SPIRITUALITE (S) ET ECRITURE POSTMODERNE DANS LE ROMAN FRANCOPHONE

Cheikh Mouhamadou Soumoune DIOP
Mamadou Lamine BALDÉ
Université Assane Seck – Ziguinchor,
Sénégal

Abstract. *Spirituality, which refers to the religious expression of "spiritual life" or, in a general sense, to the feeling (to the very conviction) of being inhabited by "someone other than oneself", or at least, to the consciousness of limits of the "me", is enough evocated and studied in the contemporary francophone novel. She is the deep source of the anguish of the main character in* L'Aventure ambiguë (1961) *of Cheikh Hamidou Kane, the object of the young hero's lust in Laurent Owondo's Au Bout du silence, the refuge of the protagonists in* La Nuit sacrée *or* L'enfant de sable *of Tahar Ben Jelloun. It is therefore inseparable from the notion of quest which traditionally defines the trajectory of the subject in the novel. However, postmodern trends of this genre being marked by discontinuity, renarrativation, hypertextuality, thematic treatment as well as the style of writing are transformed. Thus, we want to show, with the works of francophone writers (see corpus), how the heterogeneity of the spiritualities present in their novel testifies to a major transformation of literature in the 21st century. It would therefore be interesting to study this literary revolution in a transdisciplinary approach, through the prism of theories of the imagination, narratology and postmodernism.*

Cuvinte-cheie: *spiritualitate; postmodernism; scris; romano francofon ; diaspora*

Introduction

Cette communication est une réflexion sur différentes représentations de spiritualités dans le roman francophone contemporain. S'il est établi que les religions traditionnelles continuent d'alimenter les littératures selon les peuples, reste à les placer dans l'écriture contemporaine qui se reconnaît dans le postmodernisme, où elles cohabitent avec des spiritualités contemporaines. Par exemple, bien que les peuples africains conservent les divinités de leurs ancêtres dans le roman francophone postmoderne, celui-ci tente de les saisir et de les restituer par des sonorités nouvelles, une image hétérogène, et d'autres croyances de toutes provenances.

La volonté de bouleverser les théories sur le postmodernisme comme sujet de l'extrême contemporaine tournant le dos à une quelconque forme de transcendance réside dans l'omniprésence de ce sujet qui est bien connu dans l'écriture romanesque, qu'il s'agisse de la littérature canadienne francophone ou celle de l'Afrique francophone. De plus, on n'ignore pas pour autant le rapport de ces environnements culturels avec les questions spirituelles : des facultés de théologie[1] proviennent des savoirs de qualité sur ces questions tout comme les travaux de Mircea Eliade et d'Ioan Couliano (1990) regorgent d'illustrations que nous pouvons rapprocher à ce qui se trouve dans les romans, ne ce reste que des fragments de mythe ou des aspects de la religion. L'autre volonté de bouleverser est dans un certain nombre de concepts remis en cause, tel que le caractère polythéiste de certaines religions traditionnelles. Certes le corpus est très limité et loin de refléter toute la diversité des religions existantes dans l'espace francophone, n'empêche qu'il fournit les éléments nécessaires nous donnant l'occasion de mettre en pratique l'approche transdisciplinaire dans une analyse contrastive. Pour ce faire, nous montrons d'abord comment les écritures de la diaspora africaine révèlent les spiritualités. Il s'agit ensuite de voir comment l'éloge du syncrétisme se dresse dans l'écriture fragmentaire.

A. Spiritualités et écritures de la diaspora africaine

Ce point s'intéresse à l'articulation des spiritualités dans les romans francophones de la diaspora africaine et des Amériques. Il invite la grande sensibilité religieuse qui se fait sentir chez les romanciers

[1] Comme la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval Québec(Canada) ou la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest / Unité Universitaire à Abidjan (UCAO/UUA.

représentatifs de l'Afrique subsaharienne et du Maghreb vivant en France ainsi que dans la littérature migrante du Québec. L'accent est mis sur les fondements spirituels et l'esthétique de la réécriture.

a) Fondements spirituels et postmodernité

La valorisation des spiritualités est l'enjeu d'écriture de nombreux écrivains, suivant leurs aires culturelles où les spiritualités traditionnelles, comme le culte des ancêtres et l'animisme, sont omniprésentes. Même s'ils sont en position d'immigrés, les cultes se conservent par le moyen de la mémoire et la force de leur imaginaire. C'est le cas de Fatou Diome avec Les *Veilleurs de Sangomar* (2019) ou de Tahar Ben Jelloun dans *L'Enfant de sable* et dans *La Nuit sacrée*. Pour s'attacher à leurs africanités, ces écrivains laissent transparaitre dans les récits des divinités sous forme de mythe ou en recréant un monde spirituel dans des temps mythologiques. Ainsi, on constate dans cette transparence des religions représentatives, en partant de « la croyance en un Être suprême [ou Grand Esprit], un «*deus otiosus*» qui n'est pas activement présent dans les rituels » (Eliade et Couliano, 1990 : 29). Les divinités actives sont les héros et les ancêtres. Dans la classification de Joseph H. Greenberg fait en 1966 (*Ibid.*), on distingue quatre grands groupes linguistiques en Afrique que semblent suivre les groupes spirituels, à quelques exceptions près.

Les pays du nord-est regroupent les Afro-Asiatiques de langues sémitiques (parlées en Asie occidentale, en Égypte, les Berbères, les Haoussas du Tchad…) qui ont abrité un culte comparé aux magies africaines et à l'ancien culte grec de Dionysos. L'entrée de l'islam crée un syncrétisme afro-islamique où le marabout est le personnage central ; les pays nilo-sahariens (Soudan occidental et du moyen Niger) sont partagés entre l'animisme (celui des Yoroubas est l'un des plus importants de la région). Le sacré imprègne toute l'existence par le culte des ancêtres, les chants, les danses, les prières, à travers lesquels l'homme cherche à se concilier avec la force vitale du cosmos ; le groupe des Congo-Kordofan est au centre et au sud (comme les Bantoues) et le groupe des San Bochimans ainsi que les Hottentots de l'Afrique australe.

Par exemple, la pratique de la spiritualité conformément aux anciennes croyances afro-asiatiques associées au paganisme se lit dans *L'Enfant de sable* lorsque Ben Jelloun invite dans le texte le spectacle forain. Ce qui nous pousse à réfléchir sur l'hétérogénéité linguistique dans les croyances et les pratiques de la magie. En effet, sous l'effet de la solitude, l'imagination d'Ahmed prend forme, l'entrainant dans une quête de soi pour renaître à la vie et sortir du destin préfabriqué par son père ; Ahmed s'imagine dans une aventure parsemée de rencontres où la vieille Oum Abbas l'amène dans une fête foraine. Il rencontre Abbas, le fils d'Oum Abbas, qui anime une séance de loterie dans ses pratiques très anciennes, associées aux religions considérées comme traditionnelles :

Il y avait une foule massée devant des tréteaux où un animateur incitait les gens à acheter un billet de loterie ; il hurlait dans un micro baladeur des formules mécaniques dans un arabe mêlé à quelques mots en français, en espagnol, en anglais et même à une langue imaginaire, la langue des forains rompus à l'escroquerie en tout genre : - Errrrbeh… Errrrbeh… un million… mellioune… talvaza bilalouane… une télévision en couleurs… une Mercedes… Errrrbeh ! mille… trois mille… Arba Alfa… Tourne, tourne la chance… Aïoua ! Krista… l'Amourrre… Il me reste, baqali Achr'a billetat… Achr'a… Aïoua… Encore… l'Aventurrrre… la roue va tourner… Tferjou we tsatabou raskoum fe Malika la belle… elle chante et danse Farid El Atrach !! Malika ! (Ben Jelloun, 1985 : 102).

Ce n'est ni le jeu de hasard, permettant aux joueurs de gagner, ni le jeu de dupe, auquel se livre Abbas, qui évoquent l'aspect magique de la loterie. C'est bien le mélange des langues et la force de persuasion que ce mélange exerce sur le public venu assisté au jeu qui l'évoque. Pour cette frange de la société, cette forme langagière d'Abbas, qui du moins est du domaine de la fabulation, se présente comme de la magie, d'autant plus qu'elle a provoqué l'apparition de Malika, telle une danseuse des *Mille et Une nuits*.

Quant à l'animisme du Soudan occidental, il fait les délices des *Veilleurs de Sangomar* de Fatou Diome. Les veilleurs (djinns et *Pangôls*[1]) sont sans cesse convoqués par Coumba pour entrer

[1] « Génies familiaux sérères ; ils résident souvent dans les arbres ; on leur rend toujours un culte et des sacrifices (lait, bouillie de mil) ; dans la région de Djilor, leur roi serait Lagandon ; il se manifeste sous la forme d'un reptile » (Lexique Kesteloot, 2008).

en communion avec l'âme de son mari Bouba, censé faire un escale dans l'île de Sangomar avant d'aller au Ciel. Le besoin du personnage de croire à la présence continuelle des veilleurs se reconnait dans l'univers enivré des mythes anthropologiques de cette partie du Sénégal. Ainsi que ce reconnait les génies protecteurs de la région de Dakar. Coumba convoque très souvent ses derniers, notamment Mâme Ndiaré, dans ses lamentations face à la disparition de son « immortel aimé » et ses camarades dans le naufrage du *Joola* du 26 septembre 2002 : « Wôye, Mâme Ndiaré ! Vénérable génie protecteur de Dakar-Yoff, que faisais-tu quand leurs éclats de rire désertent tes rues ? Wôye, Mâme Ndiaré ! Qui te fera encore des libations ? » (Diome, 2019 : 85). Ces pratiques de la religion des ancêtres, recréés dans ces temps mythologiques, sont la voix pour aller vers le *deus otiosus* qui, chez le Sérère, serait « Roog Sène [le dieu solaire ou Râ], le Seigneur que tous vantent » (p. 11). C'est dans cette perspective que le narrateur omniscient dit qu'« au Sine Saloum, Dieu est plus vieux que les églises et les mosquées » (p. 94).

Seulement, la position d'immigrer de Ben Jelloun et de Diome, aussi bien que le caractère contemporain de leurs romans, fait que les récits prennent l'accent du postmodernisme. Dans le décor de cette pensée contemporaine se manifestent des « approches postmoderne et postcoloniale du mythe » (Vautier, 1994 : 52). Sur cette pensée, rappelons seulement qu'elle est caractérisée par le questionnement de l'ordre établi et des métarécits ; et sur le postmodernisme romanesque, qu'elle rend compte des simulacres des sociétés contemporaines (Baudrillard, 1981) par le mélange d'éléments culturels ainsi que par l'attaque des distinctions à travers l'approche déconstructionniste et des stratégies de la « différance[1] » (Derrida, 1967). Tel est le dépassement des dualismes, notamment l'opposition de nature/culture, auteur/narrateur, sujet/objet, féminin/masculin.

Dans le même ordre d'idée, les écrivains contemporains éprouvent le désire des valeurs, redéfinissent les critères du bien et du mal et les lois de la transcendance spirituelle : la tendance est dans l'intertextualité, l'autofiction, la métafiction, l'ironie, la parodie, le pastiche, l'esthétique du fragment et même le travail sur l'onomastique, pour ne rappeler que les plus connues. La pensée qui avait autrefois effectué un parcours dans les arts, se constitue dans le roman francophone, en suivant, par exemple, les réflexions de Jean-François Lyotard (2005 : 31). Ben Jelloun et Diome ouvrent largement leurs esthétiques à cette tendance. Pourquoi ce retour aux fondements spirituels dans leurs textes postmodernes ? On peut dire que les romans, qui peignent au moins en partie les sociétés contemporaines, puisent dans les sociétés traditionnelles auxquelles ils donnent des chances de survies ; ils arrivent à faire vivre le fondement des spiritualités, vivants dans ces sociétés. Il est à remarquer qu'ils ne vantent pas ses sociétés, mais les mettent à l'épreuve dans une perspective déconstructionniste ; une déconstruction que donne sens la réécriture de certains mythes qui fondent ces spiritualités.

b) Réécriture et représentation des spiritualités

La renarrativation serait l'un des dispositifs spécifiques qu'on peut considérer comme le plus représentatif du roman francophone postmoderne. Elle consiste à redonner à l'écriture un caractère narratif en revisitant les formes du passé (anciennes ou traditionnelles). Entrer dans la postmodernité, c'est rendre effectif le déclin des mythes que Lyotard (1979) appelle les « métarécits de légitimation », tout en opérant un retour au narratif, par exemple avec les mythes anciens : une renarrativation, pour reprendre les termes de Kibédi Varga (1990), en ce sens qu'elle s'inscrit dans la répétition des formes de narrations d'autrefois sans une attitude conservatrice. Parmi les aspects les plus représentatifs de la renarrativation, se trouve le jeu de réécriture des genres traditionnels. Ce qui fait qu'on retrouve des mythes qui se construisent et se déconstruisent à travers de nombreux récits traversés par des mythèmes (Durand, 1992 et 2000) ; un sujet qui apparaît progressivement dans la succession des récits. L'objet de ce point est de voir comment les mythes qui ont fondé ces

[1] Dans *L'Écriture et la Différence*, Jacques Derrida s'est résolu de montrer l'échec du schéma structuraliste saussurien (signifiant/signifié), où le signifiant renvoie directement au signifié, en élaborant deux théories essentielles : une théorie de la déconstruction pour présenter l'absence de structure, de sens univoque dans l'analyse textuelle et une théorie de la différence où l'écriture prédomine sur la parole. Le principe de la différence veut qu'un élément ne fonctionne ou ne signifie, ne prenne ou ne donne sens, qu'en renvoyant à un autre élément passé ou à venir, d'où le choix de l'auteur de l'écrire avec le mot « différance ».

spiritualités répondent à cette double influence esthétique et générique relevant des procédés de la réécriture et de la représentation.

Face à la question de la réécriture, Diome s'est attachée au mythe de Râ pour décrire l'animisme des Sérères nyominkas[1]. Dans la mesure ou des historiens situent la naissance de l'humanité en Afrique[2], la première religion serait née dans ce continent : en Égypte antique, considérée alors comme le berceau de la « civilisation universelle » et de toutes les religions traditionnelles des peuples de l'Afrique subsaharienne, apparaît le culte du *deus otiosus* sous le nom de Râ ; Râ constitue, de ce fait, le premier culte monothéiste de l'histoire de l'humanité, symbolisé avec le soleil qui dispense la vie. Les Sérères l'auraient pris ici puisqu'ils viennent de l'Égypte, comme beaucoup de peuples africains, avant de s'établir entre le Sénégal et la Gambie, toujours selon les thèses de Cheikh Anta Diop (*Ibid.*)[3]. Pour autant, dans l'ensemble, quelle que soit la logique qui gouverne leur vie spirituelle, les peuples d'Afrique croient presque tous en l'existence d'un *deus otiosus*. L'exemple des Nyominkas, animés par le sentiment animiste, est valable : Coumba est convaincue que les veilleurs la mèneront à la rencontre de Bouba :

Roog Sène [le dieu solaire ou Râ], le Seigneur que tous vantent, ne pouvait manquer d'idées au point de n'avoir pas d'autre monde à lui proposer […]. Même si Coumba écoutait le vent du soir, comme d'autres convives, aucun cartésien n'aurait eu assez d'arguments pour la détourner des lucioles qui la taquinaient, l'invitaient, la menaient à Bouba, là-bas à Sangomar (Diome, 2019 : 11).

Pourtant, ce Dieu suprême n'intervient pas directement dans la vie des Sérères. Car, de lui dépendent des divinités de la nature (eau, terre, animaux…) se positionnant comme des intermédiaires vers qui ils se tournent pour obtenir protection et intervention dans la vie terrestre. Ainsi raisonne Coumba en invoquant les veilleurs (djinns et *Pangôls*).

La majeure partie des sociétés autochtones d'Amérique du Nord croient, tout comme les Africains, à l'existence d'un *deus otiosus*. Chez les Amérindiens, c'est le Grand Esprit qui a créé un monde dans lequel les hommes n'ont pas un rôle dominant sur la nature et leur environnement. Mouawad s'inscrit plus ou moins dans la grande tradition amérindienne. La figure de l'Amérindien occupe, sous diverses formes, une grande place dans le roman *Anima* (2012). Il s'agit, entre autres, des Hurons, des Mohawks, des Cris, des Abénaquis et des Ojibwés (Mouawad, 2012 : 184). Par conséquent, tout au long du roman, la question de la spiritualité des autochtones d'Amérique est présentée sous de multiples facettes. Pour les protagonistes, il faut une « décalcomanie […] des esprits » (p. 384). En s'intéressant à l'identité amérindienne, son rapport avec les animaux, Mouawad soulève en même temps la question des croyances animistes et totémistes :

Quels que soient les termes que nous utilisons pour cerner l'expression religieuse amérindienne, celle-ci se présente fondamentalement comme un « cheminement spirituel », un « processus religieux » ou un « état de conscience » concernant le « Grand mystère » (*Wakan tanka*, le nom le plus traditionnel du Dieu amérindien) et concernant les « puissances spirituelles », les « esprits » (*Spirits*) ou les « puissances » (*Powers*) de l'univers. (Peelman,1994 : 74)

Le *deus otiosus* fait donc partie de l'« harmonie cosmique » (*Ibid.* : 75), sous-entendu comme la communion et l'interaction entre l'humain, l'animal, la nature et la Terre. Les peuples autochtones appellent cette pensée circulaire, dans laquelle tout est sacré, « le Grand Cercle ». Dans ce Cercle, chaque élément possède une âme et doit œuvrer afin de conserver l'harmonie du Créateur. Selon Louise Fournel,

La conceptualisation de l'univers, chez les Amérindiens, s'exprime dans l'idée de Grand Cercle. Ce cercle, comme métaphore structurelle du monde, est non hiérarchique et comprend l'ensemble

[1] « Nom du groupe des Sérères spécialisés dans la pêche ; ils exportèrent leur technique jusqu'en Guinée-Bissao » (Lexique Kesteloot, 2008).

[2] Après le Comte Volney et l'abbé Henry Baptiste Grégoire, c'est Cheikh Anta Diop (1967) qui proclame le caractère *« nègre »* du peuplement originel de l'Égypte ancien, de la nature *« africaine »* de la civilisation de l'Égypte pharaonique.

[3] D'ailleurs, « s'il existe des chercheurs qui doutent que les anciens Égyptiens soient noirs, personne ne remet plus en cause ses relations d'interdépendances avec la Nubie (l'Éthiopie ancienne ou le Soudan), le Pays de Pount, etc., ni même les influences de ses voisins sur son hégémonie » (Diop, 2007 : 34).

des existants (divinités, humains, animaux, plantes, minéraux, etc.) […]. Il s'ensuit que les relations entre chacun des éléments interconnectés du Cercle s'établissent sur les principes de réciprocité et de partages. (Fournel, 1992 : 225).

L'Homme, dans ce monde circulaire, est très respectueux de la nature environnante et des éléments qui contribuent à son développement, son éducation et son bien-être. Il se doit ainsi de leur rendre hommage et de les remercier par des rituels, des offrandes ou des célébrations : c'est la relation spirituelle. Carl Gustav Jung affirme : « Les religions amérindiennes se distinguent par une spiritualité holistique qui affirme le caractère sacré de l'univers et de tous les êtres qui y habitent. Cette spiritualité affirme un lien indissoluble entre le cosmique, l'humain et le divin[1] ». *Anima* fournit cette marque de réciprocité, de lien indissoluble entre les hommes et les animaux dans le récit de la chauve-souris argentée. Ce dernier relate le dialogue de Wahhch et de Willy : le récit pénètre dans l'univers spirituel des Ojibwés[2] et évoque leur animal totem, après qu'une grue ait été projetée par la tempête et s'est écrasée sur le pare-brise de la voiture où Wahhch est passager. Wahhch, conduisant l'oiseau dans la réserve des Ojibwés, est reçu par les Indiens avec tous les honneurs. Voici ce que Willy lui dit :

Sais-tu quel est le totem le plus influent chez les Ojibwés ? – Non – La grue. Comme celle que tu nous as apportée : «Grus canadensis». Teha'no htetsihs en langue wendat. C'est drôle, non ? [Poursuit Willy] Tu ne peux pas savoir, toi, la vision que tu as été pour nous. On t'a vu au bout de la route et je me suis dit que c'était le grand esprit en personne qui débarquait chez nous avec le miroir de nos Nations dans les bras : meurtries, mais vivantes […]. Crois-moi. Tu nous offres la chance de guérir un oiseau sacré (Mouawad, 2012 : 189).

Pour représenter le *deus otiosus* à travers l'esthétique romanesque postmoderne Diome et Mouawad se servent de la réécriture des spiritualités nyominkas et ojibwés. Les diverses représentations dans les différentes cultures montrent que le *deus otiosus* peut prendre multiples formes. Quel que soit la forme, ne se reste qu'une apparition fragmentaire, le *deus otiosus* permet à l'écrivain d'enrichir sa poétique et de rester dans les réalités culturelles et spirituelles de la communauté qui l'exprime.

B. L'écriture fragmentaire et l'éloge du syncrétisme

Parmi les pistes de recherche portant sur le discontinu figure le fragment, un dispositif d'hétérogénéité dont la forme est caractérisée par la brièveté. Le jeu de la fragmentation est une tendance postmoderne : « L'écriture fragmentaire de Nietzsche et les idées qu'elle véhicule [seraient] les points de départ de la postmodernité » (Coulibaly, 2017 : 303). Son usage dans l'écriture romanesque francophone peut servir pour la fabrication des spiritualités, même celles postmodernes.

a) Fragments narratifs et fabrication des spiritualités

Il est difficile de donner à l'écriture du fragment une signification précise, suivant le débat postmoderne : le postmoderne se construit et se déconstruit sans cesse, au moment où le fragment serait une partie de ce processus d'écriture du discontinu, de la ruine, de l'inachevé. Lorsque dans son chapitre intitulé « Le fragment », Roland Barthes écrit : « Aimant à trouver, à écrire des *débuts*, il tend à multiplier ce plaisir : voilà pourquoi il écrit des fragments : autant de fragments, autant de débuts, autant de plaisir » (Barthes, 1995 : 89-90), il met en avant le plaisir qu'éprouve l'écrivain à éviter un ensemble complet, à aimer l'écriture par interruption, bref, l'écriture de l'émiettement du fil conducteur du texte. Comme l'indiquent Deleuze et Guattari, les fragments sont « sans références à une totalité originelle même perdue ni à une totalité résultante même à venir […] une somme qui ne réunit jamais les parties en un tout » (Deleuze et Guattari, 1972 : 50). Dans ce cas, comment lire le fragment ? Peu importe sa forme, ce sont les nombreux arrêts dans la lecture, l'indépendance des voix narratives, des récits ou des commentaires, entre autres. Véronique Ménard écrit que « cette caractéristique évoque l'idée d'une mort de l'écriture et de la lecture, représentée par le blanc du récit. Ainsi, c'est un désir de silence, de pause, de vide qui est exprimé » (Mréjen, 2010 : 31).

Pour ce qui concerne la fabrication des spiritualités, les écrivains ouvrent la voie à des récits mémoriels, fragmentaires, avec lesquels les protagonistes reconstituer des spiritualités établies dans des structures anthropologiques (Durand, 1992). C'est le cas de l'apparition de Malika sur la

[1] Cité par Fournel, 1992 : 224.

[2] Amérindiens répartis entre le nord-est des États-Unis, l'ouest du Québec et l'Est de l'Ontario.

scène d'Abbas. Elle est d'autant plus efficace que la loterie elle-même est basée sur une illusion particulièrement élaborée. L'apparition est destinée principalement aux joueurs, mais la réception débouche sur une appréhension d'un homme devenu un objet d'investissement du genre féminin que reflète une transmutation imaginaire. Le récit mémoriel se trouve dans le souvenir que l'apparition a provoqué chez le conteur anonyme qui dit :

J'avais déjà entendu parler de ces spectacles forains où l'homme joue à la danseuse sans se faire réellement passer pour une femme, où tout baigne dans la dérision, sans réelle ambiguïté. Il y eut même un acteur célèbre à la voix et l'allure particulièrement masculine et virile qui ne jouait que des rôles de femmes, le genre mégère, dominant l'homme et le rendant ridicule. Il s'appelait Bou Chaïb et n'avait aucune grâce (Ben Jelloun, 1985 : 103).

Par la transcription de l'univers de la magie, où l'imagination envahit la banalité de l'histoire et désordonne progressivement le réel, Ben Jelloun place la mutation du genre au-dessus de l'acceptable.

Les récits mémoriels, sous forme de fragment, se lisent aussi dans l'esthétique de la note : « Ces notes ne sont pas les fragments d'une totalité imaginaire. Elles se replient en leur insularité » (Khatibi, 1988 : 70). De ce fait, avec l'esthétique de la note, les grandes constructions narratives s'écroulent. Elles cèdent la place à l'écriture postmoderne du marginal et du résiduel qu'est la note. Ce refus du principe d'unité, cette tendance à épouser la dimension fractale se remarque quand *Anima* s'est affranchi d'une certaine exigence dans la trame, en tant qu'histoire racontée par fragment. Le roman invite le lecteur à découvrir des ruptures dans la tonalité du texte par le biais des animaux de différentes espèces. Ces animaux portent chacun une partie de l'histoire, suivant les chapitres. De cette manière, Mouawad éclate la structure textuelle en « mille » morceaux, en isolant une phrase ou une expression dans une page du roman, alors qu'elle pouvait rejoindre un groupe de paragraphes dans une page sans affecter la cohérence de l'histoire. C'est aussi ce qui ressort du jeu intergénérique et esthétique de *La nuit sacrée*, chez le Consul notamment : nous assistons à l'apparition d'un morceau de papier qui laisse transparaître dans le texte une manière d'écrire le récit avec cette technique de la note. Celle-ci s'observe dans l'une des nombreuses visites du Consul à l'hôpital, ayant été informé de l'hospitalisation de Zahra à la suite d'une mutilation :

Avant de me quitter, le Consul me laissa une feuille de papier pliée en quatre. Je l'ouvris. Il y avait un dessin […]. Au milieu il y avait un palmier […]. Sur l'autre côté de la feuille, ceci :

Seule l'amitié, don total de l'âme, lumière absolue, lumière sur lumière où le corps est à peine visible. L'amitié est une grâce ; c'est ma religion, notre territoire ; seule l'amitié redonnera à votre corps son âme qui a été malmenée. Suivez votre cœur. Suivez l'émotion qui traverse votre sang. Adieu, ami ! (Ben Jelloun, 1987 : 155- 156).

Loin de l'évocation de l'amour comme passion, cette note du Consul ne manque pas de rappeler à Zahra la spiritualité qu'ils ont en commun.

Étant donné que les romans sont peuplés de personnages légendaires qu'on peut ranger dans la catégorie des héros populaires, les récits mémoriels s'attachent aussi à ces derniers qui habitent l'imaginaire populaire de par l'importance de leurs noms, leurs grandes personnalités et leurs actes souvent exagérés avec des proportions mythologiques. Ce qui fait qu'ils sont considérés comme « les Héros civilisateurs ou les Ancêtres mythiques » (Eliade, 1965 : 89). Leur présence dans la conscience collective s'explique par les références dans les différentes formes d'expression, telles que les chansons folkloriques, les contes et légendes. Comme nous allons le montrer, l'empreinte du recyclage de ces récits oraux apparaît dans les textes, soit comme une reprise d'histoire, soit comme un moyen de réinventer une histoire. C'est ainsi que dans la perspective de la fabrication d'une spiritualité, *Anima* met l'accent sur le chef des *Pagans*, Lou Dobkins (Mouawad, 2012 : 278), célèbre pour ses activités criminelles. L'interprétation qu'en fait Mouawad est moins celui d'un Robin des Bois qui vole les riches pour donner aux pauvres que celui d'un partisan du dieu *Surt* dans la mythologie nordique (Baldé, 2021). Son histoire est réécrite pour faire de lui un chef spirituel.

Les exemples cités amènent à conclure que Ben Jelloun, Mouawad et Diome se sont employés à l'écriture fragmentaire. Les romans présentent cette fragmentation sous la forme d'un désordre

apparent au niveau de la diversité des voix narratives ainsi que par l'emploi d'une structure textuelle et d'un mode de discours qui n'obéissent qu'à l'ordre du désordre. La fabrication des spiritualités, alimentée par les références à l'imagination, se conçoit dans ce désordre, tel un syncrétisme religieux ou une spiritualité postmoderne où puisent les écrivains pour nourrir les textes.

b) Vers des spiritualités postmodernes

Selon Nkolo Foé, « étudier le postmodernisme sans s'arrêter sur l'identité de ses méthodes et de ses objectifs avec ces nouvelles spiritualités, c'est passer à côté de l'essentiel » (2008 : 130). En fait, l'analyse va aborder ces spiritualités en tant que phénomène social qui effleure l'imagination des écrivains, mais pas en fonction d'un quelconque processus romanesque. La recherche va vers le *New Âge* (« nouvel âge ») spirituel qui, pour des penseurs comme Anna Kubiak (1999), est une forme de religiosité postmoderne.

Le mouvement *New Âge* est un vaste amalgame de divers courants spirituels. Pour certains sociologues (Champion, 1999), c'est un *patchwork* (« bricolage ») syncrétique de pratiques et de croyances. Il fait partie du phénomène global des mouvements religieux nés à partir des années 60, prônant le retour aux valeurs morales, et qui font que Maurice Clavel et Philippe Sollers (1977) donnent à Mai 68 un sens métaphysique. L'individualisme, la création d'une vérité personnelle, le choix de valeurs et de croyances illimitées, l'anti-institutionnalisme et la nouvelle vision de la tradition sont, entre autres, les liens que les penseurs comme Kubiak (1999) établissent entre la pensée postmoderne et le *New Âge*. Car, « la postmodernité, c'est avant tout l'amalgame des valeurs, qui rend indiscernable tradition et modernité, mystique et raison, mythe et science, magie et technologie, religion et philosophie » (Foé, 2008 : 130).

Puisqu'on s'est intéressé au fragment dans l'écriture romanesque, il serait bien de voir comment les écrivains francophones s'en prennent pour le fragment dans le spirituel ; du moins comment le *New Âge* spirituel se reflète dans leur imagination. Il faut retenir que la ligne directrice du *New Âge* spirituel traverse sensiblement leurs imaginations ; une manière d'inscrire les romans dits postmodernes, qui sont dans une constante évocation des thématiques de la spiritualité, sur le fil de cette religion visant la transformation des systèmes modernes par le biais d'une démarche spirituelle, sociale et culturelle.

Anima est un beau témoignage de *patchwork* syncrétique de croyances. À lui seul, Wahhch manifeste les pratiques du totémisme, de l'animisme, du christianisme et de sa propre spiritualité façonnée entre lui et la race animale. Aussi, le courant spirituel des *Pagens* (païens) dans le roman est un fait marquant de l'expérience d'une vérité personnelle et de l'anti-institutionnalisme. Il résulte de la nécessité, pour ce groupe d'individus, de se façonner sa propre religion dans une forme de réapparition du paganisme. Le *patchwork* s'exprime dans *Les Veilleurs de Sangomar* dès l'instant que Coumba s'est tournée vers ses origines animistes, puisque la religion musulmane, dominante à Djilor, ne l'a pas satisfait dans le deuil. Ainsi le narrateur construit le mot composé du syncrétisme : « Arabo-bantoue-islamo-paganistante » (Diome, 2019 : 94) qui abrite l'idée de « mixer des croyances » (*ibid.*). Cette pensée syncrétique, leitmotiv de la philosophie *new âge*, domine l'environnement spirituel de *L'Enfant de sable* et de *La Nuit sacrée*, avec la présence à foison du charlatanisme, de la magie, de la voyance, de la géomancie, parmi d'autres, à côté de la pratique de l'islam dans le récit des conteurs. Sa présence se justifie aussi avec les pratiques généralement associées, parfois à tort, au *New Âge*, comme le spiritisme, la psalmodie, le yoga et le zen, telle que l'allusion faite au maître Zen (Ben Jelloun, 1987 : 75) dans *La Nuit sacrée*. Ces expériences se comprennent mieux avec l'idée selon laquelle « le *New Âge* veut rendre possible le dialogue avec la tradition, le mythe, la religion, et annonce ainsi l'avènement de l'ère post-rationaliste » (Foé, 2008 : 131-132).

Si le *New Âge* a largement intégré les modes de vie occidentaux, c'est notamment à cause de l'engouement pour la pratique accrue des activités sportives, celles relaxant en particulier, de la préoccupation écologique, de la médecine douce, etc. L'équivalent de cette dernière, la médecine traditionnelle, figure en bonne place en Afrique. La grande partie de la population africaine fait appel aux guérisseurs traditionnels pour les soins de santé primaire plutôt que de se tourner vers la médecine occidentale conventionnelle. À suivre Diome, « dans les îles du Saloum, lorsqu'on a mal

aux dents, on mord fermement sur une racine de palétuvier préalablement chauffée » (2019 : 40). Ben Jelloun met en exergue la réputation des Sahraouis et celle des « hommes bleus » : les premiers, « marchands de toutes les poudres : épices, henné, menthe sauvage, chaux, sable et autres » (Ben Jelloun, 1987 : 12-13) et les derniers, « vendant des herbes et du foie d'hyène » (Ben Jelloun, 1985 : 115). Cette réputation auprès des populations leur sert de promotion dans la place *Jamâa-el-Fnâ*. Mouawad invite dans son roman les pratiques fondées sur l'expérience, tel que le définit Claude Bernard (1966) dans l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Le prêtre du totémisme fait preuve d'expérience du *New Âge* spirituel avec son thé au gingembre purificateur (Mouawad, 2012 : 80), avec lequel il a expérimenté en psalmodiant la *Bible*.

Ainsi le roman francophone fait-il ressortir les spiritualités postmodernes, à partir de la dimension syncrétique des religions et les connaissances en médecine traditionnelle présentes dans les communautés représentées.

Conclusion

Ce petit parcours des romans francophones catalogués postmodernes dans les champs africains, des Grands Lacs d'Amérique du Nord, entre autres, s'est donné pour tâche d'interroger le déploiement de la spiritualité, le retour du religieux. À partir des exemples de Tahar Ben Jelloun, de Wajdi Mouawad et de Fatou Dioume, l'écriture romanesque contemporaine est dans les configurations esthétiques postmodernes qui tendent progressivement à renouer avec les spiritualités. L'interprétation des romans choisis montre des personnages qui prennent « conscience » d'un Être supérieur dont les traits se définissent à partir du *deus otiosus*. Ce dernier se donne régulièrement à travers le principe musulman de Dieu (*Allah*) pour ce qui est des récits de Ben Jelloun, de Roog Sène (Râ) pour Diome et s'inscrit dans la tradition amérindienne du « Grand Esprit » pour Mouawad. Or, même si une certaine tradition est respectée, l'écrivain postmoderne ne la reprend que pour la dépasser, puisque son travail d'écriture romanesque, situé entre l'esthétique du fragment, du discontinu et de l'hétérogène, est ouvert au syncrétisme religieux.

Bibliographie :

Corpus :

BEN JELLOUN, Tahar, 1985, *L'Enfant de sable*, Paris, Seuil
BEN JELLOUN, Tahar, 1987, *La Nuit sacrée*, Paris, Seuil.
DIOME, Fatou, 2019, *Les Veilleurs de Sangomar*, Paris, Albin Michel.
MOUAWAD, Wadji, 2012, *Anima,* Montréal/Arles, Leméac / Actes Sud.

Études critiques et théoriques :

BALDÉ, Mamadou Lamine, 2021, « Ipséités/identités multiples et polyphonie linguistique dans *Anima* de Wajdi Mouawad » [en ligne], in Servanne Woodward (dir.), *Mouvances Francophones*, Vol 6, N° 2 DOI : https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/mf/issue/view/1300.
BARTHES, Roland, 1995, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Le Seuil.
BAUDRILLARD, Jean, 1981, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée.
BERNARD, Claude, 1966, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion.
CHAMPION, Françoise, 1993, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme », Jean Delumeau (dir.), *Le fait religieux,* Paris, Fayard, pp. 741-772.
CLAVEL, Maurice et Sollers Phillipe, 1977, *Délivrance*, Paris, Le Seuil.
COULIBALY, Adama, 2017, *Le postmodernisme littéraire et sa pratique chez les romanciers francophones en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
DELEUZE, Gilles et Guattari Félix,1972, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Minuit.
DERRIDA, Jacques, 1967, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil.