

ALFONSO DE TORO

Université de Leipzig

POST-COLONIALISME – POST-COLONIALITE - HYBRIDITE
CONCEPTS ET STRATEGIES DANS LA FRANCOPHONIE EL LE
MAGHREB-FRANCOPHONE

I. Post-modernité

II. Etudes coloniales et post-coloniales et post-colonialité

III. Résumé

IV. Francophonie, post-colonialité et hybridité

V. Le Maghreb en tant qu'espace culturel hybride: Assia Djebar: « *entre-between* » / « *sur les marges* » – les constructions androgynes du moi

I. Postmodernité

Pour moi, la post-modernité débute avec le livre de Lyotard *La condition postmoderne* (1979).

Mais, en réalité, la post-modernité est un processus historique fondé par Lacan, Foucault, Derrida, Vattimo, Deleuze/Guattari, Baudrillard.

Sous le terme « post-modernité », je systématise les quatre notions fondamentales suivantes:

1. **La fin du Logos:** on refuse l'idée qu'une *ante res* existe – une origine immobile et génératrice d'idées, de principes et de normes – basé sur ~~un~~-le système d'une raison de type binaire. Ce type de pensée est remplacé par un savoir ainsi que par une pensée nomade, rhizomatique, par la dissémination, la fragmentation, la paralogie, la décentration, la déconstruction. Les différentes séries discursives glissent continuellement, on peut parler d'une unité significative où les signifiants se réfèrent infiniment l'un à l'autre. Ce type de penser « outre » produit une structure ouverte, plurielle, toujours en marche, qui ~~dé~~limite et met en cause diverses normes établies comme des vérités historiques, universelles et immobiles. Dans ce contexte, il n'existe aucune sorte de signification fixe puisque celle-ci est incessamment entravée par la déconstruction, de manière à ce qu'elle soit finalement rattachée à d'autres connexions. Il ne s'agit donc pas de produire ou de construire du sens, mais de *chemins* à parcourir. Derrida essaie de libérer le langage de son rôle fonctionnel dans lequel l'avait cantonné la métaphysique occidentale : le langage (cf. *De la grammatologie*) a été soumis à l'impératif du phonocentrisme, c'est-à-dire qu'on l'avait compris de façon purement linguistique. Le langage qui agit à partir d'un principe auto-référentiel grâce à des glissements incessants, ne possède plus de signification réductible à un unique signifié, mais plutôt produit ~~il~~ une sorte de « déterritorialisation » et de

« reterritorialisation » de signifiants, de même qu'il n'est plus constitué de reproductions, de restitutions ou même d'imitations sensées.

2. **La fin des méta-discours ou des méta-narrations** est précisément postulée par Lyotard. Il s'agit d'un type de discours aux prétentions universelles; autrement dit, il s'agit d'un type de discours normatif et autoritaire, et – dans quelques cas – d'un discours messianique, qui veut sauver (ou délivrer) l'humanité de la souffrance, de la maladie, de l'asservissement, de l'exploitation. Ce sont les caractéristiques du discours dialectique de Hegel sur l'Histoire (avec la *Aufhebung*, le dépassement, l'abolition synthétique, lequel réunit les conflits dans l'histoire), ainsi que de celui de Marx qui prétend supprimer la pauvreté, la différence de classe, l'asservissement ainsi que l'exploitation par le biais de la suppression de la propriété privée dans la société; ou finalement est-ce aussi le cas chez Freud et pour sa théorie de la psychanalyse et de l'élimination du complexe d'Œdipe à travers la théorie de la *Verarbeitung*/élaboration et de la *Verdrängung*/refoulement.

Ces types de discours s'établissent comme vérités universelles et intangibles. Mais la postmodernité remet en cause les bases légitimistes de ces types de discours – et dans ce contexte Lyotard pose la question : « Qui prouve la preuve ? » ; Lyotard, comme le font les autres philosophes postmodernes, démasque les systèmes absolus comme des systèmes sans légitimation, et il montre que ceux-ci ne sont pas autre chose que des constructions arbitraires de l'histoire, de la réalité, des sociétés, et qu'ils ne sont que des produits d'intérêts de pouvoir.

3. **La décentration du moi.** Cette théorie est basée sur la théorie de la « castration » de Lacan. Selon Lacan, l'infans, durant ou après l'accouchement, subit une première castration générée par la séparation du ventre maternel (« paradis ») ce qui se manifeste aussi sous la forme d'un manque ou d'un désir au sens d'une différence et d'une rupture, ce qui en fin de compte est visible dans la dichotomie entre signifiant et signifié (Lacan 1938, 1966). Depuis la naissance, l'infans se reconnaît comme un « Moi » à travers un Autre, il se méconnaît bien plus en se définissant à travers un étranger. Cet acte d'aliénation résulte de l'unité brisée, laquelle est liée à la naissance qui est vécue comme une fragmentation ou comme une décentralisation (*corps morcelé*), c'est-à-dire, d'un amalgame du Moi avec un Autre. Le Moi n'est perçu que de façon imaginaire, telle une projection. Ce morcellement du Moi est renforcé, voire confirmé par une seconde castration symbolique au moment où une troisième personne, « la loi du nom du père » initie l'infans à l'ordre symbolique. Le « nom du père » symbolise l'ordre, la norme et la loi, mais également le langage, de sorte que « langage » et « norme » sont identiques dans le cas présent, ils forment le même signifiant. Les chaînes de signification émanent d'une relation entre les signifiants (et non pas d'un triangle sémiotique unitaire) qui n'aboutissent à aucune constitution de sens, puisque ces derniers sont séparés des signifiés et expriment toujours ce qu'ils

ne disent pas (Lacan 1966 : 262 : « *pour signifier 'tout autre chose' que ce qu'elle dit* »). Le signifié, selon Lacan (1966 : 260) glisse incessamment sous le signifiant (« *La notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant s'impose [...]* »), ce dernier étant continuellement déplacé, greffé, replié. Cette conception d'un *glissement* coïncide avec le concept de *trace* de Derrida qui s'effectue dans un mouvement non-signifiant et qui marque toujours la *différance* ou l'*altérité*, c'est-à-dire la *différance* non annulable ou ce que Deleuze/Guattari qualifient de « *rhizome* », comme nous l'avons déjà mentionné ci-dessus. D'un point de vue sémiotique, Lacan – contrairement à Saussure – accorde au signifiant la préséance sur le signifié (S/s). Les conséquences de la théorie de Lacan et de ses successeurs, dont Derrida en particulier, laissent des marques profondes dans le domaine de la constitution du langage, de la constitution du réel et par là même dans la constitution référentielle du sujet ou de l'objet de la représentation.

4. Finalement nous avons un quatrième terme : l'hybridité.

Depuis les années 90, j'ai dédié plusieurs publications non seulement à la post-modernité et à la post-colonialité, mais aussi au phénomène de l'hybridité. Dans le dernier cas, j'ai essayé de développer une théorie sur l'hybridité, d'une part afin d'éviter la banalité de la constatation que tout dans le monde, que ce soit la culture, l'identité ou la nation, est constructions hybrides. En fait, s'il en était ainsi, nous n'aurions pas de problèmes, ni culturels, ni ethniques; dans ce cas, le monde se trouverait dans une situation paradisiaque. D'autre part, j'ai essayé d'éviter l'exubérance terminologique et en même temps, je voulais remarquer que le concept post-moderne, post-structural, post-colonial de l'hybridité, dans le cadre d'une nouvelle théorie de la culture, n'a rien à faire avec son origine biologique ou zoologique.

L'hybridité, à mon avis, est le concept le plus important de notre époque ; ce concept se trouve partout, ce qui fait l'objet de réflexions, dans des champs de travail ainsi que dans des disciplines très divers.

Le processus de l'hybridité ou d'hybridation ne représente pas (ou n'est pas équivalent au) le multiculturalisme, lequel veut nous faire croire que des cultures différentes peuvent habiter un espace tel que l'état paradisiaque (le paradis sur terre). Tout au contraire, l'hybridité est la *potentialité de la différence assemblée avec une reconnaissance réciproque dans un territoire, dans une cartographie énonciatrice commune qui doit toujours être ré-habité, co-habité à nouveau*. C'est-à-dire que, dans un espace transculturel, dans un acte transculturel de communication se négocie, se *re-codifie et se construit à nouveau* l'Autrui, l'Etrangeté et le Propre, le connu et l'inconnu, l',Hétérogène' et l'uniforme, l'essentialisme et l'« hégémonialisme ». Les processus d'hybridité représentent une *Verwindung* (et non pas une *Überwindung*) c'est-à-dire, un processus de *perlaboration*, de perlaborer et non pas de surmonter un état. L'hybridité n'est pas – comme je l'ai déjà dit – une

Aufhebung, elle n'est donc pas un processus qui peut mener à une tranquillité ou stabilité.

Pour rendre possible un travail vraiment scientifique et systématique, il est nécessaire de travailler avec ce concept à un niveau métadisciplinaire. Les systèmes hybrides sont caractérisés comme « a high complexity and that can only be described at the base of the combination of different models and processes » (Schneider/Thomsen 1997: 19). L'hybridité est le lieu de la recherche et du développement de l'intelligence artificielle, des « intelligent hybrid systems » lesquels sont employés dans la médecine, dans l'industrie automobile, dans l'orthopédie pour augmenter l'efficacité, la vitesse, la multifonctionnalité, la complexité et la synergie. L'hybridité est aussi un concept où se discutent l'« interculturalité », la « multiculturalité », le « nomadisme », l'« hétérotopie », la « difference »/ « difference », l'« altérité »/ « alterity », le « mimetisme »/ « mimicry », l'« entre-deux » / « in-between », l'« unhomely », le « third space », la « diversité » / « diversity », la « discontinuité » / « discontinuity » et l'« hétérogénéité », le « syncrétisme », etc.

Pour sortir de ce labyrinthe terminologique, je propose sept niveaux ou sept catégories ou champs d'action :

1. L'hybridité en tant que catégorie épistémologique : il s'agit de la disposition à penser le monde comme rhizome dans les intersections, dans une forme transversale et non pas comme dichotomie ;
2. L'hybridité en tant que catégorie théorique/méthodologique (il s'agit de la capacité à travailler avec diverses disciplines, on peut aussi parler des « sciences transversales ») ;
3. L'hybridité en tant que catégorie culturelle, en tant que stratégie pour la cohabitation d'un espace par différents groupes ethniques, lesquels doivent négocier leur identités dans un *troisième espace* qui est un lieu d'énonciation où se négocient la différence ainsi que la pluralité culturelle ;
4. L'hybridité en tant que catégorie transmédiatique. Il s'agit de la confluence de divers systèmes de signes et de médias en conservant leur autonomie (Internet, Vidéo, Film, mondes virtuels, analogues et digitaux). Il s'agit donc de divers champs qui entrent en action simultanément ;
5. L'hybridité en tant que catégorie urbaine concernant divers systèmes d'organisation de production et de services. Par exemple Tchibo en Allemagne. D'abord, Tchibo a été un magasin dans lequel on pouvait acheter du café, mais aujourd'hui on peut y acheter des bicyclettes, des portables, des vêtements, des montre-bracelets, et l'on peut y réserver des voyages. Il est aussi possible d'y acheter des parfums et des produits de beauté tels que le rouge à lèvres sans oublier que l'on peut toujours y acheter du café, bien sûr !;

6. L'hybridité en tant que catégorie du corps, du corps en tant que machine productrice du savoir, comme mémoire, comme champs de bataille, comme lieu dans lequel s'inscrit l'histoire;
7. Et finalement l'hybridité en tant que catégorie technologique, laquelle appartient aux sciences dures ou naturelles (médecine, biologie moléculaire, micro-chips et les ordinateurs ou les téléphones portables avec lesquels on est capable de prendre des photos, de regarder la télé, de visionner des vidéos, d'écrire des e-mails ou des « textos », sans oublier que l'on peut aussi l'utiliser pour téléphoner ! Le moteur hybride représente une autre technologie fonctionnant sur un même principe. Bien que cette catégorie soit absolument différente des autres catégories (de 1-4), puisque les premières se caractérisent par une permanente irritation, disons, par un frottement, par des tensions à résoudre, dans ce deuxième cas, tout cela n'existe pas. En revanche, tout doit fonctionner parfaitement. Ici, il n'est pas question de discuter ou de négocier les différents systèmes intégrés aux téléphones portables: si l'un veut téléphoner alors que l'autre veut prendre une photo, cela ne fonctionne pas du tout. Hybridité signifie donc dans ce contexte la mise en parallèle de différents systèmes dans le but de produire une unité très complexe et absolument efficiente.

II. Etudes coloniales et post coloniales et post-colonialité

Le débat du post colonialisme – et attention, je ne peux pas vous offrir une vue panoramique sur celui-là – trouve son origine dans le Commonwealth et ici dans le cadre des *Colonial Studies* et des *Cultural Studies*. On s'occupe des processus du pouvoir et de la dépendance entre le « centre » et la « périphérie » pour développer un discours capable de corriger le regard colonial hégémonique. Ce débat s'efforce d'entrer dans un dialogue critique et créatif avec le centre pour mettre en évidence la rupture et le rejet de l'histoire, de développer une conscience politique, particulière et collective.

Dans ce débat, il existe deux lignes de discours ou si vous voulez, deux écoles ou épistémologies : un groupe se trouve aux Etats-Unis, et est représenté par le post-structuralisme et le post-modernisme d'Edward W. Said avec son livre *Orientalism* (1978), qui se base sur le Marxisme, sur Gramsci, et particulièrement sur la théorie des discours de Foucault et sur la théorie de la textualité et de la représentation des institutions. Un autre auteur étasunien est Bhabha avec *The Location of Culture* (1994), qui se base sur les travaux de Foucault, de Derrida et particulièrement de Lacan; une troisième personne est Spivak avec *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*, qui a comme point de départ Derrida, Marx et le féminisme.

Said (avec Homi Bhabha) est sans doute la personnalité théorique la plus impressionnante dans la mesure où il est le premier (après l'auteur argentin Jorge Luis Borges dans les années 40) à affirmer que l'histoire n'est pas un fait donné, empirique, une construction génétique et mythique, mais une construction – conception d'histoire comparable à celle que Le Goff ou Hayden

White reformuleront plus tard – une construction qui change selon la subjectivité de l'observateur et selon l'épistémologie et le savoir du temps, dans lequel l'histoire sera écrite. Par conséquent, pour Said, la culture est toujours une construction linguistique, discursive qui obéit à une stratégie de représentation. L'auteur nous enseigne que la construction d'une culture dit beaucoup plus sur l'historien ou sur l'auteur que sur la culture décrite, et que l'auteur se définit lui-même à travers la description de l'autre. Ainsi, Said démontre de façon convaincante que l'idée d'« Orient » est une construction des métropoles dominantes, de l'Angleterre, de la France et de l'Allemagne, une construction qui a peu à faire avec le référent « Orient » mais qui correspond beaucoup plus à l'idée que l'Europe ou l'Occident ont de l'Orient: L'Europe projette sa propre identité sur « l'Orient ». Pour cela « l'Orient » ou plus précisément « l'Orientalisme » est le résultat d'un agglomérat ou d'une accumulation du savoir et des disciplines *sur* l'Orient. « Orientalism » chez Said devient une méthode transdisciplinaire qui se base sur diverses disciplines telles que la littérature, l'histoire, l'archéologie, la philosophie, etc. où Said (*wider-/widerschreibt* (Lyotard 1988)) tout à la fois ré-écrit et écrit contre les sciences sur « l'Orient ». *Orientalism* inaugure un nouveau paradigme, une nouvelle forme de penser, il fonde une méthode transversale des sciences d'interface. Ce livre fondamental montre et démasque le discours colonial en tant que discours sans légitimation. Partant d'une nouvelle conscience et en connaissance des mécanismes du pouvoir colonial, le savoir et les sciences sont réorganisés.

Le second et dernier auteur que je voudrais vous présenter est Homi Bhabha, avec sa théorie de la « négociation de "l'étrange" », ce qui constitue la préoccupation centrale dans son travail. Il travaille avec un concept qu'il emprunte à Freud, mais il l'emploie d'une manière différente, dans la lignée de Lacan: Bhabha parle de l'« *unhomely* », de « *inbetween* » et de « *mimicry* » (ou mimétisme). Alors que « *Mimicry* » se réfère à des processus anti-mimétiques et réinventifs, autrement dit avons-nous à faire avec un processus d'« *Akkommodierung* », d'implantation, d'incrustation, du *Sich-Einnisten*, de s'installer/nicher, mais *sans adaptation*, la notion synonyme de « *unhomely* » et de « *inbetween* » se réfère au lieu où se réalise le mimétisme; « *unhomely* » et « *inbetween* » représentent le résultat du processus du mimétisme.

Et qu'est-ce que tout cela signifie pour la rencontre avec l'autre ?

La seule rencontre avec l'autre signifie une déterritorialisation du Propre et une reterritorialisation en direction de l'Etrange et de l'inverse. « *Unhomely* » et « *inbetween* » indiquent et signalent un état nomade et hybride, et le mimétisme est un processus qui ne finit jamais et qui souligne à la fois et l'impossibilité d'une construction traditionnelle mono-identitaire, et la nécessité de penser l'identité comme transidentité. Le débat postcolonial ainsi que la théorie de l'hybridité montrent clairement que l'idée d'une identité unitaire est fautive et que jamais, c'est-à-dire à aucun temps, n'a existé en Europe une culture ou une

identité pure, et que les tentatives des cultures qui ont voulu établir une identité pure, ont conduit à l'extermination des minorités comme ce fut le cas en Espagne pendant les XIV^{ème}, XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, en Allemagne ou en ex-Yougoslavie. Le terme de culture exclut la possibilité de la monocausalité. Une telle idée se trouve aujourd'hui au-delà de la réalité voir (ne peut plus être défendue aujourd'hui) et c'est pourquoi il me semble surprenant que l'on discute en Allemagne de « *Leitkultur* », et en France, avec Sarkozy, il semble que nous ayons à faire à un discours similaire.

De primordiale importance chez Bhabha, *nous trouvons* la description du « *beyond* » ou *au-delà* de cet espace « *in-between* », la « *négociation* » en opposition au discours essentialiste qui part d'une construction préfigurée du Sujet/Objet et qui porte le péril d'une confrontation ethnique violente, ce que Bhabha appelle le « *disrespect* »:

The representation of difference must not be hastily read as the reflection of *pre-given* ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition.

Les concepts de Bhabha de « *beyond* » ou « *au-delà* » et de « *in-between* », de « *négociation* » ont des conséquences très profondes pour le concept d'identité, de Culture ou de Nation parce que nous ne pouvons plus partir d'un nostrum humaniste et *ou encore* d'un relativisme culturel dans le sens de « *we place ourselves in the position of the other* », oubliant les difficultés de la différence culturelle.

Et dans ce contexte, je voudrais souligner un aspect à mon avis fondamental et que j'ai déjà indiqué en parlant de Lacan et de la castration. Il faut que nous soyons bien conscients que tout acte d'énonciation (soit écrit, soit oral) est infiltré par la différence et que tout acte d'énonciation est toujours une *Entäußerung*, c'est-à-dire une sorte de séparation. Différence et *Entäußerung* sont des phénomènes anthropologiques contaminés dès le départ, et c'est pourquoi tout acte de communication est un acte disséminant, un acte d'action réciproque dans lequel destinataire et destinataire quittent leur territoire habituel. Et c'est précisément de là que l'hybridité prend sa source:

It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or "purity" of cultures are untenable, even before we resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity. (Bhabha, 1995: 208)

Il est très important de souligner aussi que chaque énonciation ne peut pas être fixée, il n'est pas possible de réglementer une énonciation qui a sa propre dynamique. À priori, les unités culturelles et les symboles n'ont pas de lieu déterminé, chaque unité de signifiant est traduite, transformée, modifiée, variée : « *that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized, and read anew* » (Bhabha, 1995 : 208). On peut résumer en disant qu'une

énonciation est toujours un acte de translation dans lequel continuités, constantes, traditions sont perlaborées en non-temporalités, en transculturalité et en transtextualité. Sur la base de la métaphore de Bloch, Carlos Rincón parle dans ce contexte de « Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen », de la ‘no-simultaneidad de lo simultáneo’, de la non-simultanéité de la simultanéité, ce que Bhabha formule ainsi :

[The] split space of enunciation may open the way to conceptualizing an *inter*-national culture, based not on the exoticism or multi-culturalism of the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture’s *hybridity*.

[...] the ‘inter’- is the cutting edge of translation and negotiation, the *in-between*, the space of the *entre* that Derrida has opened up in writing itself - that carries the burden of the meaning of culture.

It is in this space that we will find those words with which we can speak of Ourselves and Other. And by exploring this hybridity, this ‘Third Space’, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of ourselves. (Bhabha, 1995: 209)

La deuxième ligne théorique est celle de type historique représentée par le groupe de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin qui ont créé le terme de « *post-colonialisme* » et les *Post-colonial Studies*. En 1989, ils publient le livre *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, en 1995 *The Post-Colonial Studies Reader* et en 1998, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Dans ces livres, ces chercheurs établissent tous les champs ou domaines de travail, le working agenda du post-colonialisme : identité, migrations, minorités, études subalternes, gay and lesbian studies, chicano studies, etc. et avec cet agenda, ils modifient le canon, le plan des études. On peut parler d’une révolution académique et scientifique. Avec cette méthode, on transcende sa propre discipline, le but principal n’est plus l’objet lui-même, mais l’on travaille sur une *Fragestellung*, c’est-à-dire sur un problème ou une question déterminée.

On a beaucoup critiqué cette nouvelle discipline en raison du péril du dilettantisme qu’elle suscite et à cause de l’importance de l’objet qui se dissout ou qui disparaît derrière la question formulée. On a aussi critiqué le terme « *post-colonialisme* » lui-même avec l’argument que ce concept cache des réalités concrètes et qu’il donne l’impression que tous les pays ont surmonté l’état colonial et se trouvent dans une situation de post-colonialité. On nous dit qu’il serait ridicule de parler de l’Australie ou des Etats-Unis en même temps que l’on parle de la Namibie, par exemple, en tant que pays post-coloniaux. Le fait qu’un pays ait obtenu l’indépendance ne ferait pas de ce pays un pays post-colonial. Une autre critique a été que cette discipline est née dans un contexte historique et culturel déterminé et que, pour cette raison, la théorie de cette discipline ne pourrait être seulement applicable qu’aux pays anglo-saxons. Cependant, ces deux dernières critiques sont un peu ridicules et très polémiques puisque le post-colonialisme désigne une manière de lire, de relire, de ré-écrire

le monde, l'histoire, notre vie quotidienne, notre culture, et parce que cette théorie culturelle a développé des instruments qui transcendent le lieu de sa formulation. Toutes les théories sont nées quelque part dans le monde : nous avons, par exemple, travaillé avec la terminologie des formalistes russes, avec le structuralisme français et celui de Prague, avec la réception esthétique allemande, avec la théorie du Carnaval de Bakhtine ou avec celle de l'intertextualité de Kristeva, etc. Une telle position est absolument absurde et reflète une sorte de chauvinisme scientifique. À mon avis, la seule condition pour travailler avec une théorie, c'est ce que j'ai appelé la *productivité* et la *potentialité* d'une théorie, c'est-à-dire la capacité d'une théorie à nous aider à donner des réponses aux questions qui nous posent un problème déterminé, et la capacité de recodification ou reformulation d'une théorie déterminée en différents contextes culturels.

III. Résumé

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

La post-colonialité est le résultat de ces quatre fondements postmodernes comme je les ai expliqués plus haut: la fin du Logos, celle des méta-discours et de la décentration du sujet, c'est l'introduction d'un savoir et d'une pensée hybride.

Ainsi, la post-colonialité est un phénomène discursif où les discours prennent leurs sources dans les interfaces ou les intersections, dans l'entre-deux des cultures.

IV. Francophonie, postcolonialité et hybridité

« [...] le lieu de notre parole et de notre discours est un lieu duel par notre situation bilingue » (Abdelkebir Khatibi: *Maghreb pluriel*, 1983 S. 57).

La francophonie signifie simplement aujourd'hui que la langue française réunit miraculeusement un certain nombre d'écrivains de par le monde (Albert Memmi)

1. Quelques notions fondamentales: Francophonie

Le problème de la « francophonie » commence avec le terme francophonie. On ne comprend pas idéologiquement (je ne parle pas d'un point de vue linguistique) sous francophonie la France ou la Belgique ou la Suisse romane, ces pays et *leur* français, mais ce sont toujours les *autres* qui sont « les francophones ». Cette classification est très actuelle et a trouvé sa concrétisation dans les théories linguistiques (Beniamino, Michel. (1999). *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*. Paris/Montréal : L'Harmattan.): « francophone » semble décrire une région où l'on parle le français, une région hors de l'Europe. Le terme francophonie a une signification ambivalente : d'une part, c'est un terme globalisant, et d'autre part il exclut.

Dans le premier cas, la France est le centre, elle constitue la norme linguistique comme l'avait formulé Reclus (Reclus, Onésime. (1880). *France, Algérie et colonies*. Paris: Hachette): « tous ceux qui sont ou semblent destinés à rester ou à *devenir* participant de *notre* langue ». Les autres font partie de « *notre* langue [...] dont nous sommes déjà les maîtres ». Et il conclut que « les littératures francophones illustrent le rayonnement de la langue française ».

Je ne veux maintenant traiter ni des problèmes linguistiques, ni de quelques classifications telles que la différence entre une « littérature française », et une « littérature *en* français », considérant l' « écart spatial » ou l' « écart temporel » ou « culturel ». Le problème est d'autre part de déterminer – lorsque l'on parle de francophonie – quelle est la référence : la politique, la littérature, l'économie etc.

En tout cas, il est absolument nécessaire d' « examiner l'opportunité d'une réflexion sur un champ disciplinaire spécifique qui définirait son objet et ses méthodes » et « d'une réécriture de l'histoire littéraire, et culturelle, et de l'expansion du canon afin d'inclure des apports culturels différents, mais aussi d'une reconceptualisation d'une littérature particulière comme culturellement hybride » (Beniamino 1999 : 10 Amaryll Chandy 1995).

La francophonie, et particulièrement le Maghreb, je la considère comme une cartographie de *Passages*, ce qui reste hybride et se refuse à l'assimilation ou à l'adaptation quelconque comme le formule Djébar : « cette soirée au théâtre s'était déroulée pour moi hors territoire, ni en France ni en mon pays, dans un entredeux que je découvrais soudain ». Déjà le vieux Reclus reconnaissait que

Il n'y a pas de race française, pas plus de race allemande, de race anglo-saxonne ou de race espagnole. Ce sont là des inventions de professeurs : elles ont répandu des fleuves de sang, elles en répandront encore, et pendant que de « nationalité » on se canonnera sur les champs de bataille, les soi-disant races continueront à se mêler en tout lieu... (401).

Et Djébar d'ajouter : « c'est-à-dire une femme qui vient de la culture arabo-berbère, mais qui écrit en français, et dans ce passage de langues il y a beaucoup plus qu'un passage » (1989) – au sens de Bhabha, comme nous le verrons ensuite.

J'entends le Maghreb (et aussi le monde francophone) comme un entrelacs des passages, comme un lieu catalytique de la différence, à la manière de Djébar :

Ainsi, autour de Dougga, même si le monument funéraire a retrouvé son élégance hybride – mi-grecque, mi-orientale –, un mystère semble encore planer autour de l'écriture lapidaire, celle qui fut violée et emportée, mais aussi celle qui, victime de l'érosion, s'est presque totalement évanouie. (Djébar: *Vaste est la prison*, p. 143)

ou Abdelkebir Khatibi :

Permutation permanente [...] Passage multiple selon un chassé-croisé : ici, deux langues et une diglossie, scène de ses transcriptions. Il avait appris que toute langue est bilingue, oscillant entre le passage oral et un autre, qui s'affirme et se détruit dans l'incommunicable. (Khatibi, pp. 26,27)

Nous pouvons parler de deux types de francophonie : d'une **FRANCOPHONIE** (écrite en majuscule et le préfixe « *Franco* » en italique ce qui marque le « Franco » de la phonie) – et qui est un système globalisant, une francophonie qui se comprend comme une institution de pouvoir politique, économique et culturel – et d'une *francophonie* (écrite en minuscule et le suffixe « *phonie* » en italique, ce qui marque la phonie ou la polyphonie et la diversité de la langue française).

V. Le Maghreb en tant qu'espace culturel hybride : Assia Djébar : « *entre-between* » / « *sur le marges* » – les constructions androgynes du moi

Devise : *Je suis volontairement une écrivaine francophone* (CVA: 39)

Le Maghreb n'est ni vraiment francophone, comme l'est par exemple le Canada, disons le Québec, ni absolument arabe, et je voudrais démontrer que l'on peut comprendre le Maghreb comme un *third space* ou un lieu d'hybridation par excellence au-delà de toutes les idéologies et pressions politiques.

Avec Ben Yelloun, Assia Djébar (*1936 Algérie) compte parmi les auteurs les plus connus du Maghreb, couronnée de succès puisqu'elle a obtenu plusieurs prix internationaux pour son œuvre.

Je voudrais ensuite dédier quelques brèves remarques à *Ces voix qui m'assiègent* (1999) et à *Vaste est la prison* (« L'effacement sur la pierre »; 1995: 119-164). Ces deux ouvrages sont très importants sous l'aspect littéraire comme théorique. Ces textes représentent une pensée qui nous donne une autre image du monde arabe, comme le font les textes de Khatibi, qui est un intellectuel de premier ordre et un des penseurs et philosophes les plus subtiles et innovants du monde arabe, et qui a fait une contribution magnifique à la pensée hybride, qui s'appelle *pensée autre* ou *double critique* dans sa terminologie.

Ces voix qui m'assiègent (1999) d'Assia Djébar représente un point culminant dans l'histoire discursive du Maghreb et de la francophonie depuis *Peau noire masques blancs* (1952) de Franz Fanon et depuis le *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1957) de Memmi. Les « voix qui assiègent » Djébar sont les différents discours et identités culturelles qui habitent sa biographie. Elle décrit ces « voix assiégeantes » à travers la question « pour-quoi écrivez-vous » (CVA: 7) et à travers la question pourquoi « en français » (ibid.), et elle donne immédiatement une réponse: « Est-ce que je me sens un écrivain francophone » (CVA: 25). Alors que signifie être « un écrivain francophone » dans le monde de Djébar ? Pour répondre à cette question – qui est une question de nature autobiographique et liée à son identité, en tant que femme et en tant que femme arabo-berbère – elle développe toute une théorie générale de la culture, et en particulier une théorie pour le Maghreb.

Premièrement, elle se définit comme un « sujet écrivant », c'est-à-dire un sujet dans l'écriture, dans l'acte d'écriture, dans le cœur de l'écriture. Deuxièmement, elle définit la francophonie tout à la fois comme quelque chose d'absolument personnel et comme un lieu de la pluralité, anti-hiérarchique, indéterminé.

Chez Djébar, il s'agit d'une francophonie, au sens d'une pluralité de langues et de cultures, comme nous l'avons déjà indiqué au sujet de *Vaste est la prison* (1995) en relation avec la soirée au théâtre hors territoire, dans un entredeux. La formule de l'« entredeux » devient la *Denkfigur*, la figure clé d'une existence hybride : **premièrement** de la difficulté ou de l'impossibilité de saisir la réalité; nous en avons parlé; **deuxièmement** à travers la position de l'individu maghrébin dans l'interface Occident/Orient, dans l'interface de deux ou plusieurs cultures, langues et identités; **troisièmement** à raison de l'héritage colonial et **finale**ment en raison de la condition de la femme arabe qui écrit en français, partant de son corps de femme voilée qui se dévoile à travers et par l'écriture (CVA: 28).

L'« entredeux » a aussi un côté métathéorique ou métatextuel. L'ouvrage *Ces voix qui m'assiègent* est constitué de divers types de genres ou de textes, ce que, en allemand, nous appelons « Textsorten », et Djébar est bien consciente de cet aspect car elle dit par exemple : « où les genres se mêlent : poésie, courtes narrations, analyses – ont été soit improvisés, soit rédigés dans l'urgence, parfois juste avant ma prise de parole » (CVA: 7). Mais le mélange, nous le trouvons aussi dans l'étroite relation entre l'écriture, le corps et les différentes techniques médiées (décrites de manière remarquable par Claudia Gronemann dans son livre sur l'autobiographie dans le roman francophone et aussi dans différents essais). Le mélange se reflète aussi dans les différentes traditions, celles-ci se mêlent dans une textualité dissonante, ce qui ne permet pas une classification habituelle, et ce que j'appelle un *aufgesprengten kulturellen Raum* (un espace éclaté ou dispersé).

Pour le moi-écrivain de Djébar, l'espace francophone devient, je cite, un « territoire multiple » (ibid.), la « marge de ma francophonie » (ibid. je

souligne), une « *marche* » (ibid.), une « *écriture portée par un corps de femme* » (CVA: 11, *meine Hervorhebung*), Djébar parle d'une écriture en-dehors, d'une « *voix double* » et « *multiple* » (CVA : 12, 13) (et rappelons-nous de la formule de Khatibi de la *double critique*). Il s'agit d'une voix qui se trouve profondément enracinée dans la langue berbère, dans l'arabe classique, et dans la langue de son corps (CVA : 14). Il s'agit d'un moi-écrivain « *entre deux mondes* »/ « *entre deux cultures* » (CVA: 15); il s'agit d'un moi-écrivain qui fait danser les signes comme dans les vieux psaumes chantés par les « *Derviches tourneurs* » (ibid.). Écrire signifie « *route à ouvrir* » (CVA: 17) pour un « *androgyné croyant* » : « *habillé à l'européenne mais parlant le dialecte local, je me sentais, malgré mon costume, admise d'emblée parmi les assis de la route – ceux qui ont tout le temps* » (CVA: 20). Djébar relie son concept d'identité et de culture avec celui de la francophonie au sens d'une « *francophone voice* » (CVA: 26), parce qu'elle était francophone par éducation, de même qu'une universitaire, qu'une 'écrivain', qu'une intellectuelle; mais d'autre part, elle était algérienne et arabo-berbère, de sensibilité musulmane.

C'est précisément cette ambivalence qui marque son concept de francophonie en tant que pratique déterritorialisée; francophonie comme mouvement, comme déplacement, comme dépassement des espaces délimités :

[...] chercher à sortir des limites géographiques de la langue française pour analyser, discuter, mettre en question cette notion ambiguë de *francophonie* [...] je me place, moi, sur les frontières... Une francophonie en constant et irrésistible déplacement, pourquoi pas ?... (CVA: 27)

Sa francophonie se transforme en une « *franco-graphie* », c'est pourquoi elle n'a ni le statut d'une écrivaine française (comme par exemple Marguerite Duras), ni celui d'une écrivaine francophone (comme par exemple Nicole Brossard). Son français est relié à ses ancêtres :

Oui, faire réaffleurier les cultures traditionnelles mises au ban, maltraitées, longtemps méprisées, les inscrire, elles dans un texte nouveau, dans une graphie qui devient « mon » français. (CVA: 20)

Djébar remplace la formule d' « *entre-deux-langues* » – en raison de son statut ambivalent comme exclusion et confrontation ou comme un entre-deux négatif – par « *entrelangues* » ou « *entre-des-langues* » (p. 32), par des langes « *sur marges* »:

Rester sur les marges d'une, de deux ou trois langues, frôler ainsi le hors-champ de la langue et de sa chair, c'est évidemment un terrain-frontière, hasardeux, peut-être marécageux et peu sûr, plutôt une zone changeante et fertile, ou un *non man's land*,
[...] « *Sur les marges* » de la langue à traverser et à inscrire, ce serait la seule marche, notre seul mouvement profond, au creux même de la langue-en-action [...].

[...] il s'agit d'expérimenter le passage entre les langues... (CVA : 30-31, 32)

Elle plaide – comme Khatibi – pour un « multilinguisme » s'opposant au « *monolinguisme pseudo-identitaire* » qui construit un armement (armure) et des murs. (32-33).

Djebar développe sa théorie dans le contexte de la théorie post-coloniale, et, ici, dans le cadre de la théorie culturelle des *chicanos* (par exemple de la théorie de *borderland* de Anzaldúa) et de la théorie de Bhabha (1994) de l'« *in-between* », ce qui devient explicite lorsque Djebar parle de « *entre-between* ». Et quand Bhabha emploie le terme de *Third Space*, elle, Djebar, parle de la « *cave* » ou d'un « ventre noir ».

Dans *Vaste et la prison* (VP: Kap. 2 et CVA: 33), Djebar comprend la culture maghrébine et berbère comme un vaste palimpseste avec une « *histoire de longue durée* » :

[...] derrière deux langues, presque toujours subsiste l'aile de quelque chose d'autre, de signes suspendus, de dessin rendus hagards de sens, ou allégés de leur lisibilité : ces deux langues [...] s'entrelacent ou rivalisent, se font face ou s'accouplent mais sur fond de cette troisième – langue de la mémoire berbère immémoriale, langue non civilisée, non maîtrisée, redevenue cavale sauvage... (CVA: 35)

(Deleuze littérature mineure)

Djebar se sent à l'aise dans cette situation d'interface, puisqu'elle crée sa propre francophonie, son propre français :

Ma francophonie [...] ne peut que voguer à travers mutations et mouvances (CVA: 40):

[...] je prends conscience de mon choix définitif d'une écriture francophone, qui est, pour moi alors, *la seule nécessité* : celle où l'espace en français de ma langue d'écrivain n'exclut pas les autres langues maternelles que je porte en moi, sans les écrire. (CVA: 35)

Djebar est un cas post-colonial typique – car, d'une part, elle dit avoir une sensibilité arabe, et d'autre part, elle constate être une « femme, et de parole française [qui] ne peut être que française » (CVA: 41), et elle ajoute : « je suis femme arabo-berbère, et suis d'écriture française » (CVA: 42).

Ces formules mettent en évidence que l'identité de Djebar se trouve ou se construit au-delà des limites culturelles, sociales et loin d'une linguistique traditionnelle, dans une cartographie transterritoriale où l'hybridité est la condition fondamentale :

Espace de femme qui inscrit à volonté à la fois son dedans et son dehors, son intimité et son dévoilement [...]

Écriture qui aurait pu signifier historiquement mon exterritorialité, et qui devient pourtant peu à peu mon seul véritable territoire. (CVA : 45)

Cette « écriture en dehors » ou cette « extraterritorialité » s’accomplit dans les processus de l’ « inscrire », de la « translation », du « transcrire » et de l’ « écrire en creux » (CVA : 48) :

Suis-je vouée à être une femme de transition, l’écrivaine du passage, à délivrer un message sur deux canaux ?

[...] Déplacement progressif, déracinement lent et à l’infini, sans doute : comme s’il fallait s’arracher sans cesse [...]

[...] Pour ma part, bien qu’écrivant chaque jour dans la langue française, ou justement parce qu’écrivant ainsi, je ne suis en fait qu’une des femmes de cette multitude-là... Simplement une *migrante*. La plus belle dénomination je crois, en culture islamique. (CVA: 48),

Il s’agit d’une pratique de l’ « altérité » (CVA: 55), d’un « métissage inévitable » (CVA : 56), d’où jaillit l’hybridité.

Voilà mes brefs remarques sur la post-colonialité, sur l’hybridité, sur la francophonie, le Maghreb et Djébar.

© A. de Toro Université de Leipzig.

Bibliographie

- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, Gloria. (1990). *Making Face, Making Soul. Haciendo carás. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hgg.). (1998). *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.
- Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin. (eds.). (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London/New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin.(eds.). (1995). *Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- Bachtin, Michail M. (1979). *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baudrillard, Jean. (1981). *Simulacre et simulation*. Paris: Galilée.
- Beniamino, Michel. (1999). *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*.
- Bessière, Jean/Moura, Jean-Marc. (2001). *Littérature postcoloniale et francophonie*. Paris: Honoré Champion.
- Bhabha, Homi K. (1990). “Introduction: narrating the nation”, in: Homi K. Bhabha (Hg.). *Nation and Narration*. London/New York: Routledge, S. 1-7.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of culture*. London/New York : Routledge.
- Bhabha, Homi K.(1990a). “DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation”, in: Homi K. Bhabha (Hg.). *Nation and Narration*. London/New York: Routledge, pp. 291-322.
- Bhabha, Homi K.. (1997). “Das Zwischen der Kultur”, in: Peter Weibel (Hg.). *Inklusion : Exklusion. Kunst im Zeitalter vom Postkolonialismus und globaler Migration*. Köln: Dumont, pp. 68-73.
- Bonn, Charles. (2001). “Postcolonialisme et reconnaissance littéraire des textes francophones émergents: l’exemple de la littérature maghrébine et de la littérature issue de l’immigration”, in: Bessière, Jean/Moura, Jean-Marc. (Hrsg.). *Littératures postcoloniales et francophonie*.

- Conférence du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Paris: Honoré Champion, pp. 27-42.
- Bonn, Charles/Khadda, N/Mdarhri Alaoui, Abdallah. (1996). (Hrsg.). *C.I.C.L.M. La Littérature maghrébine d'expression française*. EDICEF-AUPELF.
- Borges, Jorge Luis. (1926/1994). *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Seix Barral/Biblioteca Breve.
- Chandy, Amaryll. (1995). "La littérature Caraïbes comme paradigme d'un nouvel espace post-colonial", in: *Espace caraïbe*, 3. pp. 9-21.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix. (1977). *Rhizom*. Berlin : Merve.
- Derrida, Jacques. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil/Points.
- Derrida, Jacques. (1967a). *De la grammatologie*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. (1972). *La dissémination*. Paris : Seuil/Points.
- Djebar, Assia. (1995). *Vaste est la prison* Paris: Michel.
- Djebar, Assia. (1999) *Ces voix qui m'assiègent*. Paris : Michel.
- Foucault, Michel. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Franz Fanon. (1952). *Peau noire masques blancs*.
- Gronemann, Claudia. (2002). *Postmoderne/postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur: Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du texte*. Hildesheim : Olms Verlag.
- Gronemann, Claudia. (2004). "L'autofiction ou le moi dans la chaîne de signifiants : de la constitution littéraire du sujet autobiographique chez Serge Doubrovsky", dans : Alfonso de Toro / Claudia Gronemann (Ed.). 'Autobiographie revisited': *Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, pp. 153-178.
- Khatibi, Abdelkebir. (1965). *Le Roman maghrébin d'expression française et arabe depuis 1945*. Paris: E.P.H.E.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983). *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir. (1983/1992). *Amour Bilingue*. Casablanca: Ediff.
- Lacan, Jacques. (1966). *Écrits I/II*. Paris : Seuil/Points.
- Lacan, Jacques. (1964/1973). "La ligne et la lumière", dans: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. 1964*. (texte établi par Jacques-Alain Miller). Paris : Seuil. pp. 85-96.
- Le Goff, Jacques/Chartier, R./Revel, Jacques. (Ed.). (1988). *La nouvelle histoire*. Paris : Complexe.
- Liotard, Jean-François. (1983). *Le Différend*. Paris: Éditions de Minuit.
- Liotard, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne*. Paris : Minuit.
- Liotard, Jean-François. (1988). "Réécrire la modernité", in: *Réécrire la modernité. Les Cahiers de Philosophie 5*: 193-203.
- Memmi, Albert. (1957/1973). *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*. Paris: Petite Bibliothèque Payo.
- Moura, Jean-Marc. (1999). "Études d'images, postcolonialisme et francophonie: Quelle perspective", in: Ballesta-Puech, Sylvie/ Moura, Jean-Marc. (Hrsg.). *Le Comparatisme aujourd'hui*: Villeneuve d'Ascq: Université Charles de Gaulle. pp. 99-111.
- Moura, Jean-Marc. (1999a). "Multiculturalisme français et littératures postcoloniales. Beiträge zu einer Ringvorlesung an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes", in: Lüsebrink, Hans Jürgen. (Hrsg.). *Die französische Kultur: Interdisziplinäre Annäherungen*. St. Ingbert: Rohrig. pp. 247-262.
- Moura, Jean-Marc. (1999b). *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris: Press Universitaire de France.
- Moureau, Marie-Louise. (1999). *La pluralité des normes dans la francophonie*. DiversCité Langues. En ligne. Vol. IV (www.telug.quebec.ca/diverscite)

- Paris/Montréal: L'Harmattan.
- Reclus, Onésime. (1880). *France, Algérie et colonies*. Paris: Hachette
- Said, Edward. (1978/1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward. (1983). *The World, The Text and The Critic*. Cambridge: Harvard UP.
- Said, Edward. (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- Schneider, Irmela /Christian W.Thomsen (eds.). (1997). *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*. London/New
- Toro, Alfonso de. (1990). "Postmodernidad y Latinoamérica (con un modelo para la novela latinoamericana)", in: *Acta Literaria* 15: 71-100; wiederabgedruckt in *Revistable roamericana* 155-156 (1991): 441-468
- Toro, Alfonso de. (1995). "Post-Coloniality and Post-Modernity: Jorge Luis Borges: The Periphery in the Centre, the Periphery as the Centre, the Centre of the Periphery", en: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (edres.). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Frankfurt am Main: Verlag Klaus Dieter Vervuert. pp. 11-43.
- Toro, Alfonso de. (2002). "The Foundation of Western Thought in the twentieth and twenty-first centuries: The postmodern and the postcolonial discourse in Jorge Luis Borges", dans : Lisa Block de Behar (Ed.). *Jorge Luis Borges : The praise of signs*, dans: *Semiotica* 140-1/4 (Special Issue) 67-94.
- Toro, Alfonso de. (2003). „Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept“, in: Christoph Hamann/Cornelia Sieber. (Hrsg.). *Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte*. („Passagen - Studien zu Wissenschaft und Kultur (Frankophonie und Anglophonie)“) Olms Verlag: Hildesheim/Zürich/New York. pp. 15-52.
- Toro, Alfonso de. (2004). La 'nouvelle autobiographie' postmoderne ou l'impossibilité d'une histoire à la première personne: Robbe-Grillet *Le miroir qui revient* et de Doubrovsky *Livre brisé*", in: Alfonso de Toro/Claudia Gronemann. (Ed.). 'Autobiographie revisited': *Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, pp. 79-113.
- White, Hayden. (1978). *Tropic of Discourse : Essays in Cultural Criticism*. Baltimore & London. The John Hopkins UP.
- White, Hayden. (1987/1990). *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore/London: The Johns Hopkins UP.
- White, Hayden. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London : The John Hopkins UP.
York: Routledge.