



Le français, creuset de cultures : passé, présent et futur

ÉDITEURS :

Francisco Luque Janodet
Gisella Policastro Ponce

UCOPress

Editorial Universidad de Córdoba

Le français, creuset de cultures : passé, présent et futur

ÉDITEURS :

Francisco Luque Janodet

Gisella Policastro Ponce

Le français, creuset de cultures : passé, présent et futur. – Córdoba: UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, 2026.

21 x 29,7 cm, 416 pp.

THEMA: CJ, DSB, CFP

Editores : Francisco Luque Janodet y Gisella Policastro Ponce

Este volumen ha contado con la financiación de la Asociación de Francesistas de la Universidad Española (AFUE).

LE FRANÇAIS, CREUSET DE CULTURES : PASSÉ, PRÉSENT ET FUTUR

© de los editores : Francisco Luque Janodet y Gisella Policastro Ponce

© de los autores

© Edita: UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, 2026

Campus Universitario de Rabanales

Ctra. Nacional IV, Km 396. 14071 Córdoba (España)

Tel.: (+34) 957 218 126

<https://ucopress.uco.es> · ucopress@uco.es

E-ISBN: 978-84-9927-960-2

DOI: <https://doi.org/10.21071/000044>



Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Maquetación: UCOPress



Esta publicación se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0. Puede copiar, distribuir, adaptar y crear obras derivadas de este contenido, siempre y cuando le atribuya la autoría original y no utilice esta obra con fines comerciales. Las obras derivadas también deben estar bajo una licencia similar.

Índice

Prólogo / Prologue	9
CONFÉRENCE PLÉNIÈRE	
De ces dames qui lisaient, écrivaient, traduisaient... A propos de quelques femmes de Lettres espagnoles et françaises (à la charnière du XIXe siècle)	13
<i>Brigitte Lépinette</i>	
ÉTUDES LITTÉRAIRES ET CULTURE	
Cordoue dans le <i>Nouveau Voyage en Espagne</i> (1782) de Peyron	31
<i>Irene Aguilá-Solana</i>	
La langue métissée : Kourouma et la « malinkisation » du français	43
<i>Carmen Alberdi Urquizu</i>	
Réflexions lecléziennes : une vision interculturelle engagée	55
<i>María Loreto Cantón Rodríguez</i>	
Homme de guerre, homme de culture : les sources langagières inépuisables dans <i>Le mort qu'il faut</i> de Jorge Semprún	65
<i>Beatriz Coca Méndez · Audrey Sanchez</i>	
Le français, terre d'accueil. Migration des mots et ouverture culturelle dans l'édition pour la jeunesse.	77
<i>Connan-Pintado Christiane</i>	
Figurations de Tahiti et ses habitants dans la littérature française du XIXe siècle.	87
<i>Daniel de la Fuente Díaz</i>	
Les arabes et les juifs, les français(es) et les espagnol(es) : sont-ils et elles de faux-amis ? ..	97
<i>Estrella Gregori Algarra</i>	
« N'oublie jamais que tu es Français »	109
<i>Gabrielle Hirschwald</i>	
La Fête des Vignerons : de J-J. Rousseau à Blaise Hoffman	119
<i>Montserrat López Mújica</i>	
<i>Écrits pour la parole</i> : l'utopie afropéenne (dés)enchantede de Léonora Miano	129
<i>Myriam Mallart Brussosa</i>	

La langue métissée : Kourouma et la « malinkisation » du français

Carmen Alberdi Urquizu

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA FRANCESA

UNIVERSIDAD DE GRANADA

kalberdi@ugr.es

Résumé

La littérature europhone postcoloniale illustre bien l'image de la langue comme creuset de cultures dans les différentes acceptions qu'en offre le dictionnaire. Récipient « réfractaire » – peu propice donc aux changements – le français accueille, à partir des années 1940-1950, les accents de la Négritude et l'écriture de la réparation, tout en gardant sa pureté, « la potentialité subversive du médium d'expression en tant que vecteur de [...] particularité culturelle » n'ayant pas été à l'époque suffisamment mise en valeur (Siendou, 2016, p. 191). Ce sera la deuxième génération, celle qui émerge après les indépendances des années 1960, qui en fera un instrument autant de lutte identitaire et d'affirmation de l'altérité que de fusion.

Souvent décrite comme une « traduction » d'un prototexte inexistant (Bandia, 2006), la langue de cette génération revendique un patrimoine linguistico-culturel doublement hybride. Hybridation textuelle, d'un côté, entre écriture et tradition orale, hybridation linguistique, de l'autre, à l'origine d'un « code métissé » (*ibid.*), qui n'est pas tout à fait vernaculaire, mais qui n'est plus « du français » à proprement parler. La décolonisation de la langue-culture s'accompagne ainsi de la colonisation de celle du colonisateur, les relations de pouvoir s'en trouvant désormais renversées.

Nous aborderons cette question à travers l'écriture d'Ahmadou Kourouma, dont le projet de « malinkisation » du français exemplifie l'image du creuset dans lequel des matières différentes sont fondues en une seule.

Mots-clés : Kourouma, malinkisation, hybridation, ethnotexte, tiers code.

Resumen

La literatura eurófona poscolonial ilustra a la perfección la imagen de la lengua como crisol de culturas en las distintas acepciones que del término ofrecen los diccionarios. Recipiente «refractario» –y poco propicio a los cambios, en consecuencia– el francés acoge, a partir de los años 1940-1950, los acentos de la Negritud y la escritura de la reparación, aun conservando su pureza, dado que el potencial subversivo de la lengua como vector de particularidad cultural no habría sido en la época suficientemente explotado (Siendou, 2016, p. 191). Será la segunda generación, la que emerge tras las independencias de los años 1960, la que hará de ella un instrumento tanto de lucha identitaria y afirmación de la alteridad, como de fusión.

Descrita a menudo como una «traducción» de un prototexto inexistente (Bandia, 2006), la lengua de esta generación reivindica un patrimonio lingüístico-cultural doblemente híbrido. Hibridación textual, por un lado, entre escritura y tradición narrativa oral, hibridación lingüística, por el otro, que origina un «código mestizo» que, sin ser totalmente vernáculo, tampoco es propiamente «la» lengua francesa. La descolonización de la lengua-cultura se acompaña, de este modo, de la colonización de la lengua del colonizador, invirtiendo las relaciones de poder entre ambas.

Abordaremos esta cuestión a través de la escritura de Ahmadou Kourouma, cuyo proyecto de «malinkización» del francés ejemplifica la imagen del crisol en el que distintas materias terminan por fundirse en una.

Palabras clave: Kourouma, malinkización, hibridación, etnotexto, tercer código.

1. Introduction : la littérature africaine

Bien que l'on s'accorde en général à parler de littérature africaine, au singulier, il ne saurait s'agir, comme le signale Rodríguez Murphy (2015), que d'une licence académique permettant de regrouper, sous une dénomination commune, des manifestations plurielles. À l'image du continent, les littératures africaines sont diverses. Abstraction faite de l'héritage des littératures orales et pour ne retenir que l'écriture en Afrique noire, ce serait d'ailleurs à tort qu'on attribue aux écrivains de la Négritude le titre de premiers écrivains d'Afrique Subsaharienne, puisqu'ils ont été précédés par les écrivains de l'Afrique australe (Adou, 2013). Malgré la primauté de la littérature européenne – notamment en anglais et en français –, nous ne saurions ignorer l'existence d'une écriture en langue vernaculaire : celle des pionniers, celle aussi des activistes. Au nombre des premiers, citons Thomas Mofolo, originaire du Lesotho, qui relève, dans la première décennie du XXe siècle, le défi d'écrire en sésoto, une langue dépourvue de codification écrite, de transcription standardisée, de systématisation grammaticale et orthographique. Parmi les seconds, Ngugi Wa Thiong'o, qui, après 17 ans de carrière littéraire

en langue anglaise, décide d'exploiter le potentiel de la langue en tant que vecteur de décolonisation, comme il le soutient dans ses essais théoriques depuis les années 1980 (Thiong'o, 2015), et d'écrire exclusivement en gikuyu pour s'auto-traduire en anglais, tout comme Boubacar Boris Diop publie en wolof et se traduit lui-même en français. Enfin, dernier critère de différenciation, la littérature europhone, elle-même, devrait être divisée en littérature europhone coloniale et postcoloniale, les théoriciens distinguant encore, à l'égard de cette dernière, deux (Steemers, 2012), trois (Rodríguez Murphy, 2015), voire quatre (Sassani & Inanlou, 2018) générations d'écrivains, définies autant par leurs thématiques que par leur rapport à la langue véhiculaire. Leur évolution dessine un panorama où émergent – ou sont résorbés – les clivages suscités par les relations de pouvoir entre langues et cultures, l'émancipation et la revendication de l'identité et/ou l'altérité. De la Négritude à la « migritude » – néologisme combinant négritude et migration (Sassani & Inanlou, 2018, p. 289) –, ce ne sont pas seulement les thématiques, mais aussi les enjeux liés à la langue qui évoluent.

D'un point de vue thématique, la première génération, celle de la décennie 1950, s'inscrit dans un mouvement de réparation contre l'empire colonial, en réponse aux clichés et représentations de l'Afrique et des Africains répandus par les colonisateurs. Faisant écho à la critique virulente qu'Aimé Césaire lance en 1950 dans son *Discours sur le colonialisme*, divers écrits de ces années visent à rendre une image crue et décharnée de ce que fut la colonisation, de la violence exercée contre les populations autochtones et du rôle des missions prétendument « civilisatrices » de l'Église. Les indépendances des années 1960 feront place, quant à elles, à une « littérature de désillusion » (Saganogo, 2008, p. 496) mettant l'accent sur les promesses non tenues par les régimes instaurés après la décolonisation. La dénonciation des corruptions, inégalités et abus de pouvoir s'accompagne, à partir des années 1970, de ce que l'on connaît comme « l'écriture de résistance », à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace post-colonial (Rodríguez Murphy, 2015). Dans les anciennes colonies, la voix des femmes et les langues vernaculaires se joignent à la mise en lumière des problématiques liées à l'exploitation des femmes, des enfants et des minorités, faisant tomber les tabous sur l'excision féminine, la polygamie, les enfants soldats, le déclin urbain, le SIDA, etc. Ailleurs, les écrivains de la diaspora, « Afropolités » (Mbembe, 2007), ou « Africains du monde », issus d'une génération transnationale, transcontinentale et transculturelle engendrée par la mondialisation (Bandia, 2012), apportent de nouveaux éclairages sur la migration, le néocolonialisme, la notion de territoire, de nation ou d'appartenance.

Sur le plan linguistique, l'adoption de la langue du colonisateur par la première génération s'inscrit aussi bien dans la perspective de la réparation – déconstruction de l'image d'analphabétisme et des représentations caricaturales transmises pendant l'époque coloniale – que dans l'aspiration à la diffusion internationale (Hawkins 2013). Le français, langue de culture, auréolé de prestige et fort d'une tradition académique peu ouverte aux modifications, illustre à l'époque l'image du creuset comme récipient « réfractaire » où les matières sont éprouvées et éventuellement purifiées. Ce n'est pas pour se démarquer du colonisateur, mais pour prouver qu'il est à sa hauteur que l'écrivain africain choisit sa langue :

Dans les espaces ex-colonisés, certains écrits miment les particularismes du colonisateur. C'est le cas de ceux qui prétendaient contrarier ceux des Occidentaux soutenant que l'Africain n'avait pas de culture ou de civilisation. Par exemple, les écrivains de la Négritude ont plus que démontré qu'ils maîtrisaient la langue-culture du colonisateur. À bien des égards, cependant dans cet élan, certains ont oublié de mettre l'accent sur la potentialité subversive du medium d'expression en tant que vecteur de leur particularité culturelle (Siendou, 2016, p. 191).

Cette potentialité subversive deviendra néanmoins le trait distinctif de certains écrivains de la deuxième génération, dont Ahmadou Kourouma, très particulièrement dans son premier roman, *Les soleils des*

indépendances. Les nouvelles inquiétudes s'expriment dans une nouvelle langue, hybride et métissée. C'est sur l'étude de cette dernière que nous nous attarderons, afin de voir comment le creuset se mue, subrepticement, en réceptacle où cristallise la fusion.

2. Les soleils des indépendances : l'iconoclasie

Après avoir obtenu sur manuscrit le prix de la revue québécoise *Études françaises*, la première œuvre d'Ahmadou Kourouma est publiée aux Presses de l'Université de Montréal en 1968. Elle avait préalablement essuyé le refus des éditeurs français, qui resteront encore réticents jusqu'en 1970. Ce rejet tient moins, apparemment, à la thématique et au positionnement de l'auteur¹ qu'au contexte de réception de l'œuvre, différent de celui qui avait accueilli les écrivains de la première génération :

L'aspect exotique du roman africain avec son boy ou le missionnaire démystifié, même dans un contexte dénonçant le système colonial, continue à attirer le lecteur métropolitain (ainsi que l'éditeur, qui est lecteur à son tour). En revanche, pendant la deuxième moitié des années 50, cette réception bienveillante des auteurs africains se détériore rapidement sous l'influence des guerres coloniales (Steemers, 2012, p. 37).

Or ce refus s'explique aussi – peut-être surtout – en tant que réaction à une écriture iconoclaste, perçue par la critique comme un « viol de l'usage littéraire » (Gauvin, 2001, p. 107). En effet, c'est sur la forme que Kourouma opère une véritable révolution en s'attaquant aussi bien au code narratif qu'à la langue, ressentis comme des entraves à l'authenticité de l'œuvre, tel que l'auteur l'explique lui-même au cours d'un entretien en 1970 :

J'adapte la langue au rythme narratif africain. Sans plus. M'étant aperçu que le français classique constituait un carcan qu'il me fallait dépasser [...] Qu'avais-je donc fait? Simplement donné libre cours à mon tempérament en distordant une langue classique trop rigide pour que ma pensée s'y meuve. J'ai donc traduit le malinké en français, en cassant le français pour retrouver et restituer le rythme africain (Gauvin, 2001, p. 108).

Cette écriture, souvent décrite dans le domaine académique comme une « traduction » d'un prototexte inexistant (Bandia, 2008) résulte d'un processus de « vernacularisation » (Bandia, 2001) ou « indigénisation » (Vakunta, 2011 ; Zabus, 2007) assez répandu parmi les écrivains de cette génération, qui prend la forme, dans le cas de Kourouma, d'une « malinkisation ». Cette langue se caractérise non seulement par des néologismes recelant des calques sémantiques entre une langue vernaculaire sous-jacente et la langue européenne, mais par des modifications et des ruptures syntaxiques et grammaticales engendrant une sorte d'interlangue, différente de la langue européenne standard : « C'est en cela précisément que l'écriture hybride se distingue de la traduction. L'écrivain étant toujours soucieux de chercher cette autre langue ou cette troisième langue qui lui appartient en propre » (Kamgang, 2012, p. 187). Il s'agit moins, en fait, de traduire des mots destinés à saupoudrer le texte comme autant de petites touches d'exotisme, que de garder, dans l'expression française, un certain mode de penser, d'agir et de s'exprimer, une identité discursive, un *ethos* en somme, appartenant à une autre culture et affirmant son identité dans l'altérité et la subversion.

Traduction serait un terme trop fort car il arrive que je conçoive certaines choses en français mais dans ce cas je place un Malinké dans cette situation et j'essaie d'imaginer sa façon de percevoir [...] Fama m'est apparu

¹ Positionnement qui répartit, d'ailleurs, les responsabilités assez équitablement : « Autant il fustige les colons pour l'invasion de l'Afrique, autant il a tiré à boulets rouges sur les politiques africaines post-coloniales » (Diandué, 2006, p. 17).

fade et ce n'est que lorsque je l'ai fait parler en malinké qu'il a pu avoir tout son relief. Dans les parties dialoguées le français de France ne pouvait pas convenir. Toute langue, toute société, est d'abord constituée d'un certain nombre de mythes et de réalités (Magnier, 1987).

Placée ainsi « au carrefour de l'oralité et de l'écriture [...] à cheval entre une langue européenne et une langue africaine » (Akrobou, 2013, p. 25), l'écriture de Kourouma se définit en termes de double hybridation. Hybridation des codes oral et écrit, d'un côté, qui engendre un « palimpseste de l'oralité » (Sienidou, 2016, p. 190), un « ethnotexte » (Zabus, 2007, p. 146 ; Akrobou, 2013, p. 26) venant se greffer sur la technique narrative européenne. Au narrateur de la tradition occidentale se substitue le *griot* ou *djèli*, mémoire vivante de la communauté, troubadour, conteur, musicien, philosophe, généalogiste et détenteur du patrimoine historique (Adou, 2013 ; Saganogo, 2008). À lui de verser son récit et ses ressources narratives dans un moule nouveau qui lui est étranger : le roman. Hybridation langagière, de l'autre côté, responsable d'un entre-deux linguistique, un « tiers code » ou « code métissé » (Bandia, 2006, p. 357), une sorte d'« interlangue » (Zabus, 2007, p. 4), ni tout à fait vernaculaire, ni pleinement europhone. Divers cas de figure seront à envisager dans ce processus de « malinkisation » du français, qui vont du plus évident – l'emploi de xénismes – à l'invisible – l'interférence (Blede, 2006) ou relexification (Zabus, 2007).

3. Du narrateur au griot : l'ethnotexte

L'imbrication de la tradition orale africaine dans la trame scripturale de la narration se manifeste notamment à travers le discours du narrateur, dont « les envolées oratoires [...] plongent le lecteur dans les cercles sacrés des griots mandingues » (Diandué, 2006, p. 18). Riche des tours et procédés de la « rhétorique de l'oralité » propre au griot (Kamgang 2012), le discours du narrateur est parsemé de marques d'intersubjectivité qui miment l'interaction orale. Apostrophes, interjections, exclamations et questions, adressées tantôt au lecteur, tantôt aux personnages, ébauchent le profil d'un narrateur qui ne se contente pas de raconter des événements, mais qui évalue, blâme les personnages (1), prend à témoin le lecteur, le sollicite (2), le juge en termes de réactions (3) ou de compétences (4), choisit pour lui les informations (5), précise ses propos dans des commentaires parenthétiques (6) et exprime, tour à tour, son indignation ou son admiration (7) :

(1) Blasphème ! gros péché ! Fama, ne te voyais-tu pas en train de pécher dans la demeure d'Allah ? (p. 27)².

(2) Dites-moi, en bon Malinké que pouvait-il chercher encore ? (p. 15).

(3) Vous paraissez sceptique ! Eh bien, moi, je vous le jure (p. 11).

(4) vous ne le savez pas parce que vous n'êtes pas Malinké (p. 117).

(5) À cause du frémissement des seins, de la pulsation des fesses et la blancheur des dents des jeunes filles, contournons les danses (p. 118).

(6) un voisin rappela qu'une nuit l'enterré lui avait apporté un caleçon et un pagne : ceux de sa femme (l'épouse du voisin, précisons-le) (p. 17).

(7) tous communiquèrent dans une seule prière [...]. Quelle solennité ! quelle dignité ! quelle religiosité ! (p. 116).

² Les références des exemples renvoient à l'édition des œuvres complètes de Kourouma publiée chez les Éditions du Seuil en 2010.

Dans cette simulation d'interaction avec le lecteur, institué en auditoire, le jeu des questions que ce dernier aurait pu éventuellement poser et des réponses, fournies par le narrateur, permet en même temps d'expliquer des référents culturels et des rites sociaux sans rupture du cadre fictionnel, comme cela aurait été le cas si on avait introduit un élément paratextuel – note en bas de page ou glossaire, par exemple :

- (8) Pourquoi les Malinkés fêtent-ils les funérailles du quarantième jour d'un enterré ? Parce que quarante jours exactement après la sépulture les morts reçoivent l'arrivant [...]. Et quelle sorte de bouc ? Très souvent un bouc famélique gouttant moins de sang qu'une carpe. Et quelle qualité de sang ? Du sang aussi pauvre que les menstrues d'une vieille fille sèche (114).

Le cadre situationnel de cette interaction est censé être partagé, comme le soulignent aussi bien l'usage d'un « nous » inclusif – vous et moi – que des déictiques situationnels, en l'occurrence gestuels – « haut comme ça » :

- (9) Heureusement pour chacun de nous, il n'y avait rien à sa portée (p. 155).
(10) Un idiot, un enfant haut comme ça les aurait relevés (p. 119).

Le style oralisé de ce discours narratorial mime aussi l'emploi de répétitions autophoniques, fréquentes à l'oral et représentatives, d'ailleurs, d'un *ethos* communautaire, d'après Kourouma :

Vous savez que quand on parle, en oralité pour se faire comprendre, on a beaucoup de gestes et on se répète deux ou trois fois parce qu'on n'est pas sûr d'être compris la première fois. [...]. Mais l'oralité, il faut le répéter, il faut le faire, il faut l'introduire un certain nombre de fois. C'est cette technique qui est utilisée par les Malinké (Ouédraogo, 2001, p. 775).

Ces reprises sont, en outre, pleinement fonctionnelles. Tout comme dans la vraie interaction, elles assument des fonctions expressives ou phatiques, faisant preuve de la trace subjective et intersubjective de la communication :

- (11) Fama, tu dois penser, considérer, avant d'épouser Mariam. À moins ! à moins ! à moins ! que tu n'acceptes de demeurer au village (p. 79).
(12) Maintenant, dites-le-moi [...] vraiment dites-le-moi, cela était-il vraiment, vraiment nécessaire ? Non et non ! (p. 120).

Il y aurait lieu probablement de leur attribuer aussi une fonction poétique, dans la mesure où certaines d'entre elles, comme celle qui relie le début et la fin du récit, créent une cadence litanique, un rythme cyclique mis en évidence par l'auto-interruption et les points de suspension :

- (13) Des jours suivirent le jour des obsèques jusqu'au septième jour et les funérailles du septième jour se déroulèrent devant l'ombre, puis se succédèrent des semaines et arriva le quarantième jour, et les funérailles du quarantième jour ont été fêtées au pied de l'ombre accroupie (p. 12).

Suivront les jours jusqu'au septième jour et les funérailles du septième jour, puis se succéderont les semaines et arrivera le quarantième jour et frapperont les funérailles du quarantième jour et... (p. 160).

Enfin, certaines reprises contribuent à une contextualisation clarifiant la signification de xénismes ou d'expressions hybrides appartenant à ce français « malinkisé » que recherche l'auteur, comme c'est le cas du terme *dja* ou du verbe « finir », sur lesquels nous reviendrons ci-dessous.

Détenteur du savoir et de la mémoire collective, le narrateur-griot s'exprime souvent aussi à l'aide de maximes, proverbes et dictons. L'énoncé parémique constitue un condensé culturel caractérisé par « la brièveté, la fonction utilitaire et didactique (fournir un enseignement) et l'enchâssement dans le discours » (Sevilla Muñoz, 2000, pp. 100-101). Forme privilégiée de l'oratoire africaine (Kamgang, 2012), lié à la vie physique et métaphysique, le proverbe matérialise l'imaginaire collectif à travers des formules empreintes de vérité, de sagesse expérientielle devenant argument d'autorité dans des questions morales :

(14) La vérité il faut la dire, aussi dure qu'elle soit, car elle rougit les pupilles mais ne les casse pas (p. 17).

(15) Ce serait offrir ses yeux pour regarder avec sa nuque (p. 51).

(16) Les gens de l'indépendance [...] sont capables de tout, même de fermer l'œil sur une abeille (p. 138).

(17) Un seul pied ne trace pas un sentier, et un seul doigt ne peut ramasser un gravier sur terre (p. 143).

Traduites du malinké, ces parémies présentent des traits grammaticaux et lexicaux particuliers (Akro-bou, 2009) porteurs du symbolisme que cette culture associe aussi bien au monde animal qu'à l'animation des organes et parties du corps, qui participent à toute activité humaine (Blede, 2006).

Le griot, enfin, est aussi, comme signalé ci-dessus, généalogiste et musicien. Nous retrouvons ces traces aussi bien quand il décline le lignage de Fama (« Fama Doumbouya ! Vrai Doumbouya, père Doumbouya, mère Doumbouya, dernier et légitime descendant des princes Doumbouya du Horodougou ») que dans les trois chansons insérées dans le récit : la mélodie de noce malinké, qui traduit la douleur face à l'absence des parents disparus (p. 85), la chanson dédiée au bonheur de Salimata (p. 151) et l'évocation d'un proverbe chanté à l'occasion d'un grand malheur (p. 152), des textes « à valeur documentaire », au dire de Kamgang (2012, p. 181), survenant « à des moments de disponibilité totale des personnages », lorsque le personnage, « seul avec lui-même [...] retrouve son fond culturel comme une dernière ressource qui lui permet de se ressaisir et de traduire son émotion » (*idem*).

4. L'alchimie : le métissage

L'hybridation linguistique ou « malinkisation » du français emprunte deux formes essentielles : une forme « visible », qui relève de l'introduction de xénismes rappelant parfois une sorte de *code-switching*, et une forme « invisible », vécue à la lecture comme un sentiment d'étrangeté. Entre les deux, se place une sorte d'hybridation « glosée », annoncée par le narrateur lui-même.

4.1. L'impureté affichée

L'alternance de codes, la forme la plus visible d'hybridation, se manifeste explicitement à travers l'usage de xénismes. Un terme étranger peut être introduit selon diverses modalités : (1) dépourvu d'explication, (2) clarifié grâce au contexte – ce que Zabus (2007, p. 176) nomme « *contextualization* » –, (3) accompagné d'une traduction coordonnée, juxtaposée ou parenthétique, technique que l'on nomme « *cushioning* » (Zabus, 2007, p. 176) ou « rembourrage » (Suchet, 2009, p. 37), ou (4) expliqué dans le paratexte au moyen de notes infrapaginales ou d'un glossaire, un procédé qui rompt néanmoins la continuité du

discours fictionnel. Kourouma refuse toute explication paratextuelle, mais il faut toutefois remarquer que seuls les anthroponymes et les toponymes apparaissent dépourvus d'éclaircissement contextuel. Hormis ces termes, le reste des xénismes, reliés aux us et coutumes, à la nourriture ou aux rites malinkés, sont rendus compréhensibles soit par contextualisation (exemples 18-20), soit par traduction intratextuelle, juxtaposée à proximité variable du xénisme (21-22), ou parenthétique (23) :

(18) en son honneur s'alignèrent les plats de tô, de riz... (p. 79).

(19) Le chef de Toukoro dormait, ivre de dolo (p. 82).

(20) un objet avec lequel on éteint la vie dans le corps [...] ; cet objet met fin à notre destin : c'est notre kala (p. 104).

(21) Bâtard de bâtardise! Gnamokodé! (p. 13).

(22) Une danse, un n'goni de chasseurs... (p. 119).

(23) bâtirent un grand campement appelé Togobala (grand campement) [...]et [il] planta là de nombreuses paillotes (togobala) (p. 81-82).

Nous pouvons également envisager, sous cette rubrique, la reprise à effet explicatif, qui, par redondance cotextuelle, contribue à normaliser un xénisme :

(24) ceux qui ont leur ni (l'âme), leur dja (le double) vidés et affaiblis (p. 94) [...] Fama [...] imagina son double, son dja sortir de son corps (p. 97) [...] Le double, le dja de Fama avait quitté le corps [...]. Leurs djas, leurs doubles sont fougueux (p. 99). [...] Balla éteignit le dja de l'animal, le vital de l'animal (p. 104).

Signalons, enfin, que le xénisme peut être mis en évidence à travers un procédé de « balisage » (Suchet, 2009) d'ordre typographique, tel que l'emploi d'italiques ou de guillemets, ce qui rompt la fictionnalité et traduit une attitude énonciative d'adresse au lecteur pour attirer son attention sur le mot étranger. Kourouma recourt très rarement à ce balisage, comme dans les exemples suivants : « Fama souffla un gros "bissimilai" » (p. 26), « le marabout lança un soufflant "alphatia" » (p. 97) et « un seul lit de bambou, un seul "tara" » (p. 125), dont les deux premiers pourraient d'ailleurs être plutôt considérés comme une forme de discours rapporté.

4.2. L'hybridation glosée

L'hybridation glosée renvoie à l'usage de termes appartenant au code linguistique du français, mais qui dériveraient d'une traduction du malinké, comme il est signalé dans le propre texte. Tel est le cas de la première hybridation, glosée dès la première page, et qui renvoie au titre même de l'œuvre, le terme « soleils » : « si l'on n'était pas dans l'ère des Indépendances (les soleils des Indépendances disent les Malinkés) (p. 11). La glose contribue ainsi à normaliser le terme et permet de le réutiliser, désormais sans explication, dans d'autres syntagmes : « les soleils de Samory », « les soleils des Toubabs », « les soleils du parti unique »...

La récurrence du terme « malinké », repris cinq fois sur dix lignes dans *l'incipit*, l'institue en clé de lecture, d'interprétation, d'accès au sens. Les rites sociaux, les us et coutumes, les mœurs, les valeurs (« l'important pour le Malinké est la liberté du négoce », p. 21), les comportements des personnages (« en bon Malinké », p. 15) trouvent leur cohérence sur cet arrière-plan culturel auquel le lecteur associera depuis lors tout ce qui lui paraîtra insolite (Van den Avenne, 2005), une croyance confortée par des affirmations

telles que « Qui n'est pas Malinké peut l'ignorer » (p. 14), ou « vous ne le savez pas parce que vous n'êtes pas Malinké » (p. 117).

Une fois cette mise au point effectuée, Kourouma semble laisser au lecteur le soin de repérer par lui-même l'hybridation : « Il compte ainsi sur le lecteur, sur son intelligence et sa collaboration. C'est ainsi que le lecteur rencontre des expressions, des segments de phrases malinkés sous l'apparence de mots ou expressions françaises » (Blede, 2006, p. 31). Ceci le condamne en quelque sorte à une « lecture de soupçon » (Kamgang, 2012, p. 206), d'autant plus que, parfois, la glose n'apporte qu'une transparence douteuse. Considérons l'exemple suivant :

(25) Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima, de race malinké, ou disons-le en malinké : il n'avait pas soutenu un petit rhume (p. 11).

Le verbe « finir », dans cette toute première phrase de l'œuvre, reçoit une traduction glosée qui établit une équivalence entre deux hybridations : l'une, visible, par une traduction qui demeurerait néanmoins attachée à la littéralité plutôt qu'au sens – l'équivalence attestée étant « il a cassé sa pipe » ou « il a passé l'arme à gauche » (Zabus, 2007, p. 144) –, l'autre, invisible, qui pose l'équivalence entre « mourir » et « finir ». De ce fait, comme le note Van den Avenne (2005), la glose semble poser que la locution « avoir fini » relève du standard, l'étrangeté étant déplacée vers une apparente parémie que le lecteur attribuera à la singularité de la culture de référence.

4.3. Le code métissé

Le code métissé, interlangue ou tiers code, concrétisation de la « malinkisation » voulue par l'auteur, relève en dernière instance de cette hybridation quasi imperceptible, qui ne se signale pas comme telle, de ce procédé d'« interférence » (Blede, 2006, p. 29) ou de « relexification » (Zabus, 2007, p. 111). Il n'y est plus question de la langue vernaculaire, l'expression ressemble à du français, mais elle recèle quelque dissonance, au niveau lexical, mais aussi, au niveau syntaxique.

Du point de vue lexical, certains termes et tournures provoquent un certain étonnement, sans que le lecteur soit toujours à même d'établir s'il s'agit d'un simple néologisme, comme paraît être le cas des adjectifs « déhonté(es) », ou « (ripaille) viandée », qui n'auraient pas en principe de rapport au malinké (Blede, 2006, p. 54). Les procédés les plus fréquemment utilisés³ sont (1) la substantivation de participes – « le stérile, le cassé c'est toi ! [...] un vidé » (p. 27), « un décédé est un appelé par Allah, un fini » (p. 88) – ; (2) l'adjectivation de substantifs – « la lagune [...] latérite » (p. 13), « le même horizon harmattan » (p. 78), « le même brouillard kapok » (p. 100) –, et (3) l'emploi adverbial des adjectifs – « dis vrai et solide » (p. 15), « tout s'arrange doux et calme » (p. 60).

Or c'est particulièrement au niveau syntaxique que l'on ressent la distorsion, la « cassure » que Kourouma inflige au code du français. En effet, si le lexique demeure l'élément le plus vivant d'une langue, toujours prêt à intégrer de nouvelles unités, la syntaxe est, elle, perçue comme immuable, tout écart attirant nécessairement l'attention. Tel est le cas du terme certainement le plus étudié des *Soleils des Indépendances*, ce verbe « finir » qui frappe le lecteur dès la première phrase, en raison de l'utilisation de l'auxiliaire « avoir » avec le verbe pris dans un sens intransitif et en emploi absolu. L'étrangeté est

³ Pour une étude en détail de ces expressions, voir Kamgang, 2012, pp. 125-129, et Blede, 2006, pp. 43-54.

néanmoins réduite, d'une part, comme signalé, par la glose qui introduit l'expression traduite du malinké, d'autre part, par contextualisation, l'expression étant finalement normalisée par répétition :

(26) Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima. [...] Comme tout Malinké, quand la vie s'échappa de ses restes, son ombre se releva [...]. Les colporteurs ne s'étaient pas mépris : « Ibrahima a fini ». [...] Personne ne s'était mépris : « Ibrahima Koné a fini, c'est son ombre » (p. 11).

(27) la mort [avertit] par les rêves l'homme qui doit finir (p. 128).

(28) la bonne prière du matin qui prépare la rencontre avec les mânes des ancêtres et le dernier jugement d'Allah. Au fond il était heureux de finir (p. 140).

Cette normalisation d'un usage inusité crée par ailleurs des effets de sens particuliers lors de l'utilisation conjointe des auxiliaires : « Fama avait fini, était fini » (p. 160). Le premier ayant été établi le long du texte comme la réalisation de l'action « finir » dans le sens de « mourir », le deuxième fait passer le participe passé au statut d'adjectif, chargé d'exprimer un état : avec Fama, c'est la dynastie Doumbouya qui s'éteint, une époque se ferme, une histoire se termine (Van den Avenne, 2005 ; Blede, 2006). D'autres verbes transitifs font également l'objet d'un emploi intransitif absolu, comme dans les « ronflements de Fama ébranlaient » (p. 29), « un vent, un soleil et un univers [...] enveloppèrent » (p. 96), ou « le président et le parti unique réprimèrent » (p. 129). Parfois, ce sont les sujets ou les compléments qui s'avèrent inhabituels en collocation avec certains verbes et décèlent un arrière-plan culturel. Ainsi, par exemple, dans l'énoncé « arrivera le quarantième jour et frapperont les funérailles » (p. 160), l'usage du verbe « frapper » renvoie à l'accompagnement musical des funérailles, où l'on chante et on danse au rythme d'instruments de percussion, comme le tamtam (Kamgang, 2012, p. 168). Quant à la « nuit [...] couchée dans le lit du défunt », au-delà de l'image, plus ou moins accessible à l'imagination du lecteur, une compétence culturelle s'avère nécessaire pour appréhender la portée de l'expression et sa motivation, tel que le signale Blede (2006, p. 50) :

[...] le Malinké est musulman et/ou animiste. Le musulman ne conserve généralement pas le corps du défunt, l'inhumation se faisant quelques instants après le décès. Cependant, l'instrument qui a servi pour le repos du défunt (lit, natte, hamac, etc.) demeure jusqu'aux funérailles du quarantième jour. Chaque nuit, à compter du premier jour du décès, est considérée comme un « double » du défunt. Dès lors, ce « double » se couche dans le lit du défunt.

Enfin, la récurrence de certaines collocations tisse, tout au long du texte, un réseau de significations et les institue en noyaux isotopiques. Tel est le cas du verbe « (s') asseoir », en collocation avec les substantifs « deuil » (p. 106, 110), « palabre » (p. 125), ou « calebasses » (p. 108), en fonction de complément d'objet direct, ou de « repas » à fonction de sujet (« le repas s'asseyait », p. 105). Ces expressions renvoient à des rituels de la vie malinké qui ont en commun une position sédentaire, qu'elle relève de l'attente, dans le cas du rituel du veuvage, ou du partage communautaire, en ce qui concerne la palabre et le repas (Blede, 2006, p. 44-45).

Il en va de même de la collocation « courber la prière » (p. 79, 95, 110, 112), reliée à un arrière-plan socio-culturel, religieux en l'occurrence, qui « détruit toute interprétation en dehors de la religion musulmane. C'est donc un artifice artistique ou littéraire pour dépasser le verbe prier. Le verbe courber nous indique la flexion, la tension de la tête penchée en avant et l'arrondissement du dos » (Blede, 2006, p. 52).

5. Conclusion

Représentative de la seconde génération de la littérature africaine europhone postcoloniale, l'écriture de Kourouma illustre certainement l'enjeu et les fonctions que la vernacularisation se pose : une fonction véhiculaire – rendre visible une réalité culturelle dans une langue différente – et une fonction idéologique ou stratégique – subvertir le code et « décoloniser » la langue par une inversion des données (Zabus, 2007, p. 118). Mais le projet ne termine pas là, sa « malinkisation » du français se traduit aussi par une colonisation de « la langue de l'autre qui l'avait précédemment colonisé » (Siendou, 2016, p. 192). Malgré le refus initial, ce tiers code parvient à opérer le retournement du stigmate par le renversement des relations de pouvoir entre les langues dans l'espace post-colonial : « son français, qui [...] fut considéré à l'époque par un grand nombre de lecteurs comme du charabia, est reconnu désormais comme un renouvellement enrichissant et indispensable de la langue littéraire des auteurs africains francophones » (Steemers, 2012, p. 153).

De langue dominatrice, le français se mue ainsi en moyen d'accès aux langues vernaculaires et à leur univers culturel, une « langue de passage » (Van den Avenne, 2005). De réceptacle réfractaire et purificateur, le français devient creuset où cristallisent et se métissent deux langues, deux cultures, à tel point que, pour les générations postérieures, celles de la migitude, notamment, l'hétéroglossie et l'hybridation ne seront plus un enjeu identitaire, mais un outil qui leur appartient en propre, fondement d'une littérature hétérolingue.

Références bibliographiques

- Adou, K. (2013). Littérature postcoloniale et transfert de l'héritage culturel : le dilemme linguistique des écrivains africains. *The Postcolonialist*, 1(1), s.p.
- Akrobou, E. (2009). Algunas referencias proverbiales marfileñas en la obra de Ahmadou Kourouma : Los Soles de las Independencias. *Letralia. Tierra de Letras, año XIV* (222), s.p.
- Akrobou, E. (2013). Traduire Kourouma Ahmadou : entre ambiguïté scripturale et ambiguïté orale dans un processus de transfert culturel. Dans B. Diandué (éd.), *Approches interculturelles de l'oeuvre d'Ahmadou Kourouma* (pp. 25-37). Abidjan : Nodus Sciendi.
- Bandia, P. (2001). Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction postcoloniale. *TTR. Traduction, Terminologie, Rédaction*, 14(2), 123-139.
- Bandia, P. (2006). African Europhone Literature and Writing as Translation : some Critical Issues. Dans T. Hermans (éd.), *Translating Others* (pp. 349-361). Manchester : St. Jerome Publishing.
- Bandia, P. (2008). *Translation as Reparation. Writing and Translation in Postcolonial Africa*. Manchester : St. Jerome Publishing.
- Bandia, P. (2012). Postcolonial literary heteroglossia: a challenge for homogenizing translation. *Perspectives*, 20(4), 419-431.
- Blede, L. (2006). *Les interférences linguistiques dans Les Soleils des Indépendances d'Ahmadou Kourouma*. Paris : Publibook.
- Diandué, B. K. (2006). Préface. Dans L. Blede, *Les interférences linguistiques dans Les Soleils des Indépendances, d'Ahmadou Kourouma* (pp. 17-19). Paris : Publibook.

- Gauvin, L. (2001). L'Imaginaire des langues. Du carnavalesque au baroque (Tremblay, Kourouma). *Littérature*, 121, 101-115.
- Hawkins, P. (2013). Translations and its Others: Postcolonial Linguistic Strategies of Writers from the Francophone Indian Ocean. Dans K. Batchelor, & C. Bisdorff (éds.), *Intimate enemies. Translation in Francophone Contexts* (pp. 36-48). Liverpool: Liverpool University Press.
- Kamgang, E. (2012). *Discours postcolonial et traduction de la littérature africaine subsaharienne après les années soixante. Rémanences colonialistes*. Ottawa : Université d'Ottawa. Thèse de Doctorat.
- Kourouma, A. (2010). *Les Soleils des Indépendances. Monné, outrages et défis. En attendant le vote des bêtes sauvages. Allah n'est pas obligé. Quand on refuse on dit non. Le diseur de vérité*. Paris : Seuil.
- Magnier, B. (1987). Entretien avec Ahmadou Kourouma. *Notre Librairie*, 87, 10-15.
- Mbembe, A. (2007). Afropolitanism. Dans N. Simon, & L. Duran (éds.), *Africa Remix : Contemporary Art of a Continent* (pp. 26-30). Johannesburg : Jara Media.
- Ouédraogo, J. (2001). Entretien avec Ahmadou Kourouma. *The French Review*, 74(4), 772-785.
- Rodríguez Murphy, E. (2015). *Traducción y literatura africana: multilingüismo y transculturación en la narrativa nigeriana de expresión inglesa*. Grenade: Comares.
- Saganogo, B. (2008). Evolución de la literatura africana de expresión francófona: de la oralidad a la escritura. *Estudios de Asia y África*, XLIII(2), 489-499.
- Sassani, F., & Inanlou, M. (2018). L'écriture du désenchantement chez Ahmadou Kourouma et le défi de la traduction. *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, 5(1), 287-297.
- Sevilla Muñoz, J. (2000). Les proverbes et phrases proverbiales français, et leurs équivalences en espagnol. *Langages*, (139), 98-109.
- Siendou, Konaté (2016). Ahmadou Kourouma et la théorie de la traduction. Dans J. Bédia, & J. Ekoungoun (éds.), *Ahmadou Kourouma : mémoire vivante de géopolitique en Afrique* (pp. 189-205). Bordeaux : P.U. de Bordeaux.
- Steemers, V. (2012). *Le (néo)colonialisme littéraire*. Paris : Karthala.
- Suchet, M. (2009). *Outils pour une traduction postcoloniale : littératures hétérolingues*. Paris : Éd. des archives contemporaines.
- Thiong'o, N. W. (2015). *Descolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*. (M. S. López, Trad.) Madrid: Penguin Random House España.
- Vakunta, P. (2011). *Indigenization of Language in the African Francophone Novel. A New Literary Canon*. New York: Peter Lang.
- Van den Avenne, C. (2005). Passer d'un monde à l'autre, d'une langue à l'autre. Lecture de deux incipits d'Ahmadou Kourouma. Dans M.-A. Mochet, M.-J. Barbot, J.-L. Chiss, C. Develotte, & D. Moore (éds.), *Plurilinguisme et apprentissage : Mélanges Daniel Coste* (p. 237-246). Paris: ENS Éditions.
- Zabus, C. (2007). *The African Palimpsest. Indigenization of Language in the West African Europhone Novel*. Amsterdam-New York : Rodopi.