

Ce que Sartre fait à la négritude

Archéologie d'un discours francodoxe*

François PROVENZANO (Université de Liège)

1. Francodoxie et métalittérature

La francophonie s'impose aujourd'hui aux études littéraires comme un objet qui semble déjà bien balisé dans ses corpus et ses problématiques. Cette évidence doit à nos yeux susciter la méfiance ou, à tout le moins, inciter à faire un pas de recul par rapport aux catégories de pensée qui orientent aujourd'hui notre appréhension des « littératures francophones ».

Ce recul peut être à la fois historique et discursif : il s'agit d'une part de resituer le paradigme actuel des « études francophones » dans la longue durée des mutations métalittéraires, d'autre part de considérer ce paradigme dans sa matérialité rhétorique, c'est-à-dire en tant qu'il configure des objets de pensée par des techniques de discours.

C'est de ce double recul dont veut rendre compte l'emploi du terme *francodoxie*, qui entend échapper à la fausse alternative entre la Francophonie institutionnelle et la constellation des « littératures francophones », pour désigner l'ensemble des discours et des représentations qui tissent un lien entre ces deux grands ensembles, c'est-à-dire qui construisent une forme de connaissance sur la littérature de langue française en référence (ou en réaction) à des valeurs promues par des institutions extra-littéraires. Par francodoxie, nous désignons ainsi l'ensemble des *topoi* et autres procédés rhétoriques auquel puise ce discours métalittéraire – l'étiquette « francophonie » n'étant qu'une des actualisations superficielles possibles de la combinatoire francodoxe.

Cet intérêt pour la francodoxie s'appuie sur le postulat général que toute littérature doit une part de son existence sociale au métadiscours qui la prend en charge. Autrement dit, un corpus d'œuvres, une population d'auteurs, ne deviennent visibles, et donc lisibles, socialement que lorsque est produit à leur endroit un discours qui les classe, les oriente et leur accorde une pertinence, voire un statut d'évidence, dans un ensemble censé représenter davantage que la somme de ses parties et que le sens commun désigne sous le terme de « tradition (littéraire) ».

Un deuxième postulat de l'étude de la métalittérature veut que ce discours d'escorte présente nécessairement des caractéristiques repérables et paramétrables. Qu'il s'agisse d'un ouvrage d'« histoire de la littérature » proprement dit ou d'une conférence, le discours sur la littérature peut notamment se laisser décrire selon les choix énonciatifs qu'il manifeste : par exemple, le « nous » qui prend en charge l'énonciation est-il ethno-centré, nationalisé, ou renvoie-t-il à une classe sociale précise ? Un autre paramètre est l'orientation – rétrospective ou prospective – donnée au propos, ou encore le mode de découpage (géographique, historique, esthétique) des contenus exposés. Bref, l'identification de ces choix permet de dégager une grille de lecture qui s'applique à tout discours qui prétend livrer (et justifier) une représentation homogène d'un ensemble de textes et d'auteurs.

* Cet article est construit à partir de plusieurs passages du livre *Vies et mort de la francophonie. Une politique française de la langue et de la littérature*, Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 2011.

Troisièmement, ce discours ne peut se laisser décrire que dans la conjoncture institutionnelle qui, tout à la fois, le rend possible et se voit modifiée par lui. Cette conjoncture institutionnelle déborde le plus souvent les frontières du littéraire : pour étudier les discours qui parlent de littérature, il ne suffit pas de connaître la littérature en question. Touchant, selon les cas, aux champs académique, politique, journalistique ou scolaire, la métalittérature n'est jamais l'enregistrement fidèle du cours tranquille de la vie des lettres – c'est ce qui fait, selon nous, l'intérêt de son étude.

Enfin, la métalittérature francodoxe, et en particulier sa variante « francophone », se distingue par son caractère injonctif et naturalisant : plutôt qu'une métalittérature, elle apparaît le plus souvent comme une proto-littérature, énonçant à l'avance les principes esthétiques qui devront guider les œuvres à venir et promouvant ces principes selon l'argument de l'évidence – c'est en cela qu'elle apparaît bien comme une *doxa*.

Cette *doxa* est mouvante, malléable, perméable à d'autres idéologies et en constante reconfiguration. Comme métadiscours, la francodoxie met ainsi en concurrence plusieurs représentations du littéraire, tantôt saillantes, tantôt refoulées, selon l'espace institutionnel et socio-historique où elles circulent. De manière schématique, on résumera ces mouvements de saillance et de refoulement par l'image d'un ajustement réciproque entre d'une part une prétention critique sur la littérature et d'autre part des injonctions idéologiques qui tendent à neutraliser cette prétention critique, en imposant une vision normative et essentialisée des objets « francophones ».

2. Quelle histoire francodoxe ?

Si les « études francophones » apparaissent aujourd'hui comme le principal lieu d'où sont produits ces savoirs métalittéraires, ceux-ci n'ont pas été l'apanage de l'institution universitaire et la « francophonie » relève, dans ce registre, d'une tradition de discours qui déborde largement le cadre académique. Il n'est pas envisageable de retracer ici toutes les étapes d'une telle tradition, qu'on pourrait assimiler, ni plus ni moins, à une histoire des idées sur la langue et la littérature françaises. Parmi les principaux chapitres de cette histoire, il faudrait faire une place, dans un premier temps, à toute la tradition historiographique sur la littérature française, pétrie de purisme centralisateur et de croyance absolue en la supériorité intrinsèque du français¹ et, dans un second temps, à la réappropriation de plusieurs *topoi* de cette tradition par les promoteurs de la « francophonie », Senghor en tête. « Clarté » de la langue émanant de sa syntaxe, « universalité » d'un parler (et de la littérature qui l'accompagne) qui impose sa nécessité à tous les peuples, obsession du monologisme, rapport déshistoricisé à l'esthétique littéraire : tels sont les principaux traits d'un discours « francophone » sur les productions culturelles, qui, jusqu'aux années 1980, puise majoritairement ses thèmes et ses formules chez Rivarol ou chez Remy de Gourmont².

Ce paradigme se voit progressivement délaissé à mesure que se précisent les contours d'une « francophonie » politique, qui ne pouvait exhiber, dans son discours sur la culture, son caractère fondamentalement franco-centré et monologique. La formule senghorienne d'une « Civilisation de l'Universel » sur fond de clarté linguistique française laissera ainsi plutôt la place au « dialogue des cultures », qui caractérise un deuxième moment dans l'évolution du

¹ Sur l'émergence de cette tradition, voir Emmanuelle MORTGAT-LONGUET, *Clio au Parnasse. Naissance de l'« histoire littéraire » française aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2006.

² Antoine de RIVAROL, *Discours sur l'universalité de la langue française* (1784), Paris, Larousse, 1936 ; Remy de GOURMONT, *Esthétique de la langue française*, Paris, Mercure de France, 1905.

discours « francophone » institutionnel³. La « francophonie » se conçoit dès lors comme l'assemblage de différentes « aires culturelles », chacune porteuse de ses spécificités et participant à l'édification d'un exotisme conforme à l'idéologie tiers-mondiste⁴. Le découpage d'une portion de territoire, auquel on attribue une série de traits culturels homogènes, et ensuite le transfert de ces traits aux productions symboliques de ce territoire sont des opérations critiques qui ne sont jamais, elles non plus, dépourvues d'enjeux idéologiques, souvent liés aux revendications des acteurs eux-mêmes⁵. Le « dialogue des cultures » prôné dès les années 1970 s'apparente ainsi à une version euphémisée des luttes pour la reconnaissance symbolique qui animent alors les minorités francophones (au sens sociolinguistique), tel le Québec par exemple ou les jeunes États africains.

La perte des colonies françaises au début des années 1960 donne en effet inmanquablement un coup d'arrêt à l'idéologie universaliste euphorique qui avait pu caractériser jusque là une bonne part du discours francodoxe et qui permettait à la France de définir clairement sa situation politique et culturelle dans le monde.

3. Négritude et francodoxie

Avant ce bouleversement radical, il convient cependant de s'arrêter sur l'élaboration, dès les années 1930, de l'idéologie dite de la « négritude ». Localisé dans les cercles d'intellectuels africains en exil à Paris et groupés autour de la revue *L'Étudiant noir* – Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, parmi les plus connus –, ce discours peut se comprendre comme une prise de position dans le champ littéraire français, relayée bientôt par une instance éditoriale – la revue *Présence africaine*, créée en 1947 – et par un métadiscours critique. Comme l'explique Katharina Städtler,

[I]es écrivains africains des années 40 visaient au réaménagement du champ culturel français par le biais d'une anthropologie humaniste. Pour ce faire, il n'était [besoin] que d'instituer leur propre champ littéraire, considéré comme plus authentique et destiné à traduire une identité qui avait été figée par les conditions de la colonisation et de l'exil.⁶

Cette nouvelle position est abondamment explicitée par un métadiscours, dont Léopold Sédar Senghor est le principal promoteur, jusque tard dans le XX^e siècle⁷. Si le discours de la « négritude » présente inmanquablement de nombreux fondements doxiques, relève de plusieurs filiations discursives et univers de croyances, il n'empêche qu'il a pu entrer en collusion avec la francodoxie, en faisant notamment écho à la mystique de la langue française.

³ « [Vers les années 1970,] le mouvement francophone évolue discrètement d'un discours de la francophonie "universaliste" à un discours sur le "dialogue des cultures" [...]. [...] ce deuxième discours francophone se présente comme un nouveau discours tiers-mondiste et propose une nouvelle définition de l'espace francophone comme espace de co-linguisme. » (Daniel BAGGIONI, « Éléments pour une histoire de la francophonie (idéologie, mouvements, institutions) », dans Michel BENIAMINO et Didier de ROBILLARD (dirs.), *Le français dans l'espace francophone : description linguistique et sociolinguistique de la francophonie*, 2 tomes, Paris, Honoré Champion, coll. « Politique linguistique 3 », 1996, pp. 789-806 ; p. 801.

⁴ Pour une analyse approfondie de ces motifs dans les textes littéraires « francophones », voir Jean-Marc MOURA, *Exotisme et lettres francophones*, Paris, PUF, « Écriture », 2003.

⁵ Sur les questions soulevées par l'usage de « l'aire culturelle » dans les « études francophones », voir Michel BENIAMINO, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 49s.

⁶ Katharina STÄDTLER, « La Négritude en France (1940-1950). À propos d'un champ littéraire colonisé en exil », dans *Les champs littéraires africains*, textes réunis par Romuald Fonkouaet Pierre Halen, Paris, Karthala, « Lettres du sud », 2001, pp. 193-209 ; p. 209.

⁷ De *Liberté 1. Négritude et humanisme* (Paris, Seuil, 1964) à *Ce que je crois. Négritude, francité et civilisation de l'universel* (Paris, Grasset, 1988).

Il serait sans doute intéressant d'examiner la façon dont se négocie l'intégration de ces échos francodoxes dans le discours de la « négritude ». En ce qui nous concerne, nous nous bornerons à souligner que, en sens inverse, la position de la « négritude » se voit elle-même créditée par des relais institutionnels et discursifs légitimes. La revue française *Esprit*, catholique de gauche, très tôt adversaire du colonialisme, ouvre ses colonnes à la cause de Senghor et de ses disciples⁸. *Présence africaine*, principal organe critique et éditorial, reçoit le soutien de l'UNESCO, « dont, après sa fondation en 1945, un des premiers objectifs est d'élaborer un concept scientifique de la notion de race »⁹. À partir de 1969, *Notre Librairie*, « revue de référence, d'actualité et de critique sur les littératures d'Afrique, des Caraïbes et de l'océan Indien », est financée, quant à elle, par le ministère français des Affaires étrangères.

Parallèlement, des universitaires occidentaux s'intéressent, dès les années 1960, à ce nouveau mouvement culturel et participent à sa reconnaissance. Pionnière en la matière, la thèse de Lilyan Kesteloot proclame la « naissance d'une littérature » et pose ainsi les termes d'un nouveau dialogue culturel :

Nous, Occidentaux, attendons de l'artiste noir qu'il crée la beauté, qu'il interprète les tourments et les joies de son peuple, qu'il explore les infinies richesses de son patrimoine enfin restitué et qu'il nous les partage, pour nous enrichir à son tour. Mais nous espérons qu'il soit aussi fidèle à son idéal, qu'il nous aide à construire cette fraternité tant désirée.¹⁰

L'auteur entend démontrer également que « la cohérence du mouvement de la négritude se fonde sur l'unité raciale (les écrivains noirs de l'Afrique et des Antilles), linguistique (le français) et un but (fonder une nouvelle littérature distincte de la littérature française et de la littérature africaine traditionnelle) »¹¹. On peut aussi mentionner l'analyse de la poétique de la « négritude » ou, plus largement, de l'« africanité » littéraire, telle que pratiquée par Janheinz Jahn ou, plus tard, Michel Hausser¹².

Comment le regard sur ces nouvelles productions littéraires du Sud a pu activer ou reconfigurer certains *topoi* francodoxes ? Le célèbre discours sartrien accompagnant, en 1947, l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* publiée par Senghor¹³ nous paraît un biais adéquat pour aborder cette problématique.

4. Sartre francodexe ?

Au sortir de la Seconde guerre mondiale, Jean-Paul Sartre s'impose au premier plan du panorama intellectuel français et international. « [M]uni d'une pensée philosophique

⁸ Voir Katharina STÄDTLER, « La *Négritude* en France... », *op. cit.*, pp. 198-199 ; János RIESZ, « “Frankophonie” – Überlegungen zur Geschichte... », *op. cit.*, pp. 108s. Plus tard, cette même revue actualisera, par son célèbre numéro spécial de 1962 (*Le français, langue vivante, Esprit*, n° 311, novembre 1962), une nouvelle position francodexe, notamment en intégrant le discours de Senghor dans une configuration discursive plus large, marquée par l'engagement chrétien.

⁹ Katharina STÄDTLER, « La *Négritude* en France... », *op. cit.*, pp. 197-198.

¹⁰ Lilyan KESTELOOT, *Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Bruxelles, ULB, Institut de sociologie, 1963, p. 328.

¹¹ Josias SEMUJANGA, « De l'africanité à la transculturalité : éléments d'une critique dépolitisée du roman », *La littérature africaine et ses discours critiques, Études françaises*, vol. 37, n° 2 2001, pp. 133-156 ; p. 141.

¹² Janheinz JAHN, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, Paris, Seuil, 1975 (1958) ; Michel HAUSSEUR, *Essai sur la poétique de la négritude*, Paris, Silex (Thèse de doctorat d'État), 1985. Pour un aperçu critique sur ces travaux, voir Josias SEMUJANGA, « De l'africanité à la transculturalité... », *op. cit.*

¹³ Jean-Paul SARTRE, « Orphée noir », préface à L.S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2^e éd., 1992 (1^{re} éd. : 1947), pp. IX-XLIV.

constituée et pourvu d'une doctrine littéraire »¹⁴, il fait de l'engagement une nécessité incontournable et défend une conception fortement politisée de l'activité littéraire, sans pour autant l'indexer sur une doctrine esthétique particulière.

Benoît Denis a bien montré « la résistance qu'une certaine conception de la littérature oppose à l'engagement, compris au sens d'affirmation positive des choix et des valeurs »¹⁵ et la difficulté sartrienne à concilier son exigence politique à son souci de préserver les spécificités formelles du discours littéraire par rapport aux autres discours. On peut penser que la « poésie nègre » telle que Senghor la fait découvrir aux intellectuels occidentaux et la phraséologie d'une lutte de libération menée par l'écrivain noir ont fourni à Sartre une occurrence bienvenue d'une littérature orientée à la fois formellement et idéologiquement dans le sens d'une révolution. « Pour une fois au moins, dit-il à propos de Césaire, le plus authentique projet révolutionnaire et la poésie la plus pure sortent de la même source. »¹⁶

À partir de cette hypothèse, le discours sartrien manifeste un triple ancrage à la francodoxie, ou plutôt affronte la francodoxie selon trois points de vue : idéologique, critique, linguistique.

Premièrement, Sartre contribue à souligner la dimension révolutionnaire qui sous-tend le projet littéraire de la « négritude » et fournit au futur métadiscours sur la « francophonie » les termes d'une lecture idéologique des corpus périphériques. La récurrence des termes « prise de conscience », « authenticité », « révolution » montre que pour Sartre la « littérature nègre » s'impose comme la revendication d'une insoumission : « Ainsi [le noir] est-il acculé à l'authenticité : insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de "nègre" qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté. »¹⁷ La lecture de Sartre est, on le voit, fortement racialisée. Mais cette étape nécessaire de la « négritude », qu'il appelle aussi du « racisme anti-raciste », n'est que provisoire et le philosophe place en point de mire « l'unité finale qui rapprochera tous les opprimés dans le même combat »¹⁸. Les discours francodoxes ne retiendront guère cette idée suggérant la fusion, à terme, des notions de « négritude » et de « prolétariat ». Cependant, la radicalité du discours sartrien et les critères d'« authenticité » et de « prise de conscience » ont pu orienter la francodoxie vers une appréhension idéologiquement marquée des littératures dominées, exaltant la puissance libératrice de discours autrefois opprimés.

Deuxièmement, la réflexion sartrienne pose également, dans la foulée de ce qui précède, la question des clés de lecture critiques de cette nouvelle production littéraire. Face à cette question, Sartre inventorie déjà l'essentiel des positions francodoxes, qui vont de l'aveu d'impuissance à la paraphrase thématique-anthropologique, en passant par l'intégration dans la tradition française.

Se demandant comment parler de cette « négritude », comment commenter les poètes de l'anthologie qu'il préface, il répond d'abord « qu'un blanc ne saurait en parler convenablement, puisqu'il n'en a pas l'expérience intérieure et puisque les langues

¹⁴ Benoît DENIS, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 2000, p. 266.

¹⁵ *Ibid.*, p. 272.

¹⁶ Jean-Paul SARTRE, « Orphée noir », *op. cit.*, p. XLIV.

¹⁷ *Ibid.*, p. XIV.

¹⁸ *Ibid.* Pour accréditer sa vision, il en vient jusqu'à prêter des intentions très précises aux partisans de la « négritude » : « [...] la position de la Négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité. Mais ce moment négatif n'a pas de suffisance par lui-même et les noirs qui en usent le savent fort bien [...] ». (*Ibid.*, p. XLI).

européennes manquent des mots qui permettraient de la décrire ». Mais cette abdication critique est aussitôt réfutée, puisque l'auteur se propose d'« examiner ces poèmes objectivement comme un faisceau de témoignages, et [de] recenser quelques-uns de leurs thèmes principaux »¹⁹. Il établit ainsi un *ethos* de commentaire plus ou moins anthropologique qui, en se justifiant de l'altérité fondamentale des textes évoqués, s'autorise à les considérer comme des documents sur l'imaginaire collectif.

En sens opposé, mais néanmoins complémentaire, Sartre manifeste le souci de doter cette littérature d'un cadre théorique et historiographique élaboré. Il forge, à propos de la poésie nègre, le concept d'« orphique » – « parce que cette inlassable descente du nègre en soi-même [le] fait songer à Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton »²⁰ – et révèle du même coup la source on ne peut plus occidentale de sa clé de lecture. Dans le même registre, Sartre reconnaît ne pouvoir se défendre « de songer à la fameuse distinction qu'a établie Bergson entre l'intelligence et l'intuition »²¹ lorsqu'il lit ces textes africains. Mais c'est surtout l'intégration aux cadres historiographiques français qui apparaît de façon manifeste, notamment lorsqu'il applique le principe de spécification (sous-)générique à la poésie noire (« On aura l'impression en feuilletant ce recueil que le tam-tam tend à devenir un genre de la poésie noire, comme le sonnet ou l'ode le furent de la nôtre »²²), ou lorsqu'il souligne l'affiliation de cette poésie avec le projet de négativité à la lumière duquel il lit la poésie française moderne : « De Mallarmé aux Surréalistes, le but profond de la poésie française me paraît avoir été cette autodestruction du langage. [...] C'est dans cette perspective qu'il faut situer l'effort des “évangélistes noirs” » ; ou encore : « Destructures, autodafé du langage, symbolisme magique, ambivalence des concepts, toute la poésie moderne est là, sous son aspect négatif. »²³ Notons au passage que cette étiquette de « modernité » offre un point de jonction idéal et particulièrement prisé, entre le canon français et ses appendices : à la fois suffisamment vague pour garantir l'altérité des corpus et suffisamment lisible comme valeur littéraire ajoutée pour assurer leur légitimation réciproque.

Enfin, troisièmement, le discours sartrien manifeste également un ancrage épilinguistique à la francodoxie. En effet, la conception du poète noir comme éveilleur des consciences de sa « race », « annonciateur de l'âme noire », conduit à la même conclusion francodoxe qui fait du français l'instrument privilégié de l'expression littéraire : « C'est le français qui fournit au chantre noir la plus large audience parmi les noirs, au moins dans les limites de la colonisation française. »²⁴ Certes on peut penser que le privilège que Sartre reconnaît au français est purement véhiculaire et ne concerne nullement de quelconques vertus intrinsèques de la langue. Cependant, en soulignant que « [l]e terme assez laid de “négritude” est un des seuls apports noirs à notre dictionnaire », l'auteur reconduit l'idée d'un patrimoine linguistique central, éventuellement nourri quantitativement et qualitativement de compléments extérieurs. En outre, l'emploi du mot « chantre » pour qualifier le poète noir représente ici la première – à notre connaissance – d'une longue série d'occurrences dans les discours francodoxes. Ce mot vieilli et originellement connoté religieusement accentue la sacralité de l'instrument langagier du poète « francophone » (le chantre est celui qui chante avec la parole de Dieu), en même temps qu'il contribue à le dé-situer de son contexte précis d'énonciation pour souligner la dimension transcendantale de cette énonciation.

¹⁹ *Ibid.*, p. XXIX.

²⁰ *Ibid.*, p. XVII.

²¹ *Ibid.*, p. XXXI.

²² *Ibid.*, p. XXIV.

²³ *Ibid.*, pp. XX, XXIII.

²⁴ *Ibid.*, p. XVIII.

5. Reformulations

Ces quelques branchements francodoxes du discours sartrien anticipent à vrai dire sur une production plus tardive – que nous avons appelée « francodoxie d'appareil » et localisée dans les décennies 1970 et 1980.

Ces années voient proliférer l'évocation poétisée d'un avenir « francophone », où la « francophonie » active une nouvelle dimension enchantée du monde, se présente comme la voie d'un basculement vers une nouvelle euphorie collective et consensuelle. « Fenêtre sur le monde », « espace inédit de solidarité globale », la « francophonie » est également exprimée sur le registre épiphanique et religieux de la révélation promise, comme dans cet extrait d'un discours de Stélio Farandjis, alors Secrétaire Général du Haut Conseil de la Francophonie :

Que faire donc si ce n'est renaître pour connaître et reconnaître enfin l'autre qui n'est ni l'hérétique, ni le barbare, ni l'infidèle, ni le métèque, ni l'inférieur, ni le sauvage, ni l'étranger, mais le semblable et le différent, en un mot le frère qui nous attend sur le chemin de l'histoire, au seuil d'un autre monde ou d'un monde autre, pour nous révéler notre vraie nature, et résoudre l'énigme du monde.²⁵

Dans la plupart des cas, ces évocations permettent non seulement de transcender le caractère historiquement contingent du rassemblement « francophone » pour l'inscrire dans une destinée existentielle exaltante, mais aussi de résoudre les contradictions inhérentes à ce type de rassemblement et à l'idéologie qui lui sert de support. L'image du « frère qui [...] attend » recouvre ainsi la difficulté fondamentale à définir les « partenaires francophones » en reconnaissant leur altérité sans exprimer de paternalisme, en suggérant leur unité sans revendiquer l'universalisme.

Au-delà des lignes de démarcation apparentes, l'hégémonie francodoxe de ces années 1970 et 1980 impose ainsi une même formule idéologique générale qui, si l'on se focalise sur le discours sur les productions culturelles, consiste à *a)* attribuer un caractère spirituel²⁶ à ces productions ; *b)* associer ce caractère spirituel à une identité singulière ; *c)* attribuer à la langue française la fonction de médiation entre ces différentes identités en jeu. Ce dernier point en particulier implique que l'appréciation littéraire se résume soit à considérer la langue comme un véhicule transparent vers un contenu culturel intéressant parce que correspondant spécifiquement aux contours d'une « aire culturelle » identifiée préalablement (hypothèse contentutiste), soit à évaluer l'empreinte singulière laissée par le créateur sur le « lien linguistique » commun (hypothèse stylistique). Dans tous les cas, on retire toute pertinence à l'inscription socio-historique de la production culturelle et on estime que son appréhension francodoxe peut épuiser sa compréhension. Quant à la valeur littéraire, ce type d'appréhension tendra à la réserver aux productions qui confirment la pertinence des deux grandes hypothèses matricielles (contentutiste/stylistique) qui constituent les principes de vision métalittéraire hérités de la francodoxie.

Le principe de vision métalittéraire francodoxe le plus fondamental est sans doute celui qui articule la littérature de langue française et la langue française dans un rapport métonymique très étroit. Ce rapport consiste à penser la littérature comme à la fois la trace et le support d'un accomplissement linguistique global.

²⁵ Stélio FARANDJIS, *Francophonie fraternelle et civilisation universelle*, Paris, Editions de l'Espace européen, 1991, p. 10.

²⁶ Au sens de « relatif à l'esprit français ».

C'est en suivant cette perspective que Jacques Le Cornec définit la littérature comme « la transcription, mais aussi le raffinement et l'exaltation » de la langue parlée. Exprimant ce qui est « le plus durable et le plus saisissable objectivement dans la valeur culturelle », « les genres et les œuvres littéraires constituent donc l'architecture du français. »²⁷ Ce rapport métonymique invite à appliquer à la production littéraire le même type de contrôle gestionnaire que celui appliqué par le francodexe à la langue. Pièce centrale de l'appareil à produire de l'universel français, la littérature doit faire l'objet d'une prise en charge « francophone » consciente et orientée. L'attribution du Prix Goncourt à Tahar Ben Jelloun en 1987 est, selon Thierry de Beaucé, l'une de ces opérations « [d'] admission et [de] diffusion de ces talents étrangers » par la France, lui « donn[ant] une dimension universelle que sa puissance seule ne suffisait plus à signifier »²⁸. En deuil d'un exclusivisme national, la nouvelle universalité française se nourrit ainsi d'une littérature « francophone » qui demeure malgré tout sélectionnée et légitimée selon des critères strictement hexagonaux. Et comment rendre cette production littéraire plus conforme à ces critères, sinon en la lisant prioritairement en fonction du nouveau noyau idéologique francodexe, combinant l'universel et le singulier dans la figure du « dialogue », ou du « métissage » ? Stélio Farandjis affirme ainsi à propos des « littératures francophones » que « l'alliance du particulier et de l'universel [...] y semble plus inscrite qu'ailleurs »²⁹, ce qui range directement les « écrivains francophones » aux côtés des « militants de la Francophonie »³⁰, au même titre que les agents institutionnels ou politiques.

Cette affiliation militante se renforce d'une homogénéisation thématique de la production littéraire, qui est placée sous le signe francodexe du métissage culturel et de la quête identitaire. Le discours métalittéraire se veut performatif lorsqu'il annonce : « C'est la différence qui enrichit, qui devient le thème majeur. Tous les minoritaires se donnent la main pour faire un éloge non pas du ghetto mais du métissage [...] »³¹ La thèse de la « littérature francophone » est présentée comme, d'un côté accordée sur le discours francodexe, de l'autre redoublée par le discours académique, qui se confond ainsi avec le discours francodexe. Dans une intervention à un colloque universitaire, le secrétaire général du Haut Conseil de la Francophonie situe « le thème de l'identité culturelle [...] au cœur des travaux de ce colloque, comme il est au cœur de l'affirmation luxuriante de la Francophonie internationale. »³² Cette homogénéisation thématique annule également l'épaisseur historique possible des corpus envisagés, puisque ceux-ci sont connectés exclusivement à l'actualité idéologique du message délivré : « quoi de plus actuel que cette quête identitaire ?³³ »

²⁷ Jacques LE CORNEC, *Quand le français perd son latin. Nouvelle défense et illustration*, préface par Senghor (Léopold Sédar), Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 78.

²⁸ Thierry de BEAUCÉ, *Nouveau discours sur l'universalité de la langue française*, Paris, Gallimard, coll. « Le monde actuel », 1988, pp. 151-152.

²⁹ Stélio FARANDJIS, « Discours d'ouverture du 2^e Congrès International des Littératures francophones, Créteil 18 mai 1989 », dans S. Farandjis, *Francophonie fraternelle...*, *op. cit.*, 1991, p. 80.

³⁰ « Les militants de la Francophonie sont ceux qui combattent les segmentations, les cloisonnements et les hiérarchies en préservant les richesses infinies que peut apporter l'alliance de la Singularité et de l'Universalité. » (Stélio FARANDJIS, « Allocution d'ouverture du Colloque de Royaumont organisé à la Fondation Royaumont par Mme Lise Gauvin et M. Jean [sic] Klinkenberg, Royaumont, les 9 et 10 mai 1990 », dans S. Farandjis, *Francophonie fraternelle...*, *op. cit.*, pp. 87-88.

³¹ Stélio FARANDJIS, « Discours d'ouverture du 2^e Congrès International des Littératures francophones, Créteil 18 mai 1989 », *op. cit.*, p. 82.

³² Stélio FARANDJIS, « L'identité culturelle dans les littératures de langue française. Intervention lors du Colloque de l'Université de Pècs, organisé par M. le Professeur Arpad Vigh », dans S. Farandjis, *Francophonie fraternelle...*, *op. cit.*, p. 267.

³³ Stélio FARANDJIS, « Discours d'ouverture du 2^e Congrès International des Littératures francophones... », *op. cit.*, p. 83.

Outre l'assignation de la production littéraire « francophone » à un thème particulier, on peut déceler également dans le discours métalittéraire francodexe la tendance à la spécialisation générique de cette production, sous le signe de la poésie. Particulièrement ajustée aux évocations francodexes d'un avenir synonyme de renouveau et de transfiguration des crises en épiphanies, la poésie s'allie à la « francophonie » en tant que « médiatric[e] convertisseus[e] d'énergie, en ces temps d'angoisse »³⁴. Le privilège accordé au genre poétique permet également d'activer une connotation fondatrice hautement valorisée dans l'imaginaire culturel collectif : « Oui, demain la Francophonie vivra par ses poètes fondateurs, comme hier Homère créa la Grèce [...]. »³⁵ On le voit, cette mise en avant de la poésie comme accomplissement esthétique de la « littérature francophone », elle-même accomplissement culturel de la langue française, elle-même vecteur privilégié des valeurs de partage et de dialogue, est la porte ouverte à tous les essentialismes, comme en témoigne cette métaphorisation baptismale et incantatoire de l'« entrée en francophonie » :

C'est en plongeant dans les eaux multiples et mêlées de la poésie francophone qu'on entre dans la communauté spirituelle de la Francophonie ; je voudrais inviter tous les enfants du Québec et de l'Amérique francophone, de la France, de la Wallonie et de la Romandie, de l'Arabo-francophonie et de la Francophonie africaine et malgache à s'y faire baptiser.³⁶

Enfin, l'injonction poétique permet encore d'associer facilement l'entreprise littéraire « francophone » au standard de la « modernité ». « “Inventer une langue”, “trouver une langue” : on reconnaît l'ambition que se fixent, depuis Rimbaud, les poètes modernes. Telle est aussi l'obligation à laquelle choisissent de se plier les poètes “francophones”. »³⁷ Cette mise en filiation fonctionne comme un appel d'air légitimant ; elle implique également un figement de la notion de « modernité », puisque celle-ci est associée à un certain rapport à la langue littéraire originellement et exclusivement défini par la tradition française. « Il n'est rien de moderne qui n'ait trouvé d'abord [l]es mots [de la France] »³⁸, affirme par exemple Thierry de Beaucé, invitant ainsi à reconnaître qu'il n'y a pas de salut moderne en dehors d'une affiliation française. Ce salut est à trouver dans l'idéal du « métissage », noyau doxique de la « francophonie », considéré comme « un des atouts de la modernité ». Ainsi, l'affiliation française et son instrumentalisation comme atout sont représentées comme une accession « francophone » heureuse à un standard culturel « moderne » légitime.

Ces lectures sont évidemment bien parcellaires. Elles visaient simplement à éclairer un pan de l'histoire des discours sur la « littérature francophone », en plaçant en regard le plaidoyer sartrien en faveur de la négritude et quelques-unes des reformulations plus tardives de la francodexie métalittéraire. Les échos entre les deux portions du corpus ne doivent pas nous encourager à assimiler les deux positions. Ils signalent plutôt, à nos yeux, combien les propos très conjoncturels de Sartre en 1947 ont pu se reconfigurer en réflexes de pensée. Ceux-ci reconduisent des cadres épilinguistiques, historiographiques et idéologiques qui

³⁴ Stélio FARANDJIS, « Allocution prononcée à l'occasion de la remise du Prix Jasmin d'Argent au Grand Théâtre d'Agen, 9 décembre 1990 », dans S. Farandjis, *Francophonie fraternelle...*, *op. cit.*, p. 89.

³⁵ *Ibid.*, p. 92.

³⁶ *Ibid.*, pp. 91-92.

³⁷ *Ibid.*, p. 90.

³⁸ Thierry de BEUCÉ, *Nouveau discours...*, *op. cit.*, pp. 243-244.

empêchent de considérer la francophonie (africaine) autrement qu'à partir d'une position franco-centrée.