouchi est un parler métissé; son vocabulaire est caractérisé par des mots de diverses origines ». Il est le carrefour linguistique, l'espace où fraternisent des langues ivoiriennes, africaines et des langues européennes débarquées d'un ailleurs lointain.

Pour les langues européennes on a par exemple les emprunts des unités lexicales *«cool, die, deal, disappear, jump, enjoy, free, fly, lass, love, luck, mind, black, new, rice, school, speech, show, down, number, way »* à l'anglais et *« casa, chiquita, coche, como, comprendo, padre, madre »* à l'espagnol.

Les emprunts aux langues ivoiriennes sont attestés par des unités lexicales comme *« babiê, bakrô, bara, bobra, bougô, bôrô, bori, danga, dêbê, djabou, djêguê, djossi, fongnon, fohi, gban, gbê, gnangami, kôrô, kouman, klwaklwa, môgô, songô, tassaba »* issues du dioula *« ahoko, blêblê, blô, djêtê, fangan, likéfi, nanwlê, souklou »* empruntées au baoulé, *«abi, awouli, gninrin, guedji, lalè, poignon, you »* tirées du bété, *« boho »* du guéré, *« bahi »* du wobé, *« gbêlê »* du sénoufo.

On note également la présence de certains termes comme *« atalakou, likolo, mbongo »* issus du lingala, langue véhiculaire du Congo.

Certaines unités lexicales empruntées à ces différentes langues citées ci-dessus gardent leur sens et leur prononciation d'origine lors de leur passage en nouchi, c'est par exemple le cas de *luck, new, rice, school, speech, coche, padre, madre, fangan* (force), *likéfi* (rien), *nanwlê* (vérité), *souklou* (école), *guédji* (drogue), *poignon* (fils de pauvre), *bahi* (malchance).

D'autres termes, en revanche, vont connaître lors de leur passage dans ce parler, soit des innovations sémantiques soit des ajustements morpho-phonologiques.

Dans la catégorie des innovations sémantiques on a des termes comme: *cool* attribué à une personne « sympathique »; *die* qui prend le sens de « ivre »;

deal qui désigne une « affaire plus ou moins louche »; *free* et *fly* qui traduisent l'idée de « beau »; *show* qui désigne tout « moment de fête ou de réjouissance »; *down* qui exprime le fait de « tomber »; *number* qui désigne plus spécifiquement un « numéro de téléphone »; *black* qui fait référence au « marché noir »; *babiê* qui est une injure prononcée à l'endroit de quelqu'un qu'on trouve « stupide, imbécile »; *djêguê* qui traduit le fait de « laver, rendre propre »; *djossi* qui désigne le « boulot »*; fongnon* qui signifie « se vanter »*; gbê* qui renvoie de façon allégorique à la « vérité »; tassaba qui désigne métaphoriquement la « plantureuse femme africaine ou de grosses fesses »; *lalé* qui à l'origine signifie (appeler) devient dans un rapport métonymique le (téléphone portable); *atalakou* qui ne se rapporte plus à cet animateur, ce régulateur de danse dont le rôle est d'inventer des cris et d'entonner de petits refrains au milieu des riffs de guitares mais qui réfère en nouchi aux « éloges »; *likolo* qui cesse de désigner le ciel ou un point élevé mais qui par métaphore prend le sens de « qui surpasse par son élégance, sa beauté ».

Au niveau de la modification morphophonologique on a des unités lexicales comme *disappear, jump, mind, casa, mbongo* qui deviennent respectivement ***disap, jumper, manhince, cass***, ***bongo*** (argent); enjoy qui donne ***enjaillé*** *(heureux)* et ***enjaillement*** *(bonheur, joie)*; *love* qui donne ***lover (****faire l'amour, flirter); luck* qui donne ***locké*** (chanceux); *last* qui donne ***lass*** *et* ***lasso*** (dernier cri, en vogue).

On constate ici que le nouchi fait appel, au niveau lexical, à une utilisation importante de l'emprunt aux langues ivoiriennes auxquels il intègre des mots de l'anglais et de l'espagnol. On relève également dans ce parler la présence de nombreux néologismes comme *« grigra, graya, kpatra, kpata, maplahou, douffe, baho, woyo »*, termes qui peuvent s'interpréter respectivement comme suit: se débrouiller, nourriture, battre ou être brûlé par les rayons ardents du soleil, éclatant ou beau, sorcier, mourir, tuer quelqu'un avec une arme à feu et taxi.

Conclusion

La coexistence de plusieurs communautés linguistiques sur le sol africain et leur rencontre avec la langue du colonisateur va engendrer de nombreux contacts de langues au sein desquels vont prendre forme des parlers métissés. En Côte d'Ivoire le dernier né de ces parlers métissés se nomme le nouchi. Crée par des jeunes qui subissent les contrecoups des crises multisectorielles et en rupture de ban avec la société, ce parler à base syntaxique et lexicale française va se constituer grâce à des emprunts d'unités lexicales à plusieurs langues disponibles et à de nombreux néologismes. Ces langues qui fournissent du matériau au nouchi sont pour la plupart des langues locales auxquelles viennent se greffer d'autres langues étrangères comme l'anglais et l'espagnol.

Aujourd'hui, le nouchi n'est plus l'apanage de ses seuls créateurs mais le bien de tous les jeunes qui vivent en Côte d'Ivoire et hors de Côte d'Ivoire. Il devient de plus en plus un véhiculaire pour de nombreux ivoiriens.

Bibliographie

Ahua, Mouchi, Blaise. « Mots, phrases et syntaxe du nouchi ». *Le Français en Afrique* n° 23, 2008. 135-150.

Ahua, Mouchi, Blaise. « Élaborer un code graphique pour le nouchi: une initiative précoce? » *Le Français en Afrique* n° 22, 2007. 183-198.

Ahua, Mouchi, Blaise. « La motivation dans les créations lexicales en nouchi ». *Le Français en Afrique* n° 21, 2006. 143-157.

Biaya, Tshikala, Kayembe. « Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine ». Addis-Abeba, Dakar, Kinshasa. *Politique africaine*, n°80, Décembre, 2000. 12-31.

Bossard, Laurent. « Peuplement et migration en Afrique de l'Ouest: une crise régionale en Côte d'ivoire ». *Afrique Contemporaine*, été 2003. 151-165.

Boyer, Henri. « Nouveau français », « parler jeune » ou « langue des cités »? *Langue française*, n° 114, juin 1997. Paris: Larousse. 6-15.

Comoé, Fiédin, Elise. *Relations de genre et migration en Côte d'Ivoire: de la décision de migrer à l'insertion dans le marché du travail.* Thèse de Doctorat en démographie, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, 2006.

Dannequin, Claudine. « Outrances verbales ou mal de vivre chez les jeunes des cités ». *Migrants Formation*, n° 108, 1997. 21-29

Dassi, M. A la rescousse de la norme: l'entretien de la langue française en situation de plurilinguisme camerounais. *Sudlangues* n° 1, 2002. 37-50.

De Féral, Carole. « Décrire un "parler jeune": le cas du camfranglais (Cameroun) ». *Le français en Afrique* 21, 2006. 257-265

Ekanza, Simon-Pierre. « Origines, migration, peuplement. Le cas des populations ivoiriennes. Quelle methodologie? », 2007. www.histoire-afrique.org/article165.html

Ekanza, Simon-Pierre. « Le double héritage de l'Afrique ». *Études* 2006/5, Tome 404, 2006. 604-616.

Ekanza, Simon-Pierre. « Tendances démographiques et transformations de la société en AOF ». *Direction des Archives du Sénégal*, Dakar, 1997. 984-994.

Grékou, Zadi. « Contribution à la connaissance de la physionomie du français en Côte d'Ivoire ». *Revue de l'Association des Professeurs de Français en Afrique* n° 4, 1987. 14-20.

Kouacou, N'Goran, Jacques. *Analyse lexico-sémantique du nouchi, une variété de français en Côte d'Ivoire*, Mémoire de DEA, Université de Cocody-Abidjan, 2008.

Kouacou, N'Goran, Jacques. *Analyse morphologique et syntaxique du nouchi*, Mémoire de Maîtrise, Université de Cocody-Abidjan, 2007.

Kouadio, N'Guessan, Jérémie. « Le nouchi et les rapports dioula-français ». *Le français en Afrique*, n° 19. Paris: Didier – Érudition, 2006. 177-191.

Kouamé, Koia, Jean-Martial. *Etude comparative de la pratique linguistique en français d'élèves d'établissements secondaires français et ivoiriens.* Thèse de Doctorat, sous la co-direction de M. Verdelhan, et N. J. Kouadio, Université de Montpellier 3, 2007.

Kube, Sabine. *La francophonie vécue en Côte d'Ivoire*. Paris: L'harmattan, 2005.

État d'esprit et esprit d'état: analyse d'un recueil d'exercices de grammaire française

Olga KUZMENKO
Université «Herzen», Saint-Pétersbourg, Russie

Résumé:
Dans les manuels de civilisation française les stéréotypes culturels qu'on y présente sont consciemment sélectionnés. Un recueil d'exercices de grammaire a des objectifs différents. Néanmoins, à travers une sélection *inconsciente* des exemples présentés dans le manuel se manifestent des mentalités et des angoisses de la société française contemporaine. Je propose une analyse «grammatico-culturelle » de la « Grammaire. Cours de Civilisation française de la Sorbonne. 350 exercices. Niveau Supérieur II. Edition: Hachette, 1991 ».
Mots-clés: Information civilisationnelle, mentalités, lexique récurrent, grammaire, phénomènes naturels et sociaux

Summary
Normally, the cultural stereotypes presented in French Civilization courses are consciously chosen. As for a Grammar course book, it aims different targets. Nevertheless, through the unconscious selection of examples represented in the Grammar course book one can perceive mentalities and anxieties of the modern French society. The "grammatical and cultural" analysis I propose is based on the « Grammaire. Cours de Civilisation française de la Sorbonne. 350 exercices. Niveau Supérieur II. Edition: Hachette, 1991 ».
Key-words: Civilizational information, mentalities, recurrent words, grammar, natural and socials phenomena

Rares sont les recueils d'exercices de grammaire consacrés à la syntaxe de la phrase qui soient aussi bien faits et organisés de manière aussi logique que le Cours de Civilisation française de la Sorbonne « «Grammaire. 350 exercices. Niveau supérieur II », Hachette, Paris, 1991 (auteurs: C.-M. Beaujeu A. Carlier, R. Mimran, M. Torres, J. Vrillaud-Meunier). Toutes les références dans notre article renvoient à ce recueil (les numéros seuls des pages seront cités ultérieurement). Comme l'indiquent les auteurs de la « Grammaire », chacun des chapitres est organisé selon le schéma suivant:

- exercices de révision des notions fondamentales;
- exercices d'approfondissement des connaissances;
- textes d'auteurs (en majorité du XX siècle), accompagnés d'une ou de deux questions d'ordre grammatical ou stylistique, permettant d'approfondir l'emploi des mécanismes étudiés;
- phrases d'auteurs données en référence pour chacun des points abordés (p.5).

Les principes de l'organisation et de la présentation du matériel grammatical représentent le plus grand avantage de ce manuel.

Mais c'est l'autre aspect des exercices, celui du contenu thématique et sémantique, qui attire notre attention. Dans les manuels de civilisation française les stéréotypes culturels qu'on y présente (de manière positive ou négative) sont consciemment choisis. Un recueil d'exercices de grammaire a des objectifs différents: il vise à perfectionner les compétences communicatives des étudiants en langue française, à les aider à acquérir une maîtrise plus solide des formes du français standard exigées dans le contexte de la communication formelle. Néanmoins, à travers une sélection *inconsciente* des exemples présentés dans le manuel se manifestent (se laissent échapper plutôt) des mentalités et des angoisses de la société française contemporaine. Mon but est d'analyser le contenu et la tonalité des mentalités imprégnant les exercices du recueil et de montrer la différence avec l'information culturelle choisie délibérément. L'analyse se base sur les chapitres 9-20 dudit recueil consacrés aux différents types de phrases à subordination. Je reproduis les propositions suivant la forme sous laquelle elles figurent dans les exercices tout en gardant la mise en relief en italique des parties concernées de la proposition.

Si l'on répartit les sujets essentiels rencontrés dans les exercices on obtient le tableau suivant:

1. Relations interpersonnelles

1.1 Une place importante est réservée à la méfiance entre les individus:
1. Elle a été trompée par une personne... elle avait toute confiance. (p. 72)
2. Quand on est crédule, les gens... on fait confiance sont ceux-mêmes... on devrait se méfier. (p. 72)
3. La confiance de mon père a été abusée par l'homme... avait convaincu de s'en remettre à lui. (p. 74)
4. Il me manquait un ami à qui (se confier). (p. 76)
5.... il (tromper) par ses associés, il se méfia de tout le monde. (p. 98).

Il s'y manifeste des traits propres à tous les sujets développés à travers les exercices:

- un aspect pessimiste sous lequel le sujet est présenté;
- un large champ lexico-sémantique (tromper/être trompé, se confier, se méfier, abuser de la confiance, crédule);
- le développement du sujet sur plusieurs pages du recueil (p.72-98)
- la portée du problème allant d'un fait isolé jusqu'à sa généralisation: on commence par des exemples individuels (manque de confiance dans les relations individuelles– ex. 1, 3, 4; et dans les relations professionnelles – ex.5) pour aller jusqu'à la confirmation formulée comme une vérité générale (ex.2)

1.2. La désagrégation des liens interpersonnels à tous les niveaux:

1.... que certains parents soient si sévères avec leurs enfants. (p. 83) (enfant-parents)
2. *Sous prétexte de me rendre service*, ma voisine ne cesse de m'importuner. (p.106) (voisins)

3. Ma collègue a la <u>fâcheuse habitude</u> de me téléphoner... je suis à table. (p. 72) (collègues)
4. La rivalité de ces deux hommes politiques... entre eux une <u>haine féroce</u>. (p.109)
(hommes politiques)

La désintégration humaine embrasse tous les domaines (de la famille –ex.1 à la politique – ex. 4) et passe progressivement d'une « fâcheuse habitude » (ex.3) à une « haine féroce » (ex.4).

1.3. <u>Echec communicatif</u> qui se manifeste dans le fait que*:*

- on ne sait pas écouter son interlocuteur
1. Vous <u>n'avez pas daigné m'écouter</u>; je le regrette (p. 84).
- on n'est pas agréable dans l'acte communicatif
2. Je <u>n'admets pas le ton</u>... vous m'avez interpellé (p. 73).
3. Je <u>n'aime pas la manière</u>... vous me traitez (p. 73).
- on n'est pas coopératif, on manifeste une certaine opposition
4. Il prenait un malin plaisir à nous <u>contredire</u>, on le voyait bien (p. 84).
5. Dès que vous <u>(prendre) le contre-pied</u> de tout ce que je dis, toute conversation devient impossible. (p.105)
6. Il suffit que je <u>(dire) oui</u> pour qu'il <u>(dire) non</u>. (p.113)
- on réagit d'une façon inadéquate à la critique
7. Qu'on le (contredire), son visage <u>se ferme</u> immédiatement. (p.128)
8. Yves est très susceptible: pour peu que vous le (critiquer), il <u>prend la mouche</u>. (p.129)
9. Pour peu que..., elle se retire dans <u>un silence hautain et boudeur</u>. (p.129)
10. *A la moindre observation*, elle <u>fondait en larmes</u>. (p.130)

Dans les exemples 7-10 on peut suivre la gradation d'une réaction négative des personnes vis-à-vis de la critique émise à leur adresse.

1.4 <u>Attitude inamicale</u> vis-à-vis de certains traits de caractère d'autres personnes:

- une place à part est réservée à l'avarice
1. On le <u>déteste</u> *parce qu'il est <u>avare</u>* (p.107)
2. Telle était son <u>avarice</u>, à en croire ses voisins, qu'il leur (emprunter) même leur journal. (p.112)
3.A en juger par l'apparence, cet homme passerait pour un <u>avare</u>. (p.130)
4. S'il est <u>économe</u>, il n'est pas <u>mesquin</u>. (p. 157)
Ce défaut évolue graduellement: économe – mesquin – avare.
- d'autres traits de caractère provoquent une réaction négative du côté de l'entourage
5. Son <u>attitude désinvolte</u>... <u>l'indignation</u> de tous. (p.109)
6. Il se conduisait avec trop d'<u>arrogance</u> pour que l'on le <u>(trouver) sympathique</u>. (p.112)
7. Qu'elle est <u>minutieuse</u>! Elle <u>agace</u> son entourage. (p.114).

Il est à noter que l'intolérance manifestée par autrui est présentée comme naturelle, elle commence à un moindre niveau par «ne pas trouver sympathique » (ex.6), puis elle en vient à « «agacer (ex. 7) pour finalement culminer et

«(provoquer) l'indignation » (ex.5) et « détester » (ex. 1) ce qui crée un fond psychologique négatif.

- la désapprobation d'autrui finit par faire naître l'hostilité:

8. Que signifiait cette attitude hostile? Elle se le demandait. (p. 89)
9. Pour avoir voulu transformer l'entreprise, il s'est heurté à l'hostilité générale. (p.107)
10. On comprend encore moins son attitude hostile: rien ne le justifie. (p.108).

Une fois de plus, on assiste à l'amplification d'une réaction qui part d'une simple « attitude hostile » (ex. 8, 10) pour en arriver à « l'hostilité générale » (ex.9).

2. **Système d'État**

2.1. La situation politique intérieure aussi bien qu'extérieure n'annonce rien de bien pour les citoyens:

1. On était certain de *la chute prochaine du gouvernement*. (p. 84)
2. Il est indéniable *que cette politique a échoué*. (p. 85)
3. La guerre s'intensifia par suite de l'échec des négotiations. (p.153).

Le champ sémantique formé par les lexèmes « échec, échouer, chute » rend clairement compte de la tension de la situation politique.

2.2. La situation économique présente, elle aussi, de graves problèmes:

1. Il faut craindre que la crise financière ne se répercute à court terme sur l'économie du pays. (p. 85)
2. Le blocage des salaires comptait parmi les nombreux... de mécontentement. (p.109)
3. La situation économique s'aggrave... les clivages sociaux (s'accentuer). (p.113)
4. En cas de suppression d'emplois, un conflit sera inévitable. (p.153).

Des phénomènes négatifs dans le domaine économique (blocage des salaires- ex.2; la crise financière – ex.1; aggravation de la situation économique, accentuation des clivages sociaux – ex.3) provoquent un «mécontentement » qui menace de se solder par un « conflit», le dramatisme de la situation étant souligné par l'attribut « inévitable ».

2.3. Le système administratif et juridique suppose des poursuites judiciaires contre toute personne auteur d'un délit:

1.Toute personne qui (franchir) cette grille sans autorisation serait poursuivie. (p. 75)
2. On lit sur les billets de banque: « «Tout contrevenant sera poursuivi » (p. 89)
3. Tout abus sera puni (p. 90).

L'accumulation des formules standardisées sous-entendant que toute personne et toute action est concernée par les mesures prises par l'Etat accentue

néanmonis cette image d'un état implacable qui « poursuit » (ex. 1, 2) et « punit» (ex.3) en dehors de toute considération de personne.

2.4. La vie sociale, à son tour, est pleine de récifs de toutes sortes qui se reflètent dans les exercices:

1. La sélection des candidats était sévère:... et... ne présentaient pas exactement les qualités requises étaient impitoyablement refusés. (p. 73)
2. Cet employé s'inquiète encore plus à l'idée de perdre son travail: il a une nombreuse famille à nourrir. (p.108)
3. *A moins qu'on ne les expulse*, les locataires ne sont pas près de quitter les lieux (p.130).

L'Etat impersonnel représente une force impitoyable (cette image est rendue par l'adjectif « sévère » et l'adverbe « impitoyablement »-ex.1, par le verbe « « expulser » ex.3) devant laquelle un individu ne peut que se sentir impuissant et profondément inquiet (ex.2).

2.5. La sécurité n'est pas assurée par l'État:

- on est l'objet d'agressions aussi bien dans le monde réel qu'imaginaire

1. Au moment où les jeunes voyous (s'apprêter) à malmener une jeune fille, un passant courageux s'interposa. (p. 97)
2. Avant qu'il (prendre) conscience de ce qui lui arrivait, il fut projeté à terre. (p. 97)
3. Dans la salle de cinéma, les spectateurs retenaient leur souffle: c'est que l'assassin (s'introduire) dans la chambre de l'héroïne. (p.106)
4. Le temps que je (s'apercevoir) qu'on fouillait dans mon sac, le voleur avait disparu. (p. 96)
5.... le cambrioleur pénétrait dans l'appartement, l'alarme se déclencha (p. 98).

Un éventail d'actions criminelles (malmener –ex.1; projeter à terre – ex.2; fouiller dans le sac –ex.4; pénétrer dans l'appartement-ex. 5) et d'actants (voyous – ex.1; assassin – ex.3, voleur – ex.4, cambrioleur – ex. 5) se déploie devant nous en faisant naître ce sentiment d'insécurité devant le monde criminel que ce soit dans la rue ou dans sa propre maison.

-accidents de la circulation

1. Aussitôt que le piéton (s'engager) sur la chaussée, il fut heurté par une voiture (p. 96)
2. L'imprudence de l'automobiliste... l'accident. (p.109)
3. L'autocar s'est renversé parce qu'un essieu s'est rompu. (p.153)
4. L'accident s'est produit en raison de la trop grande vitesse du véhicule (p.153).

Le champ sémantique de l'accident est présenté comme la conséquence d'origines multiples (imprudence de l'automobiliste – ex.2, rupture d'un essieu – ex. 3, la trop grande vitesse – ex.4) ainsi qu'au travers des résultats de ces actions par des résultats de ces actions (être heurté – ex.1, se renverser – ex. 2),(actions qui se généralisent et finissent par «(provoquer) un accident » – ex. 2 et « se produire (un accident) » – ex. 4

- incendies et explosions

1. Les pompiers sont arrivés sur les lieux du sinistre comme les flammes (atteindre) déjà le troisième étage. (p. 95)
2. L'incendie s'est propagé très vite bien que les pompiers soient intervenus rapidement. (p.153)
3. L'assemblée délibérait quand une explosion (ébranler) la salle. (p. 95)
4.... l'explosion, tout le monde dormait (p. 98).

Le dramatisme de l'événement (l'incendie – ex.2; les flammes – ex.1, explosion – ex.3, 4) est souligné par son degré de gravité dans les deux premiers exemples (atteindre déjà le troisième étage; se propager très vite) ainsi que par son caractère puissant (ébranler) et inattendu (tout le monde dormait) dans les ex. 3,4.

- des accidents dans d'autres domaines

Cette plage n'était pas assez sûre pour que les baignades y (autoriser). (p.112)
Si l'on (exécuter) mieux ce travail, le mur ne se serait pas écroulé. (p.127)
Le navire ne se serait pas brisé sur les récifs si l'amarre (ne pas se rompre) (p.127).

Ces exemples complètent et généralisent le sentiment d'insécurité totale quelque soit le secteur de la vie.

3. **Nature**

3.1. Météorologie et phénomènes de la nature A travers les exercices on peut voir un tableau climatique réel quoiqu'assez décourageant:

1. Le temps sera maussade sur la majeure partie de la France aujourd'hui. (p. 90)
2. Au fur et à mesure que l'été (s'avancer), la chaleur se faisait plus oppressante. (p. 97)
3. Les bourrasques étaient particulièrement fortes: il était difficile de garder l'équilibre. (p.144)
4. A peine ils (se mettre) à l'abri qu'un orage d'une violence inouïe s'abbatit sur un village. (p.151)

Souvent, les phénomènes naturels sont présentés sous l'aspect anthropocentrique:

5. La consternation régnait parmi les viticulteurs: la grêle avait dévasté les vignobles. (p.108)
6. Les touristes sont déçus: le mois de juin a été pluvieux et de nombreuses festivités ont dû être annulées. (p.108)
7. Des pluies diluviennes se sont abbatues sur l'ouest de la France. Elles ont rapidement provoqué une forte crue des rivières. Plusieurs villages ont été inondés. (p.145)
8. Les agriculteurs se plaignent d'être victimes de la sécheresse...., nous ne sommes qu'au mois de juin. Qu'en sera-t-il à la fin de l'été? (p.146).

Quels composants forment ce puzzle climatique diversifié? Ce sont: le temps maussade (ex.1), des pluies et des orages (ex.4, 6, 7), la grêle (ex.5), des bourrasques de vent (ex.3), la chaleur et la sécheresse (ex.2,8). Dans plusieurs exemples, les caractéristiques climatiques reçoivent des intensificateurs: le

comparatif (la chaleur se faisait plus oppressante – ex. 2), adjectifs et adverbes intensifiant le sens d'un nom (un orage d'une violence inouïe s'abbatit sur un village –ex.4; une forte crue des rivières – ex.7) ou un adjectif respectivement (Les bourrasques étaient particulièrement fortes –ex.3). On recourt aux moyens lexicaux pour rendre le dégré et l'étendue d'un phénomène de la nature. Ainsi, dans l'exemple 7 « Des pluies diluviennes se sont abbatues sur l'ouest de la France » la force et la violence de l'élément sont rendues grâce à l'adjectif « diluviennes » et au verbe « s'abbattre ».

Face à ce tableau puissant de réalité, la phrase « civilisationnellement » correcte (tirée apparemment d'un manuel typique de civilisation) « La France/qui est située à l'extrémité de l'Europe/jouit d'un climat tempéré. (p.148) » ressemble plutôt à une moquerie et une parodie de réalité.

3.2. Les mondes d'oiseaux et animaux ornithologique et animalier sont cruels et menaçants tant pour les membres qui les composent que pour les humains.

1. Au printemps, lorsqu'ils (commencer) à voleter, les jeunes oiseaux deviennent la proie d'autres espèces (p. 90)
2. Affamés, les loups vinrent rôder jusqu'aux abords du village (p.106).

Si le premier exemple révèle une rivalité implacable entre les individus de la même race, le deuxième exemple renferme une menace potentielle envers les villageois en raison de la proximité de loups affamés.

4. **Vie personnelle**

4.1. Emotions et sentiments négatifs pénètrent tous les exercices:

1. Désespéré, il ne trouvait dans la vie rien... il pût se raccrocher (p. 72)
2. La mère poussa un cri quand elle (voir) son fils enjamber la balustrade (p. 95)
3. La mère éteignit la lumière; l'enfant apeuré se mit à pousser des hurlements. (p.100)
4. Depuis son divorce, cet homme a sombré dans la dépression. (p. 99)
5. La vieille dame se désole de voir disparaître un à un tous ses amis. (p.106)
6. Il était... déprimé qu'il en (perdre) le boire et le manger (p.113).

Le champ sémantique des émotions négatives est représenté par les adjectifs « désespéré – ex.1, apeuré – ex.2, déprimé – ex.6 », le verbe «se désoler », les locutions figées « sombrer dans la dépression – ex. 4, pousser un cri – ex.2, pousser des hurlements – ex. 3 ». Dans ce groupe, les émotions et sentiments, même s'ils ne sont pas nommés explicitement (comme dans l'ex.2), ils sont parfaitement identifiables. Quand une émotion est identifiée, même si elle est extrêmement pénible, elle est plus facile à supporter qu'un sentiment dont on ne comprend pas l'origine.

4.2. L'angoisse est « un malaise psychique et physique, né du sentiment de l'imminence d'un danger, caractérisé par une crainte diffuse » – PR, P, 198168

1. Elle avait peur de l'avenir; elle vivait dans une perpétuelle anxiété. (p.115)
2. Plus le danger (se préciser), plus notre anxiété (croître). (p.135)

3. Elle frissonne soudain, non qu'elle (se sentir) malade, mais parce qu'une sourde angoisse la (étreindre) (p.152).

Ce sentiment vague et persistant qui agite une personne est une sorte de leitmotiv accompagnant ce manuel de catastrophes et d'échecs.

5. **Information civilisationnelle**

Même dans cette partie, qui fait état d' un large choix de faits et permet de ne pas noircir davantage le tableau, on ne nous ménage pas:

1. Victor Hugo eut deux filles. L'une mourut très jeune et l'autre sombra dans la folie. (p. 71)
2. En 1870, *tandis que la capitale était assiég*ée, on dit que les Parisiens ont mangé les rats. (p. 99)
3. Verlaine a été emprisonné pour avoir tiré sur Rimbaud. (p.156)
4. Flaubert souffrait de troubles nerveux:...., il dut renoncer à vivre à Paris (p.147).

J'ai jusqu'alors présenté le côté thématique, c'est-à dire passif des exercices. Mais nombreux sont les exercices dans lesquels les étudiants sont également incités à participer à la noirceur de tels sentiments:

P.ex. Ex 19 (p.76). Remplacer la proposition subordonnée relative par un adjectif de même sens:

Un homme qui n'éprouve aucune pitié (p. 76)
Une maladie qu'on ne peut guérir (p. 77)
Une difficulté qu'on ne peut résoudre (p. 77).

Dans de multiples exercices, la consigne consiste à compléter les phrases qui suiventex.:

Il entre dans une colère noire pour peu que... (p.154)
Le bijou a été dérobé sans que... (p.154)
Le motocycliste a abordé le virage à une allure trop vive si bien que... (p.154)
Elle se sentait saisie, clouée au sol par l'agressivité dont... (p. 76)
La jeune fille était bouleversée de la violence avec laquelle... (p. 76).

Non seulement ces phrases évoquent des faits à l'origine d'émotions négatives, mais elles orientent le déroulement de la pensée et et de la créativité dans ce même sens. Et si on essayait de positiver la vue du monde? Pour la grammaire cela n'a pas d'importance, tandis que pour le bien-être des étudiants cela présenterait à n'en pas douter un grand intérêt.

N'importe quel recueil d'exercices est composé d'exercices renfermant une quantité de phrases le plus souvent disparates, qui ne sont pas liées entre elles. Mais à y regarder de plus près on voit qu'une certaine cohérence s'y tisse, une certaine évolution thématique en ressort, une sorte d'hypersyntaxe s'y dessine au niveau textuel. Cela est particulièrement ostensible dans le groupe thémathique « Médecine: maladies, médicaments ». Une ligne énonciative se faufile parmi d'autres thèmes pour se former en un sujet achevé (les titres suivants ont été attribués par mes soins):

Récit 1. Attention aux chutes des gens!
Elle avait fait une chute de cheval; depuis elle ne pouvait se déplacer sans canne. (p.100)
Pierre s'est fait une entorse *parce qu'il a glissé sur le sol boueux*. (p.107)
Mon père a fait une chute dans son salon: ou bien il aura fait un mouvement maladroit ou bien le tapis aura glissé sous ses pieds (p.108).

Récit 2. Un malheur n'arrive jamais seul
Le malade frissonnait *parce qu'il avait de la fièvre.* (p.107)
L'état du malade s'est aggravé, si bien que le médecin (ordonner) son hospitalisation**.** (p.111)
Il était à peine remis de la grippe qu'il (se casser) un bras (p.152).

Récit 3. Gare à la fin des brillantes carrières!
Comme il (souffrir) de troubles respiratoires, le jeune trompettiste dut renoncer à une brillante carrière. (p.105)
Ses crises d'asthme se succédaient avec une telle fréquence que le malade appréhendait de rester seul (p.112).

Récit 4. Les médicaments: amis ou ennemis
On m'a prescrit un médicament... il ne faut pas abuser. (p. 73)
C'est un médicament qui... souvent des allergies. (p.115)
Si le médicament entraîne un effet secondaire et que vous (ressentir) le moindre trouble, (suspendre) le traitement (128).

Il ne faut néanmoins pas exagérer: les exemples cités ci-dessus ne représentent que quelque 30% de tous ceux qui se trouvent dans le recueil en question. Est-ce beaucoup ou peu? C'est peu si l'on ne considère que les chiffres nus. Ce n'est en revanche pas négligeable si l'on considère qu'il s'agit de la mentalité des jeunes étudiants qui est en jeu puisque cette somme d'informations pessimistes crée un fond lourdement négatif, hypertrophie les aspects négatifs de la vie française, influence l'humeur des lecteurs provoquant de ce fait un sentiment d'angoisse et de frustration générale. Il ne me reste qu'à finir par une phrase d'Albert Camus (p.87): « Je suis sûr qu'il vous est arrivé de souhaiter une autre vie ». Un autre contenu des manuels, au moins.

Bibliographie

Beaujeu, C.M, A. Carlier, R. Mimran, M. Torres, J. Vrillaud-Meunier. *Cours de Civilisation française de la Sorbonne « «Grammaire. 350 exercices. Niveau supérieur II.* Paris: Hachette, 1991.

Motivaţia semnului lingvistic vizavi de conceptul general al interculturalităţii

Angela SAVIN-ZGARDAN
Universitatea Liberă Internaţională din Moldova, Chişinău

Rezumat
Problema semnului lingvistic în mod tradiţional s-a axat pe unităţile monolexicale. Noi ne propunem tratarea problemei vizavi de unităţile polilexicale stabile ale limbii (UPS). În lumina acestei teorii un mare număr de unităţi polilexicale stabile pot fi studiate în cadrul ambiguităţii semantice, care conţine un nivel de sens ad litteram şi un nivel de sens frazeologic. UPS sunt motivate sau arbitrare? Această problemă cere luarea în considerare a unui mare număr de factori. Factorii ce ţin de cunoaşterea umană demonstrează că motivaţia nu poate fi înţeleasă decât în raport la un sistem de referinţă. Din acest punct de vedere, **UPS pot fi considerate (în mod relativ) motivate în arbitrarul lor**. Problema cunoaşterii şi asociaţia dintre semnificant şi semnificat este evidentă, univocă şi accesibilă şi depinde de persoana care decodifică motivaţia. În consecinţă, motivaţia este relativă, căci ea depinde nu doar de punctul de vedere adoptat şi de mecanismele implicate, dar şi de persoana care face analiza. UPS indigene sunt accesibile pentru motivaţie şi semnificaţie doar de către vorbitorii unei ţări şi sunt prestate motivaţiei şi semnificaţiei atunci când sunt UPS generale, adică atunci când cuprind în sine informaţii proprii pentru o mare comunitate de oameni.
Cuvinte-cheie motivaţia, semnul lingvistic, unităţi polilexicale stabile

Résumé
Traditionnellement le problème du signe linguistique s'est axé sur les unités monolexicales. On se propose de traiter le problème par rapport aux unités polilexicales stables de la langue (UPL). En conformité avec cette théorie un grand nombre d'unîtes polilexicales stables peuvent être étudiées dans le cadre de l'ambiguïté sémantique qui contient un niveau de sens ad litteram et un niveau de sens phraséologique. Est-ce que les UPS sont motivées ou arbitraires? Pour y répondre il faut tenir compte d'un nombre important de facteurs. Les facteurs en relation avec la connaissance humaine prouvent que la motivation ne peut être comprise que par rapport à un système de référence. De ce point de vu, *les UPS peuvent être considérées (d'une manière relative) comme motivées dans leur arbitraire.* Le problème de la connaissance et l'association entre le signifiant et le signifié est claire, univoque et accessible et dépend de la personne qui décode la motivation. En conséquence, la motivation est relative, car elle ne dépend pas seulement du point de vue adopté et des mécanismes impliqués, mais également de la personne qui fait l'analyse. UPS indigènes sont accessibles pour la motivation et la signification que par des locuteurs natifs d'un pays et prêtées à la motivation et à la signification lorsqu'elles deviennent des UPS générales, c'est à dire, quand elles contiennent des informations caractéristiques pour une grande communauté de gens.
Mots-clés: motivation, signe linguistique, unité polilexicale stable.

Ce înseamnă interculturalitate? Interculturalitatea este termenul ce denumeşte contactul dintre culturi, existenţa unui dialog între acestea şi nu în

ultimul rând interacţiunea şi influenţa pe care o primesc reciproc. Ţările, pentru a putea colabora, trebuie să interacţioneze, să comunice, să intre în contact unele cu celelalte, citim în literatura de specialitate. Iar contactul dintre ţări şi, respectiv, dintre popoare, se reduce în fond la contactul, interacţiunea dintre persoane concrete, ceea ce se efectuează pe baza limbajului. Deci, am putea spune, că totul se reduce la înţelegere şi dorinţa de înţelegere mutuală. Această înţelegere se realizează prin limbaj, prin cuvinte, prin îmbinări stabile de cuvinte. Dacă în cazul unităţilor monolexicale situaţia este mai clară în privinţa înţelegerii reciproce, altfel stau lucrurile vizavi de unităţile polilexicale stabile, adică frazeologismele şi locuţiunile. Astfel e cazul să abordăm problema prin prisma conceptului semnului lingvistic care se află în relaţie cu semnificantul exprimat de unităţile polilexicale stabile.

Problema semnului lingvistic este una comună tuturor limbilor, care provoacă tratări şi controverse în cercetările de specialitate. Prima data problema semnului lingvistic a fost abordată de lingvistul elveţian Ferdinand de Saussure, care a cercetat dihotomia tradiţională semnificat vs. semnificant. Tratarea acestei teorii în mod tradiţional s-a axat pe unităţile monolexicale. Noi ne propunem tratarea problemei vizavi de unităţile polilexicale stabile ale limbii (UPS). În lumina acestei teorii un mare număr de unităţi polilexicale stabile pot fi studiate în cadrul ambiguităţii semantice, care conţine un nivel de sens *ad litteram* şi un nivel de sens frazeologic.

UPS sunt motivate sau arbitrare? Această problemă cere luarea în considerare a unui mare număr de factori. Factorii ce ţin de cunoaşterea umană demonstrează că motivaţia nu poate fi înţeleasă decât în raport la un sistem de referinţă. Din acest punct de vedere, *UPS pot fi considerate (în mod relativ) motivate în arbitrarul lor*, fapt ce permite aplicarea practică a acestor probleme în cursurile de studiere a limbilor în forma lor motivată pentru a fi memorizate mai uşor UPS, dar şi pentru a le introduce în morfologie. Problema cunoaşterii şi asociaţia dintre semnificant şi semnificat este evidentă, univocă şi accesibilă şi depinde de persoana care decodifică motivaţia. În consecinţă, motivaţia este relativă, căci ea depinde nu doar de punctul de vedere adoptat şi de mecanismele implicate, dar şi de persoana care face analiza. Dacă UPS *rouge comme une tomate, roşu ca mărul, красный как рак* pot fi motivate de toate persoanele care deja au văzut o roşie, un măr sau un rac, *tomar el olivo* este posibil să nu fie motivat decât de spanioli care au cunoştinţe în ceea ce se referă la corida. Prin urmare, UPS indigene, formate de vorbitorii poporului respectiv, sunt accesibile pentru motivaţie şi semnificaţie doar de către vorbitorii unei ţări şi sunt prestate motivaţiei şi semnificaţiei atunci când sunt UPS generale, adică atunci când cuprind în sine informaţii proprii pentru o mare comunitate de oameni.

În raportul de faţă suntem dispuşi să arătăm că această noţiune este atât problematică, cât şi complexă în sensul că depinde de mulţi factori.

Unităţile polilexicale stabile, foarte eterogene, prezintă un anumit număr de caracteristici care merită atenţia noastră pentru studiul motivaţiei.

Am dori să adăugăm că motivaţia UPS depinde nu doar de motivaţia componentelor luate aparte ale UPS. Atunci când vorbim de motivaţia UPS, trebuie

să luăm în considerare următoarele: 1. motivaţia se referă doar la unele componente ale UPS, de ex., *varga lui Dumnezeu, a cloci pe vatră, a-i vâjâi capul (cuiva), couper la poire en deux, положить в долгий ящик* în care numai o componentă poate fi înţeleasă la sensul ei direct *(Dumnezeu, vatră, capul, la poire, положить),* iar cealaltă componentă fiind demotivată, pierzând motivaţia iniţială; 2. demotivaţia se referă la întreaga îmbinare stabilă de cuvinte, fie locuţiune, fie UF, în care componentele şi-au pierdut motivaţia iniţială. În sensul dat traducerile cuvintelor nu dau înţelegerea sensului comun al întregii UPS, de ex., *a nu fi de nici o zeamă* – „a nu fi bun de nimic", *zgârie brânză* – „un om foarte zgârcit", *a-i părea de şanţ* – „a-ţi părea ciudat sau amuzant", *a o şterge la sănătoasa* – „a pleca repede, în grabă mare", *a da prin şperlă (pe cineva)* – „a-l pune într-o situaţie neplăcută (pe cineva)". În ambele cazuri traducerile componentelor din UPS nu dau înţelegerea sensului comun

Luând în considerare dihotomia tradiţională semnificat vs. semnificant (9), un mare număr de UPS pot fi studiate în cadrul ambiguităţii semantice, care conţine un nivel de sens ad litteram şi un nivel de sens frazeologic, susţine D.Dobrovolski (3). Iconografia semnificantului poate evoca o imagine mentală (5). În această ordine de idei este vorba de o caracteristică graduală de dificultăţi care depind în diferită măsură de gradul de incompatibilitate sintactică şi semantică pe care o prezintă sintagma care formează semnificantul. Am stabilit la ce fel de UPS e caracteristică mai mult motivaţia. E vorba de locuţiuni în general, cu excepţia celor conotative şi de acele UF care au măcar o componentă la care semnificaţia poate fi înţeleasă de vorbitor. Aici motivaţia, adică legătura dintre semnificat şi semnificant, se păstrează. În celelalte cazuri are loc demotivarea unităţilor polilexicale stabile, pierzându-se legătura iniţială dintre semnificat şi semnificant.

Privitor la definiţia motivaţiei care explică problema înţelegerii de ce semnificantul este ales pentru semnificatul respectiv şi viceversa, se pune întrebarea, cum se explică motivaţia aceasta. Ne propunem a distinge punctul de vedere care a fost adoptat în momentul motivaţiei UPS, de la nivelul receptiv (decodarea UPS) şi până la de nivelul productiv (crearea UPS). Când e vorba de motivaţie, se distinge noţiunea de motivaţie *post factum,* deseori menţionată în acest domeniu (2) şi noţiunea de **motivaţie prospectivă** de Faro (7). **Motivaţia** post factum, **retrospectivă,** se manifestă prin motivaţia receptivă. Aceasta poate fi considerată un punct de vedere retrospectiv (se cunoaşte sensul UPS şi se caută stabilirea legăturii între semnificat şi semnificant). Iar **motivaţia prospectivă** este atunci, când nu se cunoaşte sensul UPS şi se caută determinarea ei. Înainte de a stabili avantajele fiecărui tip de motivaţie unul faţă de altul, s-a propus stabilirea, mai mult teoretică, a comprehensiunii, percepute ca un decodaj al unei UPS, făcută de un vorbitor străin care nu cunoaşte sensul ei.

Atunci când vorbim de motivaţia etimologică care corespunde unei motivaţii diacronice, este vorba de relevarea originii unei UPS, cu scopul de a stabili de ce acest semnificant a fost ales pentru a denota un anumit concept extralingvistic. Dacă majoritatea UPS seamănă a fi motivate, nu trebuie să uităm totodată că cercetările în acest domeniu nu sunt suficiente pentru relevarea etimologiei corecte a UPS. Motivarea prospectivă a unei UPS, din contra, se reduce

la deducerea semnificatului pornind de la semnificant. Însă a rămâne la nivelul comprehensiunii, înţeleasă ca un decodaj al unei unităţi lexicale sau frazeologice (străine) necunoscute, demonstrează că acest tip de motivaţie este cel mai dificil (cf. 6). Aceasta se referă la caracterul vag (cf.2) al UPS care permite, în absenţa unei legături directe dintre semnificant şi semnificat, deseori o interpretare semantică diferită de la vorbitor la vorbitor. *Motivaţia retrospectivă se sprijină pe relevarea relaţiei dintre semnificant şi semnificat se arată a fi mai puţin dificilă la înţelegere.*

În unele surse bibliografice este utilizată o clasificare, ţinându-se cont de următoarele mecanisme care prezintă motivaţia: 1. În cazurile când o UPS este „iconografică", adică evocă o reprezentare mentală, ea este în stare să fie motivată printr-o legătură între imaginea care subînţelege semnificantul şi semnificatul. În principiu, această asociaţie care se sprijină în mod principial pe o legătură metaforică sau metonimică, se poate manifesta în planul sintagmei sau la nivelul de componente aparte. 2. Componentele poartă un caracter simbolic (*une giroflée à cinq feuilles* – „cuişoare (condimente) cu cinci petale" – n.n.) (4:2). În graiurile din Moldova atestăm pentru semnificatul *pleoapă* următoarele semnificante polilexicale: *capacul ochiului, plapuma ochiului, placa ochiului, aspupuşul ochiului, coperişul ochiului, cămaşa ochiului, pieliţa ochiului.* 3. Cu atât mai mult, autonomia semantică a unei componente, adică faptul din realitate care apare în definiţia UPS (în sensul larg al termenului) poate contribui la o astfel de motivaţie (*rouge comme une tomate; roşu ca mărul).* 4. În cadrul realizării comprehensiunii s-a constatat că un alt tip de mecanisme pot contribui la motivaţia prospectivă a unor UPS celor mai dificile: motivaţia prin analogie. De ex., *plapuma ochiului* şi *prapura ochiului* pentru *pleoapă, estar de la coco, estar de la coronilla* – „fie nucă de cocos, fie corona" –n.n. (4:2). Să reţinem că este vorba de un tip de motivaţie care nu spune nimic de motivaţie, doar de comprehensiune.

Prin urmare putem constata că toate mecanismele de motivaţie pot intre în joc în toate cazurile. *Dacă este relativ uşor de determinat motivaţia când e vorba de o motivaţie retrospectivă, nu este cazul motivaţiei prospective.* Deci, dacă nu este prezentă o componentă simbolică, autonomă în mod clar, un paronim evident sau o legătură metaforică sau metonimică accesibilă sau încă o motivaţie univocă, înţelegerea UPS este în mod general foarte vagă pentru ca o motivaţie prospectivă să fie cu succes.

Dacă toate mecanismele se bazează pe o asociaţie oarecare între semnificant şi semnificat, se pune din nou întrebarea de a cunoaşte care sunt elementele necesare pentru a le stabil. În afara unor facultăţi cognitive presupuse, mai trebuie luat în considerare un ultim element, în afara studiilor efectuate: cunoştinţele. Asemenea lui Blank (1), noi distingem o cunoaştere extralingvistică (motivaţia extralingvistică – n.n.) de o cunoaştere intralingvistică (motivaţia intralingvistică – n.n.).În înţelegerea intralingvistică se includ toate cunoştinţele metalingvistice privind polisemia, omonimia, paronimia şi cazurile similare. Cât priveşte cunoaşterea extralingvistică, se utilizează cunoştinţele extralingvistice, pe lângă consideraţiile cunoaşterii semantice (1). Distincţia dintre cunoaşterea culturală şi naturală, făcută de Dobrovolski, permite a diferenţia şi mai bine cunoaşterile. În timp ce cunoaşterea *natural* şi *natural*, este realizabilă prin

experienţă, cunoaşterea *cultural* şi *natural*, cum arată denumirea, pe un fundal cultural, este înţeleasă de Dobrovolski ca un ansamblu de idei asupra lumii care sunt caracteristice unei comunităţi anumite.

Concluzie: 1. Studiind cunoştinţele, am remarcat că ele sunt necesare pentru toate motivaţiile. Problema cunoaşterii şi asociaţia dintre semnificant şi semnificat este evidentă, univocă şi accesibilă şi depinde de persoana care decodifică motivaţia. În consecinţă, motivaţia este relativă, căci ea depinde nu doar de punctul de vedere adoptat şi de mecanismele implicate, dar şi de persoana care face analiza. Prin urmare, UPS indigene, specifice doar limbii respective, accesibile pentru motivaţie şi semnificaţie de către vorbitorii unei ţări, sunt prestate motivaţiei şi semnificaţiei; iar atunci când e vorba de UPS generale, împrumutate sau calchiate din alte limbi, adică atunci când ele cuprind în sine informaţii proprii pentru o mare comunitate de oameni, pot fi pretate motivaţiei de vorbitorii altor limbi prin transparenţa motivaţiei UPS. (În cazul dat s-ar referi aspectul interculturalităţii ce facilitează comprehensiunea).

2. Un tip de cunoştinţă suplimentar, cunoaşterea etimologică (intra şi extra-lingvistică) poate în mod egal să ajute la motivaţia vreo unei UPS. Dar cine din vorbitorii simpli au aceste cunoştinţe? Alte UPS, din contra, rămân în toate cazurile arbitrare.

3. Imaginea determină legătura dintre semnificant şi semnificat.

4. Motivaţia retrospectivă se sprijină pe relevarea relaţiei dintre semnificant şi semnificat.

5. Motivaţia retrospectivă se arată a fi mai puţin dificilă la înţelegere.

6. Motivaţia prospectivă este atunci, când nu se cunoaşte sensul UPS şi se caută determinarea lui de către vorbitor.

7. Dacă este relativ uşor de determinat motivaţia când e vorba de o motivaţie retrospectivă, nu este cazul motivaţiei prospective**.**

Reţinem că limitele analizei unui semn sunt determinate în final prin puterea mijloacelor care sunt utilizate de analist (vorbitor); prin consecinţă, aceste limite trebuie întotdeauna să fie percepute ca fiind provizorii şi sub eminenţa de a fi deplasate (8). Iată din ce motive o clasificare exhaustivă a UPS nu va putea fi posibilă în acest domeniu.

UPS sunt motivate sau arbitrare? Am văzut că această problemă cere luarea în considerare a unui mare număr de factori. Cum s-a menţionat, factorii ce ţin de cunoaşterea umană demonstrează că motivaţia nu poate fi înţeleasă decât în raport la un sistem de referinţă. Din acest punct de vedere, *UPS pot fi considerate (în mod relativ) motivate în arbitrarul lor.*

Bibliografie

Blank, Andreas. *Eifuhrung în die lexicalische Semantik fur Romanisten*. Tubingen: Niemeyer, 2001

Burger, Harald. *Phraseologie. Eine Einführung am Beispiel des Deutschen*. Berlin.: Erich Schmid, 2003

Dobrovolskij, Dmitrij. *Kognitive Aspekte de Idiosemantik. Studien zum Thesaurus deutscher Idiome.* Tübingen: Narr, 1995.

Falk, Annette. *La motivation des unités phraséologique françaises et espagnoles à composante vegetale.* Disponibil pe: http: //cle.ens-lsh.fr/o99969795/0/fiche din 13.10.2009. Faro Ken. *Ikonographie, Ikonizität und Ikonismus: Drei Begriffe und ihre Bedeutung für die Phraseologieforschund.* În: Neue theoretische und methodische Ansätze in der Phraseologieforschung. Linguistik Online 27,02 (2006). Disponibil pe: http://www.linguistik-online.de/27_06/faroe.pdf.

Hallsteinsdottir, Erla. *Das Verstehen idiomatisher Phraseologismen in der Fremdsprache Deutsch.* În: *Philologhia – Sprachwissenschtfliche Forschungsergebnisse*, 49. Disponibil pe: http://www.verlagdrkovac.de/0435_volltext.htm.

Hummmer, Christine. *Semantische Besonderheiten phraseologischer Ausdrücke.- Korpusbasierte Analyse*. În: Neue theoretiche und methodische Ansätze in der Phraseologieforschung. Linguistik Online 27,02 (2006). Disponibil pe: http://www.linguistik-online. de/27_06/huemmer.pdf.

Monneret, Philippe. *Le sens du signifiant. Implications linguistiques et cognitives de la motivation*. Paris: Champion, 2003.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1965.

Les particularités interculturelles des textes religieux en roumain et en français

Ana MIHALACHE
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Rezumat
Prezentul articol propune o abordare comunicativă a studierii contrastive a textelor religioase în versiunea franceză şi română cu scopul de a pune în evidenţă asemănările şi deosebirile dintre unităţile lexicale şi gramaticale religioase. Studierea materialului factitiv a arătat că textele religioase abundă în construcţii pleonastice care în limba română se utilizează pentru întărirea raporturilor sintactice între membrii propoziţiei şi constituie o caracteristică specifică, o proprietate structurală a limbii literare române, pe când în limba franceză pleonasmul gramatical se foloseşte preponderent în limba vorbită în propoziţiile dezmembre în calitate de mijloc prozodic de distincţie a numelor în funcţie de complement direct şi complement indirect. Analiza contrastivă efectuată a permis relevarea particularităţilor construcţiilor pleonastice franceze şi române şi anume asemănările de ordin semantic şi funcţional, precum şi deosebirile dintre ele – de obicei, de ordin sintactic.
Cuvinte-cheie: construcţie pleonastică, limbaj religios, particularitate interculturală, studiu comparat, pleonasm gramatical.

Abstract
The present article deals with a communicative approach in the contrastive study of religious texts in French an Romanian variants in order to emphasise the similitudes and the differences between the religious lexical and grammatical units. The further study shows that religious texts are rich in pleonastic structures which, in Romanian, are used to enforce the syntactic relationship between the members of the sentence and represents a structural property of Romanian. In French, the grammatical pleonasm is used in colloquial speech in separate sentences as a direct and indirect object. The contrastive analysis has permitted to reveal the peculiarities of French and pleonastic structures as well as some resemblances of semantic and functional type, and their difference which is usually a syntactic one.
Key-words: pleonastic construction, religious peculiarity, contrastive study, grammatical pleonasm.

Aujourd'hui la globalisation des communications et l'éclosion des sociétés plurilingues favorisent les contacts entre les peuples et entraînent les hommes de cultures différentes à communiquer entre eux. Malheureusement, dans le monde contemporain coexistent des conflits de territoire et de ressources naturelles, des conflits économiques et de commerce, des conflits entre les nations et les groupes ethniques déclenchés récemment ou depuis longtemps.

Mais les plus répandus sont les conflits interculturels qui se caractérisent par l'affrontement de deux ou plusieurs cultures. Les mésententes et les

différends entre les personnes se produisent souvent à cause des différences culturelles et linguistiques.

Dans le processus de la communication on se raccroche souvent, consciemment ou inconsciemment, à des comportements ethnocentriques, des préjugés ou des stéréotypes qui peuvent donner lieu à des conflits culturels. Comme citoyens du XXI^{ième} siècle nous devons savoir comment s'entendre avec des personnes issues de cultures différentes, comment résoudre les problèmes qui découlent de cette différence et enfin comment vivre dans un monde multiculturel.

Pour surmonter les conflits culturels, encore dans les années 90 du siècle passé le Conseil de l'Europe a contribué à la diffusion de l'interculturalité et des modalités de son implantation dans les pays de l'Europe.

Le terme de **„**l'interculturel" qui est apparu dans la deuxième moitié du XX siècle a été choisi grâce au sens riche de son préfixe „inter- " et au sens anthropologique du mot culture. Quand on prononce „interculturel" on comprend interaction, interdépendance, réciprocité, solidarité ainsi que la reconnaissance des valeurs des modes de vie, des représentations de grande valeur auxquelles se rapportent les êtres humains, les individus ou les sociétés dans leurs interactions avec les semblables dans la compréhension du monde.

En ce qui concerne la culture c'est un univers très vaste et complexe. Selon l'Encyclopédie la culture c'est un ensemble de manières de voir, de sentir, de percevoir, de penser, de s'exprimer et de réagir des hommes. L'Unesco définit la culture comme l'ensemble de traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. L'apprentissage des éléments composant la culture – la langue, les valeurs, les croyances, les motivations, les comportements – se fait de façon progressive dès l'enfance et vise le développement des compétences de communication.

A son tour la communication qui vise à comprendre comment les gens de différentes cultures et de différents groupes ethniques et pays se comportent, communiquent avec le monde qui les entoure est appellée **communication interculturelle.**

La communication interculturelle est une compétence communicative qui considère la langue comme un des moyens de communication des cultures pour connaître les autres facteurs comme l'histoire du pays, les traditions, les us et les moeurs *etc.* Dans ce but, l'apprentissage d'une langue étrangère incarne, par sa nature même,la présence de l'autre culture et le contact avec l'altérité dans le développement des représentations culturelles. Voilà pourquoi la compétence interculturelle doit être considérée comme la capacité de l'apprenant à comprendre et à utiliser les aptitudes et les savoirs-faire interculturels dans une situation de communication donnée, par exemple – jouer le rôle de médiateur culturel entre sa propre culture et la culture étrangère.

Enfin, la communication interculturelle vise à comprendre comment les gens de différents pays et cultures se comportent, communiquent avec le monde qui les entoure. La notion de la culture est étroitement liée à celle de la religion. La culture et la religion ont des contingences qui ne permettent pas de séparer

leurs dommaines de manifestation. La culture offre une conception sur la vie du point de vue scientifique, tandis que la religion a créé les fondements d'ordre moral de l'homme qui lui assure un développement armonieux.

L'écrivain français Marcel Jouhanadeau affirme que c'est une vérité unanimement acceptée le fait que la culture influence la religion et la religion, à son tour, influence la culture. On est en droit de dire que sans religion, la culture est vide et sans culture, la religion deviendrait dogmatique. C'est pourquoi, ajoute l'écrivain, la culture et la religion doivent toujours épouser les débats et les discussions des élites politiques afin que s'éclaircissent les voies. En perspective du principe interculturel, l'éducation religieuse vise la réalisation d'une éducation dans l'esprit de la reconnaissance et du respect des différences qui existent entre les religions.

L'histoire de la culture roumaine démontre que la littérature et l'art ancien roumain avaient un caractère dominant religieux et étaient diffusés par l'intermédiaire des livres de foi chrétienne dans des églises et des monastères. De nos jours on constate un grand intérêt pour l'étude de la littérature religieuse chrétienne tant par les croyants que par les chercheurs scientifiques y compris les linguistes. La nécessité de cette étude s'impose à cause de plusieurs motifs objectifs:

Premièrement, il faut noter que pendant la période du socialisme (1944-1991) dans notre pays „la religion a été déclarée comme une mésure antisociale, contraire à l'ordre social (à l'état), les prêtres – les ennemis de l'humanité et les églises – endroits (lieux) de l'obscurité" (L.A.,nr.2, 2012).

Par conséquent, notre vie a été privée de la possibilité de communier une religion, d'aller à l'église, de se marier à l'église, de baptiser les enfants, d'enterrer les parents avec un prêtre, d'avoir une icône dans la maison parce qu'à cause de tout cela on nous congédiait du service. Parfois, il y avait des cas d'être condamné à quelques années de prison. Si nos enfants allaient à l'église avec les grands-parents on leur disait qu'ils fréquentaient „le club des vieux" pour ne pas être divulgués par les monitrices d'école maternelle.

Mais la démocratisation de la société ces derniers temps a rendu aux hommes la liberté et le droit de lire et d'étudier la littérature de culte, de communier la réligion chrétienne.

Deuxièmement, beaucoup de mots et d'expressions du langage religieux chrétien sont entrés dans le langage courant et ils sont utilisés fréquemment dans le parler quotidien des hommes. Par exemple:

Dumnezeul meu – Mon Dieu;
Tatăl nostru – Notre Père;
Fiul lui Dumnezeu – le Fils de Dieu;
Dumnezeu adevărat – le Vrai Dieu;
Făcătorul cerului şi al pământului – le Créateur du ciel et de la terre;
Doamne Isuse Hristoase – Seigneur Jésus-Christ;
Împărate ceresc – Maître de l'Univers;
Duhul Sfânt – le Saint-Esprit;
Sfinte tare – Père tout-puissant;

Sărbătoarea Paştelui – la fête de Pâques;
Învierea Domnului – la Résurrection du Christ;
A sfinţi pasca – sanctifier la brioche;
Cozonac – la brioche vendéenne;
A vopsi ouă – teindre des oeufs;
A ciocni ouă – trinquer des œufs;
Săptămâna Patimilor – La Semaine Sainte;
Răstignire, a răstigni – Crucification, crucifier;
Mărturisire, a se spovedi, a mărturisi – Confession, se confesser;
Paştele Blajinilor – Pâques de commémoration, Le jour des morts;
Floriile – Pâques fleuries, Dimanche des Rameaux;
Ispas – Ascension;
Duminica Mare – la Pentecôte etc.

Troisièmement, pour maintenir la sainteté du langage de culte dans les textes religieux chrétiens on a conservé beaucoup d'éléments archaïques spécifiques d'ordre ecclésiastique lexical et grammatical qui se sont accumulés dans la langue au cours des siècles et qui se maintiennent jusqu'à présent en attirant l'attention des linguistes. C'est notamment la présence de ces éléments archaïques spécifiques qui se sont intégrés organiquement dans le tissu du langage de culte et qui présentent de l'intérêt pour les chercheurs scientifiques.

Cet article propose une réflexion sur l'approche communicative de l'étude contrastive des textes religieux en version roumaine et française pour mettre en évidence les ressemblances et les différences entre les unités lexicales et grammaticales religieuses.

Les structures grammaticales qui se caractérisent par une double expression de la même idée par deux mots qui ont des valeurs sémantiques et syntaxiques similaires constituent les constructions pléonastiques. Dans les langues roumaine et française au niveau du lexique et de la grammaire on distingue respectivement des constructions pléonastiques lexicales et grammaticales.

Les constructions pléonastiques lexicales du type: *monter en haut – a urca în sus, collaborer ensemble – a colabora împreună, entrer dedans – a intra înăuntru, prévoir d'avance – a prevedea dinainte, etc*. se caractérisent par une double expression d'une même idée, par *l'expression ou le mot qui répète, volontairement ou non, une idée déjà émise.* En disant *monter en haut* nous faisons une faute de langue c'est-à-dire nous admettons un pléonasme parce que l' idée de *se déplacer en haut* est déjà exprimée par le mot *monter* et *en haut* est superflu.

Bien que le pléonasme, selon l'opinion d'Alexandre Graur, soit *une faute de langue facile à dépister et à repérer, pourtant il ne constitue pas une faute grave, en tout cas il n'empêche pas la compréhension.* (175)

Dans la langue française, d'après l'affirmation de M. Grevisse, *le pléonasme est une abondance d'expression non exigée par l'énoncé strict de la pensée; il peut servir à donner plus de force et du relief à tel ou tel élément de la*

proposition. (184) Ainsi les linguistes français constatent que le pléonasme lexical présente un *terme ou une expression qui ne fait qu'ajouter une répétition à ce qui vient d'être énoncé*.

Les recherches effectuées sur le thème étudié ont montré que ces derniers temps on emploie souvent les constructions pléonastiques lexicales surtout dans le langage parlé dans le but de varier les formes d'expression comme étant plus expressives et plus pittoresques et qui ne contreviennent pas aux normes d'usage de la langue littéraire. Par exemple: *un grand génie, une petite maisonnette, achever complètement, se dépêcher vite, prier d'avance, s'entraider mutuellement, un moş bătrân, a ieşi afară, a urca în sus, scopul final, strada Calea Ieşilor* etc.

A la différence des constructions pléonastiques lexicales qui présentent des fautes de langue facile à observer et à repérer les constructions pléonastiques grammaticales sont imposées par les nécessités structurales de la phrase et se caractérisent par une double expression de la même fonction syntaxique par deux mots, deux éléments grammaticaux qui ont des valeurs syntaxiques et sémantiques similaires. Par exemple:

Mântuieşte-te pe tine însuţi şi coboară-te de pe cruce (NT:65)	Sauve-Toi, toi-même, en descendant de la croix *(Bible:1332)*
Şi a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse şi l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze si s-o păzească (Biblia:15)	L'Eternel Dieu prit l'homme, et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et pour le garder (Bible:15)

L'analyse contrastive a démonstré que si les constructions pléonastiques lexicales abondent en expressivité et les rigueurs de la langue exigent l'omission de l'élément structural superflu pour repérer une faute de langue, alors dans les constructions pléonastiques grammaticales on insiste sur l'utilisation du deuxième élément additionnel mais strictement nécessaire et notamment d'un pronom personnel atone pour exprimer une des fonctions déjà émise et pour compléter la structure syntaxique et sémantique de l'énoncé.

L'étude de la littérature de spécialité a montré que les constructions pléonastiques sont répandues dans toutes les langues romanes, mais *dans la langue roumaine elles constituent une caractéristique spécifique de la langue contemporaine qui la distingue des autres langues romanes* (Budagov: 98).

Les linguistes ont nommé différemment le phénomène grammatical du pléonasme. Par exemple, Charles Bally dans son oeuvre fondamentale „Linguistique générale et les problèmes de la langue française" parle du ***pléonasme grammatical.*** Les linguistes roumains Al.Graur (1962), A.Niculescu (1959), I.Coteanu (1963) parlent de ***l'anticipation et de la reprise*** du complément direct et indirect par un pronom atone comme d'une réflexion de la structure syntaxique de la langue roumaine actuelle. Dans la „Grammaire Larousse du XX siècle" le phénomène du pléonasme est traité comme ***anticipation/reprise*** ou comme ***anacoluthe*** *et* ***pléonasme***.

Victor Banaru, théoricien et praticien francophone contemporain, a nommé ce phénomène ***pléonasme pronominal appositif*** en soulignant que les formes atones des pronoms personnels fonctionnent dans les couples pléonastiques des langues roumaine et française comme représentants des noms compléments et pas comme leurs substituts (Banaru: 40). Les pronoms personnels atones ne peuvent pas être omis ou substitués. Par exemple:

Cain s-a aruncat asupra fratelui său şi l-a omorât (Biblia:4,8)	Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua (Bible:4,8)
Când a făcut Dumnezeu pe Adam, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu (Biblia:5)	Lorsque Dieu créa l'homme, il le fit à la ressamblance de Dieu (Bible:5)

L'omission des positions des pronoms personnels atones (l-, l-)– en roumain, et (le, le) – en français pourrait faire ces propositions non-marquantes. Les exemples les plus expressifs du pléonasme grammatical se trouvent dans la prière „Notre père". Par exemple:

Pâinea noastră cea de toate zilele	Donne-nous aujourd'hui
Dă-ne-o nouă astăzi.	Notre pain de tous les jours.
Şi ne iartă nouă păcatele noastre.	Et pardonne-nous nos offenses.
Şi nu ne duce pe noi în ispită.	Et ne nous laisse pas succomber à la tentation.

L'analyse contrastive de ces exemples montre que dans la langue roumaine les constructions pléonastiques grammaticales sont bien structurées du point de vue syntaxique et sémantique. Dans le premier exemple il y a deux constructions pléonastiques: l'une avec un complément direct – *pâinea noastră cea de toate zilele-*, qui est reprise par un pronom personnel atone – „*o*"- et la deuxième construction avec un complément indirect – *nouă* anticipée par le pronom personnel atone *ne*. Dans les deuxième et troisième exemples il y a encore deux constructions pléonastiques pronominales, où les compléments *nouă, pe noi* sont anticipés par le pronom personnel atone *ne*. La présence de tant de constructions pléonastiques avec des compléments directs et indirects dans une seule prière nous démontre l'emploi très large des constructions pléonastiques grammaticales dans la langue roumaine. L'absence des constructions pléonastiques grammaticales dans la version française de la prière „Notre père" nous prouve le fait que dans la langue française les constructions pléonastiques manquent, d'habitude, dans les textes littéraires parce qu'elles sont l'apanage du langage parlé s'employant comme moyen expressif dans les phrases démembrées pour souligner les mots en fonction de complément direct et indirect.

Conformément aux indications des grammairiens roumains et français la double expression de la position du complément direct et indirect s'effectue par **l'anticipation** ou **la reprise** de ces fonctions syntaxiques. Par exemple:

Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut	Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu (Bible:27)

(Biblia:27)

Noi credem în Dumnezeu şi în ceea ce ne-a fost trimis nouă de sus.	Nous croyons en Dieu, et à ce que nous a été envoyé d'en haut, à nous (Koran:20)
Lumina a numit-o Dumnezeu ziua, iar Întunericul l-a numit noapte (Biblia:5)	Dieu appela la lumière jour et il appela les ténèbres nuit (Bible:5)

Dans les exemples cités on observe que l'anticipation et la reprise pronominale des fonctions du complément direct ou indirect dans la langue roumaine contribuent à une liaison plus étroite entre les membres de la construction pléonastique grammaticale, tandis que dans la langue française l'anticipation et la reprise du complément **direct** et **indirect** par un pronom personnel atone contribuent au démembrement de la phrase, mettant en évidence la position du complément direct ou indirect et la plaçant d'habitude, au début ou à la fin de l'énoncé.

Par conséquent, les pronoms personnels atones contribuent dans les deux langues à la détermination pléonastique des fonctions du complément direct ou indirect et à la constitution des constructions pléonastiques grammaticales. Vu que les pronoms personnels atones dans les constructions pléonastiques grammaticales ont des valeurs fonctionnelles de complément direct ou indirect, ces pronoms ne peuvent pas être omis ou substitués par un pronom personnel tonique ou par un nom sans **porter atteinte à la structure de la phrase**. Pour argumenter les choses mentionnées on peut comparer les constructions suivantes:

Vouă vă este dat să cunoaşteţi taina *împărăţiei Domnului***.** (NT: 47)	Vouă – este dat să cunoaşteţi *taina împărăţiei Domnului.*
Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta ***ca*** *bine să-ţi fie ţie şi să trăieşti ani mulţi pe pământ.*	Cinsteşte pe tatăl tău şi **pe** *mama ta, ca bine să – fie ţie şi să trăieşti ani mulţi pe pământ.*

Dans les exemples cités on observe que l'omission du pronom personnel atone fait la phrase non **marquante**, parce que le pronom personnel atone est nécessaire pour la structure de l'énoncé. On doit remarquer le fait que le pronom personnel atone qui est utilisé d'abord en qualité d'élément additionnel pour mettre en évidence la position du complément direct ou indirect, reprend ensuite sa fonction et s'emploie seul en fonction de complément direct ou indirect. Par exemple:

Şi nu ne duce în ispită ci ne izbăveşte de cel rău	Et ne nous laisse pas succomber à la tentation, mais délivre -nous du malin
Dă-ne astăzi pâinea cea de toate zilele	Donne nous aujourhui notre pain de chaque jour

L'omission de la fonction de complément direct ou indirect nom ou pronom tonique ne porte pas atteinte à la structure syntaxique et sémantique de la

phrase parce qu'elle devient contextuelle vers quoi nous oriente le pronom personnel atone qui sert comme liaison contextuelle. Donc, le pronom personnel atone contribue dans toutes les deux langues à la détermination pléonastique de la position du complément direct ou indirect. Grâce aux fonctions syntagmatiques des pronoms personnels atones les constructions pléonastiques grammaticales se présentent comme des unités syntaxico-sémantiques constituées d'un prédicat et deux fonctions similaires du complément direct ou indirect entre lesquelles s'établissent des rapports d'interdépendance.

L'étude du matériel factitif a démontré qu'en roumain et en français il y a des constructions pléonastiques grammaticales qui se caractérisent par une double expression non seulement de la position du complément direct et du complément indirect, mais aussi du sujet. La position du sujet de la proposition en dépendance de ses valeurs fonctionnelles et stylistiques peut être doublée par un pronom personnel tonique qui se place en tête ou à la fin de la proposition. Par exemple:

Dumnezeu o ştie, dar voi nu ştiţi aceasta (NT: 15)	Dieu le sait, mais vous, vous ne le savez pas. (Bible: 1231)
Dar eu, eu vă spun că orişicine se mânie pe fratele său va fi supus judecăţii. (NT:9)	Mais moi, je vous dis que quiconque se mettra en colère contre son frère, méritera d'être condamné par le jugement (Bible: 1272)

Dans la langue française les constructions pléonastiques avec l'anticipation du pronom personnel atone en fonction de sujet par un pronom personnel tonique sont largement répandues. L'emploi fréquent de ces constructions pléonastiques a contribué à la réduction de leur caractère affectif et à leur passage graduellement du langage parlé dans la langue littéraire en devenant selon Bally „*un pléonasme grammatical obligatoire*" (Bally: 169).

Au contraire dans la langue roumaine les constructions pléonastiques avec sujet ont un emploi plus restreint et sont caractéristiques pour le langage familier ou dialectal. Par exemple:

Le vede El Dumnezeu pe toate.
Lasă că-ţi va ierta El Dumnezeu toate păcatele.
Lasă că te va îndruma El Dumnezeu pe calea cea dreaptă.
Numai unul Dumnezeu le ştie pe toate.

Quoique à leur origine l'anticipation et la reprise pronominale des positions de complément direct et indirect aient un caractère populaire et se soient développées pour les nécessités stylistiques de la langue parlée, néanmoins les constructions pléonastiques contribuent directement à la constitution de la structure syntaxique et communicative de la proposition.

L'étude contrastive des exemples pris des textes religieux a montré que la littérature de culte englobe les mêmes particularités syntaxiques et fonctionnelles que les autres genres de littérature. Cela s'explique par le fait que la traduction

des textes religieux a été faite conformément aux règles qui fonctionnent à l'intérieur de la langue roumaine et française. Tenant compte du fait que le roumain et le français sont des langues soeurs on a observé beaucoup de ressemblances mais aussi de différences entre la structure et le fonctionnement des constructions pléonastiques pronominales et notamment:

1. L'anticipation et la reprise pronominale présentent des moyens grammaticaux de la constitution des constructions pléonastiques pour mettre en évidence les valeurs fonctionnelles et stylistiques des mots en fonction du complément direct et complément indirect conformément aux particularités morphologiques et syntaxiques de chaque langue.

2. Les pronoms personnels atones qui sont utilisés d'abord en qualité d'éléments additionnels pour mettre en évidence la position du complément direct ou indirect, reprennent ensuite leur fonction et s'emploient seuls en fonction de complément direct ou indirect.

3. Si dans la langue française le pléonasme grammatical est utilisé dans les propositions démembrées en qualité de moyen expressif de désignation du nom en fonction de complément direct ou indirect, alors en roumain le pronom personnel atone ensemble avec le nom en fonction de complément direct ou indirect forme une unité grammaticale étroite qui sert comme moyen de distinction entre le cas Nominatif et Accusatif, ou comme moyen de différenciation de la position du complément direct de celle du sujet en vue de leur homonymie morphologique.

4. Dans la langue roumaine les constructions pléonastiques ont une diffusion plus large qu'en français et elles s'emploient pour le renforcement des rapports syntaxiques entre les membres de la proposition, tandis qu'en français l'anticipation et la reprise pronominale du complément direct ou indirect par des pronoms personnels atones divisent la proposition en deux parties, mettant en évidence les positions du complément direct ou indirect et les plaçant au début ou à la fin de la proposition.

5. Dans la langue roumaine, conformément au but de la communication les structures syntaxiques avec complément direct ou indirect anticipées ou reprises par des pronoms personnels atones peuvent être traduites en français soit par des constructions pléonastiques segmentées et émotives, soit par des propositions à trois membres sans anticipation et sans reprise pronominale.

6. En perspective du principe interculturel l'étude contrastive des unités lexicales et grammaticales religieuses en version roumaine et française vise la réalisation d'une éducation dans l'esprit de la reconnaissance et du respect des ressemblances et des différences qui existent entre les religions et dans le développement de la communication interculturelle.

Bibliographie

Bally Ch. *Linguistique générale et linguistique française*, Paris: 1944.

Banaru V. *Consideraţii asupra pleonasmului pronominal apozitiv în limbile franceză şi moldovenească* – Limba şi literatura moldovenească, nr.2, 1976.

Будагов Р.А., *Этюды по синтаксису румынского языка*. Москва: Изд-во АН СССР, 1958.

Coteanu I., *Anticiparea complementului prin pronume, o regulă gramaticală nouă?*, Limba română, an.XII, nr.3, 1963.

Гак В.Г., *К вопросу о местоименной репризе в романских языках*, in: Исследования в области латинского и романского языкознания, Кишинев, Штиинца, 1961.

Graur Al., *Reluarea complementului*. – Limba română, an.XVIII, nr.1, 1969.

Grevisse M. *Le bon usage*. Grammaire française avec des remarques sur la langue française d'aujourd'hui. Paris: Duculot, 1969.

Niculescu A., *Sur l'objet direct prépositionnel dans les langues romanes*, Recueil d'études romanes, nr.2, 1959.

Sources littéraires

La Bible, Traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, Paris: Editions Robert Laffont, 1990

Mahomet, *Le Koran*, Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kasimirski, Eugène Fasquelle, Paris: Bibliothèque – Charpentier, Editeur, 1909.

Noul Testament, The Gideons international, Korea, 1992.

Modalităţi de exprimare a ipotezei în limbile franceză, română şi sârbă*

Snežana GUDURIĆ, Rodika URSULESKU-MILIČIĆ
Universitatea Novi Sad, Serbia

Abstract
French and Romanian on one side, and Serbian on the other, use different ways of expressing the hypothesis. Whether depicting future or past, whether real, potential or unreal hypothesis in French can always be introduced by the same connective – *si*. Only in the forms of verbal and temporal markers is specified the period in which hypothesis stands. Choice of conjunction *si* with semantic value of hypothesis, blocks the use of certain verb forms in French. In Romanian connectives *dacă, de, să*, adverb with conjunctional value *când* and conjunctional phrase, which they form, have regent correlative adverbial elements – suggesting the use of tense. In Serbian, the distinction between a real situation, potential or unreal is already in the connectivity (*kada, da, ako*) that, once elected, allow or block the use of certain verbal forms. When these three languages use the same verb forms to express the hypothesis are usually restricted to situations where the hypothesis, currently located, is considered as real one. Formation of other types of hypothetical structures is different in these languages.
Keywords: syntax, hypothesis, conditional sentence, French, Romanian, Serbian

Rezumat
Limbile franceză şi română pe de o parte, şi limba sârbă, pe de altă parte, utilizează modalităţi diferite de exprimare a ipotezei; fie ea situată în prezent, în viitor sau în trecut, fie ea reală, potenţială sau ireală, ipoteza în franceză poate fi totdeauna introdusă prin acelaşi conectiv – *si*, şi doar la nivelul formelor verbale şi al marcatorilor temporali se face specificarea de perioadă în care se situează ipoteza. Alegerea conectivului *si* cu valoare semantică de ipoteză blochează utilizarea anumitor forme verbale în franceză. În limba română conectivele *dacă, de, să*, adverbul cu valoare conjuncţională *când* şi locuţiunile conjuncţionale pe care acestea le formează au în regentă elemente corelative adverbiale care sugerează folosirea timpurilor verbale. În sârbă, distincţia între o ipoteză reală, potenţială sau ireală se face deja la nivelul conectivului (*kada, da, ako*) care, odată ales, permite sau blochează utilizarea anumitor forme verbale. Cazurile în care cele trei limbi utilizează aceleaşi forme verbale pentru a exprima ipoteza se limitează, în general, la situaţiile în care ipoteza, situată în prezent, este considerată ca fiind reală. Pentru formarea altor tipuri de structuri ipotetice, cele trei limbi utilizează forme verbale diferite.
Cuvinte-cheie: sintaxă, ipoteză, propoziţie condiţională, franceză, română, sârbă.

Introducere

În franceză, ca de altfel şi în limbile sârbă şi română, cele două caracteristici ale ipotezei sunt fundamentale: una care duce spre domeniul

temporal în care ipoteza respectivă se situează (prezent, trecut sau viitor) şi alta care trimite spre tipul de ipoteză (reală, potenţială sau ireală)[1].

Franceza, româna şi sârba au dezvoltat modalităţi diferite de exprimare a ipotezei, în funcţie de tipul de raport ipotetic exprimat. În acest scop, franceza utilizează conectivul *si (dacă),* care poate fi considerat neutru ca tip de ipoteză, iar formele de timp verbal ale indicativului au valoare modală, precum un anumit număr de complemente, pentru majoritatea cazurilor, dar şi de loc, şi de mod (modificatori ai enunţului). Limba română utilizează conectivele *de, dacă, să* fără a fi specializate în exprimarea unui anumit tip de ipoteză. (Nagy 357)

Dimpotrivă, sârba face distincţie între tipul de raport ipotetic încă de la nivelul conectivelor: în general, conectivul *ako* introduce ipoteza aşa-zis reală, *kad* – ipoteza potenţială şi *da* ipoteza aparţinând timpului ireal. Conectivul *si* şi conectivele româneşti *de, dacă, să* sunt utilizate în protaze (propoziţii subordonate ipotetice) care situează ipoteza în prezent, în viitor sau în trecut, în timp ce conectivele sârbeşti sunt mai rigide: *ako* se poate găsi în protaze al căror proces este situat în toate cele trei domenii temporale (*ako* este rar în combinaţie cu formele de viitor), *kad*[2] – în protazele situate în prezent sau în trecut. În cele trei limbi, cele două procese (cel al propoziţiei principale – apodoza şi cel al propoziţiei subordonate ipotetice) formează un raport particular de cauzalitate şi de consecinţă şi pot aparţine fie aceluiaşi domeniu temporal, fie unor domenii temporale diferite.

Tipul real de raport ipotetic

Acest tip este caracterizat prin ipoteza care este situată la timpul prezent sau la viitor şi care este concepută ca reală, probabilă şi realizabilă. Cele trei limbi dovedesc o echivalenţă uimitoare privitor la modalităţile de exprimare a acestui tip de raport ipotetic: construcţiile cele mai frecvente sunt acelea care au prezentul în protază şi viitorul sau prezentul în apodoză, dar toate cele trei limbi pot, de asemenea, să exprime acelaşi raport cu *perfectul compus/perfectul (perfekat*) în protază conservând viitorul sau prezentul în apodoză.

[1] M. Ivić propune o a treia caracteristică fundamentală – aceea referitoare la subiectul care vorbeşte- şi definită pornind de la ideea dacă subiectul vorbitor poate sau nu poate şti care e relaţia, în procesul exprimat prin verbul protazei, cu realitatea (v. Ivić, 1983, 146).

[2] Nu trebuie făcută confuzia între *kad* temporal şi *kad* ipotetic, În fraza *Kad budeš došao (dođeš), ispričaću ti sve – kad* e o conjuncţie temporală, dimpotrivă, în fraza *Kad bi došao, ispričala bih ti sve, kad* este o conjuncţie cu valoare ipotetică. Folosirea lui *kad* ipotetic impune condiţionalul în protază, în timp ce *kad* temporal se construieşte cu forme de indicativ, prezent (prezent, viitor II).

Construcţii fundamentale	**Franceză**	**Sârbă**	
Conective	Fr. *si*	Srb. *ako*[3]	Rom. *dacă*
Timp verbal în protază	prezent (perfect compus)		
Timp verbal în apodoză	prezent (viitor simplu) imperativ (perfect compus)		

Exemple:

A) Cazurile cele mai frecvente sunt acelea cu prezentul în protază şi cu viitorul simplu/viitorul sau imperativul în apodoză:

Protază: prezent	*Si tu veux*	*Ako hoćeš*	*Dacă vrei*
Apodoză:			
Prezent	*je te les offre*	*poklanjam ti ih*	*ţi le ofer*
Viitor Simplu	*je te les offrirai*	*pokloniću ti ih*	*ţi le voi oferi*
Imperativ / Императив	*donne-les moi !*	*pokloni mi ih !*	*dă-mi-le !*

B) În combinaţie cu prezentul în protază şi cu perfectul în apodoza sârbească, perfectul obţine o valoare modală şi e marcat de trăsătura *realizat, îndeplinit,* ceea ce corespunde folosirii unei forme cu valoare „rezultativă" în frază echivalentă din limbile franceză şi română:

> Ako dođeš, dobro si došao./ Si tu viens, sois le bienvenu.(« tu es le bien venu»)/Dacă vii, eşti bine venit.
> Ako progovoriš, završio si. / Si tu parles, tu es foutu.[4] (« tu as fini »)/Dacă vorbeşti, ai terminat-o.

C) Combinarea cu viitorul în protază nu este tipică pentru sârba contemporană, dar este o construcţie care se regăseşte în limba vorbită. Echivalentul francez va avea totdeauna prezentul în propoziţia subordonată:

> Ako ćeš doći, ponesi mi svoje beleške. / Si tu viens, apporte-moi tes notes./Dacă vei veni/vii[5] adă-mi notiţele tale.
> Ako ćemo već ići u grad, kupićemo i novine. / Si on va déjà en ville, on achètera/ on achète le journal aussi./Dacă deja vom merge în oraş, vom cumpăra şi ziare.

În franceză, nu este posibilă plasarea viitorului după conectivul ipotetic *si*. Sârba şi româna nu cunosc o asemenea restricţie, cu toate că utilizarea viitorului în protază nu este folosită frecvent.

[3] În limbile sârbă şi română mai există conective care introduc acest tip de propoziţie ipotetică: *ukoliko, u slučaju da* sau *li.* Conectivul *ako,* fiind cel mai frecvent în limba sârbă contemporană, reprezintă conectorul-prototip. În limba română se atestă câteva locuţiuni cu valoare conectivă ipotetică : *în caz că, în caz de, în caz dacă, în caz să, în caz când=dacă.*

[4] Franceza utilizează pasivul, printre altele pentru a desemna rezultatul unei acţiuni sau al unui proces, româna utilizează perfectul compus în acelaşi scop.

[5] Limba română acceptă în subordonată atât prezentul, cât şi viitorul.

D) Protaza franceză, precum cea sârbă şi cea română, poate conţine un timp al trecutului: în franceză – perfectul compus care exprimă un proces finit şi în sârbă, în general este *perfectul* (perfekat) unui verb perfectiv (în general, dar nu în mod necesar); la fel este şi în limba română. Cele trei limbi conservă în apodoză timpurile verbale caracteristice acestui tip de raport ipotetic (viitor, prezent; perfect compus/perfect).

a) S'il est arrivé, on pourra / peut le faire ensemble./Ako je došao, moći ćemo / možemo to da uradimo zajedno./Dacă a ajuns, vom putea/ putem să o facem împreună.

b) Si j'ai bien compris, tu partiras demain / pars / tu a décidé de partir./Ako sam dobro razumeo, (ot)putovaćeš /putuješ / odlučio si da otputuješ sutra. /[6]*Dacă am înţeles bine, vei pleca mâine/ pleci/ ai decis să pleci.*

În exemplul b) condiţia exprimată în protază nu reprezintă cauza directă a realizării procesului exprimat în apodoză, aşadar raportul stabilit între protază şi apodoză nu este un adevărat raport de cauză şi de consecinţă. Altfel spus, faptul că interlocutorul va pleca nu depinde de faptul că locutorul a înţeles ori nu a înţeles enunţul respectiv. (Vasić 176)

E) **Protaza**: în franceză – *prezent + si*
în sârbă – *prezent + ли*
în română – *prezent + dacă*

Apodoză
Viitor: *Si tu le veux, je te l'offrirai./ Želiš li to, ja ću ti ga pokloniti./Dacă vrei, o să ţi-l ofer.*

F) Un caz particular poate apărea în situaţiile în care există apodoză la începutul frazei cu un imperativ şi protază cu un verb la prezent:

Appelle-moi, s'il y a lieu. / Pozovi me ako (za) treba. / Cheamă-mă, dacă trebuie.

Echivalentul sârbesc se poate apropia de tipul potenţial în funcţie de context

Pozovi me ako (za) treba = ako bude potrebno/dacă va fi necesar.

Tipul potenţial de raport ipotetic

Caracterizarea esenţială a acestui tip este faptul că ipoteza este situată în domeniul posibilului, că este contestată, ceea ce pune sub semnul îndoielii realizarea procesului exprimat în propoziţia principală.

Construcţie fundamentală:

	Franceză	***Sârbă***	***Română***
a) Conectiv	si	kad, ако, ukoliko	dacă
Protază	imperfect	condiţional I	imperfect
Apodoză	condiţional prezent	condiţional I	condiţional-optativ perfect

[6] Utilizarea detaliată a verbelor perfective şi imperfective în asemenea construcţii iese din cadrul acestui articol. Pentru mai multe detalii, a se vedea Katičić, *Sintaksa* (1986:269)

Exemple Si tu voulais, je te les offrirais./Kad/(ako/)ukoliko bi hteo, ja bih ti ih poklonio./ Dacă doreai, ţi le-aş fi oferit./ţi le ofeream[7]

Tipul ireal de raport ipotetic

A) Pentru a exprima raportul ipotetic ireal, franceza, precum sârba şi româna, pot utiliza aceeaşi construcţie ca pentru tipul de raport potenţial:

Sfera tipului de raport ipotetic potenţial:

1. S'il faisait beau **demain**, on pourrait aller se baigner./Kad bi **sutra** bilo toplo, išli bismo da se kupamo./Dacă ar fi/va fi frumos **mâine**, am putea merge să facem baie (vom putea).

2. Si j'avais le temps, je le ferais./Kad bih imao vremena, mogao bih to da uradim./ Kad bih imao vremena, uradio bih to. (Raportul se apropie de al celui ireal – contextul şi intonaţia sunt cele care determină mai precis acest fapt). /Dacă voi avea/aş avea timp, aş face-o (o voi face).

Sfera tipului de raport ipotetic ireal:

1. S'il faisait beau **maintenant**, on pourrait aller se baigner (mais il pleut en ce moment).
   1a. Kad bi (**sada**) bilo toplo, išli bismo da se kupamo (ali pada kiša)
   1b. Da je (**sada**)toplo, išli bismo da se kupamo (ali pada kiša)
   Dacă ar fi frumos **acum**, am putea merge să facem baie (dar acum plouă).

2. Si j'avais le temps, je le ferais **tout de suite**. (implication tacite: mais je n'ai pas le temps).
   2a. Kad bih imao vremena, uradio bih to **odmah.**
   2b. Da imam vremena, uradio bih to **odmah** (**da** imam=nemam"nu am").
   Dacă aş avea timp, aş face-o **imediat.**

În timp ce franceza utilizează aceleaşi forme verbale şi acelaşi conectiv pentru ambele accepţiuni ale raportului ipotetic diferit, al cărui tip este definit prin modificatori specifici ale enunţului (în exemplul nostru, complementele de timp): adverbele *acum* şi *imediat* (în franceză, locuţiunea adverbială *tout de suite),* sârba poate determina tipul prin alegerea conectivului, ceea ce impune folosirea formei verbale predefinite în protază, dar nu determină schimbarea formei în apodoză. Adverbele de timp *mâine, acum* şi *imediat* în limba română impun restricţii în utilizarea timpurilor verbale. *Mâine* exclude folosirea prezentului şi a

[7] În limba română dacă în protază avem imperfectul, în apodoză se poate utiliza atât imperfectul, cât şi condiţionalul-optativ perfect

imperfectului, *acum* exclude folosirea imperfectului şi a viitorului, iar *imediat* exclude folosirea imperfectului.

Tipul de raport potenţial în sârbă este marcat prin condiţionalul prezent în protază; dimpotrivă, conectivul care introduce tipul ireal (*da*) va impune folosirea prezentului modal. În ambele tipuri, forma verbală a apodozei este condiţionalul. În română tipul de raport şi impunerea formelor verbale sunt condiţionate de prezenţa adverbelor.

B) Conectivul *kad* poate introduce o ipoteză absolut ireală, bazată pe o condiţie imposibilă. În acest caz, este semantica unităţilor lexicale ale frazei condiţionale care defineşte tipul de raport ipotetic ireal (*ibidem*: 177):

> 1. Kad **bi** maline **bile** jabuke, lakše **bi se brale**...
> Si les framboises **étaient** des pommes, il **serait** plus facile de les cueillir…
> Dacă zmeura **era** măr, **ar fi fost** mai uşor de cules...
>
> 2. Kad **bi** baba **bila** devojka, i ona **bi se** u kolo **hvatala**...
> Si veille femme **était** jeune fille, elle aussi **entrerait** dans la danse…
> Dacă vârstnica **ar fi**/**era** tânără,(ar) **intra** şi ea în horă…

Structura ce relevează raportul ipotetic potenţial nu corespunde accepţiei cognitive a enunţului ţinând cont de faptul că ipoteza exprimată în protază nu poate în niciun caz să fie realizată. Contrar indiciului formal, este vorba, deci, aici de un raport ipotetic ireal văzut ca imposibilitate absolută a realizării procesului exprimat în apodoză.

Un caz particular.

Caracteristica generală a protazelor în franceză introduse prin ***si*** este aceea că ele nu pot conţine forme verbale cu radicalul în –r; din această cauză, nici condiţionalul, nici viitorul nu sunt utilizate în acest tip de propoziţie.

Protazele sârbeşti şi româneşti introduse prin conectivele *καð,ακο* şi *dacă* nu exclud folosirea condiţionalului. Acest lucru nu înseamnă că o propoziţie în franceză exprimând ipoteza nu poate în nicio circumstanţă să conţină condiţionalul. Restricţia se formează la nivelul structurii $si_{protase}$ + *V en* $-r_{apodose,}$ aşadar structura care subînţelege raportul de subordonare între propoziţii. Dacă se plasează un condiţional în propoziţia ce exprimă ipoteza, suprimarea conectivului *si* este obligatorie şi în acest mod va exista un sistem de două propoziţii independente juxtapuse.

> Je serais toi, je le ferais autrement./ Da sam na tvom mestu, ja bih to drugačije uradio./ Kad bih bio na tvom mestu, ja bih to drugačije uradio. /Dacă aş fi în locul tău, aş proceda altfel.

Concluzii

Exemplele prezentate în acest text conduc la următoarele concluzii evidente:

1. Propoziţiile ipotetice în franceză introduse prin *si* şi echivalentele lor sârbeşti şi româneşti, aparţinând tipului de raport ipotetic real, coincid din punctul de vedere al distribuţiei timpurilor verbale: în majoritatea cazurilor, cele trei limbi au prezentul în protază şi viitorul sau prezentul în apodoză, sârba legând un conectiv special. Diferenţa între cele trei limbi apare în cazul în care protaza în sârbă conţine viitorul (construcţie foarte rară, cu toate că e prezentă în limba contemporană), fapt care nu este posibil în franceză, iar în limba română folosirea verbelor este legată de lexemele (în general adverbe) care indică momentul acţiunii: „(…relaţiile indicate de conectori între componentele enunţului sunt, în primul rând, sintactico-semantice şi secundar, pragmatice …)". (Nedelcu 728)

2. Cele trei limbi dovedesc unele divergenţe în exprimarea tipului potenţial al raportului ipotetic. În timp ce franceza conservă acelaşi conectiv (*si*), sârba şi româna au mai multe posibilităţi de alegere, având drept conective tipice pe *kad* şi pe *dacă*. Formele verbale utilizate în protază sunt diferite prin definiţie în toate cele trei limbi, în timp ce acelea ale apodozei coincid.

3. Spre deosebire de sârbă şi română, protaza franceză introdusă prin *si* nu poate niciodată să conţină forma de condiţional. Totuşi, folosirea condiţionalului este corectă în cazul în care se suprimă conectivul *si* al structurii *principală + subordonată*, ceea ce duce la o structură formată din două propoziţii independente juxtapuse.

4. Franceza conservă acelaşi conectiv *si* şi defineşte tipul de raport ipotetic cu ajutorul formelor verbale şi al modificatorilor, sârba face alegerea raportului ipotetic încă de la nivelul conectivului; româna are mai multe conective, dar ele nu impun o alegere a raportului ipotetic.

5. Franceza şi româna posedă o alegere de forme verbale mai largă decât sârba în ceea ce priveşte exprimarea raportului ipotetic situat în trecut, mai ales în limba literară.

Este dificil de a ne referi la exprimarea ipotezei în cele trei limbi limitându-ne la o analiză unidirecţionată. Este motivul pentru care analiza noastră nu urmează o direcţie în mod consecvent, ci se schimbă, din timp în timp, pentru a pune în evidenţă anumite structuri sârbeşti în mod specific particulare şi ale căror traducere se poate dovedi dificilă. Ne-am propus să prezentăm trăsăturile generale reprezentative pentru similitudinile şi pentru delimitările sistemelor ipotetice în cele trei limbi, evitând anumite utilizări care aparţin fie limbii arhaice (utilizate prin anumiţi scriitori), fie prin diferite variante stilistice puţin frecvente ale limbii contemporane.

Bibliografie

Béchade H.D. *Syntaxe du français moderne et contemporain*, Paris: P.U.F., 1986.

Guillaume, Gustave, *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps*, Paris: Champion, 1929.

Гудурић, Снежана „Модалне вредности презента и имперфекта у француском језику: њихва употреба у протазама на **SI** и еквиваленти у српском".

Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XXXII, Нови Сад: Филозофски факултет, 2007. 365-376.

Imbs, Paul. *L'emploi des temps verbaux en français moderne, Essai de grammaire descriptive*, Paris: Klincksieck, 1968.

Katičić, Radoslav. „Vrste pogodbenih rečenica u standradnom jeziku srpskom ili hrvatskom". *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* XXVII-XXVIII, Нови Сад, 1984-85. 339-343.

Katičić, Radoslav. *Sintaksa hrvatskoga književnog jezika, Nacrt za gramatiku*, Zagreb: JAZU – Globus, 1986.

Nagy, Rodica. *Sintaxa limbii române actuale: unităţi, raporturi şi funcţii*. Iaşi: Institutul European, 2005.

Nedelcu, Isabela. „Conectori frastici şi transfrastici" *Gramatica limbii române II: enunţul*. Coord. Valeria Guţu Romalo. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2005. 728-737.

Petrović, Nada. *Francuska glagolska vremena II: Imperfekat, aorist, perfekat*, Beograd: Filološki fakultet – Narodna knjiga, 2002.

Stanojčić, Živojin., Popović, Ljubomir. *Gramatika srpskog jezika*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1997.

Stevanović, Mihajlo. *Savremeni srpskohrvatski jezik II*. Beograd: Naučna knjiga (drugo izdanje), 1974.

Stevanović, Mihajlo. *Savremeni srpskohrvatski jezik I*. Beograd:Naučna knjiga, 1975.

Vasić, Vera 2000. „Кондиционалне клаузе са неконсекутивном аподозом".

Јужнословенски филолог ЛВИ/1-2, Београд: Институт за српски језик САНУ, 2000.

Wagner, Robert Leon, Pinchon, J. *Grammaire du français classique et moderne*. Paris:Hachette-PUF, 1962.

Wilmet, Marc. *Étude de morpho-syntaxe verbale*. Paris: Klincksieck, 1976.

Wilmet, Marc. *Grammaire critique du français*. Paris: Duculot-Hachette, 1997.

La composante culturelle des expressions idiomatiques

Ina PAPCOV
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Abstract
The relationship between the language and culture, two semiotic systems are in continuous correlation, are observed especially at the level of phraseology because the units of this level contain in their inner form a system of images that reflect their stereotyped visions inherent to the given linguistic community and determine the cultural connotation of these linguistic signs. The cultural component of the idioms being the main component of the phraseological meaning allows the units of the phraseological, fund to vehiculate through their form the information referring to the culture of the people: the value system, traditions, symbols, ideologies, a whole group of concepts that represents an important part of the cultural patrimony of the linguistic community. Thus, the lexical system and, especially, the phraseological one, is a mirror in which the people's spirit is reflected, its specificity and creativity, that permits us to support the linguist visions who consider the phraseological fund as the verbal carrier being the most essential of the culture.
Key words: the cultural connotation, phraseology, idiomatic units, language-culture.

Rezumat
Raportul dintre limbă şi cultură, două sisteme semiotice în corelaţie permanentă, se observă, în deosebi, la nivelul frazeologic, deoarece, unităţile acestui nivel conţin în forma lor internă un sistem de imagini ce reflectă viziunile stereotipe proprii comunităţii lingvistice date şi determină conotaţia culturală a acestor semne lingvistice. Componenta culturală a frazeologismelor, fiind o componentă de bază a sensului frazeologic, permite unităţilor fondului frazeologic să vehiculeze prin intermediul formei lor informaţia privind cultura poporului: sistemul de valori, tradiţii, simboluri, ideologii – un întreg ansamblu de concepte care reprezintă o parte importantă a patrimoniului cultural al comunităţii lingvistice. Astfel, sistemul lexical şi, în deosebi, cel frazeologic este o oglindă în care se reflectă spiritul poporului, specificul său şi creativitate sa, ceea ce ne permite să susţinem viziunile lingviştilor care consideră fondul frazeologice drept purtătorul verbal cel mai substanţial al culturii.
Cuvinte cheie: conotaţia culturală, frazeologie, unităţi idiomatice, limba-cultură.

La langue et la culture sont deux systèmes sémiotiques qui se trouvent en corrélation permanente. La culture étant très symbolique est toute faite de mythes, traditions, habitudes, rites qui se fixent dans les formes du comportement quotidien des usagers et dans leur langue, notamment, dans les unités lexicales et phraséologiques.

Le rapport entre la langue et la culture se reflète, avant tout, au niveau phraséologique car les unités phraséologiques en tant que signes de nomination secondaire gardent à l'intérieur de leur structure et transmettent les informations

concernant les mœurs, les traditions, les valeurs propres à un peuple, c'est-à-dire, une partie importante du patrimoine culturel d'une nation.

La linguiste russe V.N Telya souligne que « le système d'images » (icones) qui est fixé dans le fond phraséologique d'une langue joue le rôle d'une certaine niche à l'intérieur de laquelle sont accumulées les visions du monde liées à la culture matérielle, sociale et spirituelle d'une communauté linguistique et pour cette raison le fond phraséologique peut témoigner de l'expérience culturelle d'une nation et de ses traditions (Telya: 215) – fait qui lui permet de considérer le fond phraséologique comme le plus gros porteur de culture au niveau linguistique. V.N. Telya introduit et élabore la notion de *connotation culturelle* comme notion cruciale de la linguo-culturologie. La connotation culturelle est définie comme le maillon qui lie la signification des unités d'une langue naturelle et l'espace culturel avec ses symboles, rituels, mythologies, étalons, visions stéréotypes, rep

Les linguistes français R. Galisson qui parle des *mots à charge culturelle partagée* (1987), de la *lexiculture* (1988) et des *palimpsestes verbaux* (1995), et H.Boyer qui introduit le terme de *imaginaire ethno-socio-culturel* (1998), soulignent également le fait que les unités du fond phraséologique sont des signes spécifiques qui reflètent la sagesse du peuple transmise de génération en génération par l'intermédiaire de la structure complexe de ses unités qui leur permet de véhiculer la mentalité de la communauté linguistique. H.Boyer emploie le terme de *représentations partagées* « qui sont autant d'images du réel collectif, images le plus souvent réductrices et donc déformantes mais indispensables à la communauté, qui fournissent à ses membres autant (ou presque) de prêt-à- connaître/penser/dire qu'il en est besoin pour le confort (tout relatif bien entendu) de leurs actes de communication. Ces représentations – qui, on le sait, tendent par essence au figement, c'est-à-dire en premier lieu au stéréotypage – participent à des *idéologies* (de type religieux, économique, politique…) et sont les constituants de base du noyau dur de la compétence de communication » (Boyer: 334). Ces représentations partagées sont inclues dans la composante iconique de la forme interne des unités idiomatiques (désormais UI) qui est porteuse de la connotation culturelle de ces signes complexes.

Le rapport étroit entre la phraséologie et l'histoire, la culture et la vie quotidienne d'une communauté linguistique était observé encore par Ch.Bally qui évoquait que l'image la plus familière jette la lumière sur le portrait psychologique d'une communauté et sur la structure de la raison humaine en général. La diversité du monde sensoriel et matériel et l'incoïncidence des visions de monde qui existent chez les différents peuples déterminent la spécificité des associations apparaissant en base des objets réels ou imaginaires fixées dans la langue de la communauté donnée. Les associations iconiques spécifiques reflétées dans les UI de types différents, sont plus saillantes chez les peuples qui sont éloignés géographiquement et ethniquement. Les unités phraséologiques iconiques représentent une composante importante de connaissances de fond qui sont

obligatoires pour tous les locuteurs, car elles ont à leur base des réalités associatives qui sont le résultat de ré-interprétation iconique imaginaire des objets et des phénomènes de la réalité. Le caractère spécifique national des EI d'une langue s'observe le plus en comparaison avec les UI d'une autre langue, surtout si on examine le UI ayant le sens idiomatique proche dans les deux langues: réveiller le chat – *«дразнить гусей»*; le merle blanc (personne ou chose rare, voire introuvable) -*«белая ворона»*; *prendre la poudre d'escampette – «навострить лыжи», un froid de canard – холод собачий, laver son linger sale en famille – не выносить сор из избы, on ne fait pas l'omelette sans casser les œufs- «лес рубят – щепки летят», bête comme ses pieds – глуп как сибирский валенок.* Cette spécificité s'observe avec prégnance si on examine les EI qui reflètent les événements ou les personnages historiques. Pour marquer une époque très ancienne le français utilise l'expression *du temps du roi Dagobert* alors que, dans le russe, bien qu'on utilise une expression ayant la structure pareille, le nom propre employé est imaginaire et ne corresponde à aucun personnage historique, mais plutôt à un personnage des contes populaires – "при царе Горохе", "со времен царя Гороха".

En ce qui concerne une autre série d'expressions idiomatiques françaises dans lesquelles figurent les noms propres, deux cas de figure se présentent: elles peuvent avoir des équivalents idiomatiques qui sont basées sur d'autres images ou ne pas avoir du tout d'équivalents idiomatiques: *un coup de Yarnac* (se dit en référence à un coup violent, imprévu et considéré, *à tort*, comme déloyal ou pernicieux) Émile Littré rétablit l'acception d'origine, *un coup habile et fort loyal*:« Gui de Chabot Jarnac, dans un duel, le 10 juillet 1547, fendit d'un revers de son épée le jarret à son adversaire François de Vivonne, seigneur de La Châtaigneraie. Ce coup fut trouvé très habile et fournit une expression proverbiale, qui a pris un sens odieux; mais c'est un tort de l'usage, car *le coup de Jarnac* n'eut rien que de loyal, et le duel se passa dans toutes les règles de l'honneur. À la suite de cela, un *jarnac* s'est dit aussi pour un poignard. » – l'équivalent russe étant *«держать камень за пазухой»*; *faire Charlemagne* (se retirer du jeu après avoir gagné, sans accorder de revanche à l'adversaire) – le russe, ne possédant pas un équivalent idiomatique traduit cette expression à l'aide d'une périphrase *«выйти из игры после выигрыша»*. Bien sûr, si on parle des langues européennes, il y a le socle culturel commun qui est dû à l'histoire et à la culture commune qui tire ses origines de l'Antiquité, de la religion chrétienne. Une partie importante des expressions qui forment le groupe d'unités phraséologiques basées sur la culture partagée revient aux expressions d'origine biblique: *Jeter les perles devant les pourceaux – «метать бисер перед свиньями»; fruit défendu – «запретный плод»; terre promise – «земля обетованная»; pauvre comme Iob – «бедный как Иов»; baiser de Judas – «поцелуй Иуды»; ФЕ, связанные с религиозными обрядами: bouc émissaire – «козел отпущения»; jeter l'anathème – «предать кого-либо анафеме»* etc.

Un autre grand groupe d'expressions remonte à la mythologie gréco-romaine et à la littérature antique, ainsi qu'aux événements de cette époque:: *les écuries d'Augias – «авгиевы конюшни»; la boîte de Pandore – «ящик Пандоры»; le lit de Procruste – «прокрустово ложе»; le travail de Sisyphe – «сизифов труд»; le talon d'Achilles – ахиллесова пята; l'épée de Damoclès-дамоклов меч, franchir / passer le Rubicon «перейти Рубикон»; brûler les vaisseaux «сжечь корабли»; victoire à la Pyrrhus «пиррова победа»* (une allusion au roi Pyrrhus I[er] d'Épire, dont l'armée souffrit de pertes irremplaçables quand il défit les Romains pendant sa guerre en Italie à la bataille d'Héraclès en 280 av. J.-C. et à celle d'Ausculum en 279 av. J.-C.); *trancher / couper le nœud Gordien – «разрубить гордиев узел»*.

Un autre groupe d'expressions qui utilise les connaissances culturelles communes est formé d'unités d'origine littéraire. Les œuvres littéraires françaises ont été traduites en plusieurs langues y compris le russe et avec elles le fond phraséologique russe s'est enrichi grâce aux expressions devenues, à l'heure actuelle, une partie composante aussi bien de la phraséologie française que de celle russe: *les moutons de Panurges* (Se comporter comme des moutons de Panurge, c'est faire la même chose que les autres, suivre une mode, se conformer à une idée dominante, en éliminant tout sens critique) – панургово стадо... Il est évident que la spécificité culturelle des UI peut être observée avant tout en examinant les unités qui ne possèdent pas d'équivalents idiomatiques dans une autre langue ou si les équivalents idiomatiques qui rendent à peu près la même idée se basent sur une image totalement différente: *avoir les doigts de pied en éventail* (ne rien faire, se prélasser) – *бить баклуши; quand les poules auront des dents – когда рак на горе свистнет, после дождичка в четверг* etc.

Dans la compréhension et surtout dans l'interprétation des expressions idiomatiques en contexte une compétence culturelle du locuteur est aussi nécessaire que celle phraséologique, surtout lorsqu'il y a des modifications contextuelles des expressions idiomatiques ou un emploi allusif de celles-ci. Dans ce cas, il est important de tenir compte du fait que l'unité idiomatique, le phrasème, du point de vue de la linguistique cognitive (V.N.Telya), est un micro-texte qui structure dans sa forme interne tous les types de l'information sémantique attribuée à ce signe par la communauté linguistique qui l'utilise. L'exemple que nous proposons ci-dessous illustre un emploi allusif dans lequel on atteste l'activation, la réanimation de l'image de l'origine dans la création d'une configuration complexe contenant une comparaison *in praesentia*: *Ex. 21. Et maintenant je me creuse la tête. Comment éliminer cette menace suspendue par Folcoche, comme le fameux poignard au bout de l'un de ses vilains cheveux? (Bazin 147)*

Dans ce cas, aucun élément de l'expression *épée de Damoclès* n'est pas présent directement, celle-ci étant remplacée par une paraphrase allusive *fameux poignard.* L'auteur crée sa propre métaphore en se basant sur l'image qui fait référence à la situation décrite dans la légende de la Grèce antique où il s'agit d'une épée qui était suspendue au-dessus de la tête de Damoclès, et qui n'était retenue que par un crin de cheval. Depuis plusieurs siècles *l'épée de Damoclès*

signifie une menace, un danger sérieux et imminent, auquel est soumise une personne. L'auteur réanime, réactive l'image d'origine tout en la modifiant: le substantif indiquant l'arme du syntagme d'origine *épée de Damoclès* est remplacé par un autre substantif appartenant à la même classe d'arme blanche – *poignard* et dans la paraphrase *suspendu au bout de ses vilains cheveux* qui réfère directement à l'image de l'expression, le substantif – *cheveux* remplace l'élément *crin de cheval* employé dans la description de la situation originale qui dans l'expression est représentée par la composante iconique de la forme interne. Toutes ces modifications donnent comme résultat la formation d'une nouvelle image et d'une nouvelle métaphore qui a comme point de départ celle de l'expression institionnalisée. La compréhension de cette configuration est possible grâce à la présence dans le contexte du mot *menace* synonyme de l'expression qui sert d'interprétant et permet le décodage du message indiquant le parcours interprétatif. Il est évident que le décodage et l'interprétation correcte de ce type d'emploi des UI exige de la part du lecteur – récepteur du message d'avoir une compétence linguistique, socioculturelle avancée, de partager avec l'auteur les mêmes connaissances en domaine de phraséologie.

De plus, plusieurs linguistes parlent de l'importance de l'intertextualité dans le cas des transformations des unités phraséologiques, car entre la base productive qui est l'UI et la structure obtenue il existe une corrélation profonde. Les associations et les allusions entre les deux peuvent apparaître à condition qu'il existe une corrélation entre les deux concepts par l'intermédiaire d'un interprétant, grâce auquel se produisent l'entrecroisement et la transformation mutuelle des sens des textes qui entrent en interaction » (Гехтляр, Василенко: 41). Les deux textes, ce sont l'UI qui selon V.N.Telya sont de micro-textes, des textes condensés. Le texte de départ et le texte original créé par l'auteur entrent dans une configuration complexe qui se forme autour de l'unité modifiée. G.Gréciano, à son tour, met en évidence le rôle de la forme interne des UI dans la genèse du texte en affirmant que « c'est par le noyau conceptuel, symbolique, dans le sens peircien, que le phrasème apporte sa contribution à la construction conceptuelle du discours, à son échafaudage thématique » et « cette périphrase conceptuelle est iconique: elle reste une modalité essentielle de représentation pour capter les halos, les enrichissements allusifs et évaluatifs. » (Gréciano 187)

En conclusion nous pouvons mentionner que la forme interne influence l'actualisation de l'UF dans le discours et intervient dans la formation de la configuration phraséologique, c'est-à-dire une entité sémantico-structurale et stylistique entre l'UI et les éléments verbaux formant le réseau contextuel dans lequel s'actualise le sens de l'unité et se réalise son potentiel textuel. Nous soutenons l'idée de V.N.Telya que les idiomes sont des signes spécifiques, des signes représentant des micro-textes condensés dont la fonction principale est de nommer les faits en les caractérisant, en traduisant les visions de la communauté linguistique et l'appréciation de l'interlocuteur, c'est pourquoi la forme interne de l'UI qui concentre en elle les stéréotypes, les étalons des visions du monde et les expériences propres à chaque peuple, garde en elle et reflète au niveau

phraséologique l'originalité culturelle de la langue, faisant des UI les éléments spécifiques de la langue-culture.

Bibliographie

Bazin, H. *Vipère au poing. La mort du petit cheval. Cri de la chouette*. Moscou: Progress, 1979.

Boyer, H. « L'imaginaire ethno-socio-culturel collectif et ses représentations partagées. Un essai de modélisation. » *Travaux de Didactique du FLE, I.E.F.E*. 39 (1998): 5-14.

Galisson, R. «Accéder à la culture partagée par l'entremise des mots à CCP.» *Études de Linguistique Appliquée* 67 (1987): 119-140

Galisson, R. «Culture et lexiculture partagées: les mots comme lieux d'observation des faits culturels.» *Études de Linguistique Appliquée* 69 (1988): 74-90

Galisson, R. «Les palimpsestes verbaux: des révélateurs culturels remarquables, mais peu remarqués… », *Cahiers du français contemporain* 2 (1995): 41-63.

Gréciano, G. « La phraséogénèse du discours. » M. Martins-Baltar (réd.) *La Locution, entre langue et usages*. Fontenay Saint Cloud: ENS Editions (1997): 179-200.

Гехтляр С.Я, Василенко А.П. «Антиномия в модификации ФЕ. » *Фразеологизм в тексте и текст во фразеологизме*. Четвертые Жуковские Чтения, Великий Новгород, (2009): 40-42 http://www.novsu.ru/file/113015, consulté le 26 mai 2011.

Телия В.Н., *Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты,* Москва: Языки русской культуры, 1996**.**

Les anthroponymes dans l'espace littéraire français et roumain[1]

Georgeta RUS
Université Technique Cluj-Napoca, Roumanie

Abstract
The present research sets to analyse the complex interaction of anthroponyms in the bilingual literary work of Panait Istrati, a Romanian writer of French expression, and the role played by the intercultural (as the quintessential principle of openness) in the evolution of anthroponymic creations. The study compares the use and function of French and Romanian in Istrati's literature, as these two languages have visibly affected the author's anthroponymic choices. With the help of a representative corpus consisting of onymic items in both the aforementioned languages, my paper describes the way in which certain language constructions react to their movement from one literary universe to another (especially as a result of the translations made by the author himself). At the same time, I underline the effect these constructions have within the narratives. The aim of my research is to show how important cultural interaction is in revealing both the linguistic mechanisms/techniques that can be found in bilingual texts, and the sociolinguistic motivations that underlie the anthroponymic choices of a writer who created in a foreign language a body of texts that fed itself on typically Romanian social realities.
Keywords: intercultural, anthroponyms, literature, translation, nonconventional

Rezumat
Prezentul studiu îşi propune să analizeze complexa interacţiune a antroponimelor în opera bilingvă a scriitorului român de expresie franceză Panait Istrati, precum şi influenţa pe care interculturalul, ca principiu al deschiderii prin excelenţă, o are asupra evoluţiei creaţiilor antroponimice. Explorarea se va face într-o manieră comparativă între limba franceză şi română, cele doua limbi care au marcat profund opţiunea antroponimică a autorului. Comunicarea ne va da ocazia, cu ajutorul unui corpus reprezentativ în cele două limbi, să descriem modul în care unele formaţiuni lingvistice reacţionează la trecerea de la un univers literar la altul, mai ales prin intermediul traducerii autorului însuşi, şi incidenţa pe care acestea o au în cadrul naraţiunii. Scopul acestui articol este de a arăta cât de important este metisajul cultural pentru a putea decela procedeele şi mecanismele lingvistice prezente în textele bilingve, precum şi motivaţiile sociolingvistice care sunt la originea alegerii antroponimice a scriitorului care a creat într-o limbă străină o operă care îşi extrage essenta din realităţile sociale şi din specificul românesc.
Cuvinte-cheie: interculturalitate, antroponime, literatură, traducere, nonconvenţionalitate

[1] La présente étude fait partie d'un projet de recherche CNCS (PN-II-RU-TE-2011-3-0007), contrat numéro 103/2011, intitulé *Unconventional Romanian Anthroponyms in European Context: Formation Patterns and Discoursive Function*, remporté dans une compétition internationale en 2011.

Non, amis…Avec vous, je ne dois pas être méchante…Mon vrai nom, je ne le dirai ni à vous, ni à Dieu. Je le déteste. Il me rappelle une enfance vilaine, pénible. Quelqu'un le prononcerait à mon oreille, je le giflerais. D'ailleurs je crois l'avoir oublié.

Panait Istrati, *Nerrantsoula/Neranţula*.

1. Considérations préliminaires

Quand on parle d'écrivains roumains d'expression française, on ne peut pas s'empêcher de remarquer la diversité des styles et la multitude d'éléments mis en œuvre pour transmettre à la fois des subtilités autochtones, universellement envisageables et prêtes à être appropriées par le lecteur. Le contact des deux univers littéraires fait naître tout d'abord une particularité dans l'expression, ce qui mène à des exploits plutôt hétéroclites.

On a longtemps disserté sur les noms propres et leur capacité à produire du sens, de même que sur les motivations à la base du choix anthroponymique, et cet engouement se justifie par le fait qu'il s'agit d'un domaine particulièrement riche en significations. La question du sens représente un élément presque révolutionnaire si on parle des noms propres, puisque l'on a cru pendant longtemps que le côté sémantique ne concernait pas cette catégorie linguistique[2]. D'autant plus si le sens est considéré par le biais d'une traduction, qui est impossible sans que l'interprétation opère. Si le nom propre fait généralement partie d'un certain monde ou d'un certain univers, au moment où on le traduit il est censé faire partie d'un autre univers, ce qui implique une différenciation sur le plan sémantique.

Un des écrivains roumains qui a choisi d'exprimer ses idées et ses croyances littéraires en français, et qui nous intéresse du point de vue d'une analyse du système anthroponymique est Panait Istrati, surnommé le « Gorki des Balkans ». Notre choix s'est arrêté sur ce révolté par excellence grâce à la richesse de formules anthroponymiques utilisées à la fois dans l'œuvre originale, écrite en français, et dans sa traduction en roumain.

Cette étude se propose d'observer dans un premier temps les aspects onomastiques et les noms propres non conventionnels utilisés dans l'œuvre écrite en français, et ensuite le choix anthroponymique dans la traduction (faite par l'auteur lui-même, en roumain), afin de dégager quelques caractéristiques propres au système d'écriture dénominatif et certains conséquences que l'option onomastique peut avoir sur la réception de l'œuvre par le lecteur francophone et par le lecteur roumain. Les multiples dimensions du nom propre (sémantique, sociolinguistique, pragmatique) jouent un rôle déterminant dans la traduction, ce qui rend l'étude d'une œuvre bilingue d'autant plus intéressante qu'elle a été faite par l'auteur lui-même. Pour pouvoir mieux analyser le fonctionnement du système anthroponymique chez Panait Istrati on a considéré un corpus constitué d'anthroponymes utilisés dans des romans écrits en français: *Kyra Kyralina/Kira*

[2] On mentionne ici seulement quelques représentants de cette théorie: Derrida, 1997-98 : 204, Siblot, 1997 : 14, Perrefort, 1993 : 47.

Kiralina[3], *Les Chardons du Bărăgan/Ciulinii Bărăganului, Tsatsa-Minnka, La maison Thüringen/Casa Thüringen, Nerrantsoula/Neranţula, La famille Perlmutter/Familia Perlmutter et Codine/Codin.* Certainement, les événements et les personnages présentés sont eux-aussi importants, mais notre propos vise le phénomène de la dénomination et ses facettes dans le cadre de l'œuvre bilingue qui dévoile une riche moisson de noms propres.

2. Les personnages devant l'histoire

Au niveau anthroponymique, le contact sociolinguistique dû principalement à la relation de parenté entre les deux langues se traduit par l'influence majeure de la langue roumaine sur la dénomination française, comme en témoigne la présence de nombreux noms propres d'origine roumaine dans le texte original en français. Il s'agit en effet d'une panoplie de personnages polymorphes, qui mènent leur existence dans l'espace spirituel roumain, un monde comprenant des lieux, des objets, des êtres et des événements qui ne semblent pas être soumis aux lois temporelles, mais plutôt à un temps intérieur, difficilement identifiable, qui caractérise un univers stochastique. On retrouve ainsi une fiction déterminée par une pluralité de mondes, d'où la variété de noms propres utilisés, notamment pour mettre en évidence des destins exceptionnels à l'aide de l'anthroponyme.

Il est très important, avant d'essayer de déceler le réseau onomastique tissé à travers le récit pour dévoiler un riche inventaire de typologies humaines, de s'arrêter sur la figure centrale des romans istratiens: le personnage-narrateur *Adrien Zograffi*. Son aventure à caractère symptomatique est le reflet du destin exceptionnel d'un idéaliste:

> *Adrien Zograffi n'est, pour le moment, qu'un jeune homme qui aime l'Orient. C'est un autodidacte qui trouve la Sorbonne où il peut. Il vit, il rêve, il désire bien des choses. Plus tard, il osera dire que bien des choses sont mal faites par les hommes et par le Créateur. (…) Conservant toute sa liberté, il se permettra une autre audace, celle d'aimer, et d'être, toujours, dans tous les pays, l'ami de tous les hommes qui ont du cœur. Il y en a peu, mais Adrien ne pense pas que l'humanité soit si vaste qu'on le croit.* (Istrati, *Kyra Kyralina, Les Récits d'Adrien Zograffi* – Volume I, *Préface*, 19234-5)

En même temps, l'anthroponyme fait une référence directe au martyr chrétien *Adrien/Adrian* (du latin *Adrianus*), qui transfère en quelque sorte ses qualités morales au jeune Adrien, alter-ego de l'écrivain, avide d'aventures et de voyages, qui se lance à la poursuite d'une chimère idéatique, confondu entre plusieurs désirs, rêves et idéaux.

[3] Dans la présentation des exemples on utilisera en tant que convention graphique la formule : *anthroponyme utilisé dans le texte original en français/anthroponyme utilisé dans la traduction du texte en roumain.*

Du point de vue sémantique, l'anthroponyme se trouve en étroite relation avec la progression du destin de ce personnage, c'est pourquoi

> *son patronyme aussi en dit long car, si Adrien Zograffi exerce le plus souvent, parmi ses nombreux métiers de fortune, celui de peintre en bâtiment, de peintre d'enseignes ou de décorateur mural, son nom qui provient du grec zoghráphos, anticipe plutôt sur sa vocation de dépeindre les aventures de son errance. Le mot emprunté au grec, ζωγράφος, qui a donné en roumain zugrav, peintre en bâtiment, signifie littéralement « celui qui écrit ou décrit la vie » et désigne dans la langue d'origine un « artiste peintre », un « peintre » en général. Le nom ζωγράφος, dont l'étymologie se fonde sur la fusion de deux noms ζωή, vie, et γραφή, écriture ou bien de deux verbes, ζω, vivre, et γράφω, écrire, fonctionne comme un connecteur linguistique entre les deux niveaux de l'aventure que le personnage d'Istrati superpose*[4].

Au fur et à mesure que l'on découvre les fils conducteurs des récits, on s'aperçoit que les inégalités qui caractérisent la société dans laquelle les individus mènent leur existence se traduisent également par les noms qu'ils portent. Ainsi, certains personnages sont privés de prénoms: *M. Muller, Mme. Pavlik/Pavlic, père/moş Broşteanu, père/moş Toma, etc.* Il s'agit essentiellement de personnages secondaires, qui, malgré l'absence du prénom, sont désignés par un appellatif qui offre un minimum d'informations sur eux. Dépouillés d'une individualisation proprement dite, potentiellement générée par un prénom, ils sont renvoyés à leur fonction primaire: nommer un être humain.

Dans l'univers littéraire de l'auteur, les anthroponymes ont aussi un caractère prémonitoire grâce au titre onomastique, dans le sens où leur rôle est d'annoncer au lecteur les destins autour desquels l'histoire tournera: *Tsatsa Minnka/Ţaţa Minca, Kira Kiralina, Nerrantsoula/Neranţula, Codin/Codine, Moş Anghel.* En outre ces éléments introductifs nommants, on constate tout au long de l'œuvre la présence de certains titres qui, à travers des patronymes que l'on peut appeler *des appellatifs noms de groupe*, comprennent une références aux destins individuels (les membres de la famille en question): *La maison Thüringen, La famille Perlmutter*. Dans ce cas-là, c'est à l'aide du groupe que l'on désigne les individus. De manière plus rare, ce groupe de personnage dépourvu de prénom peut être le protagoniste principal d'un roman.

La force des personnages est soulignée par leurs noms, comme si l'écrivain se devait accentuer encore plus leur capacité de survie et leur détermination de se battre avec la vie. Cela est particulièrement important parce que la fiction se passe dans un monde dominé par la pauvreté, dans un espace le plus souvent aride du point de vue psychologique et climatique: *Avroum/Avrum, Stana, Costaké/Costache, Cristea, Epaminonda, Zamfir, Sima.* Il s'agit d'une résonance à

[4] Băgiag, Aurora, *Panaït Istrati : Adrien Zograffi et l'aventure balkanique du récit /Panait Istrati : Adrien Zograffi and Balkan narrative,* consulté sur http://www.phantasma.ro/caiete/caiete/caiete18/18.html

part générée par des prénoms brefs, ce qui contribue à tracer une couleur locale, rustique, conséquence du pittoresque linguistique des anthroponymes.

La plupart des fois, la fiction métissée à l'autobiographie semble faire partie de l'intention auctoriale de partager, dans une langue étrangère, avec un public étranger, une réalité sociale roumaine et de lui faire découvrir la mentalité de son peuple et la forte relation homme-terre. Tout au long d'une évocation de faits et descriptions on fait d'abord connaissance avec *la mère Zoitza/mama Joiţa*, image de la mère de l'auteur, mais il y a d'autres personnages ayant une existence réelle qui peuplent le monde des récits de l'écrivain.

> Il n'y a rien d'autobiographie dans mon œuvre. À côté de personnages et d'actions les plus purement fictifs tels: Stavru, Chira (…), Dragomir, Cosma et autres, il y a les histoires, vraisemblables à travers leur nom et à moitié invention, en action, tels: L'oncle Anghel, le frère de ma mère; Codin, (…) avec un cœur en or, s'appelait Călin et qui est mort brûlé avec de l'huile; Kir Nicola, mon fort ami (…); Mihail Kazanski et Samoila Petrov, chair et os sacrés pour toujours! (Istrati, Scrisoare deschisă domnului N. Iorga, în vol. Pentru a fi iubit pamantul, Bucureşti, 196985)

Une catégorie particulière d'anthroponymes est représentée par les formes qui finissent en *–ika/-ica*. Si ce suffixe est plutôt spécifique au féminin en roumain, avec une variation de la lettre finale *–ica/ică*, en français il est utilisé aussi bien pour des personnages féminins que masculins. La conservation du suffixe *-ica*, spécifique aux formations roumaines, en français, apparait néanmoins moins fréquente que l'utilisation du suffixe –ika, une adaptation française aux sonorités du roumain. Ce suffixe diminutif est employé de façon récurrente dans l'œuvre et a pour objectif, tout en étant une marque de subjectivité de la part de l'auteur, l'expression d'une affection envers ces personnages: *Zamfirika/Zamfirica; Julica/Iulica; Vasilika/Vasilică (personnage masculine); Simika/Simica.* Il y a une double utilisation de ces prénoms, car à côté de ces formes on retrouve aussi l'anthroponyme officiel: *Zamfir, Julia/Iulia, Vasilli/Vasile, Sima.*

Toujours dans la catégorie des diminutifs on retrouve le sufixe *–tza*, avec ses variantes */-tsa/-tzi/-tz*, formes dérivées pour remplacer le graphème *ţ* (représente le son /t͡s/), qui n'existe pas en français: *Maritsa/Mariţa, Sacadgitza/Sacagiţa*[5], *Anicoutsa/Anicuţa, Toudoritza/Tudoriţa, Patroutz/Pătruţ, Zincoutza/Zincuţa.* Une autre forme présente est l'hypocoristique *Mitzi*, avec la même graphie dans les deux langues. L'affection pour ces personnages, que l'on ressent à travers leur nom, traduit aussi l'empathie et la bienveillance de l'auteur pour ces êtres tellement mis à l'épreuve par la vie.

Pour designer et identifier les personnages féminins, l'auteur utilise des anthroponymes qui font référence à la traditionnelle image angélique des femmes, aux caractéristiques positives et aux qualités profondément humaines qui leur sont attribuées. Il s'agit d'attributs féminins qui mettent en valeur la femme, malgré les

[5] C'est un sobriquet qui signifie *s. (înv.) sacagioaică. (~ căra apa cu sacaua.)* (http://www.dexonline.news20.ro/cuvant/sacagita.html)

rudes conditions dans lesquelles elles mènent leur existence: *la bergère Fleuricika/ciobăniţa Floricica* – la fiancée quittée, il fait une douce à sa beauté et à sa fragilité, *Tincoutsa/Tincuţa* – la fiancée, image de la féminité angélique.

Souvent, le choix anthroponymique vise la mise à nu du personnage dans les yeux du lecteur, le nom propre ayant des valences (pluri-) incantatoires. Un anthroponyme particulier dans l'œuvre est *Kira Kiralina*, une présence exotique dans l'univers istratien, de par son nom et sa personnalité. La reprise d'une partie du nom dans le prénom accentue la symbolique de ce personnage, dans le sens où on décèle une présence évanescente, Kyra devient ainsi un archétype de l'idéal dominant (Teutişan: 147), image plurivoque de la société peinte en couleurs relativement sombres. La sonorité amphigourique du nom ne fait qu'attiser et entraîner la curiosité du lecteur, qui devine le tumulte de l'existence du personnage.

La panoplie de personnages continue avec *père Anghel/moş Anghel*, dérivé du lat. *Angelus* (rarement utilisé en tant qu'anthroponyme personnel par les premiers chrétiens), qui correspond au nom *angelus* (en fr. *ange*, en roum. *înger)*, mot emprunté des Grecques. Rappelant les anges-messagers, père Anghel est un homme averti, une figure représentative des initiés qui transgressent les expériences éprouvantes de la vie et qui fait part, tout au long des récits, de la détresse et du tracas de l'humanité. Chez Panait Istrati, père Anghel est un vrai Iov qui est passé par toutes les souffrances possibles, il devient un messager de Dieu et il sert d'exemple pour tous ceux qui ont été emportés par le tourment des passions et qui ont oublié que la seule chose qui compte vraiment est la liberté de penser.

Un personnage féminin inédit est *Nerrantsoula*, en directe relation avec la chanson grecque dont elle ne comprend pas les mots, *Nerrantsoula foundoti* et dont le rythme saccadé sera le leitmotiv de cette histoire, jusqu'à la fin tragique des deux amoureux enlacés dans les eaux du Bosphore (Steiciuc 2001: 118). Interprété comme «délicieux, fleur et fruit» et qui «fond dans la bouche» par Romain Rolland, le nom de *Nerrantsoula* a une valence incantatoire et n'est qu'une étape intermédiaire du devenir du personnage. Elle prend ensuite un nom plus sage, celui d'*Anicoutsa*, en contradiction avec son comportement qui se dégrade de plus en plus (pour gagner sa vie, elle se prostitue) une fois l'adolescence passée. Son destin est déchirant, la fille au nom retentissant deviendra une chimère, exactement comme la chanson qui continuera à résonner malgré elle dans l'espace narratif.

Au-delà des anthroponymes ayant une forte valeur symbolique, qui sont en symbiose avec la destinée de leurs porteurs, d'autres formules dénominatives se remarquent, souvent avec une structure composée. C'est justement cet élément supplémentaire qui apporte un nouvel attribut identificateur, parce que le prénom seul ne suffit plus pour identifier le personnage, le nom propre n'arrive plus à accomplir sa fonction primaire.

Les qualificatifs concernent:

- la localisation spatiale: *Motrogan, tzigane de Ploesti;*
- le domaine professionnel: *Hassan, le turc cireur de chaussures; Cristin le matelassier; Gorghi le charpentier; Schimke, l'interprète;*

- la nationalité: *Marco, le Roumain*[6]*; Hassan, le turc cireur de chaussures; père Binder, Juif; Motrogan, tzigane de Ploesti; Rigo le tzigane; Naoum Kagan, Juif de Pologne; Osman, le Turc; M. Poplinger, le Juif allemand.*

Il convient de préciser que ces appellatifs sont dus au grand nombre d'emprunts onomastiques des langues et cultures voisines (le turc, le grec, le hébreu), de même que les personnages qui ressemblent en forme et en fond à l'amalgame de cultures au milieu duquel l'auteur a vécu dans sa ville natale.

3. Traduction des anthroponymes chez les écrivains bilingues

La traduction des anthroponymes non conventionnels (modèles de construction littéraires), vise une analyse dans leur dynamique actuelle (avec une référence à leur fonction discursive) et une comparaison à des formations appartenant à la même catégorie dans les deux langues latines (en perspective interculturelle). Dans la traduction des noms propres, bien que l'opinion selon laquelle le nom de famille ou le patronyme soit généralement intraduisible[7] perdure encore, le corpus que l'on a soumis à la recherche permet de dire que, dans le cas particulier de l'écrivain bilingue, la traduction va au-delà de cette « sacralité » tacite.

De manière traditionnelle, l'écrivain a trouvé tout à fait naturelle la traduction des noms propres roumains en français (*la francisation anthroponymique*), à condition qu'un équivalent existe. Une des raisons les plus importantes tient évidemment d'abord au côté pratique, pour faciliter la lecture et pour rendre plus familiers au lecteur étranger des personnalités appartenant à une société roumaine assez différente des réalités occidentales: *Catherine/Caterina, Charlotte/Carolina, Julie/Iulia, Stéphane/Stefan, Jean/Ion, Grégoire/Grigore, Ovide/Ovidiu, Marie/Maria, Anastasie/Anastasia, Irène/Irina.*

Des fois, l'auteur décide de modifier complètement le prénom dans la deuxième langue, en raison de simplifier la compréhension et d'adapter l'univers textuel à l'univers dénominatif:

> Mon pauvre Nicolas/Sarmane Vasile
> Vassili! Vasilli!/ Gheorghe, Gheorghe
> Où est tu parti, mon petit Georges?/Unde-ai plecat, măi Gheorghiță?

Il est important à souligner le fait que les personnages d'Istrati sont le plus souvent désignés et individualisés par leur prénom, et l'apparition du patronyme ne fait qu'apporter une information supplémentaire sur le porteur. Ces formes sont liées notamment à:

[6] Il y a une légère incohérence entre l'anthroponyme *Marco*, qui a une origine italienne, et le qualificatif *le Roumain*, qui rend incertaine l'identification exacte du personnage.

[7] Michel Ballard (27) soutient que cette affirmation est valable de manière presque absolue pour les patronymes officiels (enregistrés dans l'état civil), et même, en fonction du registre de fiction, pour les personnages de fiction.

- des défauts physiques: *Vassili Le Long/Vasili Lungu, Dimitri Le Borgne/Dumitru Chioru, Gavrila Le Long/Gavrila Lungu, Brèche-Dent/Ştirbu*. Ces personnages peuplent la campagne si bien connue par l'écrivain, avec ses manques et ses enfants issus de la terre, et ils sont suivis dans leur confrontation aux problèmes sociaux, familiaux, économiques etc.
- une correspondance graphie française/phonèmes roumains: *Mandresco/Mândrescu; Pavlik/Pavlic; Toudorel/Tudorel; Minnkou/Mincu; Anna/Ana; Mortzoun/Morţun, Rizou/Rizu, Radou/Radou;*
- un respect de la langue d'origine, donc une seule forme commune apparait:
  - pour les patronymes roumains qui ont une résonance spécifique à la langue roumaine: *Andrei Ortopan, Gavrila Spân/Gavrilă Spînu* (avec une seule différence liée à l'utilisation de la lettre *â* en français, et *î* en roumain);
  - pour les patronymes d'origine étrangère: *M. Müller, Bernard Thüringer, Carnavalli, M. Flusfisch.*

Le corpus constitué à partir des romans de Panait Istrati nous a permis de distinguer une deuxième riche modalité dénominative qui identifie les participants au déroulement des événements, à savoir le recours au surnom. Celui-là peut être unique, quoiqu'il arrive parfois qu'un personnage ait plusieurs surnoms:

Le tejghetar/Tejghetarul;

Sima – Fessaterre/Curjos; Pètenbotte/Besencismă;

Le préfet du département qu'on avait baptisé « Pourceau »/ Prefectul judeţului, numit « Purcelul »;

L'armateur Carnavalli (…) qu'on appelait « l'Européen » /Carnavalli, care era numit « Europeanul »;

Lina dite « la Bucarestoise »/ Lina zisă « Bucureşteanca »;

Jean Rizou, surnommé Tchioupitou/Ion Rizu, poreclit Ciupitul;

Le Matou/Cotoiul.

Ce qui est le plus surprenant est que, le plus souvent, le narrateur offre lui-même la clé de l'attribution du surnom, en fonction du comportement du personnage en question:

> Maus! Maus! C'est sa femme qu'il appelait Maus. (*en allemand: souris/şoricel); M. Flusfisch, surnommé « Habeder », de Ich habe die Ehre (j'ai l'honneur); Les Juifs appelaient Yousouf le plus souvent Azoï à cause de la fréquence de ce mot yiddish dans sa bouche.

4. Effets de sens

Si pour Kripke les noms propres ont un référent sans avoir de signification à proprement parler, et doivent désigner le même individu dans tous les mondes possibles, selon Frege, aucune référence n'est possible sans sens.

Tout au long de l'œuvre, la présence du phénomène linguistique de la connotation d'ordre énonciatif rend possible une meilleure identification des locuteurs et permet même une présentation sommaire, puisque l'aire géographique prend contour. Les anthroponymes véhiculent à titre connotatif des indications sur

l'appartenance géographique de leurs porteurs, leurs nationalités ou bien leur domaine d'activité.

La présence de la traduction des éléments dénominatifs est strictement liée à la fidélité de l'expression souhaitée par l'auteur, qui a voulu reproduire en français les noms d'origine roumaine, tout en les adaptant à la graphie française: *Mikhaïl/Mihail, Gorghi/Gheorghiu, Yonel/Ionel*. Ce rude travail s'est fait en essayant de préserver la couleur locale et de prouver, encore une fois s'il était nécessaire, que les personnages ne sont pas purement fictionnels, il s'agit de figures représentatives de l'espace roumain, avec tout le chargement émotionnel, social et relationnel que ce fait implique.

Chaque fois que l'anthroponyme l'a permis, Istrati l'a exprimé en français en le traduisant, pour faciliter la compréhension par le locuteur francophone: *le Long/Lungu*. Cela montre à quel point l'élément dénominatif est important pour comprendre le personnage et la réalité sociale dans laquelle il vit. Les personnages ont une valeur emblématique, ils sont l'image de toute une société hétéroclite, c'est pourquoi ils dessinent les coordonnes principales de l'œuvre istratienne tout en exprimant sa vision et sa conception sur le monde.Le processus de décodage des significations du texte à travers les personnages se fait aussi par *le moyen du miroir* (ils sont analysés par rapport aux autres personnages), on exprime les relations entre les individus à l'aide des surnoms et des hypocoristiques, ce qui déclenche un phénomène de brassage dénominatif dans l'organisation interne du texte. La minutie qui vise le rapprochement du lecteur du monde de l'œuvre s'applique aussi dans la désignation du personnage, l'objectif étant d'offrir des informations supplémentaires sur ces héros qui ont le plus souvent une face caché, sombre, qui est dévoilée au lecteur.

5. Conclusions

Après avoir considéré le corpus de l'œuvre de Panait Istrati, on a observé qu'il y avait « une dépendance directe entre le personnage et le texte » (Teutişan: 150), qui se maintient aussi bien dans le texte original écrit en français, que dans sa traduction en roumain. On assiste tout au long de l'œuvre à un défilé de personnages baptisés et surnommés en même temps; il s'agit alors d'anthroponymes qui gravitent entre des sens perdus dans une langue et des accumulations de sens dans une autre, ce qui contribue à une transmigration des personnages à travers leur nom.

Comme Eco l'a déjà remarqué, la marge d'infidélité par rapport à un noyau de fidélité présumée dépend des intentions de l'auteur. (17) Cela nous conduit à constater que le cadre énonciatif peint par l'auteur a pour fonction principale la description des réalités sociale par le moyen des réalités anthroponymiques. La diversité et la richesse des formules dénominatives employées, tout en tenant compte du fait que « le passage d'une langue à l'autre est problématique » (Vaxelaire 100), représentent une méthode pour l'auteur de s'attacher à ses personnages et de s'identifier, une fois de plus, aux deux cultures qui lui ont été si proches, la culture roumaine et la culture française.

Bibliographie / sitographie:

Ballard, Michel. *Numele proprii în traducere* (titre original: *Le Nom propre en traduction*, Paris, Ophrys, 2001). Traduction coordonnée par G. Lungu-Badea. Préface et notes de traduction de G. Lungu-Badea. Timişoara: Editura Universităţii de Vest, 2011.

Băgiag, Aurora, *Panaït Istrati: Adrien Zograffi et l'aventure balkanique du récit /Panait Istrati: Adrien Zograffi and Balkan narrative*, consulté sur http://www.phantasma.ro/caiete/caiete/caiete18/18.html

Eco, Umberto. *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Paris: Grasset&Fasquelle, 2006.

Janover, Louis. Actualité de Panaït Istrati, article paru dans « *Le Monde diplomatique* », janvier 1981, <http://www.collectif-smolny.org/article.php3?id_article=318>

Lungu-Badea, Georgiana. *Quelques questions concernant la traduction des noms propres: application au roumain*. In: Tatiana Miliaressi (éd.). *La Traduction: philosophie, linguistique et didactique*. Lille: Université Charles de Gaulle – Lille3, collection UL3 « Travaux et Recherches », 2009.

Steiciuc, Elena-Branduşa. Panait Istrati et la quête d'une identité dans le monde des Balkans et de la Méditerranée, Identité et culture • Identity and culture. *Dialogos* 3/2001 115-119.

Teutişan, Călin. *Panait Istrati – l'espace littéraire levantin* 145-150, 15 februarie 2012 < http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Roumanie1/Teutisan.pdf>

Van Langendonck, Willy. *Theory and typology of proper names*, Berlin-New York: De Gruyter, 2007.

Vaxelaire, Jean-Louis. *Les noms propres – une analyse lexicologique et historique*, Paris: Honoré Champion, 2005. http://www.dexonline.news20.ro/cuvant/sacagita.html.

STÉRÉOTYPES (INTER)CULTURELS ET IMAGOLOGIE LITTÉRAIRE

La découverte de l'«Autre», de l'Indien et de l'Européen, au Brésil, à travers les traductions et les transpositions en français du poème épique de José de Santa Rita Durão sur la découverte de Bahia: *Caramurú. Poema épico do descobrimento da Bahia* (1781)

Alain VUILLEMIN
Université d'Artois /
Laboratoire «Lettres, Idées, Savoirs» de l'Université Paris-Est, France

Résumé
La découverte du Brésil, au début du XVI° siècle, a bouleversé la vision du monde des Européens à la Renaissance. L'« Autre », l'Indien, l'autochtone, est d'emblée perçu d'une manière très contradictoire. Il est tantôt idéalisé, tantôt décrié. Il est aussi subtilement nié. Un poème épique portugais, celui qui raconte la découverte de la région de Bahia, au Brésil, intitulé *Caramurú. Poema épico do descobrimento da Bahia*, conçu au Portugal en 1781 par un prêtre né au Brésil, le frère José de Santa Rita Durão, le révèle. Ce récit épique, fondateur du sentiment de l'identité brésilienne, raconte l'histoire, à partir de 1509 ou de 1510, du tout premier habitant européen du Brésil, un naufragé nommé Diogo Alvares Correa. Recueili par une tribu indienne, il fut surnommé « Caramurú » ou encore « Jakaré-Ouassou ». Il s'y maria avec une indienne, nommée Paraguaçú, qui sera baptisée en France, en 1528, sous le nom de Katherine du Brésil. Ce récit tente de reconstituer comment se serait produite au Brésil, au tout début du XVI° siècle, la toute première rencontre entre les indiens et celui qui est considéré comme le tout premier habitant européen du Brésil. Cette tentative est néanmoins biaisée par de multiples stéréotypes, par des préjugés moraux et religieux, et aussi par des partis pris politiques, indianistes, qui ont été très accentués par les traductions et les transpositions qui ont été faites de ce poème en français. Après une éclipse jusqu'au milieu du XX° siècle, ce thème a ressurgi en 1945 au Brésil, à Rio de Janeiro, à travers un dernier, roman publié en portugais par Olga Obry, *Catarina do Brasil: a índia que descobriu a Europa* (Catherine du Brésil: une indienne qui découvrit l'Europe), qui a été ensuite et auto-traduit en français et publié en France, en 1953, sous le titre de *Catherine du Brésil, filleule de Saint-Malo*. Ces titres indiquent déjà les renversements de perspectives qui se sont produits au fil du temps. C'est aussi un épisode très méconnu des relations entre le Brésil et la France qui est évoqué. Comment cette double découverte de l'« Autre » est-elle reconstruite? Comment ce qui est dit en ces derniers textes des us très différents des uns et des autres, des Indiens et des Européens, et de leurs croyances, en apparence très proches, les révèle-t-il comme autant de doubles inversé et de reflets mutuels, dissymétriques?
Mots-clés: Interculturalité, Brésil, Europe, France, Caramuru, mythe identitaire

Abstract
The discovery of Brazil in the early sixteenth century has changed the Europeans' perception of the world during the Renaissance. The "Other", the Indian, the native, is immediately perceived in a very contradictory way. He is sometimes idealized, sometimes turned into a dangerous creature. He is also subtly denied. A Portuguese epic poem, the one

that narrates the discovery of the region of Bahia, Brazil, entitled *Caramurú. Epico do Descobrimento Poema da Bahia*, written in Portugal, in 1781, by a priest born in Brazil, Brother Jose de Santa Rita Durao, dismantles the respective contradictions. This epic poem, founder of the feeling of the Brazilian identity, tells the story, from 1509 or 1510, of the first European inhabitant of Brazil, a castaway named Diego Alvares Correa. He integrated an Indian tribe and was nicknamed "Caramuru" or "Jakaré-Ouassou". There he married an Indian woman named Paraguaçu, who will be later known in France, in 1528, under the name Katherine of Brazil. This story attempts to reconstruct what would have occurred in Brazil in the early sixteenth century, the first meeting between the Indian and the one who is considered as the first European inhabitant of Brazil. This attempt is still biased by multiple stereotypes, by moral and religious prejudices, and also by Indian defenders; all these positions have been accentuated by the translations and transpositions that have been made of this poem in French. After an eclipse which lasted until the mid-twentieth century, this theme has resurfaced in 1945 in Brazil, in Rio de Janeiro, through a last novel published in Portuguese by Olga Obry, *Catarina do Brasil: a índia que descobriu a Europa* (*Catherine of Brazil: an Indian who discovered Europe*), which was then self-translated in French and published in France in 1953 under the title of *Catherine of Brazil, goddaughter of St. Malo*. These titles already indicate the reversal of perspectives that have occurred over time. They also make reference to a very little known episode of the relations between Brazil and France. In what way is this double discovery of the "Other" rebuilt? In what way what is said in these different texts about Indians and Europeans, and their beliefs, apparently very close, becomes a revelation about double inverted and asymmetrical reflections?
Key-words: Interculturality, Brazil, Europe, France, Caramuru, identity myth

La découverte du Brésil au XVI° siècle, en 1500, a bouleversé la vision du monde des Européens à la Renaissance. L'« Autre », l'Indien, l'autochtone, est d'emblée perçu d'une manière très contradictoire. Il est tantôt idéalisé, tantôt décrié. Il est aussi subtilement nié. Un poème épique portugais, intitulé *Caramurú. Poema épico do descobrimento da Bahia* [1] (« Caramurú. Poème épique de la découverte de Bahia »), le révèle. Conçu au Portugal en 1781 par un prêtre qui était né au Brésil entre 1718 ou 1722, le frère José de Santa Rita Durão [2], membre de l'ordre de Saint-Augustin et professeur de théologie à l'université de Coïmbra au Portugal, ce récit fondateur du sentiment de l'identité brésilienne raconte l'histoire de la découverte de la région de Bahia[3], au nord-est du Brésil, au début du XVI° siècle,

[1]Santa Rita Durão, José de, *Caramurú. Poema épico do descobrimento da Bahia*, Lisbóa, na Regia officina typografica, 1781, in-12. Version électronique sur le site *Scribd*: http://www.scribd.com/api_user_11797_vivancrisologo/d/7289661-Jose-de-Santa-Rita-Durao-Caramuru-1781

[2] José de Santa Rita Durão (vers 1718-1784), né à Cata Preta, Mariana aujourd'hui, dans l'État des Minas Gerais, au Brésil, orateur et poète, ordonné prêtre dans l'ordre de Saint-Augustin et considéré comme le fondateur de l'indianisme au Brésil.

[3] Salvador da Bahia ou São Salvador da Bahia de Todos os Santos (« Saint Sauveur de la Baie de Tous les Saints ») est une ville du Brésil située sur une péninsule au bord de l'océan Atlantique, au nord-est du pays, qui est aujourd'hui la capitale de l'État de Bahia. La ville fut fondée en 1549 par Tomé de Sousa et fut la première capitale du Brésil de 1549 à 1763.

par le tout premier habitant portugais et européen du Brésil, un naufragé nommé Diogo Álvares Correia [4]. Recueilli par une tribu indienne vers 1509 ou 1510, il fut surnommé « Caramurú », le « Tonnerre » ou la « Murène » [5] selon les interprétations proposées, ou encore « Jakaré-Ouassou », le « Grand Caïman » ou le « Grand Crocodile » [6]. Il se maria avec une indienne Tupi ou Tupinambá [7], nommée Paraguaçú ou Paraguassu selon les transcriptions [8], qui viendra en France et qui y sera baptisée en 1528, à Saint-Malo, en Bretagne, sous le nom de « Katherine du Brésil » [9]. Ce poème tente de décrire la manière dont se serait

[4] Diogo Álvares (ou Alvarez) Correia (vers 1474-1557), aventurier et navigateur portugais, originaire de Viana de Castelo au Portugal, et premier européen à vivre au Brésil.

[5] Le mot « Caramurú » (« Caramuru » ou « Caramourou » selon les orthographes adoptées) désignerait en langue tupi les « murène », les « dragons de la mer », auxquels les cadavres des naufragés blancs, gonflés et déformés par leur séjour dans l'eau, étaient assimilés. Daniel Gavet et Philippe Boucher proposent une autre interprétation dans la notice introductive de leur roman : « Caramurú » (orthographié « Caramourou ») signifierait « Homme de feu » en raison de la flamme et du bruit de la détonation du mousquet que Diogo Alvares possédait. Pour José de Santa Rita Durão, dans les réflexions qui précèdent son poème, « Caramurú » voudrait dire « Filho do trovão », le « Fils du Tonnerre », pour la même raison. La signification exacte de ce surnom reste toujours un sujet de controverses (voir Antonio da Silva : *Casamento do Paraguassu com o Filho do Fogo* [« Le Mariage de Paraguassu avec le Fils du Feu »], Salvador (BA), sr, sd.

[6] « Jakaré-Ouassou » ou le « Grand Crocodile ». Le mot « Jakaré », « jacaré » ou « jacare » selon les orthographes, désigne le caïman sud-américain. « Ouassou » ou « Uaçu » signifie « grand » en langue tupi.

[7] « Tupis » ou « Tupinambas », noms donnés à différentes tribus indiennes du Brésil et de l'Amérique du Sud unie par une seule et même langue. Ils seraient venus du nord du Paraguay. Ils contrôlaient jadis l'intérieur et les côtes du Brésil, Les « Tupinambas » (francisé en « Topinamboux »), sont plus précisément des tribus guerrières d'Amazonie, d'une origine tupie également, réputées autrefois pour leur cannibalisme.

[8] « Paraguaçú » (ou « Paraguassu » ou « Paraguouassou » ou encore « Paraguouaçou » selon les orthographes employées), signifie « l'eau grande », la « mer grande », « l'océan » ou le « grand fleuve » en langue tupi. Ce mot correspond au nom d'un fleuve, le rio Paraguaçú, qui se jette dans l'océan, dans la Baie de Tous les Saints, à proximité de Salvador da Bahia. Ce nom ou ce surnom pourrait désigner « celle qui aurait traversé la mer ».

[9] Ce certificat de baptême dit :" Le pénultième jour du moys surdit [juillet 1528] fut baptisée Katherine du Brésil, et fut compère noble homme Guyon Jamyn, recteur de Saint-Jagu, et commère Katherine de Granches et Françoise Le Gobien, fille de l'aloué de Saint-Malo, et fut baptisée par maitre Lancelot Ruffier, vicaire curé dudit lieu, le dit jour que dessus. – P. Trublet". (Doc. Nº 1 – Baptême de Katherine du Brézil (30 Juillet 1528) – Archives Municipales (Saint-Malo) – GG 6. Une copie de cet état est aussi conservée aux archives du gouvernement fédéral du Canada, à Ottawa. Le texte de ce certificat a aussi été cité en 1953, en une orthographe modernisée, dans le roman d'Olga Obry, *Catherine du Brésil, filleule de Saint-Malo*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, p.165. Voir aussi le site *Origens* :

produite la toute première rencontre entre les indiens et le jeune Diogo Álvares Correia après le naufrage de ce dernier. Cette tentative de reconstitution est néanmoins biaisée par de multiples stéréotypes qui ont été souvent accentués par les traductions et par les transpositions qui en ont été faites en français. Ce poème épique a été traduit en France, en 1829, par Eugène Garay de Monglave [10] sous la forme d'un roman en prose: *Caramaru ou la découverte de Bahia, roman-poème brésilien* [11], avec un certain nombre de coupures et d'omissions. Dès 1830, un autre roman, publié à Paris et écrit à deux mains par Daniel Gavet [12] et par Philippe Boucher [13], *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas* [14], se présente aussi comme une « chronique brésilienne » sur le même sujet, qui insisterait plutôt sur les circonstances de la mort de Diogo Álvares Correia, surnommé « Jakaré-Ouassou ». Après une éclipse jusqu'au milieu du XX° siècle, ce thème a ressurgi en 1942 au Brésil, à Rio de Janeiro, dans la littérature brésilienne, à travers un roman publié d'abord en portugais par Olga Obry, *Catarina do Brasil: a Índia que descobriu a Europa* (« Catherine du Brésil: l'indienne qui découvrit l'Europe ») [15], auto-traduit par la suite en français et publié à Paris, en 1953, sous le titre de *Catherine du Brésil, filleule de Saint-Malo* [16]. En ce dernier livre, la trame historique des événements est exacte. Les mœurs sont aussi reconstituées d'après ce qu'on a

http://www.casadatorre.org.br/origens.html##3, qui reproduit ce certificat de baptême sous la forme d'un *fac simile*.

[10] Eugène Garay de Monglave, de son vrai nom Eugène Moncla (1796-1878), polygraphe et traducteur, proche de Dom Pedro I (1798-1834), empereur du Brésil de 1822 à 1831.

[11] Durão, José de Santa Rita : *Caramaru ou la découverte de Bahia, roman-poème brésilien* [traduit par Eugène Garay de Monglave], Paris, Eugène Renduel, 1829. Version électronique sur le site *Gallica* de la Bibliothèque Nationale de France :

tome I : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57403818.r=Santa+Rita+Durao.langFR

tome II : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5739362f.r=Santa+Rita+Durao.langFR

tome III : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57403959.r=Santa+Rita+Durao.langFR

[12] Daniel Gavet, polygraphe et traducteur (1811- ?).

[13] Philippe Boucher, pasteur protestant (?- ?), proche de l'empereur du Brésil Dom Pedro I.

[14] Gavet, Daniel et Boucher, Philippe : *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas*, Paris Timothy Dehay, 1830, p.237. Version électronique sur le site *Gallica* de la Bibliothèque Nationale de France :

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56272819.r=Jakar%C3%A9-Ouassou+ou+les+Tupinambas.langFR

[15] Obry, Olga : *Catarina do Brasil, a Índia que descobriu a Europa* [Catherine du Brésil : une indienne qui découvrit l'Europe], Rio-de-Janeiro (RJ), Atlantica Editora, 1942. Version électronique sur le site *Google Livres* :

http://books.google.fr/books/about/Catarina_do_Brasil_a_%C3%ADndia_que_descobri.html?id=S6gXAAAAIAAJ&redir_esc=y

[16] Obry, Olga : *Catherine du Brésil, filleule de Saint-Malo*, Paris Nouvelles Éditions Latines, 1953. Version électronique sur le site *Google Livres* :

http://books.google.fr/books?id=xYkerLo7DfMC&pg=PA165&lpg=PA165&dq=Bapt%C3%AAme+de+Catherine+du+Br%C3%A9sil&source=bl&ots=zecupmCVI5&sig=YdQeZf8eISK52BH8OadlbXvn_J4&hl=fr&sa=X&ei=nJFcT-XjCMXq8QOEyvWvBw&ved=0CDkQ6AEwAA#

découvert sur la culture des indiens Tupis ou Tupinambás depuis le XVI° siècle. Le regard est plus nuancé: l'histoire est racontée du point de vue des indiens et de Catarina Paraguaçú en particulier. Un autre roman historique, *Catarina Paraguaçú. A Mãe do Brasil* (« Catarina Paraguaçú. La Mère du Brésil ») [17], a été enfin publié en portugais en 2001, au Brésil, par un autre auteur, originaire de Bahia, Franco Tasso[18]. Ce dernier livre n'a pas encore été traduit en français. Ces titres indiquent les renversements successifs de perspectives qui se sont produits au fil du temps. C'est aussi un épisode très méconnu des relations entre le Brésil et la France qui est évoqué. Comment cette double découverte de l'« Autre » est-elle reconstruite? Comment les us se révèlent-ils en apparence si différents, les croyances si proches et les uns et les autres, les indiens et les européens, si semblables, ou plutôt, si métissés ou métis?

1. Des us différents

Les us des indiens qui sont décrits par José de Santa Rita Durão dans *Caramurú* et qui sont repris par son traducteur, Eugène Garay de Monglave, et par ses adaptateurs, de Daniel Gavet et de Philippe Boucher à Olga Obry, sont très différents des mœurs européennes. Diogo Álvares Correia découvre ces usages et ces manières de vivre après le naufrage de son navire, à proximité de Salvador da Bahia, quand il est recueilli par une tribu d'indiens Tupis, celle du chef Gupeva, le père de deux très belles jeunes filles, Moema et Paraguassu, qui tomberont toutes deux amoureuses du jeune homme. Il en partagera la vie. Il découvre aussi, avec beaucoup d'étonnement, le caractère étrange de leurs façons d'être et d'agir, les particularités de leurs coutumes primitives et la cruauté de leurs pratiques guerrières.

Ces mœurs sont bizarres. Des préjugés moraux, insidieux, contribuent à accentuer les différences. Tous les traducteurs et adaptateurs n'y prêtent pas la même attention. Dans *Catherine du Brésil*, Olga Obry les mentionne d'une façon incidente, au fil de son récit. Dans *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas* de Daniel Gavet et de Philippe Boucher, l'action se situe entre 1536 et 1547, à l'époque où Francisco Pereira Coutinho [19] était le « capitaine », c'est-à-dire le gouverneur de la région de Bahia au nom du roi du Portugal. Son adversaire, « Jakaré-Ouassou », le « Grand Caïman », autrement dit Diogo Álvares Correia, vit avec les indiens Tupis depuis très longtemps. Ces derniers le révèrent comme une sorte de dieu vivant

[17] ***Franco, Tasso,*** *Catarina Paraguaçú – A Mãe do Brasil* [« Catarina Paraguaçú– la Mère du Brésil »], Rio-de-Janeiro (RJ), Editado pela Relume Dumará, 2001. Version électronique sur le site *Google Livres* :
http://books.google.fr/books?id=PJMtAAAAYAAJ&q=Catarina+Paragua%C3%A7%C3%BA.+A+M%C3%A3e+do+Brasil,&dq=Catarina+Paragua%C3%A7%C3%BA.+A+M%C3%A3e+do+Brasil,&hl=fr&sa=X&ei=0ZdcT9iPMMeA8wP-ncyDDw&ved=0CD0Q6AEwAA

[18] ***Franco, Tasso*** Paes (né en 1946), journaliste et écrivain originaire de Bahia.

[19] Francisco Pereira Coutinho (?-1547), donataire de la Capitainerie de la Baie de Tous les Saints en 1536.

depuis près d'une trentaine d'années déjà. Eugène Garay de Monglave, le traducteur de José de Santa Rita Durão, essaie de préserver au contraire le regard neuf, étonné, du jeune Diogo Álvares aussitôt après son arrivée sur ces côtes du Brésil, au tout début du XVI° siècle, en un lieu qui est situé au bord de l'Atlantique et qui s'appelle aujourd'hui Rio Vermelho, près du port de Barra, à proximité de Bahia. Tout le surprend. Les lieux, les sites, les paysages, les plages, les déserts, les montagnes, les forêts sont magnifiques. Les spectacles sont grandioses. La nature est sauvage. Les mœurs sont aussi extrêmement rudes.

Au troisième chant de *Caramurú*, l'épopée de José de Santa Rita Durão, les habitudes et les coutumes des indiens Tupis sont longuement décrits. Eugène Garay de Monglave, reste fidèle à ces descriptions quand il les condense en son chapitre VII, intitulé « un village américain » dans sa traduction en français. Le chef indien, Gupeva, explique à Diogo Álvares comment se déroulent les grandes étapes de l'existence pour les siens, pour les membres de sa tribu. L'habitat est collectif. La vie est communautaire C'est une première grande différence par rapport aux habitudes plus individualistes des européens. Le village se compose de huit très grandes cabanes en bois, en osiers et en roseaux, disposées en carré. Chacune de ces constructions abrite entre six cents et mille personnes. À l'intérieur, à chaque pas, se balancent des hamacs. C'est là que les indiens naissent, vivent, grandissent, mangent, dorment, méditent et meurent, le moment venu. Gupeva en évoque les joies et les peines, les souffrances et les deuils, les rites et les cérémonies, et aussi les usages et les danses, les libations et les festins. Tous vivent nus « dans cette habitation commune (mais) jamais un de ces sauvages n'osa porter atteinte à l'honneur de la femme ou de la fille de son voisin » [20], commente le narrateur. La nudité est une autre très grande différence par rapport aux us européens. Ces mœurs primitives sont pures. Les indiens semblent ne pas connaître le péché. Un film d'aventure brésilien, *Como era gostoso meu frances* (« Qu'il était bon mon petit Français ») [21], directement inspiré par les circonstances de la découverte du Brésil et réalisé par Nelson Pereira dos Santos en 1970, montre assez exactement comment les indiens Tupinambás vivaient à cette époque.

À l'inverse, les pratiques guerrières sont barbares. Au tome II de la version en français de *Caramurú*, les chapitres XIV à XVIII décrivent d'abord une « armée américaine », c'est-à-dire indienne, puis une « bataille », ensuite le sort que « les prisonniers » capturés subissent et, enfin, un « combat naval » à bord de pirogues. Ces séquences correspondent aux chants III et IV du texte en portugais de José de Santa Rita Durão. Ils relatent les péripéties d'une guerre entre plusieurs tribus. D'un côté, les indiens Tupinambás de Gupeva, aidés par Taparica, une reine indienne qui est accompagnée de mille Amazones et de six mille autres combattants. De l'autre côté, en face, les ennemis, menés par un chef terrible,

[20] Durão, José de Santa Rita : *Caramaru ou la découverte de Bahia, roman-poème brésilien* [traduit par Eugène Garay de Monglave], Paris, Eugène Renduel, 1829, tome I, p. 139.

[21] *Como era gostoso meu frances*, par Nelson Pereira dos Santos, Rio-de-Janeiro (RJ), Condor Film (1970). Voir le site :
http://en.wikipedia.org/wiki/How_Tasty_Was_My_Little_Frenchman

Jararaca, chef de la nation des indiens Caetés, alliés aux Margates, aux Ovecates, aux Maques, aux Petiguares, aux Agirapirangas, aux Itatis, aux Tapuias. Les combats sont féroces. Ils sont livrés au corps à corps. Les mêlées sont furieuses. Les affrontements sont sans pitié. Les femmes indiennes y participent en achevant les blessés à coups de massues. Les prisonniers vaincus sont dévorés par les vainqueurs afin de s'en approprier le courage et les vertus. C'est le sort que Francisco Pereira Coutinho, le premier gouverneur portugais de Bahia, et ses soldats subissent en 1547 dans *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas*, de Daniel Gavet et de Philippe Boucher. Ces indiens sont anthropophages. Sans un mousquet qui avait été miraculeusement sauvé lors de son naufrage et dont la détonation avait terrifié les indiens, Diogo Álvares Correia aurait connu le même destin, un sort promis à tous les « caramurus », ces « murènes » ou ces « poissons-monstres d'aspect humain » [22], à savoir les cadavres des naufragés européens qui s'échouaient sur les plages brésiliennes et qui étaient gonflés et déformés par leur séjour dans l'eau. Olga Obry rappelle ce trait au début de *Catherine du Brésil*. Trois témoignages historiques le confirment.

Le premier est celui de Hans Staden[23], un soldat et un aventurier allemand, lui aussi naufragé en 1550 et capturé par des indiens Tupinambás, qui demeura leur prisonnier sur l'île de Saint-Vincent, à la hauteur de São Paulo, durant neuf mois avant d'être racheté par un navire français de passage. Hans Staden a raconté son histoire en 1557 dans *Nus, féroces et anthropophages* [24], un ouvrage publié à Marbourg en Allemagne. Le second est celui d'André Thevet [25], un prêtre franciscain français, compagnon de Nicolas Durand de Villegaignon, le fondateur de la ville de Rio-de-Janeiro en 1550. André Thevet est l'auteur d'un ouvrage sur *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, & de plusieurs terres et isles découvertes de nostre temps,* [26] qui a été édité à Paris, en 1557 aussi, et qui contient plusieurs chapitres sur la guerre et les rites anthropophages des tribus qu'il a pu observer. Le troisième témoignage est celui de Jean de Léry[27], un étudiant en théologie converti à la religion réformée, protestante,

[22] Obry, Olga : *Catherine du Brésil*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1953, p. 28.

[23] Hans Staden (1525 ?-1576 ?), soldat et mercenaire d'origine allemande, embarqué comme canonnier en 1554 sur un vaisseau espagnol qui s'échoua près de l'île de Saint-Vincent, au large du Brésil, à la hauteur de São Paulo. Capturé par une tribu Tupinambá qui pratiquait l'anthropophagie rituelle, il fut racheté à ces indiens par le capitaine d'un navire français après neuf mois de captivité.

[24] Staden, Hans, *Nus, féroces et anthropophages* (1557) [« *Warhafftige Historia unnd Beschreibung einer Landtschafft der wilden, nacketen, grimmigen Menschfresser Leuthen...* », traduit de l'allemand par Henri Ternaux Compans], Paris, Métailié, 2005.

[25] André Thevet (1516-1590), prêtre franciscain, chapelain de la flotte de l'amiral français Nicolas Durand de Villegaignon.

[26] Thevet, André, *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, & de plusieurs terres et isles découvertes de nostre temps,*

[27] Jean de Léry (vers 1536-1613), voyageur et écrivain, converti à la religion réformée, protestante, et cosmographe du roi de France Henri II.

qui fut envoyé en 1557 à Rio-de-Janeiro, en France Antarctique, par Jean Calvin [28]. Jean de Léry en fut expulsé en 1558 par Nicolas Durand de Villegaignon. Son *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dit Amérique* [29], un des chefs d'œuvre de la littérature de voyage en la langue française, paru en 1578, retrace son séjour près des indiens « toüoupinambaoults » [30] dans la Baie de Guanabara à Rio-de-Janeiro. Plusieurs chapitres du livre décrivent les mœurs et les pratiques cannibales, identiques, de ces autres indiens Tupinambás.

Un premier renversement se produit entre le récit de *Caramurú*, tel qu'il a été écrit à l'origine par José de Santa Rita Durão, sa traduction en français, *Caramaru ou la découverte de Bahia* par Eugène Garay de Monglave, son adaptation par Daniel Gavet et par Philippe Boucher sous le titre de *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas* et, enfin, le récit d'Olga Obry, *Catherine du Brésil, filleule de Saint-Malo*. L'étonnement a été mutuel. En 1509 ou en 1510, Diogo Álvares Correia, le premier aventurier européen à vivre au Brésil, a découvert avec beaucoup de surprise les manières de vivre des indiens Tupis qui l'avaient recueilli. Leurs us étaient très différents, leurs mœurs étranges, leurs coutumes primitives, leurs pratiques guerrières cruelles. À l'inverse, dans le roman d'Olga Obry, *Catherine du Brésil, filleule de Saint-Malo,* conçu deux siècles plus tard, le regard d'une indienne, Paragassu, celle qui deviendra l'épouse de Diogo, est non moins étonné. L'aspect du prisonnier, Diogo Álvares, celui que sa sœur Moema avait capturé, l'intrigue et la fascine, tant il est différent. Il est barbu. Les indiens étaient glabres. Il vient « d'au-delà de la grande eau » [31]. Les indiens n'avaient jamais osé s'aventurer vraiment sur la mer. Il ne paraît pas non plus aussi sauvage que les autres européens. Entre le XVIII° et le XX° siècles, le jugement moral qui était porté sur les uns et les autres a changé, au Brésil du moins. D'autres affinités se révéleront.

2. Des croyances très proches

Sur le plan religieux, ces indiens et ces européens semblent très proches. La religion des Tupis serait une préfiguration du christianisme. C'est la conviction profonde que José de Santa Rita Durão proclame dans son *Caramurú*. Les descriptions des paysages et des mœurs qu'il introduit dans son poème ont une fonction: suggérer l'idée que, au Brésil, les indiens auraient vécu avant l'arrivée de Diogo Álvares en un état de nature bienheureux qui aurait été très semblable à ce qu'il en aurait été du Paradis terrestre et du Jardin d'Éden pour Adam et Ève dans

[28] Jean Calvin ou Jehan Cauvin (1509-1564), réformateur et théologien français, fondateur du calvinisme, considéré comme l'un des principaux artisans de la Réforme protestante.

[29] Voir Léry, Jean de (1536 ?-1613 ?) : *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dit Amérique* (Première édition : (s. l.), pour A. Chuppin, 1578, In-12), Édition de Frank Lestringant, Montpellier, Presses du Languedoc/Max Chaleil Éditeur, 1992.

[30] « Toüoupinambaoults » pour « Tupinambás ».

[31] *Ibidem*, p. 16.

l'*Ancien Testament*. Les indiens se seraient trouvés au seuil d'une même révélation. Les croyances auraient été très comparables, sinon semblables, qu'il se soit agi de la conception de la création du monde, de la foi en l'existence d'un être supérieur, suprême, tout-puissant, ou de l'attente des fins et d'une même espérance messianique.

C'est Gupeva, le chef de la tribu indienne qui a recueilli Diogo Álvares, qui lui révèle la nature des croyances religieuses de sa tribu sur la création du monde. Il le fait au chant III de *Caramurú*, l'épopée, un chant qui est découpé en plusieurs séquences aux chapitres IX, X et XI de sa traduction en français par Eugène Garay de Monglave. Le premier de ces chapitres traite de l'existence de Dieu, le second de l'immortalité et le dernier de la création, du déluge et de la dispersion des nations indiennes. Le propos s'inspire fortement du récit de la *Genèse* et de l'histoire de Noé dans l'*Ancien Testament*. Il existe de grandes différences cependant. D'après les traditions indiennes, le monde aurait existé depuis toujours, et il aurait été peuplé depuis toujours par des êtres mortels mais « pervers (, qui) remplirent le monde de périls, et furent cause qu'une inondation immense ensevelit la terre en un abîme sans fond » [32]. Mais la catastrophe avait été prévue par un grand patriarche dont la « vaste pirogue »[33] s'échoua sur une haute montagne et dont les descendants repeuplèrent le monde ». Ce sont les principaux épisodes du récit du Déluge. Les explications de Gupeva sont réfractées par la lecture de la *Bible*. Depuis, le monde aurait été gouverné par le « grand Tupa » (ou « Toupan ») [34], une divinité des indiens Tupinambás que les premiers missionnaires portugais assimilèrent au Dieu des chrétiens.

Cet être suprême, ce dieu Tupa, possède des attributs que Gupeva énumère au cours de cet entretien avec Diogo Álvares. Il est un « Être puissant qui gouverne le monde » [35], qui régit le ciel, qui commande à la pluie, à la grêle, au vent, à la tempête. Il est le maître des nuées, des éclairs, de la foudre. Il habite le ciel. Il est un être créateur, un démiurge qui a vaincu le néant » [36]. Il a créé le ciel et la terre, les ténèbres et la lumière. Il est aussi un « Être incompréhensible » [37], énigmatique, une entité mystérieuse dont Gupeva ignore le nom exact. Son œuvre est encore inachevée. Il n'a pas encore enseigné aux indiens comment résister au mal. Il a permis au monde de demeurer infesté d'« Anhangas » [38], des créatures maléfiques, démoniaques et malfaisantes, en la langue des Tupinambás. Ces démons subsistent, enfermés au-delà des montagnes en un endroit, un abîme où, par un arrêt du grand

[32] Durão, José de Santa Rita : *Caramaru ou la découverte de Bahia, roman-poème brésilien* [traduit par Eugène Garay de Monglave], Paris, Eugène Renduel, 1829, tome 1, p. 193.
[33] *Ibidem*, p. 193.
[34] "Tupa, "Tupã" ou "Tupan", ou encore "Tupave" ou "Tenondete", est le nom du dieu suprême de la création dans les légendes tupis-guaranis, de l'Amazone au Paraguay en Amérique du sud.
[35] *Ibidem*, p. 69.
[36] *Ibidem*, p. 167.
[37] *Ibidem*, p. 167.
[38] Dans les mythes des indiens du Brésil, les « Anhangas » désignent des divinités malfaisantes, sans forme précise.

Tupa, brûle « un incendie que le temps n'éteindra point » [39]. C'est un antre ténébreux, sinistre, « où tout conspire à redoubler l'horreur » [40]. C'est une autre description de l'Enfer des chrétiens. À l'inverse, par-delà cette même grande montagne où se trouve ce lieu infernal, il existerait aussi une « contrée de bonheur (…), un jardin sans modèle (…), des campagnes délicieuses (où), dans le sein du grand Tupa (…) au milieu des délices vivent les âmes » [41] de ceux qui furent des justes durant leurs vies terrestres. C'est un autre pays d'Éden. Bref, avant l'arrivée des premiers explorateurs européens, les indiens auraient déjà entrevu Dieu, le Paradis et l'Enfer. Il ne leur aurait manqué que la révélation.

Gupeva prétend ne rapporter que des croyances et des légendes qui auraient été transmises depuis toujours par de très anciennes traditions au sein de son peuple. Il conclut son propos en révélant l'existence, chez les Tupis, d'une attente inattendue en la venue d'un « messie », d'un envoyé de leur dieu suprême, le grand Tupa. Cette espèce d'espérance eschatologique aurait prédéterminé la destinée, assez extraordinaire, de Diogo Álvares Correia et aurait expliqué pourquoi les indiens Tupis avaient épargné le jeune naufragé. Gupeva est convaincu que Diogo, son interlocuteur blanc, aurait été envoyé par ce dieu Tupa, par « l'Éternel (…) à notre secours (celui des indiens) pour nous soustraire au feu de l'enfer (…), pour nous élever ensuite avec toi jusqu'au firmament » [42]. La traduction française accentue les accents bibliques de cette profession de foi. Le naufrage de Diogo Álvares Correia aux approches de la baie de Baia aurait été un miracle qui aurait été voulu par la Providence pour apporter la lumière de la religion chrétienne – catholique – aux indiens de cette région du Brésil. Dès lors, dans *Caramurú*, en la version en portugais et dans sa traduction en français, Diogo Álvares est un autre Sauveur, un autre être élu, choisi et envoyé par Dieu pour apporter la foi et les lumières de la seule vraie religion – la religion catholique – et le salut aux indiens. Il se transforme en une autre figure messianique. Diogo Álvares se garde de le détromper. Dans *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas* dont l'action se situe un peu plus tard, vers 1547, et qui relate les circonstances – imaginées – de la mort de « Jakaré-Ouassou », autrement dit de Diogo Álvares Correia, les deux auteurs, Daniel Gavet et Philippe Boucher, prennent plus de distance. Philippe Boucher était un pasteur protestant qui a vécu plusieurs années au Brésil, à Rio de Janeiro. Au terme du récit, un chant funèbre, à la mémoire de celui qu'on appelait « Jakaré-Ouassou », explique au contraire que celui-ci était mort et que les Tupinambas avaient été vaincus par les soldats portugais parce que les mauvais esprits, les « Anhangas », avaient profité du sommeil du grand Tupan pour provoquer la défaite des indiens. L'explication est toujours théologique. L'explication proposée se réfère toutefois à la religion des indiens. La perspective est inversée. Sa signification change aussi.

[39] *Ibidem*, p. 180.
[40] *Ibidem*, p. 179.
[41] *Ibidem*, p. 185.
[42] *Ibidem*, p. 169.

Entre les indiens et les européens, les croyances religieuses auraient été très proches. Ils auraient partagé une conception analogue de la création du monde, une foi presque identique en un Dieu créateur, et une même espérance, une même attente d'un salut à venir. Du moins est-ce l'argument théologique sur lequel est construite l'épopée de *Caramurú*, ce poème écrit en portugais en 1781 par José de Santa Rita Durão, né au Brésil, devenu prêtre puis docteur de l'université très catholique de Coïmbra au Portugal vers 1557 et, par la suite, professeur de théologie en cette même université. Eugène Garay de Monglave respecte ces convictions dans sa traduction en français de ce poème, *Caramuru ou la découverte de Bahia*, parue en 1829. En 1830, dans leur propre transposition de l'histoire de la vie de Diogo Álvares Correia, Daniel Gavet et Philippe Boucher prennent une distance critique beaucoup plus grande. Les croyances des indiens sont présentées comme irréductibles et radicalement différentes de celles des envahisseurs européens. Pour préserver leur foi et pour conserver leurs croyances intactes, les Tupinambas préfèrent fuir vers l'intérieur des terres. L'originalité des indigènes est plus respectée. Dans *Catherine du Brésil* d'Olga Obry, publié en 1953, une longue annexe, un appendice intitulé « À la recherche d'une trace perdue… », raconte tout autrement ces étapes de la découverte et de l'exploration de la région de Bahia, et s'efforce de prendre un recul encore plus affirmé avec les préjugés et les idées préconçues des voyageurs et des aventuriers européens à l'égard des premiers habitants indiens, autochtones, du Brésil.

3. Des reflets symétriques

Ces indiens natifs, autochtones, et ces étrangers exotiques, européens, si différents et si proches en même temps, ne seraient-ils finalement que des métis, des reflets et des doubles, mais symétriques, inversés et métissés, des uns et des autres? Un critique français, Georges Raeders [43], en a fait la suggestion au XX° siècle, en 1958, en un article publié au Brésil sur la traduction française du *Caramurú* de José de Santa Rita Durão. Ces indiens sauvages qui auraient recueilli Diogo Álvares n'auraient été que des européens primitifs. Dans ce même récit, les européens civilisés que Catarina Paraguaçu découvre au cours de son voyage en Europe et en France n'auraient été que des indiens policés. Tous ne seraient que des métis, des projections nativistes, indianistes ou indigénistes, propres à l'histoire et à la culture brésiliennes. Ces indiens barbares ne seraient que des européens sauvages. Il n'est que de citer Georges Raeders: « les Tupinambas de Santa Rita Durão (…) sont, sinon toujours des Européens travestis en sauvages à la tête ornée de plumes multicolores, du moins, bien souvent, des indigènes idéalisés (…). Leur manière de vivre, de combattre, de mourir, autant que les sentiments qu'ils expriment, sont ceux de véritables chevaliers (européens) du Moyen-Âge: ils sont soumis à des « princes », reçoivent l'investiture du combattant par un léger coup de plat d'épée sur l'épaule. Paraguassu (…) apparaît une fois en véritable Amazone,

[43] Georges Raeders (1896-1955), professeur à l'université catholique de São Paulo (SP) au Brésil.

armée à l'européenne, avec une cotte de maille, une épée et un casque… » [44]. La même remarque vaut pour les croyances et les idées morales et religieuses. Prenant appui sur Ferdinand Joseph Wolf [45], auteur d'une *Histoire de la littérature brésilienne*[46] parue en 1863, Georges Raeders continue: ces indiens imaginaires ne pouvaient avoir les idées et les sentiments qui leurs sont prêtés. Deux passages de l'épopée de José de Santa Rita Durão, parmi d'autres, seraient particulièrement représentatifs de ces biais. Le premier, c'est le moment où Gupeva, le « chef des Tupinambas, expose longuement à son ami Álvares ses idées métaphysiques »[47]; le second, ce serait « les vers (…) où Paragassu demande après la bataille à Álvares ce que deviennent les âmes des morts non baptisés qu'elle aperçoit. Celui-ci lui expose alors le dogme de la damnation éternelle mais elle répond en argumentant comme un philosophe du XVIII° siècle… » [48]. Ces indiens primitifs auraient déjà été des philosophes européens éclairés du siècle des Lumières.

À l'inverse, les européens ne seraient guère que d'autres sauvages mais civilisés, des indiens idéalisés, raffinés. Au chant VII de la version originelle de *Caramurú* et au chapitre XXII de sa traduction en français, à propos de « La France, Henri II et Catherine de Médicis », Paraguaçu, l'épouse indienne de Diogo Álvares, est comme anéantie par le spectacle de la civilisation: « tout ce qu'elle admire lui semble un songe » [49]. Le voyage, sur un très grand navire français, celui du capitaine Duplessis, l'accueil, tout au long des rues de Paris, la réception au palais du Louvres, en présence de la reine Catherine de Médicis et du Roi Henri II de France, la sidèrent. Elle est totalement frappée de stupeur. C'est un très grand choc, psychologique et culturel, qui est décrit. Toute la cour est présente en revanche, attentive. Diogo Álvares implore la protection des deux monarques et celle du royaume de France, et demande le baptême en faveur de sa compagne, la « future princesse du Brésil », qui veut se convertir à la religion catholique. La Reine Catherine de Médicis le lui accorde. La cérémonie a lieu aussitôt. La belle Américaine est baptisée immédiatement. Désormais, en toute la suite de l'épopée et en sa traduction, les deux états de nature et de civilisation vont se juxtaposer en la personnalité de Catarina Paraguaçu. L'alliance de ses deux noms, chrétien et indien, en devient un indice et un symbole emblématique. Une vision prémonitoire, vécue

[44] Raeders, Georges : « Sur une traduction française de *Caramurú*, de Santa Rita Durão », in *Revista Paideia*, Universidade de Sorocaba (SP), Brasil, Volume III, Tome I, 1958, p. 107.

[45] Ferdinand Joseph Wolf (1796-1866), conservateur de la Bibliothèque Impériale de Vienne en Autriche, hispaniste et lusitanien.

[46] Wolf, Ferdinand Joseph, *Le Brésil littéraire : histoire de la littérature brésilienne*, [suivie d'un] *choix de morceaux tirés des meilleurs auteurs brésiliens*, Berlin : A. Cohn et D. Collin, 1863.

[47] Raeders, Georges : « Sur une traduction française de *Caramurú*, de Santa Rita Durão », in *Revista Paideia*, Universidade de Sorocaba (SP), Brasil, Volume III, Tome I, 1958, p. 107.

[48] *Ibidem*, p.107.

[49] Durão, José de Santa Rita : *Caramaru ou la découverte de Bahia, roman-poème brésilien* [traduit par Eugène Garay de Monglave], Paris, Eugène Renduel, 1829, tome II, p. 8.

en une sorte d'extase par la nouvelle Catarina Paraguaçu Álvares lors du voyage de retour, sur le vaisseau qui la ramène vers le Brésil, achève de transformer la jeune indienne, « Paraguaçu », en « Catarina, la reine du Brésil », et en une espèce de souveraine éclairée du XVIII° siècle, à l'instar des impératrices européennes de cette époque, Marie-Thérèse d'Autriche [50] ou Catherine II [51] de Russie. L'état de civilisé paraît avoir supplanté l'état de nature. Les peuples européens n'auraient fait que précéder les nations indiennes vers un même but et vers un même idéal de progrès et de civilisation. À la fin du récit épique de José de Santa Rita Durão, les indiens Tupis, tous réunis sous l'autorité de Diogo Álvares, le « prince des Tupinambas », font allégeance à Thomé de Souza [52], nommé gouverneur de la Capitainerie de Bahia en 1549 par le roi du Portugal, João III [53]. Le Brésil commence à devenir alors l'un des fleurons de l'empire portugais. Catarina Paraguaçu en a le pressentiment.

Par contre, dans *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas* de Daniel Gavet et Philippe Boucher, les indiens se sont révoltés contre l'autorité du premier donataire historique de la capitainerie de Bahia, Francisco Pereira Coutinho. Ce dernier fut vaincu, capturé et dévoré en 1547 selon les rites anthropophages de ces mêmes indiens Tupis. L'histoire est vraie. Le roman d'Olga Obry, *Catherine du Brésil*, rappelle les circonstances de ce soulèvement tragique. La chronologie de l'histoire du Brésil est importante pour comprendre ces changements d'éclairage. En 1781, quand José de Santa Rita Durão publie son *Caramurú*, le Brésil est encore une colonie du Portugal. L'histoire emblématique de Catarina Paraguassu et de Diogo Álvares Correia symbolise l'union entre les deux pays. En 1822, le Brésil devient indépendant. *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas* est publié en 1830. Ses auteurs, Philippe Boucher et Daniel Gavet ont vécu à Rio-de-Janeiro, au Brésil. Ils ont fait partie de l'entourage du premier empereur du Brésil, Pierre I°. Leur livre est un manifeste national, brésilien. Le dernier ouvrage, plus nuancé, *Catherine du Brésil* d'Olga Obry, se fonde sur les travaux ethnographiques qui se sont accumulés sur les indiens Tupis jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale, au XX° siècle. Tous ces ouvrages peuvent se lire comme autant de professions de foi indianistes, indigénistes et patriotiques en faveur d'une société métisse, nativiste, autochtone et duelle, mi-indienne et mi-européenne, où les uns ne seraient peut-être que des reflets des autres, et réciproquement.

Ces autres seraient-ils les mêmes? Ces indiens ne seraient-ils que des européens ou ces européens ne seraient-ils que des indiens? Tout dépend de la perspective adoptée. Pour Georges Raeders, le *Caramurú* de José de Santa Rita

[50] Marie-Thérèse d'Autriche (1717-1780), née Élisabeth Christine de Brunswick-Wolfenbüttel, épouse de François Iier (1707-1765), élu Empereur romain germanique en 1745.

[51] Catherine II de Russie (1729-1796), née Sophie Augusta Fredericka d'Anhalt-Zerbst, épouse de l'empereur Pierre III de Russie (1728-1762), impératrice de toutes les Russies à partir de 1762.

[52] Tomé de Sousa ou Thomé de Souza (1503-1579), gouverneur général de la province de Bahia de 1549 à 1553.

[53] João III le Pieux (1520-1557), roi du Portugal de 1521 à 1557.

Durão serait, « au témoignage de tous les historiens de la littérature brésilienne, le véritable premier manifeste du nativisme » [54]. Le « nativisme » désigne des doctrines morales et politiques qui sont particulières aux pays peuplés d'immigrants, qui insistent sur les caractères innés des populations indigènes antérieures et qui prônent pour cette raison un retour vers la pureté originelle des peuples autochtones natifs. L'auteur de *Caramurú*, José de Santa Rita Durão, est un auteur brésilien de langue portugaise. Les indiens qu'il décrit dans son épopée sont assimilés à des européens qui auraient vécu en des conditions primitives analogues. En revanche, les européens civilisés, portugais ou français, qu'il fait découvrir à son héroïne, Catarina Paraguassu, lors de son voyage, à la fois réel et supposé, vers l'Europe ne sont guère que d'autres indiens brésiliens, déguisés en européens. Tous, au vrai, ne seraient que des métis, des autochtones mi-indiens et mi-européens, et tous des indianistes brésiliens. Cette radicale ambiguïté identitaire, l'histoire, la légende et le mythe littéraire de *Caramurú* chercherait à l'exprimer et à l'illustrer.

Conclusion

Le Brésil a été découvert le 22 avril 1500 par Pedro Álvares Cabral, un navigateur portugais. En 1509 ou 1510, un marin portugais, Diogo Álvares Correia, fit naufrage à proximité de la Baie de tous les Saints, Salvador da Bahia aujourd'hui. Il a été le premier aventurier européen à vivre au Brésil, et à inaugurer le processus de mélange des races qui différencie désormais le Brésil des autres pays du monde. Il aurait eu très tôt des contacts avec des marins français, originaires de Saint-Malo. Son épouse indienne, Paraguaçu, y fut baptisée dans la religion catholique sous le nom de « Katerine du Brésil », le 30 juillet 1528. Sa marraine était Catherine des Granches, l'épouse de Jacques Cartier, le navigateur français qui a découvert le Canada en 1534, et non la reine Catherine de Médicis [55], l'épouse du roi Henri II [56], comme José de Santa Rita Durão l'a inventé. Le certificat de ce baptême est toujours conservé en France, dans les archives de Saint-Malo et du département de l'Ille-et-Vilaine. En 1781, José de Santa Rita Durão s'est inspiré d'une tradition légendaire intermédiaire [57] pour raconter la vie supposée de Diogo Álvares Correia et de Catherina Paraguaçu sous la forme d'un poème épique, en vers, intitulé *Caramurú. Poema épico do descobrimento da*

[54] Raeders, Georges : « Sur une traduction française de *Caramurú*, de Santa Rita Durão », in *Revista Paideia*, Universidade de Sorocaba (SP), Brasil, Volume III, Tome I, 1958, p. 108. Voir aussi la thèse de Georges Raeders sur *Les Origines du romantisme brésilien, nativisme et indianisme littéraire – influence française*, soutenue à Paris en Sorbonne en 1954.

[55] Catherine de Médicis (1519-1589), née Caterina Maria Romola di Lorenzo de Medici, reine de France de 1547 à 1559, puis régente de France de 1560 à 1564.

[56] Henri II de France (1519-1559), roi de France de 1547 à 1559.

[57] Sur les sources du *Caramurú* de José de Santa Rita Durão, voir Pereira, Carlos de Assis, *Fontes do Caramurú de Santa Rita Durão*, [Assis, Brasil] Sao Paulo (S.P.), Faculdade de Filosofia, Sciências e Lettras de Assis, 1971.

Bahia, qui relate les circonstances de la découverte de Bahia et son histoire jusqu'à la mort de Catharina Álvares Paraguaçu en 1589. En 1829, Eugène Garay de Monglave a traduit cette épopée sous la forme d'un récit en prose, avec un certain nombre de coupures, d'omissions et de suppression, sous la forme d'un « roman-poème brésilien », *Caramurú ou la découverte de Bahia*. En 1830, Daniel Gavet et Philippe Boucher, deux auteurs français, s'inspirent très librement de la fin de la vie de Diogo Álvares Correia, surnommé « Caramuru » mais aussi « Jakaré-Ouassou » par les indiens Tupis en un autre « ouvrage d'imagination » [58], *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas*. Ils en indiquent cependant la source en résumant le récit fondateur de José de Santa Rita Durão en une notice préliminaire. Il a aussi existé une transposition dramatique en français de ce poème fondateur, très fidèle, sous la forme d'un opéra intitulé *Paraguassú: chronique brésilienne*[59], sur un poème lyrique en trois parties de J. O'Kelly et une musique de J. Villeneuve, publiée à Paris vers 1855 et créée au Théâtre lyrique de Paris le 02 août 1865.

Écrit d'abord en portugais et publié au Brésil en 1942, puis auto-traduit en français en 1953, *Catherine du Brésil* d'Olga Obry reprend le même sujet, l'union de Diogo Álvares Correia et de Catarina Paraguassu, et reconstruit leur aventure à partir des acquis de l'histoire, de l'anthropologie et de l'ethnographie tels qu'ils avaient pu être établis au Brésil vers le milieu du XX° siècle. La perspective est différente. La préoccupation est identique. Tous ces auteurs sont fascinés par ces récits de la découverte de l'autre, des indiens mais aussi des européens, pour la première fois, vers 1509 ou 1510, en cette région de Bahia, et par la prise de conscience de leurs différences culturelles mutuelles. Ils présupposent une fascination réciproque. Diogo Álvares Correia a été vénéré à l'égal d'un dieu vivant par les indiens Tupis. Ils en imaginent un émerveillement mutuel et réciproque, celui de Diogo Álvares au spectacle de la nature au Brésil, et celui de son épouse indienne, Paraguaçu, à son arrivée en France, à Saint-Malo et peut-être jusqu'à Paris. Ils en constatent les différences considérables entre les us, les mœurs, les coutumes et aussi, en apparence, les très grandes ressemblances qui auraient existé entre les croyances morales et religieuses. Ils les présentent à la fois comme radicalement étrangers, différents, « autres », et, en même temps d'une manière plus insidieuse, comme des êtres indigènes, autochtones, devenus identiques, métis ou métissés. Sur ces points, ces livres, ces traductions, ces adaptations, ces reconstructions en français respectent les contradictions de cette légende fondatrice, originelle, de Diogo Álvares Correia Caramuru et de Catharina Paraguaçu, et de ce mythe identitaire propre à la société et à la civilisation brésiliennes.

[58] Gavet, Daniel et Boucher, Philippe : *Jakaré-Ouassou ou les Tupinambas*, Paris Timothy Dehay, 1830, p. VI.

[59] O'Kelly, J., et Villeneuve, J, *Paraguassú : chronique brésilienne,* Paris, Bolle-Lassalle, 1855.

La Parisienne: Personnage emblématique de la modernité

Elena PRUS
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Résumé
La modernité est un état qui naît du sujet, de l'histoire et de son sens. C'est ce qu'on observe à partir du XIXe siècle par la circulation permanente des biens, des idées, des personnes. La modernité opère dans un camp de tension fixé entre tradition et innovation, conservation et renouvellement. Le succès de la modernité est basé sur le fait qu'il se situe sous le signe de la métamorphose. La modernité est associée avec l'époque des transformations fondamentales qui supposent un changement de paradigme dans les domaines de l'activité spirituelle et matérielle
Dans ce contexte, *La Femme Nouvelle*, à pas menus, discrètement, mais héroïquement, sur l'échafaud, sur les barricades, dans les clubs, dans la presse, en exil ou dans les salons déploie une énergie considérable dans l'intention de son émancipation. La solution du problème de genre constitue une condition de rupture avec la mentalité traditionnelle et d'avancement de la société dans la direction de la modernité.
Mots clés: modernité, tradition, innovation, conservation, renouvellement, métamorphose, changement de paradigme, activité spirituelle et matérielle, condition de rupture, émancipation.

Abstract
Modernity is a condition that arises from the subject of history and its meaning. This is what we observe since the nineteenth century by the constant circulation of goods, ideas, and people. Modernity operates in a tension camp fixed between tradition and innovation, conservation and renewal. The success of modernity is based on the fact that it is under the sign of metamorphosis. Modernity is associated with the time of the fundamental transformations that involve a paradigm shift in the fields of spiritual and material activity.
In this context, *La Femme Nouvelle*, with tiny steps, discreetly but heroically on scaffold, on barricades, in clubs, in press, in exile or in lounges, deploys a huge energy with the intention of its emancipation. The solution of the problem of gender constitutes a failure condition with traditional thinking and advancement of society in the direction of modernity.
Keywords: modernity, tradition, innovation, conservation, renewal, metamorphosis, paradigm shift, spiritual and material activity, failure condition, emancipation.

L'identité féminine parisienne peut être abordée sous différents versants parmi lesquels la Révolution française et la modernité sont les plus adéquats comme points de références et événements définitoires d'une société nouvelle[1] en

[1] Les historiens des idées choisissent l'année 1789 comme date inaugurale de la modernité, pas comme modernité événementielle, mais comme état d'esprit, comme mythe ou

France et dans le reste de l'Europe, d'une nouvelle éthique et esthétique, caractérisée par V. Hugo dans la préface de *Cromwell* et plus tard dans *William Shakespeare:* «La Révolution, toute la révolution, voilà la source de la littérature du XIXe siècle».

Il est significatif le fait qu'en France la célèbre querelle entre les Antiques et les Modernes[2] fut provoquée à la fin du XVIII siècle, initiant et contribuant à la Révolution française[3]. Se délimitant des Antiques, les Modernes ont un respect particulier pour l'esprit et les valeurs nationales françaises. Ils découvrent l'idée de la relativité et insistent sur l'innovation, choses indispensables pour progresser. Ainsi, les Modernes ouvrent largement la voie au siècle des Lumières et exercent une influence considérable sur les mentalités. Sans entrer en détails de la dispute, nous admettrons, comme le fait Fénélon dans *Lettre à l'Académie* qu'être moderne signifie appartenir à son temps et participer, en même temps, à l'évolution de la connaissance. L'originalité historique des modernes, mentionne H.R. Jauss qui les opposait chaque fois aux antiques est considérée juste une constante littéraire.

Tributaire à son étymologie antique (adjectif *modernus*) le terme modernité est attesté pour la première fois dans un contexte français – *Mémoires d'Outre-Tombe*[4] et devient terme clef dans le débat esthétique lancé par Baudelaire: la modernité, c'est-à-dire le transitoire, le fugitif, le contingent, constitue la moitié de l'art, l'autre moitié étant l'éternel et l'immuable. Par l'interprétation divergente donnée au terme *modernité*, Baudelaire a créé une contradiction qui mène même aujourd'hui à la définition de la modernité comme une aporie. Cette ambiguïté du concept baudelairien peut être commentée comme «un rapport de forces qui constitue la modernité: une actualité qui tend à s'exprimer dans son présent (l'évanescent) et, en même temps, une tendance qui l'incite à l'autodépassement ou à l'épuisement (l'éternel)». (Nouss 45) Ce rapport génère un état de tension et de crise, perçu aussi dans les définitions actuelles de la modernité[5]. Les fonctionnaires

morale (Baudrillard); ils choisissent l'année 1789 parce que cela signifie révolution française, Illuminisme, les Droits de l'Homme, bref, une nouvelle définition de l'homme, en rupture radicale avec le précédent (Nouss 23).

[2] La position de ceux qui militent en faveur des Antiques (Boileau, Racine, La Fontaine, Bossuet) pourrait être résumé dans cette affirmation de La Bruyère : ″Tout est dit″(*Les caractères*, «Des ouvrages de l'esprit» I); la perfection étant atteinte par les Antiques, il faut seulement reprendre leurs modèles. Charles Perrault exprime clairement la position des Modernes (Corneille, Fontenelle) : ″tous les arts ont été portés dans notre siècle à un plus haut degré de perfection que celui où ils étaient parmi les Anciens″(Parallèle des Anciens et des Modernes).

[3] En fonction du domaine, la modernité présente différentes périodisations. En ce qui concerne le domaine esthétique, H. R. Jauss délimite trois moments essentiels de la modernité littéraire : les années 1800, qui repoussent l'Antiquité, les années 1850, avec leur esthétique rénovatrice et les années autour de 1912 avec leur tendance vers le futur.

[4] *Cf.* P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1951-1964, art. modernité.

[5] La modernité se caractérise, selon Georges Balandier, par une dynamique inhérente : se forme et se dit à partir de ce qui effectue en profondeur, en mouvement de fond, le

de Maupassant constatent: «nous vivons dans un drôle de siècle, dans une époque bien troublée» (Maupassant, *Une opinion publique* in *La Parure et autres contes parisiens* 182).

La modernité est un état qui naît du sujet, de l'histoire et de son sens. C'est ce qu'on observe à partir du XIXe siècle par la circulation permanente des biens, des idées, des personnes. La modernité opère dans un contexte de tension fixé entre tradition et innovation, conservation et renouvellement. Le succès de la modernité est basé sur le fait qu'il se situe sous le signe de la métamorphose. La modernité est associée avec l'époque des transformations fondamentales qui supposent un changement de paradigme dans les domaines de l'activité spirituelle et matérielle[6]. «Ainsi, les cultures traditionnelles ont à la base des *modèles répétitifs*, qui supposent la valorisation de la tradition (…). Par contre, les cultures modernes ont à la base les *modèles cumulatifs*, qui supposent la valorisation de *l'innovation*». (Angelescu 6) La poursuite de la nouveauté est le signe caractéristique, selon l'opinion de Vattimo et Lyotard, de la modernité, qui n'évalue pas exclusivement ni le nouveau, ni l'ancien, mais reprend des éléments de tous les deux. La modernité, écrit H. Meschonnic (p. 9, 18, 20), est son propre mythe: le mythe de la rupture et de sa décomposition: *le nouveau;* la modernité est une lutte, un conflit valorisé par la créativité. «*La nouveauté est devenue l'élément essentiel*» de la modernité, le souligne aussi H.-R. Patapievici, «être moderne signifie être toujours identique avec le *dernier* moment du temps, être le plus avancé, le plus nouveau, le plus récent» (p. 455, 114)[7]. Même si les débats sur l'*inventio* du poète porte sur l'Antiquité, *seulement l'époque moderne réduit l'être au* «*novum*», selon la formule réussite de Vattimo, *seulement la tradition moderne commence avec la reconnaissance du nouveau comme valeur fondamentale*, selon la constatation d'Antoine Compagnon (p. 9, 178)[8].

Analysant les phénomènes littéraires complexes dans leur filiation, le chercheur Sergiu Pavlicencu met en liaison la modernité avec «*un certain type de condition humane, existentielle, sociale y compris*». (p. 288) *La modernité est une opposition traditionnelle entre l'ancien et le nouveau* (sous forme de rupture ou continuité), qui distingue leurs mode de penser, de voir, de sentir et de comprendre (Meschonnic 9, 113; Nouss 9). La modernité est un mode d'etre dans le monde, un

travail d'une société et d'une culture; elle le révèle, elle exprime les contradictions d'une époque, les tensions et les éclatements qu'elle génère (p. 132).

[6] Il ne s'agit, à cette époque, que des bouleversements. On démolit de toutes parts le vieux temple de l'opinion, qu'on appelle celui de l'erreur. On bouleverse la physique, la chimie, l'histoire, le système newtonien, la politique; et ce qui est cent fois plus absurde et plus téméraire, la forme sacrée de la tragédie française (Mercier 260).

[7] Les observations de H.-R. Patapievici sont capitales vu le fait que la modernité est une évolution en fonction du progrès et non pas de la qualité (p. 139), ainsi que de A. Compagnon : La foi dans le progrès est une foi dans le nouveau en tant que tel, comme forme et non comme contenu (p. 178).

[8] A. Compagnon formule aussi les cinq paradoxes de la modernité: la superstition du nouveau, la religion du futur, la manie théoricienne, l'appel à la culture de masse et la passion du reniement (p. 11).

modus vivendi. Pour l'homme moderne est caractéristique de s'assumer *un nouveau type d'être* dans un monde changé. Le nouveau, l'actuel devient la catégorie esthétique principale quand il s'agit de donner forme à l'héroïsme de la vie moderne, c'est-à-dire au sentiment d'existence dans la grande ville.

L'analyse réalisée par Baudelaire a comme objet cette expérience discontinue du temps, de l'espace et de la causalité qui est due aux nouveaux modes de perception apportés par le monde capitaliste. D. Frisby soulignait la valeur exemplaire de cette analyse en affirmant que l'objet d'étude est ainsi déterminé non seulement d'une perspective particulière sur la vie moderne mais aussi par *le nouveau mode d'expérimentation de la nouvelle réalité sociale*. Baudelaire sépare le moderne du temporel pour faire de lui *une manière*. Cette *interprétation de la modernité comme mode de penser ou d'action* se soustrait de sa définition chronologique[9].

Plus proche de la tradition baudelairienne parait la définition de Henri Meschonnic, qui combine, dans une certaine mesure, les modernités de Matei Călinescu, qui comprenait *la modernité comme esprit du temps, comme valeur, comme ensemble de valeurs* (p. 24)[10].

Baudelaire un sens nouveau de la modernité se rapportant à la vie, *à la vie moderne*. H. Meschonnic souligne (p. 115) que dans *Le peintre de la vie moderne* de Baudelaire moderne est la vie. Pas le peintre. Pas l'art. Le peintre doit s'inscrire dans son temps. Pour Balzac, Zola et les frères Goncourt le fait que l'artiste doit représenter son temps devient une norme. Le moderne, voit-tu, le moderne, il n'y a que cela, écriront les frères Goncourt dans *Manette Solomon* (1864). La révolte réaliste consiste à s'inscrire dans son temps, à préférer l'actuel et le social de l'idéal éternel et de la généralité abstraite.

Moderne, pour Baudelaire signifie, avant toute chose, sujet moderne. Baudelaire constate que la grande majorité des artistes qui ont abordé des sujets modernes se sont contentés des sujets publiques et officiels, de nos victoires et de notre héroïsme politique. ″Il existe tout de même des sujets à part, qui sont, d'une certaine façon, plus héroïques. *Le spectacle de la vie élégante et des mille existences passagères*, qui circulent par les souterraines d'une grande ville – criminels et femmes entretenues – voilà comment *Gazette des Tribunaux* et *Moniteur* nous prouve qu'il faut seulement ouvrir grands yeux pour connaitre notre héroïsme. (…) Il existe donc *une beauté et un héroïsme moderne* (…) La vie de Paris en sujets poétiques et merveilleux (*ibidem:* 65). Nous constatons ainsi que

[9] La modernité s'alimente des nouvelles, se constitue par la singularité du regard et l'acuité d'une perception. Pour J.-F. Lyotard «la modernité n'est pas une époque, mais plutôt un mode (c'est l'origine latine du mot) de penser, d'énonciation, d'affirmation de la sensibilité» (p. 44). Michel Foucault énonçait, lui aussi, une idée pareille «je me demande si la modernité ne peut pas être vue plutôt comme une attitude qu'une période; (…), un mode de relation avec l'actualité, un choix volontaire (…) finalement comme un mode de penser et de sentir, un mode d'agir et de te comporter» (p. 69).

[10] Une pareille compréhension on trouve chez J. Habermas : «D'ores et déjà on considère moderne ce qui permet à une actualité, qui se renouvelle spontanément, d'exprimer l'esprit du temps sous une forme objective» (p. 952).

pour *la modernité est un sujet lié à la ville*. Les contenus de la modernité – l'énergie et l'activité urbaine fébrile des différentes institutions et espaces – produisent le spectacle des sensations nouvelles. À la base du matériel quotidien, non héroïque se révèle *une nouvelle poétique urbaine*, avec un potentiel nouveau.

Du point de vue de la philosophie de l'histoire, avec le passage à la modernité, on passe de l'espace au temps, de la substantialité à la fluidité, de la série tradition: terre, château, aristocratie, absolutisme monarchique, rente foncière, propriété immobilière à la grande série: monarchie parlementaire, ville, bourgeoisie, commerce, argent, propriété mobile (v. Patapievici 154).

La ville est un espace qui a la vocation de distribuer et transférer des sens et des valeurs grâce à un échange continu. L'individu, la société et l'histoire – pôles corrélatifs, forment dans les romans de Balzac et de Zola un système déterministe. Pareil à Baudelaire et Flaubert, Zola se propose d'étudier l'époque et écrire sur la modernité. Mais si pour Flaubert la modernité est un océan de vulgarité qui engloutit l'homme, pour Zola le spécifique constitue le progrès, qui est pour l'homme, en même temps, bienveillant et fatal.

Le mécanisme centralisateur de la modernité française mène à bonne fin la promotion de l'individu. Les processus sociaux d'ensemble sont illustrés par les destins individuels des personnages représentatifs. Aux réalités nouvelles correspondent des types nouveaux. «*Homo modernus*» *est défini de la relation spéciale avec la nouveauté*[11]. L'individu vit l'élan de l'émancipation, parcourant rapidement le chemin qui mène à la proclamation de son autonomie[12]. L'individu s'(auto)construit par ses périples sociaux, éthiques, politiques *etc*. La femme parcourt aussi le chemin sinueux de son affirmation. Le lieu et le rôle de la femme dans la société, le pouvoir et les formes d'action, la diversité des représentations à travers les siècles (déesse, madone, sorcière, démon) ont changé.

Parmi les phénomènes sociaux, moraux et esthétiques qui définissent la modernité, *Paris* et *la Parisienne* sont des éléments révélateurs subtils des visages de la modernité (par le culte violent de l'innovation et de la forme). La France est la matrice des modèles politiques et culturels modernes.

Paris, la ville par excellence, plus qu'autre lieu, est la capitale de la modernité, définie comme une exaltation de la rupture avec la morale traditionnelle, avec la tradition sociale et esthétique. Cette ville est devenue pour long terme le terrain des interrogations visant les problèmes profonds de la modernité. Paris a été la première capitale qui est devenu objet de son propre discours. Le XIX siècle offre une image de la capitale française, ville hors comparaisons, note Christophe Charle (p. 8), centre de toutes les passions, des drôleries, des richesses, des pouvoirs. Paris est devenu la capitale du monde, constate Aristide Saccard (Zola, *LC* 41).

[11] La modernité a marqué une rupture dans la dynamique du mental européen, caractérisé par une mutation qualitative, qui produit, à travers le mécanisme de la sécularisation et par l'accélération sans précédent de la dialectique du sacre et du profane, *un type humain différent, produit du nouveau épistème* (Neagotă 118).

[12] Le principe politique des anciens était *le devoir*. Celui des modernes – *liberté et égalité* (Patapievici, p. 59).

La remodelation de Haussman suggère aux artistes une nouvelle image de la capitale qui s'exprime par *l'introduction des thèmes nouveaux, des genres littéraires et non littéraires, des espaces, des personnages, des rapports, des fêtes, des inquiétudes*. La modernisation des communications, du rythme de la diffusion des informations par télégraphe, les journaux et affiches concorde avec *la nécessité typiquement parisienne de nouveauté et sensation*. Tout cela mène à l'affirmation d'une nouvelle ville – Paris événement (Valery 56), avec l'importance capitale et la signification que l'histoire, la littérature et les arts retiennent et commentent. *Le phénomène parisien*, dans la politique ou dans la culture fait toujours référence aux événements qui occupent le sommet des performances. L.-S. Mercier constate que la supériorité des Français trouve son explication dans leur propre manière de voir les choses, dans un mode nouveau, *non nova sed nove*, comme l'affirme le proverbe latin[13].

Au-delà des perturbations politiques et sociales provoquées par la Révolution qui ont marqué la conscience réflexive de la modernité, il est à remarquer l'apparition des romans qui ont thématisé les effets de l'interaction du temps et de l'individu humain, *les processus sociaux étant relevant par les destins des personnages.* (Tiutiuca 235) Dans cet ordre d'idées, il est à souligner la capacité du roman de converger les problèmes du temps dans des caractères humains mémorables.

La révolution de 1789 transforme les statues et les rôles, détourne les valeurs, remodèle les identités, donne naissance à plusieurs mouvements d'émancipation. *La révolution sociale*, parisienne par excellence, a entrainé d'autres révolutions – *démographique*[14]*, industrielle, morale et esthétique.* Un résultat important de la Révolution est la naissance du sujet moderne – conscient, libre, protagoniste de sa propre vie. Mais la Révolution a produit aussi de multiples contradictions: là, où jusqu'à présent l'individu n'avait pas d'obligations, il reçoit des droits – l'individu et non pas le peuple, l'homme et non pas la femme.

La France offre un champ d'étude singulier pour l'histoire de la condition féminine. Le grand paradoxe de la civilisation française consiste dans le fait que la patrie de nombreuses révolutions du XIX siècle n'a changé presque aucunement le destin féminin. Ainsi, en France, selon l'affirmation de Geneviève Fraisse, la démocratie a été exclusive et la République masculine. La notion de progrès, schémas commode qui endormit la vigilance des contemporains, reste sans solutions pour le destin des femmes du XIXe siècle. La rupture révolutionnaire essaye de résoudre les problèmes séculaires de relation entre les genres (reflétés dans les célèbres disputes – *querelle des femmes, querelle des sexes, querelle du*

[13] Il n'est que le génie fécond des Français, pour rajeunir d'une manière neuve les choses les plus communes. Les nations voisines ont beau vouloir nous imiter, la gloire de ce gout léger nous demeurera en propre. On ne songera pas même à nous disputer cette incontestable supériorité (Mercier 97).

[14] Ainsi, en France pendant la première moitié du XIX siècle trois quarts sont des habitants des villages, mais pendant la deuxième moitié du XX siècle trois quarts sont des habitants des villes.

mariage). On aura besoin d'un siècle pour mettre d'accord les mentalités avec l'universalité des principes de 1789.

Malgré les débats permanents, la femme comme individu social s'inscrit entre la tutelle du père et celle du mari. Les multiples bouleversements sociaux ne modifient pas cet état des choses, fondé sur la religion et la tradition. En commençant avec le développement de vie à la Cour, passant par la Renaissance, la Révolution et par la modernité, le destin de la femme préoccupe et inquiète l'opinion publique. Le Code civil de Napoléon freine l'émancipation de la femme durant le XIX siècle, en délimitant strictement le caractère privé de la féminité et celui publique de la masculinité.

Dans ce contexte, *La Femme Nouvelle*, à pas menus, discrètement, mais héroïquement, sur l'échafaud, sur les barricades, dans les clubs, dans la presse, en exil ou dans les salons déploie une énergie considérable dans l'intention de son émancipation. La solution du problème de genre constitue une condition de rupture avec la mentalité traditionnelle et d'avancement de la société dans la direction de la modernité. Le principe de l'exclusion des femmes est relativisé par les individualités avec l'esprit d'indépendance et d'originalité, pareille à la Parisienne. Les Parisiennes font partie de la catégorie des femmes qui offrent une réponse originale et nuancée aux grands principes du siècle des Lumières et de la Révolution française sur la liberté de l'individu. La Parisienne est la version d'une femme moderne, qui transcende le stéréotype de la femme traditionnelle. Contrairement à l'opinion commune, selon laquelle les femmes sont absentes de la scène publique, mais également des livres d'histoire, nous considérons que la femme parisienne a su imposer son originalité et son message. La transgression du mode d'être, de penser et de sentir d'une manière commune, réalisée par la Parisienne est un défi du canon, ″une révolution élégante″, tandis que viser les objectifs masculins, comme par exemple le Pouvoir, la Liberté et la Création, pose le problème d'une démocratie que la femme commence à (la) conquérir. La Parisienne est en quête de la solution, qui doit être toujours inventée.

La femme parisienne est une forme originale de la manifestation de la modernité, une allégorie de la modernité. Le féminin français schématise certaines scénographies originales de la modernité.

La femme parisienne dans l'imaginaire collectif et individuel

L'époque moderne a été décisive pour l'identité de Paris et de la Parisienne sous tous les aspects. Durant le XIX siècle la France a changé radicalement. Sur le fond révolutionnaire, le II Empire (1852-1870) de Napoléon III est un climat de fêtes qui succède aux guerres. Avec la proclamation de la III République (1871-1940) on entre dans une période nouvelle. À partir du II Empire, La France devient un Empire décadent et obscurantiste, tandis que Paris obtient la renommée d'une capitale sans mœurs, ville de la déchéance. Zola est le romancier engagé pour la représentation de cette époque fébrile: *″l'Empire allait faire de Paris le mauvais lieu de l'Europe*. Il fallait à cette poignée d'aventuriers qui venaient de voler un trône, un règne d'aventures, d'affaires véreuses, de consciences vendues, de

femmes achetées, de soûlerie furieuse et universelle. Et, dans la ville où le sang de décembre était à peine lavé, grandissait timide encore, cette folie de jouissance qui devait jeter la patrie au cabanon des nations pourries et déshonorées (Zola, *La Curée* 80).

Vers la fin du siècle, la France de la petite bourgeoisie de la III République, riche, confortable et contente de soi-même n'est plus le pays de Jeanne d'Arc et de Napoléon, celle de la Grande Révolution et de la recherche de la liberté. Le philosophe Nicolas Berdiaev constate (p. 149-150) que dans l'existence petite bourgeoise commence la disparition des vertus nationales – la capacité d'héroïsme, l'amour de la liberté et la témérité face à la mort. La soif de la richesse passe en hypocrisie et vénalité. C'est justement dans ce Paris – ville spirituelle, joyeux, libre et intrépide – la petite bourgeoisie a trouvé son épanouissement, son expression esthétique cohérente. Les Français en avaient assez des catastrophes, des révolutions, des guerres, des quêtes, ils voulaient une vie tranquille, satisfaite, une existence fermée en soi.

Il faudrait ajouter aux faits mentionnés que le mode de vie français, *l'art de vivre français*, «la poétique d'être Français», prédispose à l'hédonisme[15]. Le Parisien est toujours en quête du plaisir, des nouvelles excitations, des divertissements. Cet amour de la vie, la fuite de l'ennui et le vivre intense du présent confère au Français la réputation d'un homme peu sérieux et superficiel.

Les révolutions du XIX siècle bouleversent le monde autrement que celle de 1789. Si la dernière a attaqué les rois, les autres ont attaqué la société et se sont débarrassé des anciens abus, laissant ouverte la porte pour les nouvelles révolutions, plus dangereuses. Jamais la société n'a pas été si préoccupée de sa bourse, l'égoïsme devient le Dieu du jour et Paris devient l'univers de l'argent[16]. Dans la deuxième moitié du XIX siècle Paris transformé n'apparait plus comme espace modelé par l'histoire; l'argent commence à remodeler brutalement le tissu urbain, constate Ph. Hamon. (126) Lieu et centre de l'accumulation des richesses, la capitale est étroitement liée d'où une double inégalité, entre province et ville, même à l'intérieur de la ville, entre les quartiers riches et ceux pauvres, entre hommes et femmes.

Dans l'univers de Balzac et Zola *exister* signifie avant tout *avoir*. *L'argent*, comme la démontré Balzac, est la source du pouvoir et motive les attitudes et les

[15] Les Français sont surement un peuple marqué par un certain style : ″Ainsi le Parisien est toujours à la recherche du plaisir, d'excitations nouvelles, de divertissements. Le plaisir est en évidence. On y vient expressément pour s'y délivrer, pour se divertir″ (Lipiansky 96). Le portrait réalisé par Sanche de Gramont dans cette perspective de sensibilité du Français parait être propre pour la Parisienne : ″avide de plaisir, d'une sensibilité raffinée, toute imprégnée d'intelligence et, par conséquent, de gout, amoureux de perfection (…), le Français ne pouvait pas ne point porter au plus haut degré l'art de vivre″ (p. 60-61).

[16] C'est ainsi que Sacard voit la capitale à partir des collines de Montmartre : ″Ce fleuve d'or, sans sources connues″ (Zola, *La Curée*, p. 160) ou l'héroïne de Maupassant : ″De là-bas elle apercevait Paris dans une apothéose de luxe magnifique et corrompu″ (*Une aventure parisienne*, in *La parure*, p. 228).

comportements. Ce couronnement triomphal de l'argent détourne l'ordre des valeurs humaines. Ainsi apparaissent les conséquences diverses de l'opération de Haussmann: progressives pour l'urbanisation de la métropole et discutables pour ce qui se cache derrière les facettes: gens et relations. Le monde décrit par Zola et Maupassant est celui de l'argent victorieux dans la société. Ici on peut tout acheter: le décor japonais dans *Au bord du lit* de Maupassant, la fausse servante dans le rôle de servir comme amorce au mari dans *Sauvée* de Maupassant. L'aristocrate et la bourgeoise, la commerçante et la midinette bougent dans le cadre des hiérarchies établies par l'argent, avec les complications et les ruses inhérentes[17]. Les nouvelles couches sociales sont qualifiées dans cette perspective comme «classes d'argent et de désargent». (Bancquart 19)

La force de l'argent, cachée et exposée simultanément, contribue à la floraison à Paris de la féerie de la modernité, donne de l'éclat à la ville et à ses sujets. La capitale de la fin du siècle prive les êtres de leur naturel. Le Beau est élégant, séduisant mais dangereux. *La Parisienne est le symbole de cette société apparemment frivole et intentionnée piquante, pragmatique et ambitieuse, dont la vie parait facile et pleine d'aventures.* Chaque siècle manifeste un intérêt particulier à la question *Comment devrait être une vraie femme?*et définit son idéal féminin, la conception de l'amour et le code de la beauté.

Un paradoxe lié à la femme du XIX siècle est la discordance entre son négligemment comme sujet réel (juridique, économique, politique), d'une part, et son idolâtrisation? comme sujet imaginaire, qui fascine le siècle. On perçoit une tension sourde entre l'image idéalisée de la femme et la réalité prosaïque. Négligées dans la vie de tous les jours, les femmes se retrouvent dans le culte des images[18]. *L'image* occupe une place centrale dans ce siècle qui s'ouvre avec la domination de l'imaginaire. La femme symbolique chasse la femme de la vie réelle.

Un autre paradoxe consiste dans le fait que la femme, exclue par les hommes de la vie sociopolitique est idolâtrée par eux-mêmes, associée à l'imagination et à la magie. C'est la réponse mythique – constate Stéphane Michaud – que la société offre à un des problèmes le plus insistant du siècle. Au XIX siècle la femme devient un des lieux privilégié de la correspondance mythologique entre le monde des archétypes, des symboles et le monde moderne. Si apparemment la femme est élevée au rang de ″colonne du Second Empire″, les romanciers montrent le vrai visage de la réalité, imprégnée de manque de considération envers son statut social. La situation de la femme est ambigüe, ayant part d'une *identité mythifiée (comme image) et d'une modernité discriminatoire déconsidérée (comme réalité)*. Pour Baudelaire la femme est un sujet représentatif

[17] Selon Flaubert, la situation contemporaine de Paris dégrade avec le temps de plus en plus : Paris est un monde dominé de plus en plus par *les affaires* (autre type de prostitution dans sa vision) : on ne peut plus vivre sans tricher – le leitmotiv qui circule dans ses carnets et dans la correspondance de l'écrivain.

[18] Parmi les premières images des temps modernes est la gravure républicaine qui représente la Déesse de la Raison comme madone et le tableau d'Eugène Delacroix *Liberté guidant le peuple*, incarnation inégalable de Marianne, la femme du peuple, qui entraine les hommes à la révolution.

de la modernité, qui contient cette contradiction: «une sorte d'idole, peut-être stupide, mais éclatant et plein de sorcellerie, qui tient collés par ses regards des destins et des volontés». *La femme moderne devient* un des lieux privilégié de la correspondance du mythologique entre le monde technique moderne et le monde archaïque du symbole (v. Bugi-Glucksmann 407). La célébration de sa force souveraine par les et les images est un élément fondamental pour l'affirmation de son pouvoir des les yeux de tout le monde. La transformation du mythe collectif de la Parisienne en mythe littéraire se manifeste par sa présence dans différents textes littéraires, dans lesquels elle apparait chaque fois la même et en même temps diverse.

Qu'est-ce que c'est la Parisienne? Un type? Un cas? Le personnage échappe aux définitions et les classements et se soustrait de l'analyse. La définition de la Parisienne a été de tous les temps une chose difficile, constate Taxile Delord dans l'étude physiologique *La Parisienne* (1869): «car la Parisienne est un mythe, une fiction, un symbole: où trouver cet être idéal, cette sensitive habillée, cette harpe éolienne qui marche, cette personnification des Trois Grâces ressuscitées qu'on appelle la Parisienne? (…) Une littérature qui s'épuise en efforts pour inventer ce qui n'existe pas, car la Parisienne est un mythe» (p. 2). L'essence énigmatique de la Parisienne n'est pas facile à surprendre: «Comment décrire ces êtres, dont la grâce a charmé les plus grands esprits?» (Hasenclever 129-130). Il existe assez de motifs pour l'incompréhension de ce personnage et dans la représentation de la Parisienne dans la littérature romanesque: «Quant à Mme Dambreuse, il lui trouvait quelque chose à la fois de langoureux et de sec, qui empêchait de la définir par une formule» (Flaubert, *L'éducation sentimentale* 265).

La Parisienne est le produit de la collectivité et de la mentalité française mais aussi de celle étrangère que l'idéologie nationale transforme dans *un type essentiel*. L'imaginaire exploite largement la partie poétique liée à la singularité de la Parisienne. L'idéologie, pareille à la littérature *transforme la réalité du monde dans l'image du monde, dans un mythe.* La Parisienne est personnage mythique récupéré par l'histoire des mentalités. *Parmi tous les mythes de la capital, la parisienne est,* suppose Louis Chevalier, le seul qui a gardé son prestige, *le mythe le plus ancien,* le plus immuable et le plus sacre. La Parisienne représente pour la collectivité l'incarnation des désirs, des rêves, des fantasmes plus ou moins conscients[19]. La genèse du mythe de la Parisienne confirme «le caractère actif des mythes, c'est-à-dire leur pouvoir de mobiliser et orienter le désir» aussi le fait que «*le mythe est la valeur englobée par la représentation, c'est-à-dire l'image coadaptée à la valeur*». (Vianu 65)

La Parisienne fait partie des mythes très «individualisés» autour d'un héros, d'un personnage exceptionnel. La littérature souvent lui créait *une image*

[19] A la rubrique *Opinions des étrangers* (particulièrement des Russes) de *La Vie parisienne* on lit la définition suivante de la Parisienne comme femme à laquelle rêvent les étrangers de tout âge : ″C'est un composé d'esprit, de grâce et de sensibilité; une intarissable source de séduction, la justification éclatante de la supériorité de la France sur les autres nations; la femme qu'on rêve à seize ans, étant la seule dont on se souvient à soixante″ (*apud* Oster, Goulemot 249).

stéréotypée et réductionniste. Par exemple, dans le roman populaire les clichés perpétuent une image avec plusieurs facettes, celle de la «femme élégante» *versus* «la femme frivole», «la femme perfide», – source de «tous les maux et les scandales». La Parisienne apparait dans les romans, les récits, les mémoires, les journaux de nombreux auteurs, surtout dans la deuxième moitié du XIX siècle comme une mondaine intelligente et indépendante, raffinée et sensuelle. Dans la majorité des romans la femme parisienne est étiquetée comme une séductrice avec une vocation maléfique, maitrisée par le désir des distractions et du renouveau incitant aux actions et provoquant des scandales:

> Sa coquetterie, dont elle jouait ouvertement comme d'un éventail, qu'elle déployait ou repliait à la face de tous, suivant les hommes qui lui plaisaient et lui parlaient; sa façon de ne rien prendre au sérieux, qu'il trouvait drôle dans les premiers temps et menaçante à présent; son désir constant de distraction, de renouveau, qu'elle portait insatiable dans son cœur toujours lassé. (Maupassant, *Notre cœur* 92)

Mais sous les apparences de la frivolité ou de la vanité se cache un personnage complexe et contradictoire. Son caractère, les rendez-vous et ses expériences plus ou moins miraculeuses, la capacité de créer des situations originales, l'intension des passions qu'elle inspire sont autant de signes distinctifs, qui la font sans pareille.

Gérard Bauer généralise de la manière suivante les centres, autour desquels gravitent les intérêts de la Parisienne: «La femme de Paris, comme l'enfant païen, devrait être placée sous l'invocation de quatre divinités: *la puissance, l'amour, la fortune, la nécessité*. Elle en effet sa vie à commander, à obéir, à désirer, à poursuivre». (5) L'image de la Française mythique apparait dans les romans comme une femme *moderne, préoccupée en exclusivité de l'aventure, luxe et gaspillage.* Ce qui est considéré au XIX siècle habituellement défaut féminin: l'intelligence aigue, la volonté indisciplinée, l'orgueil, acquière un charme à part dans le cas de la Parisienne.

La Parisienne de la fin du siècle est classée dans les physiologies du temps comme un *type distinct*: «La parisienne d'aujourd'hui se présente comme u type absolument distinct; elle apporte, dans la vie agissante, une expression d'art (…) le style esthétique, les manières, les gestes, la théorie de la grâce». (Uzanne 26) La Parisienne est la femme mondaine qui cherche se distinguer par sa façon à part d'être. Le désir d'élitisme et de différenciation la caractérise. Pour les Parisiennes célèbres de la fin du siècle est caractéristique un raffinement sophistiqué. Leur désir d'excentricité, la recherche du style, les efforts permanents de laisser sans souffle l'audience se compare avec la volonté des Précieuses de se démarquer de la vulgarité du cadre ordinaire. La Parisienne symbolise? ce qui est appelé *le savoir vivre moderne* ou *le savoir vivre au féminin*. La Parisienne est la femme moderne consciente de sa valeur. *Elle est le superlatif de la femme* en général, et de la femme française en particulier. Être femme et être Parisienne est un rôle double. La femme parisienne vise l'affirmation d'un *certain type de l'authenticité spécifique française et parisienne.*

La représentation de la Parisienne: archétypes et ambigüité

La culture du XIX siècle a produit nombreuses images des femmes et de la féminité. Il circulait et coexistait quelques modèles de représentation féminine, qui illustrent les discutions et les problèmes liés à la femme française de cette période.

La notion de progrès qui fait endormir la vigilance du siècle est ambigüe dans le cas de la femme. Les changements politiques, sociaux et moraux sont déterminants pour le destin des femmes et constituent *une matrice qui participe à l'élaboration des modèles et inspirent la représentation de la femme*. L'imaginaire sur les femmes est en général construit en fonction de deux coordonnées – d'une part, la démonisation de la femme par la reproduction de la parabole biblique du péché originel d'Eve, d'autre part – sa divinisation, par la récupération de la malédiction par la vierge Marie. La foi chrétienne enferme l'itinéraire féminin dans deux extrêmes: *Eve au début, Marie à la fin.* Eve est accusée du péché originel, Marie sauve et rachète la malédiction d'Eve. Conformément à ce modèle, repris dans tous les temps sous différents aspects, la femme devient un être complexe, allégorie du Bien et du Mal, de la valeur et de l'antivaleur, ayant en même temps les deux visages: de la *Mère dévouée* et de *l'Amante perfide*. Entre ces deux pôles clairement définis on profilera une série de figures ambigües, misérables, détestables, pécheresses, victimes, coquettes, faibles angéliques, démoniaques – constate Simone de Beauvoir.

Les archétypes féminins qui obsèdent l'imaginaire artistique et littéraire du XIX siècle sont définis comme *madone, ange ou démon* (Michaud 149) ou comme *madone, muse et séductrice.* (Higonnet 303) Ces stéréotypes artistiques et idéologiques sont représentés aux différents niveaux de la culture littéraire (littérature populaire, périodique, belles lettres) et visuelle (publicité, photographie, illustrations des livres, peinture, sculpture, productions artisanales etc.).

Les archétypes féminins ne se résument pas à la réflexion d'un idéal de beauté, ils deviennent des modèles de comportement, plus ou moins rigides. Ainsi, la muse reste ce qu'elle était auparavant: une figure allégorique ou l'incarnation d'une idée[20] plutôt qu'une personne spécifique. Les images de *madone* et de *séductrice* sont aussi abstraites et organisent la féminité autour de deux pôles: l'un normal, ordonné et tranquillisant, l'autre – déviateur et dangereux. Autour du premier pôle règne la vertu domestique; autour du deuxième – les femmes qui travaillent, les activistes, les prostituées, les femmes de couleur. La représentation de ces catégories tient des deux univers séparés: les images de ce siècle sont susceptibles de transmettre l'intégrité de la complexité féminine, le drame de la *femme-statue* ou *femme-poupée*. Plus que jamais, la femme du XIX siècle est au centre de l'attention des Français: adorée ou détestée, élevée en honneurs ou jetée dans un bordel.

[20] Ainsi est incarné en 1884 l'idéal de la liberté dans la statue colossale de F.-A. Bartoldi (avec la participation au projet de G. Eiffel), *Liberté guidant le monde*, qui devient un des symboles principaux des États-Unis.

La littérature participe à la création du culte des images. L'image que la littérature propose dévoile une vérité cachée avec soin et masquée en apparence. La femme est esclave assise sur un trône, résume Balzac, avec amertume, la condition féminine. La littérature devient un instrument de démasquage de cette duplicité, combattue par la société par l'accusation des écrivains de l'immoralité. Le scandale inévitable, comme dans le cas de Flaubert, Baudelaire ou Zola, entraine dans toute l'Europe, à partir de 1880, une génération entière dans le dévoilement de l'hypocrisie. *Les prototypes féminins*, définis dans *Dictionnaire thématique du roman de mœurs. 1850-1914* (2003) sont: *mère de famille*, *ange*, *amante passionnelle*, *courtisane dévoratrice*, *prostituée* (v. Hamon, Viboud 246).

Si dans la première moitié du XIX siècle la place de la femme était plutôt sur le piédestal, la deuxième moitié du siècle produit une image moins poétique. La Parisienne de la deuxième moitié du siècle ne peut plus être comparée avec la femme inconnue, fragile et tendre au chapeau rose, morte sur les rues de Paris, le sang de laquelle, le révolutionnaire Florent in *Le ventre de Paris* de Zola, le sentira toujours sur ses mains. Cette apparition, dont il ne sait et n'apprendra rien de concret, restera pour lui un symbole de la liberté. De pareilles images des femmes parisiennes, qui remontent de la jeunesse du personnage, ne se retrouveront plus dans d'autres cycles de romans de Zola.

La confrontation des textes et des images est imposée aussi par l'époque étudiée, qui favorisait le dialogue entre la littérature et les arts plastiques. Les représentations écrites, peintes ou d'autre nature forment un ensemble complexe et polysémique[21]. Les images se modernisent à travers le siècle, évoluant du sacre au profane. Anne Higonnet considère qu'il existe une certaine dynamique du changement thématique et de forme des archétypes, liée des périodes de crise du siècle, l'une vers 1860, l'autre – à la fin du siècle. Ainsi, vers 1860 les défis lancés par la bourgeoisie à l'art donnent naissance à des nouvelles images domestiques, qui accentuent la vertu des femmes dans le rôle d'épouse, de fille et de mère. Vers la fin du siècle, les esthéticiens bourgeois se mettent en réaction contre ces valeurs, avançant un flux d'images, qualifiées par les auteurs d'aujourd'hui comme «images perverses».

Le roman, le théâtre, la peinture représentent l'émancipation féminine sous différentes formes. Durant le siècle, le romantisme élogieux cède au naturalisme

[21] *La représentation artistique* est exemplifiée par A. Higonnet par trois tableaux célèbres : *Le bain* de Mary Cassant (une bourgeoise baignant sa fille – symbole de la maternité, marque le déclin des sujets religieux dans l'art), *Liberté guidant le peuple* de Delacroix (incarnation inégalable de Marianne, la femme de peuple qui entraine les hommes dans la révolution). Elles se modernisent à travers le siècle, évoluant du religieux au profane (*Judith* de Gustav Klimt).

La nouvelle culture des images et leur diffusion transforme la Vierge Marie, les actrices, les modistes, les modèles des peintres en idoles, mythes, vedettes. Avec l'invention de la photographie ce processus prend de l'ampleur. La publicité élabore une nouvelle définition de la féminité, partant des apparences et des objets : vêtements, cosmétiques et accessoires. La publicité joue un rôle visuel dans ce processus, transformant la manière dans laquelle les femmes s'expriment.

dénégateur. Le personnage féminin est le premier visé dans la condamnation du roman idéaliste et de la littérature romantique en ensemble. L'image de la femme dans la littérature et l'art du siècle a souffert de grandes métamorphoses. Vers la fin du siècle on ne rencontre plus l'image de la Muse, de la Madone ou de l'Ange. Elles changent vers la fin du siècle en épouse morose, mère castratrice, amante suffocante, femme insolente, femme dévoratrice.

Le roman pré moderne, de celui antique jusqu'à celui réaliste, se caractérise par la valorisation de la femme comme muse ou madone, être qui gouverne les destins masculins. Cette auréole de la femme sera disputée par le roman réaliste, qui refuse à la femme la posture de héros, la ramenant dans le domaine du réel. *L'école réaliste cherche à se débarrasser de l'héroïne*. Le personnage féminin est le premier visé dans la condamnation du roman idéaliste et la littérature romantique entière [22]. Ainsi nous observons dans l'évolution romanesque de Flaubert, de *Madame Bovary* (1856) à *Bouvard et Pécuchet* (1881) l'élimination progressive du personnage féminin et du thème amoureux lié à celui-ci. Cette élimination se traduit sous deux formes, constate E. Roy-Reverzy (p.106), soit *le personnage féminin est éliminé du champ romanesque*, soit *il figure comme anti héroïne* (terme plus pertinent au féminin qu'au masculin). Le destin d'autrefois, élevé et romantique régresse.

Flaubert est celui qui reprend la poétique bipolaire, qui structurait la vision romantique, sensible à la beauté et au grotesque. Voilà pourquoi ses héroïnes, qui portent l'empreinte de la recherche de l'idéal et de l'infini, sont englouties par la banalité du quotidien. Cette combinaison de romantisme et scientisme mène à l'omniprésence de la confusion et du paradoxe, par la présentation du revers des valeurs. Emma Bovary est le seul personnage féminin de l'œuvre de Flaubert qui a une taille d'héroïne parce qu'elle espère encore. Son destin annonce une multitude de destins tragiques des personnages féminins des romans naturalistes, comme celui de Jeanne du roman *Une vie* de Maupassant, victime d'une série d'échecs et qui n'espère plus rien. La décadence des personnages féminins est constatée dans la majorité des romans de la fin du XIX siècle: *Madame Gervaisais* (1869) des frères Goncourt, *Marthe* (1876) et *Les sœurs Vatard* (1879) de Huysmans, *Nana* (1880) de Zola, *Sapho* (1884) de Daudet.

À partir du milieu du XIX siècle la femme française perd son aura et l'unicité culturelle. Cette perte est une perte double, lisible et visible dans les scénographies du féminin (Bugi-Glucksmann 408-409). La femme est la première victime dans le déclin des valeurs: la muse se transforme en modèle, la femme pieuse dans une hystérique la femme naturelle se réduit à la physiologie. La dégradation de la muse, réduite à la femme qui pose ou à la femme de service se projette dans la plusieurs romans, comme *l'Œuvre* de Zola, *Fort comme la mort* de Maupassant, *Manette Solomon* de Goncourt. La muse devient vulgaire chez les naturalistes et immobile chez les symbolistes. Chez les naturalistes, le mythe de la Muse et de l'inspiration est démythisé par un traitement grotesque des couples

[22] Comme l'observe Pierre Fauchery (p. 550), l'idéalisme romantique exalte la femme, mais la détruit comme être en chair et en os.

d'artistes où les épouses ne comprennent pas leurs maris et témoigne d'une profonde incompréhension entre les sexes. La femme, incarnation de la Nature, est proscrite de l'univers de l'art, même quand elle fait partie du cercle restreint de l'artiste, comme c'est le cas du couple Lantier dans *l'Œuvre*. Claude se suicide devant son tableau, symbole monstrueux de la *femme-ville*, qu'il n'a pas su déchiffrer. Pour les frères Goncourt la femme présente un danger, un risque de malheur, une simple perte de temps pour l'artiste. Le roman naturaliste abonde en personnages comme Germinie Lacerteux ou Gervaise Macquart, pour qui le travail social ne constitue pas encore une histoire mais un nouveau asservissement.

Le roman de la fin du XIX siècle présente une liste entière de défauts des femmes. Ce seraient: l'égoïsme infini (maintenant c'est la femme apprécie hautement sa valeur tandis que l'homme doit acquitter en permanence le privilège d'être son accompagnement), manque de l'amour (elle ne sait pas aimer ou aime moins que l'homme), le déséquilibre nerveux (l'hystérie et les névroses font partie indispensable du portrait, qui peuvent être suivis dans *La Fille Elisa* (1877) et *Chérie* (1884) de Edmond Goncourt; les crises de la tante Dide dans le cycle romanesque de Zola seront transmises par hérédité aux descendants Macquart, surtout à ceux féminins sous différentes formes). La femme du XIX siècle est toujours souffrante, dans le sens moral et physique, instable du point de vue psychologique.

L'angélisme et l'érotisme sont deux extrêmes entre lesquelles se place l'héroïne de Zola. Il n'y a aucun personnage, tant déchu qu'il soit, qui n'essaierait une nostalgie de la pureté, caractéristique saillante de l'œuvre de Zola en général. Cette unité profonde du projet de Zola lui *permet de suivre une mythologie dont le support est la femme*. Dans l'œuvre de Zola la femme est à tour de rôle bouc émissaire, divinité, néant, monstre diabolique; la femme sensuelle n'inspire pas la confiance. Nana est un pareil exemple – «idole redoutée» (Zola, *Nana* 441), mais aussi l'animal prêt à dévorer l'homme. La baronne de Frémines incarne le charme maléfique féminin, spécifique pour la fin du siècle:

> La voix qui sortait de là avait des vibrations de cristal, et les idées imprévues, mordantes, d'un tour particulier, méchant et drôle, d'un charme destructeur, la séduction corruptrice et froide, la complication tranquille de cette gamine névrosée, troublaient son entourage de passions et d'agitations violentes. (Maupassant, *Notre cœur* 152)

Nous pouvons constater que la dualité des personnages féminins se manifeste par l'intermédiaire de divers personnages mythiques et littéraires durant le siècle dans toute leur diversité et complexité.

Bibliographie

Angelescu, Silviu. *Mitul şi literatura*. Bucureşti: Univers, 1999.
Bancquart, Marie-Claire. *Introduction*; In Maupassant *La parure et autres contes parisiens*. Paris: Garnier. 1984.
Baudelaire, Charles. *Curiozităţi estetice*. Bucureşti: Meridiane, Tr. Rodica Lipatti, 1971.

Bauer, Gérard. *La Parisienne*. Paris: La nouvelles société d'édition, 1929.
Beauvoir, Simone de. *Al doilea sex*. Bucureşti: Universul, 1998, I, II vol.
Bugi-Glucksmann, Christine. *Féminité et modernité: Walter Benjamin et l'utopie du féminin*. In Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27-29.VI. 1983, Édité par Heinz Wismann, Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
Călinescu, Matei. *Five faces of Modernity*. Duke University Press, 1987.
Charle, Christophe. *Paris fin de siècle. Culture et politique*. Paris: Univers, 1998.
Chevalier, Louis. *Les Parisiens*. Paris: Hachette, 1985.
Dupront, Alphonse. *La France et le monde. Du sentiment national*. In *La France et les Français*. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard 1423-1475.
Fauchery, Pierre. *La Destinée féminine dans le roman européen du dix-huitième siècle*. Paris: Armand Colin, 1972.
Flaubert, Gustave. *L'Education sentimentale*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
Fraisse, Geneviève. *Muse de la Raison, Démocratie et exclusion des femmes en France*. Paris. Gallimard, 1995.
Hamon, Philippe. *Expositions. Littérature et architecture au XIXe siècle*. Paris: José Corti, 1989.
Hamon, Philippe. VIBOUD, Alexandrine. *Dictionnaire thématique du roman de mœurs*. 1850-1914. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2003.
Hasenclever, Walter. *Correspondant de presse à Paris (1924-1932). Paris s'éveille, Les Temps Modernes*. Décembre 2001-janvier-février 2002, N° 617.
Higonnet, Anne. *Femmes et images*. In Duby, Georges. Perrot, Michelle. *Histoire des femmes en Occident. Le XIXe siècle*. t.4, Paris: Plon, 2002.
Jauss, H.R. *La „modenité" dans la tradition littéraire*. In: *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978.
Maupassant, Guy de. *La parure et autre contes parisiens*. Paris: Garnier, 1984.
Maupassant, Guy de. *Notre cœur*. Paris: Gallimard, 1983.
Mercier, Louis Sébastien. *Tableau de Paris, Le Nouveau Paris*. In *Paris le jour, Paris la nuit*. Paris: Robert Laffont, 1990.
Meschonnic, Henri. *Modernité. Modernité*. Paris: Gallimard, 1998.
Michaud, Stéphane. *Idolâtrie*. In DUBY, Georges. PERROT, Michelle. *Histoire des femmes en Occident. Le XIXe siècle*. t.4, Paris: Plon, 2002..
Neagotă, Bogdan. *Mitanaliză şi ideologie*. In „Caietele echinox", *Teoria şi practica imaginii. Imaginar social*. vol.III Cluj: Dacia, 2002.
Nouss, Alexis. *Modernitatea*. Piteşti. Braşov: Cluj-Napoca, Paralela 45, 2000.
Oster, Daniel. Goulemot, Jean. *La vie parisienne. Anthologie des mœurs du XIX e siècle*. Paris: Sand /Conti, 1989.
Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent*, Bucureşti: Humanitas, 2004.
Pavlicencu, Sergiu, *Tranziţia în literatură şi postmodernismul*. Braşov: Editura universităţii „Transilvania", 2002.
Roy-Reverzy, Eléonore. *Le roman au XIX siècle*. Paris: Sedes, 1998.
Tiutiuca, Dumitru. *Teoria literară*. Iaşi: Institutul european, 2002.
Uzanne, Octave. *Parisienne de ce temps. Etudes de sociologie féminine*. Paris: Mercure de France, 1910.
Valery, Paul. *Imagini ale Franţei. Prezenţa Parisului*. In: Valery, Paul. *Criza spiritului şi alte eseuri*. Iaşi: Polirom, 1996.
Vianu, Tudor. *Filosofia culturii şi teoria valorilor*. Bucureşti: Nemira, 1998.
Zola, Emile. *Nana*. Paris: Librairie Générale Française, 1984.

Pour une imagologie européenne: Grecs, Roumains et Albanais ou l'hospitalité dans les Balkans

Efstratia OKTAPODA
Université Paris-Sorbonne (Paris IV), France

Résumé
Dans la lignée des études d'imagologie je me pencherai sur l'imagerie des peuples balkaniques à travers la notion de l'hospitalité, concept fondamental de la culture et trait immuable de l'identité historique des peuples balkaniques. L'hospitalité est au cœur du système et des mentalités, fortement ancrée dans une tradition ancienne et hautement valorisée qui définit un continuum culturel spécifique dans la région du Sud-Est européen. L'hôte, terme polysémique en français, désigne celui qui reçoit et celui qui est accueilli, ce qui montre que l'hospitalité est affaire de réception. Elle est donnée, mais elle est aussi reçue, acceptée ou refusée.
L'hospitalité fait irruption dans la littérature grecque, ancienne et moderne, tout comme dans les littératures des Balkans, espace traditionnel et accueillant. Mais, d'un pays à l'autre, d'un écrivain à l'autre, l'hospitalité acquiert des variantes différentes, ce que je vais analyser dans cette étude, avec une focalisation notamment sur l'espace socio-culturel et littéraire grec, albanais et roumain.
Mots-clés: Balkans, imagologie, hospitalité, Antiquité, Grecs, Roumains, Albanais.

Abstract
In line with studies of imagology, I will discuss the imaging of the Balkan people through the notion of hospitality, fundamental concept of culture and immutable trait of historical identity of the Balkan people. Hospitality is at the heart of the system and mentality. It is also deeply rooted in ancient tradition, highly valued, and defines a specific cultural continuum in the South-East European region. The host, polysemic term in French, refers to the person who receives and who is welcomed, and shows that hospitality is a matter of reception. It is given, but it is also received, accepted or rejected.
The hospitality burst into the ancient and modern Greek literature, and in the literature of Balkans, a traditional and welcoming space. But, the hospitality acquires different variants from one country to another and from one writer to another. Something that I tend to look at in this study, with a particular focus on the Greek, Albanian and Romanian socio-cultural and literary space.
Key words: Balkans, imagology, hospitality, Antiquity, Greeks, Romanians, Albanians.

Dans la lignée des études d'imagologie et de l'imagerie culturelle de l'Autre, et dans un travail plus large sur l'Europe des Balkans, je me propose dans cette étude de se pencher sur l'imagerie des peuples balkaniques à travers la notion de l'hospitalité, concept fondamental de la culture et trait immuable de l'identité historique des peuples balkaniques. L'hospitalité est au cœur du système et des mentalités, fortement ancrée dans une tradition ancienne et hautement valorisée qui définit un continuum culturel spécifique dans la région du Sud-Est européen.

Héritage de l'Antiquité, l'hospitalité devient synonyme de la civilité et de la civilisation grecque.

L'hôte, terme polysémique en français, désigne celui qui reçoit et celui qui est accueilli, ce qui montre que l'hospitalité est affaire de réception. Elle est donnée, mais elle est aussi reçue, acceptée ou refusée.

Dans la Grèce antique, l'hospitalité était un devoir sacré dont le manquement entraînait de punitions catastrophiques. Ayant fait partie liée de la cité grecque, elle a été associée au monde fascinant de l'Orient et des *Mille et une Nuits*, tout comme qu'à celui des nomades et de leurs traditions ancestrales de l'hospitalité.

Si Zeus est hospitalier, c'est que dans la Grèce antique, on est hospitalier. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* on assiste régulièrement aux rituels de l'hospitalité: Télémaque chez Nestor à Pylos et chez Ménélas à Lacédémone, Ulysse chez les Phéaciens, tout comme en Ithaque chez le porcher Eumée, *etc.* La réception est une occasion de fête, on partage des repas et des boissons et on échange des cadeaux d'hospitalité qui renforcent les liens entre l'hôte et l'étranger. Rapprochés étymologiquement et sémantiquement en grec, les deux termes démontrent l'ambiguïté à propos de l'étranger, un ennemi potentiel qu'il faut faire passer au statut d'ami par les rituels d'hospitalité.

Cette étude portant plutôt sur les représentations que sur les réalités, je m'attacherai à la mythologie grecque dont Ulysse endossera, grâce à l'*Odyssée*, le mythe de l'hospitalité en personne.

La première scène d'accueil d'étrangers dans l'*Odyssée*, l'arrivée de Télémaque, accompagné d'Athéna travestie en Mentor, à Pylos, chez Nestor, montre les principaux éléments de la scène typique d'hospitalité[1]. On tend les bras vers les étrangers qui surviennent, on les invite à s'asseoir en les prenant par la main; on offre le vin, puis le banquet commence avec le partage des viandes entre les convives. C'est seulement après le partage de la nourriture, qu'on peut poser à l'étranger la question rituelle d'identité: "qui es-tu, quelle est ta cité, qui sont tes parents". L'accueil fait à Lacédémone à Télémaque et Pisistrate veut que les serviteurs de Ménélas fassent un bon accueil aussi aux chevaux, en même temps que les humains[2]. Avant de s'asseoir, ils prennent un bain[3]. Puis, Ménélas invite les étranges à manger en précisant qu'il leur demandera leur nom plus tard[4]. Tout cela qui est du reste très connu, composent les éléments d'une hospitalité très

[1] Sur l'hospitalité en Grèce archaïque, voir Françoise Létoublon, « Grèce archaïque. Les Dieux à la table des hommes », *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.), Paris, Bayard, 2004, p. 468-506 et notamment les p. 472-475 et 478-481.

[2] *Odyssée*, IV, v. 39-43. Toutes les références de l'*Odyssée* viennent de la traduction de Philippe Jacottet, Paris, La Découverte, 2000.

[3] *Odyssée* IV, v. 47-54.

[4] *Odyssée* IV, v. 60-64. Voir aussi les descriptions détailleuses fournies abondamment par Françoise Létoublon, « Grèce archaïque. Les Dieux à la table des hommes », *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.), *op. cit.*, p. 473-474.

'classique' dans la Grèce archaïque et homérique. En Grèce antique, l'hospitalité est un devoir: on accueille l'étranger de manière festive, on lui fait des cadeaux car on est supposé être en besoin de demander pour soi l'hospitalité. Télémaque devient la figure même archétypale d'hôte.

C'est toutefois dans le pays des Phéaciens où l'hospitalité prend des proportions extraordinaires. Ulysse réclame à manger et il demande à être reconduit dans sa patrie dès le lendemain. Après avoir mangé et bu, Ulysse reste dans le *megaron* auprès d'Alcinoos et d'Aréte, puis la reine lui pose la question stéréotype: *« qui es-tu? D'où viens-tu? Qui t'a donné ces vêtements?* »[5].

Le rituel d'hospitalité veut un bain dans un bassin chauffé sur un trépied et juste avant le bain l'offrande de cadeaux par Aréte[6]. On connaît le grand festin donné par la suite, accompagné des chants de Démodocos suivis de jeux athlétiques. Ulysse est particulièrement ému à l'écoute du récit de Démodocos – dont il est lui-même l'héros – ce qui n'échappe guère à Alcinoos qui lui pose à nouveau la question d'identité:

> Tout est prêt en effet pour l'hôte vénérable:
> son départ, et les dons qui lui réserve l'amitié.
> (…)
> Dis-moi le nom que te donnaient tes parents (…)
> Dis-moi quels sont ta terre, ta cité, ton peuple, afin
> Que puissent t'y conduire nos vaisseaux intelligents[7].

Sous le signe de Zeus hospitalier, les Grecs ont su conserver à travers les âges cette marque de politesse et de civilité qui fera leur enseigne. De l'Antiquité à la Grèce moderne, en passant par Byzance, il semble que les mœurs n'ont pas beaucoup changé pour les Grecs qui sont toujours bien disposés à l'égard de l'étranger pour qui l'*hestia* restera tout simplement ouverte[8].

Inutile d'indiquer tous les termes lexicaux des *pandokion*[9], auberges et hospices dans l'Empire byzantin – et qui existaient déjà depuis Aristophane –, servant à la fois d'hôtel et d'hôpital pour les pauvres, des *ptochotrophion*, *girokomion*, *orphanotrophion* ou *nosokomion*, et j'en passe, pour désigner toute sorte des *xénons* pour malades et personnes âgés, construits par les Empereurs byzantins (Julien Apostat, Jean II Comnène, Impératrice Irène, Alexis Ier Comnène, etc.).

Cependant, il est significatif de souligner que si tous ces établissements publics existent, le nombre croissant et les appellations synonymes afférentes

[5] *Odyssée* VII, v. 238. Voir Françoise Létoublon, « Grèce archaïque. Les Dieux à la table des hommes », *op. cit.*, p. 479.

[6] *Ibid.*, p. 480.

[7] *Odyssée* VIII, v. 544-545, 555, 555-556. Cité aussi par Françoise Létoublon, *ibid.*, p. 480.

[8] Efstratia Oktapoda-Lu, « Grèce moderne. De la survie des traditions », *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.), Paris, Bayard, 2004, p. 570.

[9] Le terme est par ailleurs à l'origine des *xenodocheion*, l'équivalent des hôpitaux au Moyen-Âge.

montre que l'hospitalité en Grèce est une valeur qui se perpétue à travers les siècles et où l'on est hospitalier et charitable de tradition.

Comme chez Homère, l'hospitalité fait irruption dans la littérature grecque moderne qui m'intéresse particulièrement, tout comme dans les littératures des Balkans, espace traditionnel et accueillant. Car s'il y a littérature hospitalière, c'est parce qu'il y a d'abord une culture de l'hospitalité. D'un pays à l'autre, d'un écrivain à l'autre, il se peut que l'hospitalité acquière des variantes différentes; toutefois, elle est représentative de la société qu'elle incarne. Comme le peuple grec, la littérature grecque contemporaine est aussi hospitalière. Dans *Alexis Zorba* et le *Récit des temps perdus*, Nikos Kazantzakis et Aris Fakinos font respectivement l'éloge de l'hospitalité des gens simples et heureux dans la société agraire. Dans la campagne grecque, les maisons sont ouvertes au *xénos* qui passe au village. Le recevoir c'est naturel; le voir à l'auberge serait une insulte. «(C')est une grande honte pour nous, (si) vous demeurez à l'auberge, comme s'il n'y avait personne dans le village pour vous recevoir, dit capetan Mavradoni, l'ancien du village à Zorba, fraîchement arrivé en Crète»[10].

C'est toutefois le *Récit des temps perdus* de Fakinos qui devient le roman par excellence de l'hospitalité grecque, au début du siècle dernier. Les étrangers sont un cadeau du ciel et la maison d'accueil, pauvre et sans autre apparat, égale au paradis pour l'étranger. Si l'on n'a rien pour soi, on offre à l'étranger tout ce qu'on possède: de l'eau fraîche à boire, du miel à manger, le lit pour dormir[11]. Dans les montagnes reculées des campagnes en Grèce, lorsque les touristes cherchent à louer une chambre, ils trouvent toutes les portes fermées, raconte une anecdote qui est pourtant vraie. Arrivés à la place du village, ils aperçoivent un *kaféneion*. Le café appartient à Kyra Léni. Ils demandent un gîte pour la nuit.

> "Il n'y a aucun touriste qui monte jusqu'ici, nous répond-on, nos chambres ne sont pas à louer; d'ailleurs elles suffisent à peine à loger nos familles...". Kyra Léni, veuve à cinquante ans, boiteuse, traînant la jambe, nous rattrape: "Écoutez, paidia (enfants), je ne vous réponds pas parce que j'ai honte. Vous êtes habitués aux bons matelas et je n'ai qu'une chambre donnant sur la terrasse du café, sans confort, où vit mon fils lorsqu'il vient en permission tous les six mois. Allons-y, et si jamais elle vous convient, ma joie sera de vous héberger... Il n'y a pas de restaurant dans le village, paidia. Mais si vous voulez dormir ici, acceptez de vous accommoder de ce que je peux vous offrir; il y a deux œufs, une tomate et un peu de maridès (petits poissons) que l'on m'a apportés ce matin ". Elle remplit la cruche d'eau fraîche et se retire... Kyra Léni apporte une grande choriatiki, salade composée de tomates, concombres, feta, oignons, avec un filet d'huile d'olive. Puis elle sert à chacun une omelette aux pommes de terre connue sous le nom sfougato...

[10] Nikos Kazantakis, *Alexis Zorba* [Plon, 1973], trad. Y. Gauthier, avec la collaboration de G. Prassinos et de P. Fridas, Paris, Omnibus, 1996, p. 37.

[11] Aris Fakinos, *Récit des temps perdus*, trad. par Roselyne Majesté-Lerrouy, Paris, Seuil, 1982.

> Alors que nous sommes repus, Kyra Léni pose sur la table une jatte pleine de maridès frits![12].
> Pas question de payer ici. C'est une offense pour l'hôte. « Les tomates et les oignons proviennent de mon verger, les œufs de mes poules et la feta de mes chèvres. Que voulez-vous payer? C'est Dieu qui paie »[13].

Loin de la Chine maoïste et athée de l'Extrême Orient où l'hospitalité serait un vrai forçage[14] – car il n'y a pas d'hospitalité comme modalité générale instituée dans ce pays où le mot même n'a aucun champ sémantique valable –, en Grèce, au contraire, il y a une culture de l'hospitalité qui est partie liée avec la foi chrétienne. De ce fait, le cycle des représentations de l'hospitalité est associé à l'image du Christ qui, sous l'aspect du mendiant vient frapper à notre porte pour donner sa bénédiction. L'image du Christ-mendiant est très significative dans la culture orthodoxe et revêt presque tous les pays balkaniques profondément ancrés dans la foi chrétienne. On retrouve les mêmes valeurs et les mêmes représentations dans la culture nationale roumaine fondée également sur le même principe de la foi chrétienne et orthodoxe (comme c'est aussi le cas de la Sainte Russie). En Roumanie, l'hospitalité fait partie du « code immuable »[15] transmis à travers les siècles, signale E.-B. Steiciuc. L'hospitalité des princes régnants de Moldavie, Valachie et Transylvanie et des festins donnés en l'honneur de leurs visiteurs est légendaire pour sa luxure. Dans la salle « était dressée une table royale, aux plateaux d'or et d'argent, aux cuillers et fourchettes. (Le prince) (…) assis à la place d'honneur, sur un trône de velours rouge, avec des clous d'argent »[16] invite son hôte à s'asseoir à ses côtés, écrit E.-B. Steiciuc.

Si l'historiographie et l'ethnographie roumaines foisonnent de détails de toute sorte sur les coutumes et les splendeurs des princes roumains dans la représentation de la vie politique et économique du pays (XVIIe siècle), il en est de même pour la vie quotidienne du peuple. Les récits des voyageurs rapportent la sincérité dans l'accueil spontané offert aux voyageurs.

> La manière dont ils accueillent les visiteurs étrangers et les voyageurs est digne de la plus haute estime: car, bien que très pauvres à cause de la proximité des Tartares, ils n'hésitent pas à nourrir et héberger un hôte et ils l'abritent à titre gracieux pendant trois jours, avec sa monture. Ils accueillent

[12] I. Vlavianou & C. Cogné (éd.), *Autrement*, Série Monde, « La Crète » : Un peuple résistant, un univers mythique », no 69, 1993, p. 120-121. Cité par E. Oktapoda-Lu, « Grèce moderne. De la survie des traditions », *op. cit.*, p. 575-576.

[13] E. Oktapoda-Lu, *op. cit.*, p. 576. Voir aussi I. Vlavianou & C. Cogné (éd.), *op. cit.*, p. 122.

[14] Dans la tradition, bien évidemment, on reçoit, on a des hôtes, on fait des banquets, on abrite : des pratiques plutôt coutumières qui ne relèvent pourtant pas des institutions du pays, l'hospitalité étant un concept occidental.

[15] Elena-Brandusa Steiciuc, « Roumanie. Rythme de la vie et hospitalité », *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.), Paris, Bayard, 2004, p. 240.

[16] *Ibid.*, p. 242.

> l'étranger avec joie, comme si celui-ci était leur frère ou bien un proche parent[17].

Les louanges vont notamment aux Moldaves, qui se sont fait une réputation très hospitalière durant les siècles. Au XXe siècle, l'écrivain Mihail Savodeanu fait de son roman historique, *Zodia Cancerului au Vremea Duca-Vodă* (*Le signe du Cancer ou le règne du prince Duca*), publié à Bucarest en 1961, l'œuvre par excellence de l'hospitalité roumaine. Les chapitres IV-VI, « présent(ent) le voyageur français, son accompagnateur de sang royal et leur suite obligés de s'abriter dans un moulin, à cause de la pluie. Le moulin appartient à un village de paysans libres et le chef de la communauté, Lazarel Griga, leur demande de lui faire l'honneur d'accepter son hospitalité et de 'partager son pain et son sel' »[18].

> À la maison, Avramia, l'hôtesse (épouse de Lazarel) recourt à un stratagème dont l'efficacité était depuis longtemps connue: le repas commence par un goûter d'une simplicité déconcentrante, que l'étranger considère comme l'effet d'une civilisation peu évoluée (du pain, du fromage et de soignons accompagnés d'un vin médiocre). Mais en commençant le repas par des produits très peu élaborés, l'hôtesse ne fera qu'obtenir plus d'effet après, dans un crescendo de l'émerveillement du visiteur étranger devant les plats apportés l'un après l'autre: des sarmale, des poulets rôtis, de la soupe de volaille et des pâtisseries chaudes encore[19], rapporte E.-B. Steiciuc.

À l'entendre ainsi, on croirait que les Balkans est le lieu par excellence de l'accueil, où hospitalité rime avec bon cœur et générosité. Ce qui est vrai. Qu'en est-il des autres pays balkaniques et de l'Albanie plus précisément? Le cas de l'Albanie représente un cas de figure intéressant et divergeant par rapport aux autres pays balkaniques. Par sa diversité ethnique, culturelle et religieuse, le pays est à la fois hospitalier et inhospitalier. Je m'explique. Espace à la fois ouvert et cloisonné entre Nord et Sud, entre les guègues (*Gegenia*) et les tosques (*Toskëria*) où les Turcs étaient parvenus à s'imposer faisant assujettir l'Albanie pendant plus de cinq siècles à la suprématie ottomane. On sait que cette configuration du XIVe siècle demeura jusqu'à la déclaration d'indépendance de l'Albanie en novembre 1912[20].

Le *Kanun*, le coutumier national, ne peut pas sauver les apparences ni le pays lui-même. Composé par Lekë Dukagjinit et les seigneurs albanais au moment où ils sont vaincus par les ottomans, mais fixé par l'écriture qu'au début du XXe

---

17 Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei* [1769], Bucarest, Minerva, 1976, p. 194. Cité et traduit du roumain par E.-B. Steiciuc, «Roumanie. Rythme de la vie et hospitalité», *op. cit*., p. 241.

18 Elena-Brandusa Steiciuc, *ibid*., p. 243.

19 *Ibidem*, p. 243-244.

20 Bertrand Westphal, «Albanie. Le *Kanun*, constitution de l'homme», *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.), Paris, Bayard, 2004, p. 220.

siècle, le *Kanun* aura à la fois un rôle important et controversé à jouer pour la survie de l'identité du pays car il ne pourra pas être de portée nationale[21]. Ici aussi, le coutumier plonge ses racines dans l'Antiquité. « Le principe de *theós xénos* est consacré dès le premier alinéa du chapitre "La maison de l'Albanais est de Dieu et de l'hôte". À nul moment et sous aucun prétexte on ne dérogera à ce principe. Même si l'hôte était le meurtrier du fils du maître de maison, ce dernier serait tenu d'exercer loyalement son ministère. Toute menace qui pèse sur l'hôte concerne *ipso facto* celui qui l'héberge, et, en cas de tort subi (ou de mort), c'est ce dernier qui devra réparer le dommage, fut-ce au péril de sa vie. Quelles que soient les circonstances, celui qui pratique l'hospitalité devra avant tout veiller à sauvegarder son honneur. (…) L'hospitalité est accordée dès lors qu'un inconnu se manifeste dans la cour et que le maître de maison lui a retiré son arme »[22], écrit Bertrand Westhpal.

> Tenir l'arme de l'hôte est un signe de sécurité parce qu'à partir du moment où tu lui as donné la bienvenue il ne craint plus rien, sachant que tu es prêt à le défendre contre tout péril. C'est à compter de l'instant où l'impétrant prie le maître de lui allumer sa pipe dans la cour qu'il se place sous sa protection[23],

souligne Bertrand Westphal en se rapportant aux articles du *Kanun*.

Le *Kanun* sera respecté jusqu'au XXe siècle. Dans *L'Albanie inconnue* (1913), Gabriel Louis-Jaray qui traverse les montagnes de Mirditie et la plaine de Shkodra en 1909, rapporte les détails suivants:

> (…) au dîner, le voyageur a l'honneur de goûter le premier une soupe servie dans un grand plat; on lui propose ensuite du mouton. "L'hospitalité veut qu'un des hommes prenne ce crâne, le brise avec une pierre et m'offre la cervelle comme le morceau le plus délicat de l'animal". Le repas s'achève sur l'urgurte (yaourt), un gâteau de pâte et du café, dont l'hôte ingrat dit: "J'avoue que c'est la seule chose du repas agréable à déguster sans arrière-pensée". Sa protection sera assurée tant qu'il ressortira à la sphère d'influence du maître de maison: "(le bey) me donnera une escorte d'hommes de sa tribu qui m'accompagneront jusqu'à la limite de leur territoire et là me mettront aux mains d'une tribu amie, à qui la leur a rendu service"[24].

Mais au XXe siècle, le *Kanun* médiéval ne pourrait en aucun cas remplacer le système juridique d'un État qui se voulait moderne. Il a été aboli par Enver

21 *Ibidem*, p. 221.
22 *Ibidem*, p. 222-223.
23 *Ibidem*, p. 223.
24 G. Louis-Jaray, *L'Albanie inconnue*, Paris, Hachette, 1913. Cité par B. Westphal, « Albanie. Le *Kanun*, constitution de l'homme », *op. cit.*, p. 227.

Hoxha à cause de son système clanique ressenti comme « le dernier obstacle que la société civile opposait au pouvoir politique »[25].

A-t-il vraiment disparu? Le récit des Britanniques Miranda Vickers et James Pettifer qui ont voyagé dans le pays dans les années 1990, note à propos, ainsi que l'indique Bertrand Westhpal:

> Avec la chute du communisme, des années de vendettas réprimées ont explosé. Pendant la première moitié de 1992, il y a eu, dans les environs de la ville de Shkodra, dix-neuf meurtres dus à des reprises de sang. Un épisode a fait l'objet d'une grande publicité: en février 1992, un homme avait été décapité à coups de hache dans le salon de l'hôtel Alberia de Tirana, très loin du lieu du précédent meurtre; profitant de la liberté de mouvement dans le pays et de la fin du régime à parti unique, la veuve de la victime avait envoyé son propre fils dans la capitale pour accomplir la vendetta[26].

Dans la littérature albanaise, l'œuvre d'Ismaïl Kadaré est placée sous le signe du *Kanun*[27]. Dans *Eschyle ou le grand perdant*, publié à Tirana en 1989, l'auteur s'appuie sur le coutumier national sur les règles de l'hospitalité tout en transformant le texte d'Eschyle et la réalité historique dans son ultime effort de démontrer que la culture albanaise aurait ses origines dans l'Antiquité grecque d'Homère, d'Eschyle et des tragiques hellènes, et que le coutumier national aurait même inspiré d'autres pays des Balkans, souligne Bertrand Westhpal[28]. « Comme si l'Albanie de Kadaré se trouvait dans la même position que le monde grec d'Eschyle, où les vieilles divinités laissent place au nouveau panthéon, plus mesuré »[29], souligne Pierre-Yves Boisseau. Le truchement de Kadaré est plus que clair. Toutefois, l'auteur fait toujours référence dans ses œuvres au *Kanun* et au code de l'hospitalité. *Avril brisé* (1980) est cependant une œuvre controversée. Elle se repose sur l'application du *Kanun* de l'hospitalité, mais l'hospitalité ici au lieu d'être « un acte de charité » prend « un tour agressif »[30], plus proche de l'*hybris* que de la tolérance. « Un jour, le grand-père de Gjorg Berisha, le protagoniste,

---

25 Jean-Paul Champeix, « Communisme et tradition : un syncrétisme dévastateur », in *Autrement*, hors série no 90 (*Albanie utopie. Huis clos dans les Balkans*), janvier 1996, p. 57.

26 Miranda Vickers et James Pettifer, *Albania. From Anarchy to a Balkan Identity*, Londres, Hurst & Company, 1997, p. 184. Cité par B. Westphal, « Albanie. Le *Kanun*, constitution de l'homme », *op. cit*., p. 228.

27 B. Westphal, *ibid.*, p. 227.

28 *Ibidem*, p. 230-231.

29 Pierre-Yves Boisseau, « Du monde grec à Kadaré : culpabilité et hospitalité », *Mythes et représentations de l'hospitalité*, A. Montandon (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1999, p. 182. On peut lire aussi à profit Pierre-Yves Boisseau, « Ismaïl Kadaré. Un tragique national », *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.), Paris, Bayard, 2004, p. 1359-1373.

30 Le terme est emprunté à Bertrand Westphal. Voir B. Westphal, « Albanie. Le *Kanun*, constitution de l'homme », *op. cit*., p. 233.

avait hébergé chez lui un inconnu. Mais peu après son départ, l'hôte avait été tué sous les yeux du maître de maison, qui le raccompagnait »[31]:

> Ainsi, selon le Code, les Berisha, qui avaient fourni le gîte et le couvert à l'inconnu et avaient eu pour devoir de le protéger tant qu'il n'était pas sorti des territoires du village, se devaient maintenant de le venger[32].
> Les rites de l'hospitalité ainsi que la pratique de la vendetta sont connus chez d'autres peuples, mais chez ceux des Balkans, et chez les Albanais en particulier, ces rites ont été codifiés et raffinés avec une subtilité extrême[33]

écrit Kadaré dans ses deux œuvres, *Avril brisé* et *Eschyle ou le grand perdant* respectivement. Toutefois, dans l'œuvre kadaréenne, on ne retrouve plus la divinité possible de l'hôte dont il était question dans la culture et la littérature roumaines et grecques. L'étranger n'est pas un dieu, et les romans de Kadaré, qui expriment pour le reste la réalité de la société albanaise, sont privés de route transcendance.

Liée aux mutations des constructions des identités nationales et de la législation concernant les étrangers, la vertu hospitalière semble avoir perdu sa pertinence. La construction des États modernes ne semble pas favoriser l'hospitalité. Aux XXe et XXIe siècles l'hospitalité devient une forme désuète et dépassée appartenant dorénavant aux temps anciens. En Albanie, l'actualité postcommuniste n'a pas pu rétablir le *Kanun*. Les époques ont changé, les valeurs aussi, et les écrivains, comme les cinéastes, semblent ne pas s'intéresser à la tradition et aux valeurs morales. Tout le monde court droit au modernisme oubliant volontairement les reliques du passé et de la tradition.

À côté de l'hospitalité littéraire et culturelle, la figure traditionnelle de l'hôte et les modalités de transferts culturels telles qu'elles se pratiquent encore à nos jours dans l'espace des Balkans, il y a aussi l'hospitalité politique. Dans l'espace des Balkans, guerres civiles, régimes totalitaires, exils, migrations de masse et des vagues des réfugiés et d'apatrides, ont marqué le second XXe siècle. Les récents conflits des Balkans ont montré qu'en dehors des législations juridiques et internationales, l'hospitalité peut être aussi assimilée à une forme temporaire d'accueil faisant entrer l'exilé dans une codification réglementée. Mais ceci n'est pas notre propos ici.

Conclusions

Dans l'Albanie communiste, enclave catholique en terre musulmane, l'hospitalité devient le signe d'une identité nationale qui se cherche. Ce qui n'est pas le cas de la Roumanie, qui a subi certes un régime dictatorial et totalitaire, mais dont l'unité du pays était toujours ficelée autour d'un peuple uni sous une religion, l'orthodoxie. Enfin, la Grèce, par son histoire, sa littérature, sa culture et sa mythologie exemplaires, enracinées dans l'Antiquité, et pérennisées jusqu'à nos

31 *Ibid*., p. 233.
32 Ismaïl Kadaré, *Avril brisé*, Paris, Le Livre de poche, 1997, p. 32.
33 Ismaïl Kadaré, *Eschyle ou le grand perdant*, Paris, Le Livre de poche, 1998, p. 131.

jours, pays à structure familiale et de forte prégnance chrétienne et orthodoxe, fait figure d'un pays ancestral dont les valeurs morales font loi.

Partout où il passe, le modernisme remporte tout. L'hospitalité dans les Balkans se voit étioler, comme partout ailleurs où la tradition se considère comme rétrograde. Motif traditionnel moderne dans les cultures et littératures balkaniques, l'hospitalité résiste certes, mais cesse par endroit d'être un devoir pour devenir un commerce. Vision du passé exotique ou mythique, elle fait de plus en plus place au modernisme agressif et aux grandes chaînes touristiques où l'hôte divin n'a plus de place. Vision pessimiste sans doute qui va avec le temps, bien qu'il arrive d'être encore accueilli avec grand enthousiasme et sans méfiance.

Bibliographie

Boisseau, Pierre-Yves. « Du monde grec à Kadaré: culpabilité et hospitalité ». *Mythes et représentations de l'hospitalité*, A. Montandon (dir.). Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 1999 177-190.

-----. « Ismaïl Kadaré. Un tragique national », *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.). Paris: Bayard, 2004 1359-1373.

Champeix, Jean-Paul. « Communisme et tradition: un syncrétisme dévastateur ». *Autrement*, hors série n° 90 (*Albanie utopie. Huis clos dans les Balkans*), janvier 1996.

Fakinos, Aris. *Récit des temps perdus*, trad. par Roselyne Majesté-Lerrouy. Paris: Seuil, 1982.

Homère. *Odyssée*, traduction de Philippe Jacottet. Paris: La Découverte, 2000.

Kadaré, Ismaïl. *Avril brisé*. Paris: Le Livre de poche, 1997.

-----. *Eschyle ou le grand perdant*. Paris: Le Livre de poche, 1998.

Kazantakis, Nikos. *Alexis Zorba* (Plon, 1973), trad. Y. Gauthier, avec la collaboration de G. Prassinos et de P. Fridas. Paris: Omnibus, 1996.

Létoublon, Françoise. « Grèce archaïque. Les Dieux à la table des hommes ». *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.). Paris: Bayard, 2004 468-506

Oktapoda-Lu, Efstratia. « Grèce moderne. De la survie des traditions ». *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.). Paris: Bayard, 2004 570-578.

Steiciuc, Elena-Brandusa. « Roumanie. Rythme de la vie et hospitalité ». *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.). Paris: Bayard, 2004 240-252.

Vlavianou I., C. Cogné (éd.). *Autrement*, Série Monde « La Crète »: Un peuple résistant, un univers mythique ». no 69, 1993: 120-121.

Westphal, Bertrand. « Albanie. Le *Kanun*, constitution de l'homme ». *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, A. Montandon (dir.). Paris: Bayard, 2004 219-239.

Enjeux et facettes de l'interculturalité dans la prose de Brina Svit

Elena-Brânduşa STEICIUC
Université «Ştefan cel Mare» Suceava, Roumanie

Abstract
The prose written by Brina Svit – a Slovenian born author, who chose French as a cultural language, after having made her début in her mother tongue – makes us think abour what brings people to establish in the *entre-deux*. Her characters, mostly women, situated between two languages and two cultures (the narrators of such novels as: *Moreno; Coco Dias ou la Porte Dorée; Une nuit à Reykjavík*) have a great desire to discover new spaces, which situates our contribution under the sign of the *intercultural*, dealing with the importance of the phenomenon in the case of an Easter Europe woman writer, which – mostly by a personal decision than because of political reasons – , enriches the polyphonic francophone prose.
Key words: prose; entre-deux; intercultural; francophone

Résumé
La prose de Brina Svit – Slovène établie à Paris, qui a choisi le français comme langue d'écriture, après avoir fait ses débuts dans sa langue maternelle – donne à penser sur ce qui pousse l'être à s'encrer dans un entre-deux insaisissable. Situés à la jonction deux ou plusieurs langues et cultures, ses personnages, surtout féminins (les narratrices de *Moreno; Coco Dias ou la Porte Dorée; Une nuit à Reykjavík*) manifestent un fort penchant pour la découverte de nouveaux espaces et de nouvelles cultures, ce qui nous fait situer notre article sous le signe de l'*interculturel* et d'une réflexion sur les enjeux de ce phénomène chez une auteure de l'Est, qui – par un choix personnel plus que par une nécessité d'ordre politique-, contribue à enrichir la polyphonie de la prose francophone.
Mots-clés: prose; entre-deux; interculturel; francophonie

L'interculturalité figure comme thème incontournable dans l'œuvre romanesque de Brina Svit, écrivaine slovène qui, à l'instar de beaucoup d'autres auteurs, a choisi le français comme langue d'expression. Après avoir fait ses débuts dans sa langue maternelle (*Con brio* et *Mort d'une prima donne slovène*, romans traduits en français chez Gallimard) la jeune romancière établie à Paris s'est mise au français, publiant des romans qui déclinent, chacun à sa manière, le thème de l'identité féminine, du rapport avec l'autre (l'homme, l'étranger), de l'écriture. Tout en gardant à l'esprit le concept qui fédère les travaux de notre colloque – et qui, par le préfixe « inter » met en avant des principes comme « l'échange, l'interaction, le partage » (Groulx et Porcher 136), nous nous proposons de nous pencher sur les enjeux de l'interculturalité dans trois des romans de cette auteure, pour en détecter les facettes et la dynamique, à partir de *Moreno* (2003), pour continuer avec *Coco Dias ou La Port Dorée* (2007) et le tout récent *Une nuit à Reykjavík* (2011). Car chez Brina Svit l'être humain, en perpétuelle quête de soi-même, en rupture avec son vécu, traverse une histoire de rencontres, qui sont

autant d'occasions de s'interroger sur son identité, sur l'altérité, sur les raisons de l'existence et sur la mort.

Situés à la jonction de deux ou plusieurs langues et cultures, dans un *entre-deux* qui, selon Daniel Sibony, est un « vaste espace où recollements et interrogations doivent être souples, mobiles, riches de jeux différentiels » (13), les protagonistes des romans svitiens, surtout féminins, manifestent un fort penchant pour la découverte de nouveaux espaces et de nouvelles cultures qui interagissent pour engendrer, dans la plupart des cas, un enrichissement de l'être

Moreno ou comment peut-on être *extracomunitario?*

Le questionnement sur l'interculturalité et ses diverses facettes surgit dès le premier roman publié en France par Brina Svit: l'identité d'une romancière d'origine slovène vivant à Paris et accueillie en résidence littéraire par une *baronessa* italienne constitue le point de départ d'une longue série d'introspections et de réflexions sur le statut de l'*outsider* dans une société, mais aussi dans une littérature.

Face au groupe cosmopolite d'écrivains, provenant tous de « pays du Nord » (le Canada, l'Irlande) et dont le snobisme affiché lui fait mal, la narratrice, Brina (personnage composé de beaucoup d'éléments autobiographiques) se sent plutôt attirée par les domestiques de la propriété, qui proviennent, eux, de « pays du Sud »: le gardien Mohammed, d'origine marocaine ou la cuisinière Lika, une Albanaise immigrée depuis peu. Le clivage entre les deux groupes est visible dès le début et – par ses origines, par une fragilité provenant de son double statut – , la narratrice penche pour les plus humbles, dont le monde lui est fraternel.

Le « choc des civilisations », pour reprendre le terme de Samuel Huntington, provient – dans la contexte de la résidence littéraire – surtout du fait que la cosmopolite *baronessa*, riche propriétaire du domaine, entend garder une distance par rapport à ses domestiques, interdisant à Brina de leur adresser la parole, car la faille qu'elle veut maintenir est générée en égale mesure par le statut social et par l'origine:

> Mais je vois bien que la question sur les domestiques n'est qu'une introduction, un prologue à autre chose.
> - Je ne veux pas que vous parliez à mes domestiques, dit-elle enfin.
> Elle-ne-veut-pas-que-je-parle-à-ses-domestiques. Je dois me faire une traduction, pourtant elle me parle en français.
> - Pourquoi?
> - C'est mieux pour eux. Sinon, ils ne savent pas quelle est leur place ici. (Svit 84-85)

Les deux femmes représentent, en fait, deux attitudes diamétralement opposées quant à l'Autre: dans l'optique de la *baronessa*, l'Autre est accepté seulement ayant le statut valorisant d'écrivain, d'artiste, alors que tout ce qui est *extracommunitario* (terme italien définissant les ressortissants de pays non-membres de l'Union Europe) est rejeté dans une catégorie inférieure: les parias de

la société. Il y a d'ailleurs dans ce roman un épisode où l'écriture genre journal de Brina acquiert les valences du reportage littéraire: la description de la visite qu'elle fait, avec Mohammed, au grand champ d'immigrés, à Florence:

> Je ne l'aperçois pas tout de suite, je suis en train de regarder l'église Santa Maria Novelle à notre droite. Puis je la vois: la pelouse, l'esplanade devant l'église, une sorte de Champ de Mars, le champ extracomunitario. Si on ne comprend pas bien ce mot avec lequel les Italiens désignent les étrangers de deuxième classe, il faut venir ici. La pelouse est noire: Albanais, Arabes, Africains, Tziganes… Ils sont assis, étendus, couchés…Ils bavardent, fument, boivent, jouent aux cartes, ne font rien… Ils sont là pour passer le dimanche après-midi. (Svit 52-53)

En proie, elle aussi, aux angoisses identitaires des exilés, la jeune femme qui aborde à ce moment de sa vie le territoire d'une autre langue, se sent proche de ceux qui n'ont pas l'arrogance des grands de ce monde, persuadés d'être les seuls détenteurs de la vérité. Elle se sent proche aussi des auteurs qui font partie de la même classe qu'elle, des figures tutélaires qui la réconfortent dans la panique provoquée par l'écriture en français:

> J'ai toujours été attirée et intriguée par les écrivains qui ont changé de langue. Passer du roumain au français, du russe à l'anglais, du hongrois au français, du polonais à l'anglais, de l'anglais au français, du tchèque au français…(…) Nabokov a caressé toute sa vie une grande nostalgie de la langue russe. Cioran a parlé de trahison et de perte du passé, quand il a décidé d'abandonner le roumain. (Svit 19-20)

Cette vision de l'interculturalité dans *Moreno* permet à Brina Svit de réfléchir aussi sur le double statut des écrivains qui choisissent de s'exprimer dans une autre langue que la leur. Qu'est-ce qu'on perd et qu'est-ce qu'on gagne lorsqu'on quitte une langue pour une autre? La « fragilité identitaire » de la *scrittrice* (situation qui provient, selon Ricoeur, de la confrontation avec autrui et du rapport difficile au temps) se trouve apaisée, guérie presque, en évoquant les illustres prédécesseurs.

La conclusion qui se dégage de ce premier roman de Brina Svit est plutôt optimiste: pour elle et ceux qui voient le monde de la même manière, l'interculturalité est une source d'enrichissement. Brina, la narratrice est reconnaissante à son destin de l'avoir « déchirée entre deux pays et deux langues, car deux c'est toujours plus qu'un ». (Svit 29)

Le côté révélateur du tango: *Coco Dias ou la Porte Dorée*

L'identité, avec ses failles, ses ombres et ses lumières, se révèle parfois de la façon la plus insolite et c'est ce que nous transmet le deuxième roman sur lequel porte notre analyse: *Coco Dias ou la Porte Dorée,* qui explore le même thématisme de l'(auto)découverte, mais par d'autres moyens narratifs. Sous le prétexte de

vouloir écrire la biographie de son professeur de tango, la romancière et traductrice parisienne Valérie Nolo plonge dans une autre culture, dans une autre mentalité: celle de l'Argentine, mythique et contemporaine en même temps.

Le grand danseur argentin Coco Dias, exilé en France depuis longtemps, lui apprend non seulement les mouvements et le rythme de cette danse – la plus sensuelle et la plus expressive du monde – , mais aussi la manière d'écouter son corps et de percevoir le monde et les autres par le biais de la sensualité:

> Un bal de tango, une milonga, c'est comme la vie, en plus concentré. Soudain, sans qu'on s'y attende vraiment, on retrouve la prise sur le monde, l'instant se met à flamber, à trembler. (Svit 58)

Ou bien:

> Nous savons toujours comment on va commencer un tango, mais jamais comment on va le terminer. On part dans l'inconnu…On se découvre.(Svit 67)

Le voyage que Valérie entreprend à Buenos Aires, invitée par son maestro « à la source du tango» s'avère initiatique à plusieurs égards. La protagoniste découvre les diverses facettes de la vie argentine, diurne et nocturne, elle a l'occasion de connaître non seulement les restaurants luxueux ou plus modestes où l'on danse le tango, mais aussi le *bario* où Coco Dias avait grandi, avec ses drogués et ses marginaux. Pour Valérie, traductrice d'espagnol, la langue ne constitue pas un handicap et son dialogue avec l'univers argentin a lieu à plusieurs niveaux, dont le linguistique a une place de choix. Les nombreux termes espagnols, les références culturelles (historiques, géographiques *etc.*) qu'elle inclut dans son texte sont la preuve de l'existence de plusieurs « niveaux de l'interculturel » comme Paul Miclau le précisait dans une étude récente (11). Cette réflexion sur la langue ne quitte pas l'être svitien, dans sa quête de modèles identitaires.

Buenos Aires, la ville argentine la plus européenne, est une sorte de Tour Babel où se croisent les cultures les plus diverses. Ce topos mythique a, tout comme le tango, un rôle révélateur dans l'existence de la narratrice. D'une part, il l'aide à dépasser les frustrations de la cinquantaine, lorsque cette femme, « fausse rousse, bouclée, plutôt bien roulée », comme elle se définit elle-même, doute de sa féminité. La sensualité et la vitalité des milongas auxquelles elle participe lui font oublier ses complexes et la rencontre, même passagère, de Fabian – chômeur et magnifique danseur de tango payé, macho argentin de la plus pure espèce – lui fait penser « que le temps va prendre une autre dimension, la nôtre ». (205)

D'autre part, cette quintessence de l'art de vivre argentin, le tango, et la métropole cosmopolite dont elle est amoureuse poussent Valérie à jeter un coup d'œil plus précis sur sa condition d'écrivain, source d'angoisses et d'insatisfactions multiples, qui se joignent à celles de sa vie privée.

« Fascinée par cette fiction que sont les autres », fascinée aussi par la danse (car l'écriture et le tango sont les seules échappatoires de Valérie) la romancière parcourt un chemin ascendant, où l'altérité (l'homme, la ville étrangère) est à la source de sa renaissance. Elle quittera Buenos Aires après avoir revu une dernière

fois Fabien, avatar de Coco Dias, initiée à la sagesse la plus ancienne, celle du corps:

> …d'abord s'habituer l'un à l'autre, comprendre ce qu'on peut faire ensemble, même si ça va vite entre nous. Coco Dias dit la même chose: qu'il faut d'abord s'apprivoiser. Il dit aussi que le corps ne ment pas, qu'en dansant on peut toucher au mystère de l'autre. (Svit 183)

Voyage au bout de la névrose: *Une nuit à Reykjavík*

Une femme en crise attend un homme qu'elle paie pour passer une nuit ensemble, une seule nuit, sur une île en crise. En Islande, à Reykjavík, où la nuit commence l'après-midi et ne se termine que le lendemain à 11 heures, Lisbeth Sorel donne rendez-vous à Eduardo Ros, un Argentin rencontré par hasard dans une *milonga* de Buenos Aires (type d'homme qui semble hanter l'imaginaire svitien!).

La nuit que Lisbeth passe dans un espace géographique et une culture méconnue, sinon totalement ignorés jusqu'alors lui donne l'occasion de revisiter un passé douloureux, marqué par la mort récente de sa sœur cadette, Lucie, photographe d'art, dont elle partage non seulement les initiales, mais aussi – à un moment de leur existence – l'homme aimé. Pendant cette longue nuit, Lisbeth fait également le point sur son existence, où les relations amoureuses tiennent plutôt du « jeu à l'élastique », un jeu cruel et qui fait toujours mal, surtout à celui qui n'a pas la force de lâcher le bout et de se sentir libre.

Cette nuit – où aucune communication, verbale ou corporelle, n'est possible avec le jeune Argentin – , est d'ailleurs le plus terrible voyage jamais entrepris par Lisbeth, un voyage au bout de sa névrose, aux racines du mal qui la suffoque. Dans la chambre d'hôtel, à l'aéroport ou dans les rues froides de cette ville polaire, pendant les moins de vingt-quatre heures de son séjour islandais, elle ne fait que ressasser ses angoisses et frustrations de femme seule.

À Reykjavík, la protagoniste, la protagoniste – qui semble être une nouvelle facette de la femme svitienne, avec ses tâches d'ombre et de lumière – réussit à faire le deuil après la mort de sa sœur, Lucie.

On pourrait d'ailleurs considérer tout ce roman comme un long cri intérieur déterminé par la disparition d'un être aimé prive Lisbeth d'une partie, peut-être la meilleure, d'elle-même. Pendant cette longue nuit polaire – où le paysage, le froid, la langue et la culture, tout sert à dépayser l'héroïne et à la forcer à connaître ses propres limites – , elle tourne en rond autour de ce deuil récent et la nostalgie qui l'accompagne semble tout à fait insurmontable.

Lisbeth pourra finalement renaître, tout comme cette île avec ses plages noires, qui, sous le grand soleil, lui fait penser que « ce sera sans aucun doute le commencement du monde ». Et si elle n'est pas passée dans l'au-delà rejoindre Lucie et leurs parents, c'est toujours grâce à l'Argentin, dont le rôle aura été de catalyseur de ce processus terriblement difficile de remémoration et d'oubli. Si, dans le concret, Eduardo trouve Lisbeth dans la neige et lui évite *in extremis* la mort par le froid et l'épuisement, sur un plan symbolique, il l'arrache à cette dangereuse tendance au *self pity* et l'aide à retrouver la paix qui passe par le pardon de ses propres fautes.

Conclusions

Comme nous avons pu le voir, une bonne partie de l'écriture svitienne tourne autour du thématisme complexe de l'interculturalité, et pour cause. Évoluant sur la ligne fine qui sépare et unit en même temps deux ou plusieurs cultures, ses personnages sont la représentation de cette quête ininterrompue de modèles identitaires, qui scrutent avec angoisse la dialectique du Moi et de l'Autre.

Les romans svitiens analysés dans la perspective de ce colloque représentent une production « où non seulement le contexte interculturel constitue une détermination première, mais où cette situation devient la plus souvent la raison même de l'écriture »[1]. Fasciné par l'Autre l'être svitien arrive à dépasser ses tensions et ses contradictions grâce au miroir que l'altérité lui offre, car « on peut découvrir les autres en nous-mêmes », comme l'affirmait Todorov. (7)

De roman en roman, la réflexion de Brina Svit sur la condition de la femme, de l'écrivain et de l'artiste en ce début de millénaire se fait plus profonde, pour enrichir la polyphonie de la prose francophone.

Bibliographie

Textes de référence

Svit, Brina. *Moreno.* Paris: Gallimard, 2003.

---------- *Coco Dias ou la Porte Dorée.* Paris: Gallimard, 2007.

---------- *Une nuit à Reykjavík.* Paris: Gallimard, 2011.

Bibliographie critique

Bres, Jacques, Détrie, Catherine et Sibot, Paul (éditeurs). *Figures de l'interculturalité.* Montpellier: Praxiling Université Paul Valéry Montpellier III, 1996.

Groulx, Dominique et Porcher, Louis. *L'Altérité,* Paris: L'Harmattan, 2003.

Miclau, Paul. « Les niveaux de l'interculturel chez les écrivains roumains d'expression française » dans *Ecrivains d'expression française de l'Europe du Sud-Est. Dialogue des cultures chez les écrivains balkaniques d'expression frnaçaise*, colloque international, les 7-8 novembre 2008. Bucarest: Editura Fundatiei *Romania de Miine*, 2009

Ricoeur, Paul, « Fragile identité », dans *Les droits de la personne en question – Europe 2000*, texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, Prague, 2000.

Sibony, Daniel. *Entre-deux. L'Origine en partage:* Paris: Seuil, 2003.

Steiciuc, Elena-Brandusa. *La Francophonie au féminin.* Iasi: Universitas XXI, 2007, avant-propos de Liliane Ramarosoa.

Todorov, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, traduction roumaine de Magda Jeanrenaud. Iasi: Editura Institutului European, 1994.

Note. Cet article a été rédigé dans le cadre du projet de recherche CNCS « Traduction culturelle et littérature/littératures francophones: histoire, réception, critique des traductions », code projet: PN-II-ID-PCE-2011-3-0812

L'adaptation théâtrale: exemple de l'interculturalité appliquée

Renata JAKUBCZUK
Université «Marie Curie-Skłodowska » Lublin, Pologne

Résumé
L'adaptation est une action qui désigne une modification pour ajuster et être conforme aux conditions nouvelles. Dans son acception littéraire, et plus précisemment théâtrale, elle fait face aux enjeux interculturels: comment adapter vs « apprivoiser » un texte étranger à une culture différente? Un texte destiné à être joué sur la scène théâtrale qui doit être d'abord traduit, et ensuite, approprié à la spécificité d'une culture locale? Après avoir défini le terme d'adaptation selon les dictionnaires depuis le XVIII[e] siècle, nous parcourons les publications concernant ce domaine pour déterminer les différentes techniques adaptatives pratiquées par les gens de théâtre: auteurs des textes, metteurs en scène, réalisateurs. Ensuite, sur l'exemple d'une adaptation de l'équipe du Théâtre Prospero de Montréal, préparée par Téo Spychalski, metteur en scène issu du Théâtre Laboratoire de Grotowski, travaillant depuis plus de 30 ans à Montréal, nous proposons une brève étude de la pièce *Un bal nommé Balzac*, représentée dans ce théâtre en 1987.
Mots-clés: théâtre, adaptation, techniques adaptatives, Téo Spychalski

Abstract
Adaptation is an act of modification in order to adjust and fit to new conditions. When it concerns literature or, to be more precise, theatre, the adaptation faces intercultural challenges: how to adapt vs «domesticate» a foreign text to a different culture? A text which is supposed to be used on the theatre stage after being translated and then adjusted to the specificity of a local culture? Having presented the notion of adaptation according to the the definitions used in dictionaries since the 18th century, we review the publications concerning this subject in order to describe different techniques used by the people of the theatre: authors of texts, directors, producers. Then, using as an example the adaptation prepared by the ensemble of the Théâtre Prospero from Montreal and Téo Spychalski, the director with the Grotowski Laboratory Theatre background, who has been working in Montreal for over 30 years, we offer a brief analysis of the play entitled *Un bal nommé Balzac*, performed in this theatre in 1987.
Key-words: Theatre, adaptation, adaptation techniques, Téo Spychalski

1. Qu'est-ce qu'une adaptation théâtrale?

La notion d'*adaptation*, dans son acception courante, est mécaniquement associée à une *transformation*, une *modification*. Elle peut concerner plusieurs domaines de la vie et ce n'est pas le théâtre qui vient en premier lieu. Dans les plus anciens dictionnaires, la définition théâtrologique, ou plus généralement artistique, ne figure même pas. Au XVIII[e] siècle, les termes d'*adapter* et d'*adaptation*

touchent les domaines scientifiques: notamment, la chimie et l'architecture[1] et ne sont pas recommandés par les auteurs. Les ouvrages du siècle suivant les évoquent, dans un premier temps, de façon laconique comme: « action d'adapter, peu usité; ajusté, approprié ou appliquer, faire cadrer, ajuster »[2] pour les étendre, ensuite, des éléments nouveaux. Ainsi, le *Dictionnaire général et complet de la langue française... par une réunion d'hommes de lettres* ajoute une signification linguistique du verbe *adapter* en expliquant que « dans le sens figuré, il signifie faire l'application d'un mot, d'un passage »[3] ou d'une citation. Par contre, le substantif *adaptation* est toujours qualifié de « peu usité ». Dix ans plus tard, en 1855, le *Dictionnaire de la langue française, glossaire raisonné de la langue écrite et parlée* définit la signification du verbe *adapter* en liaison étroite avec la langue. Nous observons donc un changement important de la conception de ce terme qui donne la priorité à la langue et au texte. Les auteurs expliquent que le verbe *adapter* signifie appliquer un texte à une personne, à un sujet ou, même, à un autre texte: « Ce prédicateur a cité plusieurs passages de l'Ecriture qu'il a très bien adaptés à son sermon »[4].

Le *Dictionnaire des dictionnaires: encyclopédie universelle des lettres, des sciences et des arts* précise qu'il est possible d'adapter son langage aux temps, aux lieux ou à ses auditeurs et une comparaison peut être bien adaptée[5]. L'ouvrage suivant que nous proposons de considérer ici, le *Dictionnaire de la langue française,* date de 1886. Il contient une définition nouvelle et originale par rapport aux acceptions précédentes:

[1] A ce titre, on peut consulter, par exemple, les encyclopédies et les dictionnaires disponibles en ligne: D. Diderot, J. d'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1756, t. 1 128, (en ligne), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50533b/f187, T. Dyche, *Nouveau dictionnaire universel des arts et des sciences, françois, latin et anglois,* Avignon 1756 15, (en ligne), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108174m/f29, (l'accès le 12.03.2012) qui soulignent que ce terme n'est pas tres populaire et il est préferable de le remplacer par le verbe *approprier* ou le nom *l'appropriation.*

[2] M. Babault, *Dictionnaire français et géographique: contenant outre les mots de la langue française... la nomenclature de toutes les communes de France et des villes les plus remarquables du monde...* Paris 1836 21, (en ligne), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2054683/f31, (l'accès le 12.03.2012). On peut trouver une même définition dans d'autres dictionnaires qui datent de la première moitié du XIX[e] siècle.

[3] F. Raymond et J. Chanson, *Dictionnaire général et complet de la langue française... par une réunion d'hommes de lettres*, Paris1842 104, (en ligne), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6152821c/f111, (l'accès le 12.03.2012).

[4] P. Poitevin, *Dictionnaire de la langue française, glossaire raisonné de la langue écrite et parlée*, Paris, 1855 20, (en ligne), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6139001g/f12, (l'accès le 12.03.2012).

[5] *Dictionnaire des dictionnaires: encyclopédie universelle des lettres, des sciences et des arts*, sous la direction de Paul Guérin, Paris 1884 53, (en ligne), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1248923/f55, (l'accès le 12.03.2012).

> On entend par adaptation, en linguistique, une théorie nouvelle du philologue allemand Ludwig, suivant laquelle les démonstratifs qui ont fourni les suffixes auraient été dépourvus de sens à l'origine, si bien que les suffixes tant formatifs que personnels ou casuels n'auraient pris qu'après leur adjonction à la racine ou au thème et par une répartition successive des formes, les sens qu'ils ont dans les paradigmes de nos grammaires[6].

Mais que signifie-t-il le terme lui-même?

Les sources étymologiques indiquent que le verbe *adapter* vient du latin *adaptare* qui signifie ajuster quelque chose et il est dérivé du mot *aptus*, c'est-à-dire apte, attaché ou adapté (Bloch 8). Le préfixe *ad-* désigne la direction *vers* (Dubois IX) un changement, une métamorphose pour créer un artefact nouveau.

Après ce bref parcours des dictionnaires, nous sommes amenée à constater que la pratique des adaptations au théâtre a bien devancé sa reconnaissance et sa définition scientifiques. C'est seulement pendant la seconde moitié du XX^{e} siècle que l'acception artistique du verbe *adapter* acquiert sa signification actuelle. Parmi les ouvrages généraux, nous pouvons citer le *Dictionnaire Encyclopédique Quillet*, qui, en 1968, à côté d'une signification biologique, propose la définition littéraire de l'adaptation:

> (...) travail littéraire par lequel un écrivain, prenant pour texte l'œuvre d'un autre auteur, la tansforme en une production qu'il croit plus appropriée au goût de son époque, ou de ses compatriotes, s'il s'agit d'une œuvre étrangère, (...) transformation d'un roman en pièce de théâtre, en film, etc.[7]

Il en est de même pour le *Grand Robert de la Langue Française* qui mentionne aussi la notion d'adaptateur, c'est-à-dire l'auteur de l'adaptation, soit au théâtre, soit au cinéma ou à la télévision; l'adaptation étant un produit d'une transformation de l'œuvre en une autre forme ou une action de transposer un texte narratif pour le théâtre ou pour le cinéma (109-110).

Dans les sources plus spécialisées en littérature, on trouve enfin des définitions liées au contexte artistique. Ainsi, le *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures* précise que l'adaptation peut être identifiée également avec le processus et son produit. Très souvent, les adaptateurs considèrent le texte initial comme une simple matière à former selon leur guise. Ils gardent le même titre tout en opérant des changements considérables sur le contenu, les noms des héros, des lieux, le temps de l'action *etc.* Le dictionnaire précise aussi qu'ils choisissent, habituellement, le roman pour leur territoire du travail en créant une pièce de théâtre ou une production cinématographique et que l'adaptation est le produit de telles processus que la relecture, l'adjonction des autres textes, la nouvelle interprétation ou la traduction. Ce dernier procédé renvoie

[6] É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Supplément par Marcel Devic, Paris 1886 5, (en ligne), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58019485/f18, (l'accès le 12.03.2012).

[7] *Dictionnaire Encyclopédique Quillet*, A. Quillet, Paris 1968 56.

au contexte interculturel en préparant l'œuvre originale au contexte linguistique et culturel du public d'arrivée. C'est un phénomène qui porte le nom de la démocratisation de la culture[8].

Patrice Pavis dans son *Dictionnaire du théâtre* propose trois acceptions d'*adaptation:*

> 1. Transposition ou transformation d'une œuvre, d'un genre dans un autre (d'un roman en une pièce par exemple). L'adaptation (ou dramatisation) porte sur les contenus narratifs (le récit, la fable) qui sont maintenus (...), alors que la structure discursive connaît une transformation radicale.
> 2. L'adaptation désigne également le travail dramaturgique à partir du texte destiné à être mis en scène. Toutes les manœuvres textuelles imaginables sont permises: coupures, réorganisation du récit, « adoucissements » stylistiques, réduction du nombre de personnages ou des lieux, concentration dramatique sur quelques moments forts, ajouts et textes extérieurs, montage et collage d'éléments étrangers, modification de la conclusion, modification de la fable en fonction du discours de la mise en scène.
> 3. Adaptation est employé fréquemment dans le sens de « traduction » ou de transposition plus ou moins fidèle, sans qu'il soit toujours très facile de tracer la frontière entre les deux pratiques. Il s'agit alors d'une traduction qui adapte le texte de départ au contexte nouveau de sa réception avec les suppressions et les ajouts jugés nécessaires à sa réévaluation. (12)

Michel Corvin, dans un autre ouvrage de référence pour le théâtre, le *Dictionnaire encyclopédique du théâtre*, explique que l'adaptation est « une transformation d'un texte non dramatique en texte pour la scène » (13). Il souligne aussi l'importance de la traduction d'une œuvre dramatique en insistant sur la liberté du créateur qui doit atteindre son but principal: l'efficacité théâtrale de l'œuvre originale. Selon Corvin, par sa spécificité, toute traduction dramatique devient une sorte d'adaptation. Par contre, dans le sens de transposition d'un genre dans un autre, l'adaptation est un procédé très ancien, débutant déjà dans l'Antiquité par la dramatisation des mythes.

A la fin du XX^{e} siècle, les chercheures commencent à s'intéresser à la notion d'adaptation[9] en tant que théorie littéraire et scénique. On essaie de définir

[8] *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures*: *littératures française et étrangères*, Larousse, Paris 1986 15.

[9] À titre d'exemple, nous pouvons citer quelques titres des thèses: Charles El Dik, *La problématique de la théâtralisation d'un texte poétique sans personnages*, Thèse de doctorat, Paris 8, 1992. Bernard Martin, *La théâtralisation du texte non-théâtral*, Thèse de doctorat, Paris 8, 1993. Muriel Plana, *La relation roman-théâtre dès lumières à nos jours, théorie, études de texte*, Thèse de doctorat, Université de Paris III-Sorbonne-Nouvelle, Paris 1999. Elie-Ernest Kany, *Du roman à la scène*, Thèse de doctorat, Perpignan, 2004. Emmanuelle Favier, *Rimbaud mis en scène: vers une dramaturgie du poétique*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, Paris 4, 2006. Marie-Pierre Lamarque-Rootering *Les adaptations* 2007.Geneviève De Viveiros, *Les romans mis en pièces: étude sur la pratique de l'adaptation théâtrale à la fin du XIXe siècle. Le cas d'Emile Zola (1873-1902)*, Thèse de doctorat, Université de Toronto, 2009.

son acception théâtrale, la différencier de la réécriture ou de l'appropriation[10] en soulignant qu'il est possible d'adapter « tout en général – et en particulier des mythes, des chroniques, des épopées, des livres sacrés, des romans, des pamphlets, des essais, des traités, des lettres, des entretiens, des discours (...), des faits divers, des poèmes, des films, (...) »[11]. L'adaptation est «la métaphore de l'adaptée»[12] et sert à transférer «un signifié de son signifiant originel à un nouveau signifiant»[13] tout en opérant des modifications nécessaires et obligatoires dans un nouveau contexte culturel. Elle devient une sorte de transfert, voire transmission, transposition, transmutation ou d'entrecroisement voire intersection, intertextualité[14]. Ce transfert peut s'opérer sur plusieurs facteurs différents comme le passage de l'époque, du lieu, du milieu social, le changement des noms des personnages, la modification de la forme d'expression, la modernisation de la mise en scène, etc.

Gérard-Denis Farcy insiste sur le rôle de l'adaptateur qui peut intervenir assez librement dans le contenu de l'œuvre et sa mise en scène. En créant une nouvelle pièce, il peut renverser la chronologie des événements, varier le niveau de réalité de l'action sur la scène et inspirer une intertextualité assez dynamique. Le créateur de l'adaptation possède aussi un autre instrument d'enrichir le contenu de l'œuvre: manier les personnages dans le but d'augmenter l'intensité de leurs traits particuliers[15].

Tous ces éléments justifient la proposition de Muriel Plana qui constate que «l'adaptation peut être un laboratoire de formes et de thèmes, un lieu d'expérimentation théâtrale idéal en vue d'inventer son propre théâtre»[16] dans lequel l'invention et l'imagination de l'auteur ne sont pas restreintes par des limites imposées par un genre quelconque.

Pour Julie Sanders, l'adaptation ne se réduit pas seulement à transmettre une œuvre d'un genre à l'autre mais elle peut signifier aussi emprunter, voler, approprier, hériter, être influencé, inspiré. Elle est également une interprétation, imitation, improvisation, variation, continuation, réécriture, supplément, rénovation, transformation, etc (3). L'adaptateur propose une réinterprétation du texte source dans un nouveau contexte culturel, une sorte de révision de l'œuvre avec des ajouts, développements, accumulations ou, même, commentaires. Par l'adaptation, on entend aussi une simple tentative de créer une œuvre plus appropriée et plus compréhensible pour un public cible à l'aide du processus de la

[10] *Cf.* J.Sanders, *Adaptation and appropriation*, Routledge, London 2006.
[11] F. Maurin, „*Adapter* ad lib" (dans) G.-D. Farcy, Y. Butel (réd.), *L'adaptation théâtrale, entre l'obsolescence et résistance*, Presses universitaires de Caen, Caen 2000.
[12] L'expression de G.-D. Farcy, cité d'après C. Gaspard „Othello 1973: Trois adaptations d'après Shakespeare pendant la Révolution française" (dans) G.-D. Farcy, Y. Butel (réd.), *op. cit.*
[13] *Ibidem*.
[14] F. Maurin, *op. cit.*
[15] G.-D. Farcy, „n Richard III" (dans) G.-D. Farcy, Y. Butel (réd.), *op. cit.*
[16] M. Plana, „*Amy Robsart* de Victor Hugo ou l'adaptation d'un roman scottien, Kenilworth" (dans) G.-D. Farcy, Y. Butel (réd.), *op. cit.*

proximité et de l'actualisation. L'adaptation devient ainsi un procédé permanent et continu (19).

Comme le titre du livre l'indique, l'auteur propose une distinction nette entre l'adaptation et l'appropriation. Le premier terme met l'accent sur la relation avec le texte source, tandis que l'appropriation modifie l'original en un nouveau produit culturel tout en restant en connexion avec le texte source que le public doit connaître. L'appropriation est utilisée pour lire entre les lignes, présenter des convergences ou des suppléments, mais aussi pour attirer l'attention aux lacunes, parfois perturbantes, et aux manques et silences du modèle. L'auteur souligne l'importance de la notion de la défamiliarisation, appelée aussi l'effet de l'aliénation. Par ce procédé, le spectateur est invité à percevoir la pièce dans une optique différente, revoir les sentiments envers l'original ou à le réinterpréter. La liaison culturelle de l'appropriation avec sa source devient très importante car il y a le risque de créer un mélange volontaire ou conscient des traditions, souvent différentes dans les régions culturelles diverses. La complexité de transferer les éléments ou les concepts culturels provoque la situation dans laquelle il est possible de garder le point de vue de l'original sans le modifier. Néanmoins, emprunter d'une autre culture n'est pas une citation pure ni duplication absolue car les emprunts subissent toujours des transformations ou une ré-élaboration. (26, 60, 97-99)

Maryse Souchard, dans le livre *L'adaptation dans tous ses états. Passage d'un mode d'expression à un autre*, propose une autre variante de la notion de l'adaptation: « toute mise en scène théâtrale est une *adaptation*, puisqu'elle suppose le passage d'un texte à sa représentation, à une mise en scène en espace, une mise en forme, une mise en action »[17]. La représentation scénique transforme les mots en gestes et l'adaptation actualise, interprète, transpose, lit ou crée une version nouvelle de l'œuvre existant. Elle modifie le texte initial en un autre texte en recourant à de nombreuses transformations, y compris le changement du genre.

Andrée Mercier, par contre, constate que l'adaptation, à l'instar de toute création, est un processus infini car l'acte de création surgit de l'inconscient du créateur. Tout ce qui est caché dans la sphère non consciente du psychisme a une valeur inépuisable et, souvent, ce sont des structures inemployées, permettant la production interminable des formes nouvelles. L'inconscient des auteurs est renfermé dans la profondeur de leurs oeuvres et peut être dévoilé au moyen de la lecture vraiment attentive. Ce qui peut être trouvé dans la partie non consciente de l'oeuvre reflète des expériences personnelles des auteurs qui sont la source de leur création. Ainsi, nous pouvons constater que, dans cette situation, intervient le processus d'adapter le langage de l'inconscient de l'auteur dans son oeuvre. Il donne à ses idées et ses émotions la forme matérielle et à la fois artistique. (146-148)

Pour terminer cette partie de nos reflexions sur la notion d'adaptation, nous proposons de citer une définition élaborée par Muriel Plana: « L'adapatation sera

[17] *L'adaptation dans tous ses états. Passage d'un mode d'expression à un autre*, sous la direction d'Andrée Mercier et Esther Pelletier, Ed. Nota Bene, Québec 1999.

donc *un travail consistant à rendre une œuvre adéquate à un espace de présentation différent de celui dans et pour lequel elle a été apparemment conçue* ». (32) Pour qu'il y ait l'adaptation, il faut constater les différences, quelles qu'elles soient, entre l'œuvre initiale et la cible.

2. Techniques adaptatives

Il est difficile de parler des techniques adaptatives car il n'y a pas de théorie ou de méthodologie à appliquer pour créer une nouvelle réalisation. Tout dépend du savoir-faire, du talent ou, même, de l'intuition du metteur en scène.

Frédéric Maurin le résume ainsi: « on resserre ou on digresse, on élague ou on fusionne, on filtre ou on découpe; on répartit le récit en répliques dialoguées, on regroupe des descriptions en notations didascaliques ». (89) L'adaptation devient donc « l'arrangement, le collage, le recyclage, la réécriture, la resucée, la traduction, (...) la mise en voix (ou en espace) d'un texte non destiné à la scène; (...) Entre clonage et manipulation, elle stipule que la trame se retrouve intacte après modification, et indemnes les motifs, repérables au premier coup d'œil (...) ». (90)

Puisque la pratique a dévancé la théorie de plusieurs siècles, les techniques adaptatives, proposées par les scientifiques, essaient de décrire seulement la réalité. Ainsi, on peut proposer deux types principaux d'adaptations: adaptation-dramatisation (divisée en adaptation traditionnelle ou classique et adaptation-dramatisation-transposition) et adaptation paradoxale (divisée en réécriture scénique, théâtre-récit et montage-adaptation)[18]. Dans notre propos, nous allons prendre en considération aussi d'autres formes d'adaptations dispersées dans plusieurs publications sur ce sujet.

La traduction, considérée comme une technique adaptative, met en jeu plusieurs facteurs différents, en commençant par les difficultés linguistiques jusqu'à la complexité interculturelle. Les meilleures adaptations d'œuvres étrangères sont celles qui semblent vivre leur propre vie, indépendante de la source. Ainsi, toute traduction devient une sorte d'interprétation composée par le traducteur-adaptateur qui doit faire face aussi à l'enjeu scénique et choisir entre le texte et la représentation, entre le maintient de l'exactitude et l'appropriation de la pièce à un nouveau public de culture différente par le biais du registre de langue par exemple.

La réécriture est une technique peu étudiée dans les dictionnaires, mais connue depuis l'Antiquité dans la pratique. Elle se caractérise par l'infidélité au texte source en permettant à l'auteur des diverses expérimentations pour créer une œuvre autonome. Le plus souvent, la réécriture est utilisée pour reprendre les mythes ou les œuvres politiques et les montrer à travers un prisme nouveau. Au XX^{e} siècle, les grands praticiens du théâtre se servent de cette pratique pour mettre en scène les chefs-d'œuvre romanesquesex. Jerzy Grotowski avec *Apocalipsis cum figuris* ou Jean-Louis Barrault avec *Ainsi parlait Zarathoustra* de Friedrich

[18] Typologie proposée par M. Plana, *Roman, théâtre, cinéma…*

Nietzsche. Dans le cas de la réécriture, le texte initial sert seulement de canevas pour une création nouvelle et totalement indépendante. Dans ce sens, cette technique est proche de l'intertextualité qui étudie les relations entre un texte et d'autres textes littéraires.

Gérard Genette parle de la paratextualité, ensuite de l'architextualité et, puis, de la transtextualité ou transcendance textuelle du texte qu'il définit par « tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes » (7). Pour cet auteur, la citation, le plagiat et l'allusion sont considérés comme exemples d'intertextualité. Mais il propose également un autre rapport, celui entre un texte antérieur et un texte postérieur, qu'il appelle l'hypertextualité, sous-divisée elle-même en tansformation simple et imitation. La parodie et le pastiche sont cités comme exemples d'hypertextualité.

Le montage et le collage, automatiquement associés au cinéma par la plupart des gens, sont deux techniques adaptatives largement représentés au théâtre. Le produit du montage est formé des pièces multiples, des éléments divers qui sont réunis au niveau du sens, de la forme et du matériau. Le montage implique le choix et l'assemblage en but de construire un ensemble conscient, créé de façon intentionnel (Bablet 13). Patrice Pavis distingue trois types du montage: dramaturgique, qui abandonne l'intrigue unie et favorise l'action découpée en unités indépendantes; sous-divisé en cinq catégories: la composition en tableaux, la chronique ou la biographie, une suite de sketches, le théâtre documentaire et le théâtre du quotidien; le deuxième type du montage s'appelle le montage du personnage où chaque caractéristique du héros est selectionnée pour montrer une situation ou un comportement et le troisième, c'est le montage de la scène où on saute librement d'un sujet à l'autre sans se préoccuper de l'intrigue. Pavis souligne que le montage a considérablement influencé l'écriture dramatique contemporaine. (218)

Quant au collage, il rassemble librement des éléments totalement différents provenant de l'art ou de la vie quotidienne. Il peut toucher le texte mais aussi la sonorité ou la scénographie du spectacle. Le collage se caractérise par l'emprunt d'éléments existant avant qui peuvent être employés dans un autre contexte en tant que tels ou subir des modifications par le biais de la réécriture et de la traduction.

Michel Corvin propose une seule définition pour ces deux notions. (571-572) Patrice Pavis, par contre, explique la différence: « le montage est organisé en fonction d'un mouvement et d'une direction à imprimer à l'action, tandis que le collage se borne à des entrechocs ponctuels, produisant des effets de sens „étoilés" ». (218)

La romanisation et l'épicisation constituent des techniques adaptatives mentionnées par Muriel Plana. (60-74) Au théâtre, la romanisation est synonyme de la libération de la scène des contraintes imposées par l'époque classique. Elle permet de multiplier les événements, d'introduire plusieurs niveaux temporels et spatiaux ou la présence de l'histoire. L'adaptateur est libre de choisir ses moyens pour atteindre la théâtralité de la représentation.

Le second terme désigne le processus de transmettre certains éléments épiques sur la scène théâtrale comme présence d'un narrateur, suppression de la

tension, rupture de l'illusion. (117) Pavis nomme cette tendance l'épisation ou la dédramatisation, Plana: l'épicisation. Elle explique que ce théâtre « raconte des événements plus qu'il ne représente le monde, et qu'il est narratif plutôt que mimétique ». Le rythme de ce théâtre est plus calme, tranquille permettant au spectateur de prendre un œil critique sur la représentation et de garder un comportement plus réfléchi et observateur, tel un lecteur du roman.

La dernière technique adaptative que nous souhaitons présenter concerne la musique. Ici, nous pouvons parler de deux aspects différents: le premier consiste à transposer une œuvre littéraire en l'opéra, le second souligne l'importance de la musique pendant la mise en scène d'un texte. Elle peut remplacer les repliques jugées inutiles, renforcer la tension dans les relations entre les personnages, souligner les nuances des sentiments ou introduire une ambiance spécifique sur laquelle l'adaptateur souhaite insister. La musique possède une grande force de matérialiser les images et le texte présenté par les acteurs. Elle peut aussi remplir la fonction de ponctuation si l'adaptateur le juge nécessaire à la musicalité de la représentation.

3. *Un bal nommé Balzac* de Téo Spychalski

Téo Spychalski[19], collaborateur de Jerzy Grotowski dans les années 70 du XX^{e} siècle et directeur artistique et général du Groupe de la Veillée – Théâtre Prospero à Montréal pendant une trentaine d'années, a réalisé plusieurs adaptations théâtrales des textes romanesques des auteurs européens. Dans la plupart des cas, les adaptations restent des documents dactylographiés, archivés au Théâtre, à l'exception d'une seule pièce qui a paru comme un texte intégral: *Un bal nommé Balzac*.

C'est une adaptation de plusieurs romans d'Honoré de Balzac qui composent *La Comédie Humaine*. Cette indication de l'auteur nous suggère immédiatement qu'il s'agit d'un montage. D'ailleurs, l'auteur utilise ce mot dans la note préliminaire à la publication de la pièce. Mais le montage classique n'est pas le seul qui a servi à Spychalski pour créer son Bal. Il a fait appel également à la musique comme technique adaptative car la représentation est imprégnée de la musicalité et à la peinture pour renforcer le pendant visuel.

De la multitude des personnages balzaciens présents dans ses romans, Sychalski en a gardé huit en leur attribuant des caractéristiques propres à plusieurs héros. Il a réduit ainsi le nombre des acteurs présents sur la scène car il leur a confié les repliques appartenant à plusieurs personnages et différents romans en même temps.

Le protagoniste Raphaël de Valentin représente presque uniquement le personnage qui porte le même nom de la *Peau de chagrin*, seulement à la fin, il profite d'une prière tirée du roman *Séraphita*. Pauline vient uniquement de la *Peau de chagrin* et Fœdora, le troisième personnage principal, qui est aussi La Dame en

[19] Pour plus d'informations sur Téo Spychalski et le Groupe de la Veillée, on peut consulter le site web du Théâtre Prospero: http://www.laveillee.qc.ca

blanc, est chargée des textes de la *Peau de chagrin* mais aussi du roman *Le Lys dans la vallée*. Les deux courtisanes – Rouge et Blonde – basent sur les dialogues de *La Peau de chagrin* mais rassemblent plusieurs personnages romanesques: Aquilina, Euphrasie, Coralie des *Illusions perdues* ou *La Physiologie du mariage*. Le Mondain renvoie à Vautrin, un des protagonistes des *Illusions perdues* et *Le Père Goriot*. Le personnage suivant, présent sur scène, est un beau garçon – Le Dandy. Il a cumulé en lui trois personnages différents: Emile de *La Peau de chagrin*, Rastignac du *Père Goriot* et Lucien des *Illusions perdues*. Le dernier personnage présent sur scène, Le Vieillard, joue tous les autres personnages de la pièce afin de pouvoir accompagner Raphaël tout au long de la représentation. Ses répliques viennent exclusivement de *La Peau de chagrin*. A part les livres mentionnés, pendant les scènes de bal, les acteurs utilisent aussi les phrases provenant de *Pathologie de la vie sociale* et de *Théorie de la démarche*.

Malgré une quantité impressionnante des romans utilisés pour créer cette adaptation, Téo Spychalski a élaboré un texte homogène et harmonieux. Le public ne s'est pas aperçu de la présence de plusieurs textes différents grâce à la musique de Rossini, omniprésente pendant la représentation et accompagnant tous les moments décisifs du spectacle. Le choix des ouvertures est bien réfléchi aussi. Le premier fragment de *Il Turco in Italia* introduit le suspens pour passer, ensuite, à une mélodie légère et frivole qui correspond parfaitement à l'ambiance d'un banquet. Ensuite, la musique de *Semiramide* accentue les changements de tons, une alternance violente des sentiments contraires. Les opéras suivantes: *La Cenerentola, L'Italiana in Alegri, Torvaldo e Dorliska, Il Viaggio a Reims* accompagnent Raphaël dans sa vie mondaine mais aussi dans son agonie et ses tentatives de révolte contre l'inévitable.

Ce dernier élément, l'approche de la mort, est directement lié à une autre technique utilisée par Spychalski: le renvoi à l'image de Théodore Géricault *Le Radeau de la Méduse* qui a servi de base pour la vision chorégraphique de l'adaptation. Ce tableau « dresse un constat allégorique et tragique de l'état de la société dans la première moitié du XIX^{e} siècle. C'est une société en désarroi, naviguant à la dérive et courant à sa perte » (Krysinski 36) malgré la présence d'un petit rayon d'espoir – un morceau de la terre – visible au fond du tableau.

Il est important aussi de mentionner le seul véritable objet présent sur la scène: la fameuse peau de chagrin qui ouvre et termine l'adaptation. Au début, elle est un objet désiré par le protagoniste, ensuite, nous avons l'impression qu'elle devient neutre pour se transformer, à la fin de la représentation, en un objet détesté. Cette peau, symbole de la vie humaine, avec les hauts et les bas du quotidien, accompagne le protagoniste tout au long du spectacle.

Pour conclure, nous voulons citer les paroles du réalisateur de l'adaptation qui rendent bien la difficulté de son travail: « J'y ai trouvé une matière capable de déranger et susceptible d'ébranler les préjugés et les convictions trop sûres d'elles-mêmes de notre époque. Ainsi, j'ai été confronté à un langage très spécifique – „impossible dire au théâtre", me disait-on – et pourtant, c'est celui-là même que j'ai choisi parce qu'il est riche, parce qu'il n'est pas celui de la vie ordinaire ». (Spychalski 11-12)

Bibliographie

Bablet, D., *Collage et montage au théâtre et dans les autres arts durant les années vingt*, Lausanne: L'Age d'homme, 1978.

Bloch, O., W.von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris: PUF, 1975.

Corvin, Michel, *Dictionnaire encyclopédique du théâtre*, Paris: Bordas, 1991.

Dictionnaire Encyclopédique Quillet, A. Quillet, Paris 1968.

Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures: *littératures française et étrangères*, Paris: Larousse, 1986.

Dubois, J., H.Mitterand, A.Dauzat, *Larousse. Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris: Larousse, 1995.

Farcy, G.-D., Y. Butel (réd.), *L'adaptation théâtrale, entre l'obsolescence et résistance*, Caen: Presses universitaires de Caen, 2000.

Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris: Editions du Seuil, 1982.

Krysinski, Wladimir, *Balzac, opus 2, ou l'agonie dansante de la vie*, « Vice Versa », n° 24, 1988.

Mercier, Andrée,et Esther Pelletier, (sous la direction de), *L'adaptation dans tous ses états. Passage d'un mode d'expression à un autre*, Québec: Ed. Nota Bene, 1999.

Pavis, Patrice, *Dictionnaire du théâtre*, Paris: Armand Colin, 2009.

Plana, Muriel, *Roman, théâtre, cinéma. Adaptations, hybridations et dialogue des arts*, Paris: Bréal, 2004.

Robert, P., *Le Grand Robert de la Langue Française*, Paris 1989.

Sanders, Julie, *Adaptation and appropriation*, Routledge, London 2006.

Spychalski, Téo, *Un bal nommé Balzac*, Montréal: Les Herbes Rouges, 1989.

Sitowebographie

Babault, M., *Dictionnaire français et géographique: contenant outre les mots de la langue française... la nomenclature de toutes les communes de France et des villes les plus remarquables du monde...*,, Paris 1836, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2054683/f31

Diderot, D., J. d'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1756, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50533b/f187

Dyche, T., *Nouveau dictionnaire universel des arts et des sciences, françois, latin et anglois*, Avignon 1756, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108174m/f29

Guérin, Paul, (sous la direction de), *Dictionnaire des dictionnaires: encyclopédie universelle des lettres, des sciences et des arts*, Paris 1884, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1248923/f55

Littré, É., *Dictionnaire de la langue française*, Supplément par Marcel Devic, Paris 1886, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58019485/f18

Raymond, F. et J. Chanson, *Dictionnaire général et complet de la langue française... par une réunion d'hommes de lettres*, Paris 1842, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6152821c/f111

Pluralismul multidiferenţialist drept principiu fundamental al teoriei şi criticii literare

Tatiana CIOCOI
Universitatea de Stat din Moldova, Chişinău

Abstract
The present study is a synthesis of diverse poststructural theories of the identity subject. There is presented and analyzed the new „identity geography", from the advanced ideas of the feminist and gender studies until the lesbian and gay theory, queer theory or postcolonial theory. There are also taken into consideration the possibilities of the identity defining from the perspective of the cyborg, transsexual, liminal, excentric, nomad and situated subject. The other perspective is that of the hyperconstructivism, which advances ideas for rebuilding the subject in a new cognitive ontology.
Key words: post-structural, post-colonial, cyborg, transsexual, liminal, eccentric

Résumé
La présente étude est une synthèse constituée de diverses théories post-structurelles du sujet de l'identité. Dans le cadre de cette étude est présentée et analysée la nouvelle „géographie de l'identité", en commençant par les idées avancées des études féministes et de genre jusqu'à la théorie lesbienne et gay, la théorie des bizarreries ou la théorie post-coloniale. Dans ce contexte sont aussi considérées les possibilités de définir l'identité de la perspective du sujet du cyborg, du transsexuel, du liminal, de l'excentrique, du nomade et du situé. L'autre perspective est celle du hyperconstructivisme, qui avance des idées pour reconstruire le sujet dans une nouvelle ontologie cognitive.
Mots-clés: post-structurel, post-colonial, cyborg, transsexuel, liminal, excentrique

Demersul spre „problema feminină" se înscrie pe traiectorii multiple şi are motivaţii variate. O prospectare a principalelor tendinţe înregistrate de evoluţia gândirii feministe ne arată că această ramură a noii cunoaşteri este departe de a fi univocă. Multiplele probleme epistemologice pe care au trebuit să le înfrunte, din mers, cercetătoarele feministe, precum şi lipsa unei baze metodologice pe care s-ar fi sprijinit obiectivele cercetărilor, a condus la rezultate adesea contradictorii şi la o mare diversitate de opinii asupra „feminismului." Linda Hutcheon preciza, cu ocazia analizei politicilor de reprezentare existente în postmodernism, că desemnarea fenomenului prin pluralul de „feminisme" indică faptul că „sunt aproape la fel de multe feminisme pe cât de multe feministe" şi că această accepţie trădează lipsa de „consens cultural clar în gândirea feministă despre reprezentare" (Hutcheon 151). Putem distinge cel puţin două semnificaţii ale „feminismelor," care pornesc de la scindarea acestora în „şcoala esenţialistă," bazată pe valorificarea diferenţelor biologice responsabile de ierarhizarea regnului uman în dominatori şi dominate, şi în „şcoala egalitaristă," care profesează noul umanism al egalităţii şi

complementarităţii dintre cele două sexe. În comunicarea intitulată *Le Féminisme entre les Lumières et le postmodernism* (1995), cercetătoarea franceză Françoise Armengaud prezintă feminismul drept o suită de conflicte generate de două linii de inspiraţie: pe de o parte, gândirea Luminilor şi credinţa într-o emancipare universală, pe de alta, postmodernismul şi disoluţia conceptului de subiect stabil, coerent şi raţional. Această dublă matrice conceptuală trasează o linie de demarcaţie între feminismul egalitarist şi feminismul esenţialist: „moştenitor al proiectelor iluministe de emancipare universală, primul se concentrează cu prioritate asupra drepturilor umane ale fiecărui individ(e), diferenţele (de sex, rasă, clasă, etc.) fiind estimate ca non-pertinente pentru libertatea oamenilor. Referitor la cel de al doilea feminism, acesta se află cantonat în exaltarea postmodernă a pluralismelor multidiferenţialiste, care este un argument în favoarea caracterului fundamental (esenţialist) al diferenţelor sexuale".(Armengaud 115)

Când Suzanne Lilar prospecta dificultăţile celui de „al doilea sex" de a accede la egalitate într-un sistem care a fost făcut pentru a produce inegalitatea, referindu-se, de fapt, la receptarea cărţii lui Simone de Beauvoir (*Le Deuxième Sexe* (1949)), ea dădea o definiţie foarte exactă a dilemei insurmontabile în care se află femeile, care trebuie „fie să-şi accepte feminitatea, renegându-şi umanitatea, fie să-şi accepte umanitatea, renegându-şi feminitatea". (Lilar 19) Căutările de criterii, necesare pentru a depăşi acest impas epistemologic, au transformat actul investigaţional într-o suită de perspective mai mult sau mai puţin apropiate de opoziţia egalitarism vs esenţialism. Diferenţialismul, liberalismul, utilitarismul, culturalismul, constructivismul sau hiperconstructivismul sunt modalităţi simetrice şi contrare de a interpreta datele unui „organism" cultural deformat de concrescenţele reprezentărilor „canonice." Diversificarea se produce şi prin opţiunea teoreticienelor pentru anumite tipuri de metodologii, preluate din existenţialism, marxism, psihanaliză, structuralism, semiotică, deconstrucţie, medicină, genetică, bioetică sau ecologie.

Plasarea feminismului sub ordinea pluralului implică, desigur, aceste opinii moleculare reieşite din necesitatea de a delimita precis sfera noţională a realităţii cercetate, lăsând, totodată, să se întrevadă tensiunile din interiorul ansamblului investigaţional. Evaluarea raporturilor stabilite între „feminismul francez" şi „feminismul american" ne arată că eforturile de scientizare a „problematicii feminine" se configurează polemic între aceste *scylle* şi *caribde* teoretice. Mult mai temperată, „şcoala franceză" nu a recurs, decât cu rare excepţii, la soluţii radicale, fiind prioritar centrată asupra integrării femininului în ordinea culturală a lumii prin mijloacele creaţiei (filosofice, ştiinţifice, artistice, literare, jurnalistice). În viziunea majorităţii teoreticienelor feministe din Franţa, promovarea universalismului umanist este o opţiune politică globală, diametral opusă separatismului diferenţialist. A pune semnul egalităţii între bărbaţi şi femei nu înseamnă a le transforma pe cele din urmă în nişte simple imitatoare ale valorilor masculine. Asemănarea este un „concept de pace," în timp ce diferenţialismul lasă uşile deschise ghetoizării, ierarhiilor şi excluderilor, implicând astfel un „concept de război". (Badinter 11) Totuşi, dincolo de mizele pacificatoare ale noului umanism se întrevăd, în ultima vreme, mai multe moduri de părăsire a acestor escapisme

culturale, care stagnează accesul femeilor la independenţa totală în planul realităţii. Într-un articol relativ recent, Christine Delphy nuanţează inversările de poziţii survenite în cadrul feminismului francez: „aceste două şcoli (americană şi franceză, n. a.), sau tendinţe, nu pot fi apreciate de aceeaşi manieră: una are drept scop analiza realităţii şi acţiunea pe termen lung asupra lumii reale; cealaltă are drept scop furnizarea miturilor securizante şi a imaginilor compensatorii imediate. Ele nu pot fi plasate pe unul şi acelaşi plan. Una are ambiţia de a compensa psihologic frustrările realităţii, alta vrea să schimbe realitatea. Acţiunea asupra realităţii este întotdeauna frustrantă: e nevoie de foarte multă energie pentru a schimba doar foarte puţin lucrurile. Dar faptul că realitatea se schimbă e de domeniul evidenţei". (Delphy 42)

Progresul reprezentat de feminismul american faţă de cel francez se datoreşte renunţării la proiectele individuale de „rezistenţă prin cultură," fiind o gigantică maşinărie combativă pusă în slujba transformărilor socio-politice ale întregii colectivităţi umane. *Women Studies*, *Gender Studies*, *Gay & Lesbian Studies*, *Queer Studies*, *Cultural Studies*, *Masculinities Studies*, *Black Studies*, *Postcolonial Studies*, *Postfeminism*, *Cyberfeminism*, etc., sunt concepte care acoperă eterogenitatea praxisului feminismului american. Miza constantă pe intensificarea raporturilor dintre diferitele sectoare ale cercetării şi influenţa reciprocă a tendinţelor este cea care rupe, unele după altele, digurile ridicate de mai multe secole împotriva marginalizaţilor de orice categorie.

Temerara încercare de a zdruncina temeliile culturii androcentrice occidentale s-a soldat cu elaborarea unui mare număr de lucrări focalizate asupra elucidării posibilităţilor de a studia, în termeni de alternativă, reprezentările, viziunile şi formele artistice produse de autoarele femei. Instituţionalizarea acestui tip de teorie literară este cunoscută sub denumirea de *Women Studies*, creat în Statele Unite în rezultatul *boom*-ului editorial generat de creşterea exponenţială a publicaţiilor feministe şi de pătrunderea contribuţiilor ştiinţifice ale femeilor în universităţi. În cadrul argumentativ al studiilor feminine, specificul biologic al sexelor nu este privit drept o construcţie cultural-lingvistică, femininul căpătând o identitate pozitivă şi quasi-autonomă în demarcaţiile sale faţă de normele critice şi teoretice ale culturii patriarhale.

Extrapolarea categoriei gramaticale a genului (engl., *gender*: gen) asupra funcţiilor culturale rezervate bărbaţilor şi femeilor în societate, precum şi impulsurile date de ultimele descoperiri ştiinţifice în domeniul biologiei, medicinii şi post-structuralismului, au stat la baza disocierilor dintre „sex" (corpul biologic) şi „gen" (corpul cultural), dezvoltate în cadrul studiilor genuriale (*Gender Studies*). Cu începere din deceniul al optulea, *Gender Studies* cunosc o efervescenţă fără precedent, tinzând să elaboreze, în cheie politică şi polemică, o bază metodologică trans-disciplinară pentru redefinirea masculinului şi femininului. Un număr impresionant de studii şi monografii (G. Lundemann, *The body of Gender Difference* (1993); L. Nicholson, *Interpreting Gender* (1995); I. Stephan, *Gender: Eine nützliche Kategorie für die Literaturwissenschaft* (1999); K. Baisch, *Gender Revisited. Subjekt und Politikbegriffe in Kultur und Medien* (2002); S. Gamble, *Gender and Transgender Criticism* (2002), pentru a da doar câteva titluri, dintre

cele mai frecventate în bibliografia de specialitate) dezbate problema la nivel ştiinţific. Noţiunea de gender este conceptul-cheie al acestei paradigme analitice, care exclude determinismul biologic şi sabotează programatic logica binară a culturii occidentale. Mutarea centrului de greutate de pe diferenţele „naturale" dintre sexe pe asimetria de gen, a făcut posibilă studierea mecanismelor de construire şi de reproducere a relaţiilor ierarhice ale sexelor (diferenţele, identităţile, rolurile, măştile, scenografiile, performanţele, etc.), aşa cum se manifestă acestea în diferite zone ale culturii. Corpul şi dorinţele sale sunt gândite procesual drept un sistem de norme impuse prin capacitatea performativă a discursului. Se arată astfel că aparatul normativ al heterosexualităţii a dresat corpul şi senzaţiile sale conexe proiectând caracteristicile lui convenţionale în topologia „corpului în sine", a „corpului pentru sine" şi a „corpului pentru altul." În timp ce corpul masculin a fost disciplinat pentru îndeplinirea înclinaţiilor şi aptitudinilor fundamentale de a intra în jocurile favorizate ale societăţii, corpul feminin a fost codificat în obiect evaluabil şi interşanjabil, circulând în cadrul structurilor de rudenie cu titlul de monedă de schimb (pentru un tablou detaliat al distribuţiei activităţilor între cele două sexe: T. W. Laqueur, *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (1987)). Studiile de gen nu s-au limitat la inventarierea motivelor ce au structurat identităţile şi rolurile lor sociale, sau cele sexuale implicate în acest joc, ci au demonstrat modul în care puterea a făcut uz de un limbaj investit cu o extraordinară forţă persuasivă. Cultura neoficială a pus în circulaţie un imens arsenal de simboluri care suscită în subconştientul interpretanţilor imagini asociative contradictorii, dar interpretarea acestor simboluri în cadrul religiei, pedagogiei, ştiinţei, jurisprudenţei sau a politicii, a normat interpretarea lor doctrinară. În numele necesităţii de a ieşi din discursul occidental, logocentric, ierarhizant, reglat de magistratura adevărului, obiectul studiilor de gen îl constituie însăşi instituţiile (biserica, statul, şcoala, familia, media, etc.) responsabile de controlul social al bunurilor materiale şi spirituale, al puterii şi al prestigiului, prin care se reproduce ordinea socială, iar odată cu ea, şi diferenţele genuriale. Rodul acestor sforţări este elaborarea unui model sintetic unitar de cercetare, pasibil de a cuprinde şi de a explica toate caracteristicile determinante ale sociumului. Analizele datorate studiilor de gender au lărgit considerabil raza de aplicare a sociologiei, invadând câmpul de activitate al istoriei, economiei, geografiei, criticii literare şi chiar al ştiinţelor exacte.

Acuzarea feminismului „tradiţional" de ignorarea lesbianismului ca spaţiu de rezistenţă în confruntarea cu sistemul patriarhal, a făcut posibilă apariţia unei noi nişe de cercetare cunoscută sub denumirea de *Gay & Lesbian Studies*, în ambianţa metodică a căreia, homosexualitatea gay şi cea lesbică, bisexualitatea, transgenderismul şi transsexualismul, sunt regândite, în interiorul unui subiectivism de matrice post-structuralistă, ca obiective politice produse de puterea ce influenţează constant cunoaşterea şi constituirea identităţii. Întâiul manifest politic şi teoretic al feminismului lesbic anglo-saxon, datorită căruia opţiunea lesbică a căpătat dreptul de „cetăţenie" în interiorul studiilor feministe, este *Heterosexualitatea obligatorie şi existenţa lesbică* (1980), de Adrienne Rich. Situate într-o bună măsură în descendenţa analizelor strategiilor istorice şi culturale

de simbolizare a diferenţelor sexuale, efectuate de Michel Foucaul în *Histoire de la sexualité* (1976-84), *Gay & Lesbian Studies* demontează resorturile heterosexualităţii obligatorii, arătând că această matrice a culturii dominante este responsabilă atât de reducerea femeilor la funcţia lor reproductivă, cât şi de crearea unei vaste subculturi a homosexualităţii masculine. Prin conceptul de *coming aut*, studiile gay şi cele lesbice îşi exprimă politica de recunoaştere a homosexualităţii, iar odată cu ea, de eliberare a sinelui autentic al personalităţii umane.

Cele mai multe manifestări radicale ale feminismului se datorează anume acestei paradigme de gândire, în conformitate cu care, poziţia economică, politică sau ideologică a femeilor nu poate căpăta un statut autonom atâta timp cât categoria „femeie" este corelativă faţă de categoria „bărbat" (teza lui Monique Wittig din *Les Guérillères* (1969)). Deşi potenţialul subversiv al acestei logici a fost adesea criticat, insinuarea criteriului de *lesbian continuum* în cercetare a oferit bogate posibilităţi de studiere a formelor de viaţă culturală şi societară specifice femeilor. Prin termenul de „transgender" au fost definite diversele forme de transgresare a modelului heterosexual şi a rolurilor sexuale incluse de acesta (familiile monoparentale, căsătoriile gay, lesbice, cele bazate pe parteneriat sau contract juridic). În unele variante „futuriste", cum este cea expusă de Donna Jeanne Haraway în *Manifesto for Cyborgs* (1985), identificarea femeilor cu un organism cibernetic trimite, pe de o parte, la o concepţie a identităţii post-gender, survenite în rezultatul manipulărilor genetice şi digitale care vor şterge graniţele dintre sexe, iar pe de altă parte, la figura hiper populară a vampei Cyborg, creată de mediile telematice pentru a satisface evoluarea gusturilor pornografice ale consumatorului de masă, ceea ce demonstrează că identitatea feminină a fost mereu un cobai de laborator pe care s-au experimentat cele mai bizare modele identitare. Privit din perspectiva dureroaselor conflicte între diversele culturi, rase, etnii, clase sociale şi preferinţe sexuale, conceptul subiectului-corp cyborg propus de Haraway este extrem de sugestiv pentru actuala societate multiculturală. Aducerea subiectului corporal în centrul discursului filosofic, politic şi literar, nu poate evita confruntarea cu diversele realităţi ale subiecţilor distinşi din punct de vedere genurial (între bărbaţi şi femei sau chiar între femei şi femei), istoric, geografic, cultural, rasial şi, în acelaşi timp, în epoca postmodernă, între subiecţii migranţi, nomazi, *cross*-culturali. Hibridizarea tehnologiei şi a cărnii este o metaforă pentru noua identitate corporală virtuală, o noţiune care uneşte cultura şi natura dincolo de diferenţele sexuale şi genuriale, fiind reprezentativă pentru epoca înaltelor tehnologii, pentru care corpul post-tehnologic este inscindabil şi în continuă reelaborare.

Această teoretizare trans-genderistă, situată la graniţa dintre ştiinţă şi fantastic, este investită cu o extraordinară valoare cognitivă, întrucât ea ne reaminteşte că orice epistemologie implică o politică şi orice cunoaştere este produsă de un loc specific, de o relaţionare fluidă a poziţionărilor ştiinţifice. Alături de imaginea matematică a organismului-maşină, conceptul de „cunoaştere situată," propus de Haraway în paragraful dedicat relaţiei feminismului cu ştiinţa şi tehnica (*Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale*), este susţinut de ipoteza că substituirea genului

cercetătorului implică în mod obligatoriu schimbarea metodei, a transmiterii şi a obiectului cunoaşterii. Pornind de la confruntarea criticii feministe cu unele poziţii teoretice ale post-structuralismului, Haraway scoate în evidenţă multiplele configuraţii ale subiectului feminin, demonstrând că acestea nu reprezintă în mod iminent o opoziţie faţă de „nucleul dur" al subiectului identitar, ci mai curând un subiect multiplu, contradictoriu şi fluid, un loc al întreţeserii unei reţele complexe de categorii şi/sau diferenţe multiple în interiorul fiecărui subiect feminin în parte. „Subiectele situate," post-coloniale, excentrice, nomade, liminale sau cyborg reprezintă viziunile teoretice feministe cu privire la rescrierea corpului eliberat de idealurile subiectivităţii metafizice ale culturii patriarhale, care privea corpul ca pe un loc privilegiat al unei singure diferenţe, cea dintre bărbat şi femeie. În alte scenarii de natură futuristă, reasamblarea hiperconstructivistă a femininului este în grad de a-l avansa de pe poziţia secundă (Simone de Beauvoir, *Al doilea Sex* (1949)) pe una hegemonică (Helen Fischer, *Femeile: primul sex* (1999)). Pedalând pe relaţia de cauză şi efect, de care a făcut uz logica evoluţionistă pentru a argumenta supremaţia speciei mai puternice şi mai adaptate, Helen Fischer demonstrează cum pot fi răsturnate diferenţele sexuale în favoarea femeilor: „Milioane de ani, bărbaţii şi femeile au efectuat munci diferenţiate şi activităţi care le reclamau capacităţi de tip diferenţiat. Zilele deveneau secole şi selecţia naturală îi elimina pe cei mai puţin capabili, iar timpul sculpta diferenţe subtile în creierul bărbatului şi al femeii. (…) Femeile au multe capacităţi excepţionale care-şi au originea în istoria profundă: capacitatea de a vorbi, de a interpreta poziţiile, gesturile, expresiile faciale şi alte semne non-verbale, sensibilitatea emoţională, empatia, excelente capacităţi senzoriale, tactile, gustative, olfactive şi auditive, răbdare, capacitatea de a face şi a gândi concomitent lucruri diferite, o amplă viziune contextuală în orice domeniu, o înclinaţie pentru planificare pe termen lung, un talent natural pentru contactele informale şi pentru a purta tratative, impulsul de a nutri şi a educa, preferinţa pentru cooperare, capacitatea de a accepta acordurile mediatoare ale relaţiilor paritare de muncă". (617)

În conformitate cu această logică, biologia feminină, pe care cultura patriarhală a codificat-o în matrice a sclaviei femeilor, devine un avantaj şi o condiţie de supravieţuire a sexului mai adaptat la evoluţia mediului ambiant: „lucrurile se schimbă şi femeile devin primul sex, pentru că talentele lor sunt în mod prioritar reclamate de actualele tendinţe ale lumii afacerilor şi comunicaţiilor, ale jurisprudenţei şi medicinii, ale guvernării şi ale activităţilor non-guvernamentale, într-un cuvânt, de societatea civilă". (Fischer 18) Antropologia lui Helen Fischer îi construieşte femininului un viitor optimist şi reconfortant („viitorul este al femeilor"), demonstrând, totodată, că a gândi diferenţiat presupune cu necesitate diferenţierea, separarea şi „războiul sexelor," iar jocurile cu puterea logosului pot reordona cosmologiile milenare.

Impulsul teoretic dat de *Gay & Lesbian Studies* a fost asimilat şi îmbogăţit prin experienţa autoafirmativă a popoarelor afro-americane şi latino-americane, care au tins să explice diferenţele rasiale prin prisma aceloraşi scheme ale constructivismului cultural-lingvistic. Începând cu anul 1978, când palestinianul Edward Said îşi publică, la New York, studiul intitulat *Orientalismul*, în care

demască stereotipiile ce formează ideea occidentală despre Orient, se dezvoltă rapid studiile post-coloniale, care stabilesc punctele de vedere în tratarea acestei probleme din perspectiva „logicii metise" a unei culturi masacrate de forţe conflictuante: dominante şi subalterne. Cu o forţă argumentativă susţinută de ideea că şi identitatea etnică este o construcţie socială ce trebuie problematizată anume sub acest aspect, teoreticienii literaturii din „lumea a treia" au adus în centrul discuţiei, prin introducerea a noi termeni (alteritate, hibriditate, mimicrie, apropriere, abrogare, metisaj, etc.), interesul pentru autorii „marginali" ai fostelor colonii. În spiritul acestor permutări de accente culturale, indianul Homi Bhabha reuşeşte să se impună drept unul dintre teoreticienii literari post-coloniali de cea mai mare sagacitate.

Tributar, ca şi Edward Said, deconstrucţiei lui Derrida şi psihanalizei lui Lacan, Bhabha radicalizează sistemul saidian al relaţiilor culturale polare şi îşi dezvoltă propria teorie cu privire la complexitatea psihodinamică a relaţiilor de dependenţă interşanjabilă între colonizator şi colonizat (*The Location of Culture* (1994)). Problema centrală a preocupărilor lui Bhabha este imaginea identităţii colonizatorului şi a colonizatului, formate în rezultatul unui complicat proces de afecte recurente, înscrise între direcţia ofensivă a revendicărilor dominatorilor şi retragerea dominaţilor în faţa pericolului alterităţii, a fricii de „celălalt," soldate, în cele din urmă, cu o dramatică ne(re)cunoaştere reciprocă. Prin conceptul de „mimicrie," (în biologie, mimicria defineşte tacticile de adaptare ale unui animal dezarmat la mediul ambiant, prin imitarea formei corpului, a coloritului sau a funcţiilor unui animal veninos, cu scopul de a se proteja şi a-şi asigura perpetuarea speciei), Homi Bhabha descrie complexul de strategii dezvoltate de popoarele colonizate pentru a submina mostrele dominante de reprezentare, în urma cărora, discursurile autorităţilor coloniale au devenit ambivalente şi inerent instabile. Tendinţa colonizatorilor de a-i asimila cultural pe cei colonizaţi s-a soldat cu o imagine identitară „aproape la fel, şi totuşi diferită," obţinând, în rezultatul mimicriei, o caricatură parodică a propriului comportament dominator. Proiectul lui Bhabha se înscrie în aşa-zisa „estetică postmodernă a libertăţii," a cărei dublă viziune rearticulează vechea dihotomie a culturii-donatoare şi culturii-recipiente din perspectiva unor intelectuali şi scriitori (V. S. Naipaul, T. Morrison, S. Rushdie, D. Walcott, etc.) poziţionaţi *in-between*, *în* marea cultură universală şi *printre* seriile produselor estetice canonice. Efectul de bumerang al îndelungatei desconsiderări a culturii fostelor colonii se resimte în îngroşarea „stării de frontieră" (rasă, etnie, naţiune, castă, rang, generaţie, etc.), prin care scriitorii post-coloniali subliniază *in-diferenţa* faţă de ierarhiile şi valorile culturii consacrate, sau faţă de nedisimulata condescendenţă a „privirii" oficiale. Verificată pe scară largă, tendinţa de autoafirmare a literaturilor marginalizate, prin intermediul elaborării unor scheme valorizante de alternativă, se dovedeşte a fi un fenomen tipic pentru literatura de la sfârşitul secolului al XX-lea. Astfel, studiile afro-americane tind să elaboreze o estetică a negrilor (cunoscută iniţial cu denumirea de *Black Studies*), care pune accentul pe tragica matrice istorică şi culturală, ce porneşte din perioada sclaviei şi ajunge până la marginalizarea din ghetourile metropolitane. Exemplul este urmat de aproape toate ţările decolonizate sau aflate în afara razei de acoperire

a intereselor „imperiilor culturale," provocând o revizuire radicală a canonului literar dominant (o reconstrucţie mozaicală a tabloului noului tip de universalism literar este realizată, încă în 1996, de Adrian Marino, în *Biografia ideii de literatură*, volumul IV). Pentru teoria literaturii, importanţa studiilor post-coloniale este incontestabilă. Analizele şi cercetările diverselor traume, complexe, controverse, reminiscenţe sau blocaje produse de relaţia eu/altul, centru/periferie, colonizator/colonizat, alb/negru, Est/Vest au produs un arsenal terminologic indispensabil pentru înţelegerea şi descrierea noilor realităţi ale culturii în curs de globalizare. Prin focalizarea lor asupra marginalului, asupra experienţelor excluderii sau ale exterminării, studiile post-coloniale au contribuit la o mai bună înţelegere a structurilor anchilozante ale patriarhatului. Ramura cea mai valoroasă a studiilor post-coloniale, din punctul nostru de vedere, o constituie lucrările consacrate dezamorsării miturilor represiv-propagandistice ale diverselor dogme ideologice, de la patriarhalism, sexism, homofobie şi până la rasism, antisemitism, fascism, dictaturi de orice fel sau terorismul contemporan (B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics* (1997); A. Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (1998); A. Dietrich, *Differenz und Identität im Kontext Postkolonialer Theorien. Eine feministische Betrachtung* (2001)).

Începând cu anul 1990, *Gay & Lesbian Studies* capătă o turnură inedită, cunoscută sub denumirea de *Queer Theory*. Expresia este pusă în circulaţie de Teresa De Lauretis care, în timpul unui congres ţinut la Universitatea *Santa Cruz* din California, manifesta exigenţa de a găsi un termen ce ar reflecta ambele forme de homosexualitate, gay şi lesbică, cu diferenţele istorice, sociale şi simbolice respective, fără a le identifica însă doar prin opoziţie faţă de heterosexualitate. În articolul *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities* (*Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3.2, 1991), De Lauretis explică faptul că a recurs la acest termen depreciativ (engl., *queer*: excentric, suspicios, pervers) din necesitatea de a accentua criza conceptului de „sexualitate naturală," care a stat la baza teoriilor despre identitate ca „nucleu dur," şi de a scoate în evidenţă controversele corectitudinii politice (*political correctness*) cu privire la problema pornografiei, fetişismului şi sadomasochismului, controverse prin care aparatul normativ al heterosexualităţii asigură conspiraţia tăcerii în privinţa „dublului standard" al comportamentului erotic masculin.

Una dintre trăsăturile cele mai interesante ale *Queer Studies* este, fără îndoială, decisa întoarcere către sexul biologic, înţeles şi el drept un construct cultural impus de capacitatea normativ-performativă a limbajului. Conceptele-cheie ale acestei analize, performanţa şi competenţa, sunt preluate din teoria lui N. Chomsky (*Aspecte ale teoriei sintaxei* (1967)) despre uzul unei limbi concrete în situaţii concrete şi posibilele deformări ale acesteia în rezultatul erorilor de memorie, de concentrare sau de bruiaj (performanţa) şi competenţa lingvistică a unui individ, altfel spus, cât ştie şi pentru ce ştie gramatica, vocabularul, registrele şi formele discursive ale unei limbi. Cartea care a dat lovitura de graţie, arătând cum norma heterosexuală poate fi marginalizată prin aceleaşi proceduri asertive care au impus-o drept normă, este *Bodies That Matter* (1993), de Judith Butler. Teoreticiana recunoaşte, în unison cu Lacan, că individul îşi asumă sexualitatea

printr-un proces de identificare cu modelele anterioare. Discursul oficial promovează identificarea „normală" cu bărbatul şi femeia heterosexuală, figurile homosexualilor fiind expulzate după hotarele subiectului „normal": ei sunt identificări ale abjecţiei ce trebuie respinsă şi obstrucţionată de societate. Fiinţele abjecte (*queer*) constituie limita externă a subiectului, dar somaţia de repulsie pe care o inspiră, guvernează „interiorul" subiectului normal. Această ambiguitate presupune posibilitatea de a fisura mecanismele normative, pentru că potenţele destabilizatoare sunt incluse în practica repetitivă a discursului şi e suficientă o mică deviere pentru ca performanţa lingvistică să producă resemantizări imprevizibile:

> Legea poate fi nu doar refuzată, ci distrusă, indusă într-o rearticulare ce ar pune în discuţie forţa monoteistă a propriilor sale operaţiuni unilaterale. (…) performanţa, apelul la legea care încearcă să producă un subiect legitim, generează o serie confuză de consecinţe ce depăşesc motivaţia şi intenţia disciplinantă a legii. Apelul la lege îşi pierde, astfel, statutul de simplă expresie performativă, de act al discursului investit cu puterea de a crea ceea la ce se referă, creând mai mult decât intenţionase şi semnificând mai mult decât voise. Acesta este falimentul constitutiv al expresiei performative, care constă în abilitatea de a glisa între ordinea discursului şi profitul de pe urma efectelor sale contrare. Falimentul furnizează ocazia lingvistică şi calea pentru dezobedienţa consecvenţială. (Butler 112)

În limbajul normativ al heterosexualităţii, cuvintele „gay" şi „lesbiană" au semnificaţia de insultă. Tactica politică determinantă pe care o sugerează Butler constă în a nu contesta efectul repulsiv al termenului *queer*, a nu nega capacitatea lui de a-l indica pe „celălalt", abjectul, ci de a-i radicaliza valenţa, consemnându-i o resemantizare pozitivă. Anomalia şi excentricitatea abjectului pot fi re-nominalizate strategic drept spaţii ale politicii de identificare, unde „celălalt" poate avea semnificaţia demnităţii. În ansamblul teoretic al „studiilor queer," Butler este reputată pentru re-lecturile ei din Platon, Freud, Lacan, Foucault sau Kristeva, din care construieşte o insolită „filosofie politică," în centrul căreia este plasată relaţia dintre puterea discursului şi posibilitatea de a re-înscena „materialitatea" corpului. Întreaga apologie şi critică a *Queer Theory*, foarte activă atât în SUA cât şi în Europa de West (reprezentată, de exemplu, de T. De Lauretis, *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities* (1991); A. Sinfield, *Cultural Politics – Queer Readings* (1994); A. Engel, *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation* (2002); M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale* (2002), etc.), este simbolică pentru statutul conceptului de identitate în ultima perioada a „biografiei" sale. Privite de pe malul „drept" al politicilor conservatoare, aceste respingeri, combateri şi denunţări ale eu-lui unitar, reprezintă ceea ce s-a numit „criza culturii," iar pentru optica „stângistă" a maselor (de la Kant încoace, femeile sunt identificate cu „masele" prin asocierea lor cu inconştientul social (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1964)), ele reactualizează şi chiar realizează vechiul ideal iluminist al egalităţii în drepturi a întregului regn uman.

Limpezirea raporturilor dintre structurile sexuale şi ordinea culturală a lumii, ajunse la o stare de asediu intelectual al sinelui masculin, a condus la necesitatea unui dialog deschis între reprezentările femeilor despre bărbaţi şi reprezentările bărbaţilor despre ei înşişi. Începând cu deceniul al optulea din secolul trecut, îşi fac apariţia studiile masculiniste (*Masculinities Studies*), elaborarea conceptuală a cărora se vrea simetrică faţă de *Women Studies*, în cadrul cărora legitimitatea punctului masculin de vedere cu privire la imaginea socială şi culturală a femininului a fost contracarată şi aşezată pe noi fundamente explicative. Studiile masculiniste reprezintă, aşadar, un contraatac la adresa transformărilor majore ale raporturilor dintre sexe, care au radicalizat criza identităţii masculine, şi o tentativă de realizare a unor demersuri, cât mai obiective, spre identificarea şi definirea bărbatului în calitate de bărbat. Această nouă deschidere trece de planul sublimărilor esenţialiste ale masculinului, definindu-l drept un conglomerat variabil de norme culturale, care au căpătat materializări diferite în etapele succesive ale istoriei. În procesul de alternare între imensa moştenire culturală, în care sistemul opoziţiilor etice au justificat superioritatea valorilor masculine, şi avalanşa de lucrări feministe, care au demascat funcţiile letale ale culturii patriarhale, studiile masculiniste s-au văzut nevoite să reflecteze asupra felului în care imaginarul masculin a produs stereotipuri ale virilităţii conforme cu logica (doxa) patriarhală.

Întreprinderea critică devine necesară în măsura în care teoreticienii reuşesc să demonteze, din interior, miturile eroice ale masculinităţii şi investiţiile primordiale în jocurile sociale, motorul scenografic al cărora îl constituie principiul *male bonding*, adică, legăturile de solidaritate masculină (începând cu relaţia tată/fiu şi până la clanuri, cluburi, societăţi, partide, asociaţii, echipe, diviziuni, etc.). Aceste instanţe ale actelor de cercetare elucidează relaţia bărbaţilor cu propria lor condiţie de dominatori. Pentru că structurile ierarhice ale puterii sunt împărţite între bărbaţi în mod inegal, ei nu pot evita să-şi aplice lor înşişi schemele asociate opoziţiei mare/mic şi această contradicţie interioară este responsabilă de actele de repliere ale bărbaţilor în mituri reconfortante, onirisme şi naraţiuni compensatorii. În felul acesta, categoria masculinului, ca produs cultural variabil din punct de vedere istoric, devine un obiect de cercetare pentru teoria literaturii şi culturologie. În spaţiul lingvistic anglo-american, teoria literaturii acordă o atenţie progresivă textelor literare care reflectă concepţiile masculiniste, pentru a cerceta modul în care acestea se modifică şi se reproduc în ficţiunile succesive (de ex., H. Brod, *The Making of Masculinities. The New Men's Studies* (1987), B. Schoene-Harwood, *Writing Men. Literary Masculinities from Frankenstein to the New Man*, (2000), R. Adams, D. Savran, *The Masculinity Studies Reader* (2002)).

De indiscutabil interes şi de eficienţă deplină, metoda disocierii exclusivităţii sexuale de specificitatea genurială, practicată de *Gender Studies*, este utilizabilă şi în cazul studiilor masculiniste, care urmăresc prezenţa şi modul de manifestare a masculinului antrenat în jocurile interconecte cu alte categorii socio-culturale (rasă, clasă, etnie, orientări religioase, politice sau sexuale). Evoluţia conceptului de „mascaradă," prin care tradiţia filosofică a desemnat cheia comportamentului feminin (J. Rousseau, F. Nietzsche, G. Simmel, etc.), iar în cadrul analizelor lacaniene ale structurilor societăţii phallogocentrice (termen

format prin contracţie: phallocentrism + logocentrism) definea „invidia feminină a falusului," înregistrează o deplină transformare, ajungând să ilustreze clişeele actelor de virilizare a bărbaţilor (o istorie aproape completă a acestui proces o găsim în: K. Benthien, I. Stephan, *Männlichkeit als Maskerade: Kulturelle Inszenierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (2003)). Mimesisul (în sensul negativ acordat de Platon), mascarada, mimicria, fetişismul, teatralitatea şi scenografia devin categorii ale teoriei literare, indispensabile pentru cercetarea statutului semiotic al personajelor romaneşti, sau pentru semantica şi pragmatica ficţiunii.

Creionat în linii generale, peisajul dezbaterilor pe marginea egalităţii sau a diferenţelor ne arată că a gândi despre modalităţi alternative de înţelegere a fiinţei umane a devenit o practică general admisă, acceptată şi de mare circulaţie în lumea contemporană. Imensul organism ştiinţific transdisciplinar şi polimorf al „studiilor" americane a denunţat anti-umanismul mascat al raţiunii identitare şi al normelor ei pretins universale, trasând mai multe posibilităţi de a-i reda femeii şi bărbatului dreptul la autenticitate şi la demnitate. Procesul este lent şi tergiversat de „nostalgia totului şi a unului," chiar dacă a afirma contrariul ordinii plurale a lumii apare astăzi ca o reverie suspectă. În cadrul acestor transformări, accesul femeilor la puterea cuvântului, la o verbalizare de pe o poziţie declarat feminină, ridică serioase întrebări cu privire la legitimitatea structurilor politice şi culturale, la formarea cărora ele nu au luat parte. Întreprinderea teoreticienelor de a elucida perspectiva masculină din care a fost elaborată cunoaşterea s-a soldat cu desfacerea, „pe piese," a întregii maşinării a culturii patriarhale şi cu o cifră „astronomică" de cărţi scrise de femei la acest subiect. Multitudinea şi varietatea *feminismelor* este, aşa cum am arătat pe parcursul acestui paragraf, consecinţa basculării politicilor de reprezentare între dorinţa femeilor de a suprima inegalităţile „corpului cultural" şi a păstra specificitatea „corpului biologic."

Bibliografie

Armengaud, Françoise. *Le Féminisme entre les Lumières et le postmodernism*, Utrecht, 1995.

Badinter, Élisabeth. *L'Un est l'autre: des relations entre hommes et femme.* Paris: Odile Jacob, 1986.

Butler, Judith. *Corpi che contano*. Milano: Feltrinelli, 1996.

Delphy, Christine. *L'Invention du „french Feminism": une démarche essentielle*. Nouvelles Questions Féministes, vol. 17, 1996.

Fischer, Helen. *Donne: il primo sesso*. Como: Lyra, 2000.

Hutcheon, Linda. *Politica postmodernismului*, Bucuresti: Univers, 1997.

Lilar, Suzanne. *Le Malentendu du Deuxième Sexe*, PUF, 1969.

L'espace sémiotique du symbole de l'œil

Tamara NESTSIAROVICH
Université d'État de Biélorussie, Minsk

Abstract
The article deals with syntagmatic and paradigmatic ties of image and symbol of eyes. This image and symbol have their own structure and semantics as well as a number of connotations in different speech situations. Cognitive nature of symbol is hidden behind its name in the form of a certain linguistic sign. The issues of this nature revealing are considered from their semantic structure formation and analysed in the context of interaction of natural, cultural and social beginnings.
Keywords*:* sign, symbol, hermeneutics, intercultural paradigm, semantic, syntactic, communicative function.

Résumé
L'image-symbole de l'œil dont les liens syntagmatiques et paradigmatiques sont présentés dans cet article possède sa propre structure et sa sémantique, aussi manifeste-t-il multitude de connotations dans différentes situations de communication. Les problèmes de l'identification de la nature cognitive du symbole, caché derrière sa nomination sous forme d'un signe linguistique concret, sont examinés du point de vue de la formation de sa structure sémantique et analysés dans le contexte d'une concertation réciproque des origines naturelles, culturelles et sociales.
Mots-clés: signe, symbole, herméneutique, paradigme interculturel, sémantique, syntactique, fonction communicative.

Le symbolisme de l'œil qui fait une partie intégrante de toute mythologie et de l'iconographie attire l'attention des antropologues et des linguistes. Notre recherche est axée sur la lecture herméneutique de ce signe en tant que générateur de la mémoire culturelle au sein des langues vivantes où ce symbole continue sa vie dans le contexte de la diversité culturelle.

Le corps d'exemples à analyser est choisi dans les documents écrits tels que articles de dictionnaires encyclopédiques et phraséologiques, de dictionnaires des symboles, de dictionnaires de parémiologies, de publicités, de textes précédents, ainsi que de certains faits de réalité qui contiennent le symbole de l'œil; les exemples sont interprétés dans le contexte de la concertation des principes naturel, social et culturel /interculturel. Les problèmes de la révélation de la nature cognitive du symbole en tant que signe sont analysés du point de vue de la formation de sa structure sémantique. Pour réaliser les tâches de la recherche nous avons recouru aux méthodes structurelles, fonctionnelles et sémantiques fondées sur une approche herméneutique.

En ce qui concerne l'approche herméneutique de la lecture des textes, elle a évolué de l'interprétation des monuments de littérature et de religion à l'interprétation des textes d'images et de symboles et se développe avec succès

comme moyen de l'analyse historico-philosophique qui transmet la vision moderne du passé. En même temps abondent des théories consacrées au rôle et à l'importance des signes et des symboles dans le système de la connaissance humaine traitant le symbole comme signe particulier, ou espèce particulière de signe. Conformément à ces tendances, la lecture et l'interprétation du texte d'un signe peuvent être considérées d'une part comme moyen de la connaissance de la réalité, et d'autre part comme modélisation de l'espace sémiotique dans toutes ses dimensions.

Il n'est pas à nier que la lecture du texte du symbole est conditionnée par l'expérience personnelle du récipient qui modèle cet espace et interprète ce texte en fonction de sa propre conception du monde. Le développement des effets pragmatiques individuels peut être influencé par le contexte culturel et sociolinguistique.

Il faut remarquer toutefois que le symbole se distingue du signe par un niveau plus élevé de la désignation de la réalité et tend à devenir un microtexte au sein des autres textes organisés suivant leurs règles. De ce point de vue, le symbole de l'œil joue le rôle d'un texte parmi les autres où il poursuit sa vie et se développe selon les traditions culturelles du pays et en interaction avec des micro- et macrotextes de son entourage. Son propre texte change en fonction du contexte socio-culturel. Tout cela nous donne la possibilité de réaliser une approche plus ou moins subjective de la lecture du texte de ce symbole qui accompagne l'humanité au cours de son existence et lui présente la chance d'une communication sémiotique, lui-même vivant depuis longtemps sa propre vie.

On peut constater que le symbole de l'œil se présente comme noyau sémantique de la structure complexe des relations sémantico-fonctionnelles formées des composants qui constituent son champ sémantique avec leurs éléments syntagmatiques et paradigmatiques. Les borgnes, les aveugles, le troisième œil, l'œil sans paupières, autant de signes qui permettent d'interpréter leur sens d'une manière ambiguë. Ainsi, la pluralité de contenus et d'interprétations qui naissent à l'intérieur de ce système, mènent à l'étude de la structure de ce symbole suivant ses modèles de fonctionnement dans de nombreux contextes socio-culturels. En même temps, l'approche sémiotique de l'étude du symbole permet de révéler ses effets pragmatiques.

Finalement, l'actualité de notre recherche est entraînée par les besoins de la pratique linguistique et culturelle de notre temps. L'étude des origines des symboles et de leur fonctionnement attirent de plus en plus de savants de différents profils et intérêts dont la réédition du « Dictionnaire des symboles » sert d' un témoignage des plus éloquents.

Les ouvrages de R.Barthes, Y.Lotman, C.Lévi-Strauss ont servi de base théorique et ont déterminé notre choix méthodologique de l'approche herméneutique de l'étude du symbole qui permet de fonder son étude sur la nature du signe ce qui ouvre la possibilité de la lecture et de l'interprétation du texte de symbole en tant que signe dont la signification peut être considérée comme un type de signe d'un autre niveau ou d'une autre langue. En plus, l'identification des composants sémantiques du symbole qu'on appelle le

générateur réduit de la mémoire culturelle ne peut pas se passer hors de l'étude du contexte national, historique et culturel de son apparition, y compris à la base de mythes de l'antiquité.

Ce concept possède sa propre structure et développe son champ sémantique. Par conséquent, il est apte à manifester et révéler un grand nombre de connotations dans de différents contextes de communication. Exemples interlinguistiques et interculturels illustrent le répertoire cognitif et sémantique du champ conceptuel de ce signe-symbole. Les phraséologismes, parmi lesquels les parémies en plusieurs langues démontrent et confirment les similarités du développement sémantique et cognitif de ce concept par les cultures européennes.

Les mots *œil / yeux* désignent un phénomène physique, l'organe de la perception visuelle de la lumière, ainsi que son image métaphorique, symbole de la perception intellectuelle, spirituelle. Ainsi, dans l'axiologie populaire transmise à travers les échantillons de la sagesse des peuples, les yeux occupent une place privilégiée, au centre de la conscience symbolique humaine, ils sont dotés d'une vision intérieure, une compréhension profonde:

Biélorusse: Глядзець вачамі, а не ротам.
Russe: Не верь чужим речам, а верь своим очам.
Français: Il vaut mieux se fier à ses yeux qu'à ses oreilles.
Anglais: Keep yuor mouth shut and your eyes open.
Allemand: Die Ohren glauben anderen Leuten, die Augen glauben sich selbst.

Les interprétations symboliques du texte du signe de l'œil permettent de constater qu'il a été et qu'il reste le symbole de la vigilence, d'une vision surnaturelle, d'une grande clairvoyance, d'une sagacité extraordinaire. Assimilé au soleil, source de lumière, lui-même symbole de la raison et de l'esprit, l'œil est doué de la fonction d'une vision spirituelle, de l'omniscience. En plusieurs aires culturelles le soleil, source de la lumière est associé aux yeux ou à l'oeil du ciel, ainsi, on connaît en gallois le nom métaphorique du soleil – *l'oeil du jour*. Dans le style poétique de la langue française le soleil est dit aussi *l'oeil du monde, de la nature, de l'univers.*

L'œil humain comme symbole de connaissances est capable d'une cognition approfondie. Dans différentes cultures on décrit le rite de l'ouverture des yeux et de l'initiation à la connaissance. Notons qu'en français *ouvrir les yeux, ouvrir l'œil* veut dire *être attentif, ouvrir des lumières* c'est *indiquer un chemin* tandis que *ouvrir la lumière* signifie aussi *brancher la lumière.*

En russe on dit *Открой глаза! – Ouvre les yeux!* à la personne qui ne comprend pas ou ne veut pas comprendre la situation réelle des choses. *Ouvrir les yeux* à quelqu'un peut recevoir dans le contexte le sens d'expliquer ou de dire la vérité. Donc, l'ouverture des yeux stimulant l'interlocuteur à faire un effort sur soi-même qui pousse à apprendre, à comprendre sa situation ou à se rendre compte de la pure vérité dans des situations de la vie quotidienne fait écho au sens symbolyque de cet artefact.

La quantité et la dimension des yeux ne sont pas indifférentes au sens exprimé, en effet, les exemples des proverbes constuits sur la translation métonimique *Russe: У страха глаза великие* et *Allemand: Die Furcht hat tausend Augen* illustrent le haut degré de la peur en liaison avec le volume de l'organe de la perception visuelle.

Le recours à la mythologie antique nous aide à dégager les relations typiques et constantes qui sont propres à ce symbole. Ainsi, l'œil d'Horus autour duquel s'est développé toute une symbolique de la fécondité universelle symbolise la capacité de pénétrer au fond de l'âme humaine, de rendre à l'homme la sensation de l'entité, de l'intégrité intérieure. Dans la mythologie d'Orient l'existence de plusieurs yeux peut transmettre une omniscience divine. Les borgnes d'un œil, les aveugles sont dotés dans la mythologie de traits contradictoires et ambigus. L'image des dix milles yeux célestes s'incarne dans les astres, les yeux de la nuit, symbole d'omniscience et d'une vigilance constante.

Le troisième œil mystique qu'on appelle parfois l'œil du cœur sert de symbole de la vision divine. L'imagerie du troisième œil dans l'art indien et lamaïste est vue comme signe de la force surnaturelle de la vision, d'éclaircissement et de lucidité. Cet organe de la vision intérieure est une manifestation superficielle de l'œil du cœur, il permet de garder l'intégration, l'équilibre, de concevoir les choses et de les estimer à leur juste valeur. Les explorateurs de la symbolique des yeux attribuent souvent au troisième œil une fonction d'intégration: si on trouve des corrélations constantes pour les deux yeux physiques avec le soleil et la lune, le troisième œil correspond au feu, – il est capable de réduire tout en cendres.

Les borgnes s'associent le plus souvent dans la tradition populaire mais aussi celle qui vient de l'Antiquité avec la monstruosité et le mal, tel un œil de Cyclope symbolisant le mal. Dans la mythologie slave, par exemple, figure un personnage nommé *Лихо Одноглазое – Un Mal Borgne*; c'est une variante de l'image mythologique du Mal, une jeune femme borgne, l'incarnation du malheur. En revanche, le héros du mythe scandinave, Odinn, a donné son œil en échage à la vision de l'invisible.

La cécité n'est pas seulement un défaut physique, elle peut aussi bien devenir un défaut spirituel, moral qu'on attribue aux gens ignorants ou peu compétents prétendant être chefs et guides des autres. Ainsi, la citation de l'Evangile *Laissez-les: ce sont des aveugles qui guident des aveugles. Or si un aveugle guide un aveugle, tous les deux tomberont dans un trou!* (Ch. 15.14) porte des implications développées par les langues modernes.

Français: C'est un aveugle qui mène l'autre ou *Un aveugle mène l'autre en la fosse.*

Anglais: Blind leading the blind.

Allemand: Wenn der Blinde den Lahmen führt.

Biélorusse: Сляпы сляпому не павадыр.

Russe: Слепой слепого далеко не уведет. Слепой слепца водит, а оба ни зги не видят. Слепой слепому не указчик. Два Демида, да оба не видят.

Néanmoins, le symbolisme de l'aveugle peut avoir un autre aspect où la cécité est considérée comme signe de la vision divine, de la vision intérieure. Dans ce cas la cécité évoque l'image d'un individu qui regarde d'un autre monde et voit les choses d'une façon particulière.

La symbolique de l'œil est également présente dans la mythologie chrétienne. L'œil de Dieu dans le triangle représentant la Trinité est une image de l'oeil qui voit tout, symbole de l'omniscience et de l'omniprésence divine. Il est à noter que l'œil de Dieu, *Russe: око Божие* ne s'emploie qu'au singulier, et que sa présentation sans paupières signifie à la fois la vision physique et spirituellle, ce signe porte aussi la fonction de vigilance.

Les expressions russes *всевидящее око – l'oeil qui voit tout, недремлющий глаз – l'oeil vigilant* et le pictogramme qui les substituent employé dans des situations de la vie quotidienne révèlent leur vocation métaphorique: ils surnomment tout ceux qui doivent surveiller avec vigilance le respect des règles, règles de conduite, règles de circulation, et de la légitimité: on peut citer, par exemple, *всевидящее око милиции – l'oeil vigilant de la milice* dans une émission télévisée sur la circulation routière ou l'image de l'oeil sans paupières voisinant avec l'avis de la vidéosurveillance sur le distributeur automatique de banque.

La lumière et la sagesse, la vigilance ne sont pas les seuls composants du champ sémantique de ce symbole parce qu'il possède aussi une énergie, une force qui peuvent se manifester comme créatrices ou destructrices. La force créatrice / la force destructrice du regard créent un des paradigmes qu'on peut observer sur les exemples des personnages de mythes aussi bien que sur les exemples des expressions linguistiques. En russe *хороший глаз, добрый глаз – un oeil bon* est en opposion au *худому, нехорошему, дурному, вредящему глазу – mauvais œil.* Par conséquent, *le mauvais oeil* symbolise une influence néfaste sur la personne qui peut être provoquée par une envie, une forte jalousie ou une haine. Les langues ont alors recours aux expressions figées, aux tropes et figures:

Français: jeter le mauvais œil, foudroyer du regard, etc.

Russe: дурной глаз, сглазить; испепелять взглядом veut dire *réduire en cendres par le regard.*

L'expression russe *Глаза — зеркало души,* qui signifie *Les yeux sont le miroir de l'âme* attribuée à certains écrivains et poètes éminents, parle de la capacité des yeux d'exprimer toutes les nuances des sentiments, de l'état d'âme. *Si le regard pouvait féconder et tuer, les rues seraient pleines de cadavres et de femmes grosses,* fait écho l'écrivain français P.Valéry. Cette affirmation sous-entend apparemment, toute la charge, toute la pesanteur potentielle que peut bien porter un simple regard.

En somme, l'analyse des exemples que nous avons pu aborder – leur inventaire illimité demande encore du temps et des réflexions – permet de suivre l'évolution du champ sémantique et cognitif du concept et de définir ses traits particuliers dans le cadre de l'interculturalité. Nous avons essayé de présenter des liens syntagmatiques et paradigmatiques du symbole de l'œil en nous basant sur

les exemples de phraséologismes, de textes littéraires, de publicités et des situations de la vie quotidienne.

Effectivement, ce symbole forme une identification sémantique essentielle et constante, dont le jeu des échantillons se transforme en un système de valeurs qui veut être étudié et analysé dans un contexte social et interculturel. Nous espérons que notre analyse contribue à pénétrer dans la nature sémiotique du signe de l'œil et de suivre le développement de sa sémantique, de sa syntactique et de sa fonction communicative.

Bibliographie

Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.

Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant. Dictionnaire des symboles. Paris: Robert Laffont / Jupiter, 1982.

Evangile selon Saint Matthieu.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1973.

Ганчарова, Нінель и Ірына Шчарбакова. *Proverbia et dicta. Шасцімоуны слоунік прыказак, прымавак і крылатых слоу*. Мінск: Універсітэцкае, 1993.

The Greatness and Fall of Chivalrous Structures in the Cloak-and-Dagger Novel: *The Three Musketeers*, by Alexandre Dumas

Florica BODIŞTEAN
«Aurel Vlaicu» University, Arad, Romania

Rezumat
Studiul de faţă urmăreşte modificarea structurilor romanului cavaleresc în romanul de capă si spadă, respectiv în *Cei trei muschetari* ai lui Alexandre Dumas tatăl. Romanul dumasian păstrează din anturajul Evului Mediu întregul protocol al normelor de conduită cavalerească, dar muschetarul său nu e decât o ipostază istorică, diminuată a cavalerului de odinioară. Relaţia sa cu Eroicul şi cu Erosul se modifică: în conceperea eroismului, gravitatea este înlocuită cu umorul şi grandilocvenţa, iar erosul beneficiază de o viziune mult mai realistă, făcând parte din recuzita unei masculinităţi arogante triumfătoare. Iubirea e privită mai ales ca manifestare formală, exterioară, dar are pretenţia de a hotărî mersul istoriei, ca veritabilă armă de luptă politică. În consecinţă, istoria se scrie la Dumas după cum dictează patimile, şi nu după cum mărturisesc cronicile.
Cuvinte-cheie: roman de capă şi spadă, roman cavaleresc, muschetar, virilitate triumfătoare, istorie fantezistă.

Resumé
Cette étude s'intéresse à la modification des structures chevaleresques dans le roman de capé et d'épée, à savoir *Les Trois Mousquetaires* par Alexandre Dumas. Sous-genre fantaisiste du roman historique, le roman de capé et d'épée se plie davantage au schéma épique du roman d'aventures, en proposant une écriture alerte, plus tournée vers les péripéties du héros que vers la psychologie ou vers la causalité. Le roman de Dumas conserve les normes de conduite chevaleresque, mais son mousquetaire est un avatar diminué du chevalier d'autrefois. Sa relation avec l'Éroïque et avec l'Eros se trouve modifié: dans sa conception de l'héroïsme, la gravité est remplacée par l'humour et par la grandiloquence, tandis que l'amour bénéficie d'une vision beaucoup plus réaliste, puisqu'il est l'apanage d'une masculinité arrogante et triomphale.
Mots-clés: roman de cape et d'épée, roman chevaleresque, mousquetaire, virilité triomphante.

Alexandre Dumas – "Pulp History", the Background for Adventures

Through their taste for the sensational and commercial historicism and their simplifying views Dumas-père and Eugène Sue corroborate all the features for which late French romanticism was criticised for. A writer considered on the fringes of aesthetics, but a major representative of the very popular Romantic literature, Dumas's writing is attractive, alert, with no psychological insights and very little care for the historical truth and the actual chain of events. This is the bet that the adventure novel, nonaesthetic in its nature, takes: it requires

minimum writing abilities and maximum interest for the "story retold for the sake of the story", says Roger Caillois[1]. Walter Scott's works also include the historical novel in the larger category of the adventure novel, in the formula established by the chivalrous novel. In Dumas's works, however, it is obvious that adventure comes first. For example, the Musketeers series is as little concerned with history as are the false *Memoirs of Monsieur d'Artagnan* written by Courtilz de Sandrars, which the authors name as his source. "History as a vision on social becoming is absent; it is used only to determine the time of the plot in a picturesque manner, to put a distance between the conflict and the past"[2]. In this way, in Dumas's work, history changes into an „intimate family chronicle based on a never-ending series of scandals and conspiracies"[3], in which chance and the whims of the strong ones play a decisive role.

Besides the narrative pattern of adventure, the other element of the novel structure is the presence of *romance* that involves a psychological way of dealing with the subject, a sensitive approach of the individual[4]. This individual relates to a huge category of very emotional readers who are very impressed with the great personalities' private life which reflect their own aspirations for a better life. The strongly exciting biographic element and the dominating imaginary element become forms of *captatio*, totally unconcerned with the historical facts. Reconstitution and romance develop, inevitably, an exclusive relation and Dumas offers a pure cloak-and-dagger novel in which one feels the revived cloak-and-dagger spirit of the Spanish tragedies. As a debatable fanciful subgenre of the historical novel, situated closer to its lower limit, the clock-and-dagger novel is individualised particularly through his hero. An excellent swordsman, the hero is a dissident, an "unregimented" spirit always fighting for his own convictions, especially for love or pleasure. The characters always form a triad inherited from tales: the (almost) ideal hero, the ardent lover, and the evil character who is the second best swordsman after the hero. The hero, irrespective of his name, is compulsory of low birth; he takes an "initiatic path" strewn with dangers and lethal traps, at the end of which he is rewarded, if not with love and beauty, at least with riches or a higher rank, such as being accepted among the musketeers.

Melodrama, coup de théâtre, violent passions, historical background, but no trace of philosophy of history, the Good fighting against Lie, Intrigue or Betrayal, duels, bloody acts, the love between two young people whom everything and everybody wants to separate, but who are always together in their

[1] Roger Caillois. *Abordări ale imaginarului* (*Approaches to Imaginary*), translated from French by Nicolae Baltă, Bucharest: Nemira Publishing House, 2001, p. 179.

[2] Tudor Olteanu. *Morfologia romanului european în secolul al XIX-lea (The Morphology of European Novel in the 19th Century)*, Bucharest: Univers Publishing House, 1977, p. 121.

[3] Adrian Riza. *Prefaţă* la Al. Dumas, *Cei trei muschetari (Foreword* to Al. Dumas, *The Three Musketeers)*, Bucharest: Tineretului Publishing House, 1956, p. 17.

[4] Nicolae Frigioiu. *Romanul istoric al lui Mihail Sadoveanu (Mihail Sadoveanu's Historical Novel)*, Iaşi: Junimea Publishing House, 1987, p. 92.

hearts – these are the ingredients of the cloak-and-dagger novel. Aesthetically, there is gradual suspense according to the laws of complications, lack of introspection and an omniscient narrator – all this in order to build the loyalty of the average readers who like newspaper serial stories, who ask for pure, psychologically uncomplicated stories that keep them in suspense and who expect the satisfaction to see that the good has triumphed over the evil. This is how the novel of the musketeers looks like when analysed from the inside.

Chivalry in the Days of Louis XIII

Undoubtedly, *The Three Musketeers* is not Dumas's best novel, but it is the cliché-novel in which the patterns of adventures, inherited from the chivalrous canon, are revealed most clearly. Unlike Scott or Sadoveanu, Dumas never thought of creating a national mythology as part of his aesthetic programme. Not even the heroic content provides his novel with originality. What makes Dumas's heroism distinctive is the replacement of severity with humour, the sign of a superior intelligence and the capacity to treat life with an air of detachment given by wild courage.

Unlike Scott, who preferred modest heroism, Dumas's musketeers are noisy and exhilarated. Dumas preserves the whole chivalrous code of conduct from the Middle Ages – as do Sienkiewicz or Jókay Mór; however, deprived of his bookish adornments, the musketeer is only a diminished historical hyposthasis of the former knight. Being a musketeer is a military and political condition characterising an institution, rather than an existential condition, as chivalry was before. Times have changed. Heroism has lost its austere mask; it has become genuine heroism now, although it is dressed in lighter and nicer clothes, maybe a little frayed and exposing the body, i.e. what was human under the previous solemnity. The shift from the sublime to the grotesque and from severity to overwhelming joy becomes the rule of the adventure in which new ingredients are included: bragging, partying, cheating, but always for a noble purpose, laughable incidents, ridiculous situations. Even the main hero, d'Artagnan, is more like Don Quixote than Lancelot and his appearance at the inn in Meung, riding his old orange horse – another Rocinante – arouses a confused murmur and stirs laughter. "Manifested as fantasies, dreams and obsessions, archetypal representations gain a concrete aura in the imaginary register of the writers."[5]

As Athos says, we are no longer in the days of Charles the Great, the supreme model of the heroes, but in the time of Cardinal Richelieu, so any heroic act is mixed inevitably with politics and intrigues. The knight is called a gentleman now and the main virtue he is required to have is manliness, which must be proved at all times, both in public and private life. From the perspective of triumphant virility, men and women have very distinct attributes and women

[5] Cristian Arhip. *Altfel despre Camil Petrescu (A Different View on Camil Petrescu)*, Iaşi: Junimea Publishing House, 2009, p. 108-109.

get to be treated condescendingly. The court is the reference point of all adventures, expeditions start and end here, but the model of the musketeer is the opposite of the courtier. A courtier concerns himself with intrigues, petty ambitions and a shallow existence, but a musketeer seeks action and dangers, despises falsity and diplomacy and is his own self, despite the conflict he has with the others or the authorities. Enthusiasm, parade, generosity – these are the values Dumas supports and they all converge to assert individual freedom. What makes his heroes true conquerors over time is the fact that they illustrate man's trust in himself and his power to follow his own path. At Dumas, History is turned into a captivating story whose setting is more frequently the woman's bedroom, the inn, the pub or secret places, instead of the battlefield; History shows its human face and above all justifies itself in a strictly particular manner, by describing momentary, concrete and unequivocal passions that wear the established, sublimated masks of chivalry.

History is rather a background with the picaresque, sociological dimension of various environments. And the moral code of the hero is "enriched" with picaresque ingredients. The adventure novel confers dignity to the picaresque themes by adding idealism and placing less credible plots with many unexpected turns of events in a more genuine setting. This genre "is full of energy, it is a source of inspiration. The inner vibration, the emotional struggle are easily noticed, as they replace the artificiality of the hammy conventional scenes. Etymologically speaking, emotion is oriented towards the outside (*emotio*), meaning that any emotion tends to become an expression, namely the precise manifestation of lyrical vibration"[6].

It is the nature of this epical pattern to render the power of absolute love, considering it the engine of life and the catalyst for heroism. As a matter of fact, *heroism* and *love* are a "constant, successive presence in various epochs, as they are two of the fundamental human dimensions and they appear among desirable virtues and virtues that can be idealized"[7]. Dumas creates the image of painful love, since the heroes fight their implacable destiny and end up being immune and more mature. An inner, vacuum-like space is thus created, in which the character can preserve his place in the pattern of adventure as a dynamic principle. Dumas's heroes are exuberance and vitality, so love incidents and inner life events in general do not get much attention. The writer's greatest merit is the passion to tell a story that "becomes a story of passion, since the exhausting intrigues are essentially based on unusual human beings who are endowed with all the energy Dumas had in himself" [8]. The mobile of all musketeers' adventures is always love: d'Artagnan's young love for a woman,

[6] Odette Arhip. *Opera picturală – o lectură semiotică (The Suggestive Work – A Semiotic Reading)*, Iaşi: Junimea Publishing House, 2009, p. 175.

[7] Gina Nimigean, Ludmila Branişte. „Romanul *curtois* în avatarurile sale" ("The Courtois Novel and Its Avatars"), în *Intertext*, Chişinău, no. 3-4, 2009, p. 165.

[8] Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Alain Rey. *Dictionnaire des écrivains de langue française*, (*A Dictionary of French-Language Writers*) *A-L*, Paris: Larousse/VUEF, 2001, p. 557.

his endeavour to save another woman's honour (the queen who gave the diamond studs to the Duke of Buckingham), the compensation for a great betrayal in love (the compte de la Fère, Athos, betrayed by the devilish Lady Clarick) *etc.* But the author's genius as a story teller does not focus on debating passion; it chooses to concentrate on the thrilling action.

Love, Women and Politics

Although it remains an epic impulse, in this context of political machinations, love becomes the lesser manifestation of an adventure that a hero has to have in his record. Love for a woman is shown by serving her and a gentleman's greatest satisfaction is to make himself useful through his feats. All love affairs are secret, love is more proved than experienced, emotional scenes are rare, they are not so interesting as the journeys and battles that make the dates with the loved one more exciting. Such dates are rare too and all couples break apart because one of the lovers dies: d'Artagnan loses Madame Bonacieux, who is poisoned by Milady just as he is about to find her again, Anne of Austria loses Buckingham, who is killed following the cardinal's plot.

The happy end is not compulsory, it is quite rare, and the love story is meant to illustrate the power of the lover who gives up, soothes his wounded heart and eventually is cured. The inner measure of Romanticism, says Toma Pavel, is the debate between the internalization of the ideal and credibility; unlike the idealist novels – Hellenistic, chivalrous and pastoral writings – in which the characters' desires are identified with their destinies and they attempt to fulfil their goals and gain satisfaction ever since their birth, Romanticism accepts "both the distance between the charmed soul and the world and the helpless desire" with resignation, "detaching itself from the (old or new) idealism that used to promote trust in man's energy and invulnerability"[9].

Therefore, love means more trials and coups de théâtre than true feelings; it is a "healthier" view, one that is more adequate to the slightly libertine morality of the heroes who show not only perfect cohesion, but also bravado. The enthusiastic exterior manifestations of life motivate a *modus vivendi* that promotes almighty, voluntary and even amoral virility. Like in the chivalrous novel, love claims to have power over other people's and peoples' destinies; after all, women, from their bedrooms, pull strings and sometimes inspire those able to make a decision with certain beliefs. The woman, the lover, is both a weapon and a means for blackmail, but men have their own superior and proud opinion about her: "servants are like women: you must teach them to know their place from the very beginning". Even Monsieur de Tréville sees in every woman a Delilah who will sell you for ten pistoles. Chivalry is a job with its own rules and to take advantage of women's generosity is a common fact in the mentality of those

[9] Toma Pavel. *Gândirea romanului (Thinking on the Novel)*, translated from French by Mihaela Mancaş, Bucharest: Humanitas Publishing House, 2008, p. 195.

times: “In those days, you made your way in life with the help of a woman and you didn’t have to blush because of that.” Men offer protection, women pay for it with money. Under the circumstances, love is judged after its exterior manifestations and works in a combative spirit, ending up by conquering a woman in her small but dangerous bedroom. Erotic initiation is necessary, the flame of the first love is natural, but it is just a step in the hero’s coming to maturity. His lover is removed from the scenario after a violent death, so that the episode of the “young love” can come to an end and the plot can go on. Sadoveanu will apply the same pattern with the Ionuţ – Nasta couple.

Woman is a challenge for virility; perhaps she matters, perhaps she doesn’t, since the lover to whom a musketeer is faithful becomes his sword. No man would admit that he has fallen for a woman. Conquering her is a compulsory test every man has to pass, a reason for individual boasting. The transcending ideal that Dulcinea once embodied is lost completely. The woman is now judged according to the disaster she might cause in a man’s heart because of her changing nature: Aramis is seriously thinking of becoming a monk every time the letters from his loved one arrive too late, Athos still suffers after a terrible disappointment that has turned him into a lethargic man and a heavy drinker, Porthos is always discontented with the “material” devotion of the notary’s widow whom he visits both sincerely and out of interest. Passionate d’Artagnan sees in Madame Bonacieux an opportunity to have fun, a courteous and unstable love, as people did in those days, and only her mysterious disappearance makes her more precious to him. Meanwhile, this won’t stop him to feel attracted to Milady’s diabolical fascination or to enjoy her sincere and naïve maid. Mediaeval fidelity is just a sweet memory, love is a tool and women are trophies worth boasting about among intimate friends, since most love affairs are adulterous, therefore secret.

Women may seem fragile and protecting them is a matter of honour, but men will prove to be nothing but the tools they need to achieve their goals. The two sexes are united more by a secret war than by love. We do not have the inner portrait of the lover, be it male or female; what we have is only an expression of courage, mere declarations. How credible are they? How much of them is just fashion (having a lover has almost become a rule!) and how much is true feeling in this scenario? It’s hard to say. The general feeling is that we are on a level in which life only gives the impression to be experienced for real; it is an agitated, troubled, secret, dangerous life. Danger seems to be food for women’s souls; women are destined to live in the background, but they thwart, through clever backstairs manoeuvres, the strategies of men, who are always in the forefront. This is how women feel they really live; this is how not only the queen, but also her maid, Constance, and diabolical Milady feel.

Love is now more “democratic” and more realistic. The classical hypostasis of the Lady of the Heart has a material double – the little maid Constance Bonacieux. Love as religion borrowed from the chivalrous novel, like the love Buckingham feels for the queen, is extremely theatrical and conventional. The altar in Buckingham’s secret room, where the full-length portrait of Anne of

Austria and the much coveted for diamond studs are kept, is a perfectly bookish image that gives the sensation of *déjà-vu*. Both historical characters become puppets dancing in a political quadrille and to justify the course of history through their secret love is totally unconvincing from the aesthetic point of view. Dumas is more successful in creating the "novella"-type image of love. The "humble" couple d'Artagnan – Madame Bonacieux is not canonical enough. The relationship between the twenty-five or twenty-six years old woman married to a much older, avaricious and coward man, and the twenty-year old musketeer who has just discovered love is a subject typical of Boccaccio's novellas. For the young musketeer, the little woman embodies "*almost the ideal* in love", especially thanks to a quality that the Lady did not have: an availability that shatters the mediaeval image of the "enemy lover" ("Pretty, mysterious, initiated in almost all the secrets of the court, which reflected such a charming gravity over her pleasing features, it might be surmised that she was not wholly unmoved; and this is an irresistible charm to novices in love.")

The Romantic plot brings the humble social classes on the scene. According to the doctrine of modern idealism, the "good" maid (Constance, Ketty) proves that kindness can be found at any level of society, as Hugo has demonstrated through Fantine or Esmeralda. The noble lady may have an ugly soul, like perfidious Milady, who is the perfect intriguer, the embodiment of the "evil beauty", with a tempting appearance but a diabolical heart. The contradiction within the same individuality – Eros co-existing with Thanathos – is the Romantic scheme used to call attention to this character. The gallery of similar beings is quite comprehensive: Salome, Pandora, Lilith, Medusa, the dreadful Gorgone, Circe, the tempting Sirens and the cruel Undines. Confronted with such creatures, man is fragile and becomes a victim of this *vagina dentata*. An androgynous figure with "an ardent mind, not of the woman, but of the poet", as Athos says, Milady is the evil genius of this world in which she is the strongest pawn, the character who best serves intrigue and best illustrates the role of political weapon that love plays in Dumas's universe.

A rival of self-assertion, love is now very far from the transcendental force that it used to be in the Romantic century. For Dumas, Romanticism is more a well-assimilated technique than an intimate conviction. The woman plays just a brief role, she generates actions but does not change lives, as Scott showed in *Ivahoe*, through the "influence" of the Jewish girl Rebecca on Brian de Bois-Guilbert, the frightful Knight Templar. The woman's presence is absolutely necessary in the scenario as a test during man's coming to maturity, as an entertaining agent or simply as a trophy to be shown to the whole world.

In Dumas's novel, the woman exists only to serve man's cause. Therefore she appears only as the Aphrodite-type tempting, active, stimulating woman who sometimes borrows Artemis-type features when she volunteers and gets involved in political intrigues. The Demeter- type woman is absent, causing terrible disasters. This is seen in the last novel with the musketeers, *The Vicomte of Bragelonne*, a book of sons without mothers and family: Raoul, son of Athos and Duchess of Chevreuse, Charles I's son, Duke of Buckingham's son, Compte

de Wardes's son, bishop Biscarat's son, Milady's son (who died in the previous novel, but is evoked by the other characters), Louis XIII's son, who is not an exception himself[10]. The absence of the catalyst femininity gives the characters absolute freedom, but their extreme dynamism leads to entropy, disaster and failure. Scotts ends his novels once the couple is united/reunited and integrated on the mechanism of becoming. Chivalrous love does not lead to family destabilization either, which means that the world can go on. Symptomatically, in Dumas's novels, wives are not just wives, they are lovers as well, and mothers are not real mothers. This is the psychoanalytical level that explains the dark side of the musketeers' cycle, a side created by the constant wandering of the main characters and particularly by their heirs' fate. These heirs are doomed to walk through the labyrinth of intrigues and never find the exit, never have the chance to achieve individual fulfilment in their private lives. It is the woman's absence that Dumas uses to project her role as a stabilising and evolutional matrix in history.

Bibliography

Arhip, Cristian. *Altfel despre Camil Petrescu (A Different View on Camil Petrescu)*, Iaşi: Junimea Publishing House, 2009.

Arhip, Odette. *Opera picturală – o lectură semiotică (The Suggestive Work – A Semiotic Reading)*, Iaşi: Junimea Publishing House, 2009.

Balotă, Nicolae. *Pegasul fanteziei lui Alexandre Dumas (The Imagination of Alexandre Dumas)*, in *Literatura franceză de la Villon la zilele noastre* (*French Literature from Villon to the Present Day*), Cluj-Napoca: Dacia Publishing House, 2001.

Caillois, Roger. *Abordări ale imaginarului* (*Approaches to Imaginary*), translated from French by Nicolae Baltă, Bucharest: Nemira Publishing House, 2001.

De Beaumarchais, Jean-Pierre, Daniel Couty, Alain Rey. *Dictionnaire des écrivains de langue française*, (*A Dictionary of French-Language Writers*) *A-L*, Paris: Larousse/VUEF, 2001.

Frigioiu, Nicolae. *Romanul istoric al lui Mihail Sadoveanu (Mihail Sadoveanu's Historical Novel)*, Iaşi: Junimea Publishing House, 1987.

Neţ, Mariana. „Mitul muschetarilor" ("The Myth of the Musketeers") in *România literară*, no 28, 17-23 July 2002.

Nimigean, Gina, Ludmila, Branişte. „Romanul *curtois* în avatarurile sale" ("The Curtois Novel and Its Avatars"), în *Intertext*, Chişinău, no. 3-4, 2009.

Olteanu, Tudor. *Morfologia romanului european în secolul al XIX-lea (The Morphology of European Novel in the 19th Century)*, Bucharest: Univers Publishing House, 1977.

Pavel, Toma. *Gândirea romanului (Thinking on the Novel)*, translated from French by Mihaela Mancaş, Bucharest: Humanitas Publishing House, 2008.

Riza, Adrian. *Prefaţă* la Al. Dumas, *Cei trei muschetari (Foreword* to Al. Dumas, *The Three Musketeers)*, Bucharest: Tineretului Publishing House, 1956.

[10] Mariana Neţ. „Mitul muschetarilor" ("The Myth of the Musketeers") in *România literară*, no 28, 17-23 July 2002.

Zamfirescu, Ion, Margareta Dolinescu. *Istoria literaturii universale* (*A History of World Literature*), vol. II, Bucharest: Didactic and Pedagogical Publishing House, 1973.

Source texts

Dumas, Alexandre, *Cei trei muschetari (The Three Musketeers)*, translated by Ticu Arhip and Milton Fanny Lehrer, 3rd edition, Bucharest, Tineretului Publishing House, 1969.

Dumas, Alexandre, *The Three Musketeers*, [Online]. Available at: http://www.online-literature.com/dumas/threemusketeers/ [2011, March 29].

Évaluation de la littérature de traduction arménienne de l'Age d'or par les arménistes français dans le contexte des relations interculturelles

Alisa DUMIKYAN
Académie Nationale des Sciences, Erévan, Arménie

Résumé
La langue et l'écriture, comme moyen de communication en plus de la fonction appliquée, sont dotées de caractères cumulatifs, par lesquels les phénomènes interculturels collationnent aux siècles et environnements différents. L'art de traduction en tant que expression de la traduction et l'interprétation de la parole écrite est un facteur important des relations interculturelles. Dès l'ancien temps la sphère de traduction en parallèle au développement de la vie sociale a compris les domaines séculier et spirituel.
Depuis le Haut Moyen Age la traduction et les interprétations de la Bible se trouvaient au centre de la sphère littéraire des pays chrétiens de l'Asie de l'Ouest et de l'Europe. Dans le monde chrétien, au cours du temps, autant que les relations ecclésiastiques entre les pays différents étaient conditionnées par leurs caractéristiques nationales, l'extension des interactions interculturelles s'effectuait par la priorité du système des valeurs bibliques, ce qui s'exprimait dans les sphères éducative et spirituelle.
Le mouvement des Lumières du XVIII^{e} siècle en France a suscité un grand intérêt pour les valeurs chrétiennes qui tirent leurs sources de l'Orient. L'intérêt manifesté à l'égard de la culture arménienne (particulièrement la littérature de traduction arménienne de l'Age d'or) a abouti au XIX^{e} siècle à la création de l'école d'arménologie, dont les résultats sont la traduction et l'interprétation des sources médiévales arméniennes.
La pratique traductologique est une importante sphère de l'activité à la compréhension des valeurs spirituelles et à l'application de l'expérience de traduction dans le domaine de la recherche et éducatif par la méthodologie interculturelle.
Mots clés: Arménie, Ararat, Bible, interculturel, civilisation

Abstract
Language and writing as means of communication along with applicative have also accumulative characteristics which link intercultural phenomena of different epochs and environments. Translation's art, as an expression of interpretation and translation of written word, is an important factor of intercultural relations. Since ancient times parallel to the development of social life, the field of translation has included secular and spiritual spheres. From the early Middle Ages translation and interpretations of the Bible were in the center of literary life in Christian countries of Western Asia and Europe. In the course of time, in Christian world along with national characteristics of Churches of different countries, within their ecclesiastical relations, the intercultural influences were dominated by the system of spiritual values of the Bible in the education and spiritual spheres.
In the 18th c. the Enlightement movement in France expressed a great interest to Christian values deriving from the Orient. The interest manifested towards the Armenian literary and cultural heritage (particularly the Armenian Translated Literature of Golden Age). resulted iin the 19th c. in the origin of the French school of Armenology and translation and investigation of many Armenian medieval sources.

Practical translation is an important sphere of activities in the aspect of comprehension of spiritual values and application of the experience of translation in the research and educative fields by means of intercultural methodology.
Keywords: Armenia, Ararat, Bible, intercultural civilization

La langue et l'écriture, comme moyen de communication en plus de la fonction appliquée, sont dotées de caractères cumulatifs, par lesquels les phénomènes interculturels collationnent aux siècles et environnements différents. Un des facteurs importants des relations interculturelles est l'art de traduction dont les expressions sont la traduction et les interprétations écrites. Par ce moyen il est accumulé une immense quantité de la littérature qui est le résultat du développement des relations interculturelles entre l'Orient et l'Occident.

Il est important la note du président de la Bibliothèque Nationale de France Jean-Pierre Angremy:

> le patrimoine accumulé par la BNF depuis plusieurs siècles est immense et appartient à tous les horizons. Il témoigne de la curiosité intellectuelle qui animait les souverains et les savants de notre pays, mais aussi de la variété de leurs centres d'intérêt. Dans cette course effrénée vers la connaissance universelle, le livre a joué un rôle de premier plan, car on pensait alors, non sans raison, que l'histoire des premiers temps de l'humanité se trouvait consignée dans les vieux grimoires hérités des civilisations de l'Orient. Le problème était cependant de maitriser les langues originelles des manuscrits précieux rapportés du Levant par les savants ou les diplomates français. (Kévorkian V)

Dès l'ancien temps la sphère de traduction en parallèle au développement de la vie sociale a compris les domaines séculier et spirituel. De ce point de vue il est intéressant certaines inscriptions royales hiéroglyphes et cunéiformes (e.g. bilingue et trilingue) ainsi que la Bible et ses traductions au temps antique qui ayant la signification de source, le même temps donne la possibilité de considérer la spécifité de la communication interculturelle d'exprimer l'information originale par le moyen des pensées et langues différentes.

Concernant le temps ancien l'arméniste français M. Brosset a noté que dans l'inscription hiéroglyphe du roi de la XVIII^{e} dynastie Touthmès III (fin du XVI^{e} s.– milieu du XV^{e} s. av. J.-C.) sur le mur du palais de Karnak le pays mentionné au nord de la Mésopotamie sous le nom *Remenen* et le peuple qui y habite *Remenen* doit être «le nom égiptien de l'Arménie et des Arméniens» (335). L'orientaliste H. Brugsch a observé que §l'étude des inscriptions historiques nous a appris aujourd'hui, que le nord de ce monde (i.e. Egypte) était borné par les montagnes de l'Arménie, appelées «les quatre supports du ciel'¦ (4). Les interprétations pareilles de ces inscriptions sur l'Arménie donne la possibilité de considérer ces renseignements comme un témoignage des relations interculturelles des anciens civilisations. Un autre exemple de la mention ancienne de l'Arménie et des Arméniens est l'inscription trilingue du rocher de Behistun (rédigée en vieux-

perse, babylonien et élamite) du roi achéménide Darius I (522-486 av. J.-C.) (Lecoq, Pierre 196-198).

Depuis le Haut Moyen Age la traduction (et les interprétations) de la Bible continuait à rester au centre de la sphère littéraire des pays chrétiens de l'Asie de l'Ouest et de l'Europe. En 301, après la proclamation du christianisme, première au monde, comme religion d'Etat en Arménie, la traduction de la Bible a éprouvé deux phases: orale (IV^{e} siècle, avant la création de l'alphabet arménien) et écrite. Le développement de la langue arménienne relevée du fond des millénaires s'est signalé au V^{e} siècle par la création des lettres arméniennes (en 405) par Mesrop Machtots. Cet événement a annoncé une nouvelle période dans l'histoire de la culture spirituelle et séculaire arménienne. L'héritage littéraire original et de traduction créé au V^{e} siècle par l'arménien ancien (le grabar) grâce à sa perfection dans l'histoire de la culture littéraire est appelée «Age d'or». Le haut niveau des traductions s'effectuait par les tentatives des interprètes arméniens, qui avaient perfectionné leur art de traduction en grec et autres langues étrangères dans les célèbres centres de la littérature et culture antiques d'Athènes, d'Alexandrie et autre part.

Il est à noter que le premier résultat de la création de l'alphabet mesropien était la traduction du Saint Livre, dont la notoriété de l'Age d'or de lumière retentissant à travers les âges a abouti à l'époque du mouvement des Lumières en Europe. A cette période en France dans le milieu littéraire et spirituel les valeurs chrétiennes ont suscité un grand intérêt, surtout la traduction arménienne de la Bible car à l'époque chrétienne elle était l'une des plus anciennes à l'Orient. Il est signifiant que l'historien du XVII^{e} siècle Mathurin Veyssière de la Croze en appréciant hautement la traduction arménienne (1739, 333) de l'Ancien et du Nouveau Testaments a appelé la traduction du Nouveau Testament «la reine de toutes les versions» (1718, CCXI). La productivité des liens interculturelles par le moyen de traductions est le témoignage de la préservation des œuvres traduites en arménien: §Chronique» d'Eusèbe de Césarée (xiv), §Apologie» d'Aristide d'Athènes, §Hermetica» de Hermès Trismégiste, sept œuvres de Philon d'Alexandrie, §Exposé de la prédication apostolique» du Saint Irénéée et autres ouvrages dont les originales grecques sont perdues.

Au V^{e} siècle en parallèle de la littérature de traduction il s'est développée la littérature originale – historiographie et la philosophie, qui sont présentées par Agathange, Fauste de Byzance, Koryoun, Movses de Khorène, Eghiche, Lazar de Parpi, David l'Invicible, Eznik de Koghbe et par les œuvres des autres auteurs. L'héritage littéraire de §l'Age d'or» a une signification importante pour la recherche des sources de l'histoire de l'Arménie et du peuple arménien, ainsi que pour l'étude de l'histoire des pays et des peuples voisins et de leurs liens culturels. Dans le monde chrétien, au cours du temps, autant que les relations ecclésiastiques entre les pays différents étaient conditionnées par leurs caractéristiques nationales, l'extension des interactions interculturelles s'effectuait par la priorité du système des valeurs bibliques, ce qui s'exprimait dans les sphères éducative et spirituelle.

Il est important à noter par exemple que sous le pape de Bénédicte XII Nersès Palents étant haut estimé comme traducteur enseignait la langue arménienne à Avignon. (Richard 155)

L'attention des souverains français envers les manuscrits arméniens était conditionnée des exigences spirituelles et esthétiques de l'élite française provenues de l'inspiration de la connaissance des civilisations orientales. L'intérêt à l'égard l'Arménie était particulièrement grand lié avec la mention du paradis dans la Bible qui se trouvait dans les sources de l'Euphrate et Tigre et l'arrêt de l'arche de Noé sur la montagne d'Ararat (The Septuagint, Gen. II 8-17; VIII.4). Dans la Bible Hebraica (Gen. VIII.4) et Septuaguinta (Gen. VIII.4) et dans la correspondante traduction arménienne l'expression §les montagnes d'Ararat» traduite en latin au V^e^ siècle Vulgate s'identifie avec l'Arménie. D'après l'opinion de l'orientaliste français J. Oppert le temoignage de la mention d'Ararat dans les inscriptions cunéiformes assyriennes dans la forme Urartu est la même Arménie (18). Dans le milieu français la curiosité envers l'Arménie sur les renseignements de la Genèse s'est manifestée aussi dans la cartographie.

Au XVIII^e^ siècle en France il a été publié des cartes par l'essence spirituelle où on voit l'Arménie, le paradis-Eden et la montagne Ararat. En 1762 Robert de Vaugondy a publié la §Carte des Premiers Ages du Monde» (1688-1768) et en 1783 Philippe Buache (1700-1773) la §Carte Générale pour server à l'intelligence de l'Histoire Sainte», où le paradis est désigné en Arménie, ainsi que l'Ararat avec l'arche de Noé (Galichian pic. 98, 103). Jean-Pierre Angremy note que le fond des manuscrits arméniens est le reflet de la curiosité manifestée par les lettrés français de l'Ancien Régime à l'égard de la civilisation arménienne; il est aussi sous un autre aspect, le témoin des échanges intellectuels qui se développèrent entre savants arméniens et français au cours des ces derniers siècles» (Kévorkian *ibidem*).

Les figures politiques de la France le Cardinal Mazarin et Jean-Baptiste Colbert sauf la tendance politique avaient aussi des objectifs religieux et culturel. Les instructions données à Antoine Galland (1646-1715), juste avant son voyage en Orient d'acheter Tous les anciens livres arméniens qui se pourront trouver et surtout les livres d'histoire d'un certain auteur nommé Moise de Khorène, en cette langue, comme aussi les traductions de la Bible arménienne écrites anciennement, parce que depuis peu on a imprimé la Bible arménienne en Hollande» (Omont 206).

En 1669 Oskan Eréwantsi offre à Louis XIV (1643-1715) un exemplaire de la Bible arménienne publié en Amsterdam.

D'après Jean-Pierre Angremy, le fond arménien composé de quelque trois cent quarante -huit pièces, constitue à ce jour la plus riche collection d'Occident- excepté les collections strictement arméniennes- dont le premier manuscrit est entré dans les collections royales au milieu du XVI^e^ siècle sous le règne de Henri II (Kévorkian *ibidem*) ».

L'arméniste français du XIX^e^ siècle V. Langlois a noté:

> le nombre imposant de manuscrits précieux que possèdent les bibliothèques de Paris, de Saint-Pétersbourg et de Venise, ont contribué puissamment à développer en Europe le goût des études arméniennes' avait en vue le grand

> intérêt qui a eu son reflet dans l'histoire, la littérature, la linguistique et des domaines de l'art de l'Arménie dans les recherches des historiens, des critiques littéraires et des critiques d'art français (V).

La nécessité de l'étude de la culture arménienne en France a abouti à la création de l'école d'arménologie, dont les résultats sont la traduction et l'interprétation des sources médiévales arméniennes. Au XIX^{e} siècle l'orientaliste et éminent arméniste français Saint-Martin a entrepris la traduction des ouvrages des historiens arméniens. Grâce aux arménistes français Le Vaillant de Florival, Marie Brosset, Victor Langlois et Edouard Dulaurier ont été traduits plusieurs ouvrages de grandes valeurs de l'historiographie médiévale.

V. Langlois a rendu important l'activité de la congrégation des Mkhitaristes établie sur l'Ile S-Lazaire, qui a eu une signification importante dans les pays d'Europe et surtout en France pour le développement de l'arménologie française. Prenant en considération les recherches des savants européens de son temps et ceux précédents V. Langlois a écrit:

> La littérature arménienne, l'une des plus fécondes et des plus intéressantes de l'Orient chrétien, n'a commencé à être sérieusement appréciée en Europe que depuis un demi-siècle. Jusqu'alors, les tentatives de J. Villotte et de la Croze, au Dix-septième siècle, de l'abbé de Villefroy, de Schroeder et des frères Whistons, dans le siècle suivant, étaient restées sans résultats. La congrégation de Sainte-Lazare, fondée à Venise, en 1715, par Mekhitar de Sébaste, dans un but à la fois religieux, politique et littéraire, réussit à donner aux études arméniennes une grande impulsion, dont le contre-coup se fit sentir en Europe, surtout au commencement de notre siècle. Jean Saint-Martin, une des gloire de l'érudition moderne, est le chef de l'école des arménistes français, en publiant ses 'Mémoires sur l'Arménie', inaugura le point de départ des études arméniennes. Quelques années plus tard, les savants allemands et russes continuèrent la tradition du maitre, et à l'heure où nous écrivons, l'école des arménistes s'est conquis un rang distingué dans l'orientalisme (V).

Au cours de l'histoire dans le contexte du dialogue des civilisations la littérature originale et de traduction dans les relations interculturelles ont une signification importante grâce auxquelles communiquent les cultures (Danielyan 33). Dans ce contexte la pratique traductologique est une importante sphère de l'activité à la compréhension des valeurs spirituelles et à l'application de l'expérience de traduction dans le domaine de la recherche et éducatif par la méthodologie interculturelle et ainsi les valeurs écrites par des langues différentes deviennent la propriété de la communauté intellectuelle.

Bibliographie

Biblia Hebraica. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
Biblia Sacra Vulgata. Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.

Brosset, Marie Félicité. *Sur l'histoire ancienne de l'Arménie, d'après les textes hiéroglyphiques et cunéiformes*. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St-Pétersbourg, t. XVI, 1871.

Brugsch, Henri. *Histoire d'Egypte dès les premiers temps de son existence jusqu'à nos jours, Egypte sous les rois indigènes de Ména jusqu'à Ramses II, I*ère *partie*. Leipzig: J. C. Hindrichs, 1859.

La Croze, Mathurin Veyssière. *Histoire du Christianisme d'Ethopie et d'Arménie*. La Haie: La Veuve le Vier et Pierre Paupie, 1739.

Danielyan Eduard, *The Historical Significance of Armenian Writing: Original and Translated Literature as an Aspect of the Dialogue of Civilizations*, – 21st CENTURY, 1 (7), Yerevan: Noravank foundation, 2011.

Eusebius, *The History of the Church, translated by G. A. Williamson.* London: Penguin Books, 1989.

Galichian, Rouben, *Historic maps of Armenia: the cartographic heritage*. London: I.B. Tauris, 2004.

Langlois, Victor. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris: Firmin Didot frères, 1867.

Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et l'armeniéen, présenté et annoté par Pierre Lecoq. Imprimé en France: Gallimard, 1997.

Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jesus-Christ. Traduit en français sur l'original grec avec des notes litérales. Amsterdam: Pierre Humbert, t. I, 1718.

Omont, Henri. *Missions archéologique françaises en Orient aux XVII*e *et XVIII*e *siècles.* Paris: Imprimerie nationale, 1902.

Oppert, Jules. *Expédition scientifique en Mésopotamie*. Paris: Imprimerie Impériale, 1858, t. II.

Raymond H. Kévorkian et Armèn Ter-Stépanian. *Manuscrits arméniens (de la Bibliothèque nationale de France)*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1998.

Richard, Jean. *La papauté d'Avignon et l'Arménie*, Journal historico-philologique (de l'Académie Nationale des sciences de la République d'Arménie). Érévan: Gitoutyoun, 2001, 1 (156), (traduit en arménien par Hasmik Mkrtchyan).

The Septuagint Version of the Old Testament, with an English translation, London: Samuel Bagster and Sons, 1844.

Au confluent des cultures. La poésie française de Benjamin Fondane

Gisèle VANHESE
Université de Calabre, Italie

Résumé
Notre article vise à mettre en évidence que, située au confluent de plusieurs cultures, l'œuvre de Benjamin Fondane, écrite en langue française, porte les hiéroglyphes de diverses sédimentations symboliques et thématiques. Dans une première partie, nous montrerons que les vers d'Eminescu ont été réénoncés et disséminés, de manière occulte, dans sa propre poésie. Le chant éminescien va donc résonner en français mais surtout une telle transposition va nous offrir la lecture qu'en a faite Fondane, et en particulier de *Luceafărul*. Dans une deuxième partie, nous nous interrogerons sur la présence – dans cette même poésie – d'une légende du folklore roumain, la légende de *Meşterul Manole*. Nous en détecterons des vestiges indiciels dans différents textes fondaniens pour remonter au mythe du sacrifice de fondation dont ils constituent une émanation textuelle.
Mots clés: Poésie roumaine, Fondane, Eminescu, Folklore.

Abstract
This essay aims to demonstrate that Benjamin Fondane's body of work, situated as it is at the crossroads of numerous cultures, yet written in French, bears within itself hieroglyphs of diverse symbolic and thematic layers. In the first part, we show how Eminescu's verse becomes re–enunciated and disseminated, in a hidden manner, within Fondane's poetry. Eminescu's song thus comes to resound in French, and this transposition presents to us Fondane's very own reading, especially that of *Luceafărul*. In the second part we inquire into the presence — within this same poetry — of a legend from Romanian folklore, the legend of *Meşterul Manole*. We find indexical vestiges of it within different texts by Fondane thus leading back to the myth of foundation sacrifices of which they constitute a textual emanation.
Keywords: Romanian poetry, Fondane, Eminescu, Folklore.

Paul Celan a reconnu que les poètes voyagent «avec les méridiens» («Mit ihm / wandern die meridiane», «Avec lui / se déplacent les méridiens») (152-153). Lui-même s'est déplacé d'un Méridien à l'autre, lui qui – né à Czernowitz – est parti, après une période intense passée à Bucarest, pour Vienne puis pour Paris. Avant lui, Benjamin Fondane, un poète roumain de Moldavie, qui a choisi le français pour écrire la plus grande partie de son œuvre, avait déjà été fasciné par la figure du voyageur et, en particulier, du voyageur archétypal: Ulysse. Située au confluent de plusieurs cultures, l'œuvre de Benjamin Fondane porte les hiéroglyphes de diverses sédimentations symboliques et thématiques. En effet, les textes et les thèmes voyagent aussi, en un nomadisme généralisé, et nous suivrons aujourd'hui les traces intertextuelles que la culture et la littérature roumaines ont laissées dans la poésie fondanienne de langue française.

Fondane et la poésie d'Eminescu.

On sait que Fondane s'est imprégné, durant son adolescence, des images et des rythmes de nombreux poètes roumains qui ont migré dans son écriture, à ses débuts fort proche du pastiche. Dans sa préface à *Poezii*, Mircea Martin affirme que Fondane a découvert Eminescu vers quatorze ans comme il le reconnaît lui-même dans son *Journal* (cité par Daniel 601). Le critique ajoute que cette relecture du poète romantique a été avant tout oblique et nous offre quelques exemples comme *Fantazie* (Martin X). Nous nous arrêterons aujourd'hui à *Luceafărul* et à sa surprenante refonte dans la poésie française fondanienne.

Comme tous ceux venus après Eminescu, Fondane n'a pas manqué de s'y référer comme origine indépassée. En 1929, dans *Cîteva cuvinte pădureţe* (*Mots sauvages*), l'importante préface de *Privelişti* (*Paysages*), il médite sur l'enjeu de la poésie et trace sa propre poétique. Selon le modèle de la *Lettre du voyant*, il cite comme alliés essentiels Baudelaire et Rimbaud, après avoir condamné comme mensongère l'œuvre de trois grands poètes: « Minciună Hugo, Goethe! Minciună serafică Eminescu! » (*Poezii* 7-8) (« Mensonge, Hugo, Goethe! Mensonge séraphique, Eminescu! ») (*Mots sauvages* 21). On ne peut que s'interroger longuement sur l'adjectif « séraphique » qui accompagne cette opinion. En utilisant « séraphique », Fondane nous livre en fait sa propre interprétation. Que peut recouvrir ce mot? Sans doute se réfère-t-il avant tout à la vision éminescienne ancrée dans les archétypes, les mythes et les symboles d'un « monde vu *sub specie aeterni* » (*Mots sauvages* 21) et que Fondane considère comme mensonger, « séraphique » pouvant dans cette perpective comporter une connotation ironique. Mais ne pouvons-nous pas penser qu'il s'agit aussi d'une allusion directe au thème de l'Ange si prégnant chez Eminescu. Et venons-en maintenant à la célèbre photographie réalisée par Tomàs de Prague et qui a certainement contribué à l'édification du mythe Eminescu. Portrait magnétique auquel Veronica Micle a dédié plusieurs poèmes, avant même de rencontrer le jeune homme. Dans la biographie d'Eminescu, le critique George Călinescu parle d'un portrait « astral şi pletos » (« astral et aux longs cheveux ») (318) et Augustin Z. N. Pop d'un visage « luceferian » (38). Avec « astral », nous sommes bien proche du « séraphique » fondanien.

En 1932, dans l'article sur la poésie roumaine du *Journal des poètes*[1], Fondane définit Eminescu comme « un génie des plus authentiques, de la grande race des Pouchkine, des Heine, des Byron, des Leopardi... et dont le rayonnement n'est pas près de s'éteindre ». Tout en reconnaissant que « née au XIX^{e} siècle, la poésie roumaine a été longtemps travaillée, dominée et asservie » par Eminescu, il met en évidence l'entreprise éminescienne de créer véritablement la langue poétique roumaine et, ajoute-t-il, la langue roumaine « tout entière ». Il reconnaît même qu'on puisse apprendre le roumain uniquement pour pouvoir lire Eminescu,

[1] Benjamin Fundoianu, « Roumanie », *Le Journal des Poètes*, Bruxelles, 5 mars 1932.

qu'il appelle « le Poète », la majuscule – renforcée par l'italique – indiquant la saisie d'Eminescu par son propre mythe où il s'essentialise (ce qui n'est sans doute pas sans humour de la part de Fondane).

Comme l'affirme Fondane, la poésie d'Eminescu est certes intraduisible. Mais nous voudrions montrer qu'elle a été réénoncée dans « un autre idiome » – le français – non par la traduction mais par une reprise intertextuelle spécifique que Fondane a disséminée, de manière occulte, dans sa poésie française. Les vers d'Eminescu vont donc résonner en français mais surtout nous offrir la lecture qu'en avait faite Fondane, et en particulier du poème *Luceafărul*. On sait, par une lettre adressée à Lina en 1913 (cité par Volovici 6), que Fondane reconnaissait – revendiquait même – avoir été influencé par Eminescu dans sa poésie roumaine. N'avait-il pas donné, à la même époque, une conférence sur « La vie et l'œuvre d'Eminescu » (*ibidem*)? Il avouera par ailleurs dans son *Journal*[2] qu'il était un lecteur des « vers imprégnés d'une souffrance brûlante d'Eminescu » (*Europe* 38). Certes les traces qui apparaîtront beaucoup plus tard dans sa poésie française sont ténues, mais malgré leur fragilité elles aimantent puissamment l'attention.

Réminiscences françaises de *Luceafărul*

Une première trace se situe dans les derniers vers du XIX[e] poème du *Mal des fantômes*. Composés de 23 poèmes, le recueil apparaît comme une suite duelle où, après avoir évoqué la traversée des mers, élan ulyssien de l'aventure (I-XII), une deuxième partie se concentre sur une vision plus philosophique de l'errance et du destin humain. En plus des nombreuses allusions bibliques (qui seront à nouveau reprises dans *L'Exode*), les poèmes (XIII-XXII) offrent des réflexions métaphysiques sur la précarité des empires, sur le « temps sorti des gonds » (91), sur la terreur de l'Histoire. En particulier, dans le poème XIX, Fondane évoque « les conquérants » au statut ambivalent, à la fois les aventuriers qui ont pris le large mais aussi les fourbisseurs d'empires meutriers comme le fait pressentir l'opposition aux « égorgés » (96). Les conquérants ont pu jouir des petites et grandes joies de la terre alors que les « Bâtards de l'éphémère » n'ont jamais trouvé que la misère de vivre au temps de la détresse. C'est alors que surgit cette exclamation pleine de désolation:

> ... on donnerait parfois l'éternité
> pour une de ces heures de la terre,
>
> vécue selon la terre, dût le fruit
> fondre aussitôt que neige dans la bouche
> inassouvie (97).

[2] Publié dans *Manuscriptum*, VI, 1976, 89.

Les deux premiers vers ne sont pas sans rappeler, pour nous, la strophe de *Luceafărul*[3] où l'Astre demande au Démiurge de le délier de l'éternité pour lui « donner » « une heure d'amour »:

Reia-mi al nemuririi nimb
Şi focul din privire,
Şi pentru toate dă-mi în schimb
O oră de iubire... (141).

Reprends mon nimbe d'immortalité
Et le feu de mon regard,
Et pour tout cela donne-moi en échange
Une heure d'amour...

Luceafărul n'avait-il pas répondu à la jeune princesse, avant d'entreprendre son voyage vers le Démiurge: « Tu-mi cei ***chiar nemurirea mea*** / În schimb pe-o sărutare » (« Tu me demandes ainsi mon immortalité / En échange d'un baiser »)? Mais si chez Eminescu, l'Astre aspire à devenir homme pour goûter à la passion, échangeant ainsi son éternité pour une destinée éphémère, chez Fondane le « on » – qui inclut certainement un « Je » – réclame une vie sur terre digne de l'humain mais que la misère lui a interdit. Même si le point d'aboutissement est semblable – une heure de bonheur terrestre – le point de départ est diamétralement opposé et inverti: de l'empyrée céleste, chez l'un, des cales misérables des émigrants chez l'autre. Par ailleurs, tout portait Fondane à refuser la conclusion de *Luceafărul* qui choisit définitivement l'immortalité du génie contre la finitude terrestre, bref l'Éternité contre l'Existence. Au contraire, pour lui, la vie n'a de prix que parce que périssable: « Ô choses vraies, vraies, mais périssables! vraies / justement parce que périssables! » (240). Et donc l'éternité peut être, chez lui, troquée pour une heure aussi fugace que la neige. Et que cette heure soit aussi une heure d'amour, comme chez Eminescu, est révélé par le surgissement sensuel du « fruit » et de la « bouche inassouvie ». Fondane, à notre avis, offre ici une variation personnelle et originale du choix de Luceafărul et nous décèlerons un indice de l'intertexte éminescien dans l'irruption du terme « éternité » que le déroulement du poème français, tout entier enté sur l'existentiel, justifiait assez mal.

Notons encore que des vestiges du discours du Démiurge éminescien semblent s'être disséminés dans *Le Mal des fantômes*. En effet, commentant le sort des hommes sur la terre, il révèle à Luceafărul qu'ils sont la proie des cycles de réincarnations infinies: « Căci toţi se nasc spre a muri / Şi mor spre a se naşte » (142, « Car tous naissent pour mourir / Et meurent pour naître »). On peut penser que la philosophie de Schopenhauer et la pensée indienne, qui ont profondément marqué ces vers, sont aussi le substrat de l'éternelle danse fondanienne: « Tout est dans tout. Ô monde. Apothéose! / Rien ne se crée; rien ne disparaît » (91; voir aussi «... cette danse de l'être » 95). Bien plus, le mal

[3] Toutes les traduction d'Eminescu sont nôtres.

dont souffrent les Fantômes ne s'enracinerait-il pas *aussi* dans cette répétition infinie, cet éternel retour:

> Mais nous: « Quelle musique peut guérir
> le cœur captif, le mal de ce fantôme
> las de toujours renaître, pour périr? ». (93)

Si nous ne pouvons trancher entre, d'un côté, une influence philosophique commune sur les deux poètes et, de l'autre, une reprise directe par Fondane du thème éminescien, nous pensons qu'une deuxième trace – indéniable cette fois – de *Luceafărul* est contenue dans le poème *Prière d'une essence*, paru en tant qu'inédit dans *Non lieu*. Poème de 7 strophes en vers aux rimes plates, rédigé en français, difficile à dater, probablement écrit durant les années '30, qui n'a pas suscité jusqu'à présent les commentaires critiques qu'il mériterait, si l'on excepte les brèves remarques d'Anne-Rosine Delbart dans une perspective différente de la nôtre. Étrange poème, puisque Fondane y donne la parole à une « Essence ». Poème ontologique et cosmique où une « Essence » évoque l'état édénique originel: « Tout était appel, magie, attirance, flux, accueil » écrit Fondane. L'apparition de la « Pensée qui déjà se pense » va briser l'unité primordiale et l'ouvrir au flux du devenir, à la finitude, à l'Histoire:

> Prière d'une essence
>
> Lorsque je revis les fleuves qui me séparaient de l'Etre
> lorsque tout n'était que limbes, résidu, chaos, peut-être,
> quand le temps rouillait encore dans le fruit comme un couteau
> quelles formes incréées engrossaient la terre d'eau
> quels esprits, sans yeux ni pouces, modelaient l'absence énorme
> et donnaient aux choses molles poids, jaillissement et forme?
>
> Qui était-ce? Quels délires sur les lèvres de l'amant?
> Quelle nuit couvrait la terre des sueurs du diamant?
> Quels effluves magnétiques émanaient des choses moindres
> qui cherchaient, encore disjointes, un principe pour se joindre?
> Une amour, de cils couverte, dans la pierre ouvrait son œil;
> tout était appel, magie, attirance, flux, accueil;
> toute idée voulait une langue; chaque grain crevait l'épeautre;
> du néant sortit la vie et du Même jaillit l'Autre.
>
> Vous naquîtes mains, paupières, reins, oreilles... Tu naquis
> pain de joie, ô Lumière, des ténèbres du maquis!
> Foie et cœur – merveilles pures! Mon regard vous a vus naître!
> Monde suspendu à l'acte qui le pose!... Je suis l'Etre
> Un... Mais tout de même double quand sur ces maudites eaux
> Je me vis... brisé... Pensée qui se pense... Echo!
>
> Sourde, immatérielle, fine, tout couverte de mémoire
> Honte! Temps fini! le trouble, rose, inaugura l'Histoire!

Chaque mot devint solide. Chaque instant fut embaumé.
Qui eût cru que ce qui coule deviendra de l'écoulé?
Qui eût cru que toute vie se retrouvera vécue?
Mais déjà les sens lucides ont apprivoisé la vue,
conscience tu t'éveilles... Long et sourd le chant se meurt!
Folle, échevelée, fêlée, telle m'apparut la Peur...

Qui étais-je? Dans l'oreille du Refus un simple cri...
Que pouvait mon cri sans borne contre l'univers fini?
Monde tendre encore! Chair inviolée! Choses lisses...
Vous n'étiez, mûres pour le premier solstice,
qu'un désordre déjà fixe! Long effondrement de l'or!
De la mort j'étais issue et je désirais la Mort!
Dans le fond noirci des âges, ces délices étaient neuves!

Lorsque furent achevées les épreuves,
quand le temps de ma blessure fut tiré comme un couteau,
j'avais soif. La soif première qui sommeille dans les os,
Soif vorace! De ténèbres et de nuit j'avais si faim,
que je souhaitais, ô Père de te voir créer la Fin,
que je désirais que meurent foies, paupières et que s'écoule
toute Joie qui de la Faute avait éprouvé le moule
et qui dort – et de ce somme fait la source de son Bien...
Au créé, rongé d'angoisse – je te préférerais RIEN!

Mais ton œil ne me voit guère, ton oreille ne m'écoute!
Que de milliers d'années te faut-il et quelles routes
que de siècles et d'espaces morts d'avance à ta lumière
doit-elle courir encore pour te joindre ma prière,
pour qu'elle te sollicite et obtienne que tu dises
la parole qui délie – la parole de franchise!

Contrairement à toute la poésie fondanienne[4] que nous connaissons, le «Je» de l'Essence se retire devant l'existence qu'il refuse: «Au créé, rongé d'angoisse – je te préférerais RIEN!». Et il se rend lui aussi chez son «Père» pour lui demander le repos éternel: «De la mort j'étais issue[5] et je désirais la Mort! (...) / Soif vorace! De ténèbres et de nuit j'avais si faim / que je souhaitais ô Père de te voir créer la Fin». Dans *Luceafărul*, la strophe précédant immédiatement celle que nous avons citée thématise le même désir exprimé chez les deux poètes par le terme «soif»[6]:

[4] Parlant de l'un des mythes conducteurs de la poésie fondanienne, Gruson remarque que « Dans *L'Odyssée*, Calypso propose à Ulysse l'immortalité en échange de la sédentarité définitive auprès d'elle. L'immortalité, c'est l'oubli, c'est le définitivement identique. Ulysse refuse ce troc par fidélité à l'humain, c'est-à-dire à la vieillesse, à la faiblesse, à l'usure » (139).

[5] Le féminin d'« issue » se réfère à l'essence.

[6] Sur la soif inapaisée, consulter Gruson, *op. cit.* : 133-134.

Din chaos Doamne, -am apărut
Şi m-aş întoarce-n chaos...
Şi din repaos m-am născut,
Mi-e sete de repaos (141).

Du chaos, Seigneur, je suis venu
Et je retournerais au chaos...
Et du repos je suis né
J'ai soif de repos.

Les vers fondaniens évoquent aussi irrésistiblement un autre grand poème d'Eminescu: *Rugăciunea unui dac* (*La prière d'un Dace*) de 1879, dont la première strophe est centrée elle aussi sur l'univers incréé:

Pe cînd nu era moarte, nimic nemuritor,
Nici sîmburul luminii de viaţă dătător,
Nu era azi, nici mîne, nici ieri, nici totdeuna,
Căci unul erau toate şi totul era una (95).

Quand il n'y avait pas de mort, ni rien d'immortel,
Ni le noyau de la lumière donneur de vie,
Il n'y avait pas d'aujourd'hui, demain, hier, toujours,
Car tout était l'un et un était le tout.

Ainsi commence *La prière d'un Dace*, dont le titre exhibe déjà une convergence avec *La prière d'une essence*. Par ailleurs, le poème éminescien est construit sur des strophes de 8 vers, une structure reprise aussi dans le poème fondanien. Et le iambe de 13/14 syllabes avec césure après la septième (considéré comme « l'alexandrin roumain » très fréquent dans la poésie du XIX^{e} siècle) réaffleure, avec sa scansion solennelle et obsessive, dans de nombreux vers du texte fondanien, écho mémoriel d'un rythme inoublié. Le Dace s'adresse au Démiurge, nommé par le vocatif « Părinte » (ô Père), pour lui demander l'éternel repos en une imploration qui a certainement subi l'influence du *Moïse* de Vigny: « Şi tot pe lîngă-acestea cerşesc înc-un adaos: / Să-ngăduie intrarea-mi în vecinicul repaos! » (96, « Et, au-delà de tout cela, je quémande encore un surcroît: / Qu'il me permette l'entrée dans l'éternel repos »). Face à un poème d'une grande complexité philosophique, religieuse et anthropologique, Fondane n'a – semble-t-il – repris que ces vers.

Remarquons encore que la succession d'interrogations – « Qui était-ce? Quels délires sur les lèvres de l'amant? / Quelle nuit couvrait la terre des sueurs du diamant? / Quels effluves magnétiques émanaient des choses moindres / qui cherchaient, encor disjointes, un principe pour se joindre? » – reproduit le même élan que dans un passage de *Scrisoarea I* (*Première lettre*) d'Eminescu, centré lui aussi sur la genèse cosmologique:

(...)
La-nceput, pe cînd fiinţă nu era, nici nefiinţă,

Pe cînd totul era lipsă de viaţă şi voinţă,
Cînd nu s-ascundea nimica, deşi tot era ascuns...
Cînd pătruns de sine însuşi odihnea cel nepătruns.
Fu prăpastie? genune? Fu noian întins de apă?
N-a fost lume pricepută şi nici minte s-o priceapă,
Căci era un întuneric ca o mare făr-o rază,
Dar nici de văzut nu fuse şi nici ochi care s-o vază.
Umbra celor nefăcute nu-ncepuse-a se desface,
Şi în sine împăcată stăpânea eterna pace!...
Dar deodat-un punct se mişcă... cel întîi şi singur. Iată-l
Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl!... (107-108).

Au commencement, quand n'était ni l'être, ni le non-être,
Quand tout était absence de vie et de vouloir,
Quand rien ne se cachait quoique tout était caché...
Quand par soi-même pénétré se reposait l'impénétré.
Ce fut le gouffre? l'abîme? Ce fut l'infinie étendue d'eau?
Il n'y eut ni monde compris, ni esprit pour le comprendre
Car il y avait une ténèbre comme une mer sans rayon,
Mais il n'y eut rien à voir, ni d'yeux pour le voir.
L'ombre de l'incréé n'avait pas commencé à se déployer,
Et accordée en elle régnait l'éternelle paix.
Mais soudain un point se meut... le premier et le seul. Voici que
Du chaos il fait la mère, et lui devient le Père.

Ces influences vont rencontrer, dans *Prière d'une essence*, l'autre intertexte éminescien, celui de *Luceafărul*. En effet, dans la dernière strophe, l'Essence implore le Père pour qu'il prononce la parole susceptible de la délivrer du créé. Mais ici il s'agit de libérer l'Essence de l'existence alors que chez Eminescu, comme nous l'avons vu, Luceafărul supplie le Démiurge de le libérer de l'éternité: « De greul negrei vecinicii, / Părinte, mă dezleagă » (141, « Du poids de la noire éternité, / O Père, délie-moi »). Il est tout à fait étonnant que Fondane utilise le même verbe *délie* (chez Eminescu: *dezleagă*) et dans une constellation thématique semblable où un être doué d'immortalité s'adresse au Père créateur. Notons encore que dans les deux poèmes, pour arriver au Démiurge, l'Astre comme la prière de l'Essence doivent parcourir des espaces infinis durant un temps lui aussi infini. Le vers « Que de milliers d'années te faut-il et quelles routes » est proche de « Şi căi de mii de ani treceau » (140, « Et des routes de milliers d'années passaient »).

Par ailleurs, le même passage fondanien peut avoir subi l'influence de *La steaua* (*Vers l'étoile*), une des dernières compositions d'Eminescu et l'un des plus beaux poèmes d'amour, dont Petru Creţia a éclairé les profonds liens avec *Luceafărul*. Il est certain que Fondane connaissait le poème et l'appréciait comme en témoigne une lettre de 1912 à Lina où il explique qu'il commence à traduire des poèmes en yiddish (Volovici 5). On peut aussi en déceler un indice dans la structure syntaxique insolite des deux vers français « que de siècles et d'espaces morts d'avance à ta lumière / doit-elle courir encore pour te joindre ma

prière » où la nécessité de la rime ne justifie pas le rejet du sujet en fin de proposition. N'est-ce pas pour unir, malgré le sens, « lumière » / « courir » et conserver ainsi la matrice originaire éminescienne où c'est la lumière (et non la prière) qui parcourt effectivement les « milliers d'années »:

> La steaua care-a răsărit
> E-o cale-atît de lungă,
> Că mii de ani i-au trebuit
> Luminii să ne-ajungă (178).
>
> Vers l'étoile qui a paru
> Il est une route si longue
> Qu'il a fallu des milliers d'années
> À sa lumière pour nous atteindre.

Bien plus, si la reproduction du poème dans *Non lieu* est exacte, *délie* est écrit en italique, ce qui attire notre attention. Si pour les autres termes du poème, eux aussi en italique – *écoulé, vécue, fini* –, l'italique marquait l'opposition entre *coule / écoulé, vie / vécue, sans borne / fini* pour thématiser la transmutation du Grand Temps en temps profane, il acquiert – pour *délie* qui n'est opposé à aucun autre mot –, la valeur d'une citation. Il s'agit « d'un embrayeur, d'une marque de l'énonciation dans l'énoncé par laquelle l'auteur donne à entendre à quelque lecteur quelque chose en plus de la signification et qui lui est irréductible ». (Compagnon 20) L'italique indique que le vocable conserve une valeur de citation, qui creuse le texte, comme l'observe Antoine Compagnon: « elle l'ouvre, l'écarte. Il y a quête du sens, que mène la lecture, parce qu'il y a écart, départ de sens: un trou, une différence de potentiel, un court-circuit » (*op.cit.* 44). Intégré à son propre discours, il devient « citation qui découvre le sujet dans son histoire, son désir, une citation duelle, impudique ». (*op. cit.* 80)

Fondane et la ballade de *Meşterul Manole*

Si, selon nous, les traces de *Luceafărul* dans la poésie française de Fondane sont, malgré leur caractère subtil, évidentes, nous nous interrogerons maintenant sur la présence – dans cette même poésie – d'un mythe du folklore roumain, la légende de Maître Manole. Selon Pierre Brunel, l'irradiation du mythe (mais aussi du thème, de l'archétype ou du symbole étudié) peut se manifester de manière « ténue » (82) et même de manière implicite comme l'affirme de son côté Gaston Bachelard (61-104). L'exégète tendra ainsi à repérer, par delà les références évidentes, les allusions les plus fines et à en détecter la puissance irradiante. Qu'en est-il pour la poésie fondanienne de langue française?

Dès l'âge de 16 ans, Benjamin Fondane manifeste son intérêt pour le folklore roumain dans un essai de 1914, *Despre poezia populară*, où il y examine l'origine des chants populaires roumains. Notons déjà que Fondane s'arrête assez longuement sur la ballade de *Meşterul Manole* dont il cite les deux premiers vers. Ce n'est donc pas un hasard si en 1922 il revient sur ce thème dans *Imagini şi*

cărţi din Franţa (*Images et livres de France*) (162). Et le fait qu'il lise – paradoxalement – le théâtre de Paul Claudel à partir du mythe du sacrifice de construction, tel qu'il est conté dans la ballade roumaine de Manole, témoigne de sa fascination pour ce motif légendaire. En fait, Fondane considère ce mythe avant tout comme un mythe esthétique qui se fonde sur le conflit « entre vie et art » et même « entre vie et poème ». Si cette interprétation « esthétique » est thématisée chez d'autres artistes, dont Mircea Eliade, il faut noter qu'elle prend chez Fondane un second sens. En effet, comment ne pas déceler dans son affirmation sur le conflit entre la vie et l'art un des axes fondamentaux de sa réflexion philosophique, critique et poétique qu'il développera pleinement dans les années à venir.

Peut-on alors relever dans sa propre poésie des traces de la légende de Manole et du sacrifice de construction? Un poème requiert particulièrement l'attention parce qu'il rassemble, selon nous, quelques-uns des motifs mythiques liés à ce substrat:

> Ces choses n'avaient ni commencement ni fin
> cela ne finissait pas d'être
> pas un trou, pas la moindre fissure
> pas un visage lézardé!
> les hommes se tenaient coude à coude, serrés,
> comme pour empêcher qu'on y passe
> pas une absence entre deux vagues
> pas un ravin entre deux mots
> pas un passage entre deux seins
> lourds, gras,
> et pourtant au travers de la muraille lisse
> quelque chose suintait
> l'écho ranci d'une fête étrange,
> une sueur de musique
> les gouttes d'un sang frais qui caillait aussitôt
> sur la peau morte du monde. (255)

Écrit en 1943, le poème appartient au dernier recueil *Au temps du poème* et n'a pas encore été analysé par les critiques. Ce texte est empreint d'angoisse mêlée de lassitude au moins dans sa première partie: pas d'issue pour le poète devant la « muraille lisse » qui pourrait être assimilée, sur le plan philosophique, à la monade de Leibniz dont parle Fondane dans *Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire*. Ici cette ouverture est vécue sur le mode négatif: « pas une absence entre deux vagues / pas un ravin entre deux mots / pas un passage entre deux seins / lourds, gras ». Si les deux premières images se réfèrent l'une à la nature, en particulier à la mer si active dans l'imaginaire fondanien, et l'autre au plan métapoétique, la troisième étonne et détonne. Nous voudrions montrer que cette image assez incongrue se justifie lorsqu'on la relie à l'intertexte de la seconde partie du poème qui, pour nous, évoque plusieurs motifs de la ballade de Maître Manole.

En effet, avec le « pourtant », qui est une nouvelle hypostase du

revirement fondanien, ce que nous avons nommé son « Atemwende » (Vanhese 49-64), le négatif se convertit en positif. Fondane évoque à la fois la « muraille lisse » et « quelque chose » qui « suinte ». Ici aussi trois images se suivent, la troisième introduisant le motif du « sang ». Notre hypothèse est donc que nous pouvons déceler, dans ce poème, la co-présence de motifs qui renvoient à la constellation symbolique et mythique du sacrifice de construction tel qu'il est narré dans la ballade de *Meşterul Manole*: la muraille (premier mythème), l'écoulement (deuxième motif), le sang (troisième motif) indiquant toujours un sacrifice violent.

Notons que dans la ballade balkanique, ce qui sourd du mur est le lait de la femme sacrifiée. Chez Fondane, ce ne sont pas des gouttes de lait mais de sang. Pourtant la présence du lait n'était-elle déjà pas souterrainement suggérée par les seins dont il nous est dit qu'ils sont « gras » et « lourds » (de lait?). Chez Fondane, un lien entre la fertilité féminine et les seins se noue dès les poèmes de jeunesse où nous percevrons peut-être la présence de Marior[7]. Ici ce qui suinte est du sang qualifié de « frais ». Si nous restons sur le plan métapoétique, il s'agit de la vie du poète (et de son moi le plus profond) – assimilée, comme nous le verrons, à la fois à un lait et à du sang – qui nourrit le poème de manière « existentielle » pour dire toute la blessure du monde.

Nous pensons que Fondane a retrouvé, de manière souterraine comme le laisserait supposer surtout l'image incongrue pour ce contexte « pas un passage entre deux seins / lourds, gras » qui en serait l'indice le plus probant, le grand mythe esthétique du sacrifice de construction pour transcrire sa propre poétique et son propre drame. Certes, la Bible proposait d'autres exemples sacrificiels. Mais la co-présence des divers motifs relevés indique, pour nous, qu'est reprise ici effectivement la variante du mythe balkanique connu comme la ballade de *Meşterul Manole*. Sauf que la victime emmurée n'est plus la femme de Manole mais le poète lui-même. Et ce qui est le plus frappant, c'est que ce substrat revient dans ses derniers textes. Ne pouvons-nous pas en trouver des traces dans le vers de la troisième *Élégie* – « Un peu de moi se trouve en tous ces murs de brique » (243) – et surtout dans *Tristan et Yseut VII*:

> Me suis-je vraiment
> enterré vivant
> au cœur du poème? (234-235)

Cette interrogation met dramatiquement en évidence que c'est bien le poète lui-même qui est enterré dans son édifice de mots et non plus la femme de l'architecte Manole. Mais à côté du sacrifice, une des fonctions de cette dernière est transférée au poète: l'allaitement en une sorte de paradoxale maternité. En effet, dans l'avant-dernier poème d'*Ulysse*, Fondane écrit: « Je n'ai plus que mon sang pour t'allaiter, poème... » (72), vers unissant à la fois le motif du sang

[7] Dans un poème de *Privelişti* (*Chansons simple: Mărior II*), Fondane ne qualifie-t-il pas la femme aimée avec «cînd încă ţi-s ţîţele cu lapte» («quand tes mamelles sont encore gonflées de lait») (*Poezii* 49) ?

sacrificiel et celui de l'allaitement. L'association du sang et du « poème » confère à ce vers le sens dramatique dont le mythe balkanique du sacrifice de création est porteur. Fondane nous dévoile que tout poème se tient sur un Seuil, où le visible et l'invisible sont simultanément et contradictoirement présents. Vie et mort. Lumière et ténèbres. Finitude et infini. Le Lait ne renvoie-t-il pas aussi à la feuille blanche et le Sang, à l'encre de la blessure? Déchirure et exil. Traces de notre humanité sur le sans-fond de l'univers, feu dans la nuit, appel dans le silence.

Ces traces éminesciennes et folkloriques dessinent un parcours herméneutique qui permet, selon nous, d'éclairer tout un versant de la poésie fondanienne. Elles témoignent que Fondane non seulement avait lu le grand poète roumain mais l'avait médité et transmuté, grâce à une savante alchimie, dans sa propre écriture et sa propre rêverie. De même, il se serait souvenu du symbolisme saisissant du sacrifice de fondation, tel qu'il est narré dans la ballade roumaine de *Meşterul Manole* pour exprimer l'enjeu existentiel, éthique et esthétique de cette légende tragique, le processus même de la création poétique se réfractant comme en abîme dans sa propre œuvre. Une nouvelle preuve aussi qu'en 1942-43, et dans une France occupée, des rappels de son Méridien roumain originaire hantaient encore Fondane.

Bibliographie

Bachelard, Gaston. *Fragments d'une Poétique du Feu*. Paris: P.U.F., 1988.

Brunel, Pierre. *Mythocritique. Théorie et parcours*. Paris: P.U.F., 1992.

Călinescu, Georg. *Viaţa lui Eminescu*. Bucureşti: Eminescu, 1973.

Celan, Paul. *Die Niemandsrose. La rose de personne*. Traduction de Martine Broda. Paris: Le Nouveau Commerce, 1979.

Compagnon, Antoine. *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Édition du Seuil, 1979.

Creţia, Petru. *Testamentul unui eminescolog*, Bucureşti: Humanitas, 1998.

Daniel, Paul. « Postfaţă », Fundoianu, Benjamin. *Poezii*, Ediţie, note şi variante de Paul Daniel şi George Zarafu. Studiu introductiv de Mircea Martin, Postfaţă de Paul Daniel. Bucureşti: Minerva, 1978: 595-642.

Delbart, Anne-R. « Benjamin Fondane ou la conscience morcelée », Jutrin, Monique (ed.). *Rencontres autour de Benjamin Fondane poète et philosophe*. Langres: Parole et Silence, 2002: 139-148.

Eminescu, Mihai. *Poezii*, Bucureşti: Minerva, 1975.

Fondane, Benjamin. « Prière d'une essence » *Non lieu* (1978): 120-121.

Fondane, Benjamin. *Journal*. Traduit par Martine Braester. *Europe* 827 (1988): 34-40.

Fondane, Benjamin. « Mots sauvages », *Le Mal des fantômes*, précédé de *Paysages*. Traduit du roumain par Marina Vanci-Perahim et Odile Serre. Paris: Paris-Méditerranée, 1996: 19-23.

Fondane, Benjamin. *Images et Livres de France*. Traduit du roumain par Odile Serre. Paris: Paris-Méditerranée, 2002.

Fondane, Benjamin. *Le Mal des fantômes*. Lagrasse: Verdier/poche, 2006.

Fundoianu, Benjamin. *Poezii*, Ediţie, note şi variante de Paul Daniel şi George Zarafu. Studiu introductiv de Mircea Martin, Postfaţă de Paul Daniel. Bucureşti: Minerva, 1978.

Fundoianu, Benjamin. « Despre poezia populară (De la poésie populaire) ». Traduit par Hélène Lenz *Cahiers Benjamin Fondane* 6 (2003): 113-118.

Fundoianu, Benjamin. *Poezia antumă*. Ediţie critică de Paul Daniel, George Zarafu şi Mircea Martin. Bucureşti: Art, 2011.

Gruson, Claire. « Poésie et mémoire dans Ulysse » *Cahiers Benjamin Fondane* 11 (2008): 130-141.

Jutrin, Monique. « La collaboration de Fondane aux périodiques bruxellois » *Cahiers Benjamin Fondane* 6 (2003): 32-37.

Martin, Mircea. « Poezia lui B. Fundoianu sau peisajul văzut cu ochi inchişi », Fundoianu, Benjamin. *Poezii*, Ediţie, note şi variante de Paul Daniel şi George Zarafu. Studiu introductiv de Mircea Martin, Postfaţă de Paul Daniel. Bucureşti: Minerva, 1978.

Pop, Augustin Z. N. *Pe urmele Veronicăi Micle*. Bucureşti: Sport-Turism, 1981.

Vanhese, Gisèle. « Monologue du fou, monologue du poète » *Euresis* 3-4 (automne-hiver 2008): 49-64.

L. Volovici, « Le paradis perdu. Correspondance familiale » *Cahiers Benjamin Fondane* 2, 1998: 3-11.

(Anti) traditionalisme français et modernisme américain dans l'œuvre de Boris Vian

Silvia-Oana ALESTAR
Université «Ştefan cel Mare» Suceava, Roumanie

Résumé
Dans ce travail nous nous proposons de déterminer les sources d'inspiration utilisées par Boris Vian dans son œuvre à multiples valeurs et interprétations. À côté d'un traditionalisme inspiré par les classiques français, traditionalisme tourné parfois contre lui-même et transformé dans un véritable anti-classicisme, Vian se penche sur les éléments représentatifs pour la littérature et la société américaines de la première moitié du XX^{ème} siècle.
Le mot-clé dans ce contexte est « le jazz », qui est toujours une présence remarquable dans l'œuvre de Vian. C'est par l'intermédiaire de la musique que la littérature vianesque résonne, c'est grâce à l'accès à l'Amérique des boîtes de jazz et de la violence que l'écrivain français réussit à imaginer une œuvre pluri-dimensionnelle. La fascination manifestée pour le « rêve américain » engendre, chez Vian, la création d'un art moderne, où deux cultures quasiment opposées s'entremêlent d'une façon particulièrement originale.
Mots-clés: traditionalisme, anti-classicisme, jazz, rêve américain, art moderne.

Abstract
In this paper we aim to determine the sources of inspiration used by Boris Vian in his work with various values and interpretations. Together with a traditionalism inspired by the French classics, traditionalism turned sometimes towards itself and transformed in a true anti-classicism, Vian concentrates on the elements which are representative for the American literature and society of the first half of the XXth century.
The key word in this context is "the jazz ", which is always a remarkable presence in Vian's work. It is by means of music that the vianesque literature resounds, it is thanks to the access to the American clubs of jazz and to the violence that the French writer achieves in imagining a pluri-dimensional work. The fascination exerted for the « American dream » generates, for Vian, the creation of a modern art, where two practically opposed cultures are mixed in a particularly original manner.
Key words: traditionalism, anti-classicism, jazz, American dream, modern art.

Pendant les années de l'occupation allemande de la France (1940-1944), les jeunes français ont été exposés à une vision d'identité nationale qui n'était pas tout à fait positive. Leurs réactions ont été multiples, mais on remarquait parmi eux, d'une part, une identification avec la force et la virilité du conquérant allemand et de son substitut français Maréchal Pétain et, d'une autre part, une révolte mise en rapport avec la culture et la musique américaine, connue comme le mouvement *zazou*.

Les *zazous* à Paris sont quelquefois considérés comme les précurseurs de Saint-Germain-des-Prés d'après-guerre, où la cohabitation de la culture littéraire et

de la culture des jeunes a engendré une explosion culturelle momentanée. Pendant la guerre, pourtant, les jeunes *zazous* relativement riches ont été caractérisés par l'indifférence avec laquelle ils traitaient les problèmes de leurs parents, comme, par exemple, la guerre et la politique. Vian, qui pourrait être considéré comme un *zazou*, caractérisait sa propre attitude comme « la plus complète indifférence aux graves problèmes de l'heure qui n'étaient graves au fond que pour ceux qui en sont morts »[1]. Une telle insouciance suggère une expérience qui a peu de ressemblance avec le travail des français en masse pendant la guerre. Vian et ses amis se sont bien débrouillés lorsqu'ils ont entendu les premiers sons de fusil qui venaient interrompre leurs surprises-parties, en augmentant le volume du pick-up.

Boris Vian a dévoué une grande partie de sa vie au jazz. Selon Henri Salvador: « Il était amoureux du jazz, ne vivait que pour le jazz, n'entendait, ne s'exprimait qu'en jazz ». En même temps il croyait à la supériorité intrinsèque du jazz, surtout du jazz américain noir, par rapport à ce que les européens pourraient produire. Cette tendance de mythologiser une origine nationale n'est nulle part plus évidente que dans ses écritures de jazz, un corpus substantiel de travail produit pendant presque 15 ans, commençant en 1944. Bien que ses articles et ses révisions aient paru dans une variété de publications, il était présent de manière régulière dans le *Jazz Hot*, l'organe officiel du *Hot Club de France*. Vian a été un promoteur du jazz américain noir pendant toute sa vie. Pour le public français en général, le jazz était une musique qui sentait le péché, même chantée par des blancs. Dans ce contexte, le fait que Vian ait élevé une telle musique au niveau d'art, ensuite qu'il ait admis son incapacité et l'incapacité des blancs en général de le produire, l'a mis à l'extérieur du courant dominant.

L'œuvre de Vian trouve son inspiration culturelle dans des sources variées et, dans la plupart des cas, même opposées, se constituant dans les classiques français qu'il a connus dès son plus jeune age, en passant par les écrivains français modernes, devenus, à leur tour, des classiques à nos jours – Céline, Queneau, Jarry –, pour s'arrêter à ses contemporains étrangers: Faulkner, Kafka et Joyce.

Jazz et style

Dans les deux romans qui ont contribué à le faire connaître, du fait de l'habit de scandale dans lequel ils ont été immergés par la critique, *J'irai cracher sur vos tombes* et *Les morts ont tous la même peau*, Vian évoque deux hommes qui ne savent pas à quelle race ils appartiennent. Nous voyons bien que les problèmes raciaux occupent une part importante des chroniques de jazz de Vian.

Dans *J'irai cracher sur vos tombes*, le héros « chante comme Cab Calloway » et toutes les fêtes auxquelles il est convié – les descriptions de ces fêtes ont eu une grande importance concernant les attaques en justice pour pornographie que le livre a subi – contiennent leur lot de disques de jazz. De même, le héros de *Les morts ont tous la même peau* travaille dans un club de jazz. Néanmoins, ces

[1] Arnaud Noël, *Les vies parallèles de Boris Vian*, Paris, Paris, Le livre de poche, éd. Christian Bourgois, 1998

allusions sont ponctuelles, et le jazz n'a pas un rôle à proprement parler dans ces deux romans. Nous pouvons plutôt parler d'un « esprit jazz » qui plane au-dessus du roman, lui conférant une ambiance particulière très « américaine ».

Boris Vian a écrit, tout de même, quelques nouvelles dans lesquelles le jazz était le personnage principal. La plus célèbre est sans conteste *En rond autour de minuit*, nouvelle hilarante chargée de jeux de mots jazzistiques dans laquelle Boris Vian règle ses comptes avec le jazz et surtout cette querelle des Anciens contre les Modernes.

Nous pouvons alors dire que toute l'œuvre de Vian est imprégnée par le jazz: ses chroniques, bien sûr, ne parlent que de cela. Ses romans et nouvelles, par contre, n'évoquent jamais directement le jazz, mais recèlent d'allusions, de jeux de mots, qui, pour pouvoir en saisir la substantifique moelle, nécessitent d'être disséqués par des connaisseurs. Ainsi ce titre de nouvelle *Blues pour un chat noir*, que l'on peut traduire en anglais par *Blackcat blues*, où « cat » désigne un amateur de jazz, terme que Vian d'ailleurs traduit par « zazou ». En ce qui concerne le roman *L'Écume des jours*, l'héroïne s'appelle Chloé, prénom qu'elle porte en l'honneur de la fille de Duke Ellington, pour qui Vian avait une profonde admiration.

Les écrits de Vian sont donc un vrai plaisir pour les jazzophiles, qui y retrouvent toujours une ambiance « jazz ». Le jazz a beaucoup influencé la pensée de Vian, puisqu'il l'a imprégnée de son esprit: le jazz représente l'essentiel de l'inspiration culturelle de Vian, et Gilbert Pestureau vient confirmer ce fait, en affirmant que l'écriture de Vian c'est une « écriture-swing ».

Boris Vian est tout d'abord célèbre pour ses délires verbaux, qui font irrésistiblement penser à autant de chorus, se servant des règles pour mieux les contourner, Quelques-unes unes de ses improvisations seraient: « passage à tabac de contrebande », « Rock Monsieur / Rock Madame / Rock les petits enfants », « un maréchal / des maraîchers », un « général / des dégénérés », « trompinette », « pianocktail », « sangsuel », « sarcastifleur », « je blairnifle », *etc.*

Ensuite, le terme « swing » (proprement contradictoire puisqu'à la fois il résiste et s'abandonne, créé une détente sans rompre la tension, balance souplement au cœur même de la rigueur rythmique, emporte et enlève le musicien et danseur alors que le désespoir menace d'écraser l'esclave), convient particulièrement à l'écriture de Vian: celle-ci est tellement contradictoire, mélange de mélancolie morbide et de joie, de sérieux et de rire, de tension et de passages complètements fous. Vian a exercé son art dans tellement de registres différents que chez lui les arts interfèrent: les romans deviennent poésie, qui elle-même s'inspire du jazz. Le swing, les chorus, les rythmiques jazz se retrouvent dans toute son œuvre.

Gilbert Pestureau, dans l'introduction aux *Romans, nouvelles, œuvres diverses* de Boris Vian, nous donne une définition du swing, élément inspirationnel chez Vian:

> Le swing, disent les spécialistes de la musique négro-américaine, est l'un des « miracles du jazz », le plus admirable, « l'exigence minimale » en même temps que « l'épreuve cruciale »; les Noirs ont inventé quelque chose d'impensable en termes de logique classique, cet objet proprement

> contradictoire qu'est le swing, puisqu'à la fois il résiste et s'abandonne, crée une détente sans rompre la tension, balance souplement au cœur même de la rigueur rythmique, emporte en enlève musicien et danseur alors que le désespoir menace d'écraser l'esclave, symbole de l'homme condamné. (Pestureau 22)

Il continue par mettre en connexion le swing à l'œuvre vianesque:

> Aussi dirai-je de l'écriture de Vian dont le jazz fut l'oxygène et le sang que c'est une « écriture-swing »: écriture contradictoire, fusion de force et de souplesse, de nécessité et de liberté, cette écriture-swing fait revivre sous une forme typiquement contemporaine le véritable humour tel que le définissait déjà Shakespeare et qu'illustrèrent à leur tour les maîtres du jazz classique ou du be-bop, Duke Ellington, Dizzy Gillespie, Miles Davis… (Pestureau 22)

Vian en tant qu' «étranger»

Vian, à la différence de l'étranger qui a voyagé, s'est obstinément projeté au-delà des frontières de la convention culturelle concernant l'attention qu'il prête aux représentations américaines. De toute façon, c'était le sujet vianesque qui était étranger au contexte où il s'est retrouvé soi-même, puisque le fait d'être étranger est le synonyme de la minorité. Julia Kristeva, dans Étrangers à nous-mêmes, présente les mécanismes sociaux qui caractérisent l'étranger:

> L'étranger se fortifie de cet intervalle qui le décolle des autres comme de lui-même et lui donne le sentiment hautain non pas d'être dans la vérité, mais de relativiser et de se relativiser là où les autres sont en proie aux ornières de la monovalence. (16)

Boris Vian s'est complètement identifié avec un peuple et une culture au-delà des frontières nationales, peut-être de plus au moment où il a adopté la personnalité de Vernon Sullivan. Pour Vian, le fait d'être « étranger », dans ce cas-là par rapport à la civilisation américaine, accomplit un besoin important identifié par Julia Kristeva:

> En définitive, c'est l'éclatement du refoulement qui conduit à traverser une frontière et à se retrouver à l'étranger. S'arracher à sa famille, à sa langue, à son pays, pour venir se poser ailleurs, est une audace qu'accompagne une frénésie sexuelle: plus d'interdit, tout est possible. (47)

Pour Vian, le déplacement a été textuel et l'éclat des inhibitions, la « frénésie sexuelle » trouve son accomplissement dans ses textes. L'évasion de la maison répressive et du contexte social inadéquat ont constitué la motivation pour le voyage américain de Boris Vian.

Bibliographie

Textes de référence

Vian, Boris. *Blues pour un chat noir* dans *Romans, nouvelles, œuvres diverses*. Paris: Le Livre de Poche, 2010.

Vian, Boris. *J'irai cracher sur vos tombes* dans *Romans, nouvelles, œuvres diverses*. Paris: Le Livre de Poche, 2010.

Vian, Boris. *L'Écume des jours* dans *Romans, nouvelles, œuvres diverses*, Paris: Le Livre de Poche, 2010.

Vian, Boris. *Les morts ont tous la même peau* dans *Romans, nouvelles, œuvres diverses*, Paris: Le Livre de Poche, 2010.

Bibliographie critique

Jones, Christopher M., *Boris Vian transatlantic*, New York: Peter Lang Publishing, 1998.

Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris: Gallimard, 1988.

Lapprand, Marc (dir.), *Trois fous du langage, Vian, Queneau, Prévert*, Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1993.

Pestureau, Gilbert, *Boris Vian, les amerlauds et les godons*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1978.

Pestureau, Gilbert, *Introduction*, dans *Romans, nouvelles, œuvres diverses*, Paris: Le Livre de Poche, 2010.

Rybalka, Michel, *Boris Vian – essai d'interprétation et de documentation*, Paris: Minard, 1984.

Note: Cet article a bénéficié de soutien financier assuré par le projet « Défis de la connaissance et développement par recherche doctorale PRO-DOCT par Contrat no. POSDRU/88/1.5/S/52946 », projet cofinancé par le Fonds Social Européen à travers le Programme Opérationnel Sectoriel sur le Développement des Ressources Humaines 2007-2013.

Le mythe de l'ogre: une vision interculturelle
Échanges et contaminations

Florina-Liliana MIHALOVICI
Université «Stefan cel Mare» Suceava, Roumanie
Université de Limoges, École doctorale FRED, France

Abstract
Intercultural closeness is becoming nowadays a unique way to bring together elements originating from different areas of the world, but separated by distance and cultural differences. Because the approach of the ogre's myth is perpetual in the contemporary French literature it continues its mythical and historical career through new mythologies it generates. The metamorphosed appearances of the ogre date back to the centuries of "cultural" colonization and migration "as defined by division and mixture of the local cultures with that of the newcomers. Blending cultural practices gives rise in the contemporary Francophone literature to an intercultural vision of this myth, which is based on a process of exchange and contamination at a multiple semantic and representational level. Starting from the ogre's features of Perrault's tales, we intend to review some intercultural exchanges and contaminations that occur in the contemporary Francophone literature at the representational level of this myth.
Key words: ogre, intercultural, change, contamination, contemporary.

Rezumat
Apropierea interculturală devine în epoca noastră un mod inedit de a reuni elemente originare de pe diferite teritorii ale lumii, separate de distanţţă dar şi de diferenţele culturale. Pentru ca abordarea mitului căpcaunului rămâne frecventă în literatura contemporană de expresie franceză, acesta îşi continuă cariera mitică şi istorică prin noile mitologii pe care le generează. Apariţiile metamorfozate ale căpcăunului datează din secolele colonizării şi a migrarii „culturale", definite prin partajul şi amestecul culturilor locale cu cele ale noilor veniţi. Amestecul practicilor culturale dă naştere în literatura francofonă contemporană la o viziune interculturală a acestui mit, care se bazează pe un proces de schimburi şi contaminări multiple la nivel semantic şi reprezentational. Plecând de la trăsăturile căpcăunului din poveştile lui Perrault, ne propunem să trecem în revistă câteva schimburi şi contaminări interculturale ce se produc în literatura francofonă contemporana la nivelul reprezentaţional a acestui mit.
Cuvinte-cheie: căpcaun, interculturalitate, schimb, contaminare, contemporaneitate.

L'approche interculturelle devient à notre époque un mode inédit, peu envisageable dans le passé, de réunir des éléments provenant des territoires éloignés géographiquement et culturellement. Parce que tellement abordé dans la littérature contemporaine des territoires où la langue française règne en maître, le mythe de l'ogre continue sa carrière mythique et historique par les nouvelles mythologies qu'il y génère. Les apparitions métamorphosées de l'ogre dans les œuvres littéraires francophones contemporaines remontent à des époques lointaines

de colonisation et de migration « culturelle », définies par le partage et mélange des savoirs locaux avec les nouveau-venus.

Le partage et la fusion produisent des instances d'identité particulières dans la mesure où l'ogre peut se retrouver sous différentes nouvelles formes qui statuent d'une unité au niveau de la diversité, déjà comprise dans la dénomination littérature(s) francophone(s).

Partant de l'hypothèse que le mythe de l'ogre fait sa rentrée dans la littérature française avec Charles Perrault ou de la comtesse d'Aulnoy, les célèbres auteurs français de contes pour les enfants, nous nous proposons de montrer comment la représentation du mythe de l'ogre a évolué dans la littérature des autres territoires où le français est langue d'expression.

Le mélange des pratiques culturelles donne dans la littérature francophone contemporaine une vision interculturelle de ce mythe, vision qui se fonde sur un processus d'échanges et de contaminations multiples au niveau sémantique et représentationnel. Pour relever la vision interculturelle basée sur les échanges et les contaminations, nous structurons notre travail sur les deux termes pour mieux en identifier les dissemblances au niveau représentationnel littéraire suite à des événements d'implication culturelle.

Échanges mythiques

L'échange peut être défini comme un transfert d'information ou comme une communication réciproque entre des éléments complètement opposées; en ce qui concerne le mythe de l'ogre dans la littérature francophone, il se caractérise par un succès qui à son tour relève d'« un instrument de diagnostic culturel » (Ph. Sellier 69), d'une prise de conscience des auteurs de la multitude de facettes à explorer.

Le point de départ littéraire de l'ogre dans tous ses états est constitué par les contes de Perrault et la comtesse d'Aulnoy, la « créatrice » du double féminin. Dans leurs contes, l'ogre et l'ogresse sont des êtres pourvus d'un physique spécial, proche du monstrueux et d'une méchanceté innée. Il peut vivre seul ou en famille, dans ce que nous appelons son antre funeste, dans une cabane, au fin fond d'une forêt. Il a un appétit immense et inexplicable pour la chair fraîche, c'est-à-dire pour les enfants qu'il dévore d'un seul trait, mais non sans pourtant faire attention à l' « accompagnement ».

Ses traits ogresques ont gagné du terrain dans la littérature par la reprise des figures monstrueuses réunies sous le nom d'« ogre » et ont commencé à faire partie de la tradition, non seulement française, mais aussi européenne et africaine, devenant aujourd'hui l'objet d'un permanent jeu de ping-pong entre ses nouvelles apparitions qui échangent entre elles des traits authentiques et de nouvelles dominantes.

L'imaginaire joue un rôle essentiel, car il ne peut pas avoir d'échange où il n'y a pas de diversité et surtout parce que « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social » (Durand, 38)

perpétue des permutations et des renversements au niveau de la représentation des personnages.

L'imaginaire littéraire s'enrichit avec une première œuvre moderne contemporaine où le protagoniste vit, même après la mort de son géniteur, sous la domination d'un père autoritaire, associé tout le temps par le protagoniste Jean Calmet à un ogre, d'où le nom du roman de Jacques Chessex, *L'Ogre*.

Qu'est ce que Jacques Chessex garde dans la représentation de son ogre de l'ancien modèle de Charles Perrault? Tout d'abord, l'ogre de Chessex, tout comme l'ogre du *Petit Poucet* vit avec sa famille, avec sa femme et ses enfants qui, eux, pourtant, ne sont jamais présentés comme appartenant à la race ogresque. La reprise des traits physiques particuliers relève d'une perpétuité transculturelle, d'une permutation produite au niveau représentationnel: « Le père, immense, présidait au bout de la table, (…) ses bras épais (…), sa force était visible, heureuse, heureuse, les muscles et la graisse ferme de sa poitrine ». (Chessex, 12)

L'imaginaire français du XVIIème siècle parle de l'« antre ogresque », antre que Chessex garde dans son roman, comme symbole de gigantisme et de voracité. Le bureau du docteur Calmet le transforme en un être hybride, mi-animal, mi-homme. Le rapprochement de cet endroit de travail et d'étude à quelque chose qui rappelle l'animalité est réitératif dans le texte; l'antre fait référence à la caverne, à la grotte de l'animal ou de l'homme primitif, c'est le repaire d'un fauve, c'est le lieu d'où l'on se sauve difficilement, c'est le lieu de l'inquiétude et du mystère. C'est le lieu qui convient le mieux à l'ogre et l'emploi du mot démontre une certaine continuité des traits anciens de ce personnage mythologique dans la contemporanéité:

> Son bureau! Encore un terme qu'il avait appris à Lutry comme on attrape une maladie. « Papa est dans son bureau. Papa t'appelle dans son bureau. Dépêche-toi! Mais Jean qu'est-ce que tu attends, papa veut te voir dans son bureau! » Il fallait tout quitter, courir, dévaler les marches sonores, pousser la porte de l'antre où le docteur rouge luisait à la lumière de sa lampe. (…) Et sa voix. (…) La grosse voix furieuse emplissait le bureau. (Chessex 60-61)

La composition hybride mi-humain, mi-animal qu'on retrouve également chez les ogres de Perrault est évident identiquement chez les personnages de Chessex, car son grand ogre aime à croquer tout cru: « Jean Calmet se souvenait du rituel du soir, du crissement des couteaux aiguisés l'un sur l'autre: – Il est si joli qu'on le mangerait, cet enfant. D'ailleurs on va le manger, on va le croquer tout cru! ». (Chessex 188) Ce transfert établit une extension considérable des traits de l'hypotexte français vers ses nouvelles réécritures et marque la naissance d'une identité interculturelle, une figure francophone migrante qui s'étend sur les territoires les plus lointains.

Dans un registre complètement différent, sur le territoire québécois, l'auteure Anne Hébert subit l'influence de Perrault et met en scène un « parfait ménage d'abrutis » (Bouchard, 186), formé d'Abélard et Philomène. Avec ce couple, l'auteure souligne encore une fois l'ambiguïté qui caractérise l'ogre; dès le début de leur entrée en scène, ils « ressemblent à deux ogres » (Hébert 29) et la

nuit, la mère ogresse se métamorphose en rapace capable de dévorer son fils, « quitte à rejeter ensuite en tas les os, les ongles, les cheveux et les dents de l'enfant». (Hébert 41)

Le même cannibalisme familial, qui fait de l'ogre un mélange d'espèce humaine et règne animal, nous le retrouvons dans l'œuvre de Sony Labou Tansi, dans le roman *La vie et demie* (1979), où l'absorption du corps humain devient condition obligatoire pour sauver sa vie. Un échange se produit dans ce texte, car les traits des ogres de Perrault subissent des transformations radicales, suite aux rapprochements de cette figure au domaine politique. L'image ogresque diffusée dans le roman se construit sur les orgies cannibales au cours desquelles le Guide Providentiel du pays va de son repas à sa victime, s'aidant uniquement d'un couteau avec lequel il tranche son repas et sa victime dans un jeu de va-et-vient. Le couteau du Guide rappelle le grand couteau avec lequel l'ogre des contes avait tranché la gorge à ses sept filles. « Je suis carnassier » (Sony Labou Tansi 18) déclare l'ogre politique, qui après avoir ordonné la préparation en cuisine du corps de sa victime tranchée devant sa famille, a obligé cette dernière à manger les plats cuisinés de ses membres:

> Le Guide Providentiel se fâcha pour de bon, avec son sabre aux reflets d'or il se mit à tailler à coups aveugles le haut du corps de la loque père, il démantela le thorax, puis les épaules, le cou, la tête; bientôt il ne restait qu'une folle touffe de cheveux flottant dans le vide amer (…).
> - Vous allez me bouffer ça, dit le Guide Providentiel aux autres loques. (…) Il ordonna qu'on vînt prendre la termitière et qu'on en fît moitié du pâté moitié une daube bien cuisinée pour le repas du lendemain matin. (Sony Labou Tansi 16)

La forte image du démantèlement, du rapiècement du corps humain auquel l'ogre de Katalamanasie se donne dépasse de loin les caractéristiques ogresques sur lesquelles Perrault avait construit son personnage monstrueux.

Le personnage de Sony Labou Tansi n'est jamais appelé « ogre », pourtant sa représentation en relève bien de son entité monstrueuse à l'appétit féroce, son plaisir pour la viande « fraîchement » coupée. Un échange se produit entre les deux niveaux de la représentation de l'ogre: l'ogre n'est plus carnassier rien que par et pour lui-même, mais il oblige les autres à y participer, car ce n'est plus lui qui dévore sa victime telle que l'ogre « traditionnel », mais c'est la famille de Martial qui est contrainte, au prix de la vie, d'ingurgiter le corps de leur père, action qui se limite à seule la manducation des repas cannibales, provoquant dégoût et malaise.

Avec l'ogre, l'échange ne comporte vraiment un mouvement réciproque de transformation, ce qui mène parfois à le confondre avec le processus de la contamination. Une analyse exhaustive s'avère impossible vu le foisonnement des représentations mythiques nouvelles qui permettent l'identification à leur hypotexte qui a opéré un transfert des éléments essentiels vers les réécritures modernes.

Dans les exemples choisis, l'esquisse des ressemblances de l'ogre traditionnel du conte et ses nouvelles images francophones montre qu'il n'existe

pas de similitude absolue, que l'évolution de l'ogre traditionnel s'est déroulée autrement dans les pays où le français et la littérature française ont régné en maîtres.

Contaminations ogresques

La contamination est la présence anormale et inhabituelle d'un élément sur un autre. Contamination n'est pas montrer une identité ambigüe, incertaine, mais présenter la diversité de nouveaux aperçus qui se construisent en filigrane dans des domaines vastes et variés comme la sorcellerie, la politique, la famille contemporaine. Les ogres que nous retrouvons aujourd'hui dans les textes littéraires francophones contemporains sont des réécritures d'un mythe qui ne cesse de hanter l'esprit des intellectuels, figure qui est dans une permanente transformation et qui acquiert de nombreuses valeurs métaphoriques. On ne parle pas ici des doublets de l'ogre, tel que le diable, la sorcière, le monstre, mais de nouvelles créations métaphoriques qui marquent des tensions culturelles entre les différentes apparitions de la figure de l'ogre qui se contamine et se diversifie justement par les nouveaux personnages tel que: l'ogre-sorcier avec sa déclinaison féminine, l'ogre-diable ou l'ogresse-*daïne*. Le contraste créé entre les deux éléments de chaque figure montre un *moi* qui se pose en s'opposant, réussissant à ne jamais se confondre totalement avec l'autre.

Dans le roman hébertien, *Les Enfants du sabbat*, l'ogre-diable et l'ogresse-sorcière doivent assurer leur lignée en s'appropriant chacun, sexuellement, l'enfant de sexe opposé. Dépassant la responsabilité que les parents ont envers leurs enfants, les géniteurs de Julie commettent un crime métaphorique envers leurs enfants, qui doivent assurer les longues lignées du diable et de la sorcière. Leurs pouvoirs considérables de se métamorphoser, d'oublier que les deux progénitures sont leurs enfants ramènent à la naissance de la haine envers ces parents « spéciaux »:

> Ogres et géants se couchent à nouveau, défendent leur antre bien fourré et gras, lancent des bûches dans les jambes et sur les orteils du petit garçon et de la petite fille pour les éloigner. (…) Les enfants passent de l'amour béat à la haine éperdue pour les maîtres du lit et poêle, les seigneurs de la nourriture et de la famine, les dispensateurs souverains des caresses et des coups. (Hébert 86)

«La sexualité humaine n'est pas la procréation, elle est contre nature» (Freud 11) et contre nature est la relation incestueuse du père avec Julie. Il veut intégrer sa fille à lui pour l'utiliser à ses propres faims et fins, ce que va également essayer de faire la Goglue avec son fils, tentative vouée à l'échec. Les deux parents de la montagne B. doivent intégrer tour à tour les enfants de sexe opposé, pour pouvoir continuer leur lignée et assurer la continuation de leurs espèces.

Dans cet univers de sorcellerie, l'inceste est la relation fondamentale entre les êtres car telle est la loi des origines. En abusant sexuellement de leurs propres enfants, le père et la mère reposent sous la symbolique d'un couple qui « réalise ainsi l'unité des sexes, réunit ce qui a été divisé, rétablit l'androgynie originelle ».

(Émond 237) Dans ce monde de dominants et dominés, la cruauté du père qui viole sa fille « est un exemple de *sainte-barbarie* », une contamination de la figure de l'ogre qui dépasse ses limites habituelles, c'est-à-dire disposer sexuellement de sa victime non pas pour le simple plaisir incestueux, mais en vue de la transformer dans la plus grande sorcière du monde:

> L'homme roux se couche sur moi. Il prétend qu'il est le diable. Moi, je crois que c'est mon père. (…) Il ne me menace plus de me tuer si je crie. (…) Cette fois, il a creusé en moi un trou si profond que toutes les bêtes de la forêt vont pouvoir s'y engouffrer, comme dans un terrier. (Hébert 64)

L'ogre et l'ogresse se contaminent dans le roman d'Anne Hébert de plusieurs symboliques; ils sont tour à tour des ogres parentaux et sexuels, incestueux et abominables, L'ogre, symbole du père tout-puissant devient le père-diable et, la mère, l'ogresse, grande prêtresse et sorcière, détient le pouvoir de vie et de mort. Julie, par le biais qu'elle entretient avec sa mère, accède au pouvoir de la sorcellerie. Le regard croisé qui peut être porté sur les nouveaux ogres hébertiens dans des situations qui dépassent le comportement humain et social normal relève d'un intérêt pour ce mythe qui insiste sur une dimension culturelle interchangeable avec plusieurs plans de la vie réelle ou fantastique.

Anne Hébert n'est pas la seule à travailler sur le mythe de l'ogre en insérant des touches de contamination dans ses nouvelles représentations. A l'autre bout du monde francophone, Ananda Devi donne naissance à des personnages dont la représentation dépasse les limites de l'imaginable en matière de violence d'ogre familial. L'épouse subit la violence physique de son mari, une brutalité et une bestialité qui choquent par leur durée et par leur application. A ce supplice, l'épouse répond par une attitude lasse, par des regards et des gestes qui rappellent les anciennes sorcières de l'île mauricienne. L'épouse devient une ogresse dans la mesure où elle se transforme en être envoûtant qui a la capacité de dévorer par son charme, son calme et par son regard, se montrant impassible devant un mari violent, malgré les souffrances qu'il lui inflige. Les deux époux se jettent des regards impersonnels, accusateurs et sadiques; l'ogre et l'ogresse mauriciens exercent une véritable domination l'un sur l'autre, sans se rendre compte. Le *dokter* est de loin un ogre dévorateur, car sa violence finit par tuer sa jeune épouse à cause des brûlures causées par la marmite de riz bouillant qu'il lui jette sur la tête.

Cependant, sa femme devient ogresse dans ses yeux à travers toutes les distorsions qui se produisent dans sa tête; le rire de l'ogresse est tellement fort et tellement attirant, que pareil à celui d'une sorcière, il l'attire et l'envoûte:

> C'est le rire qui m'avait séduit. Et c'est le rire qui m'a dépossédé. Après notre mariage, il m'a été impossible de partager sa gaieté. Elle m'a paru fausse, un masque assumé exprès pour cacher ses nombreux défauts. Un trompe-l'œil. Quand on est femme, quand on s'apprête à être mère, on ne peut plus rire de la même façon. La gravité est un acte de dignité nécessaire. (Devi 25-26)

Il ne faut pas oublier que Devi met en scène « la place de la femme dans une société violemment patriarcale » (Beniamino 149), où elle subit la volonté de la gente masculine. Le *dokter* est solidement lié au pouvoir patriarcal, qu'il semble à la fois incarner, exploiter et perpétuer. Ce tortionnaire humilie, ravale, « oblitère » les femmes qui l'entourent car il est à la recherche de la toute-puissance; c'est un ogre chercheur de pouvoir, un ogre qui instaure dans sa maison une sorte de régime totalitaire comme un tyran obsédé par l'avilissement. Derrière cette apparence de médecin respecté, il est un homme violent, pervers et manipulateur. Il utilise le besoin d'amour comme chantage et il use de la force et de la peur pour réduire à néant les femmes qui lui font face. Le monstre est le « fils de ceux qui survécurent »: le *dokter* se souvient de son enfance avortée, esclave de la misère de ses parents. Le mari et le père monstrueux s'avèrent être les fruits de l'histoire prédatrice, dévirilisante: des monstres. Il voit sa femme déchirée par deux grossesses mais sa violence confinant la folie prend comme excuse la dureté de la vie et le karma néfaste de la jeune sorcière sur laquelle sa monstruosité sera couronnée avec une marmite de riz bouillant qu'il lui verse sur la tête, après la mort de leur fils nouveau-né. L'ogre ne se contente pas de ce spectacle et devant Kitty, il jette sur le sari vert dont la femme est habillée, une allumette mal éteinte qui entraîne la mort de la jeune épouse. « Le père ne s'excuse jamais du mal qu'il a perpétué autour de lui »[1] et il le considère comme un fait normal de la vie; la symbolique de l'ogre, du monstre, semble pauvre quand il s'agit de montrer la violence qui caractérise l'homme: « la violence est une grâce » (Devi 182) le répète-t-il maintes fois.

Symbole de méchanceté, de mal, de désirs pervers et occultés, l'ogre d'Ananda Devi se contamine des traits les plus repoussants de la condition masculine et paternelle, se transformant dans l'Ogre par excellence d'une lignée littéraire contemporaine.

La mise en scène de ces nouvelles représentations contaminées du mythe de l'ogre montre qu'il n'existe pas de similitudes absolues, qu'échanges et contaminations sont inséparables dans la perspective de la vision interculturelle littéraire qui partage et mélange des éléments difficilement fusionnels. L'ogre de Perrault évolue à un tel point et à une telle vitesse que les traits primordiaux sont laborieusement identifiables; les échanges et les contaminations nouvelles font preuve d'une dynamique active de la figure et d'un foisonnement illimité de nouvelles représentations.

Bibliographie

Beniamino, Michel. « Écritures féminines à l'île Maurice. Une Rupture postcoloniale? », *Nouvelles études francophones*, vol. 23, nr. 1, Printemps 2008.

Bouchard, Denis. *Une lecture d'Anne Hébert. La recherche d'une mythologie*, coll. « Littérature », Cahiers du Québec, Québec: HMH, 1978.

[1] Tinthankar Chanda, *Propos recueillis sur Ananda Devi*, 18/08/2009Rfi, Revue de presse, p. 5, http://www.lettresfrontiere.net, page consultée le 12 mars 2012.

Chessex, Jacques. *L'Ogre*, Paris: Éditions Bernard Grasset & Fasquelle, 1973.
Devi, Ananda, *Le sari vert*, Paris: Gallimard, 2009.
Durand, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris:Dunod, 1960.
Émond, Maurice. *La femme à la fenêtre, l'univers symbolique d'Anne Hébert dans Les Chambres du bois, Kamouraska et Les Enfants du sabbat*, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1984.
Freud, Sigmund. *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. par Philippe Koeppel, Paris: Gallimard, 1987.
Hébert, Anne. *Les Enfants du sabbat*, Paris: Seuil, 1975.
Perrault, Charles. *Contes de ma Mère l'Oye*, Paris: Flammarion, coll. « Librio », 1998.
Pichet, Sandie. « Le mythe de l'ogre dans l'*Ogre* de Jacques Chessex », pp. *Recherches sur l'imaginaire, les mythes de l'ogre et de l'androgyne*, (dir.) Arlette Bouloumié, UFR Lettres, langues et Sciences humaines, Centre de Recherches en Littérature et Linguistique d'Anjou et des Bocages de l'Ouest, Cahier XXVI, 1996.
Tinthankar Chanda, *Propos recueillis sur Ananda Devi*, 18/08/2009Rfi, Revue de presse, http://www.lettresfrontiere.net,

Note: Cet article a été financé par le projet « Le Doctorat: une carrière attractive dans la recherche», n° de contrat POSDRU/107/1.5/S/77946, cofinancé par le Fonds Social Européen, par le Programme Opérationnel Sectoriel pour le Développement des Ressources Humaines 2007-2013. Investir dans les Hommes!"

A la recherche de l'identité entre le passé algérien et le présent français dans *l'Interdite* de Malika Mokeddem

Diana-Simina LUDUŞAN
Université «Stefan cel Mare» Suceava, Roumanie

Abstract
Malika Mokeddem's *L'Interdite* present the return of the narrator, Sultana, in her country after a long exile caused by the retrogrades mentalities of the Algerian society in the years after the Independence. It is a physical return but also an encounter with a painful pas that marked her childhood.
Confronted to a society that is hostile towards her- because she represents the challenge, the revolt against the ancient ideology of the society, Sultana is forced to analyze that community and, in the same time, to analyze herself. She wants to solve the dilemma that haunted her from an early age: always "foreign" in her own family and community, always "banned" because of the differences that separate her from the others. Sultana is trying to reconcile the Algerian past with the French present and thereby reconcile with herself and therefore to be able to build her own way in life, a new identity.
Key words: identity; entre-deux; revolt; return; past; present, Islamic society

Résumé
L'Interdite de Malika Mokeddem raconte le retour de la narratrice, Sultana, dans son pays natal à la fin d'un long exil causé par les mentalités retrogrades de la société algérienne des années postindépendance. Il s'agit d'un retour physique mais surtout d'une rencontre avec un passé douloureux qui a marqué son enfance.
Confrontée à une société qui lui est encore hostile- car l'héroïne représente le défi, la révolte contre l'idéologie archaïque de la société, Sultana se voit obligée à analyser cette communauté et, dans le même temps, à s'analyser elle-même. Elle veut résoudre ainsi ce dilemme qui l'a hanté depuis l'enfance: toujours « étrangère » entre les siens, toujours « interdite » à cause des différences qui la séparent des autres, Sultana essaie de réconcilier ce passé algérien avec le présent français et ainsi se réconcilier avec elle-même pour pouvoir se frayer un chemin dans la vie, une nouvelle identité.
Mots-clés: identité; révolte; retour; passé; présent; société islamique

L'écrivaine dont je vais parler dans cet article est Malika Mokeddem, une Algérienne née en 1949 à Kenadsa qui, après avoir fait ses études dans son pays natal, quitte l'Algérie pour la France où elle devient médecin néphrologue. En 1985, elle arrête l'exercice de son métier pour se dédier exclusivement à l'écriture. Dans ses romans, Malika Mokeddem lutte pour que toutes les femmes aient la possibilité d'étudier et ainsi se libérer des contraintes de la société et des hommes.

Le roman sur lequel se base mon analyse, *L'Interdite*, publié en 1993 chez Grasset se déroule sur deux plans qui arrivent à s'entrecroiser. Le roman présente l'histoire de Sultana Medjahed, obligée à revenir en Algérie après la

mort de son ami Yacine et celle de Vincent qui arrive dans le désert algérien après avoir subi une greffe du rein d'une jeune algérienne inconnue. Les deux protagonistes de la narration vont se rencontrer ayant comme arrière-plan une Algérie en pleine lutte menée par les intégristes fondamentalistes. Dans le cas de Sultana, nous pouvons parler d'un double retour: un retour dans l'espace- elle voyage dans son pays natal après une absence de quinze ans, un exil qu'elle-même s'est imposé à cause du bannissement de la société- et un retour dans le temps- elle remonte dans ce passé qu'elle a foui, plein de souvenirs douloureux.

Grâce aux miracles de la chirurgie, Vincent bénéficie d'une greffe du rein ce qui change sa vie car il sent l'organe étrange vivre dans son propre corps. Selon l'opinion de l'universitaire Christine Renaudin ce transplant peut aussi symboliser un double métissage: un autre sexe et une autre race qui cohabitent dans un corps français pour ainsi rappeler la probabilité d'une association entre des éléments appartenant à des mondes diverses: « (Le modèle de la greffe) donne corps au discours de l'intégration, de la tolérance. Il utilise le corps d'un homme français pour évoquer la possibilité de la reconnaissance chez l'homme en général, du besoin comme du désir de la féminité, pas seulement du corps féminin ». (Renaudin 127)

Interdite dans son village natal, Sultana choisit d'abandonner ce lieu où l'on interdit aux femmes de parler, où les mentalités patriarcales et les préjugés obligent les femmes à se soumettre aux lois discriminatoires de la société algérienne après la conquête de l'Indépendance: « Pour la première fois, je réalise que l'acte le plus banal d'une femme en Algérie se charge d'emblée de symboles et d'héroïsme tant l'animosité masculine est grande, maladive. » (Mokeddem 93). Dans la mentalité du croyant musulman, le corps de la femme est considéré malfaisant, car il est à la fois séduction et sédition. Et, pour combattre ce pouvoir, les hommes enferment les femmes, physiquement et psychiquement. Dans un ample volume parlant sur plusieurs romancières maghrébines, Marta Segarra explique comment le corps de la femme est envisagé par l'imaginaire arabo-musulman: il y a le *corps-forteresse* (l'honneur de toute la famille, de toute la communauté réside dans la virginité de la jeune fille), le *corps-envahi* (à la suite d'un mariage forcé, la défloration violente est presque publique) qui devient *corps-objet* à la suite de la grossesse, but absolu et primordial de tout mariage en Islam. Une fois devenue mère, la jeune femme aboutit à un certain pouvoir au sein de la famille, mais ce pouvoir est limité au foyer et l'enferme à l'intérieur de la maison: il s'agit du *corps-cage* car la femme est empêchée de s'épanouir en liberté:

> Cette transformation du corps indifférencié d'enfant en un objet désirable, tentant, méprisé ou haï, change la vie du personnage féminin car elle signifie quitter l'école pour se consacrer aux travaux ménagers en préparation pour le mariage, ainsi que la ségrégation des membres masculins de la famille, des cousins compagnons de jeux, et enfin l'éloignement du père, qui devient alors le gardien sévère et jaloux de la vertu de la jeune fille, feignant parfois l'indifférence ou, dans

> les cas extrêmes, le mépris et même la haine vers cette fille déjà femme. (Segarra 64)

Partie en France, Sultana ne peut pas oublier le village qui l'a vue naître (« Je n'aurais jamais cru pouvoir revenir dans cette région. Et pourtant, je n'en suis jamais vraiment partie ») (Mokeddem 11) où même les garçons perpétuent les mentalités de leurs pères (« Je n'ai pas oublié leurs yeux séraphiques, quand leur bouche en cœur débite les pires insanités. (…) Putain! ») (Mokeddem 18). Elle ne réussit pas à enterrer l'image du désert qui a été son unique abri le long de son enfance, dont la dune la recevait quand il n'y avait personne pour la caresser et l'immensité de sable lui rendait la sensation de liberté quand la jeune voulait fuir les attitudes rétrogrades des hommes de son village:

> D'abord, le sable, c'est pas de la terre. Le sable, y a du soleil dedans. Moi, je me dis que le sable, il est tombé du soleil. Il est pas de la terre. Le sable, il fait de la lumière et des étincelles. (…) La dune, elle se déplace. Des fois, elle est comme la poitrine d'une très très grosse maman, des fois comme son ventre. (Mokeddem 100-101)

Déchirée entre deux traditions (algérienne et française), deux espace (l`Algérie et la France), deux réalités (imposée par les autres et la sienne), deux périodes (l`enfance de l`avant-guerre et le présent de l`après-guerre), l'héroïne essaie de mettre d'accord la vieille Sultana, cet enfant que tout le monde renie: « (…) l'enfant que j'ai été et qui en veut à l'adulte de lui avoir survécu. Elle l'a reniée. Elle l'a répudiée. Elle l'a déshéritée et morcelée. Restée dans son ksar, elle y erre en rasant les murs avec des yeux éteints sur des ruminations sans issue, sans oubli » (Mokeddem 151) avec la nouvelle Sultana, la femme qui ne veut plus laisser personne abuser d'elle: « Le village contre moi? Cela n'est pas une nouveauté! À la différence que je ne suis plus une enfante impuissante! » (*idem:* 189)

La jeune femme se rend compte de l'importance de l'éducation dans la vie d'une fille: si elle veut avoir un futur à elle, si elle veut se forger une nouvelle identité, loin de celle de sa mère et grand-mère, elle doit continuer son école car c'est l'unique chance pour pouvoir échapper à un destin décidé par les autres.

Dans la société musulmane traditionnelle, seulement les garçons étaient encouragés à se faire une éducation. Et on parle de l`éducation organisée, dans des écoles. Les filles allaient à l`école, mais on les poussait à se forger une éducation comme futures épouses, à la maison, à côté de leurs mères.

Au sein de la famille, les mères s`occupaient de leurs enfants. Elles les élevaient dans l`esprit de la loi coranique, des traditions de la société tout comme, à leur tour, elles ont été élevées par leur mères. Les garçons étaient le centre de leur vie, tandis que les filles étaient bonnes seulement comme futures épouses de quelqu`un plus riche, elles étaient une monnaie d`échange. L`éducation reçue à l`école ne les rendait plus éligibles pour les hommes tandis que l`éducation de la maison les formait dans l`art de servir les époux.

En plus, les filles qui voulaient poursuivre leurs études n`étaient pas vues d`un bon œil: car l`école pouvait leur ouvrir les horizons et ainsi les rendre dangereuses pour la société. Apprendre signifiait sortir de l`espace clos où la naissance les a jetées et vouloir plus de leur vie; signifiait apprendre à penser seules, sans obéir aveuglement et accepter tout ce qu`on leur présentait; c`était réussir dans la vie, sans avoir besoin de l`appui d`un époux selon lequel on était ruinée.

Sultana voit en quel abîme peut jeter les hommes le manque d`éducation, l`ignorance et le fanatisme religieux. Médecin, elle est sidérée à voir les villageois se trouver dans le plus grand noir même s`il s`agit des choses les plus élémentaires:

> - Es- tu homosexuel?
> - Je suis musulman!
> - Attention au sida!(…)
> - Je suis croyant! je suis musulman!
> - La religiosité ne préserve pas des maladies. La foi n`est pas un vaccin.
> - Il n`y a qu`une morale qui vaille pour moi: celle de Mohamed.
> (*ibidem:*179)

> Il me faut du temps pour la rassurer et lui faire comprendre aussi (…) qu`un spermatozoïde ne s`attrape ni en s`asseyant, nue, à l`endroit où, quelques instant auparavant, était assis un homme nu, ni comme un virus, par simple changement de la température ambiante. (*ibidem:*182)

Petite fille, Sultana ne pouvait pas compter sur personne pour comprendre sa révolte contre les injustices des hommes et de société; adulte, elle voit que les femmes ont changé d'optique. Le schéma bien établi et fortement limité de ce que la vie d'une fille doit être ne leur convient plus. Dès l`enfance, la jeune fille était élevée à être à tout moment prête à s`occuper de tous les besoins de son père ou des autres membres mâles de sa famille (oncles, frères). Elle passait toutes ses journées à accomplir, à côté des autres femmes de la famille, toutes les tâches quotidiennes et à apprendre tout ce qu`il faut pour devenir l`épouse idéale. Elle n`avait aucun mot à dire dans les décisions qui concernaient la vie de la maison ou sa propre vie; en plus, son père avait droit absolu sur sa vie.

Adolescente, on la mariait contre sa volonté; elle ne contait pour rien dans la prise de cette décision: c`étaient le père ou son tuteur de lui choisir l`époux. On ne lui demandait pas le consentement- ce qui comptait vraiment c`était que la famille fasse une bonne union. Elle devait passer, devant toute la communauté, l`épreuve du drap.

Après le mariage, son sort ne changeait pas. Ce qui changeait c`était son maître. Du père, c`était l`époux qui avait le droit sur elle. Elle devait supporter la rivalité et la jalousie d`autres épouses et, à tout moment, elle vivait sous menace d`être répudiée. On ne le lui accordait ni la chance à l`éducation ni à gagner son existence par la force de son travail.

À la suite de la naissance des enfants, sa vie s`arrêtait: si, jusqu`à ce moment-là, elle vivait pour son époux, ses enfants occupaient le reste de son existence: elle devait les élever en bons fidèles, en suivant les règles imposées par la foi et les coutumes héritées de la tradition. Elle divinisait ses fils et ignorait ses filles.

Elle vivait pour les autres et à travers des autres. Elle n`avait aucun droit et personne ne l`écoutait. Sa voix, trop habituée à accepter les décisions des autres, ne pouvait pas crier ses douleurs, ses souffrances. Son imagination n`était pas capable de dépasser les murs de sa maison et de laisser voler ses rêves.

Toutes ces traditions, bien enracinées dans l`esprit de la société, commencèrent à changer après la colonisation française. Mais, c`était un processus qui avançait lentement et ce qui en souffraient c`étaient les femmes qui continuaient à être vues comme êtres inférieurs, faibles, dans lesquelles on ne pouvait pas confier et auxquelles on ne pouvait pas faire des confiances. Malek Chebel, dans *L`islam expliqué*, parle de la lutte des femmes pour renverser l`ordre traditionnel de la société:

> Un vent de modernité souffle sur la famille musulmane; celle qui anime ce changement est la femme, celui qui le combat est l`imam rétrogade qui agit comme le "bras armé" de la confrérie soudée des hommes, eux-aussi conservateurs. (Chabel 116-117)

C'est ainsi que, devant l'ennemi commun- la mentalité abusive et limitée des hommes, les femmes du village forment un tout autour de Sultana:

> Les femmes, ici, sont toutes des résistantes. Elles savent qu'elles ne peuvent s'attaquer, de front, à une société injuste et monstrueuse dans sa quasi-totalité. Alors, elles ont pris les maquis du savoir, du travail et de l'autonomie financière. Elles persévèrent dans l'ombre d'hommes qui stagnent et désespèrent. (…) Elles feintent et se cachent pour ne pas être broyées, mais continuent d'avancer. (Mokeddem 190)

Obligée par la société à se détacher de sa famille, à chercher appui hors des siens, à comprendre que la seule manière d'échapper à une vie qu'elle ne peut pas contrôler est la voie de l'éducation et de l'indépendance, Sultana Medjahed réussit à devenir maître de ses choix dans un pays qui d'envahisseur lui est devenu une seconde maison. C'est dans ce pays qu'elle a appris à goûter cette liberté tant rêvée pendant l'enfance, à exprimer ses souvenirs supprimés à travers l'écriture et c'est la France qui l'a aidé à confronter son passé, ses malheurs pour pouvoir ainsi continuer sa vie. Et les symboles des deux pays (le désert et la mer) l'aident à se rendre compte que sa vraie identité et celle cherchée (libre, qu'elle mène en France) mais aussi celle abandonnée (qui l'a contraint à pousser vers d'autres cieux, de l'Algérie). Ainsi, arrive-t-elle à se sentir libre, à rêver au «désert en pleine mer». (Mokeddem 52)

Le ksar qui l'a traitée de maudite (le meurtre de sa mère par les mains de son père jaloux, la relation qu'elle a avec le docteur qui la soigne d'anorexie et

qui n'est pas vue de bons yeux par les villageois) l'a poussée à l'exil et ce voyage cyclique vers les débuts aboutit à que Sultana retrouve son identité: *interdite* dans le village, elle accepte et devient *l'Interdite* du titre car elle se rend compte que cette confrontation avec son passé n'a fait autre chose que la compléter. Après des années passées à se sentir exilée partout (« (…) vous intégrez un absent. Moi, je me désintègre. Je m'absente de moi-même ») (Mokeddem 149), Sultana retrouve cette identité tant désirée: « Mes Sultana (…) mes deux composantes se nourrissaient l'une de l'autre. Séparées, elles sont l'une et l'autre désactivées, désamorcées ». (Mokeddem 118)

Bibliographie

Chabel, Malek. *L`islam expliqué*. Paris: Perrin, 2007.

Mokeddem, Malika. *L'Interdite*. Paris: Grasset, 1993.

Renaudine, Christine. «" Guérir, dit-elle" »: le double pouvoir de la médecine et de l`écriture » dans HELM, Yolande Aline (dir.). *Malika Mokeddem: envers et contre tout*. Paris: l'Harmattan, 2000.

Segarra, Marta. *Leur pesant de poudre: romancières francophones du Maghreb* Paris:l'Harmattan, 1997.

NOTE: Cet article a été publié dans le cadre du projet « Défis de la connaissance et du développement par recherche doctorale PRO-DOCT, contrat n° POSDRU/88/1.5/S/52946 », projet cofinancé par le Fonds Social Éuropéen à travers le Programme Opérationnel Sectoriel Ressources Humaines 2007-2013. « Investis dans les gens! » FONDS SOCIAL ÉUROPÉEN

DIDACTIQUE DES LANGUES ET INTERCULTURALITÉ

Les valeurs de l'éducation humaniste aux cours de français dans la vision du *curriculum* modernisé moldave

Ion GUŢU
Université d'État de Moldova, Chişinău

L'enseignement des valeurs fait valeur à l'enseignement.
/J. Simonneaux/

Abstract
We're living times of crisis. Is it really a financial, economic, social or a political one? Maybe it's a crisis of humanistic values? Who should be responsible for the training of humanistic values? Certainly this noble mission has to be accomplished by the educational system. The formation of values, in addition to communicative, linguistic, discursive skills training, is a priority of the Moldavian educational system from its fist curricular experiences. However, their enrollment in a curriculum domain represents a conceptual and methodological problem, they not having a determined curricular area. The discrimination of the five curricular domains – communication, culture, connection, comparison and community – derived from the combination of American and European experiences, made possible the identification of certain types of competences according to specificities of each area. As a result, the humanistic education values are to be trained in each of the five curricular areas. The purpose of this article is to reveal their specific particularities in the teaching/learning process of the contemporary French language.
Key words: Humanistic values, curriculum, curricular areas, lingual competences, axiological competences, civic competences.

Rezumat
Trăim timpuri de criză. Este oare vorba despre o criză financiară, economică, socială, politică? Sau poate ar trebui să vorbim despre o criză a valorilor umaniste? Cine ar fi responsabil pentru formarea valorilor umaniste? Sigur că această nobilă misiune i-ar reveni mai ales sistemului educaţional.
Pentru sistemul educaţional moldovenesc formarea valorilor a reprezentat încă de la primele experienţe curriculare o prioritate, pe lîngă formarea abilităţilor comunicative, lingvistice, discursive *etc.* Totuşi, încadrarea lor într-un anumit domeniu curricular constituia o problemă conceptuală şi metodologică, acestea neavînd un spaţiu curricular determinat. Odată cu discriminarea celor cinci domenii curriculare – comunicare, cultură, conexiune, comparaţie, comunitate, împrumutate din experienţa americană în combinaţie cu cea europeană, fiecare domeniu şi-a stabilit formarea unor tipuri anumite de competenţe în funcţie de specificul fiecărui domeniu. În consecinţă, valorile educaţiei umaniste sunt prevăzute a fi formate în cadrul domeniilor comunicării, culturii şi comunităţii, acest articol dezvăluind specificul lor în cazul predării/învăţării limbii franceze contemporane.
Cuvinte-cheie: valori umaniste, curriculum, domenii curriculare, competenţe langajiere, competenţe axiologice, competenţe civice.

Argument

L'acte éducationnel au troisième millénaire est beaucoup plus complexe et multidimensionnel de par son essence, car les enjeux ou les défis de l'ère actuelle sont assez multiples et variés. A l'échelle européenne, le phénomène pointe l'ouverture des frontières et la possibilité pour l'individu/apprenti de se déplacer librement, de connaître d'autres pays ou nations, de communiquer et/ou de faire des études en d'autres langues et de se familiariser avec d'autres systèmes culturels, économiques et sociaux. Même la mission des systèmes éducationnels européens change, car ces systèmes auront besoin de promouvoir une politique du plurilinguisme comme une condition sine qua non de l'existence et de l'activité d'un Homo Europæus moderne, or, pratiquement toute communauté ethnoculturelle européenne est confrontée au problème du multiculturalisme et du multilinguisme. La construction d'un multilinguisme sociétal, bénéfique à tous les membres de la communauté, doit commencer en famille, même si le rôle fondamental revient décidément au système éducationnel qui doit proposer des offres selon les demandes de la société parlant plusieurs langues. A cet égard, le système éducationnel, à partir du cycle primaire et jusqu'à celui universitaire, y inclus les offres d'une formation tout au long de la vie, doit garantir les conditions nécessaires et favorables à la constitution d'une personnalité plurilingue qui maîtrise la langue maternelle et/ou la langue d'Etat et se lance vers l'assimilation d'autres langues: autochtones, de circulation régionale, européenne ou internationale.

1. La formation des valeurs humanistes: provocation ou nécessité?

Dans une telle ambiance, européenne ou internationale, propice aux mobilités éducationnelles et culturelles, la formation des valeurs humaines devient importante, voire indispensable, tant au niveau éducationnel – scolaire ou universitaire qu'à celui social. L'idée d'une société basée exclusivement sur la richesse économique et le modèle actuel de consommation marchande centré sur une logique de profit individuel qui l'emporte sur une logique collective est inapplicable à moyen terme et conduit à une impasse. (Favre 143) A l'échelle globale, l'humanité a abouti à la situation où une partie du monde peut goûter chaque jour du luxe et des plaisirs de la vie, par contre une autre ne connaît que la misère et la souffrance. Peut-on équilibrer une telle situation désastreuse du point de vue du comportement humain au IIIe millénaire? La réponse est d'ordre biblique – on le veut bien et à perpétuité, mais pour aboutir à un quasi-paradis terrestre il faudra conscientiser l'importance de l'éducation en général et des systèmes éducationnels en particulier. Cela exige une politique bien définie sur l'enseignement des valeurs, une dimension du développement humain qui reste encore profusément inexplorée et qui devrait mettre l'accent sur les valeurs et les principes démocratiques comme la liberté, la justice, l'altruisme, l'honnêteté, la responsabilité, le respect pour la société, la terre, les compétences de leadership,

les valeurs et les qualités personnelles, la tolérance, l'inclusion et la diversité. D'où l'importance des méthodes d'enseignement et du choix des connaissances apportées aux jeunes, car celles-ci doivent permettre de concevoir tant la conduite des êtres vivants et leurs interrelations que les comportements conscients et les processus inconscients des humains. Dans l'enseignement secondaire et universitaire l'éducation interdisciplinaire et interculturelle doit l'emporter, selon certains auteurs (Robin 9), sur l'enseignement spécialisé. Or, une telle éducation doit promouvoir des valeurs qui poursuivent des fins humanistes, mettant en avant le développement de l'être humain vers plus d'autonomie et de comportements de solidarité et de coopération. Cela permettrait à l'Ecole contemporaine de poser la question de la valeur, de son sens, de sa construction, de son association à nos actions, de son impact sur le comportement individuel et collectif. En tant que principes auxquels doivent se conformer idéalement les manières de vivre et d'agir d'une personne ou d'une collectivité, les valeurs rendent attrayants et gentils les individus ou les conduites auxquelles elles sont attribuées. Et ceci non seulement pour le cas des disciplines visant les sciences humaines, car plus proches du comportement humain, mais pour toutes les autres aussi. Voilà pourquoi une approche interdisciplinaire serait opportune pour transformer les apports individuels en un ensemble coordonné de construction et de gestion des valeurs.

Par conséquent, le rôle des valeurs dominantes actuelles s'impose où l'altruisme doit prendre le pas sur l'égoïsme, la coopération sur la compétition effrénée, le plaisir du loisir sur l'obsession du travail, l'importance de la vie sociale sur la consommation illimitée, le local sur le global, l'autonomie sur l'hétéronomie, le raisonnable sur le rationnel, le relationnel sur le matériel *etc.* (Favre 143) Ainsi, des valeurs comme l'intelligence, la tolérance, l'humanisme, la liberté, la solidarité, l'équité *etc.* doivent-elles représenter des ponts pour construire un dialogisme interculturel et interlinguistique, des débouchées pour une nouvelle ère de la coopération multilatérale contemporaine. Une pareille situation augmente et responsabilise le statut du formateur des valeurs – éducateur, enseignant, professeur, comme promoteurs non seulement de la culture et de la langue maternelle, mais aussi des langues et des cultures européennes ou internationales. C'est pourquoi, à partir du cycle primaire, le formateur des valeurs est invité à exploiter toutes les prérogatives du patrimoine culturel national et européen pour éduquer la nouvelle génération dans un esprit européen contemporain – celui de l'unité par la diversité et qui devrait couronner par un esprit de confort bénéfique à la communication et aux interactions sociales, culturelles et linguistiques.

A leur tour, les documents reflétant la conception éducationnelle nationale doivent inclure les composantes d'une éducation centrée sur les valeurs dans le cadre des curricula scolaires et universitaires, y compris dans les programmes de formation tout au long de la vie, par l'assimilation des éléments de culture, histoire et géographie autochtones, des traditions et des coutumes des ancêtres, définitoires pour la conscientisation et l'affirmation de l'identité

nationale, de concert avec d'autres éléments de la culture européenne ou universelle.

2. Les valeurs de l'éducation humaniste dans les curricula des langues étrangères

Toutes les expériences curriculaires de la République de Moldova depuis 1961 ont inclus la formation des valeurs comme nécessaire et ont stipulé que l'enseignement/apprentissage d'une langue étrangère ne s'effectue pas uniquement à la base des éléments de construction linguistique, mais aussi par le biais des contenus thématiques de nature culturelle, civilisationnelle, géographique *etc.* Le problème consistait à savoir comment encadrer et où placer cette dimension axiologique dans le cadre des objectifs intermédiaires ou opérationnels et des activités projetées selon les curricula scolaires élaborés. L'expérience ne prévoyait pas des domaines curriculaires spécifiques, même si tous les curricula, par l'intuition des concepteurs, postulaient l'idée que l'enseignement/apprentissage des langues étrangères doit clôturer par la formation des compétences diverses, y compris axiologiques, ce qui suggérait la nécessité de l'élaboration de certains domaines conformément aux types de compétences formées. La première expérience qui a strictement délimité les domaines curriculaires et les compétences leur correspondant a concerné l'élaboration du Curriculum de français pour les classes bilingues (voir 1 Guţu), une première mondiale, en collaboration et avec expertise française, et ou les concepteurs, inspirés par le Curriculum de Massachussets, avec la mise en application des cinq domaines curriculaires ou des ainsi dits 5 C: Communication, Culture, Comparaison, Connexion et Communauté. (voir Massachussets) Cette performance a permis après deux ans au Curriculum modernisé pour les langues étrangères (voir 2Guţu, 3Guţu, Cadre), en consonance avec les opinions judicieuses des spécialistes en psychopédagogie nationale, européenne et internationale, de stipuler et favoriser la nécessité de l'enseignement/ apprentissage de la langue étrangère à la base des contenus non seulement linguistiques ou communicatifs (système de la langue, compartiments de la langue, audition, lecture, écriture, interaction etc.), mais aussi culturels (musique, architecture, peinture, sculpture, littérature, folklore de la langue étrangère) et civiques (attitudes, comportements, traditions, coutumes des autochtones et des allophones). Dans quel but, on a établi que le domaine curriculaire de la Communication s'ancrera sur la formation des valeurs pour la langue étrangère et que les divers autres contenus thématiques, couverts par d'autres domaines, tels la Culture et la Communauté (sans la Connexion et la Comparaison, destinés à la formation des compétences interdisciplinaires et, respectivement, méthodologiques) se centreront sur la formation des valeurs acquises par la langue étrangère. Toutefois, l'implémentation des valeurs éducationnelles pour ou par la langue étrangère doit être effectuée en progression spiralaire comme principe fondamental de l'assimilation d'une langue étrangère, par l'adaptation aux intérêts (constructifs, émotifs, intellectuels etc.) et aux spécificités psychophysiologiques de l'élève, à partir du domaine de la

Communication au cycle du primaire, vers celui de la Culture au cycle du collège pour clôturer avec celui de la Communauté au cycle du lycée.

1. A voir les curricula nationaux pour les langues étrangères élaborés en 1998/1999/ 2000, puis en 2006, 2008 et 2010.

2. Par cela, les curricula moldaves des langues étrangères ont devancé même la conception du Cadre Européen Commun de référence pour les langues (2000) et surtout la conception du système d'éducation nationale avec centration sur les compétences (2010).

Domaine communication

C'est dans le cadre du domaine de la Communication que se produisent les activités concernant l'inculcation de valeurs de l'éducation linguistique parallèlement avec la formation des compétences communicatives, langagières, discursives, sociolinguistiques. Ces activités sont valables si bien pour le cas de la langue française comme langue étrangère que pour celui de la langue maternelle ou d'Etat.

1. Les valeurs de l'éducation linguistique

Pour ce qui est de la République de Moldova, il faut avouer qu'on n'a pas encore bien défini une politique linguistique qui soit claire et favorable sous aspect officiel, politique ou juridique à la formation des valeurs pour la langue. Malheureusement, on est encore sous le poids de certains documents officiels où la langue d'Etat n'arrive pas à s'imposer face aux langues des minorités nationales, donc, une politique plutôt de l'opposition des langues, de leur confusion terminologique, de leur embrouillement statutaire *etc.* Le problème majeur c'est la délimitation scientifique de la langue d'Etat comme dénomination – roumaine ou moldave. La chose est connue: la langue littéraire est unique – le roumain, alors que les parlers sont plusieurs – munténien, bucovinien, ardélénien etc., y inclus moldave, fait affirmé encore par le grand savant roumain E.Coseriu. Une telle délimitation éliminerait toutes les confusions possibles et contribuerait à la formation de vraies valeurs pour la langue maternelle. La politique officielle n'a pas contribué à la formation de ces valeurs pour la langue maternelle, ce qui a diminué de la nécessité de soigner l'orthoépie, l'orthographe, la richesse de l'arsenal lexical, la stylistique de la langue etc., les conséquences etant surtout visibles au niveau du langage oral des jeunes qui est imprégné des russismes et des formations créolisées.

Par contre, la langue étrangère, comme le français, a pu bénéficier d'un tel soin permanent, même plus, dans certains cas les élèves parlaient mieux français que roumain. Les curricula modernisés ont promu la formation des valeurs pour la langue étrangère, à coté de celle maternelle, comme une nécessité d'un Homo Europaeus moderne, mais sans explication détaillée de leurs spécificités, mission assumée par cet article. On peut citer comme valeur dominante l'amour pour la langue étrangère, donc pour ses compartiments aussi (lexique, grammaire, phonétique, stylistique), or l'éducation linguistique doit démarrer par l'inculcation de l'amour pour la langue respective – maternelle ou

étrangère, comme une condition sine qua non de l'enseignement/apprentissage d'une langue, de la motivation de l'élève pour un tel apprentissage et comme plateforme pour la formation d'autres valeurs de l'être humain par la langue. Une des conditions de base pour la réussite d'un tel objectif doit être la modalité du choix de la langue étrangère pour le cursus scolaire à suivre. Il est important que l'élève ait la possibilité de connaître les avantages de l'apprentissage de la langue étrangère respective en présence de plusieurs sources motivantes: parents, professeurs, collègues, mass-médias *etc.* Si au début l'amour pour une langue, maternelle ou étrangère, peut représenter juste une provocation, après, ça peut devenir réalité capable à s'étendre et transcender vers d'autres langues. Une telle situation facilite non seulement le processus d'enseignement, mais aussi celui d'apprentissage de toute langue étrangère.

2. Les valeurs de la communication linguistique

Quelle que soit la langue – maternelle ou étrangère, elle est assimilée en premier lieu par la nécessité de mettre à jour la première et la plus importante des fonctions, celle de la communication en langue maternelle ou étrangère. La communication en soi constitue une valeur de l'humanité, surtout dans les conditions de l'ouverture des frontières et de la mobilité des jeunes, car elle peut permettre la solution des problèmes non linguistiques aussi – politique, économique, social, culturel etc., y compris personnel. Mais pour que la communication devienne valeur, il est nécessaire que le processus de l'enseignement/apprentissage développe une autre valeur, celle de la culture de la communication linguistique, valable si bien pour la langue maternelle que pour celle étrangère. Cette autre valeur s'actualise par le biais de plusieurs compétences communicative et linguistique: la production par écrit et oralement, la compréhension par écrit et oralement et les avantages qu'elles apportent, en particulier dans les conditions d'une Europe ouverte à la communication. Pour cela l'élève est invité à enrichir son arsenal lexical en permanence, à soigner son orthoépie et son orthographe, conformément aux normes en vigueur, à diversifier les ressources latentes de la créativité en français/roumain *etc.* par tous les moyens possibles. Car, toute langue représente un trésor qui mérite d'être sauvegardé en forme pure et dynamique, ce qui doit devenir une nécessité non seulement pour le professeur ou l'élève, mais pour chaque représentant de ce pays: président, premier ministre, acteur, policier, juriste *etc.* Voilà pourquoi les efforts du système éducationnel doivent être soutenus par des activités sociétales ou étatiques, comme celles de l'Académie des sciences pour le purisme de la langue, des émissions télévisées pour la langue correcte, des commissions juridiques pour le respect de la langue *etc.* La culture de la langue maternelle peut influencer celle de la langue étrangère et vice-versa et peut aboutir à une auto-culture de la communication linguistique, promue et soutenue par l'exemple du professeur, par les lectures personnelles *etc.*

3. *Les valeurs de l'éducation plurilingue*

L'éducation permanente plurilingue peut être effectuée si bien au niveau national (dans le cas d'un état multinational, polyethnique, multilingue), qu'au niveau régional (Europe) ou/et même international. Les avantages, comme dans

le cas des valeurs de la communication linguistique, sont plusieurs, en dépassant le cadre des besoins personnels vers la solution des problèmes collectifs, à l'échelle régionale et internationale.

Sur le plan international on a mis au point plusieurs documents régissant l'éducation interlinguistique et interculturelle, tels que le Cadre européen commun pour les langues, le Passeport de langues européennes, la convention-cadre pour la protection des langues des minorités, la Charte européenne des langues régionales minoritaires *etc.* Ce sont des sources de référence pour les concepteurs des Curricula, notamment en langues étrangères, à partir de l'année 2004-2006 par la promotion d'une palette de valeurs possible. On peut citer comme valeur dominante le plurilinguisme, cette nécessité de connaître plusieurs langues par tout individu, en commençant par la langue maternelle ou officielle et en allant vers d'autres soit de la région, soit européenne ou internationale. Ceci contribue à l'intégration socioculturelle de l'individu et a plusieurs avantages d'ordre moral et/ou matériel pour chaque individu. Dans le cadre d'une Europe multilingue et multiculturelle ouverte, le plurilinguisme devient une valeur et une nécessité pour le Homo Europaeus contemporain de s'informer, de se connaître, de s'auto/former, d'interagir, de travailler, de coopérer, de voyager, de produire, d'échanger, d'aimer *etc.* Par conséquent, ce qui peut commencer par une provocation peut terminer par le plaisir de la communication interlinguistique et interpersonnelle. La formation de cette valeur de l'éducation linguistique implique la mise en pratique des compétences de la communication telle l'interaction par écrit, l'interaction à l'oral, la médiation.

Domaine culture

Ce domaine se propose de soutenir la formation des valeurs de l'éducation pour la langue à l'aide des valeurs de l'éducation par la langue et qui concernent les divers domaines de la culture étudiés dans la langue étrangère respective: musique, architecture, peinture, sculpture, littérature, folklore et d'autres.

Les valeurs littéraires-artistiques

Toute nation existe et ne peut survivre que si elle a un trésor artistique, littéraire, folklorique, historique précieux qu'elle doit garder avec sainteté et qu'elle doit enrichir et transmettre aux générations suivantes. La nation roumaine fait partie de l'aire européenne des pays à un riche patrimoine littéraire et culturel, fait illustré par l'acceptation par la culture française des grands représentants de la culture roumaine en tant que valeurs déjà françaises, telles E. Cioran, M. Eliade, T.Tzara Istrati, E. Ionesco et d'autres.

Il s'agit d'une belle occasion de promouvoir la nécessité de la formation par le prisme de la littérature et de l'éducation artistique, de la littérature universelle et nationale, de la culture universelle et nationale. Il serait important de conscientiser que la littérature peut être considérée comme l'un des moyens les plus efficaces pour la formation de valeurs, au niveau national et international,

par les méthodes de sélection efficace de l'enseignement de la littérature selon les multiples facettes et défis. Parmi les valeurs de ce domaine on peut citer:

* la maîtrise d'un niveau élevé de culture générale ou de connaissance du monde, par l'assimilation de deux cultures et plus, comme celle roumaine et latine, française et francophone *etc.* par le biais du français/roumain

* la promotion des cultures maternelle et francophone dans toute leur diversité – littérature, musique, peinture, danse, sculpture etc., par le français pour le besoin de connaître et enrichir perpétuellement ses compétences encyclopédiques.

Domaine communauté

Selon le concept général du CECRL (8, 2001), la connaissance et la compréhension des relations (ressemblances et différences distinctives) entre « le monde d'où l'on vient » (la société d'origine) et « le monde de la communauté cible » (la société d'accueil) sont à l'origine d'une prise de conscience interculturelle/interlinguistique/intertextuelle *etc.* Il est à souligner que la prise de conscience interculturelle/internationale inclut la conscience de la diversité régionale et sociale des deux mondes. Elle s'enrichit également de la conscience qu'il existe un plus grand éventail de valeurs comme les cultures, les traditions, les comportements que celles véhiculées par les langues étrangères ou maternelles et qui contribuent à une communication internationale/interculturelle/ interpersonnelle des citoyens contemporains.

Les valeurs interculturelles/intersociétales prévoient l'acquis des savoirs et attitudes essentiels à l'orientation dans l'espace socioculturel/sociolinguistique de divers pays, y inclus francophones. Ces valeurs rapportent le lycéen à la réalité environnante, le place dans un monde multidimensionnel où coexistent plusieurs races, nations, ethnies qui communiquent réciproquement. De même, un travail plus intensif dans le domaine des valeurs interculturelles et intersociales permet le développement des capacités de compréhension et de production à la base d'une diversité de textes et formes de discours, de modes d'expression (discours, arts plastiques, musique, arts corporels), de langues et cultures, de même qu'à l'unité et à la diversité de la francophonie.

Ainsi, les valeurs des domaines précédents s'enrichissent par la variante interculturelle/interpersonnelle/intersociétale et seront complétées dans le domaine de la Communauté par le biais des spécificités de la société d'accueil rapportées à celles de la société d'origine. La francophonie se fera connaître par son histoire passée et actuelle, par ses acteurs et ses institutions à travers l'inventaire des champs abordés durant le parcours scolaire comme les systèmes éducatifs en francophonie, les identités francophones, la diversité du français dans le monde, la musique ou la littérature francophone, les sciences, les systèmes politiques *etc.*

Parmi les valeurs de base de ce domaine, on peut citer:

* l'identité nationale et linguistique

* la tolérance culturelle et linguistique

* la collaboration interculturelle et interlinguistique.

La maîtrise de plusieurs langues, assistée naturellement par le désir ou la nécessité du déplacement dans le/les pays respectifs, impose la formation des valeurs de la cohabitation régionale ou européenne, parmi lesquelles il faut souligner la tolérance, la communication, la collaboration, l'interaction directe avec des représentants de diverses cultures, croyances, races,

nationalités, afin de réaliser divers besoins humains d'ordre personnel – auto-affirmation, autopromotion et/ou collectif – de collaboration interculturelle et internationale, de promouvoir sa propre culture et/ou nation, y inclus par les traductions.

Bibliographie

Favre, D., Hasni, A., Reynaud, C. (sous la direction). *Les valeurs explicites et implicites dans la formation des enseignants.* Bruxelles: de Boeck, 2008.

Robin, J. *De la croissance économique au développement humain.* Paris: Editions du Seuil, 1975.

1Guţu, I., Brânză, E. (coordinateurs*) Curriculum de Francais pour les classes bilingues. I-XII-ieme classes.* Chişinău: CEP USM, 2008.

Massachussets Foreign Languages Curriculum Framework. The commonwealth of massachusetts department of education. Malden, 1999.

2Guţu, I., Brânză, E. (coordonatori). Limba Străină 1. Curriculum pentru învîţămîntul primar (clasele II-IV). Chișinău: F.E.-P. "Tipografia Centrală", 2010.

3Guţu. I., Brânză, E. (coordonatori). Curriculum pentru disciplina Limba străină 1. Clasele V-IX. Chișinău: Cartier 7, 2010.

Cadre européen commun de référence pour les langues: apprendre, enseigner, évaluer. Conseil de l'Europe/Conseil de la Coopération culturelle/ Comité de l'éducation/Division des langues vivantes- Paris: Didier, 2001.

Intercultural Strategic Competence and Internet-Assisted Language Teaching/Learning

Margarita DAVER
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Abstract
Teaching languages, today more than ever, has to deal with an intercultural communicative process. Intercultural dimensions are a fundamental requirement on linguistic education. Dealing with the pedagogical problem of interculturality necessarily implies researching of the varied aspects of this phenomenon to determinate the reasons that put the intercultural dimension in a central position in language learning.
The need for learning many languages has different aspects related to the acquisition of new competences. The reinforcement of intercultural competence's importance arises from modern globalization that creates relationships among countries and among workers and institutions. People must deal with socio-cultural contexts in order to understand each other when intercultural competence is involved. Every student has some initial level of intercultural strategic competence due to the previous communicative experience that should be improved and developed when learning a new language. One of the most effective ways to develop intercultural strategic competence is using Internet communication in foreign language classroom and in an independent Learning.
Key words: intercultural strategic competence, Internet-mediated Language Teaching/Learning, initial competence

Résumé
L'enseignement des langues, aujourd'hui plus que jamais, doit faire face à un processus de communication interculturelle. Les dimensions interculturelles sont une exigence fondamentale sur l'éducation linguistique. Traiter le problème pédagogique de l'interculturalité implique nécessairement la recherche des différents aspects de ce phénomène pour déterminer les raisons qui mettent la dimension interculturelle dans une position
Le renforcement de l'importance des compétences interculturelles est née de la mondialisation moderne qui crée des relations entre les pays et parmi les travailleurs et les institutions. Les gens doivent faire face à des contextes socioculturels dans le but de comprendre l'autre lorsque la compétence interculturelle est impliquée. Chaque élève a un certain niveau initial de compétence stratégique interculturelle grâce à l'expérience précédente de communication qui devrait être améliorée et développée lors de l'apprentissage d'une langue nouvelle. Un des moyens les plus efficaces pour développer la compétence interculturelle et stratégique est l'utilisation de l' Internet dans la classe de langue étrangère et dans un apprentissage autonome.
Mots clés: la compétence interculturelle stratégique, enseignement\apprentissage des langues à l'aide de l'Internet, la compétence initiale

Communicative competence has many components that should be acquired and developed in the course of language learning. There is not only a linguistic competence, but also sociolinguistic, discourse, strategic and other competences. It

is intercultural competence that can also bring to internationalization of cultural relations.

Strategic competence can be considered as an ability to overcome difficulties in some area of human activity. It is one of the components of communicative competence defined by Canale and Swain as 'the verbal and non-verbal communication strategies that may be called into action to compensate for breakdowns in communication due to performance variables or to insufficient competence'(1980:30). So intercultural strategic competence is knowing how to recognize and repair intercultural communication breakdowns, how to work around gaps in one's knowledge of the language, and how to learn more about the language and a new culture in the communicative context.

Communication strategies and learning strategies can overlap and should be considered as two components of this ability to solve problems that arises not only in the intercultural communication but also in the foreign language learning. Learner's contexts and background experiences in learning and interpersonal communication enrich their intercultural strategic competence. Every student has some initial level of intercultural strategic competence due to the previous communicative experience that should be improved and developed when learning a new language.

The learner-centered approach implies the development of the competences according to the needs of the learners. That's why intercultural strategic competence in language learning can be subdivided into several levels in accordance with the needs of target pupils.

The first level, the so-called tourist level, requires a fairly low level of intercultural competence. It may include, in addition to the initial strategic competence based on interpersonal communication's experience, the knowledge of the most important formulas of speech etiquette and the most common paralinguistic features of the people in the country, where tourists go in a trip for 2 weeks or a month.

The second level includes a linguistic training of migrant workers, studying the language courses before leaving for work. Moldavian reality actually creates a demand on workers who know languages and can manage complex intercultural relations in those businesses that are exposed to an international competition in the labor market. The explicit demand is usually addressed here more towards the wider use of a technical interlanguage, which allows a good basic communication, than towards the reinforcement of intercultural dialogue, which could instead be dealt with through the introduction of personnel able to guarantee an intercultural mediation/interpretation. But still there is a necessity to intervene also regarding the quality of teaching in order to improve intercultural strategic competence connected to work. Migrant workers tend to the practical acquisition of intercultural knowledge and give some positive value to situational learning, based on contact and social factors. Greater attention to intercultural communication is indicated in the foreign interviews regarding productive sectors with a larger migratory presence. In Russian building sector, for example, the

necessity for intervention in support of the intercultural communication among people belonging to different linguistic and cultural areas is evident.

The third level of intercultural strategic competence can be designated as a business level and includes language-culture training of businessmen, dealing with foreign partners. A demand for intercultural competence and education for business contacts really exists, although still very implicit, in order to support the competitiveness in world markets. The necessity to acquire not only a foreign language, but also the familiarization with cultural alteration seems to identify in this sense the worries that are really present in continuing and developing international partnership. The materials and teaching syllabus, together with the models of verification of learning and of certification, are not felt to be, in their present structure, adequate to the needs of the professional education with the reinforcement of intercultural dialogue. In fact, they have strong conservative aspects with respect to communicative needs and sometimes are difficult to adapt to the individual strategic needs of businesses.

The highest level of intercultural competence is necessary for the students of language schools, future teachers, guides and translators, especially those who are going to continue their education and work in the country of target language. Professional development for teachers must adopt a more sophisticated approach that better addresses the skills in culture and pedagogy that teachers require. They should acquire not only intercultural strategic competence but also sociolinguistic and discourse components of communicative competence.

The sociolinguistic competence is closely related to the intercultural strategic competence. This is an ability to use and respond to language appropriately, given the setting, the topic, and the relationships among the people communicating. For the students of the fourth level it is knowing how to express in a new language specific attitude (courtesy, authority, friendliness, respect) when we need to and how to know what attitude another person is expressing.

Discourse competence is an ability to interpret the larger context and how to construct longer stretches of language so that the parts make up a coherent whole, to create conversations, speeches, email messages, newspaper articles. So the both competences are based on the student's potential of interpersonal and professional communication but also need a special development and improvement while studying foreign language.

A small-scale study of university and guide's courses learners intercultural competence's development and improvement with a special focus on motivation and strategic competence, was conducted in China in 2008-2009, using teaching experience, to explore the professional and personal issues associated with the student's motivation to acquire intercultural strategic competence. The study was carried out in a pedagogic university of Harbin (Ho-shi-ta) and on the Russian language courses for guides and interpreters of one tourist office of Harbin who tends to deal not only with Russian tourists coming to visit China but also with representatives of many Russian tourists offices while organizing and conducting tours of Chinese tourists to Russia.

In China, the geographical scale of the country and the speed and extent of contemporary socio-economic evolution, allied to long-established and distinctive cultures of learning, make the interface of new technologies in intercultural learning objectives particularly interesting and significant especially in higher Education. Foreign language teaching has been playing an important role in China's curriculum reform, very significant for the present globalization of Chinese society and economy. That's why contemporary intercultural education in China tends to implement more student-centered, activity-based, integrative curriculum and teaching approaches to promote language learning. There are students who are highly motivated for exploring new information about cultures other than their own. However, this group will not constitute the majority of students.

This investigation focused on cultivating not only the students' oral and written abilities in Russian language, but also had intercultural learning objectives that were carried out in the courses of Russian literature, audio-visual course (a course based on Russian movies) and reading of Russian sights on Runet. The language classrooms were equipped with audio-visual equipment and modern computers with internet connection for the incorporation of networked technologie and the contributions of the Internet and networked communications to enhance intercultural communicative strategies.

Our review of studies of technologically-mediated intercultural learning and online guides and teachers professional development helped to suggest how these domains might overlap. A synthesis of the findings across these literatures suggests a set of principles and educational design features to promote the building of learners intercultural competencies. A key finding reveals the unique affordances of networked technologies in online learning opportunities to support the development of intercultural competencies in teachers and guides across all subject areas. One of the best ways to acquire strategic competence in language learning with no language environment is the Internet. Cultural information and artifacts are not always readily available in local learning contexts. Online learning may offer future teachers and guides a unique way to meet their professional development needs in the area of foreign culture. For starters, it could offer a logistically and financially appealing alternative to intercultural travel programs by facilitating students' interactions with teachers from other cultures and countries, can offer teachers opportunities to participate in a professional community, engage in reflective dialog, and build knowledge collectively.

Lesson 1

Internet – the address where you can search the news about the latest developments:
www.mail.ru , www.rambler.ru , www.yandex.ru

Russian newspapers sites:
www.kp.ru – Komsomolskaya Pravda ,
www.aif.ru – Arguments and Facts
Filed Under: "Politics" "Society" "Economy" "The Future" "Sports" "Culture"

Economic issues:
- The international economic situation
- Banks, money, corporations
- The World Financial Crisis
- Economic Situation in Russia
- China's economic development
- Political themes:

The international situation
- Security
- Cooperation
- Elections
- Events, news
- Terrorist attacks

Society – The future:
- Everyday Life in Russia
- Progress of Science and Technology
- Space
- Medicine and Health
- Social Problems:
- Poverty, housing, environment, crime
- Disasters

"Sports" and "Culture" – free choice

Task 1: Read the title and the headings, name headings and newspaper topics.
Task 2: Find a newspaper (online – print) column, read the names of messages that define the Subject line.
Task 3: Find the news of the hour (latest news), define the subject, to say what is being said in a statement. Choose the three stories that you are interested in.
Task 4: Write down new words, translate, explain the idea of the text to your classmates.
Task 5 (at home): Locate and prepare brief reports for the discussion (3 students).

Lesson 2

Category 2 (Policy)

The article "The opposition failed" – the theme "Elections in Belarus"
New words (written on the blackboard):
Оппозиция не прошла = не получила мест в парламенте = не победила
Оппозиционер = представитель оппозиции
Подвести результаты (итоги) выборов = подсчитать голоса
Проголосовать – отдать свой голос (за)
Провести митинг протеста = провести акцию протеста
Избиратели – избирательный комитет – избирком – ЦИК
Фальсификация = обман, подделка

Стабильность = надежность – нестабильность

Task 1: Read the new words.
Task 2: Listen to new words and name synonyms (words similar in meaning) – group and individually.
Task 3: Read the article, find sentences with new words:
Task 4: Listen to the text of the questions (written on the blackboard and explained), write down in a notebook:

Sample:
What are the preliminary results of the election?
What has made the opposition?
Why are not interested in meeting the Belarusian voters?
Who is Lydia Yermoshina?

Task 5: Read the article, find answers, write them down in a notebook.
Task 6: Make a brief summary of the article read (on), write in a notebook, read (several students), retell.
Task 7: Read the article again, tell, what in the article seemed particularly interesting to you.
Task 8: Learn the new words, prepare a retelling of the article.
Task 9. Find in Runet the similar information. Make the reports (3 students).

After the end of the course students have successfully passed the record- tests with special scoring materials:

Test

Task 1. Listen to the message. Write topics in the correct order:
A).
B).
C).

Task 2. Read the title of the message, select a topic to which it applies:
A. Culture
B. Finance & Banking
B. Everyday Life in Russia

Task 3. Find the synonyms with the given list: A list of synonyms:.

Task 4. Find.the similar article in the internet, explain the cultural topic to the audience.

Conclusions

The study allowed to draw the following conclusions:

- Internet-based learning has many advantages as this form of individual and classroom work is very popular with young students.
- Students easily learn to find information on the Russian Internet on their own.
- They gain confidence in themselves.
- Learners are involved in authentic learning tasks.

- They have enough time and necessary feedback.
- They work in an atmosphere with low levels of stress and anxiety.
- This work helps increase their creativity and imagination.
-This kind of learning promotes understanding of the psychology of native speakers.
- Learners have contact with the non-native culture under investigation; they must be exposed to authentic cultural products and intercultural interactions, and these interactions take place in the second language.
- Their level of intercultural strategic competence increases significantly if sometimes in classroom they can make explicit cultural comparisons.
- Opportunities for reflection, discussion with peers from both cultures, negotiation of cultural meanings and revisiting prior conceptions are considered fundamental.
- In addition to straightforward cultural information, they acquire knowledge about discourse, communication processes.

Thus we found that the abundance of text, video, and audio resources on the Internet helped students to build deep understandings about cultural topics. And in conclusion, we can say that the Internet-based technology facilitates intercultural knowledge construction by providing abundant resources and examples of language, culture and discourse which is very important for the development and improvement of intercultural strategic competence.

Bibliography

Canale M. & Swain M. *Theoretical Basis of Communicative Approaches to Second Language Teaching and Testing* // Applied Linguistics. 1980. N 1. Vol. 1. P. 1-47.

Cohen A.D., Scott K. A. *Synthesis of Approaches to Assessing Language Learning Strategies* // Language Learning Strategies around the World. 1996. P. 89-109.

Dudeney G. *The Internet and the Language Classroom*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press. (2007).

Fox, G. '*The Internet: making it work in the ESL classroom*'. The Internet TESL Journal, (1998), 4/9.

Littlewood N. *Defining and Developing Autonomy in East Asian contexts* // Applied Linguistics. N1. 1999. P.71-94.

Moras, S. Computer-Assisted Language Learning (Call) And The Internet
http://www3.telus.net/linguisticsissues/CALL.html

Warschauer, M. '*The Internet for English Teaching: guidelines for teachers*'. TESL Reporter, (1997). 30/1: 27-33

Les pièges du concept de l'interculturalité

Elena PLATON
Université «Babeş-Bolyai» Cluj-Napoca, Roumanie

Rezumat
Am decis să abordăm în această lucrare un « megaconcept » care a făcut o adevărată carieră atât în domeniul ştiinţelor antropologice, cât şi în cel al ştiinţelor educaţiei, cu intenţia de a evidenţia cât de riscantă este reprezentarea unilaterală a interacţiunii culturale sub forma unui dialog între două blocuri compacte, imuabile. Încercând să semnalăm riscurile pe care le implică limitarea dialogului intercultural la zona culturii înalte, insistăm asupra rolului experienţelor personale, al întâlnirilor reale cu Alteritatea culturală, realizate ca formă de existenţă socială, pentru a obţine o imagine cât mai completă şi mai veridică asupra adevăratelor dimensiuni ale fenomenului numit *interculturalitate*. Pentru argumentarea celor susţinute de noi, utilizăm, alături de sursele bibliografice cunoscute din literatura antropologică, experienţa noastră în predarea culturii şi civilizaţiei româneşti studenţilor străini.
Cuvinte-cheie: interculturalitate, alteritate culturală, cultură înaltă, cultură comportamentală, cultură şi civilizaţie românească.

Abstract
This paper approaches a « mega concept », which has been over the years highly used and debated in the anthropological field as well as in the educational one. We intend to highlight the risks which are involved in the unilateral representation of the cultural interaction in the form of a dialog between two compact and immutable parts. Trying to draw the attention towards the risks that the intercultural domain implies within the high culture, we insist on the role of personal experience, of the real meetings with the cultural Alterity, created as a form of social existence, to obtain an image as complete and truthful as possible of the true dimensions of the phenomenon which is interculturality. The well-known bibliographical sources in anthropology are completed by our experience in the field of teaching Romanian culture and civilization to foreign students.
Key-words: interculturality, cultural alterity, high culture, behavioural culture, Romanian culture and civilization.

Le rôle des sciences anthropologiques dans la promotion du concept de l'interculturalité

Ces dernières décennies, peu de concepts venus des sciences anthropologiques semblent avoir fait une carrière comparable à celle du concept de l'*interculturalité*. Un tel destin est, sans doute, réservé, surtout aux concepts qui se sont avérés être, au fil du temps, extrêmement fertiles et généreux. Beaucoup de mega-concepts de la même sphère – comme seraient, par exemple, ceux *d'identité/altérité culturelle* – ont quitté, comme l'interculturalité, la scène académique, en envahissant notre espace quotidien. Il paraît, donc, qu'aujourd'hui,

ceux-ci n'appartiennent plus à la zone des spécialités du domaine, en étant véhiculés avec de plus en plus nonchalance vers le sens commun, qui use et abuse d'eux, selon le bon plaisir.

A première vue, on pourrait croire que leur secret ne doit pas être cherché ailleurs que dans le pouvoir de répondre aux plus profondes tendances de la société, qui a décidé d'explorer le géant potentiel de celles-ci à son bénéfice. Cependant, on se demande dans quelle mesure la grande ouverture vers dialogue interculturel, affirmée aujourd'hui sur tous les canaux et dans les plus inattendus contextes, n'a pas été, elle-même, cultivée par l'effort des spécialistes qui ont lancé un tel concept. La question nous semble parfaitement légitime, depuis que l'humanité a traversé une longue période pendant laquelle a été presque indifférente envers le schéma de l'altérité culturelle et envers les ouvertures que celle-ci peut offrir dans la sphère de l'identité culturelle – au moins au niveau déclaratif.

Auparavant, la préoccupation de méditer sur les différences culturelles ou sur les plus appropriées méthodes de pénétrer dans l'intimité d'un autre univers culturel était, plutôt l'apanage des ethnographes – considérés, eux-mêmes, des êtres étranges, passionnés de l'exotisme des mondes lointains. A partir de Hérodote, le regard jeté à l'*Autre* – compris ici, dans son sens anthropologique, celui d'altérite culturelle – a souffert beaucoup de métamorphoses, en passant par le dogmatisme religieux et social, lié des nombreux barbares de l'obscur Moyen-Âge et en arrivant dans la phase dont l'esprit humain prétend être libéré des angoisses que la rencontre avec le grand Inconnu lui avait provoquées. Si, avant, la garantie d'une société *normale* et *saine* était l'isolation entre les murs de la Forteresse et la manque de responsabilité d'un certain risque à l'égard de l'expérimentation d'un contact avec d'autres *ensembles* socioculturels, de nos jours, la normalité et la santé d'un milieu social compte juste sur l'encouragement de l'intérêt pour l'Autre. Les chercheurs préoccupés par l'analyse socio-anthropologique de la modernité ont récupéré, plus d'une fois, cette mutation d'accent dans l'attitude envers l'Autre: si, auparavant, celle-ci « occupait une place résiduelle dans les spéculations philosophiques » (Bouvier 23), en étant privilégiée, plutôt, *l'anthropologie du loin* et *de l'exotique*, aujourd'hui l'accent est mis sur *l'anthropologie du proche*, destinée à identifier les incessantes variétés du monde contemporain de partout.

C'est pourquoi, nous pensons que nous sommes chanceux de vivre dans un milieu culturel qui a reconfiguré son discours sur l'étranger, ainsi que ce milieu ne voit plus en cela un potentiel élément déstabilisateur, mais, plutôt, une source essentielle pour la cohésion du groupe. Comme les anthropologues nous apprennent, juste cet *étranger* nous aide à mieux définir, du point de vue identitaire, « parce' qu'il rompt la continuité et l'identité des intérieurs fortifiés construites autour de l'identité collective ». (Cuche 234) Au mois au niveau théorique, nous aimons tous déclarer que nous sommes loin des temps où l'étranger était incarcéré dans le cercle restrictif et dégradé de la barbarie et, au moins pour ce gain, nous devront être extrêmement reconnaissants aux voix autorisées du domaine des sciences anthropologiques, qui nous ont rendu de sérieux services par leur efforts

réunis pour entremettre la *traduction transculturelle*, geste qui n'est pas resté sans de sérieux conséquences sur l'évolution de l'esprit humain.

Comment pourrait-on expliquer, quand même, l'immense succès que le concept d'interculturalité remporte à présent dans la majorité des milieux intellectuels contemporains? Si on adoptait une position tendancieuse, on pourrait offrir une explication extrêmement simpliste, en affirmant que l'appel à une notion *en trend* est suffisant pour assurer, dès le début, la garantie de la modernité de n'importe quel discours académique ou politique et, implicitement, de n'importe quelle manifestation scientifique sérieuse. Mais on ne se contentera pas de cette approche réductionniste et on va chercher la réponse dans la sphère des sciences psycho-sociales. Au niveau individuel, nous avons tous expérimenté, au moins une fois dans la vie, le contact avec un être venu d'un milieu culturel différent. Nous avons tous formulé, dans des contextes formels ou informels, notre opinion sur comment devrait se présenter la carte des relations d'entre les espaces culturels qui vivent en la Nouvelle Europe, décrétée à ce moment – là, être, officiellement comme *multiculturelle*. Il y en a qui doute que l'Ancienne Europe était moins multiculturelle que la Nouvelle Europe? Sans doute que non! Bien sûr que l'être humain a toujours eu des intuitions élémentaires liées aux différences socio-culturelles ou aux bénéfices que la relation avec celles-ci pourraient apporter et il très probable que l'anthropologie n'ait fait quelque chose d'autre que d'explorer ces intuitions, en les conceptualisant. De cette perspective, il est même risqué d'établir, avec exactitude, si des concepts comme *identité/altérité culturelle* ou *interculturalité* sont arrivés au niveau du sens commun par la vulgarisation des concepts scientifiques ou, si les choses se sont passées inversement, c'est-à-dire que la science n'a fait autre chose que théoriser des intuitions, en les transformant dans une base des concepts qui ont le but de simplifier l'interprétation du monde. Ces processus sont si intimement liés, que toute tentative de leur séparation ou de fixation d'un ordre chronologique est vouée à l'échec.

N'importe comment les choses se seraient passées en réalité, il faut reconnaitre que, grâce aux progrès enregistrées dans les sciences socio-anthropologiques et non seulement, notre esprit réflexif s'est accentué et la conscience a été éduquée non seulement admettre, mais aussi célébrer la différence, dans un effort continu de raffinage et de perfectionnement de notre moi moral. Autant pour le niveau individuel, que pour celui du mental collectif, nous avons si nuancé notre perception sur l'Autre – même s'il est difficile à apprécier combien résistantes elles sont en réalité, les vieilles obsessions liées de la « barbarie » de l'étranger – que nous sommes arriveés à mettre les bases des disciplines qui s'ambitionnent nous convaincre non seulement comment mieux apprendre nous-mêmes l'interculturalité, mais aussi comment l'enseigner à nos enfants ou à nos étudiants.

Difficultés dans l'enseignement d'une *Culture*

Ainsi, nous sommes arrivés à la fin de l'excursus lié du rôle des sciences anthropologiques dans la promotion d'un concept si fécond et au motif réel qui

nous a déterminé de reprendre la discussion d'un concept si familier. Evidement, l'interculturalité a eu et a un impact particulier sur le processus didactique. Même s'il ne s'agit pas des cours de spécialité, axés proprement-dit sur l'éducation interculturelle, presqu'aux toutes les disciplines d'enseignement et, surtout, aux cours de langue, culture et civilisation, il est nécessaire une minime introduction de la part de l'initiateur du cours dans cette problématique pour pouvoir sélecter, avec une maxime attention, les plus appropriés thèmes qui ont le but d'éduquer les apprenants pour avoir une réaction adéquate dans la confrontation des différences culturelles, mais aussi de favoriser le dialogue interculturel entre les apprenants eux-mêmes, là où ceux-ci proviennent des milieux différents.

Mais nous considérons qu'il est nécessaire, en s'approchant de la zone de l'éducation interculturelle, de mettre en évidence, non seulement les géantes ouvertures ou les bénéfices évidentes apportées par la diffusion de ce concept, mais plutôt les pièges inévitables qui viennent de la zone de la maitrise partiale ou inexacte des contenus spécifiques à un instrument intellectuel dont nous avons tous devenus si dépendants. C'est pourquoi, nous nous demandons dans quelle mesure l'exploitation d'un concept qui, par sa grande générosité, nous a offert la chance de la libération d'une pensée subjuguée dans des stéréotypes et des préjugés d'ordre racial, n'implique pas le risque de tomber dans un nouveau dogmatisme, par la reprise sélective et restrictive des certains aspects convenables à nos divers intérêts. Est-il possible que, dans le délire produit par la grande ouverture culturelle, d'interpréter, d'une manière erronée, le dialogue interculturel, en le lisant d'une clé totalement inadéquate? Il est possible que, juste au moment où nous parlons en excès sur le dialogue interculturel, nous soyons moins capables de vivre authentiquement la rencontre avec l'Autre?

La provocation de trouver réponse à ces questions est apparue au moment où nous avons dû concevoir nous-mêmes un curriculum pour le cours de culture et civilisation roumaine, destiné aux étudiants étrangers. En essayant d'identifier les éléments qu'il est légitime d'apporter devant les étudiants, afin d'être convaincu que nous avons choisi les plus représentatifs, en facilitant leur accès à l'espace mental et culturel roumain, nous nous sommes rendus compte à quel point cette opération est et combien de responsabilité cela implique. J'avais l'expérience des étudiants que j'avais initiés au dialogue avec le milieu culturel roumain par l'intermédiaire d'un cours optionnel sur la culture traditionnelle roumaine, pendant un lectorat d'une université de l'étranger. J'avais choisi, à ce moment là, les aspects de la société traditionnelle par plusieurs raisons: je maitrisais assez bien le domaine, qui répondait aux appétences des étudiants pour l'exotique et pour l'archaïque et, en même temps, la révélation du mental roumain archaïque et traditionnel constituait une des clés à l'aide de laquelle ceux-ci pouvaient décoder quelques manifestations du mental contemporain. Mais la demarche était assez difficile parce' qu'il s'agissait seulement d'un de nombreux canaux par lesquels ils avaient accès à un univers en la possession duquel n'était pas si facile d'entrer, en dépit d'une connaissance satisfaisante de la langue. Nous avons eu nous-mêmes le sentiment que nous ne trouvions pas la voie vers « la vraie » Roumanie. Les supports de cours pour la partie qui concernait la culture et la civilisation roumaine,

que nous avons eu à notre portée, étaient insuffisants du point de vue numérique, en proposant, plutôt, des sujets de la sphère de la culture académique, en favorisant, spécialement, la littérature classique, sans avoir le courage d'entrer dans la zone des beaux arts ou dans la sphère de ce que dans l'anthropologie s'appelle *la culture comportementale*, comme mes apprenants auraient voulu. L'impression générale était, inévitablement, celle d'un pot-pourri multicolore, attractif, mais extrêmement déroutant par son incohérence. Bien sûr que nous leur avons recommandé les voies généralement connues pour ouvrir d'autres horizons de perception de l'espace roumain: des expositions de peinture et de photographie, organisées par les institutions habilitées de promouvoir la culture roumaine dans le monde, des visionnements de film et d'autres manifestations organisées par celles-ci. Mais presque chaque fois, nous nous sentions coupables d'appeler aux moyens stéréotypés, similaires aux informations du type « guide touristique », qui n'assuraient, en aucune façon, l'accès vers les zones de profusion.

Pendant ces recherches, nous avons compris combien devait être responsable le choix du menu offert aux participants, qui attendaient que tu, comme médiateur culturel, leur fasses le contour des chemins le plus sûrs, plus rapides et plus spectaculaires dans le voyage qu'ils se sont aventurés à commencer. Plus que ça, si le médiateur culturel appartient à la culture-cible, celui-ci trouve très difficile de maintenir la balance égale et de ne pas glisser, soit dans des discours *pro domo*, pénibles, le plus souvent, à cause de quelques accents de propagande et pas si bien goûtés par l'esprit lucide de l'étranger, soit dans une volupté de dénigrement, qui a, peut être, ses ressources dans le complexe des cultures minores.

Pour assurer le maintien de l'équilibre nécessaire à l'égard de sa propre attitude envers le contenu transmis, l'initiateur du cours doit, premièrement, conscientiser la présence de ces risques. En plus de l'exigence dans la sélection des éléments vraiment représentatifs pour l'identité de la culture-cible, il est nécessaire que celui-ci n'oublie pas que chaque cours de culture et civilisation suppose, par la nature de ses objectifs, une situation d'interaction culturelle, qui impose le respect de quelques éléments spécifiques à n'importe quel échange de ce type. Par exemple, il est possible que ce qu'il soit *représentatif* pour la culture-cible ne soit pas si relevant aussi du point de vue du public-cible. Pour cette raison, ceux qui proposent un cours de culture et civilisation doivent éviter l'assimilation de *l'export culturel* – par l'intermédiaire duquel on oblige les Autres d'accepter des produits culturels sélectés selon nos propres critères, emballés dans la forme convenable de « l'exportateur » – avec une variable interaction interculturelle.[1] Si on veut transformer ce cours en un dialogue authentique entre les participants provenus des milieux extrêmement éloignés, on doit leur réserver un espace où il parlent sur leur propres produits culturels, d'avoir la possibilité d'interpréter notre offre par le prisme de leur héritage culturel et, pourquoi pas, de proposer des

[1] Une discussion particulière est imposée par l'opposition entre le signe verbal et le signe visuel, qui « sur un autre palier, fait référence à une complexe théorie épistémologique, mettant en évidence les valences de la communication humaine », surtout interculturelle. – *Cf.* Arhip, Odette, *Opera picturală – o lectură semiotică*, Iași, Junimea, 2009, p. 13.

thèmes de débat, en parlant de leur propres observations sur le milieu culturel *adoptif*. Mais si, dès le début, on fera attention pour que l'interlocuteur ne soit pas un auditeur passif, indifférent au contenu du flux informationnel qui coule de notre coté, on pourra parler d'un échange interculturel authentique. Et « si tout le processus de sélection des valeurs culturelles tiendra compte du fait que la réception par l'Autre des valeurs proposées par nous est, le plus souvent, „imprévisible", capricieuse, parfois même scandaleuse pour nos hiérarchies et nos clichés internes. » (Marino 338), on pourrait faire la preuve de beaucoup plus de flexibilité dans le choix des valeurs culturelles, en échappant à l'illusion que celles-ci sont fixées une fois pour toujours ou qu'on peut imposer des canons au récepteur, en lui déterminant, au mode absolu, ses réactions. Sur le processus de diversification et de multiplication des canons, nous en avons beaucoup parlé dans divers contextes, en démontrant que cette diversification tient, inévitablement, du fait que chaque phénomène culturel est, généralement, perçu « d'après les circonstances, d'une part ou d'une autre, d'après le principe de la sélection du récepteur et des critères et de ses „canons" et pas de „l'émetteur". » (*Ibidem*). Il dépend dans quelle mesure le médiateur d'un cours de culture et civilisation sait explorer la grande ouverture donnée par cette diversification, en évitant « téléguider », avec entêtement, le processus de réception des valeurs culturelles.

Un autre aspect qui ne doit pas être ignoré appartient à la réaction de l'être humain envers la différence culturelle. On dit dans l'anthropologie qu'on a besoin de beaucoup de culture pour changer pour une seconde ce que la nature a mis depuis des siècles en nous. Le plus souvent, en dépit de la maximale disponibilité, théoriquement, assumée par l'individu modern vers l'acceptation des différences culturelles, dans un contexte réel d'interaction, on part d'une situation initiale de domination ou de rejet, de disqualification de celui différent. « „Excepté des restreintes conjonctions historiques, il n'y a pas de différence sans infériorité et sans domination" affirmation qui ne s'applique pas seulement aux individus, mais aussi aux catégories collectives ». (Wieviorka 44) Une telle réaction n'est pas, nécessairement, condamnable. Si on tient compte de la logique du jeu identité-altérité, dont on se définit mieux, en se délimitant des autres, celle-ci est parfaitement légitime. C'est pourquoi, pendant l'interaction proprement-dite, il faut mettre de nombreuses stratégies pour éviter à léser la sensibilité de quelques participants et n'importe quelle discussion génératrice de conflit. Cela implique une nouvelle responsabilité pour l'initiateur de cours: la bonne connaissance du profil culturel de ses participants et prudence maximale dans la sélection des sujets abordés.

Quel type de culture est-ce qu'on enseigne?

Si on définit simplement *l'interculturalité,* comme la rencontre des deux ou plusieurs cultures différentes, il faut se demander automatiquement qui sont les partenaires de ce dialogue. Les pièges majeurs dans l'identification correcte de ceux-ci découlent de l'immense ouverture spécifique du terme de *culture*. Bien que, dès le XVIIIème siècle, se soit formée une conception élargie sur la culture, en

insistant sur le fait que celle-ci ne doit pas être réduite à l'acception classique, restreinte et élitiste, de haute culture et qu'elle doit être représentée sous la forme des certaines variations *mode de vie et de pensée*, aux différentes tables rondes thématiques on reçoit encore l'impulsion passionné de promouvoir exclusivement « l'export culturel de haute classe ». Voici que, en dépit de certaines leçons brillantes sur les voies les plus appropriées de communication avec l'altérité culturelle, on a encore le reflex de cultiver les idées – si aimées par le romantisme, liées à *l'âme* et au *génie* des peuples.

Si on cède à la séduction de juger les choses dans une perspective essentialiste, alors oui, on a le droit de considérer l'interaction des deux cultures comme un contact entre deux blocs compacts, vus comme deux réalités telles quelles, identiques avec elles-mêmes, données une fois pour toujours. « L'anthropologie dynamique » (Laplantine 137) nous avertit, toutefois, que la représentation de la culture comme *tout*, comme *entier*, n'est qu'une représentation idéale, qui nous aide à conceptualiser et à maitriser une réalité extrêmement complexe, mais qui est impossible à retrouver autrement que sous la forme d'un mythe, aulequel nous aimons tous croire (autrement, aussi sur certaines institutions comme l'armée ou l'église on parle des entités parfaitement unifiées, animées par une pensée et un sentiment commune, qui mettent en application une stratégie indiscutable par tous ceux qui en font partie). Il ne faut pas oublier, quand même, que, si on parle d'une culture particulaire *comme si* elle était une entité séparée, dotée d'une réelle autonomie, cela se fait « seulement par des considérants d'ordre méthodologique, pour mettre en évidence la relative cohérence de tout système culturel, autrement difficile à observer sur le terrain ». (Cuche 41) Parce que, ce que nous voyons dans la *réalité*, à l'œil nu, ce sont les comportements des individus. Ceux-ci sont les seuls qui nous peuvent faire éviter la représentation d'un contact trop abstrait et detemporalisé des cultures, qui produit des effets de désincarnation du rapport avec l'Autre, sous l'empire de la demande illusoire de savoir tout sur une certaine culture. En fait, il n'est pas possible d'isoler un scenario du dialogue interculturel, sans parler: de la place de déroulement de celui-ci, des agents impliqués dans sa réalisation, des rapports sociaux établis entre ceux-ci, de la logique spécifique au cadre qui a soutenu cette communication *etc.*

Par conséquent, on vit avec l'impression que le dialogue interculturel est facile à gérer et parfaitement contrôlable, qu'il est suffisant de parler aux étrangers de la poésie eminescienne ou des sculptures de Brâncuşi et on s'est acquitté de la responsabilité de *l'export culturel de haute classe*, en respectant les canons internes recommandés. Bien sûr, à part cette conviction, on ne pourrait ni expliquer les efforts des institutions culturelles habilitées d'entrainer les élites et de promouvoir les produits culturels le plus « honorables » du pays que ces institutions représentent au dehors des frontières.

Jusqu'à un certain point, une telle politique culturelle est parfaitement désirable et légitime, en étant appropriée à un récepteur culturel plus commode et, probablement, un peu plus passif. Nous nous proposons, cependant, de parler en outre, des limites de cette politique. Catégoriquement, il y a un type de récepteurs culturels plus dynamiques et plus incommodes, moins intéressés par les

manifestations culturelles attentivement surveillées, dans laquelle une image préfabriquée s'entretient et se reproduit, sur un univers culturel, sans laisser assez d'espace aux variétés de nature diverse. Ceux-ci préfèrent une autre zone, moins contrôlable, celle de **l'export culturel spontané**, qui fonctionne quels que soient les plans des ceux qui sont préoccupés de mettre en évidence « la bonne image » d'une culture quelconque. Peut-être, justement cette impulsion naturelle de parcourir d'autres trajets que ceux marqués, de viser entrer surtout dans la chambre interdite d'un château, empêche les derniers d'accorder la crédibilité totale aux zones facilement accessibles, en les rendant suspicieux aux réseaux tels quels et désirants de découvrir eux-mêmes des aspects adéquats à leur structure affective et intellectuelle. Quand nous disons ça, nous pensons aussi à cette loi psychologique fondamentale, qui nous détermine de retourner, surtout vers ceux avec lesquels on a des références communes.

Et ainsi, nous sommes arrivés à confirmer la célèbre intuition d'Edward Sapir qui voyait dans les interactions individuelles « la place véritable de la culture». (3) Conformément à cette perspective, le contact interculturel doit être compris comme la rencontre quelques individus qui créent, qui manipulent, qui interprètent et qui transforment la culture, dans un jeu infini des variations. Parce que, si nous considérons les cultures « dans leur globalité, le dialogue entre celles-ci n'est pas possible, parce que les cultures ne sont pas faites pour dialoguer » (Augé 107), mais pour observer des entités, qui, d'habitude, deviennent extrêmement suspicieuses quand elles se confrontent avec les différences culturelles. Il est propice rappeler, donc, que, généralement, les gens sont ceux qui parlent et ils ne représentent en aucune façon la totalité et ils ne peuvent pas être assimilés, par l'entière de « l'ensemble culturel » dont ils font partie. Et, en utilisant ce terme, on se réfère à un « ensemble des éléments pétrifiés », qui s'ambitionne concentrer en eux « l'essence » ou « la nature d'une civilisation ». (*Ibidem*)

Mais où est-ce qu'il fallait s'arrêter avec ce rationnement? En continuant sur cette ligne, nous arrivons au point où, fascinés par la recommandation d'observer la diversité infinie des individus, nous allons tomber dans un relativisme absolu, qui nie les valeurs universelles, en nous encourageant de nous soumettre toujours devant la Différence et approuver tout de la pratique de l'Autre, pour la simple raison qu'il est exotique et différent de nous. Ou nous allons lui céder en totalité le droit d'ironiser et de juger, selon le bon plaisir, des valeurs définitoires pour notre identité. Mais, loin de soutenir l'approbation totale du système relatif à la valeur, qui définit l'unité d'un ensemble culturel, on recommande seulement la relativisation de l'idée que rien que les modèles de haute culture définissent le spécifique culturel d'un périmètre quelconque. De notre point de vue, l'encouragement de la radiographie des expériences interculturelles individuelles peuvent conduire vers des résultats au moins si surprenants et si convaincants en ce qui concerne la définition d'une culture, que les modèles de culture canonique.

Quelle que soit la forme de dialogue interculturel que nous favorisons, il reste, cependant, une constante irréfutable qui entretient et qui lui assure la

permanence: la curiosité naturelle de l'être humaine envers celui qui est diffèrent de nous. Psychologiquement, dans notre intimité, nous tous reconnaissons que, dès la jeunesse, nous aimons jeter les regards sur les jouets de nos amis, en convoitant ceux-ci. En extrapolant l'observation au niveau social, il est une réalité le fait que, depuis toujours, les *petites cultures* ont « jeté l'œil » aux *grandes cultures* et, les unes et les autres en se gênant, les dernières années, tomber encore une fois dans la piège des hiérarchisations de n'importe quelle nature, au nom d'un universalisme radicalisé, pour ne pas être accusées de l'adoption d'un discours *politically incorrect*. Nous ne pensons pas que cette rétention est, nécessairement, le signe du renoncement réel à n'importe quelle classification, mais, plutôt, d'une surveillance plus attentive, au niveau discursif, grâce à un entrainement sérieux de dépassement de n'importe quelle exagération sur le terrain de l'éducation interculturelle. Pratiquement, quelques soient les efforts que nous faisons, l'appel aux séries antonymiques du type: grandes et petites, riches et pauvres, gouvernantes et gouvernées, droite et gauche, *etc.* est difficile à éviter dans tous schémas théoriques d'explication de la réalité.

Au-delà de tout doute, nous ne pouvons pas nier que le grand avantage de cette éducation interculturelle généralisée est le fait qu'il a donné le droit de réponse aux cultures petites, en les valorisant et ce progrès ne peut pas être contesté. Si l'Epoque des Lumières nous a fait croire que nous sommes d'autant plus modernes qu'on sait liquider les cultures locales et leurs particularités, aujourd'hui nous vivons un enthousiasme généralisé en ce qui concerne la mise en évidence du particulaire et des couleurs locales qui, lui aussi, a commencé être, à son tour, contesté et interprété comme une attaque à l'adresse de la liberté de l'individu moderne de ne pas se revendiquer d'aucune identité collective. C'est pourquoi, la tendance de relever les constantes d'un espace culturel, même au risque de les considérer, historiquement, pétrifiées, constitue un geste parfaitement intelligible et cohérent, surtout dans le cas des cultures obsédées par la reconnaissance.

Finalement, notre attitude reste fondamentale pendant la livraison de ces modèles culturelles, l'ouverture dont nous faisons preuve au long de ce procès délicat dont on expérimente effectivement la rencontre avec l'Autre. Au-delà de la liste des chefs d'œuvre avec lesquels nous sortons en évidence, au-delà de toutes les théories et les concepts qui s**'**efforcent définir l'aventure de la rencontre avec l'altérité, en nous offrant divers recettes pour le succès de ces contacts, les plus édificatrices restent les expériences personnelles effectives, les rencontres réelles avec les représentants des systèmes culturelles différents, réalisés comme une forme d'existence sociale. Seulement ces systèmes peuvent nous donner l'image la plus véridique sur les vraies dimensions du phénomène nommé *interculturalité*.

De ce point de vue, nous considérons que nous avons appris nous-mêmes plus sur l'interculturalité pendant le cours de culture et civilisation roumaine pour les étrangers, auquel se sont rencontrés les représentants d'au moins trente milieux culturels, extrêmement éloignés, que de tous les essaies théoriques de définir le terme. Un tel cours constitue un vrai laboratoire où le contact avec l'altérité culturelle n'est pas un simple desideratum de nature idéologique, aligné sur une certaine politique culturelle, mais il se réalise dans de formes différentes et,

souvent, imprévisibles. Nous pensons que nous sommes dans la présence d'un signal éloquent, qui nous montre que dans l'ouverture et dans l'interprétation de n'importe quelle culture, il faut privilégier un modèle polyphonique, une hétéroglossie – pour appeler la terminologie de Bahtin – , qui, sans oublier des leçons théoriques de haute classe, accorde crédit aussi aux expériences individuelles. En tenant compte de tout ça, notre attention ne restera pas figée exclusivement sur la construction de l'image d'une seule Roumanie, parce que, sûrement, il y a autant de Roumanies que des yeux qui la regardent et celles-ci peuvent être plus authentiques que l'image unique que nous construisons nous-mêmes. De notre point de vue, les mythologies vraiment crédibles et convaincantes à l'égard d'une culture sont, surtout, celles personnelles. Même si celles-ci offrent un discours moins réglé, souvent discordant envers celui généralement connu et véhiculé, offrent, grâce au regard distancié de l'étranger, une image qui nous surprit, ceux de l'intérieur, par le fait qu'elles n'offrent pas des documents uniformisatrices, mais elles construisent un autre type de sens que les parleurs autorisés nous ont habitués.

Au lieu de conclusions

Nous ne sommes pas du tout proposés, dans ce que nous avons dit, de minimaliser, en aucune façon, le rôle des institutions habilitées de promouvoir l'image d'une culture dans le monde et de faciliter le dialogue interculturel. Nous avons intentionné seulement de souligner que la sphère de cette politique culturelle a ses limites et qu'il y a toujours une logique de la conjoncture et des expériences personnelles qui déjouent même les objectifs des plus grands projets culturels, en marginalisant la force dont une certaine image, programmée et promue, peut s'imposer à l'Autre.

L'étranger n'est pas toujours un naïf qui sanctifie ou qui condamne, conformément à nos indications, il ne pense pas toujours dans des termes moralisateurs et, surement, il ne nous condamne pas toujours, ainsi comme nous craignons trop souvent, que nous avons des faiblesses qui ne sont pas à elles-même aussi étrangères, mais dont nous avons honte plus que lui. Très souvent, celui-ci ressent le besoin de lui construire, sans aucune aide – qu'il perçoit comme une intention de manipulation – sa propre mythologie. Nous sommes d'accord qu'il n'est pas facile s'échapper à la tentation des visions globalisantes, dans lequelle on privilégie seulement une mythologie sur une culture. Mais en investiguant aussi d'autres variantes profanes de discours, qui découlent de toute politique culturelle, on peut obtenir une image plus complexe et plus authentique sur une culture. Peut être pas aussi flattant, mais, surement, plus authentique. Il parait que, dans le jeu du rapport interculturel, il y a des distinctions qui sont objectives, et pas purement conceptuelles, et la connaissances des ensembles culturelles, autres que celui dont le sort a voulu l'apparition, est la seule voie d'échapper aux limites imposées par sa propre formation culturelle.

En apprenant à écouter les voix intérieures qui formulent des jugements sur notre identité culturelle, nous allons enrichir, sûrement, notre propre image sur ce

que nous devrions apprendre des étrangers sur nous. Dans le cas de Sumi Zukito, de Japon, la Roumanie est construite d'après le paradigme du pays des merveilles visité par Alice. Rapportée au Japon, la Roumanie lui apparait comme un monde à l'envers, où les enfants demandent: « Excusez-moi, vous descendez au prochain arrêt? », au lieu de dire, comme en Japon: « Je descends ici! », pour que tous les autres réactionnent, en lui faisant place. Un monde « absurde », parce que les gens portent sur eux beaucoup de monnaie, ayant ainsi le portemonnaie plus léger, que celui des japonais…

Peut-être, il y en a qui souriront envers cette méthode moins conventionnelle de caractérisations d'un espace culturel, extraites du travail d'un étudiant qui a fréquenté notre cours de culture et civilisation roumaine. Mais de notre point de vue, celles-ci sont des modèles authentiques d'expérimentation de l'interaction culturelle et seulement eux, ceux qui ont vécu vraiment cette rencontre ont le droit de formuler des opinions sur ce que signifie *le spécifique de l'espace roumain*. En ce qui nous concerne, nous qui avons eu le privilège de voir, par leurs yeux, nous pouvons dire que nous réaliserions une modélisation de nos propres expériences vécues par rapport à eux, en les subsumant à un ensemble articulé de concepts, nous pourrions obtenir une image parfaitement complète de ce que signifie la communication interculturelle pendant l'enseignement d'une culture, sans tomber dans les pièges réductionnistes de la compréhension du dialogue interculturel dans un seul sens et exclusivement de perspective globalisante.

Bibliographie

Arhip, Odette. *Opera picturală – o lectură semiotică,* Iaşi: Junimea, 2009.

Augé, Marc. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1994.

Bouvier, Pierre. *Socio-Anthropologie du Contemporain.* Paris: Éditions Galilée, 1995.

Cuche, Denys. *La notion de la culture dans les sciences sociales*. Paris: Éditions La Découverte, 1996.

Laplantine, François. *L'anthropologie.* Paris: Éditions Payot&Rivages, 1995.

Marino, Adrian. *Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română.* Iaşi: Editura Polirom, 1996.

Sapir, Edward. *Anthropologie.* Paris: Éditions de Minuit, 1967.

Wieviorka, Michel. *La différence*. Paris: Éditions Balland, 2001.

Les principes de l'interdisciplinarité aux cours de syntaxe française

Zinaida ZUBCU
Université Libre Internationale de Moldova, Chişinău

Rezumat
Principiile interdisciplinarităţii la orele de sintaxă a limbii franceze au ca obiect disciplinele: traductologia, lexicologia, literatura şi istoria Franţei, domenii ce au o mare importanţă în formarea viitorilor interpreţi şi traducători.
Cuvinte-cheie: interdisciplinaritate, sintaxă, sintagmă, metoda discursivă, faţă-în-faţă, Hristos, Napoleon, Guez de Balzac, Crăciun, titirez.

Résumé
Les principes de l'interdisciplinarité aux cours de syntaxe française portent sur la traductologie, la littérature et l'histoire de la France, car ces disciplines ont une grande importance dans la formation des futurs interprètes et traducteurs.
Mots-clé: interdisciplinarité, syntaxe, synatgme, la méthode discursive, tête-à-tête, le Christe, le Napoléon, Guez de Balyac, toton.

Syntaxe n.f. (gr. Suntaxis, de *sun*, avec et *taxis*, ordre). Partie de la grammaire qui traite de la fonction et de la disposition des mots et des propositions dans la phrase. (*Petit Larousse illustré* 994) Nous compléterions cette définition en mentionnant que la syntaxe est la connexion des mots dans la proposition et des propositions dans la phrase, car du sémantisme des mots avec lesquels les déterminés entrent en connexion ou parfois de la place des propositions dans la phrase découle le sens exprimé par un syntagme.

L'unité de la syntaxe est le syntagme, mais pas conçu comme «...unité syntaxique élémentaire (groupe nominal, groupe verbal)» (*idem*). Nous acceptons la notion de syntagme avancée par Ferdinand de Saussure. Le syntagme se compose, selon F. De Saussure, de deux ou plusieurs unités consécutives (par exemple: relire, contre tous, la vie humaine, Dieu est bon, s'il fait beau, nous sortirons etc.). (Saussure 73)

Une caractérisation similaire des syntagmes est faite par les grammairiens français M. Arrivé, F. Gadet et M. Galmiche qui affirment que les syntagmes sont des séquences d'unités de dimension variable qui constituent les divers niveaux intermédiaires d'une structure hiérarchisée dont le niveau inférieur est représenté par des morphèmes et le sommet par la phrase (Arrivé 20). Il est important de distinguer la notion de proposition et de phrase comme unités de la syntaxe de celle donnée dans la théorie de la communication. E. Haham précise les termes phrase et proposition en mentionnant que dans la théorie de la communication leur acception n'est pas traditionnelle. « Il est dit que la phrase

est considérée comme unité minimale de la communication. Ce qui distingue la phrase de la proposition c'est l'information qui est introduite ». (62)

Plus loin E. Haham signale: « Donc, la phrase c'est une proposition qu'on a construite pour rendre une idée, c'est une proposition à contenu informatif. La proposition est dépourvue d'information, elle est construite d'après une des structures de la langue, elle représente une structure lexicalement pleine ». (*ibidem*: 63)

Dans la définition de la phrase donnée par E. Haham selon la théorie de la communication nous substituerions le terme « une proposition » au terme « un syntagme » car il y a une contradiction dans «... la phrase c'est une proposition à contenu informatif » et « La proposition est dépourvue d'information » (*idem*). V. Belinski a nommé la syntaxe ***philosophie*** de la langue, appréciation que nous acceptons car vraiment la syntaxe **contribue au développement des facultés chez les étudiants**, elle les fait réfléchir. L'étude de la syntaxe apprend aux étudiants à déduire avec raisonnement. En enseignant la syntaxe on fait répéter la morphologie aux étudiants, on enrichit leur vocabulaire en donnant de nouvelles acceptions des mots connus qui présentent un grand intérêt pour eux parce qu'ils tiennent de leur futur métier, celui d'interprète et de traducteur. En maîtrisant la morphologie et la syntaxe, ayant un vocabulaire riche, comprenant différentes acceptions des mots, on dispose du matériel avec lequel les mécanismes de la langue organisent le codage et le décodage grammatical et lexical de l'information. Pour résoudre ce problème nous nous basons sur le principe communicatif de l'enseignement du français, fait sur lequel nous nous attardons pendant chaque cours de grammaire.

En enseignant le premier thème de la syntaxe on propose aux étudiants des syntagmes qui comprennent des mots connus par eux dans leur première acception. Mais quand ils entrent en connexion avec différents mots employés comme déterminés ou déterminants d'autres acceptions de ces mots apparaissent. Les étudiants traduisent facilement le syntagme « l'alliance française», mais ils se heurtent aux difficultés de traduction des syntagmes: « acheter une alliance », « porter une alliance », « une alliance en or » car ils ne connaissent pas la deuxième acception du mot « alliance », celle de « verighetă ».

Les étudiants ont les mêmes difficultés dans les syntagmes comprenant le mot tête-à-tête: un tête-à-tête entre deux chefs d'État → sens connu. Mais ils ne peuvent pas traduire ce mot dans les syntagmes suivants: Ouvrez, s'il vous plaît, le bureau ou il y a un tête-à-tête ↔ canapea cu două locuri; acheter un tête-à-tête ↔ un serviciu de cafea sau ceai pentru două persoane; se rencontrer en tête-à-tête ↔ între patru ochi, în doi.

En analysant de tels syntagmes, les étudiants doivent trouver le déterminé et le déterminant, préciser leur nature morphologique, les rapports existant entre eux, dire la fonction syntaxique des déterminants et traduire les syntagmes. Ainsi on met en application les principes interdisciplinaires: la syntaxe, la lexicologie et la traductologie, fait qui permet de réaliser notre but qui est celui de l'enseignement de la langue comme instrument de communication.

On prête attention aussi à l'analyse des syntagmes nominaux grammaticalisés dont le déterminant est un article indéfini employé devant les noms propres.

P. Gherasim, en analysant la syntaxe des noms propres, s'arrête à l'emploi sélectif de l'article devant les déterminés, en mentionnant que «...le modificateur opère une division du futur, en sélectionnant une partie de ses qualités » (18-19). La grammairienne cite l'exemple: Le Napoléon de 1812 n'est pas le même que celui de 1795 » (*idem*). Quand on propose aux étudiants de traduire le syntagme « Le Napoléon » certains d'eux disent que c'est intraduisible, car la norme de la langue roumaine n'admet pas la variante « Napoleonul ». On accepte l'impossibilité d'une telle variante, mais on en demande encore d'autres. Les étudiants ne peuvent pas proposer un syntagme adéquat au sens car ils ne connaissent pas bien l'histoire de la France. Beaucoup d'entre eux ne savent pas que Napoléon était en 1812 l'empereur des Français, fait qui leur permettrait de traduire le syntagme français « Le Napoléon » par: « Împăratul Napoleon ».

De l'histoire on passe à la peinture. Il s'agit du même emploi de l'article défini, masculin, singulier dans les syntagmes nominaux grammaticalisés où le déterminé est un nom propre: « Le Christ tenant sa croix », tableau de Michel-Ange (Michelangelo Buonnaroti) –variante roumaine: *Domnul Isus Hristos*.

Les toiles de Chardin « L'enfant au toton », de Pierre Mignard « La vierge à la grappe », de V. Serov « La jeune fille aux pêches » dont la structure des syntagmes équivaut aux groupes de mots aident les étudiants à retenir l'emploi de la préposition « à » – et non « avec », faute commise assez souvent par les étudiants. En même temps ils prennent connaissance de beaux tableaux des célèbres peintres, ils enrichissent leur vocabulaire avec les mots: toton s.m. – titirez, sfârleză; grappe s.f. – strugure; pêche s.f. – piersică.

Les étudiants savent que le nom Noël est masculin, mais ils s'étonnent quand on leur propose d'analyser le syntagme « à la Noël ». Dans ce cas le professeur fait référence à une citation du *Dictionnaire des difficultés grammaticales et lexicologiques* de Joseph Hanse où l'auteur signale: « L'expression à la Noël a été blamée par le Gal pour la raison que Noël est masculin. Il y a une ellipse que l'Académie autorise: "À la fête de Noël ou, elliptiquement, à la Noël, à Noël" (Ac.) » (470).

Dans *Le Petit Larousse* on trouve les syntagmes: Guez de Balzac est l'auteur ***du* Socrate chrétien**, ***de l'*Aristippe** (1160). Les variantes roumaines présentent des difficultés pour les étudiants. Mais après avoir appliqué la méthode discursive qui repose sur la déduction avec raisonnement d'où découle la pensée discursive qui s'oppose à la pensée intuitive, on arrive aux syntagmes suivants en roumain: autorul romanelor Socrate creştinul şi Aristippe.

En conclusion il est à signaler que les principes interdisciplinaires sur lesquels nous nous basons pendant les cours de syntaxe contribuent à la transformation de la grammaire française d'une discipline difficile en une discipline intéressante, accessible et nécessaire pour le futur métier des étudiants.

Bibliographie

Arrivé, M., F. Gadetn et M. Galmiche. *La grammaire d'aujourd'hui, guide alphabétique de linguistique française*. Paris: Librairie Flammarion, 1986.

Gherasim *Grammaire conceptuelle du français. Morphosyntaxe. Syntaxe*. Iasi: Casa Editorială « Demiurg », 1998.

Haham, E. *Méthodologie de l'enseignement du français à l'école moldave. Pentru studenţii instituţiilor de învăţământ superior*. Chişinău: Lumina, 1984.

Hans, J. *Dictionnaire des difficultés grammaticales et lexicologiques*. Bruxelles: Les Éditions Baude, 1949.

---------. *Petit Larousse illustré*. Paris: Librairie Larousse,1977.

Saussure, F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1985.

Скрелина, Л. М., *Хрестоматия по теоретической грамматике французского языка*. Ленинград: Просвещение, 1980.

Analyse des pratiques de formations hybrides favorisant l'autonomie de l'apprenant

Kariné DOÏMADJIAN-GRIGORYAN
Université Linguistique d'État «V. Brusov» Erévan, Arménie

Abstract
Distance learning is becoming more popular for FLE teaching at the Universities of Armenia, but once created they are not stable over time. According to our assumptions one of the reasons is the minimal role of automatization and online interactions. Our interviews with the tutors showed that those courses have the tendency just to optimize learning. By identifying the interaction practices, representations of tutors and the evolution of blended learning, it was concluded that they focus on issues of resource creation, accessibility and management so as to create at the request of appropriate learning pathways. It seems necessary to pay attention to resources, especially to make them interactive. Collaborative trend – here's what could greatly expand the possibilities of contact between the actors of blended learning while promoting learner autonomy in technical, methodological, and of course, language.
Keywords: distance learning, blended device, learner autonomy, online interaction, training engineering.

Résumé:
Les formations à distance deviennent de plus en plus nombreuses dans l'enseignement du FLE au sein des Universités d'Arménie, mais une fois créées elles ne sont pas stables dans le temps. Nous avons fait l'hypothèse, qu'une des raisons est le rôle minime accordé à l'autonomie des apprenants et aux interactions en ligne. Nos entretiens avec les concepteurs de formation montrent que ces formations ont plutôt la tendance optimisatrice. En identifiant les pratiques d'interaction, les représentations des concepteurs et les évolutions de formations hybrides on a conclu qu'elles sont centrées sur les questions de création de ressources, de leur accessibilité et de leur gestion de manière à pouvoir concevoir à la demande des voies d'apprentissage adaptées. Certes, il est encore nécessaire d'accorder aux ressources un intérêt particulier, notamment pour les mutualiser. Tendance collaborative, voilà ce qui pourrait étendre fortement les possibilités de contact entre les acteurs de formation hybride tout en favorisant l'autonomie de l'apprenant dans les domaines technique, méthodologique et, bien sûr, langagier.
Mots-clés: formation à distance, dispositif hybride, autonomie de l'apprenant, interaction en ligne, ingénierie de formation.

La mise en place de la formation hybride à l'Université Linguistique Brusov (Erévan, Arménie) a donné place à nos réflexions didactiques sur l'encadrement pédagogique et l'instrumentation du système. Par la suite, nous proposons cet article centré sur l'autonomie des apprenants basé sur l'intégration de la plateforme MOODLE. Notre expérience pédagogique a permis de mieux comprendre les applications des TICE, /en classe de FLE et pour quelques

disciplines théoriques enseignées en français/, le fonctionnement des formations fondées sur Internet. Dans notre tâche nous analyserons donc le dispositif hybride en focalisant notre attention sur le domaine de l'enseignement de FLE et de quelques disciplines théoriques au sein d'une recherche-action, qui se fonde sur la conception et l'utilisation d'un centre de ressources en ligne.

Jusqu'aux années 2000, une barrière séparait les formations ouvertes et à distance et les formations plus traditionnelles effectuées dans une salle de cours. De nos jours des plateformes spéciales permettent la diffusion du savoir, la communication et l'accompagnement des apprenants: les cours traditionnels se déroulent, quant à eux, toujours dans une salle de cours et exigent la présence physique des étudiants. Ces deux structures se distinguent donc fortement du fait, d'un côté, de l'absence physique totale et, de l'autre, de la présence physique obligatoire. Le dispositif hybride fonctionne pour l'enseignement des cours pratiques ainsi que pour des disciplines théoriques. Ce dispositif qui fonctionne en utilisant la plateforme MOODLE, a pour objectif, par les différentes TIC qu'il utilise, d'encourager le cheminement vers l'autonomisation des apprenants. Un carnet de bord en ligne et des forums ont été proposés aux étudiants afin de leur permettre d'avoir une réflexion personnelle sur leur apprentissage. Nous, les concepteurs des cours hybrides, par l'analyse de ces écrits repérons les stratégies des étudiants et vérifions si vraiment ce nouvel outil facilite le cheminement vers l'autonomisation.

Au cours de notre première expérience, nous avions comme but de transposer, dans une base de données multimédia fixe, un ensemble d'activités issues d'un dispositif d'enseignement du FLE qui se déroulait à distance et qui était tutoré par des professeurs, concepteurs de ces mêmes activités. Ce travail avait pour objectif principal de contribuer à l'implantation des cours en ligne au sein de notre Université, l'enrichissement en ressources pour l'apprentissage du français, ainsi qu'à la sauvegarde d'un grand nombre d'activités et du matériel pédagogique créés aux cours des formations organisés par L'AUF au sein de l'Université Brusov.

Dans un premier temps, nous avons décrit le cadre d'intervention et le contexte dans lequel se sont développés les deux dispositifs impliqués dans le processus (le dispositif d'enseignement du français et de quelques disciplines théoriques tutorées à distance d'un côté, et le dispositif d'implantation de l'autonomie des apprenants). Puis, nous avons analysé les modifications apportées aux activités en fonction des spécificités du nouveau contexte d'utilisation. Nous avons finalement approfondi l'étude des problématiques d'ordre technique, didactique et éthiques: si nous avons pu globalement justifier un certain nombre d'actions liées au processus de transposition, nous ne sommes pas parvenus au traitement exhaustif des tensions soulevées par ce projet de transposition. Nous avons donc simplement identifié certains jalons pour les démarches de ce type, laissant notamment la réflexion ouverte à tous ceux qui mettront en œuvre des projets semblables, qui s'initiait à peine lorsque nous y avons contribué.

Quelle articulation entre la présence et la distance dans un dispositif hybride? Quels avantages présente chacune des modalités et comment faire en

sorte qu'elles soient complémentaires? Ces interrogations préoccupent notamment moi, concepteur des cursus intitulés: «Compétences interculturelles», «Méthodologie», «Écrits académiques», «Conception, développement et utilisation d'un cours en ligne», «Particularités lexico-sémantiques du discours diplomatique en français», «Contacts linguistiques et culturels arméno-français» en master 1 et 2 [1] à l'Université Linguistique d'État Brusov. Ces formations articulent à des degrés divers des phases de formation en présentiel et des phases de formation à distance, soutenues par l'environnement technologique: une plateforme de formation MOODLE. Elles se composent en proportions variables d'une partie distantielle ainsi que d'une partie présentielle. En présentiel, l'apprentissage se fait dans des situations d'apprentissage frontal ou en groupes à l'Université. Généralement, l'une des deux modalités présentielle ou distantielle est dominante par rapport à l'autre. Elles peuvent exister de manière parallèle avec des liens entre les deux modalités de formation, sur ce principe sont basées les formations suivantes: « Compétences interculturelles», «Méthodologie», «Écrits académiques», ou bien se succéder dans le temps par périodes et selon des durées variables: le cas des formations: «Particularités lexico-sémantiques du discours diplomatique en français » et «Contacts linguistiques et culturels arméno-français». Dans tous les cas, la diversification des modalités d'apprentissage se fait dans le but d'une plus grande centration sur l'apprenant. L'hybridation est comprise comme une conséquence de l'innovation.

Pour observer les dispositifs hybrides, le véritable point d'entrée serait donc l'innovation de type techno-pédagogique. Nous mettons en place une pédagogie active (aptitudes réflexives, autonomisation, tutorat) dont l'objectif est de sensibiliser les étudiants à l'usage des TICE dans leurs pratiques professionnelles et de faire évoluer les représentations existantes afin de franchir des éventuels obstacles. Nous distinguons deux types de distance: la distance cognitive, recul ou prise de distance, qui est bénéfique pour l'apprentissage, et la distance pédagogique ou médiation. Ces deux modalités, à distance et en présentiel, emmènent les étudiants à diversifier les stratégies d'apprentissage et ainsi d'augmenter le potentiel d'acquisition de la langue. Les activités d'apprentissage enchaînent des macro-tâches focalisées sur la gestion du sens et des micro- tâches focalisée sur l'usage des formes afin de répondre aux besoins créés a priori par la gestion du sens. Par ailleurs, l'organisation hybride et l'intégration des TIC ramènent à repenser le rôle du médiateur.

Le défi reste à réguler ces deux distances au profit d'une collaboration bénéfique entre enseignant et apprenants. Si l'apprenant peut ainsi profiter d'une

[1] Compétences interculturelles. http://moodle.brusov.am/course/view.php?id=39 Conception, développement et utilisation d'un cours en ligne. http://moodle.brusov.am/course/view.php?id=41 Contacts linguistiques et culturels arméno-français. http://moodle.brusov.am/course/view.php?id=37 Écrits académiques. http://moodle.brusov.am/course/view.php?id=34 Méthodologie au FOS. http://moodle.brusov.am/course/view.php?id=40 Particularités lexico-sémantiques du discours diplomatique en français. http://moodle.brusov.am/course/view.php?id=38. *Les liens externes étaient valides à la date de publication*

rencontre systématique avec l'enseignant et avec les autres apprenants en présentiel, occasion lors de laquelle il est généralement pris en charge pour l'avancement et la gestion de son apprentissage, il rencontre également des situations à distance dans lesquelles il doit savoir organiser son temps, communiquer sur la plateforme pour apprendre, réaliser des tâches proposées ou poser des questions dans des forums et des chats, chercher et traiter des informations.

La question de notre recherche était de savoir comment peuvent ces formations soutenir l'apprenant dans son autonomie. Les réponses des étudiants en master 1 et 2 de ces six formations hybrides, déjà mentionnées, à un questionnaire auto-administré montrent que les nécessaires développements et soutiens de l'autonomie sont toujours valorisés; ainsi ces six formations proposent des aides pour favoriser l'autonomie dans les domaines technique, méthodologique, social et langagier: les autonomies de type informationnel, cognitif et métacognitif sont aussi prises en considération dans tous les cursus.

L'autonomie de l'apprenant est souvent présupposée et parfois considérée comme un objectif pour lequel des aides seraient disponibles dans le cadre d'une formation à distance. C'est ce que dénonce Linard. En effet, plutôt que de mettre à la disposition de l'apprenant des outils, ressources, activités et un suivi qui lui permettraient de devenir autonome dans les domaines où il ne l'est pas encore et ainsi suivre la formation plus aisément, il est à constater que seul l'apprentissage de contenus relevant de la discipline est prévu – l'apprenant est considéré comme étant déjà autonome par ailleurs. Pourtant, le besoin d'autonomie est encore plus grand dans une formation à distance que dans une formation en face à face, parce que dans les situations distantielles l'apprenant n'est pas "*porté par la dynamique du groupe et le mode d'animation du formateur*" (Collectif de Chasseneuil 00): et en plus il doit (savoir) se servir de l'environnement numérique qui médiatise sa formation et gérer son temps: soit de manière autonome, soit avec des aides fournies par l'enseignant. Pour réussir les formations hybrides doivent proposer à l'apprenant les aides nécessaires à la préparation de son autonomie – afin qu'il puisse réaliser l'activité proposée, voire pour lui permettre de développer une autonomie plus large.

Dans une formation hybride, la distance physique en effet joue un rôle moins important que dans une formation entièrement à distance: les cours en présentiels peuvent être suffisants pour donner toutes les explications nécessaires et répondre aux questions éventuelles, sans qu'une aide plus formalisée soit prévue. Un autre rôle de l'apprenant consiste dans la participation à la scénarisation des tâches au cours des phases de régulation, via le processus de co-construction de la scénarisation et via la procéduralisation de ses activités d'apprentissage.

Le défi reste à réguler le dispositif hybride et l'autonomie des apprenants au profit d'une collaboration bénéfique entre enseignant et apprenants.

Bibliographie

Albero, B. *L'autoformation dans les dispositifs de formation ouverte et à distance: instrumenter le développement de l'autonomie dans les apprentissages*. In Saleh, I., Lepage, D., 2003.

Demaizière, F. *Autoformation, nouvelles technologies et didactique. Réflexions et propositions méthodologiques*. Les Sciences de l'Éducation pour l'ère nouvelle – Médiations éducatives et aides à l'autoformation, vol. 29, n° 1-2. Cerse. Université de Caen. 1996.

Linard, M. (2003). *Autoformation, éthique et technologies: enjeux et paradoxes de l'autonomie*. In Albero, B. (dir.). Autoformation et enseignement supérieur. Paris: Hermès-Lavoisier. pp. 241-263.

Neumeier *A closer look at blended learning – parameters for designing a blended learning environment for language teaching and learning*. ReCALL, vol. 17, n° 2. pp. 163-178, 2005

Sitowebographie

Bouyahi, S. (coord.). Les TIC au cœur de l'enseignement supérieur. Actes de la journée d'étude du 12 novembre 2002, Laboratoire Paragraphe, Université Paris VIII – Vincennes -St Denis. pp. 139-159.
http://edutice.archives-ouvertes.fr/edutice-00000270

Charlier, B., Deschryver, N., & Peraya, D. (2005). "Apprendre en présence et à distance – À la recherche des effets des dispositifs hybrides". Réseau Éducation Formation *(REF)*, 15-16/09/05, Montpellier.
http://pedagogie.ac-montpellier.fr/Disciplines/maths/REF_2005/REF-Charlier.pdf

Collectif de Chasseneuil (2000)**.** Conférence de Consensus, 27, 28 & 29 mars 2000,Formations Ouvertes et à Distance, L'accompagnement pédagogique et organisationnel. http://archives.fffod.org/ptitdej/ccfod.pdf

Demaizière, F. & Achard-Bayle, G. (2003). "Gérer l'interface entre ingénierie, didactique, pédagogie et dispositifs ouverts". Alsic (Apprentissage des Langues et Systèmes d'Information et de Communication), vol. 6, n° 1, juin. pp. 151–173. http://alsic.u-strasbg.fr/Num10/demaiziere/alsic_n10-rec3.htm

Demaizière, F. (2004). "Ressources et guidage. Définition d'une co-construction". In Develotte C. & Pothier M. (dir.). Notions en questions n° 8 – La notion de ressources à l'heure du numérique. Lyon: École normale supérieure Lettres et Sciences humaines. pp. 81-103. http://didatic.net/article.php3?id_article=11

Holec, H. (1990). "Qu'est-ce qu'apprendre à apprendre?". Mélanges CRAPEL,n° 20. pp. 75-87. Ou en ligne: http://revues.univ-nancy2.fr/melangesCrapel/article_melange.php3?id_article=240

Plateforme *MOODLE*. http://moodle.org/

Plateforme *MOODLE de l'Université Linguistique d'État Brusov*. http://moodle.brusov.am/

The Experience of Teaching for Diversity in an Academic French Environment – The University of Strasbourg

Mihaela PRICOPE
The Polytechnic University, Bucharest, Romania

Rezumat
Prezentul articol se structurează pe baza experienţei personale a autoarei în cadrul uni stagiu doctoral la Universitatea din Strasbourg. Franţa este una dintre ţările care s-a preocupat de domeniul interculturalului, ea însăşi având o experienţă bogată a emigrării. Dorim să menţionăm un aspect foarte important şi anume că în Universitatea din Strasbourg nu există clase uniculturale şi că în general în nici o instituţie de învăţământ din Franţa nu există, deoarece Franţa este o ţară multiculturală.
Interesul nostru se concentrează asupra oportunităţilor de formare pe care Universitatea din Strasbourg le oferă studenţilor străini pentru a le facilita drumul către o bună adaptare culturală, atât în mediul academic cât şi în societatea franceză. În acest sens s-au înfiinţat Centre de Resurse Lingvistice care propun o strategie de învăţare combinată (blended learning) şi de autonomie în învăţare.
Cuvinte cheie: intercultural, studenţi străini, diversitate, comunicare, instruire.

Resumé
Cet article s'appuie sur l'expérience personnelle de l'auteur dans le cadre d'un stage de doctorat à l'Université de Strasbourg. La France est un des pays qui s'est préoccupé de l'interculturel, ayant lui-même une riche expérience de migration. Nous voulons mentionner un aspect très important, le fait que dans l'Université de Strasbourg il y a que de classes interculturelles et nous pensons qu'on peut remarquer cette situation dans tous les établissements éducatifs en France, parce que la France est un pays multiculturel.
Notre intérêt se concentre sur les possibilités de formation que l'Université de Strasbourg offre aux étudiants étrangers pour faciliter la voie vers une bonne adaptation culturelle dans le milieu universitaire aussi bien que dans la société française. À cet égard on a créé des Centres de Ressources en Langues, qui proposent une stratégie inspirée par „blended learning" (l'étude mélangée) et par l'autonomie dans l'étude.
Mots-clés: interculturel, étudiants étrangers, diversité, communication, formation.

Introduction to intercultural education in France

Within the educational practices the term „intercultural" appeared in France in 1975 and it was related to the crises and malfunctions connected to migrant pupils.

Today Martine Adbalah-Pretceille thinks that the role which is played by education in the present pluriethnic, multicultural, plurilingual contexts should be redefined. The author identifies several features which characterise our European society today and which trivialise, to a certain extent the phenomenon of alterity. Thus, an increasing heterogeneity noticed at cultural, social, religious, linguistic

levels and the removal of territorial and temporal boundaries have consequences related to the omnipresence of alterity. Even if it has become redundant to talk about diversity and we can see it around us anywhere, alterity remains a source of progress and innovation.

Since interculturalism implies dialogue and interaction, at educational level it redefines the relations between the school and the society, by valuing the cultural differences which are met in everyday life, beyond the physical limits of the school. Pierre Dasen *et al.* define the intercultural education by what it does not mean: it is not a compensatory education for foreigners and it is not a new discipline. (Dasen *et al.* 38-39).

If at the beginning in France and elsewhere the reflection on interculturalism in education was limited to solving migrants' problems, today it is noticed that this old paradigm is no longer sufficient. The European perspective of globalising the economy, the commerce, information etc, requires new definitions of interculturalism. «Learning how to recognise the diversity of cultural codes, knowing how to communicate in an intercultural context, becoming aware of your own cultural identity, being able to surpass cultural stereotypes and biases (…), these could be the objectives of a broad intercultural practice in education.» (adapted from Lipiansky 15)

Preparing the students for acculturation – research methodology

At present teaching foreign languages suffers a change of paradigm, which occurred along with the theories related to culture learning from an anthropological point of view, defined as ways of life and a set of practices based on values specific to a group/community. Even if we can say that the process of teaching a language is in itself a process of acculturation, since the student is exposed to alterity from the beginning of the language course, the intercultural approach to teaching foreign language does not promote only a comparison between cultures, which is merely static, but it describes processes involved in cultural exchanges in different contexts and the ways attitudes change and identities acquire new values. This new paradigm is concentrated on the concept of "intercultural speaker" (M.Byram 1997, C.Kramsch 1993) who is a cultural mediator and replaces the model of native speaker, which had been used with the communicative approach.

In our quest to identify differences and similarities between how universities prepare international students for the process of acculturation, we carried out a short ethnographic research at the University of Strasbourg.

The ethnographic research is that type of research of anthropological source and it is generally based on participant observation, with direct involvement of the researcher in the life of the observed community. Still, the ethnographic research may also contain interviews, analysis of documents *etc.*

From the intercultural point of view, France is a country which has a reach experience of migration. If in Romania the composition of the university group of students is generally unicultural, with a few exceptions in different faculties which offer study programmes in foreign languages and which attract international

students, or even if we can find multicultural classrooms in universities the number of foreign students remains low in comparison with the Romanian ones, in France it is a reality to have multicultural classrooms with much more foreign students.

Our ethnographic research at the University of Strasbourg was made of:

- unstructured and punctual participant observation;
- informal semi-structures interviews;
- analysis of curricular documents.

Until 1992, the study of foreign languages at the University of Strasbourg had been obligatory and had been ensured by the teachers from the common Modern Languages Laboratory. But since then, several linguistic resource centres have been set up, which ensure access to teaching materials and multimedia resources or workshops. Teaching French as foreign language is one of the facilities offered in the university and includes language and culture-related seminars, conferences, tandem learning, workshops *etc*. The methodological principals that the resource centres base their activities on are the following:

- controlled self-teaching at university level, characterised by a student-centred approach;
- availability of a varied database of bibliographical and multimedia resources (DVDs, CDs, Language course books, reading books, audio books, methodology course books etc);
- availability of multimedia laboratories for individual use (IT equipment, tape recorders for listening activities, DVD players, Internet access etc);
- the presence of a teacher to guide individual and autonomous learning;
- organisation of workshops based on teaching/practising various competences including: reading, writing, listening, pronunciation, oral communication and intercultural competence.

The University of Strasbourg offers seven centres of language resources open to teachers, researchers, and students alike. Regarding the foreign students who wish to study in France and do not speak French at all, they are advised to take courses prior to coming to the university since in order to enrol at the university a minimum linguistic level is required. The university of Strasbourg as well as other universities in France do not offer intensive language courses for foreign students, as they are provided in Romania and other countries, but they offer a support programme which is ensured by these linguistic resource centres, which can help develop linguistic and cultural competences, by its access to materials, workshops, tutorials, tandem learning sessions, conferences held by teachers, on different subject matters *etc*. in order to develop various competences, help the students to find out information, socialise and become familiar with the cultural France. The teaching activities concern linguistic skills, cultural visits to promote the French culture and foster positive attitudes towards it, intercultural

workshops where many international students can meet and work together on different projects *etc.*

This program allows for customising it according to the student's needs, in this respect it optional but it offers academic credits for those who enrol.

The presence of a facilitator is particularly useful for guiding learning and tailoring the course of study to the student's needs. In this respect every student is invited, upon enrolment, at the resource centres to have an interview with the teacher-facilitator and to discuss the learning needs, the obstacles in communication, the personal and educational interests *etc.* Following the analysis and the language level test the teacher-facilitator recommends work strategies, useful materials and multimedia resources. In his turn, the student has to check his own progress by writing down in his progress file the activities he undertook every time he used the centre, the materials used, the competences practiced and the objectives set for the next session.

As part of my research I took part in several workshops as a participant observer. In this respect the following dimensions of the observation grid have been used:

- type of competence taught/practised;
- type of pedagogical relationship;
- teaching methodology;
- place of the cultural/intercultural element;
- educational climate.
-

Regarding the learning and practising French as a second language (for the international students), and any culture-related topics, the University of Strasbourg also organises tandem learning sessions, and face to face workshops.

Results of the qualitative research

The „face to face" seminars and workshops organised for the international students of the University of Strasbourg aimed at practising one competence per type of workshop and did not have an integrated skills approach. On the one hand, this aspect is related to the raising awareness of the student's own choice of the training path and to the development of those competencies he/she needs.

During the seminars and workshops teacher's role remains that of a facilitator, he/she intervenes just to offer guidance and if necessary, explanations. He/she uses the positive feedback to encourage students' learning and involvement. Also, I could notice teacher's care for offering each student the chance to talk, to interact and to receive feedback by error correction.

Generally the following teaching methods have been used in classes of international students: conversation, simulation, role plays and project work. In certain workshops, especially those dedicated to practising pronunciation and oral language they used technical equipment for input.

The beginning of the seminars/workshops is marked by an input sequence, usually an authentic reading material about a contemporary cultural event, a topic

on education, relationships, which could be compared in different cultures *etc*. Regarding the cultural knowledge the teachers do not teach culture but they offer an input (reading, listening, video) as a base for further discussions, comparisons, project work, writing assignments etc.

Following the interviews with two directors of the resource centres and by analysing different internal documents we can conclude that the centres' activity is structured around a series of facilities:

- availability of teaching materials, course books, methodology books, reading texts, newspapers, magazines, multimedia resources, technical equipment for individual learning;
- coordination and guidance from teacher-facilitators;
- organisation of conferences, seminars, tandem learning sessions, workshops for the development of different linguistic and cultural competences, and for networking purposes;
- availability of an online platform with a variety of language and culture- related activities.

Final thoughts on developing intercultural competence

The field of teaching/developing and assessment of intercultural communication competence is not a new one, but it is still very complex and controversial. There are many definitions of the concept which do not necessarily overlap, not to mention the multitude of theoretical models which differ a lot in terms of structural components of intercultural communication competence.

Interculturalism has been a fascinating topic due to its broadness of application and to its variety of interpretations. In education, interculturalism has been researched in relation to the principles and practices in intercultural teaching and learning (T.Cozma 2001, Althen, G. 1994, Fennes, H. şi Hapgood, K. 1997, Nedelcu,A 2004, Dasen, P *et al* 1999), to the measurement of the intercultural communication competence according to well-established scales, but still subjective to our view (Koester şi J. Olebe, M. 1998) or to the international students' behaviour, needs, degree of adaptability and integration (Jokikokko, K 2009, Fatihi A. 2003, Beacco, Jean-Claude 2008) *etc*.

We believe that the international students should benefit from a so-called "acculturation program", which could help them understand the differences in terms of culture, expectations and behaviour. This may facilitate their access to education and society in the new culture, help them to surpass culture shock and better adapt culturally. In this program one important aspect is learning the target language but also developing the intercultural communication competence, by a specific teaching framework, methods intercultural objectives and activities.

Bibliography

Althen, Gary (ed.). *Learning Across Cultures*. Washington DC: NAFSA Association of International Educators, 1994.

Byram, Michael. *Teaching and Assessing Intercultural Competence*. Clevedon, UK: Multilingual Matters, 1997.

Cozma, Teodor (coord.). *O nouă provocare pentru educaţie: interculturalitatea*. Iaşi: Polirom, 2001.

Dasen, Pierre, Christiane Perregaux şi Micheline Rey. *Educaţia interculturală Experienţe. Politici. Strategii*. Iaşi): Editura Polirom, 1999.

Fennes, Helmut şi Karen Hapgood. *Intercultural Learning in the classroom: Crossing Borders*. London: Cassell, 1997.

Jokikokko, Katri. "The Role of Significant Others in the Intercultural Learning of Teachers". *Journal of Reasearch in International Education* 8. 2 (2009): 142-163.

Koester, J. şi M Olebe. "The behavioral assessment scale for intercultural communication effectiveness". *International Journal of Intercultural Relations.* 12 (1998): 233-246.

Kramsch, Claire. *Context and Culture in Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Lipiansky, E. M. « *L'ecole confrontee a la diversite culturelle* ». *Guide de l'interculturel en formation*. Ed. Lipiansky, E.M. şi Demorgon, J. Paris: Tetz, 1999.

Nedelcu, Anca. *Învăţarea interculturală în şcoală, Ghid pentru cadrele didactice*. Bucureşti: Humanitas, 2004.

Pretceille, Martine Abdallah. *Education interculturelle*. 3e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

Documents on the Web

Beacco, Jean-Claude. „The role of languages policies for the integration of adult migrants". *Council of Europe website*. Retrieved 10.05.2012 http://www.coe.int/t/dg4/linguistic/migrantssemin08_maindocs_EN.asp.

Fatihi, Ali (ed.). "The Role of Needs Analysis in ESL Program Design". *South Asian Language Review* 13.1&2: (2003). Retrieved 10.05.2012. <http://asst.academia.edu/AliFatihi/Papers/1415661/The_role_of_needs_analysis_in ESL_program_design>.

L'(in)transitivité des verbes de mouvement entre la tradition grammaticale et l'interculturalité (étude contrastive)

Natalia CELPAN-PATIC
Université Pédagogique d'État «Ion Creangă», Chişinău

Abstract: Today, the interculturality is a multilateral reality. It concerns both, the recognition of the value of cultural oppositions and their constant exchange. We find the notion of transitivity / intransitivity dichotomy in all the books and scientific papers of normative grammar. This relationship is governed by the correlation process-object and sets its limits of valence. This problem is the center of the whole verb semantic system of transitivity because different meanings are associated with various forms of correlation between action and object. The verbs of motion can be both transitive and intransitive. Those transitive ones can be called causative verbs of motion. Pseudo-transitive verbs are also encountered. According to some linguists, this category is not purely syntactic, but semantic-syntactic. In the contrastive plan the category of transitivity shows some interference.
Keywords: verb, movement, transitive, intransitive, causative.

Rezumat: Astăzi, interculturalitatea este o realitate multilaterală. Ea vizează atît recunoaşterea valorii opoziţiilor culturale, cît şi schimbul constant al lor. În acest context, prezenta comunicare îşi propune să pună accentul pe unele probleme gramaticale ce vizează verbele de mişcare, şi anume categoria tranzitivităţii lor. Dihotomia tranzitivitate/intranzitivitate o întâlnim in toate manualele şcolare şi tratatele de gramatică normativă. Problema tranzitivităţii constituie centrul întregului sistem semantic al verbului întrucît diferite sensuri sunt legate de diferite forme ale corelaţiei dintre acţiune şi obiect. În ceea ce priveşte verbele de mişcare din limbile sus-menţionate, ele pot fi atît tranzitive cît şi intranzitive. Din cele tranzitive fac parte aşa zisele verbe cauzative de mişcare. Se întîlnesc de asemenea şi verbe pseudo-tranzitive. Astfel, după unii lingvişti, această categorie nu este pur sintactică, ci semantico-sintactică. Iar în plan contrastiv, categoria tranzitivităţii reprezintă unele interferenţe.
Cuvinte cheie: verb, mişcare, tranzitivitate, intranzitivitate, cauzativitate.

Le verbe a toujours attiré l'attention des linguistes grâce à ses riches possibilités sémantiques, grammaticales et stylistiques. L'objet de cette étude sont les verbes de mouvement (ou plutôt les verbes de déplacement), parce que le mouvement représente la forme essentielle de l'existence qui détermine toutes les caractéristiques du monde matériel qui nous entoure. Ce groupe de verbes a été étudié du point de vue de leur organisation lexico-sémantique et aussi au plan de leurs particularités grammaticales. Ce qui nous intéresse à cette étape-ci c'est l' (in)transitivité de ces verbes.

L'étude contrastive des verbes de mouvement (Vmt) nous semble d'un intérêt tout particulier dans le contexte interculturel d'aujourd'hui pour mettre en lumière des divergences et des similitudes qui existent tant sur le plan lexical que grammatical entre deux langues romanes comme le roumain et le français.

La présente étude prend son point de départ dans le fait que pour découvrir la culture d'un peuple, il faut connaître sa langue et le vice-versa, pour mieux comprendre sa langue, on doit savoir quelques éléments de sa culture. Or Maddalena de Carlo mentionne dans son ouvrage « L'interculturel »: « … l'apprentissage de la langue s'affine par la perception progressive d'implicites psychologiques et de connotations culturelles » (30-31). « … la prise de conscience de la société étrangère, dans sa réalité actuelle et dans son arrière – plan historique, se trouve étroitement liée à l'apprentissage et à l'utilisation de la langue dans la communication réelle… » (Idem 45).

Notre recherche se base sur quelques aspects:

- La définition de la transitivité
- Le rôle des COD et COI dans la classification des verbes transitifs et intransitifs
- Les causatifs de mouvement et la transitivité
- La transitivité: catégorie syntaxique ou sémantique?
- La notion de verbe pseudo-transitif
- L' (in)transitivité simultanée

Il est important d'accentuer dès le début que: « par opposition de l'état statique, le mouvement est défini comme un procès dynamique qui exige quatre composantes essentielles: l'espace dans lequel s'opère le changement/le temps nécessaire au déroulement du procès/le système de référence/et l'objet soumis au changement. » (Bessière2). Alors, le déplacement d'après nous sera défini comme un changement de localisation. Et ce déplacement peut être directionnel et non orienté. Le déplacement orienté fera, bien sûr, apparaître un vecteur géométrique, c'est-à-dire une distance entre deux points A et B. Concernant l' (in) transitivité du verbe, d'après le chercheur V. Ungureanu, il existe des verbes purement transitifs/intransitifs /et mixtes (ceux transitifs peuvent avoir dans leurs structures sémantiques des sens intransitifs et le vice-versa, un verbe intransitif peut avoir un ou deux sens transitifs) (6).

Généralement, la *transitivité* est une catégorie grammaticale du verbe et représente un problème actuel de la linguistique contemporaine.

D'après la littérature de spécialité, **transitif** se dit de tout verbe qui peut avoir un complément d'objet. La grammaire française contient deux types de verbes transitifs: directs et indirects, qui forment les structures suivantes:

- **(V+COD)** *Jean lit un livre.*
- **(V+COI)** *Amélie parle à sa mère.*

Quant au roumain, d'après la Grammaire de l'Académie Roumaine les verbes transitifs sont ceux dont l'actant de droite est un COD:

- **(V+COD)** *Maria citeşte o carte.*

Mais le linguiste D. Irimia est d'avis que le roumain comme le français connaît aussi des verbes transitifs directs et indirects (48-49).

Généralement, la distribution entre verbes transitifs et intransitifs n'est pas totalement aléatoire, elle est déterminée par le champ sémantique particulier dont les verbes font partie. « Ainsi, les verbes de mouvement seraient de façon

prédominante de nature intransitive, parce qu'ils servent essentiellement à localiser une entité par rapport à l'espace. ». (Sarda 122) Suivez:

1. *Jean court/ Ion aleargă*. 2. *Maman est entrée. /A intrat mama*.

D'après M. Aurnague dans le cas des Vmt on ne peut parler de la transitivité indirecte, parce que ces verbes sont d'habitude intransitifs étant suivis des circonstants (ex. 1 et 2 ci-dessous), ou transitifs directs appelés causatifs de mouvement (ex. 3).

(1) Fr. *Il se déplace vers l'Université*. / R.El se deplasează spre universitate.

(2) Fr. *L'élève sort de la salle*. / R. *Elevul iese din sală*.

(3) Fr. *J'ai rentré les chaises*. / R. *Am adus scaunele*.

Il faut remarquer que le linguiste V. Ungureanu, en relevant quatre classes de verbes transitifs d'action, y a aussi ajouté quelques verbes de mouvement en roumain: *a deporta, a devansa, a duce, a fugări, a depăşi, a disloca, a escalada, a exila etc*. (13).

Plusieurs linguistes roumains et français ont dédié quelques-unes de leurs études aux verbes transitifs de mouvement (L. Sarda, Ph. Muller, M. Aurnague, A. Vulpe, V. Ungureanu etc). Ainsi, ils incluent dans le paradigme des verbes de mouvement transitifs directs les verbes du type: *quitter/a părăsi, traverser/a traversa, apporter/a aduce, envoyer /a trimite, traîner/a tîrî, passer/a împinge, déplacer/a deplasa etc*. Et ces exemples ils les appellent « verbes causatifs ».

D'après les études de R. Galben, les verbes peuvent avoir une valeur causative à condition qu'ils soient transitifs (7). Généralement, la transformation causative suppose l'existence d'un agent extérieur (ou d'une cause qui contribue à la production de l'action (ou à la modification de l'état).

Dans la littérature de spécialité, le **causatif de mouvement** (conf. L. Sarda, M. Aurnague, A. Vulpe, R. Galben) est un verbe qui fait intervenir un sujet causateur de l'action, distinct de l'agent (*envoyer/a trimite, déplacer/a deplasa, exiler/a exila* etc.), autrement dit, c'est un verbe dont le sujet fait faire l'action exprimée par ce verbe sans agir lui-même:

Fr. *Le directeur a envoyé son employé au ministère*. / R. *Directorul l-a trimis pe angajat la minister*.

D'ici sort l'idée que la causativité est une catégorie sémantico-syntaxique. Alors, on se pose la question si la transitivité est une catégorie syntaxique ou sémantique. Dans les grammaires traditionnelles la transitivité est définie surtout par le critère syntaxique (formel). Mais il existe des chercheurs qui constatent que la transitivité est une catégorie sémantico-syntaxique (conf. D. Irimia, L. Sarda, V. Ungureanu etc). C'est-à-dire les verbes qui expriment une action qui passe directement sur un objet sont transitifs et demandent un COD. Donc la transitivité dépend de la sémantique du verbe. Et dans ce contexte on peut parler aussi des verbes **pseudo-transitifs**. D'après V. Ungureanu ce type de verbes admet un COD sans exprimer sémantiquement une action qui passe sur l'objet (6). Conf.:

Fr**.** *Jean descend l'escalier*. / R. *Ion coboară scările*. (pseudo-transitif)

Fr. *Jean descend un objet du grenier.* / R. *Ion coboară un obiect din pod.* (transitif)

D'habitude, on considère comme transitifs les verbes qui expriment une action exercée directement sur un objet. Alors, c'est une approche purement syntaxique. Mais la notion de transitivité d'après le linguiste D. Irimia est plus complexe, c'est-à-dire elle est sémantico-syntaxique. Dans le cas de ces verbes la valence de droite est obligatoire (c'est-à-dire le COD). Ex.: 1. *Le directeur a envoyé son employé au ministère. / Directorul l-a trimis pe subaltern la minister. 2. Nous avons apporté des fleurs / Am adus flori.*

Il est évident que ce compagnon (cet actant) détermine sémantiquement le verbe régent.

Les verbes intransitifs se trouvent de l'autre coté et impliquent, d'après ce qu'on a déjà relaté (plus haut), un déplacement autonome. Il est à remarquer que dans les deux langues l'étude des verbes de déplacement intransitifs, c'est-à-dire construits avec une préposition de lieu, se base toujours sur l'étude des relations entre la sémantique des verbes et celle des prépositions de lieu. Quant aux verbes de déplacement transitifs, ils sont construits directement sans préposition et alors « la préposition semble avoir été absorbée dans la sémantique du verbe ». (Sarda 71) Le même linguiste est d'avis que le critère de polarité aspectuelle des verbes de déplacement introduit par J. P. Boons, a une grande importance. Ainsi, contrairement aux verbes transitifs indirects, dont la polarité aspectuelle diffère parfois de celle de déplacement qu'ils décrivent en fonction de la nature initiale (de), médiane (par), ou finale (jusqu'à) de la préposition qui leur est associée, la polarité des verbes de déplacement transitifs directs est définie intrinsèquement au niveau lexical et détermine la polarité du déplacement comme repère initial s'il est introduit par un verbe initial (1), médian, s'il est introduit par un verbe médian (2) ou final, s'il est introduit par un verbe final(3). Ex.: *quitter* (1), *traverser* (2), *rejoindre* (3).

L. Sarda, en faisant une comparaison entre constructions transitives directe et indirecte, arrive à la conclusion que la construction directe se trouve alors mieux, à même de rendre compte des processus continus et des relations graduelles, que la construction indirecte fondamentalement intransitive (Idem). Dans la construction indirecte, l'objet prépositionnel ne change pas la nature du procès qui reste focalisé sur le sujet, il a un véritable statut de circonstanciel et indique le lieu final, la manière ou le chemin de déplacement. Ex.: 1. *Monter dans la voiture/ A urca in maşină. 2. Monter par la fenêtre/ a urca prin fereastră. 4. Monter par l'escalier/ a se urca pe scară.*

Il est à remarquer qu'en roumain dans le cas du verbe *monter* entre la notion de transitif et intransitif il y a aussi une différenciation de la catégorie de la voix: *a se urca (*pronominal), *a urca* (non pronominal). Cf: *A se urca în pod/ a urca sacul în pod*. Ce fait existe en français dans le cas du verbe *se déplacer/déplacer*. Cf:*1) Il s'est déplacé vers le Sud. 2) Il a déplacé l'armoire*. Dans l'exemple (2) *déplacer* est un causatif de mouvement.

Quant à la construction directe, au contraire, on observe une alternance entre une construction transitive bivalente et une construction causative trivalente,

le rôle du sujet passe de celui de cible (patient du déplacement) à celui d'agent (causateur du déplacement). Cf: *Maurice monte la côte /Maurice monte les livres.*

Il est à préciser que parfois les verbes intransitifs peuvent apparaître transitivement et le vice-versa. Alors, dans ce cas, on ne peut pas dire nettement si c'est un verbe transitif ou intransitif. Par exemple, les verbes comme: *a alerga/courir, a urca/monter, a coborî/descendre, a trece/passer etc*., considérés intransitifs, dans des contextes spécifiques peuvent devenir transitifs, sans modifier leur forme. J. Lyons les a nommés « causatifs-ergatifs ». (Apud Galben 8)

A. Vulpe mentionne: quand on emploie absolument les verbes transitifs, il s'agit d'un déplacement sémantique du verbe vers l'abstraction (3). Ainsi a lieu l'enrichissement du lexème avec de nouveaux sens. Par exemple, J.-P. Descles a présenté 23 occurrences du verbe français *monter* avec différentes significations (96), parmi lesquelles:

(4) Luc monte sur la colline.
(5) Luc monte un cheval.
(6) Luc monte en grade.
(10) Le blé monte rapidement cette année.
(11) Les prix montent.

La transitivité dépend parfois de la catégorie de la voix. Par exemple en roumain le verbe *a se urca / a urca* est intransitif dans sa forme pronominale et transitif quand il est non pronominal. Suivez:

10 A se urca în pod.
11 A urca sacul în pod.

Quant au français, il y a par exemple le verbe *se déplacer / déplacer*:

12 Il s'est déplacé vers le sud.
Il a déplacé l'armoire.

Finalement on peut recourir à une conclusion formulée par W. Meyer-Lübke: « il n'existe pas une délimitation rigoureuse entre les deux classes de verbes nommés: transitifs et intransitifs » (Apud Galben7). En ce qui concerne les langues comparées, cette catégorie verbale présente des similitudes et des divergences tant au niveau syntaxique que sémantique.

Bibliographie

Aurnague, Michel. *Qu'est-ce qu'un verbe de déplacement?critères spatiaux pour une classification des verbes de déplacement intransitifs du français*. //CMLF, 2008. http://dx.doi.org/10.1051/cmlf08041.

Bessiere, Katarzyna (2008), *Quelques remarques sur la sémantique des verbes de mouvement en polonais*.//Dialogues iterlinguistiques – Recueil des jeunes chercheurs du CELTA – Sorbonne, 2008.
http://www.celta.paris-sorbonne.fr/jeunes-chercheurs/dialogues1/Bessiere.pdf.

De carlo, Maddalena. *L'Interculturel*, Paris: CLE International, 1998.

Descles Jean-Pierre, Zlatka Guentcheva. « Doit-on tenir compte de la polysémie verbale en typologie? Un exemple contrastif entre français et bulgare ». *In: Langue française*. N°145, 2005. pp. 93-107.

Galben, Raisa. *Analiza semantico-functională a verbelor cauzative in limba română*.Autoreferat al tezei de doctor în filologie,USM,Chişinău, 2006.

Irimia, Dumitru. *Morfo-sintaxa verbului românesc*. – Ed. Universităţii „A.I.Cuza". Iaşi, România, 1997.

Sarda, Laure. *La sémantique des verbes de déplacement transitifs directs.* Tentative de description du processus de localisation//Sixième école d'été de l'ARC, Chateau de Bonas, France, Juillet, 1997.

Sarda, Laure. L'expression du déplacement dans la construction transitive directe. *Syntaxe et Sémantique.* Nº *2*. pp. 121-137, 2000.

Ungureanu, Violeta. *Verbele tranzitive în limba română*. Autoreferat al tezei de doctor în filologie, AŞM, Chişinău, 2005.

VulpE, Ana. *Întrebuinţarea absolută a verbelor şi repercusiunile ei*.//*Intertext 1-2*, ULIM, Chişinău, 2010.

VOYAGES ET INTERCULTURALITÉ
EXPÉRIENCES INTERCULTURELLES MIGRATOIRES

Les voies difficiles de l'interculturalité dans les récits de voyage

François MOUREAU
Université Paris-Sorbonne
Centre de recherche sur la littérature des voyages (CRLV), Paris, France

Résumé
Dans le monde très varié des relations anciennes de voyage, on peut mesurer la lente prise de conscience de l'identité culturelle des autres civilisations et de leur légitimité. Des premières rencontres où le geste, équivoque par nature, servit de mode de communication aux enquêtes ethnologiques les plus savantes et les plus modestement attentives de notre époque, il y a certes un progrès dans l'appréhension de l'autre, dans la reconnaissance qu'on y trouve d'un rameau de la commune humanité, il n'en reste pas moins que l'équivoque est toujours au rendez-vous de l'interculturalité. Les relations de voyage anciennes parlent de colonialistes persuadés de servir l'humanité en ouvrant l'autre aux lumières de la raison, de missionnaires soucieux de sauver des âmes égarées dans le péché, d'hommes de lettres pour qui l'exotisme est la nourriture de leur imaginaire. Ce sont les limites de la bonne volonté et les paradoxes de l'ouverture à l'autre.
Mots-clés: relations anciennes de voyage, identité culturelle, enquêtes ethnologiques, interculturalité, colonialistes, lumière de la raison, exotisme

Abstract
Across the wide range of historical travel accounts, it is possible to trace a slowly growing awareness of the cultural identity of other civilizations and of their legitimacy. From the earliest encounters in which communication was limited to manual gestures which can so easily be misinterpreted, to the most scholarly studies made by modern ethnologists who analyse the slightest detail, much progress has been made in grasping the notion of otherness. Nevertheless, despite the recognition that different cultures are merely branches of the common trunk of humanity, misunderstanding remains a constant danger in intercultural matters. Historical travel accounts are full of colonists convinced that they were enabling others to enjoy the light of Reason, of missionaries who were anxious to save lost souls from the effects of sin, and of men of letters for whom the exotic was merely food for the imagination. Even good will has its limits, and human beings are not exempt from paradox in the attempt to open themselves to other cultures.
Key-words: historical travel accounts, cultural identity, manual gestures, intercultural matters, colonists, light of Reason, exotic

Il existe des mots-valises, termes suffisamment vagues pour que l'on y mette un peu tout sans trop se préoccuper de la cohérence de ce que l'on y range. Le terme d'interculturalité peut aisément faire partie de ces mots-valises qui n'expliquent rien si on ne les définit pas en fonction de critères stricts. N'est pas interculturelle toute activité humaine qui met en relation ou en conflit deux ou plusieurs champs de culture. Le mot lui-même est récent, en grande partie le fruit de l'illusion unanimiste d'un 20^{e} siècle finissant, concevant les civilisations comme

égales, interchangeables et légitimes au regard de l'histoire du monde. Si toutes les civilisations sont légitimes, certaines tendent pourtant à dominer. L'interculturalité est souvent le masque de l'impérialisme culturel. Nous en débattons lors de ce colloque. Le concept de multiculturalisme né en Amérique du Nord au siècle dernier est, de son côté, la forme politiquement correcte pour désigner l'échec du *melting pot* – le creuset sociologique – et la légitimité du communautarisme. Ce sont donc des notions très délicates à manipuler.

Faire un peu d'histoire n'est jamais inutile. Dans une culture occidentale dominante des 19e et 20e siècles, confiante dans le progrès par la culture et par l'éducation – la France de la Troisième République, par exemple –, le devoir des peuples avancés était de faire accéder les peuples en devenir au statut de nations adultes. Le colonialisme se justifiait par la certitude que l'avenir du monde civilisé était le fruit des Droits de l'Homme et du progrès technique. Á la Grande Exposition universelle de 1900 à Paris, où l'on présentait, après celle de 1889 – Centenaire de la Révolution française – , les productions technologiques les plus avancées, on montrait aussi ce que l'on a appelé plus tard des « zoos humains », la reconstitution derrière des barrières closes de villages africains ou asiatiques dont les habitants étaient offerts au regard, parfois égrillard, des visiteurs. Lors de l'Exposition coloniale de 1931, à Paris encore, furent reconstitués un village soudanais et un autre kanak de Nouvelle-Calédonie, le lointain territoire français du Pacifique Sud, dont certains insulaires étaient d'ailleurs des métropolitains déguisés pour la circonstance; ces « attractions », selon la formule de l'époque, voisinaient avec un aquarium tropical et un jardin exotique avec son rocher des singes visités en six mois par huit millions de civilisés sûrs de leur supériorité. Le spectacle ne choquait presque personne, semble-t-il.

Le mouvement de décolonisation a rendu inaudible cette idéologie. Mais on peut en trouver des traces dans le vocabulaire contemporain, qui s'exerce parfois maladroitement à en faire oublier l'étrange sauvagerie. Les « pays sous-développés » sont devenus des « pays en voie de développement » et aujourd'hui, pour certains, des « pays émergents », expression curieuse pour désigner la Chine et sa civilisation millénaire, qui a donné au monde le papier et la poudre à canon, ou l'Inde tout aussi millénaire, qui a inventé le zéro qu'ignoraient nos Grecs et nos Romains. L'utilisation de l'adjectif « premier » pour désigner des réalités culturelles ou sociales que l'on disait auparavant «primitives » est le plus bel exemple d'une révolution copernicienne du langage, même si ce n'est qu'en apparence un acte de contribution. On ne parle plus, en effet, d'« arts primitifs », mais on se flatte de créer un nouveau Louvre des « arts premiers » avec le Musée parisien du quai Branly. Les plus mal intentionnés pourraient y voir un simple « zoo artistique », qui enfermerait, cette fois encore, l'Autre dans son absolue et éclatante étrangeté. Dans le même ordre d'idées réformatrices, on a remplacé les termes d'Indiens, voire d'Amérindiens en Amérique du Nord par celui de « premières nations », et celui « Esquimau » – terme algonquin qui signifie « mangeur de viande crue » – par celui d' « Inuit » en langue « première » inuktitut où il signifie « l'homme »: le terme est donc particulièrement ambigu, puisque l'Inuit se voit par là comme l'homme des origines alors qu'il n'est arrivé d'Asie en

Amérique que largement après les ancêtres des Amérindiens et donc de l'ethnie algonquine. Rien n'est simple dans cette quête de la priorité.

Cette notion de primauté est d'ailleurs problématique dans le domaine des arts, car la presque totalité des *artefacts* présentés dans les musées spécialisés de Paris à Vancouver ou à Sydney date de quelques décennies au plus: « art premier » certes, mais non art ancien et encore moins « antique ». L'art premier est un art qui n'a pas ou presque pas évolué depuis l'origine – vérité, idée reçue ou erreur peu importe? – et il est par cela premier, au contraire de l'art occidental qui est toujours second, comme l'est l'art chinois, parce qu'il a connu des phases complexes d'évolution. Cet art est « premier », parce que l'on n'en connaît pas de second. Aujourd'hui, les artistes issus des ethnies dites « premières » font directement de l'art moderne, comme les autres. Ils ne sont pas exposés dans les musées d'arts premiers, mais dans les galeries et les musées d'art contemporain.

Ce préambule éclairera, espérons-le, les pages que nous allons consacrer à la littérature des voyages ancienne, qui, paradoxalement, est un excellent révélateur de notre modernité. Sous la gangue de l'histoire se cachent des questions qui n'ont pas d'âge. La littérature des premières rencontres est de celles-là. Les récits qui nous en sont conservés dans les littératures occidentales, des Amériques à l'Afrique et à l'Océanie, entre l'Âge des Grandes Découvertes – la fin du 15^{e} siècle – et la période des circumnavigations – à la fin du 18^{e} – parlent de ce premier contact avec l'Autre. Si les dictionnaires français du 17^{e} siècle (Richelet ou Furetière, par exemple) renvoient du mot « étranger » au mot « étrange », ce n'est pas un hasard. Mais l'étranger est une définition trop vague, large ou étroite selon les circonstances: l'aristocrate français qui part pour le Grand Tour en Italie est moins étranger lors de ses rencontres avec les aristocrates italiens, produits culturels d'une même éducation dans les collèges jésuites, qu'avec les paysans de son village qui baragouinent un patois qu'il n'entend pas ou qu'il méprise. L'étranger est ici et non outremonts: la distance géographique n'a rien à voir avec la distance sociologique.

Quand le navigateur ou l'explorateur se trouve – sans le moindre intermédiaire le plus souvent – confronté à des êtres qui n'ont pour lui d'humain que l'apparence générale, quel échange peut-il s'ensuivre? Au 18^{e} siècle encore, on s'interrogera chez les savants européens pour savoir si les peuples du Sud de l'Afrique – cafres ou hottentots – étaient du même rameau humain que l'*homo sapiens:* Linné et Buffon les classent dans une catégorie intermédiaire, vers l'orang-outang, « le dernier des singes ou le premier des hommes » selon la formule du naturaliste français qui insiste sur la continuité entre les espèces animales et humaines. On retrouvera la dépouille de la Vénus hottentote exposée dans cette espèce de « cabinet de curiosités » que forma le Musée de l'Homme, la variété scientifique du « zoo humain ». La première rencontre que narrent les voyageurs ou leurs « relateurs » se fait en dehors de tout échange prévisible: le langage des signes qui est le seul utilisé pour communiquer n'a pas de valeur universelle et peut être interprété de façon équivoque. Dans la baie de Rio de Janeiro, Jean de Léry voit, par exemple, un Indien Tupi se présenter à lui en brandissant un bras humain boucané: persuadé que le cannibale réserve l'étranger

pour son dîner, le Français s'enfuit alors que le Tupi lui proposait obligeamment de partager son repas. Dans le Pacifique, la pratique de la « coutume », rituel formalisé de l'accueil, par le don et le contre-don, est le préambule nécessaire à toute relation. En abréger ou détourner les étapes conduit inévitablement au rejet de l'Autre. Pourtant très expérimenté en ce domaine, James Cook périt en 1779 à Hawaï pour l'avoir oublié: d'abord considéré comme l'incarnation de leur Dieu Orono par les autochtones, puis victime d'une tempête qui les persuada qu'il ne l'était pas, le navigateur fut mis à mort pour cette imposture supposée. Il n'en avait évidemment aucune idée. Au contraire, quelques années auparavant à Tahiti, Bougainville, accueilli avec tout le faste naturel que pouvaient lui offrir les heureux habitants de la « Nouvelle Cythère », se persuada de rencontrer un peuple d'athées heureux vivant selon la « code de la nature », dont Diderot tirera plus tard les fils dans son propre *Supplément au Voyage de Bougainville*. Ignorant évidemment la langue maori comme tout son équipage, il avait construit une société égalitaire, sans lois ni dieux, qui lui convenait parfaitement, alors que la société polynésienne très hiérarchisée, pratiquait l'esclavage et célébrait ses cultes dans des temples – les *marae* – blottis dans la montagne que Bougainville ne vit jamais de la côte où il se trouvait avec ses compagnons fort occupés avec les vahinés.

Cette illusion de la perception est le signe que l'intrépide marin des mers du Sud était victime de sa propre culture: athée déterminé, ayant vécu auparavant dans les tribus amérindiennes du Canada où, à ce qu'on pense, il avait été bien accueilli, persuadé comme nombre d'intellectuels depuis Pierre Bayle et toute la littérature issue de la manufacture holbachique des années 1760 qu'une société n'avait pas besoin de référent religieux – idée scandaleuse dans l'Europe monarchique et chrétienne – , bridé sexuellement comme ses marins, le plus souvent jeunes et pleins d'ardeur, par une longue traversée depuis l'Amérique du Sud, Bougainville vit dans la société tahitienne la réalisation de son utopie sociale. Christine Montalbetti a parlé de « bibliothèque » du voyageur à propos du bagage imprimé ou mental qui l'accompagne dans son errance. Lors de son premier voyage en Orient, Lamartine emporte une véritable bibliothèque sur le sujet. Mais ce n'est qu'une exception. L'éducation du voyageur, ses lectures, ses aprioris, sa philosophie plus ou moins consciente, ses vues religieuses sont à la fois le moule de l'imaginaire du voyage et les lunettes déformantes qu'il porte pour observer le réel. Á la différence de la première rencontre qui renvoie le voyageur à quelques archétypes simples – le sauvage, le cannibale, l'homme de la nature-, le voyage au long cours ancien est déjà une répétition de voyages antérieurs. L'altérité absolue n'est plus au programme; une altérité relative, balisée par des lectures, des idées reçues et des schémas culturels accompagne le voyageur. La communication par le langage articulé semble maintenant possible. Un certain confort intellectuel met le voyageur en position de saisir la signification de ce qu'il voit. C'est du moins l'impression qu'il ressent. L'empathie n'est pas loin.

De fait, le voyageur est le prisonnier, volontaire ou non, de sa propre identité culturelle. Sur la route de la Terre sainte, Chateaubriand se drape dans un costume de croisé moderne; Flaubert en Égypte abomine de passer pour un touriste – entité bourgeoise nouvelle – et se comporte en voyeur inculte et dédaigneux

devant les monuments de l'Antiquité pharaonique. Quand le voyageur entend se prémunir contre ses préjugés et constituer par « l'autopsie » – la vision directe – le témoignage d'une expérience personnelle, le résultat peut lui aussi être largement illusoire. La plupart du temps, dans l'Orient méditerranéen notamment, il ignore les langues locales. Une population choisie de compatriotes – marchands, missionnaires ou diplomates- lui sert de contacts et d'introducteurs à ce monde: la distance entre son univers et celui qu'il a sous les yeux lui paraît heureusement réduite par ces intermédiaires culturels. Pour corriger sa propre myopie, le voyageur chausse les lunettes d'autrui qui ne rendent pas sa vue plus claire. Car l'intermédiaire culturel a lui-même ses propres œillères et un intérêt évident à orienter le jugement du voyageur: le diplomate a des intérêts nationaux, le missionnaire des intérêts religieux et le marchand des intérêts commerciaux à défendre.

Quand le voyageur conscient de ce phénomène veut échapper à ces faux amis de « l'autopsie », il peut tomber de Charybde en Sylla. Il se confie alors, à ceux que l'on nomme, en Italie, les « cicérones » et, dans l'Empire ottoman, les « drogmans ». Avant le développement des guides imprimés de l'âge du tourisme, ces guides vivants distillent une littérature standardisée selon un itinéraire dont on reconnaît les étapes dans nombre de récits de voyage. De même qu'en Italie, le voyageur ne peut se dispenser des monuments qu'il faut absolument avoir vu, de même, en Terre sainte, le pèlerinage a ses stations obligées comme celles de la passion du Christ dans nos églises. Les « drogmans » orientaux appartiennent le plus souvent à des familles qui font ce métier sur plusieurs générations et font partie des minorités chrétiennes de l'Empire. Ce nouvel intermédiaire, qui parle les langues locales, peut sembler au voyageur un intermédiaire plus crédible que ces espèces d'expatriés qu'il fréquente par ailleurs. Illusion, car le « drogman » lui sert une « matière orientale » vraisemblable et formatée en fonction du destinataire.

Il existe deux catégories de voyageurs assez indifférents à ces intermédiaires et à leur discours. La première est constituée de voyageurs délibérément myopes et totalement indifférents au monde qu'il les entoure, à une exception près néanmoins. L'interculturel n'est pas leur gibier. Il s'agit des voyageurs qui pérégrinent pour la science. Les naturalistes sont les plus nombreux: la flore, la faune les intéressent seuls et la récolte de « spécimens ». Il en est de même des archéologues qui cherchent le passé en maudissant le présent qu'ils soupçonnent de détruire le premier. En Grèce ou en Asie mineure, ils peuvent seulement constater qu'Athènes n'est plus dans Athènes et que les Alcibiade et autres Phryné ont cédé la place, sous la domination ottomane, à des Levantins assez ordinaires. Ce n'est pas à eux qu'il faut demander une conscience interculturelle.

La seconde catégorie est mieux adaptée à notre propos. Elle concerne d'autres savants moins attentifs à la flore et à la faune qu'à l'homme en société. Si les termes d'anthropologue et de sociologue n'existent pas encore, même si la fin du 18^{e} siècle connaît celui des « observateurs de l'homme », nom d'une société créée à la fin de la Révolution française, on peut légitimement parler d'une archéologie d'un savoir qui prendra forme plus tard. Cette catégorie échappe,

semble-t-il, en Orient, à ces erreurs de perspective très dommageables à la rencontre des cultures. Ceux que l'on a nommés dans l'Empire ottoman les « jeunes de langue » étaient des étudiants logés au Palais de France à Istanbul et se consacrant uniquement à l'apprentissage des langues et des civilisations orientales: turque, arabe et persane. Conçue sous Louis XIV, cette école des langues orientales avant la lettre fournissait des savants dans toutes les disciplines dont la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot en 1697, publiée par un ancien jeune de langue du nom d'Antoine Galland, fut la première encyclopédie française sur le sujet. Sept ans plus tard, Galland commençait d'éditer à Paris la première traduction des *Mille et une Nuits*, source d'une bonne partie de l'orientalisme littéraire des Lumières et, plus tard, du romantisme. Professeur d'arabe au Collège royal, actuel Collège de France, Galland annonçait ces savants des Lumières, comme Anquetil- Duperron pour l'Inde et pour la Perse, qui voyagèrent à la recherche des manuscrits relevant des civilisations anciennes et en firent pour l'Occident les premières éditions et traductions qui découvrirent à leurs contemporains le génie de peuples dont les descendants passaient pour être en retard sur les civilisations européennes. Depuis les travaux d'Edward Saïd, l'orientalisme et les orientalistes n'ont pas bonne presse dans les milieux éclairés: l'Orient serait une fabrication de l'impérialisme occidental. Si cela se justifie relativement à l'âge de la colonisation, du milieu du 19e au milieu du 20e siècle, on peut légitimement en discuter la pertinence pour des savants qui n'eurent d'autre ambition que de faire connaître Zoroastre et le *Zend-Avesta* comme le fit en 1771 Anquetil-Duperron que nous venons de citer. Ce que d'autres, plus politiques et moins savants, firent de leurs travaux pionniers est certainement une question à envisager d'un point de vue critique.

Dans cette catégorie des savants très soucieux de ce que nous appelons les transferts culturels, il faut ranger une congrégation missionnaire qui fit beaucoup pour que l'Europe connût l'Autre dans une espèce de proximité, peut-être illusoire. La compagnie de Jésus créée par Ignace de Loyola se consacra, en dehors de l'Europe, à des pratiques missionnaires originales adaptées aux continents où ils exerçaient leur apostolat. En Amérique du nord, les « robes noires », comme l'on disait, s'adaptaient à des populations errantes qu'ils fixaient dans ce qui deviendra des « réductions » au Paraguay, Sainte-Marie aux Hurons par exemple dans le Canada actuel. Vivant au milieu de ces « premières nations », les jésuites en pratiquaient la langue et en étudiaient les coutumes, qu'ils publiaient ensuite sous forme de dictionnaires et de traités divers. La pratique de ce que l'on a appelé les « lettres édifiantes et curieuses » – rapports sur leurs activités envoyés à leurs supérieurs et diffusés ensuite par l'imprimerie – , existe dès le 16e siècle avec François-Xavier au Japon, avant que cet espace insulaire se ferme jusqu'au milieu du 19e, au Brésil, et, bien entendu, en Chine et dans toutes les contrées où la Compagnie développe sa pratique missionnaire sur la planète. Les *Lettres édifiantes et curieuses* publiées en volume à Paris à partir de 1704 sont à la source d'un grand mythe des Lumières: le modèle chinois, dont la plupart des philosophes, peu sensibles le plus souvent, comme Voltaire, à l'idéologie jésuite militante, firent la face positive d'une société dont ils voyaient le négatif en Europe. Les premiers

jésuites, portugais, italiens puis français, avaient une politique missionnaire très particulière en Chine, pays de vieille civilisation qui n'attendait rien des « diables étrangers », comme l'on disait en mandarin. En Europe déjà, les jésuites avaient pour système d'éduquer les élites avant de contrôler le peuple par l'intermédiaire de ces derniers. Ils eurent la même politique en Chine en s'introduisant dans le gouvernement impérial par divers talents, allant de la peinture, à l'astronomie, voire à l'artillerie. Mais ils se firent aussi plus chinois que les Chinois.

Endossant le costume des mandarins néo-confucéens, ils publièrent en chinois des traités techniques et des ouvrages de philosophie où le christianisme apparaissait en filigrane, jamais explicitement. Ils surent se rendre utiles. Vers l'Europe, ils diffusèrent une image de la Chine où l'on retrouvait des éléments issus d'une certaine mythologie européenne tournant autour du droit divin et de la bonne gouvernance: fils du Ciel, l'Empereur était aussi le père du Peuple, le monarque paysan maniant symboliquement la charrue dans la Cité interdite; le système de gouvernement mandarinal donnait le pouvoir aux sages et aux savants; la paix était préservée par un pouvoir fort et juste, *etc.* La réalité était certainement plus nuancée, mais l'image, certes un peu enjolivée, faisait de l'Empire du Milieu, un peuple dont les traditions et la culture avaient un lustre exceptionnel et qui méritait la conversion au christianisme, même si cela restait le plus souvent discret, sauf pour les chrétiens occidentaux dont les *Lettres édifiantes et curieuses* et les nombreux ouvrages sur tous les aspects de la civilisation chinoise sollicitaient l'appui missionnaire. S'intéressant aux religions des peuples dont ils étaient les hôtes, les jésuites s'exercèrent aussi à un audacieux comparatisme, dont, à la même époque, des intellectuels nettement plus hétérodoxes et mal pensants se préoccupaient à l'Académie parisienne des Inscriptions. Les pères de la Compagnie cherchaient dans les religions les plus diverses les traces du christianisme et de la révélation en particulier dont ces peuples n'avaient pas manqué d'être informés, mais qu'ils avaient oubliées. La « bonne nouvelle » apportée par le Christ était dissimulée quelque part, croyaient-ils, sous le fatras des religions du monde. Si le but poursuivi par les pères était discutable, la recherche peut leur en être imputée positivement.

En conclusion de cette rapide enquête dans le monde très varié des relations anciennes de voyage, on peut mesurer la lente ascension vers un regard débarrassé de ces lunettes culturelles dont il est vain de vouloir s'exonérer totalement. On peut, une fois encore, citer l'ouverture de Claude Lévi-Strauss à *Tristes Tropiques:* « Je hais les voyages et les explorateurs (...) Les vérités que nous allons chercher si loin n'ont de valeur que dépouillées de cette gangue ». Il est certainement illusoire et infiniment problématique de croire que la gangue culturelle, qui fait notre histoire personnelle, puisse, d'une manière ou d'une autre, se dissoudre totalement pour permettre l'autopsie – la vision directe – de la diversité humaine. Mais cette imperfection même du regard est déjà ce défaut qui nous relie à autrui.

Bibliographie

Textes

Bougainville, Louis-Antoine de, *Voyage autour du monde* (é.o.: 1771), Michel Bideaux et Sonia Faessel, Paris: PUPS, 2001.

The Journal of Captain James Cook in his voyages of discovery, J. C. Beaglehole (éd.), Cambridge UP, 1955.

Galland, Antoine, *Voyages inédits*. Édition critique établie par Manuel Couvreur et Didier Viviers, Tome Premier: *Smyrne ancienne et moderne*, suivie de Joseph Georgine, *État présent des îles de Samos, Icarie, Pathmos et du mont Athos* traduit du Grec vulgaire en français par Antoine Galland; et de Jacques Paul Babin, *Relation de l'île de Tine*, contenue dans une lettre à Monsr ****, Paris, Librairie Honoré Champion, 2001.

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Frank Lestringant (éd.), Paris, Le Livre de poche, 1994 (é. o.: 1578).

Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, Paris, Jean Cusson puis divers, 1702-1776, 34 vol. publiés par le père Charles Le Gobien, puis les pères Jean-Baptiste du Halde et divers.

Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, Paris, Nyon, 1776-1814, 16 vol., publiés par l'abbé Charles Batteux et Louis-Georges Feudrix de Bréquigny.

Études

Duchet, Michèle, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris: Maspéro, 1971.

Gliozzi, Giuliano, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Traduit pas Arlette Estève et Pascal Gabellone. Préface de Frank Lestringant. (Lecques), Théétète Editions, 2000.

Lestringant, Frank. *Le Cannibale. Grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1956.

Li, Shenwen. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Québec et Paris: Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001.

Montalbetti, Christine. *Le Voyage, le monde et la bibliothèque*. Paris: PUF, 1997.

Moureau, François. *Le Théâtre des voyages. Une scénographie de l'Âge classique*. Paris: PUPS, 2005.

Pinot, Virgile. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France. 1640-1740*, Paris: P. Geuthner, 1932.

Saïd, Edward. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, (*Orientalism*, 1978), traduction de Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Paris: Seuil, 1980 (rééd. augm., 2003).

Song, Shun-Ching. *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1989.

Zoos humains, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo et Sandrine Lemaire (dir.), Paris: La Découverte, 2002.

Mobilités étudiantes et configuration de soi: les jeunes roumains aux études en France. Une mise en question

Florea IONCIOAIA
Université «Alexandru-Ioan Cuza», Iaşi, Roumanie

Rezumat
Contribuţia tinerilor care au studiat în străinătate la procesul de occidentalizare a României este cunoscută de mult timp. Subiectul a făcut deja obiectul a mai multor cercetări istorice sistematice. Este drept, în ciuda unor eforturi recente de a le compatibiliza cel puţin, acestea rămân încă puternic disparate şi chiar disonante. Mai mult, acestora pare că le lipseşte încă un cadru conceptual şi metodologic adecvat, care să integreze multitudinea de demersuri existente sau posibile, dar mai ales să configureze un domeniu de cercetare autonom şi care să permită o relativă compatibilizare a datelor obţinute în cadrul investigaţiilor empirice. Cum se poate face deci o cercetare în istoria migraţiei studenţeşti? Demersul de faţă încearcă să răspundă la această interogaţie analizând succint istoriografia experienţei studiilor tinerilor români în Franţa, una dintre cele mai semnificative, în ce priveşte amploarea şi efectele. Demersul cuprinde o încercare de sistematizare a principalelor probleme, o descriere a orizontului metodologic şi a surselor, precum şi prezentarea unui caz particular, experienţa tinerilor români la *Ecole Normale Supérieure* văzută ca problemă istoriografică.
Cuvinte-cheie: mobilitate academică, configurare de sine, tineri la studii în străinătate, peregrinatio academica, transfer cultural

Abstract
The contribution of the young people who studied abroad in Romania's Occidentalizing process has been known for a long time. The topic has already been dealt with by several systematic historical researches. It is true, in spite of some recent efforts to render them compatible, they remain disparate or even incongruous with each other. Furthermore, it seems that they lack an adequate conceptual and methodological framework, able to integrate the multitude of the existing or of the possible approaches, and, above all, to allow a relative harmonization of the data obtained in the empiric investigations. How could one make a research, therefore, in the history of the students' migration? The present approach tries to answer this question by briefly analyzing the historiography of the youth's schooling experience in France, one of the most significant experiences as far as its scope and effects are concerned. The approach includes an attempt to systematize the main issues, a description of the methodological and source horizon, as well as the presentation of a particular case, i.e. the experience of the young people who studied at *École Normale Supérieure*, regarded as a historiographic issue.
Key-words: academic mobility, configuration of self, studying abroad, peregrinatio academica, cultural transfer

Introduction

En février 1825, le nouveau consul de France à Bucarest, un certain Hugot, rapporta à sa hiérarchie parisienne un premier triomphe: sept jeunes roumains, d'âges différents, mais en appartenant tous aux grandes familles nobiliaires locales ont reçu de sa part les passeports pour partir faire leurs études en France (P. Eliade 247). C'est d'abord pour lui un triomphe contre la Russie, mais en même temps contre la « barbarie levantine ». D'autre part, on ne sait aujourd'hui presque rien sur les carrières scolaires en France de ces jeunes, mais il est généralement reconnu par la tradition culturelle roumaine qu'il s'agit d'un moment symbolique, doublement fondateur: la rupture avec le modèle culturel turco-levantin au bénéfice du modèle occidental et le début du phénomène de recherche du savoir et de la configuration de soi ailleurs, à l'étranger.

Il faut dire toutefois que ces jeunes valaques de 1825 ne sont pas vraiment parmi les premiers à faire leurs études en France ou même en Occident (Iorga, 1933). Il est vrai, jusqu'à ce moment-la, les voyages d'études à l'étranger pour les membres de la classe dirigeante, sont presque clandestines; de toute manière, elles sont dissimulées et discontinuées. En revanche, à partir de la troisième décennie du XIXe siècle, ce fait devient rapidement non plus une norme obligatoire pour l'aristocratie du pays, mais aussi un scénario formatif collectif, duquel dépend l'émancipation et la modernisation du pays.

En fait, même si le caractère purement aristocratique se préserve longtemps, on peut constater rapidement la présence des nouveaux candidats: les boursiers (Ioncioaia, 1998). Ceux-ci représentent tant le mérite que la marque d'une volonté politique: la création des cadres pour le service public et l'import de savoir et normes de l'Occident aux pays roumains. C'est pour cela évidemment que le consul Hugo s'est félicité et il a eu raison: La France et particulièrement Paris vont devenir, pour le meilleur et pour le pire, une sorte de métaphore des études à l'étranger des Roumains.

Ce phénomène prend de dimensions presque épiques à la fin du XIXe siècle et dans la première moitié du suivant, parallèlement avec une mise en doute des bénéfices culturels de cette expérience par certains. Ainsi, dans un article des années vingt du siècle passé concernant les risques du mimétisme culturel, un très connu intellectuel roumain, Mihail Ralea, alors lui-même étudiant à Paris, parlera de la présence à Paris dans ces années-là d'un nombre de trois mille d'étudiants roumains. Il utilisa aussi pour celle-ci le terme de migration, probablement pour mettre en évidence l'ampleur du phénomène et implicitement son importance, même son danger, puisque tous les membres de cette *armada* reviennent dans leur patrie en posture de réformateurs, soit-il du théâtre, soit-il de la presse, soit-il de la syntaxe. (Ralea1)

On ignore pour le moment la véridicité factuelle de cette information. L'essentiel reste dans sa perspective: le poids et le rôle, réel ou phantasmatique, des ces étudiants. Puisque, dans cette imagerie, l'étudiant devient une figure-clé de la mythologie culturelle roumaine moderne. Il est investi avec un rôle historique

central, soit-il positif, soit-il négatif. Tous les grands débats culturels sont portés a l'encontre de son rôle: à partir de la critique du soi-disant modèle français, périodiquement reformulé, jusqu'à la critique de la modernité même (voir Boia).

Le phénomène a fait déjà l'objet des nombreuses recherches. Mais plus généralement il s'agit de perspectives disparates et fortement dissonantes, bien déchirées entre différents champs de travail: l'histoire des idées, l'histoire des cadres dirigeants, l'histoire de l'enseignement *etc*. Comment donc faire une histoire des migrations étudiantes et pourquoi? Naturellement, ce n'est pas possible de répondre ici d'une manière raisonnable à ces questions. Cette approche vise à explorer pour le moment brièvement la dynamique du phénomène, la production historique autour de ce sujet, en présentant les sources et l'horizon théorique d'un champ de recherches. Son objectif principal est d'offrir un prétexte pour repenser sur le rôle social et culturel de cette expérience, ainsi qu'autour des rapports entre les différents modèles d'enquête historique.

La dynamique du phénomène

Il est impossible ce moment-ci d'offrir une image générale du phénomène des études en France des jeunes roumains. Peut-être même il fallait plutôt abandonner cette illusion, afin de nous concentrer sur des monographies et des approches thématiques. Dans cet état de choses on peut esquisser tout de même quelques interprétations autour de l'ampleur et des motivations de ces stages. D'abord, sur l'évolution générale du phénomène, sa motivation.

L'historien Nicolae Iorga avait identifié trois vagues d'étudiants roumains en France à travers du XIXe siècle. La première correspond aux décennies qui précèdent la révolution de 1848, la deuxième l'époque des années suivantes, et la troisième, la période a partir des années soixante-dix (Iorga, 1927). Leur succession reproduit les rythmes culturels et politiques du XIXe. La première vague est caractérisée par la domination des étudiants aristocrates et des études de droit et de lettres, par une certaine discontinuité et par leur ethnicité problématique. Ils sont en général valaques (les moldaves de cette époque vont en Allemagne ou en Autriche!) dans une progression quantitative visible: deux ou trois en 1818, dix en 1825, onze en 1829 et une trentaine au début des années quarante. Ils ne manifestent pas des passions politiques et ne finissent pas leurs études par une diplôme ou un titre académique et ils ont de gros problèmes d'adaptation scolaire et culturelle. Il est bien connu le cas d'un suicide à cause de la conscience du handicap de savoir. (Ioncioaia 535)

Contraire à celle-ci, la vague des deux décennies suivantes est composée par des étudiants très militants, d'une certaine hétérogénéité sociale et qui parfois sont critiques à l'égard du monde français, même s'ils manifestent parallèlement une frénésie rare pour son imitation. En dépit des restrictions de la part de la Russie, leur nombre dépasse quelques centaines. Mais il s'agit d'un groupe très dynamique, qui voyage partout et qui fait de Paris le centre de leur activité militante.

La troisième vague qui va durer en grandes lignes jusqu'à la deuxième guerre mondiale est caractérisée principalement par ce manque de toute passion

militante, car, comme il est dit dans une lettre de l'époque, "ils pensent avant tout aux diplômes qu'ils poursuivent". (Iorga 103) Pour cela, ils restent sourds aux affaires politiques de toute ordre. « Même un homme de la distinction de Spiru Haret, qui sera un grand ministre de l'Instruction, est d'une étonnante insensibilité à l'égard d'un acte aussi important que la guerre de l'indépendance roumaine, en 1877 ». (*ibidem*: 105)

Du moins jusqu'à 1871, il est facile d'observer la complète domination de la France par comparaison avec l'Allemagne et l'Italie dans les choix des étudiants roumains. Parmi les 259 des universitaires roumains de cette époque, classés comme de grandes figures intellectuelles et scientifiques, seulement une trentaine ont fait leurs études en Allemagne, l'Italie ou l'Autriche. La proportion des études allemandes est plus importante dans le cas des linguistes, des philologues et des arpenteurs.

Après la première guerre mondiale la migration vers Paris et France est encore massive: probablement il n'y avait pas trois milles, mais ce n'est pas très loin de cette estimation de M. Ralea. C'est bien évidemment l'apogée. Les recherches faites par Alexandre Kostov, sur les étudiants balkaniques dans les grandes écoles techniques parisiennes, et Nicolas Manitakis, sur la migration étudiante européenne de la première moitié du vingtième siècle, nous indiquent une forte présence des Roumains.

La décision d'étudier à l'étranger a maintes motivations, différentes d'une époque ou d'un groupe à l'autre. D'abord, c'est l'absence d'un système éducatif avancé dans leur propre pays. Ensuite, l'attraction de la ville de Paris: « Non Paris, mais Paradis », on dit à l'époque de la révolution quaranthuitarde. « Vous savez très bien que, depuis mon retour de Berlin, j'ai toujours désiré aller en France, ayant considéré ce voyage comme indispensable pour tout jeune homme qui désire s'approprier les idées et les connaissances, perfectionner son éducation en contemplant toutes les découvertes et tout les progrès réalisés par l'esprit humain dans cet heureux pays, et, enfin, ne pas rester en arrière de son siècle », écrivait le jeune Mihail Kogălniceanu à son père, en mai 1844, pour justifier son départ. (*ibidem*:76)

La motivation patriotique est bien présente également. La France, avec sa langue latine, son histoire d'un état nation centralisé, son prestige culturel et politique, a été un modèle magnétique pour les jeunes roumains. « C'est, dans un mot, la seule nation qu'on puisse prendre pour modèle, et c'est d'elle que le monde entier peut attendre sa délivrance », est écrit dans un mémoire politique de l'année 1865. Il ne faut pas oublier, en même temps, l'ouverture de l'état français a l'égard des Roumains: facilités d'accès aux études, des bourses (d'après 1920) *etc.*

L'historiographie et ses problèmes

L'historiographie sur la migration étudiante roumaine en France a une longue histoire. Son domaine de recherche s'est constitué spontanément, dans la seconde moitié du XIXe siècle, d'abord à la marge d'une histoire des migrations universitaires à la manière allemande et ensuite sous l'inspiration du comparatisme

littéraire français de la même époque. C'est un ancien normalien, Pompiliu Eliade, qui publiera au début du XXe siècle plusieurs contributions sur ce sujet: des listes d'étudiants roumains à Sorbonne, données diverses et commentaires sur les séjours étudiantes à Paris au XIXe. De même, il inscrit cette investigation dans un projet bien articulé: la mise en valeur du phénomène de l'occidentalisation de la Roumanie moderne: particulièrement de l'influence française. Il s'agit donc d'essayer à mettre en évidence le rapport entre l'expérience individuelle et la portée collective de stages à l'étranger. Les jeunes étudiants deviennent ainsi des agents d'un processus d'éducation collective (P. Eliade, 1905-1906).

Même si le sujet va faire une certaine carrière à l'époque, c'est à peine dans les années quarante qu'il est repris systématiquement par des chercheurs littéraires aux fins biographiques. La perspective de Pompiliu Eliade est réimposée par le sociologue littéraire D.C. Amzar dans ses travaux sur les étudiants roumains en Allemagne. Ainsi, D.C. Amzar vise de reconstituer si tant possible l'univers intellectuel de ces études, l'identité sociale et culturelle des étudiants *etc.* Pour Amzar, il n'y a pas aucune fracture entre la démarche quantitative ou prosopographique et la démarche biographique, puisqu'il s'agit de deux niveaux d'enquête et non de deux modèles autonomes. Il faut d'une part un questionnaire bien rigoureux, pour avoir des données exactes et compatibles, et d'autre part d'un questionnaire bien élargi pour obtenir le maximum d'informations historiques possibles.

Ces travaux ont été brutalement interrompus par la guerre d'abord et ensuite par l'instauration de la Cortine de Fer. Leur reprise quelques décennies après n'a jamais été complète.

Par rapport à cette historiographie, on peut distinguer quatre principaux problèmes qui menacent souvent la recherche sur les stages d'études en France:

a. *La faible construction de l'objet de recherche*. Quel est l'objet de ces recherches? Les stages formatifs en tant qu'expériences individuelles ou le fait de la migration étudiante en tant que part d'un processus d'acculturation? Le nombre ou l'expérience biographique? S'agit-il de l'histoire des populations étudiantes ou des élites et de leurs processus de formation intellectuelle et professionnelle, ou d'un processus de transfert de savoir et des valeurs?

b. *L'ambiguïté du cadre d'analyse*. National ou transnational? L'histoire des élites ou de la migration? Les études sur la migration étudiante roumaine sont d'une manière générale conçues comme des recherches dans le cadre d'une histoire nationale. Ce fait naît des gros problèmes théoriques et pratiques. Par exemple, comment intégrer dans ce cadre les étudiants de Transylvanie ethniques non Roumains, les juifs ou les étudiants qui sont nés ailleurs et qui ont choisi comme patrie d'élection la Roumanie?

c. *Le choix de la méthode de recherche*: il faut favoriser les monographies (les recherches centrées autour d'une institution, d'un centre universitaire, d'un groupe etc.) ou les recherches quantitatives? Il faut dire qu'il n'y a pas encore d'études monographiques sur un seul centre académique français ni même sur une institution. En même temps, les recherches quantitatives qui sont des investigations

à grande surface sont encore artisanales, peu systématiques à cause en général de leur caractère très coûteux.

d. *Le degré de complexité des questionnaires d'enquête:* quel est le type d'explication proposé par une histoire de la migration étudiante? Comment peut-on reconstruire le rôle historique des stages à l'étranger, c'est-à-dire de passer de l'expérience éducative individuelle à une explication culturelle? Tandis que la plupart d'enquêtes sont conçues comme des scénarios d'un processus d'acculturation, une discussion sur le questionnaire de l'enquête implique fatalement une discussion sur les limites d'une telle recherche, concernant par exemple la pertinence des certaines informations biographiques ou de contexte.

Peregrinatio academica et *transfert culturel*: l'objet et les méthodes

L'objet de ce type de travail concerne une problématique relativement marginale par rapport à la discussion générale sur les recherches de fait migratoires en général. Il s'agit d'abord d'une forme de migration très spécifique, à caractère intellectuel, volontaire, individuelle et temporaire, comme norme générale, parfois insaisissable en termes quantitatifs. Mais également, c'est une forme de mobilité qui pose de problèmes assez particulières par rapport à la migration habituelle (de grandes masses, de conflits et trames psychologiques, facilement généralisables), puisque, il s'agit d'un phénomène temporellement assez non homogène et parfois surdéterminé comme poids culturel.

La mobilité étudiante, ce qu'on appelle *peregrinatio academica*, suppose une catégorie diverse de faits: les stages d'études institutionnelles, les voyages académiques, les migrations étudiantes d'un centre académique à l'autre *etc.* Ces phénomènes impliquent comme un effet complémentaire le *transfert culturel*: les effets formatifs sur les individus transposés dans des effets culturels (le transfert des connaissances, normes et valeurs sur la communauté d'origine de l'étudiant). Il ne s'agit donc de pures expériences formatives individuelles, mais d'expériences, soit-elles indirectement, collectives.

Comment peut-on étudier historiquement cette catégorie de faits? Comment peut-on établir une relation entre l'expérience éducative et les carrières ultérieures ou le rôle de passeurs culturels de ces jeunes? Comment peut-on échapper à l'illusion statistique? Les réponses concernent en même temps les modèles de recherche et d'explication historique envisagés.

On connaît deux modèles d'enquête parmi les plus utilisés: le modèle prosopographique et le modèle monographique. Le premier est structuré comme une perspective plutôt quantitative, macro, autour des comparaisons globales et de la mise en évidence des similitudes. Le deuxième este plutôt intéressé par le vécu, par la dimension psychologique, formative et intellectuelle de ces études, à l'échelle micro ou mezzo.

Il est bien évident que dans l'utilisation de deux modèles, il faut négocier toujours entre les deux logiques concurrentes: entre une démarche « nominaliste » et quantitative et une démarche conçue comme un fait éducatif « total», entre l'objectif de faire une base de donneés universellement utilisables et celui de

reconstituer l'expérience psychologique formative de ces études. Une recherche autour des normaliens roumains peut ouvrir une solution, même si partiale, à cette question.

C'était au début de l'année 1868 lorsque les premiers étrangers acceptés dans l'institution de rue d'Ulm, 45: les Roumains Stefan Vargolici, à la section de *Lettres*, et Constantin Climesco à la section de *Science*s. Leur présence à l'ENS avait mis en discussion un tabou et faisait inaugurer une tradition. Il va suivre un group pas très nombreux mais extrêmement important du point de vue du poids intellectuel de ces membres.

On peut reconstituer la présence des Roumains à l'ENS en deux grandes vagues: la première entre 1867 et 1898, et la deuxième, entre 1923 et 1931. Certes, il ne faut pas absolutiser l'effet éducatif et culturel de ce stage sur les Roumains. D'abord parce que leur nombre n'est pas très significatif du point de vue statistique: le normaliens roumains ne sont qu'entre 12 et 18 noms, même s'il s'agit du deuxième groupe par rang de pays, après les Belges. C'est vrai que leur importance intellectuelle pour la Roumanie ait été tout à fait exceptionnelle. Neuf d'entre eux sont devenus académiciens, tous professeurs des Universités.

Mais, concernant leurs carrières intellectuelles, il est bien clair que pour tous les années passées à l'ENS ont été décisives. D'abord, le fait d'être normalien leur avait induit une sorte d'identité à titre particulier puisqu'ils manifesteront toute leur vie une visible solidarité en tant que telle. De plus, ils restent à vie attachés à l'Ecole et au projet normalien en général. Rentrés dans leur pays, ils font des carrières professionnelles et publiques remarquables: professeurs à l'Université, animateurs culturels, auteurs des articles, traductions, y compris des célèbres auteurs des manuels scolaires et universitaires. Ainsi, hommes de rigueur et discipline, ils s'affirment plutôt comme des éducateurs (vulgarisateurs) en sens large du terme.

Le choix initial de l'ENS appartient très probablement à l'état roumain et il était fondé sur deux raisons: le besoin de cadres pour le système de l'instruction publique en train d'expansion et le spécifique du modèle éducatif de l'ENS, principalement de l'internat, c'est à dire la possibilité d'un contrôle beaucoup plus poussé des études. Pour l'historien, c'est un choix bien heureux. Cette coté *disciplinaire* (dans le sens de Michel Foucault) suppose des procédures rigoureuses de surveillance et d'évaluation des élèves sans comparaison à l'époque. Les normaliens sont systématiquement évalués et hiérarchisés par ordre de mérite. Il résulte de ces procédures toute une série d'actes administratifs et scolaires sur la discipline et les performances scolaires des élèves, donc des données riches en informations et à multiples usages. Il s'agit des fonds à toute sorte de documents: registres scolaires, registres et fiches d'observations des élèves, correspondance administrative et même privée, rapports généraux sur les élèves étrangers etc.

Particulièrement, les rapports scolaires des maîtres de conférences et des surveillants de l'*Ecole Normale Supérieure* représentent une source historique exceptionnelle qui, par son caractère descriptif et systématique, permet à juger les comportements et les performances scolaires des *élèves*. En termes méthodologiques, cette catégorie de sources ouvre la possibilité de sortir de

l'illusion quantitativiste des recherches sur les études à l'étranger à la faveur d'un travail sur les conditions formatives et implicitement sur le transfert culturel supposé par ce type d'expérience. En même temps, il s'agit d'une contribution aux biographies de ces personnages trop souvent fondées par des légendes à caractère hagiographique (Ioncioaia, 2006-2007).

Cette expérience évoque donc un type particulier de stage formatif, très différent des stages purement universitaires, en ce qui concerne la durée, les méthodes éducatives, le statut des étudiants *etc*. L'existence des sources massives et homogènes qui permet, même imposent, une recherche concentrée, en profondeur, sur un questionnaire bien élargi.

L'exploration de ces sources fait possible aussi bien un changement d'échelle que l'appel à d'autres concepts structurants, comme celui de *transfert culturel* ou *d'expérience formative.* Le concept de *transfert culturel* est d'abord un concept normatif: il suppose non plus un processus de transposition d'une culture à l'autre des valeurs culturelles, en sens unique comme dans le modèle comparatiste classique, mais un processus à double sens de changes "croisée" entre cultures et nations (Espagne, 1999). Dans ce contexte, l'ancien comparatisme doit être orienté vers une perspective transnationale, régionale ou européenne. Le concept d'*expérience formative* suppose la prise en compte de l'importance du fait psychologique en tant que vécu, d'assimilation d'un habitus culturel. De ce point de vue, la perspective monographique ne doit pas être conçue ni comme une application, une étude de cas, de la perspective quantitative, ni comme une perspective purement concurrente à celle-ci, mais comme une perspective en soi, qui inclut elle-même la prosopographie comme une annexe.

Ainsi, à partir du cas normalien, on peut configurer un questionnaire d'enquête utilisable pour les deux techniques de recherche autour de six catégories de données:

1. Données sur l'état civile des sujets: lieu et année de naissance, origines sociales et ethnique *etc.*

2. Données sur la scolarité: statut (inscrit, non-inscrit, période, titres obtenus, qualificatifs etc.); 3. Données sur la carrière scolaire: examens, titres, doctorat etc.;

4. Données autour du séjour à Paris: période, compagnons, adresses *etc.*

5. Données sur la carrière professionnelle et publique ultérieure: titres, fonction, publication, récompenses;

6. Données sur la solidarité normalienne: sa présence dans l'Annuaire des Anciens élevés, l'épistolaire avec d'autres normaliens, l'usage public de la qualité d'ancien normalien etc.

Conclusions

La migration étudiante roumaine en France est un phénomène complexe, presque caméléonesque. Au fil d'un siècle, il fait la preuve d'une croissance quantitative constante, avec une explosion au début de la période de l'entre deux guerres. Sans une perspective quantitative quelconque, on peut estimer tout de

même qu'il s'agit probablement d'une dizaine de milliers, en total. Mais au-delà de cette image, il y'a une expérience éducative intense à plusieurs niveaux, individuelle et collective.

Il est facile d'observer que l'enjeu principal des recherches sur ce phénomène n'est pas forcement la reconstitution de la mobilité des individus mais la reconstitution historique de la mobilité de modes et des valeurs culturelles. Comment donc négocier les rapports entre les deux afin d'élaborer un scénario explicatif cohérent et non essentialiste? Il y'avait plusieurs réponses possibles, qui ont pris souvent la forme de deux modèles d'enquête: une recherche à manière quantitative et une recherche monographique des thèmes, institution scolaires et centres académiques. Chacune avec ses mérites. Ils ne sont pas vraiment concurrents à condition de les penser ensemble, comme des perspectives complémentaires. C'est le cas idéal, mais il est rarement possible d'une manière pratique, lorsque chaque recherche a ses propres objectifs, ses propres sources, ses propres cadres d'analyse, ses logiques. Il est évident qu'une recherche sur la migration étudiante sans une liste de noms reste inachevée. Mais, à quelle échelle est faite cette démarche? Une échelle nationale, régionale, européenne etc.?

Du point de vue de cette démarche, il est proposé un cadre transnational si possible et l'adoption de la monographie comme modèle d'enquête à privilégier. Il s'agit d'une recherche à géométrie variable autour de quelques concepts forts comme *transfert culturel* et *expérience formative*. La mobilité étudiante est comprise comme un prétexte et un indicateur. L'objectif de ces recherches doit être de mettre en évidence les apports des stages d'études en France au bénéfice des transferts culturels de l'époque et la nature de l'expérience individuelle estudiantine, comme source de la configuration de soi.

Bibliographie

Amzăr, C. D. «Studenţi români la Universitatea din Leipzig.» *Cercetări literare* V (1943): 21-37.

Boia, Lucian. «Les Roumains et les Autres. La quête des modèles dans la société roumaine des XIXe et XXe siècles.» *L'État des lieux en sciences sociales*. Éd. Alexandru Duţu et Norbert Dodille Paris: L'Harmattan. 1993. p. 39-52.

Charle, Chr. et Genet, J. Ph. *Pour une prosopographie des élites françaises (XVe-XXe siècles) Guide de recherches*. Paris: Edition du CNRS, 1980.

Daumard, Adeline. *Les généalogies sociales*. Paris: Editions de l'EHESS, 1984.

Eliade, Pompiliu. *Histoire de l'esprit public en Roumanie au XIXe siècle*, tome I: *L'occupation turque et les premiers princes indigènes (1821-1828)*. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905.

---. « Din arhivele Sorbonei ştiinţifice.» *Revista generală a învăţământului* 6 (1906): 451-463.

Espagne, Michel. « Au-delà du comparatisme ». *Les transferts culturels franco-allemands*. Ed. de Michel Espagne, Paris: PUF, 1999. p. 35-49.

Ioncioaia, Florea. « Tineri români şi greci la studii în Franţa (în deceniul III al secolului trecut). » *Istoria ca lectură a lumii*. Éd. de Gabriel Bădărău *et al.* Iaşi: Fundaţia Academică A. D. Xenopol, 1994. 525 – 543.

---. « Tineri din Principate la studii in *Europa* (1800-1834). O tentativă de sistematizare.» *Anuarul Institutului de cercetări socio-umane Gheorghe Şincai* I (1998). 20 – 46

---. « Le grain et l'allégeance. Des universitaires de Jassy à l'Ecole Normale Supérieure.» *Analele Ştiinţifice ale Universităţii A. I Cuza. Istorie*. LII-LIII (2006-2007): 235-272.

---. «*Les Normaliens*. The Romanian Students at *Ecole Normale Supérieure*.» *The Academic Migration in Europe: Sources and Issues*. Ed. de Peter Harmuth *et al.* Budapest: Central European University Press, 2005. p. 381- 403.

Iorga, Nicolae. *Voyageurs orientaux en France*. Paris: Gamber, 1927.

---. « N. Vicisitudinile celui dintîi student moldovean la Paris: Gh. Bogdan.» *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice* III, XIV (1933).

Karady, Victor. « La République des Lettres des temps modernes. L'internationalisation des marchés universitaires occidentaux avant la Grande Guerre ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 121-122 (Mars 1998): p. 92-103.

Nastasa, Lucian. «Universitate şi elite. Repere bibliografice.» *Xenopoliana* IV (1997): 172-177.

Ralea, Mihai. Fenomenul românesc. Studiu introductiv, note, îngrijire de editie de Constantin

Rădulescu, Mihai Sorin. «Acte privind studenţii români medicinişti la Paris în deceniul 1850-1860.» *Revista istorică* 5-6 (1994): p.523-527.

Schifirnet. Bucureşti: *Editura Albatros*, colectia. "Ethnos".1997.

Sigmirean, Cornel. «Clerul românesc din Transilvania format la universităţile din Europa Centrală şi de Vest.» *Studia Universitas Petru Maior* 4 (2004) 93-101.

L'exil politique roumain – pont historique entre deux cultures

Galina FLOREA
Université « Spiru Haret», Bucarest, Roumanie

Résumé
Ce pont est formé de troncs d'arbres arrachés à leur terre, ayant les racines en Roumanie et les branches chargés de fruits dans les pays qui les ont (ac)cueillis.
L'exil est un phénomène contraire à la nature et une expérience humaine complexe englobant tout ce qui dérive de ce qui signifie *desţărare* (arrachement à sa contrée).
Le phénomène est peu étudié dans son ensemble, quoique les essais ne manquent pas, surtout du point de vue socio-politique.
L'article se propose de le présenter par le biais culturel et littéraire ayant pris comme point de départ la littérature engagée (une œuvre est engagée lorsqu'elle présente certaines opinions ou prises de position de son auteur sur un sujet donné).
Par raport aux hommes de lettres français ayant des écrits engagés (Voltaire, Hugo, Zola, Sartre), les exilés roumains s'impliquent pleinement et durablement dans le combat pour la libération de leur pays occupé à la suite d'une politique sale et vilaine. Pour eux tous (Virgil Gheorghiu, Paul Goma, Sergiu Grossu, Virgil Tănase et beaucoup d'autres) ce n'est pas une simple prise de position mais une lutte acharnée qui les expose. Par leurs écrits enflammés ils ont contribué à l'enrichissement du patrimoine culturel français et universel et, après la révolution, à celui de leur propre pays.
Mots-clef: exil, écrivain, littérature, engagement

Abstract
This bridge is formed of trunks of trees pulled away from their soil, that kept their roots in Romania but spread their branches full of fruit in the countries that have accommodated/harvested them.
The exile is a phenomenon contrary to nature and a complex human experience comprising every single thing that derives from one's being *desţărat* (uprooted from native soil). The phenomenon is still poorly explored in all its complexity, despite some attempts which were undertaken especially from a socio-political perspective.
This article aims at approaching exile from a cultural and literary point of view, taking as a starting point the committed literature (a literary work is "committed" if it presents certain opinions or standpoints of the author on a given topic).
To the difference of French men of letters who wrote committed works (Voltaire, Hugo, Zola, Sartre), the Romanian exiled writers are fully and permanently involved in the fight for the liberation of their country from a wicked, dirty political regime. For all of them (Virgil Gheorghiu, Paul Goma, Sergiu Grossu, Virgil Tănase and many others), this is not a mere standpoint, but a bitter fight that exposes them. Through their writings, they have contributed to the enrichment of the French and universal cultural heritage, and, after the revolution, to the enrichment of their own country's cultural patrimony.
Key words: exile, writer, literature, commitment

L'exil est une violence, un atentat à la liberté, soit qu'il s'agisse des individus isolés ou des catégories et couches sociales entières (comme les déportations en Sibérie sous le régime totalitaire soviétique).

Suite à la politique d'« épuration » de tous les milieux de la société (économique, culturel, spirituel etc.), en Roumanie nombreuses personnalités se sont vues harcelées et même incercérées pour le seul motif d'avoir l'audace de penser autrement que le régime athée étranger, instauré de force.

L'intellectualité roumaine d'entre les deux guerres était majoritairement anticommuniste pour des raisons nationales et chrétiennes: deux coordonnées que le régime voulait amputer. Cette génération d'érudits (Nae Ionescu, rédacteur en chef de la revue *Cuvântul,* intellectuelle par excellence, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Petre Ţuţea, Vasile Băncilă, Sandu Tudor, Eugen Ionescu et autres) avait une identité bien précise: elle se situait sur la ligne d'une droite culturelle.

Ne pouvant pactiser avec „la dictature du prolétariat", une partie d'entre eux a été arrêtée et martyrisée à côté des milliers de jeunes étudiants enflammés par les mêmes idéaux (Mircea Vulcănescu, Sandu Tudor, Radu Gyr) et une autre partie a pris le chemin de l'exil, où ils ont conservé une identité culturelle gravement pervertie dans leur pays par le « réalisme socialiste ». Ces jeunes intelectuels auxquels se sont ralliés les attachés culturels et les agents diplomatiques restés à l'étranger (Vintilă Horia, Alexandru Ciorănescu, Virgil Gheorghiu) et plus tard ceux qui ont réussi à sortir vivants du gulag (Sergiu Grossu, Nicole Valéry-Grossu, Oana Orlea, Lena Constante, Paul Goma et autres) ont continué leur activité dans les pays qui les ont accueillis et surtout en France.

On pourrait en distinguer au moins quatre grands domaines: activité universitaire et de recherche (Horia, Ciorănescu), philosophie et religion (Cioran, Eliade), Beaux Arts (Brâncuşi) et Belles Lettres (Gheorghiu, Ionescu, Horia).

Toute cette illustre pléiade a toujours porté dans leur âme la patrie souffrante et n'a jamais cessé de sentir et penser roumain, tout en adoptant un deuxième idiome pour se faire comprendre dans le nouveau milieu (anglais, français, espagnol). En 2004 Vintilă Horia disait dans une interview: « Estoy pensando rumano hoy come siempre ». Cet écrivain a écrit ses livres en trois langues: en roumain (vers, nouvelles, articles de presse), en français (la majorité de ses romans) et en espagnol (études d'histoire littéraire, essais et quelques romans). Il dit avoir ressenti dans les années '50 le besoin d'un équilibre entre langue maternelle (sans laquelle il sentait perdre son identité) et l'espagnol, la langue du nouveau milieu qui demandait impérieusement son adaptation. Pour l'obtenir, il a choisi un idiome intermédiaire: le français. Son premier roman « Dieu est né en exil » a été lancé par l'édition Fayard et a reçu le Prix « Goncourt ». Les romans suivants ont été écrits déjà en France.

Le besoin impérieux de conserver l'identité (dont les piliers de base sont la langue et la religion) apparaît au moment où elle se sent menacée, surtout si elle est isolée, arrachée à sa matrice: l'identité nationale. Les deux font parler d'elles dans des périodes de crise et si l'individu a un profond sentiment du patriotisme, il souffre doublement: une fois pour soi-même et une deuxième fois

pour son peuple. Cette double souffrance le marque d'une manière à le singulariser parmi les individus du nouveau milieu.

Au début des années '60 une revue bruxelloise écrivait sur Virgil Gheorghiu:"L'auteur de *La Vingt-cinquème Heure* a l'air, de prime abord, d'un homme vivant en marge de lui-même, emporté par un rêve qui ne lui restitue pas le bonheur de vivre ce qu'il voudrait être. Roumain des Carpathes, qu'il évoque d'une manière si prenante dans son dernier roman *La Maison de Petrodava*, il est resté un déraciné se souvenant avec nostalgie de sa terre natale" (*Le Soir*, 11.01.1962).

Selon les aveux de l'écrivain, la séparation forcée de tout ce qui lui était cher, de tout ce qui signifiait pour lui intimité et identité, avait changé radicalement son être:"Ce changement d'existence a profondément modifié mon identité. Mon pays natal a pris pour moi une valeur démeusurée. Il est devenu sacré. Ma chair est soudée à ma terre natale et mon souffle se confond avec le souffle de mon peuple..." (*Mémoires 1*). C'est pourquoi il chante les terres natales dans ses souvenirs d'avant la guerre, mais en même temps, il flétrie et blâme les envahisseurs athées qui maltraitent et tiennent prisonnier son peuple.

Mais l'identité de Virgil Gheorghiu acquiert par la suite une vocation universelle. Il prêche dans ses écrits la liberté absolue, de corps et d'esprit, qui selon lui a des racines divines: Dieu a fait l'homme libre. Il s'engage donc, comme dissident, dans la lutte pour la conservation de la valeur identitaire de l'Homme et devient dans l'immédiat après-guerre une vraie caisse de résonnance pour la vieille Europe et le monde entier.

On voit chez cet écrivain la foi chrétienne cataloguée, à juste titre, comme le premier pilier identitaire de l'individu, car elle lui apporte la délivrance. C'est le crédo de toute cette génération d'intellectuels, matérialisé aussi, d'une façon merveilleuse, dans le périple et la vie d'Ovide, le héros du roman „Dieu est né en exil" de Vintilă Horia. Dans le destin de ce poète antique se retrouvent les destins de tous les exilés roumains de l'époque et de l'auteur lui-même. Mais si l'auteur n'avait pas connu lui-même cette cruelle injustice et ces tourments, il n'aurait pas été si convainquant, et son roman n'aurait pas conquis le monde.

Dans la même lignée s'inscrit Sergiu Grossu, poète, mémorialiste, éditeur et journaliste. Ancien detenu politique, il décide de continuer en France la lutte pour la liberté de conscience, devenue impossible dans son propre pays. Ce qui est à remarquer dans ses écrits (comme d'ailleurs dans ces de Virgil Gheorghiu), ce sont les forces inégales engagées dans cette lutte: l'auteur tout seul d'un côté et tout un système de l'autre. Qu'est-ce qui donne un tel courage à un individu d'affronter un monstre? On voit ces auteurs fermement convaincus qu'un individu a une valeur humaine inestimable et qu'il ne doit pas être empêché (par qui que ce soit) de jouir de sa liberté. L'Homme a été créé libre et il a l'obligation de conserver cette liberté pour pouvoir édifier et exercer son identité personnelle. Il n'a pas reçu d'en haut l'autorisation de maltraiter ses semblables, ni de les empêcher de rendre hommage à leur Créateur.

Cette conviction détermine Sergiu Grossu à s'engager, corps et âme, dans la lutte pour la liberté religieuse dans les pays communistes. Il se fait héraut et

crie à tue-tête (par ses livres, ses conférences, ses nombreux articles de presse et par ses „Catacombes") les injustices subies par les habitants des pays „rouges". Il s'efforce de démontrer que le mal communiste vient du système et non pas de la nation ou du pays où il est implémenté: la Chine communiste se sert des mêmes méthodes policières pour martyriser son peuple que la Russie (*Vania Moïsséieff*), la Roumanie (*Le Calvaire de la Roumanie chrétienne*), La Corée, le Cuba (*Derrière le rideau de bambou*) ou le Wiet-Nam du Nord. Par des confidences, des témoignages et autres documents authentiques, l'auteur s'applique à informer le lecteur occidental et l'invite à une réflexion sur les injustices subies par ses semblables et à une prise de position:

> ...Descendez dans la profondeur de l'abîme marqué par la lutte de classe, mêlez-vous dans la foule des „malades" des établissements psychiatriques, peinez avec les bagnards des camps sibériens (camps de la mort), épuisés par la faim, le froid et les privations de toutes sortes, essayez de vous substituer aux victimes de la police d'Etat... (Au fond de l'abîme. Préface)

Mais l'auteur ne se limite pas à enlever le masque des régimes tortionnaires et à dévoiler leurs crimes, il démasque aussi la genèse idéologique qui justifie ces horreurs. Il publie, entre autres, dans ses *Catacombes* le témoignage d'un ancien membre du parti communiste américain qui avait suivi les cours de l'Université Lénine. Ce jeune homme (Kenneth Goff) avait compris le danger que le communisme présentait pour sa nation et a voulu lui dire la vérité. Dans son livre intitulé *Le lavage du cerveau* qui comprend le *Manuel de psychopolitique* et l'allocution du „professeur" Béria adressée aux étudiants de l'université en 1936, il dit avoir été initié dans l'art des guerres physique et psychologique qui visaient la destruction de la société capitaliste et de la civilisation chrétienne. L'auteur cite Béria (citation prise du livre *Spălarea creierului...;* notre trad.):

> ...L'obédience est le résultat de l'application de la force... Les hommes se soumettent à n'importe quelle organisation ayant le courage et la fermeté de maniferster envers eux sans scrupules la cruauté, la brutalité, la barbarie et le manque total d'humanité. Cette pratique de la force constitue en soi l'élément essentiel de la grandeur... (52). Le fait qu'un individu, frappé sans cesse, aboutit à croire, comme hypnotisé, tout ce que lui dit celui qui lui applique les coups, est en notre faveur....L'état d'inconscience peut être encore obtenu par des drogues, des choques électriques ou... en emputant certaines parties du cerveau de l'animal-homme pour l'annihiler: la lobotomie frontale, la leucotomie transorbitale et autres opérations pratiquées depuis longtemps sur les détenus politiques de la Russie...(53)

Sergiu Grossu a montré à ceux qui sympatisaient avec les Soviétiques que la fameuse „liberté de corps et d'esprit" proclamée par leur constitution n'était qu'un bluff. Elle était étranglée par les créatures de l'idéologie communiste. La „dictature du prolétariat" est tout ce que l'humanité a vu de plus vilain et de plus sanglant. „Le communisme est l'incarnation du Mal, de la

Violence, de la Haine et du Mensonge...", dit Sergiu Grossu qui avait bien connu les horreurs du système et de son goulag (2002:98). Il affirme que „le communisme, fondé sur la haine envers Dieu et incompatible avec le christianisme, *a été, est* et *sera* incompatible avec l'idée de *liberté*, politique et surtout religieuse" (2002:58). Après sa détention, Sergiu Grossu a dédié le reste de sa vie à la défence des droits de l'homme à une vie selon les commandements, à la défense de sa liberté ancestrale, de sa dignité de fils du Dieu. „L'homme a été créé libre et il a le devoir de rester libre", dit Constantin Virgil Gheorghiu aussi (1995, Introduction).

Ces brillants militants ont montré dans leurs livres que dans un rapport de forces inégales (fort / faible, oppresseur / oppressé etc.) personne n'est libre: l'un est enchaîné par sa cruauté et sa haine, l'autre – par sa révolte contre les injustices subies. Ils prêchent donc tous les deux l'entente et l'harmonie sociale.

C'est ce qu'on pourrait dire de tous les exilés de l'époque. Ils ont réussi tous à conserver leur identité absolue d'hommes libres à s'exprimer et leur identité nationale comme Roumains porteurs d'un message de paix, d'amour, de fraternité et du désir de vivre en harmonie avec tous les peuples. Leurs œuvres sont majoritairement engagées, surtout les écrits de ceux qui avaient connu la détention communiste; ils avaient tous un message à transmettre, un avertissement: Gheorghiu – contre la société tehnocratique, Grossu – contre le communisme athée, Goma – contre les injustices du système et le rapt des provinces roumaines *etc.* A leurs écrits s'ajoutent les témoignages sur le goulag féminin (Nicole Grossu, Oana Orlea, Lena Constante).

Leurs efforts ont créé un ensemble d'œuvres inédites, un nouveau type de littérature, la littérature de témoignage. Elle est profondément ancrée dans le réel. „...Dans son essence, cette histoire est la plus véridique qu'on puisse lire", écrit Gabriel Marcel dans la préface à *La vingt-cinquième heure*. Tout comme leurs prédécesseurs de jadis, les exilés politiques d'après la révolution de 1848 (Vasile Alecsandri, Nicolae Bălcescu, Alecu Russo, Dimitrie Bolintineanu et autres) qui s'étaient proposé d'inscrire la Roumanie dans le circuit des valeurs européennes de leur époque, les exilés du régime rouge ont fait connaître à l'Occident les aspirations du peuple roumain à la liberté et l'indépendance nationale. La différence réside dans le caractère engagé de leurs écrits et leur position de combattants pour la liberté de l'individu. Mais tous, comme exilés roumains ils ont fait connaître à l'étranger les valeurs culturelles de leur nation et ont contribué à l'enrichissement du patrimoine de leur propre pays, de la France et du monde entier. Ils ont crée des ponts historiques entre cultures.

Bibliographie

Constante, Lena. *L'évasion silencieuse*. Paris: La Découverte, 1990.
Gheorghiu, Virgil. *La Vingt-cinquième Heure*. Paris: Plon, 1949.
Gheorghiu, Virgil. *Mémoires 1- Le témoin de la 25-ième heure*. Paris: Plon, 1986.
Goma, Paul. *Les Chiens de mort* (*Patimile după Piteşti*). Paris: Hachette, 1981.
Goma, Paul. *Gherla*. Paris: Gallimard, 1976.

Grossu, Nicole-Valéry. Bénie sois-tu, prison. Paris: Plon, 1976.
Grossu, Sergiu. *Derrière le rideau de bambou* (de Mao Tsé-toung à Fidel Castro). Paris: Catacombes, 1975.
Grossu, Sergiu. *Au fond de l'abîme* ou *Le règne de la haine* (l'intolérance religieuse en URSS). Paris: Apostolat des Editions, 1976.
Grossu, Sergiu. *Vania Moïsséieff* ou *Le jeune martyr de Volontirovka*. Paris: Catacombes, 1976.
Grossu, Sergiu. *Le Calvaire de la Roumanie chrétienne*. Paris: France-Empire, 1987.
Grossu, Sergiu. *Spălarea creierului – Complotul psihopolitic al comunismului* (*Le lavage du cerveau – Le complot psychopolitique du communisme*). Bucarest: Duh şi Adevăr, 1998
Grossu, Sergiu. *Apărând adevărul* (*En défendant la vérité*). Bucarest: Duh şi Adevăr, 2002.
Horia, Vintilă, *Dieu est né en exil*, Paris: Fayard, 1960.
Le Soir. *La Vie littéraire*, 11.01.1962.
Orlea, Oana, *Les Années volées. Dans le goulag roumain à seize ans.* Paris: Seuil, 1991.

Homo viator – experienţa alterităţii insulare

Carmen DĂRĂBUŞ
Universitatea Novi Sad, Serbia/
Universitatea Tehnică, Cluj-Napoca – C.U.N.B.M., România

În imaginarul european, călătorii şi navigatorii sunt eroii utopiei liberale ce promite concomitent – prin simpla legătură dintre oameni – bogăţia întregului pământ şi civilizaţia popoarelor sălbatice.
Bourguet.

Résumé
Les époques historiques ont imaginé des différents objectifs et des mécanismes psychologiques de la typologie *homo viator*. Dès l'antiquité guerrière à l'époque des grandes découvertes géographiques, les pèlerinages, qui semblent une constante de l'humanité qui se rapporte à la sacralité, les colonisations – il y a une traite générale, explicite ou implicite, c'est le désir de connaissance. L'espace et le temps reçoivent un riche contenu par la sortie de l'univers connu. La géographie impersonnelle devient histoire, et celle-ci, histoire personnelle par la réception individuelle d'un autre rapport, fortement justificatif, tendu, à l'existence. Portant en soi-même ses propres valeurs, le voyageur se confronte avec des autres et le résultat intériorisé est une forme d'enrichissement de l'esprit. Importante partie de la fondation du mythe de la diversité, l'expérience insulaire de Robinson se réécrit après le XVIIIe siècle, en nuançant les significations. L'évasion comme forme à expérimenter l'altérité est imaginée d'une manière protéique dans la littérature du XXe siècle; l'œuvre de Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique – Vendredi ou la vie sauvage*, transforme l'île dans une entité animée et fidèle, c'est l'Autre auquel Robinson se rapporte et qui éclipse les autres inconstantes présences humaines. Dans un espace comprimé, le temps est infiniment dilaté.
Mots-clef: voyage, altérité, mythe comportementale, temps insulaire, souvenir.

Rezumat
Epocile istorice au imaginat diferite obiective şi mecanisme psihologice ale tipologiei *homo viator*. De la antichitatea războinică la epoca marilor descoperiri geografice, la pelerinaje, care par a fi o constantă a umanităţii care se raportează la sacru, apoi colonizările – există o trăsătură generală, explicită ori implicită, şi anume dorinţa de cunoaştere. Spaţiul şi timpul primesc un conţinut bogat prin ieşirea dintr-un univers cunoscut. Geografia impersonală devine istorie, iar aceasta, istorie personală prin receptarea individuală a unui alt raport, puternic justificativ, tensionat al existenţei. Purtând în sine propriile valori, călătorul se confruntă cu ceilalţi şi rezultatul interiorizat este o formă de îmbogăţire a spiritului. Parte importantă a fondării mitului diversităţii, experienţa insulară a lui Robinson se rescrie după secolul XVIII, nuanţându-şi semnificaţiile. Evaziunea ca formă de a experimenta alteritatea este înfăţişată într-un mod proteic în literatura secolului XX; opera lui Michel Tournier, *Vineri sau limburile Pacificului – Vineri sau viaţa sălbatică (Vendredi ou les limbes du Pacifique – Vendredi ou la vie sauvage)* transformă insula într-o entitate animată şi fidelă, este Celălalt la care Robinson se raportează şi care eclipsează celelalte inconstante prezenţe umane. Într-un spaţiu comprimat, timpul este dilatat la infinit.
Cuvinte-cheie: călătorie, alteritate, mit comportamental, timp insular, amintire.

Spaţiul insular a devenit, în istoria literaturii, un adevărat cod cultural care şi-a schimbat semnificaţiile de-a lungul vremii, păstrând caracteristica fundamentală a nevoii de cunoaştere. Încă de la primii exploratori, dincolo de scopul pragmatic al decoperirilor, gustul decoperirii în sine îşi găseşte justificarea în nevoia de a vedea noi insule în care farmecul unei naturi inedite este o compensaţie în sine; despre Cristofor Columb, Todorov notează: „este suficient să-i fie semnalată existenţa unei noi insule ca să-l cuprindă dorinţa de a o vizita". (29) Trei semnificaţii importante ar putea structura literatura insulei: de paradis terestru – de la recuperarea timpului mitic, la dorinţa unei localizări concrete în prezent, pentru că în Renaştere „paradisul terestru se situează, probabil, într-o regiune temperată, dincolo de ecuator" (*Ibidem*: 291), de iniţiere şi de refugiu întru regăsirea de sine. Cu adânci rădăcini în mit, ea transmite, platonician, forme ale nostalgiei după ideea de perfecţiune: „Insula este un loc privilegiat, care păstrează experienţa umană alături de experienţa divină, întru crearea unei lumi perfecte, accesibilă umanului". (Dărăbuş 114) Atlantida din *Dialogurile* lui Platon este situată în Delta Nilului, într-un loc mitic al timpului etern, al înţelepciunii primordiale, numit Saiticos. În accepţiunea de *paradis terestru* (Ceilan) îl regăsim în credinţele musulmane, în miturile chinezeşti despre insulele paradisiace din Marea Orientală, Insula Albă din miturile hinduse ori insula verde pe care se înalţă Muntele Alb în miturile celtice[1].

Cu referire directă la mitul platonician al Atlantidei apare, în prima parte a secolului XVII, *Noua Atlantidă* a lui Francis Bacon şi *Oceania* a lui James Harrington – care conturează un model de republică perfectă. Insula lui Euthanasius din *Cezara* lui Eminescu este edenul vegetaţiei luxuriante din apropierea odihnei veşnice. Traseul figurat de August Strindberg în *Insula Fericiţilor* este nirvana regăsirii paradisului după o existenţă vană. Autorul scandinav reface modelul platonician al Atlantidei prin punerea în abis a cursului cronologic al omenirii, din perspectiva credinţei în divinitate. Corabia cu infractori, ea însăşi adevărată Insulă a Nefericiţilor, eşuează în apropierea Insulelor Azore, un loc care nu reface experienţa de civilizaţie a omenirii, ci o uită întru regăsirea fericirii. Mitul adamic al păcatului originar este refăcut în sens invers: gustând din fructe necunoscute, ei îşi uită trecutul şi îşi asumă o altă identitate. Semnificaţia se îndepărtează de literatura Renaşterii şi a Luminilor, pentru că civilizaţia înseamnă ieşirea din mit şi intrarea în istoria cu nefericirile ei. Insulele pe care poposeşte Ulise sunt tot atâtea etape ale iniţierii în drumul spre maturizarea deplină, Ithaca asimilând valorile stabilităţii la care Odiseu se raportează fără încetare în timpul peripeţiilor sale. Legendele Graalului şi cele ale templierilor vorbesc despre valenţele iniţiatice ale insulei (Insula Montsalvat), iar Sfântul Isaac din Ninive asemuieşte diferitele etapele cunoaşterii de către monah cu insule spirituale care-l duc spre ţărmul Cetăţii Adevărului. Cu valoare de refugiu şi regăsire de sine apare insula în *Iliada* lui Homer, pentru că trupul lui Ahile este dus de Tethis în Insula Albă, la gurile Dunării. O variantă specială a motivului o reprezintă piesa *Furtuna*

[1] *Cf.* Chevalier, J. şi A. Gheerbrant: 155-157.

de Shakespeare, asemănătoare până la un punct cu insula Barataria din *Don Quijote* de Cervantes, care există numai în conştiinţa lui Sancho; legenda lui Circe este un pretext al intrigii, care trece în plan secundar, în favoarea întoarcerii spre sine, a autocunoaşterii după sublimarea relaţiei viaţă-vis. Cu valoare exemplificatoare apare la Thomas Morus, pentru care *Utopia* este o insulă a spaţiului hesiodic al vârstei de aur devenit mai uşor definibil geografic. Tema călătoriei este regăsibilă consistent în literatura iluministă, în special ca protest faţă de barbariile comise de colonişti în insulele nou descoperite din Marea Caraibelor; raţiunea Luminilor pune capăt şi „câtorva mituri – cel al zonelor australe şi cel al bunului sălbatic" (Bourguet 188). Formele închise de viaţă văd în călătorie şansa găsirii unui suflu nou, regenerator, deschis cunoaşterii şi, implicit, renunţării la stereotipuri culturale; călătoriile din perioada Renaşterii aduc, pe lângă conştientizarea eterogenităţii geografice, şi „o conştientizare, în cazul europenilor, a eterogenităţii lor istorice. Ei încep, de fapt, să se considere moştenitorii a două tradiţii net separate, cea greco-romană, pe de o parte, şi cea iudeo-creştină, de cealaltă parte". (Todorov 288)

Cartea lui Daniel Defoe, deşi aparent una de aventuri, impune un model comportamental civilizator, refăcând, în spirit iluminist pragmatic, militant experienţa civilizatoare a omenirii. Insula lui William Legrand din *Cărăbuşul de aur* de E. A. Poe combină coduri culturale romantice cu cele simboliste, într-o natură exotică propice înclinaţiei pentru mister şi ocultism, la modă în America acelor vremuri; exerciţiul de inteligenţă la care îl face părtaş pe băştinaşul Jupiter este o formă a descoperirii în scopuri pragmatice, după modelul impus de Iluminism: „Locul privilegiat acordat observaţiei, anchetei şi inventarului caracterizează toate explorările veacului, până şi iniţiativele individuale ale aventurierilor". (Bourguet 192) Literatura urmează, cu mijloacele sale, atitudinile decoperitorilor unor noi ţinuturi: recuperarea unui paradis pierdut (Cristofor Columb crede că l-a decoperit în insulele exotice), insula ca pretext livresc (ca în cazul lui Amerigo Vespucci), interesul real pentru cultura indiană (Bartolome de Las Casas, Bernardino de Sahagun), impunerea unui model de civilizaţie considerat superior – la exploratorii Luminilor, care depăşesc etapa conquistadorilor prin preocupări ştiinţifice, trecând prin barocul misionar, „o combinaţie armonioasă a străduinţelor apostolice cu cele literare". (Prosperi 181) Scrisorilor iezuiţilor devin bogat fond documentar pentru literatura vremii, pregătită să satisfacă gustul pentru fantasticul exotic al cititorilor.

Romanul lui Michel Tournier, *Vineri sau viaţa sălbatică* schimbă spaţiul insular din decor în personaj, deşi cronotopul este unul concret, situat în arhipelagul Juan Fernandez, în a doua parte a secolului al XVIII-lea, „când mulţi europeni – mai cu seamă englezi – plecau să se stabilească în America spre a face avere". (Tournier 23) Naufragiat de pe vasul *Virginia* în urma unei furtuni puternice pe o insulă necunoscută pe care o va numi, mai apoi, *Speranţa* (pentru că, de fapt, întreaga carte stă sub semnul a ceea ce Gabriel Marcel numeşte „la philosophie de l'espoir"), Robinson trăieşte momente iniţiale de derută. Fructul de ananas sălbatic pe care-l mănâncă este primul gest de acceptare, fără entuziasm, a noului spaţiu, figurat complex la nivel simbolic, cu un munte în mijloc şi cu peştera-templu care-l străpunge:

> De bună seamă, insula era aparent pustie. Dar nu preţuia ea astfel mai mult decât dacă ar fi fost locuită de canibali? Pe deasupra, părea destul de primitoare, cu o frumoasă plajă la nord, cu pajişti foarte umede şi desigur mlăştinoase în est, cu o mare pădure la vest, şi, în centru, cu masivul stâncos străpuns de o peşteră misterioasă şi al cărui vârf oferea o vedere minunată asupra întregului orizont. (*ibidem: 28*)

Lipsa de alternativă devine stimulativă, cunoaşterea restrictivă duce, paradoxal, la o schimbare de perspectivă: învaţă să descopere şi să accepte tipuri de hrană diferite de cele familiare lui până ce construi pluta care făcu legătura între insulă şi corabia eşuată, pentru a recupera hrană, unelte, îmbrăcăminte, monede din aur şi bijuterii preţioase. Iniţial, amintirea e alteritatea la care se raportează şi ale cărei repere le cunoaşte: „Prin tot ceea ce face pe insulă, Robinson se dovedeşte a fi un nostalgic desăvîrşit. El trăieşte sub semnul amintirii, al menţinerii propriei sale făpturi într-un univers care apartine inevitabil trecutului. Dar acesta este universul său familiar, căruia încearcă să îi construiască o copie în solitudine" (Deciu 2), astfel, efortul său va fi în sens iluminist civilizator, susţinut de gândul salvării, primul lucru pe care îl face este începerea lucrului la o ambarcaţiune pe care o numeşte *Evadarea*. Gesturile sale sunt acelea prin care supune natura; în raport cu insula, ele este Celălalt ostil, străinul care nu doreşte cunoaşterea ca scop în sine, ci ca pârghie de supravieţuire temporară. Construirea ambarcaţiunii la distanţă prea mare de ocean duce la eşecul plecării. Rând pe rând, începe să imite comportamentul animal, scufundându-se, asemeni mistreţilor, în nămolul răcoros: „Petrecea, astfel, zile întregi tăvălit printre nuferi, lintiţă şi ouă de broască. Gazele emanate de apa clocită îi tulburau mintea" (*ibidem:* 36); contopirea cu insula se petrece prin mici ritualuri involuntare. Halucinaţiile generate de singurătate, de mirosurile exotice, grele trimit spre codurile estetice ale simbolismului sinestezic. Galionul spaniol care trece prin apropierea Speranţei şi nu-l zăreşte este încă o etapă a îndepărtării de lumea sa.

Alternând momentele de reverie, de abandonare de sine cu impulsurile ţâşnite din imperiul raţiunii timpului şi spaţiului de unde venise, Robinson construieşte o clepsidră pentru a avea reperele familiare lui, pe paginile unei cărţi ale cărei litere fuseseră spălate de apă desenează harta geografică a insulei cu o pană de vultur înmuiată în lichidul lăsat de peştele-arici, îi pune un nume – moment simbolic important, prin care o aduce în lumea sa, seamănă orez, grâu, orz şi porumb din sacii salvaţi de pe *Virginia*, construieşte un catarg-calendar care începe cu primul an al sosirii sale acolo – aşadar combină, creativ, elemente din lumea lui cu cele oferite de lumea nou-descoperită. Ipostazele prin care trece sunt, la scară simbolică, cele ale exploratorilor, colonizatorilor, conquistadorilor din istoria civilizaţiei umane a ultimelor secole. Regăsirea lui Tenn, câinele de pe corabie, îl stimulează în continuarea efortului civilizator: „să-şi clădească o casă adevărată şi să nu mai doarmă într-un ungher al peşterii sau la rădăcina câte unui arbore" (*ibidem*: 43), apoi o fortăreaţă în jurul casei. Format într-o lume pragmatică, orice abandonare de sine e văzută, iniţial, ca un pericol, când, de fapt, e o formă de

simbioză cu lumea cea nouă, o ieşire din Sine şi intrarea într-un Sine pe cale de a se materializa:

> Se temea din nou să nu ia calea mocirlei şi să se prefacă poate într-o brută. E foarte greu să rămâi o fiinţă omenească când nimeni nu-ţi stă alături să te ajute! Împotriva acestui povârniş blestemat nu găsea alt leac decât munca, disciplina şi exploatarea tuturor resurselor insulei. Când calendarul său consemnă o mie de zile, hotărî să dea legi insulei Speranţa. (*ibidem: 45*)

Unul dintre articolele Constituţiei prevedea obligativitatea de a vorbi cu voce tare cu plantele şi cu vieţuitoarele insulei, propunând un raport dialogal în care spaţiul se conturează ca un Celălalt activ, gata de contopire cu Sinele. Odată legile consemnate, se asigură că-şi va impune o disciplină a supravieţuirii, având şi privilegiul re-întemeierii pe baze cunoscute. Luptele pentru teritorii, normale lumii sale, sunt duse aici între vieţuitoare; viaţa în singurătate, dar fără rivalităţile sociale ale lumii din care vine îi creează revelaţia avantajelor solitudinii. Odată confortul material elementar creat, înţelege că are nevoie şi de cel emoţional, pe care simte că insula nu i-l oferă, astfel că-şi găseşte, din timp în timp, un alt refugiu, după ce renunţă la scufundarea în mocirla răcăroasă – şi anume în nişa insulei în care păstra bunurile salvate de pe corabie. Utilizând cuceririle narative ale literaturii secolului XX, între care inserarea psihanalizei şi a filozofiei în ţesătura textului sunt îndelung exploatate, Michel Tournier îmbogăţeşte semnificaţia mitului comportamental robinsonian cu elementele freudiste ale refugiului placentar, o întoarcere spre protecţia maternă, dar şi o formă de germinaţie întru re-naştere:

> Se aşeză ghemuit cu genunchii la bărbie, cu pulpele încrucişate şi mâinile cuprinzând labele picioarelor. Se simţea atât de bine astfel, încât adormi pe loc. Când se trezi, ce surpriză! Întunericul devenise alb în jurul său. Nici acum nu vedea nimic, dar era cufundat în alb, şi nu în negru! Iar celula în care se tupilase în felul acesta era atât de dulce, de blândă, de albă, că Robinson nu putea să nu se gândească la mama sa. Se credea în braţele mamei, care îl legăna gângurind. (*ibidem: 59-60*)

Fiecare retragere a sa e o etapă a inconştientului care pregăteşte un alt Sine, o formă prin care insula îl re-naşte, alternativ cu modul în care el o re-ordonează, după normele unei civilizaţii îndepărtate. Alternativ, el şi insula se re-creează, în osmoza unor energii masculine şi feminine. Nişa peşterii îl transpune într-un nou univers al copilăriei, clădit pe sedimente de amintiri; în acest spaţiu simbolic măsurarea timpului, legile, programul autoimpus nu pătrund. Sosirea membrilor unui trib pe insulă, sacrificiul la care asistă fără a fi văzut îi confirmă informaţiile despre lumea barbară a teritoriilor nou-descoperite. Cel gata a fi sacrificat de tovarăşii săi printr-un ritual crud era diferit ca înfăţişare: „Părea mai închis la piele şi semăna mai mult cu un negru decât cu un indian. Poate că tocmai asta îl făcuse să fie găsit vinovat, căci într-un grup de oameni, cel care nu seamănă cu ceilalţi este întotdeauna duşmănit”. (*ibidem:* 65) Relaţiile cu Celălalt cunosc aceleaşi prejudecăţi, fie că e vorba de lumea tribală, fie de aşa-zis lume civilizată. Primul

impact cu *diferitul* este, de obicei, unul vizual: „Drumul de la natură la cultură pe care îl parcurge civilizaţia umană este urmat, într-un anume fel, şi de imagine, care ezită între *genesis* şi *poiesis*, cu distanţări, apropieri şi contopiri succesive, devenind, astfel, instrument de cunoaştere a Celuilalt; acest fapt conduce la ideea că afirmarea identităţii este posibilă fără teama de Celălalt, dar şi fără anularea identităţii Celuilalt". (Dărăbuş 10) Salvat de Robinson de la moarte într-o zi de vineri, aborigenul capătă numele acestei zile, neputând primi un nume creştinesc pentru că nu era botezat, aşadar religia joacă un rol important şi la nivelul microsocial. Relaţiile pe care le stabilesc cei doi sunt acelea dintre colonist şi băştinaş, refăcând, la scară mică, lumea coloniilor din secolele XVII-XVIII, chiar dacă indianul nu înţelege de ce trebuie să repete experienţa europeană într-o insulă din Pacific şi se supune din pură recunoştinţă; când scapă supravegherii lui Crusoe, el se manifestă conform naturii sale, în simbioză firească cu insula: „Robinson era uluit şi gelos să-l vadă pe Vineri cum are un aer fericit şi cum se distrează în absenţa lui! La ce bun, aşadar, toate muncile şi toate obligaţiile pe care şi le impunea zilnic?". (Tournier 82) Rând pe rând, Robinson efectuează decupaje temporale, lăsându-se sedus de libertatea pe care o intuieşte înlăuntrul supusului său, dincolo de atitudini formale; suspendarea timpului este o formă de regenerare, dar şi de acceptare a spaţiului dintre ape; nopţile în care uită de obligaţiile zilnice autoimpuse, retragerea în fundul peşterii sunt segmente de ceremonial prin care el se autohtonizează. Explozia provocată, inocent, de către Vineri, distruge modelul mundan adus de marinar, distrugere care se va dovedi eliberatoare, pentru că re-întemeierea pe care o alege acum este una în ritmurile naturii, în care el şi insula nu mai sunt în relaţie de supunere alternativă, ci au fost trecute ritualurile de împământenire. Nu mai este el eroul civilizator, ci începe să înveţe de la indian un mod de viaţă în alte ritmuri, urmând altă cosmologie compusă din gesturi mărunte ce alcătuiesc o semnificaţie la scară largă. Nemulţumirile nu mai sunt exprimate agresiv în mod direct; prin exploatarea în cheie modernă a arhaicităţii şamanismului, fiecare construieşte o păpuşă care să semene celuilalt, faţă de care se manifestă ca intermediar cathartic, păstrând, astfel, armonia generală.

Schimbarea rolurilor, la iniţiativa lui Vineri, în care el devine stăpânul şi Robinson – supusul (re-potenţare a *commediei dell'arte*, familiară literaturii secolului XX) este adâncirea experienţei complexe pe care personajele o trăiesc, multiplicând perspectivele, pe fundalul insulei, care-şi re-câştigă identitatea odată cu explozia şi cu eliberarea de realităţi străine ei. Spaţiul insular trăieşte asemeni unei fiinţe constrângerea regulilor civilizaţiei străine şi recâştigarea libertăţii. Gravitatea existenţei europene este înlocuită cu ludicul – ca mod de viaţă şi de cunoaştere:

> – Este o lână uriaşă în care doi oameni stau ascunşi ca nişte purici, cu sprânceana care se încruntă deasupra marelui ochi al mării, este puţin verde pe foarte mult albastru, puţină apă dulce în multă apă sărată, este o navă pururi imobilă la ancoră. Ce să fie?
> – Este insula noastră, Speranţa, exclama Vineri şi venea la rându-i cu o altă ghicitoare. (*Ibidem: 102*)

Parabola luptei dintre Andoar, regele ţapilor, şi Vineri, prizonieratul şi plecarea căpriţei Anda este o lecţie despre faptul că adevărata libertate constă în liberul arbitru, iar moartea animalului regal şi reintegrarea acestuia în viaţa cosmică au loc tot la nivel ludic (construirea unui zmeu din pielea acestuia, pe care îl înalţă deasupra oceanului). Transferul emoţional se petrece prin intermediul sunetelor muzicale, emise de coarnele acestuia, refăcute în formă de liră.

Lecţia finală care îl convinge că nu mai este un naufragiat în aşteptarea plecării este sosirea pe insulă a echipajului de pe goeleta Whitebird; revelaţia timpului petrecut pe insulă – douăzeci şi opt de ani – are efectul unei oglinzi, în care se vede mai tânăr odată cu acceptarea vieţii în simbioză cu natura locului. Invadând insula, brutalizând-o, noii-veniţi nu i se par civilizaţi, ci barbari, nu se mai regăseşte în acest Celălalt din care s-a desprins şi „îi făcea rău să vadă aceste brute lacome mutilând arborii şi masacrând animalele insulei sale" (*Ibidem*: 127), ascultă cu oroare poveştile despre comerţul cu negri, însă cel care se va lăsa sedus de goeletă este Vineri, care alege să părăsească insula pe furiş, alături de echipaj. Insula plutitoare, corabia, se va dovedi o capcană de care naivul indian nu este în stare să se ferească. Substituţia acestuia se produce prin evadarea foarte tânărului mus letonian de pe ambarcaţiune, refugiat într-un spaţiu protector, după ce fusese tratat cu sălbăticie în timpul călătoriei. Insula devine un receptacol matern, el capătă numele de Duminică, după ziua în care alesese libertatea, nume simbolic, al vieţii ca eternă sărbătoare. Ludic, mitic, modern – romanul reînvesteşte cu semnificaţiile vremii sale, pornind de la cele deja existente, o tipologie extrem de veche şi de diversă – cea a călătorului.

În literatura secolului XX simbolistica spaţiului insular este proteică, dar fără a renunţa cu totul la semnificaţiile epocilor precedente, chiar dacă mijloacele de exprimare ale limbii literare au câştigat, între timp, în diversitate, iar *homo viator* este dublat, uneori până la substituire, de *homo turisticus*, diferenţa dintre prima şi a doua categorie rămâne una fundamentală: „celor din urmă le este proprie o lipsă structurală de originalitate şi eroism, ei au izul masei vulgare" (Spode 97), dezinteresaţi de ideea de descoperire, vag ispitiţi de dorinţa cunoaşterii. Arta literară se întoarce, însă, spre *homo viator*, punctul de plecare aflându-se în ideea de refugiu, de întoarcere spre sine, pentru că „Insula e trecerea din microcosm în macrocosm şi invers, ataşamentul freudian faţă de un spaţiu protector şi izolat de agresivitatea profană a lumii". (Dărăbuş 118) Aculturaţia familiară epocii moderne şi celei postmoderne îşi are originea în baroc: „călătoria, ca instrument de aculturaţie, apărea caracterizată de la bun început de toate elementele: călăuze, traseu obligatoriu, ascunderea tuturor laturilor ce-l puteau frapa neplăcut pe turist" (Prosperi 184) – aşadar un ceremonial reluat în timp, cu sensuri îmbogăţite, adaptate lumii noi. Aceeaşi aculturaţie a generat tipologii noi, mai puţin ostile diferenţei:

> Raportul nostru cu altul, fie o altă ţară, altă rasă ori alt sex, s-a schimbat complet. Nu mai există înfruntare simbolică, reglată de religie, ritualuri sau tabuuri. Nici, cu rare excepţii, o înfruntare reală, distrugătoare: „Dacă nu eşti ca mine, te exclud sau te ucid". Societăţile occidentale au redus mai curând realitatea altului (*autre*) prin colonizare sau prin asimilare culturală. Ele au

> redus aşadar ceea ce era radical eterogen, incomensurabil în altul. (Baudrillard 3)

Iniţiere, căutare a paradisului pierdut, refugiu – totul se grefează pe angoasele omului modern, care se caută pe sine şi sensul lumii în tumultul prefacerilor acestui secol. În micul roman *Şarpele* de Mircea Eliade motivul insulei participă la o geografie mitică unde puterea magică este accesibilă doar iniţiaţilor, iar izolarea devine o condiţie a regăsirii laturii sacre a existenţei umane prin eliberarea de convenţiile sociale – o simbolistica eliadescă aglutinează iniţierea, refugiul şi apiraţia paradisiacă. Scriitorul argentinian Julio Cortazar încearcă identificarea eului în volutele imaginarului în concret. Povestirea *Insula la amiază* este o încercare de evadare din banalul cotidian, posibilă doar prin contopirea cu moartea în mijlocul unei insule din Marea Egee. Scrisă sub influenţa lui Jung, cartea lui J. Fowles, *Magicianul*, porneşte de la experienţa reală a autorului pe insula grecească Spetsai, devenită, livresc, Phraxos şi spre care evadează dintr-o altă insulă, Albionul, văzută ca loc al plictiselii, al suficienţei, în scopul probării existenţialiste, la modă în acea vreme. Insula devine un labirint iniţiatic al maturizării, unde el înţelege, în cele din urmă, că datele ficţiunii pot fi alienante, iar soluţia supremă este asumarea răspunderii depline, fie că este vorba despre iubire, despre viaţă sau moarte. Don Juan al Mediteranei, Zorba Grecul din romanul omonim al lui Kazantzakis este un Ulise „pe dos" care alege să rămână pe insulă, iniţiindu-l pe tânărul său tovarăş intelectual în viaţa unui paradis hesiodic nefalsificat de raţiunea excesivă şi de rigiditatea convenţiilor sociale, pentru că problematizarea sterilă, ruperea legăturilor cu senzorialul nu împlineşte fiinţa. Reflectând tendinţa spre o tot mai puternică fragmentare a omului modern, Vladimir Nabokov priveşte cu seriozitate problematica existenţială, punând problema relativismului prin prisma ironizării sistemelor filosofice care sunt fragmentare, adânc subiective.

Ultima Thule este povestea dramei artistului platic Sineusov care îşi pierde soţia, a cărei amintire recompusă din fragmente i se pare înşelătoare, incompletă, distorsionată, ca o Atlantidă adusă la suprafaţa memoriei din bucăţi de amintiri şi pe care o regăseşte prin intermediul artei, pentru că Adevărul ultim fiinţează în fiecare din noi în chip diferit. Luând ca pretext elixirul simpatic al lui Alexandrian din *Istoria filosofiei oculte*, Umberto Eco îşi asumă registrele postmodernismului pentru căutarea aceleiaşi pierdute Atlantide, loc platonician al perfecţiunii în intenţia de a anula barierele dintre timpul mitic şi cel istoric. Mult timp în roman denumirea este generică, în manieră expresionistă (Insula), abia târziu apare sub denumirea de Insulele lui Solomon şi ea constituie locul de înfruntare a două tipuri de cunoaştere: una intuitivă (a lui Roberto) şi alta raţională (a lui Caspar), până la contopirea locului mitic cu cel concret. *Insula lui Robinson*, carte a scriitorului venezuelean Arturo Uslar Pietri, este un roman-sinteză al concepţiilor referitoare la mitul insulei. Pornind de la reiterarea principiilor iluministe, cu rădăcini în Renaştere, personajul, fost preceptor al eroului Simon Bolivar, profeţeşte despre necesitatea instaurării unei noi ordini. Timp de mai bine de douăzeci de ani, personajul renunţă la numele de Rodiguez în favoarea celui de Robinson, cu

referiri permanente la Rousseau; dezamăgit de temeliile Europei moderne ale cărei temelii sunt revoluţiile sângeroase, descoperă o insulă de singurătate pe care nu o va mai părăsi şi la care ajung doar naufragiaţii (mărilor şi ai sorţii). Locul negrului Vineri iniţiat într-un anume mod de viaţă îl ia Simon Bolivar; suprapunerea identităţii Rodriguez-Robinson-Rousseau sintetizează atât importanţa experienţei civilizatoare, a ideilor luminate care au puterea de a schimba lumea, cât şi armonia patriarhală nemutilată de invazia societăţii moderne, acordând un credit nelimitat puterii Cărţii de a schimba lumea în bine. Precum Robinson al contemporanului său Michel Tournier, a hibridiza un mod de viaţă într-un loc format în ritmuri cosmice este o eroare care trebuie evitată. În acest excurs insular al literaturii secolului XX, semnificaţia romanului lui Tournier este construită în cheie întoarsă în raport cu romanul scriitorului iluminist Daneil Defoe, pentru că insula nu mai este un model al puterii de refacere a civilizaţiei umane, ci un loc mitic care trebuie conservat – refugiu în paradisul regăsit – , o reluare a impulsului romantic de contopire cu natura, în care pământul înconjurat de ape devine Celălalt. Degringolada vieţii moderne este alienantă pentru natura umană.

Bibliografie

Baudrillard, Jean., Marc Guillaume. *Figuri ale alterităţii*. Traducere de Ciprian Mihali. Piteşti: Editura Paralela 45, 2002. http://www.scribd.com/doc/23712189/Eseuri-Baudrillard-Jean-Figuri-ale-alteritatii

Bourguet, Marie-Noëlle. „Exploratorul”. *Omul Luminilor*. Ed. Polirom. Coord. Michel Vovelle. Traducere de Ingrid Ilinca. Postfaţă de Radu Toma. Iaşi: Plural M, 2000.

Chevalier, Jean şi Alain Gheerbrant. *Dicţionar de simboluri, vol.2*. Bucureşti: Ed. Artemis, 1995.

Dărăbuş, Carmen. *Literatura universală şi cunoaşterea de sine*. Cluj-Napoca: Ed. Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001.

Dărăbuş, Carmen. „Despre cartea de faţă”. *Străinul. Schiţă imagologică*. Coord. Carmen Dărăbuş. Baia Mare: Ed. Univ. de Nord/Ed. Ethnologica, 2009.

Deciu, Andreea. „O altă robinsonadă”. *România literară*. Bucureşti: 29/1999 *http://www.romlit.ro/o_alt_robinsonad*

Spode, Hasso. „Turistul”. *Omul secolului XX*. Ed. Polirom. Coord. Ute Frevert şi Heinz-Gerhard Haupt. Trad. de Maria-Magdalena Anghelescu. Iaşi: Plural M, 2002.

Marcel, Gabriel. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Postface de Pierre Colin. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.

Prosperi, Adriano. „Misionarul”. *Omul baroc*. Ed. Polirom. Coord. Rosario Villari. Trad. de Dragoş Cojocaru. Iaşi: Plural M, 2000.

Todorov, Tzvetan. „Călători şi indigeni”. *Omul Renaşterii*. Ed. Polirom. Coord. Eugenio Garin. Trad. de Dragoş Cojocaru. Prefaţă de Maria Carpov. Iaşi: Plural M, 2000.

Tournier, Michel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris: Gallimard. Postface de Gilles Deleuze, 1979.

Tournier, Michel. *Vineri sau viaţa sălbatică*. Bucureşti: Ed. Univers. Traducere, cuvânt înainte şi postfaţă de Radu Sergiu Ruba, 1999.

Tayaout, fils d'Agaguk: un voyage vers l'identité inuit

Nicolae BODNARU
Université «Ştefan cel Mare», Suceava, Roumanie

Résumé
À travers le roman *Tayaout, fils d'Agaguk*, l'écrivain canadien Yves Thériault présente le voyage initiatique «aux pays des glaces éternelles» d'un jeune Inuk afin de trouver la pierre sacrée dont les anciens tiraient des fétiches protecteurs. Le présent article se propose d'analyser les multiples significations qui pourraient être attribuées au voyage dans ce roman. La corruption qui est entraînée par l'invasion de la civilisation blanche transforme le héros éponyme en un rebelle indomptable, aux prises avec une société de consommation à l'intérieur de laquelle le système de valeurs est remis en question, et pour lequel l'identité inuit s'avère même plus importante que la vie de son propre père.
Mots-clés: voyage, Tayaout, identité, Inuit, quête.

Abstract
Throughout the novel *Tayaout, fils d'Agaguk*, the Canadian writer Yves Thériault presents the journey of initiation to "the land of eternal ice" of a young Inuk in order to find the sacred stone from which his ancestors crafted protective fetishes. This article is aimed at analysing the multiple meanings that could be attributed to travel in this novel. Corruption which is driven by the invasion of white civilisation transforms the eponymous hero into an indomitable rebel, struggling in a consumer society in which the value system is doubtful, and for whom the Inuit identity is even more important than the life of his own father.
Key words: journey, Tayaout, identity, Inuit, quest.

Continuant l'histoire commencée dans le premier volume de la trilogie dédiée par Yves Thériault à la problématique identitaire des Inuit du Canada, le roman *Tayaout, fils d'Agaguk* focalise sur le thème du voyage. Nous nous proposons de nous pencher ici sur des interprétations possibles qui pourraient être attribuées aux périples effectués par le protagoniste au fur et à mesure de la narration. Son aventure vers le nord représente pour ce dernier un voyage initiatique, mais aussi une quête de la pierre sacrée, symbole essentiel pour la culture et l'identité du peuple Inuit.

Le choix de Tayaout de quitter la tribu, depuis l'incipit du roman, nous rappelle le geste d'Agaguk qui avait fait la même chose, mais les raisons qui motivent leurs départs sont tout à fait différentes. Pendant qu'Agaguk fuyait d'une société étouffante menacée par l'invasion de la civilisation blanche, Tayaout s'éloigne parce qu'il cherche la solitude et un isolement dans lequel il pourrait mieux entendre les voix intérieures qui lui parlent, il pourrait ainsi arriver à se connaître mieux lui-même:

> Car il a choisi de fuir les maisons du Sud ou ses semblables se vendent aux Blancs, pour parcourir ici les vastes sommets, où dans sa solitude il pourra

> entendre, à chaque jour presque, et apercevoir dans ses rêves, ces pensées douces, qu'il ne saurait mettre en mots puisqu'il ne les connaît point, et qu'il ne saurait non plus expliquer puisqu'il les entend sans trop les comprendre. (Thériault 12)

Nous pouvons observer dans ce roman que le besoin d'indépendance de Tayaout se manifeste de nouveau avec la même intensité que celle que nous avons remarquée dans la génération précédente, celle d'Agaguk. Ainsi, l'histoire semble se répéter. Et contrairement à son apparent manque d'affection, l'admiration tacite d'Agaguk pour son fils est évidente quand il affirme en discutant avec Ayallik: « Mon fils me suit et me ressemble. Il ne veut respirer aucun air que d'autres respirent. J'étais comme lui ». (*ibidem :* 26)

La vitalité demeure un élément fondamental pour la survie du protagoniste dans l'espace désert ou il s'aventure: « […] il est parti des dunes neigeuses, où se cache l'ours blanc en hiver, et il est allé là où le sel de l'eau et la force des vagues empêchent que ne se fige l'océan polaire ». (Thériault 12) Elle se reflète dans la dynamique constante du protagoniste sur la toundra, mais aussi dans ses actions, surtout dans les nombreux épisodes où il part à la chasse. Pareillement à son père, qui abandonnait sa tribu pour errer sur des territoires inconnus, Tayaout manifeste la même énergie, canalisée afin de trouver un espace propice pour lui:

> Quand il eut chargé le traîneau, attelé les chiens et fait siffler et claquer le fouet du départ, Tayaout, en ce jour semblable à toutes les autres, reprit le chemin de l'étoile et franchit toute la contrée sans bornes jusqu'à toucher aux rives de glace bordant l'eau libre. (*ibidem :* 12)

Au moment où Tayaout décide de quitter sa famille il a l'âge de 15 ans. Comme il est très jeune, son identité est en cours de formation, tout comme sa personnalité. Malgré le sentiment confus qu'il ressente en son âme et qu'il ne comprend pas tout à coup, la seule chose dont il est sûr est le fait qu'il hait son peuple pour leur sujétion au style de vie des Blancs. Dans une manière très ironique, le narrateur remarque le fait que les Inuit qui ont prospéré le plus sont ceux qui ont abandonné leurs traditions et leurs mêmes:

> Les Blancs du Ministère offrent aux jeunes de les mener vers des écoles des Blancs où, tout en apprenant des savoirs inutiles à des Inuit, ils désapprendront le sens de leur continuation et le rythme de leur présence dans les pays des glaces. Mais il faut d'abord qu'en des écoles locales, de petite valeur et sans gloire, les enfants inuit réussissent des examens sévères et rarement justes, où ce n'est pas le meilleur qui sera choisi, mais c'est lui qui aura démontré le plus d'aptitude à ne plus être de sa race, ce qui est piètre science en tous lieux et en tout pays. (*ibidem :* 74)

Dans ces communautés nordiques, les écoles sont des institutions importantes qui devraient soutenir la transmission et la continuation de la culture. Pourtant, Yves Thériault suggère que leur influence est négative, voire destructrice.

Adoptant le point de vue des autochtones, le narrateur regarde l'école comme une prison et affirme dans *N'Tsuk*:

> Ils sont menés chaque matin vers les écoles, comme vous appelez ces prisons de l'esprit où ta tradition se perd. Lorsqu'ils sont là, que fais-tu? Peux-tu donc vivre en sachant que tes enfants n'apprennent rien de ce qui est toi, et rien de toi? Comment te respecteront-ils, plus tard? (*ibidem :* 37)

Doué d'une énergie typique pour les Inuit, Tayaout a hérité aussi de l'ambition de son père. Grâce à ces qualités, il peut survivre aux difficultés du voyage qu'il s'est imposé à parcourir, d'Ungava jusqu'au Labrador. Pourtant, encore plus important que ses errances physiques s'avèrent ses errances spirituelles ou intérieures qui motivent son départ. L'inquiétude de Tayaout et sa recherche continue nous rappellent des expériences que l'auteur lui-même avait vécues avant qu'il eût accepté son rôle d'écrivain. Même si le but reste encore obscur pour l'adolescent Tayaout, il ressent quelque chose à l'intérieur qui l'amène à chercher la solitude.

L'isolement est donc un des thèmes principaux de ce roman. Mariana Ionescu, qui analyse la problématique de l'altérité dans plusieurs volumes d'Yves Thériault dans son article « L'Indien et l'Inuk d'Yves Thériault par rapport à l'Autre », souligne le fait que Tayaout « choisit la fuite solitaire afin de mieux réfléchir sur le sens de son existence ». (109)

L'éloignement de la société effectué par Tayaout mène donc à un processus de formation de la personnalité du protagoniste et de ce point de vue nous pouvons considérer cet ouvrage un « bildungsroman », un roman initiatique. Sa quête hors de la société a pour but de retrouver les traditions sur lesquelles son père lui a tant parlé, elle représente un retour aux sources, mais en même temps une quête de son identité:

> Agaguk avait besoin de s'éloigner des siens pour se réaliser; Tayaout, lui, ressentait des choses inconnues de tous, troublantes, et il avait surtout besoin de silence, il avait besoin de cette sorte de retraite au loin, de fuite vers la sorte de solitude qui permet à un homme de se retrouver face à lui-même. (*ibidem :* 41)

Dans cette perspective, Tayaout est plutôt « un pèlerin, un homme de l'aventure intérieure » (494) comme Laurent Mailhot l'appelle. Aux sources de ses décisions se retrouve encore une fois, tout comme chez Agaguk, la nostalgie des origines. Compte tenu que chez les Inuit les informations étaient transmises de manière orale génération en génération, les récits sur la vie des aïeuls ne font qu'alimenter plus la volonté de Tayaout de les retrouver et de les rejoindre. Tayaout se lance dans cette aventure seulement au moment où il est devenu un Inuk habile, après il a été enseigné comment il fallait se débrouiller dans la solitude. À cette occasion nous observons encore une fois la relation étroite entre les Inuit la nature:

> Tayaout apprit alors, de son père Agaguk, comment il valait mieux observer dans le ciel, lorsqu'on le peut, L'Étoile femelle plutôt que les autres, l'Étoile mère au clignotement plus jaune et qui pend tout près de la neige, là-bas, au bout de la plaine, et comment avec celle-là nul homme ne se perdait jamais sur les glaces. (*ibidem :* 16)

Pendant que la présence féminine manque physiquement dans la vie de Tayaout, elle se manifeste sous diverses autres formes. L'une d'elles est « l'Étoile femelle » qui lui sert de pivot, un pilier fondamental pour sa survie, tout comme Iriook l'était pour Agaguk dans le roman antérieur. L'importance de cette étoile a été observée aussi par Antoine Sirois qui lui attribue une valeur fondamentale pour tous les errants:

> Agaguk et son fils recourent assidûment à « l'Étoile femelle », à « l'Étoile mère », astre auquel ils attribuent un caractère sacré, pour se guider sur la toundra et les glaces. Ils corroborent plusieurs traditions nordiques qui considèrent l'étoile Polaire comme le pivot, le Centre autour duquel tournent le firmament et tous les pérégrins de la terre. (*ibidem :*105-106)

La quête que Tayaout entreprend en suivant cette étoile n'est pas seulement une recherche qui a pour finalité la découverte de la pierre verte. Elle est chargée d'une signification double, car elle représente en même temps une découverte de lui-même, de sa personnalité et finalement de son identité.

De ce point de vue, la ressemblance entre Tayaout et Ashini est évidente. Tous les deux, en écoutant leurs voix intérieures, guidés par des forces supérieures deviennent des représentants de leurs communautés respectives. Les romans auxquels ces deux personnages appartiennent ressemblent aussi parce qu'ils focalisent tous les deux sur la même idée essentielle: la défense d'une cause. C'est la protection instinctive de la culture que l'autochtone manifeste face à la menace de l'assimilation.

Tout comme Ashini se considère l'élu des dieux qui doit libérer son peuple, « rassemblant les [s]iens, prenant leur tête, les menant, libres enfin, vers ce pays que [il] allais leur garantir » (Thériault 80), Tayaout adopte la même attitude de leader et se charge de conduire ses congénères vers la liberté, vers la pureté de leurs traditions. Il partage le même rôle messianique, comme Antoine Sirois le souligne d'ailleurs:

> Il repartira pour un second pèlerinage quérir lui-même sa propre stéatite pour libérer lui aussi les âmes, les formes contenues dans cette pierre, et se purifier de l'orgueil qui le menace, comme l'ubris des héros grecs, parce qu'il est considéré comme Messie par les siens. (107)

Les nombreux voyages entrepris par Tayaout afin d'amener la pierre verte à son peuple prouvent l'acharnement de sa quête, de sa volonté de changer le style de vie des siens. Pendant que ses périples prennent la forme d'une quête de l'identité, toute son évolution est aux antipodes de l'involution de son père. Au déplacement constant de son fils s'oppose l'immobilité d'Agaguk « qui ne chasse

plus, qui vit de subventions gouvernementales, alors qu'Iriook, si loquace dans *Agaguk*, se tait complètement ». (Benson 154) La tendresse qu'elle manifestait dans le roman antérieur et désormais absente, « l'admirable figure d'Iriook apparaît à peine, et durcie, sans amour, sans compréhension envers "son homme" ». (Mailhot 496)

D'ailleurs, les scènes sexuelles si fréquentes chez le couple auparavant manquent totalement dans *Tayaout, fils d'Agaguk*, créant un écart plus encore grand entre les deux parents. L'échec total de l'harmonie à l'intérieur du couple est annoncé par la décision d'Agaguk de vendre les statuettes aux blancs. De ce point de vue Frederick Ivor Case dans son ouvrage *Racism and National Consciousness* a raison à affirmer qu'une de nouvelles préoccupations du narrateur « semble être celle de l'individu qui trahit ses propres gens ». (78) Remarquant le changement radical subi par Agaguk dans ce roman, Louise Nelson Vanhee fait l'affirmation suivante dans son article critique « Tayaout, une quête mystique »:

> Nous retrouvons un Agaguk totalement différent, vieilli, changé, maté en quelque sorte. Il a abandonné la vie solitaire trop isolée, il s'est réintégré au groupe, il a choisi la voie facile, lui l'homme du Nord, jadis indomptable. L'esprit de conquête et d'indépendance qui l'animait a cédé à l'esprit de confort facile, de sécurité endormante. (36)

Donc, pendant que Tayaout se dirige vers la découverte de son identité et celle de son peuple, Agaguk a une trajectoire diamétralement opposée, ayant vers l'assimilation, préférant les dollars plutôt que les statuettes, le confort d'une vie aisée parmi les gens d'une autre culture plutôt que la lutte pour la survie de la sienne. La perte de la maîtrise est évidente, il n'est plus le chef de la famille d'autrefois et la femme semble plutôt avoir rempli ce statut. Sa voix prend de plus en plus de puissance, arrivant jusqu'à la rage qui caractérisait jadis son époux, réclamant la mort immédiate du coupable: «Alors Iriook eut une sorte de grand cri rauque, le cri d'un animal se ruant au sang. – Mais vas-y! Va le tuer!». (Thériault 154)

D'un roman à l'autre, nous constatons un revirement total de situation en ce qui concerne la position des personnages et leur caractère. Si Agaguk rêvait de renouer avec ses ancêtres et se préoccupait pour la continuation de la lignée, il se transforme en ce roman en un « vil commerçant devenu insensible au sacré ou infidèle à une affection paternelle qui se manifestait si vivement dans le premier roman ». (Brochu 436) Iriook mettait auparavant tous ses efforts afin de changer la mentalité de son bien-aimé, elle était dans *Agaguk* une femme « soucieuse d'affirmation personnelle et sensible à la morale occidentale ». (Brochu 436) Mais dans *Tayaout, fils d'Agaguk* elle change totalement de vision en adoptant la voie de la tradition, ordonnant à Tayaout à abattre son père sans aucun remords, comme si elle ne l'avait jamais aimé. Cela fait le critique André Brochu à la considérer: « […] un monstre maternel qui dresse le fils contre le père, […] au nom d'une tradition que dans *Agaguk*, elle était la première à renier! ». (Brochu 178)

Ces personnages sont donc des héros « contredits », comme Brochu les appelle et celui-ci explique cette incohérence de protagonistes, au fur et à mesure de la narration, de la trilogie inuit ainsi:

> Si d'un livre à l'autre de tels changements sont possibles, c'est que rien ne garantit la continuité des caractères. Ce qui était tout blanc d'un côté, tout noir de l'autre, ne saurait évoluer qu'en devenant tout noir d'un côté et tout blanc de l'autre. (436)

Si Tayaout tue son père à la fin de l'histoire, son geste se justifie par sa volonté de garder intacte la culture de son peuple et montre que pour le protagoniste l'identité inuit vaut plus même que la vie de son propre père. L'échec inévitable de sa tentative a pour conséquence sa mort sous les pattes d'un ours blanc et symbolise l'impuissance d'un seul individu à sauver le sort d'un peuple.

Bibliographie

Textes de référence:

Thériault, Yves. *Agaguk*. Québec: Le Dernier Havre, 2003.
---. *Ashini*. Québec: Fides, 1997.
---. *N'Tsuk*. Québec: Actuelle, 1971.
---. *Tayaout, fils d'Agaguk*. Paris: Club France Loisirs, 1993.

Bibliographie critique:

Benson, Mark. *La quête érotique d'Yves Thériault*. Berne: Peter Lang, 2008.
Brochu, André. « Yves Thériault ou le héros contredit ». François Gallays et Sylvain Simard, *Le roman contemporain au Québec (1960-1985)*, Québec: Fides, 1992. 427-445.
Brochu, André. *L'instance critique: 1961-1973*. Montréal: Leméac, 1974.
Case, Frederick Ivor. *Racism and National Consciousness*. Boston: Plowshare Press, 1977.
Ionescu, Mariana. « L'Indien et l'Inuk d'Yves Thériault par rapport à l'Autre ». *Dialogues francophones* 14, Margareta Gyusrcsik (coord.), Timişoara: Université de l'Ouest de Timişoara, (2008): 107-115.
Mailhot, Laurent. «Yves Thériault, *Tayaout, fils d'Agaguk*, Montréal: Éditions de l'Homme, 1969, 158 p.» (ouvrage recensé). *Études françaises* 5. 4 (1969): 494-497.
Nelson Vanhee, Louise. «Tayaout, une quête mystique». *Canadian literature* 71, (1976): 35 – 38.
Sirois, Antoine. *Lecture mythocritique du roman québécois*. Québec: Triptyque, 1999.

NOTE: Cet article a été rédigé dans le cadre du projet « Défis de la connaissance et développement par recherche doctorale PRO-DOCT – Contrat n° POSDRU/88/1.5/S /52946 », projet cofinancé par le Fonds Social Européen à travers le Programme Opérationnel Sectoriel Développement des Ressources Humaines 2007-2013.