Recherches & Travaux

81 | 2012

Pouvoirs du mythe dans les littératures francophones
du Maghreb et du Machrek

Avant-propos

Claude Coste et Khedidja Khelladi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/534>

DOI : 10.4000/recherchestravaux.534

ISSN : 1969-6434

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012

Pagination : 5-14

ISBN : 978-2-84310-238-7

ISSN : 0151-1874

Référence électronique

Claude Coste et Khedidja Khelladi, « Avant-propos », *Recherches & Travaux* [En ligne], 81 | 2012, mis en ligne le 30 juin 2014, consulté le 25 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/534> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/recherchestravaux.534>

Avant-propos

Maghreb, Machrek?

Le mythe ne connaît pas de frontières. Il va et vient au gré des voyages, des conquêtes, des lectures, des échanges ; il circule d'un pays à l'autre sans qu'on puisse le contenir dans un espace confiné. On mesure donc la difficulté de circonscrire une aire géographique particulière dans laquelle on puisse décrire à la fois l'inscription et les métamorphoses de ces récits ou de ces personnages qui illustrent un « aspect fondamental de la condition humaine » (selon la définition la plus généralement admise).

Espace privilégié du brassage, la Méditerranée a une histoire très ancienne, marquée par des circuits routiers et maritimes, entraînant des rencontres multiculturelles, qui sont venues par vagues successives aussi diverses les unes que les autres et qui se sont imposées très souvent par les armes. Les deux rives ont eu à connaître les mêmes peuples, les mêmes dominations : les Berbères, les Phéniciens, les Gaulois, les Francs, les Normands, les Arabes... De paysages si proches, sont nées des cultures apparentées dans l'ensemble, sans être similaires : sur des invariants propres à chaque territoire, des mouvements d'échos se sont constitués, inspirés par les circonstances et la sensibilité des hommes. En premier lieu, l'indispensable communication par la langue : on aura beau chercher la pureté de l'une ou de l'autre, les emprunts sont présents pour clamer les échanges. En second lieu, les traces physiques, dans cette région du monde où les témoignages lithiques sont peut-être parmi les premiers. Leur langage d'une lisibilité à toute épreuve offre une histoire grandeur nature, parfois rejetée, souvent controuvée, quelquefois refoulée ou ardemment défendue

et revendiquée comme sienne, mais toujours inscrite dans le temps et l'espace, imposante comme les temples de l'Égypte ancienne, les villes romaines de Tipasa ou Dougha, les vestiges plus fantasmés que palpables de la fière Carthage. Enfin, les récits qui perdurent, là où les hommes ne sont plus, mais dont des passeurs furtifs ou professionnels nous ont laissé la chance de suivre les mouvances. Le si bien nommé « bassin méditerranéen » offre ainsi le double spectacle d'une diversité et d'une unité qui se construisent au rythme de l'histoire et qui offrent aux différents mythes un champ de développement et d'invention particulièrement fécond.

Pourquoi, alors, se limiter géographiquement dans ce recueil d'articles ? Pourquoi choisir le Maghreb et le Machrek quand les mythes se diffusent dans un continent entier (l'Afrique, d'Alger au Cap) ou passent si facilement d'une rive à une autre ? Ou encore pourquoi ne pas se contenter du Maghreb sans le Machrek ou du Machrek sans le Maghreb ? Pour tout compliquer, l'onomastique est aussi fluctuante que la géographie : il ne faut pas oublier que ces termes de « Maghreb » et de « Machrek » ont connu leur propre histoire. Concernant le premier, jusqu'au XIX^e siècle, on distinguait l'*Ifrikia*, constituée de l'actuelle Tunisie et d'une partie du Constantinois algérien, le Maghreb central correspondant à l'Algérois et le *Maghreb el Aqsa* extrême, comprenant une partie de l'Ouest algérien et l'actuel Maroc. Malgré son indécision, le mot « Maghreb » a été préféré à l'expression « Afrique du Nord », formulation dont la limitation géographique est moins problématique (Maroc, Algérie, Tunisie), mais dont les connotations renvoient à l'époque coloniale française. Concernant les pays de la rive est de la Méditerranée (Turquie, Syrie, Liban, Israël, Égypte...), le terme de « Proche-Orient », a eu cours pendant longtemps. Conformément aux nouveaux usages, on lui a préféré le terme plus récent de « Machrek » qui a, au moins, pour lui d'établir un pendant sémantique et phonétique entre les deux espaces géographiques et d'engager par l'onomastique même une parenté qui ne va pas de soi. Mais plus que la dénomination, c'est la mise en relation, le dialogue restreint à deux espaces géographiques qu'il reste encore à justifier. Inscrit dans la diversité qui caractérise l'espace méditerranéen, le choix conjugué du Maghreb et du Machrek dépend en fait de la rencontre et de la confrontation de trois langues et de trois cultures pleinement vivantes, dont la prépondérance provient des heurs et malheurs de l'histoire.

La plus ancienne des trois correspond incontestablement au monde berbère ou amazigh, localisée au Maghreb, mais sans coïncider avec lui, sans en épouser les limites : c'est le monde de la Kahina, de Jugurtha et de Sophonisbe qui hante jusqu'à nos jours le Maroc et l'Algérie ; c'est une communauté qui, depuis les indépendances et particulièrement les années 1980, revendique

une reconnaissance politique et linguistique en s'appuyant sur des productions culturelles célèbres, depuis la fin du XIX^e siècle, pour les plus proches, jusqu'aux grandes contributions de Feraoun Mouloud, de Jean Amrouche ou de Mourad Bourboune, dans les années 1950. Le monde arabo-musulman constitue le second ensemble, déployé sur une aire encore plus large, qui court du Maroc à la Syrie. Qu'il s'agisse de la période pré-islamique avec la poésie bédouine ou de la période musulmane avec les *Mille et Une Nuits*, le fonds culturel lié à la langue arabe s'installe pour longtemps dans un espace qui de près ou de loin demeure profondément marqué par les grands textes fondateurs, profanes et religieux. Reste la troisième composante : la culture française, dont la diffusion, bien plus récente, doit largement aux conquêtes coloniales, aux diverses formes d'impérialisme ou tout simplement aux échanges les plus diversifiés ou au jeu stimulant des influences intellectuelles et artistiques (le développement de la langue française précède la colonisation en Tunisie quand il en est la conséquence en Algérie). Si cette présence culturelle est une évidence pour le Maghreb, où elle s'est généralisée sans jamais se substituer aux cultures indigènes, elle se fait plus indécise au Machrek : le Liban et d'une certaine manière la Syrie et l'Égypte ont beau partager une même histoire avec la France, la langue et la culture françaises y occupent une place moins forte qu'au Maghreb. La francophonie du Liban semble se maintenir, celle de Syrie donne des signes fragiles de développement, mais la francophonie d'Égypte appartient largement à un passé glorieux dont Andrée Chédid ou Joyce Mansour sont parmi les derniers et brillants témoins.

Peu à peu, la définition se resserre : ce volume consacré au mythe doit se comprendre selon deux restrictions historiquement liées l'une à l'autre, la première, géographique (le Maghreb et le Machrek), la seconde, culturelle, en relation avec la présence française, massive et persistante à l'ouest de la Méditerranée, plus émiettée et plus incertaine à l'est. C'est donc à l'articulation de ces trois cultures – berbère, arabe et française – que l'on se propose d'envisager la question du mythe, chaque culture apportant ses histoires et les confrontant aux pratiques indigènes. Par la France et la culture occidentale, c'est toute la mythologie gréco-latine qui traverse la Méditerranée ou plutôt que la retransmet, l'ensemble de ces pays méditerranéens n'ayant pas attendu le XIX^e siècle pour découvrir les dieux de l'Olympe ou les héros latins. La colonisation romaine dont il reste tant de vestiges avait déjà établi un premier dialogue avec les peuples méditerranéens, dialogue dont ont hérité et qu'ont relancé les colonisations suivantes. Que faire de l'héritage antique et donc païen quand on est arabe ou musulman ? La question se pose avec la même acuité pour le colonisateur français qui se cherche des origines plus ou moins imaginaires. En se greffant de force sur le monde arabo-musulman, la

culture française a, à la fois, rencontré et ravivé ces cultures plus anciennes, grecques ou latines, appartenant à un paganisme antérieur au christianisme ou à l'islam. De même, Arabes égyptiens ou archéologues européens – et souvent français – ont su, chacun selon les voies qui lui sont propres, intégrer les mythes pharaoniques au vaste ensemble culturel qui s'est construit par le brassage des héritages. Quant au monde phénicien, sa vivacité reste très grande au Liban et même en Tunisie, peut-être davantage sur le mode fantasmatique que sur un plan archéologique ou historique. Le moment colonial passé – et avec lui la valorisation très intéressée des cultures antiques – le monde arabo-musulman se trouve directement confronté à un héritage qu'il lui appartient de s'approprier. Entre le refus radical d'une culture considérée comme idolâtre et l'acceptation enthousiaste d'une histoire capable d'enrichir la parole de Dieu sans la dénaturer, se dessine la relation complexe que l'islam entretient avec le paganisme.

Pouvoirs du mythe

Sans perdre de vue le vaste contexte méditerranéen, mais choisissant de mettre l'accent sur le Maghreb et le Machrek, ce recueil d'articles trouve donc sa justification dans la rencontre de trois langues et de trois cultures vivantes – la berbère, l'arabe et la française – confrontées toutes les trois à la diversité et à l'ancienneté du mythe (grec, latin, phénicien, berbère, arabe...) – afin d'en explorer et d'en exploiter les extraordinaires pouvoirs.

Le voyage, comme on le sait, est le premier de ces pouvoirs. Accompagnant les hommes en même temps qu'ils parcouraient le pourtour de la Méditerranée, les mythes s'enfonçaient plus profondément dans les terres jusqu'au désert ou aux confins du Sahara, se disséminaient fécondant et fécondés par d'autres paroles rencontrées sur ces chemins, d'autres hommes ou d'autres genres littéraires : légendes, contes, poésie, théâtre, chanson... Géographie, histoire, imaginaire ont leurs mots à dire dans la naissance et la prolifération de ces histoires. Les récits des voyages des hommes s'accrochent à leurs espaces-temps qu'ils tentent d'amadouer, par la force des bras ou par des mots tantôt véhéments, tantôt conciliants.

Constituant le second pouvoir, la volonté de savoir, le désir d'intellection s'impose comme une constante plus importante encore. En effet, la naissance ou la renaissance des récits est loin d'être uniquement souhaitée par et pour le plaisir, elle est ressort de survie, invention pour désigner les puissances que cette mer pouvait déchaîner sur les hommes et la terre. Signalons cette image de la pleureuse déplorant l'absent emporté par une tempête, un vent de sable

ou une guerre, si commune mais en appelant à des sauveurs divers et ressemblants tout à la fois. Autrement dit le mythe – raconté, reçu et analysé – se donne comme un extraordinaire moyen de connaissance et d'appropriation. Et quand cette terre fut précisément le lieu de l'unification de ces puissances en Un, ils ne perdirent leurs pouvoirs ni disparurent en Lui, selon les célèbres analyses de Fernand Braudel. Alors que les Grecs avaient simplement séparé la fable de la raison permettant aux récits de survivre, les monothéismes leur refusèrent toute tentative de rivaliser avec la nouvelle force suprême. Aussi bien, pour la raison et la croyance, tout ce par quoi les hommes pensaient leur vie tout en la vivant et la racontant était suspect ou dévalorisé, fustigé. Pourtant, il n'est pas une période, une région du monde qui n'ait gardé et transmis ces récits vivants, ce qui signifie changeants, ouverts justement à s'enrichir les uns les autres.

Est-il anodin que depuis plus d'un demi-siècle, des intérêts venant d'horizons divers se manifestent de façon accrue pour ces bons vieux mythes ? Anthropologues, linguistes, hommes de lettres et hommes de sciences, souvent sous la pression des études comparatistes, ont démontré l'irrecevabilité de cette dénégation de la force du mythe. Résumons avec les précurseurs : Boas, Lévi-Strauss ont démontré la force d'une véritable pensée mythique, le second s'en servant pour mettre au point une conception égalitaire des cultures ; Greimas, a mis au jour le fonctionnement des mythes comme langage social, symbolique ; Dumézil a révélé dans la mythologie romaine, même inventée à partir de la grecque, le lien entre l'organisation tripartite des sociétés indo-européennes et celle de leurs dieux ou demi-dieux : hiérarchisée selon le sacerdoce, la reproduction, puis la production.

En réalité, une véritable rupture épistémologique s'était opérée grâce à la physique quantique : ses principaux représentants, hommes de science et philosophes, ont apporté des nuances importantes à la séparation du *logos* et du *muthos* en réhabilitant « la folle du logis » qui ne s'oppose plus nécessairement à la raison, mais permet à l'ordre du rêve et de l'imaginaire, dont le mythe est un élément essentiel, de fonctionner avec la rationalité, voire de l'englober... Le savoir empirique, la fameuse observation, la localisation de l'objet selon ses coordonnées spatio-temporelles, les contextualités, tout cela par quoi était garantie l'objectivité a été emporté par l'avancée de « la philosophie du non » de Bachelard. Désormais, les modalités théoriques non seulement naissent de l'imaginaire mais font le pari fou – précisément – de rendre possible l'impossible, de faire de l'imaginaire une réalité. Cette ouverture vers des voies de connaissance fabuleuses a opéré un rapprochement entre hommes de lettres et hommes de sciences gratifiant les uns et les autres des mêmes qualités, visionnaires et objectifs.

L'image et l'imaginaire ne sont plus des abstractions, elles sont matières que l'homme transforme différemment, historiquement, approche reconnue dans une universalité qui nie l'ancienne distinction évolutionniste des civilisations. Comparons : Franz Boas (1858-1942), mathématicien, physicien, anthropologue, définit la culture comme un équilibre entre les coutumes, les thèmes mythiques originels ou empruntés ; Claude Lévi-Strauss (1908-2009), philosophe et anthropologue, institue ce qui aurait peu auparavant été pris pour un oxymore irrecevable : la pensée sauvage, le bricolage de la pensée concrète ; ne peut-on opérer des rapprochements avec le développement que François Jacob consacre dans *Le Jeu des possibles* à comparer Mythe et Science ? Tout le premier chapitre de son livre qui établit les différences et les ressemblances entre ces deux catégories essentiellement dans l'utilisation des jeux de combinaisons pour créer du vivant contient cette phrase tellement importante pour la reconnaissance du mythe : « Mythique ou scientifique, la représentation du monde que construit l'homme fait toujours une large part à son imagination » (Le Livre de Poche, 1986, p. 29).

Est-ce l'époque qui le veut, marquée par les guerres, la colonisation et la décolonisation, les déchirements postcoloniaux, les changements des idéaux, les transformations rapides des technologies bouleversant les repères acquis des espaces et des temps, les cultures désormais « mêlées » comme disait Montaigne des hommes séparés, les mythes nous entourent, que ce soit pour bouleverser d'autres mythes comme ceux du progrès continu, ou en inventer d'autres, comme la conquête de l'espace et l'invention d'y vivre. Récit premier, mise en ordre de quelques événements fondamentaux pour leur conférer une signification existentielle, le mythe appelle le prolongement, l'exploitation. Comme on le sait, la littérature se donne souvent comme ce récit second qui travaille à partir du premier, afin de lui donner l'expansion en accord avec le monde moderne. Importé d'Occident, le roman emporte avec lui le mythe dans ses bagages (essentiellement les mythes gréco-latins), pour l'offrir à de nouvelles transformations, comme pour surenchérir sur l'hybridité consubstantielle à ce type de pensée. Les textes réunis ici s'intéresseront donc à cette compagne fidèle du mythe, la littérature, en l'occurrence celle qui s'exprime en français autour de cette Méditerranée, où elle n'a cessé de se ressourcer en dépit des obstacles idéologiques ou des modes littéraires. Mythe et littérature s'associent l'un et l'autre dans le même désir de comprendre.

Cette *libido sciendi*, marquée au sceau d'une hybridité à la fois formelle, idéologique, linguistique, conduit au dernier pouvoir conféré au mythe. En naissant de rencontres souvent belliqueuses, en exploitant et explorant le syncrétisme de deux ères géographiques confrontées aux violences de l'histoire, le mythe se donne, non seulement comme un instrument de connaissance,

mais aussi comme un outil de contestation extraordinairement puissant. Maghreb et Machrek constituent deux territoires que l'on s'est beaucoup disputé et que l'on continue à se disputer. L'Orient et l'Occident (en prenant ces termes dans tous leurs sens et toutes leurs valeurs), les différentes composantes de l'islam, de la plus humaniste à la plus radicale, la diversité des héritages plus ou moins bien assumés et des mémoires plus ou moins sélectives, cet ensemble de tensions définissent Maghreb et Machrek comme deux zones sismiques et comme deux espaces où se joue – pour reprendre une expression d'actualité – le « vivre ensemble » de demain. Dans ce jeu de forces et de contre-forces, le mythe repensé par la littérature devient un extraordinaire moyen de questionner voire d'ébranler l'ordre établi, les organismes fossilisés, et même le processus mythique lui-même quand il devient un instrument mis au service de la mystification.

S'il se charge d'une grande puissance heuristique, le mythe incarne parfois aussi, on l'a vu depuis Platon, la face sombre de l'obscurantisme. La contestation du mythe, la contestation propre au mythe, peut également retourner sa force contre le mythe lui-même quand il est mis au service de l'asservissement ou du mensonge. Dévalorisé par Platon, tenu à distance par les grands monothéismes, puis réhabilité par les sciences humaines modernes, le mythe retrouve parfois encore une coloration négative. Opposé au *logos*, parole de la raison et de la vérité, le *muthos* renvoie à la fiction et, pire encore, au mensonge. Dans ses *Mythologies*, Barthes s'en prenait à ses artefacts, à ces discours de tromperie, par lesquels une société cherchait à transformer l'histoire en nature, afin de *mythifier* la réalité et de *mystifier* les hommes. Sensibles à la distance et l'orchestration que permet la littérature, les différents articles de ce recueil multiplient les exemples de cette puissance contestatrice du mythe qui exerce son pouvoir salutaire dans toutes les directions. Et parfois même contre lui-même. En portant le regard sur le Maghreb et le Machrek, on découvre combien le regard sur le mythe prend une dimension clairement politique. Portée par les différentes vagues de colonisation, la diffusion des mythes s'est accompagnée d'une utilisation ou d'une création de mythes destinés à justifier l'injustifiable et à faire passer pour allant de soi des institutions et des pratiques qui relevaient largement de la seule volonté de domination. Ainsi du mythe colonialiste de la France comme « Patrie » ou comme « Mère nourricière », longtemps enseigné dans les écoles de la République. Il appartient alors aux écrivains de riposter en partant à la recherche de mythes plus authentiques, tout en se gardant de cautionner les nouveaux récits mensongers qui ont parfois accompagné les mouvements d'indépendance ou leur ont succédé.

Diversité des mythes

Ce pouvoir contestataire de la « folle du logis » – qui n'hésite pas à faire le ménage chez elle – emprunte les formes les plus diverses. On ne s'étonnera pas de retrouver parmi les auteurs abordés une grande place accordée à la mythologie grecque et latine, qu'expliquent, à la fois, l'actualité de cet héritage et l'influence historique de la pensée française. Puissance subversive d'Antigone pour Assia Djebar, puissance d'Éros pour Dib (au cœur d'une multitude de références antiques qui apparentent sa poésie à un panthéon revisité) : la mythologie transmise par l'école appelle les rencontres et les appropriations les plus étonnantes. Quand l'Algérie entre dans sa décennie noire, au lendemain de la révolution inaboutie de 1988, Assia Djebar se tourne vers les premiers temps de l'islam, vers les femmes qui entouraient le Prophète Mahomet, vers cette Fatima dont elle fait une version arabe de l'Antigone grecque, exaltant ces femmes ordinaires et supérieures, capables de se rebeller contre les lois écrites au nom des lois non écrites.

À côté de cet usage positif des mythes gréco-latins, on notera également l'utilisation idéologiquement très marquée qu'en donne un penseur comme Louis Bertrand, qui fait de la « latinité » un moyen de fantasmer une Algérie authentique, antérieure à la falsification opérée par l'invasion arabomusulmane. Faisant entendre une voix opposée à la mystification coloniale, Feraoun, Kateb ou Dib imposeront le droit d'inventaire face aux mythes venus d'Occident. De même, en se confrontant à l'héritage carthaginois (et l'on connaît les origines phéniciennes de cette culture importée), plusieurs romanciers tunisiens tentent de se réapproprier un passé que la tradition latine et occidentale s'était en partie arrogé. Ainsi, en redevenant Elissa, la Didon de Virgile et de Berlioz met sa dimension mythique au service d'une libération. Mais cette contestation ne s'en tient pas là : le même personnage, la même figure mythique, quel que soit le nom qu'on lui donne, combat à la fois cet obscurantisme arabe qui refuse d'assumer la part antique de l'histoire nationale et une domination masculine qui n'a pas toujours régné en maître. L'héritage gréco-latin devient ainsi un enjeu que revendiquent tous les camps, qu'il s'agisse d'une quête coloniale de la latinité, de l'exaltation de la nation algérienne, la figure d'Apulée figurant, tantôt comme un lointain ancêtre de telle ou telle nation, tantôt comme le premier écrivain de la « migritude ».

La contestation des mythes gréco-latins appelle, naturellement, la résurrection des mythes liés à d'autres cultures, à d'autres Antiquités, et que, faute de mieux, on appellera « mythes orientaux », qu'il s'agisse des apports culturels

égyptien, arabe ou berbère. Les figures mythiques berbères correspondent à deux personnages féminins exceptionnels, la Kahina et la Kandicha, qui manifestent leur pouvoir de contestation dans deux domaines : le premier, politique, renvoie à la lutte contre l'envahisseur arabe ou français et à la revendication d'un Maghreb réellement pluriculturel ; le second, plus sociétal, plus fondamental d'une certaine manière, critique l'ordre établi, brouille les identités sexuelles et le partage des pouvoirs entre hommes et femmes. Féminines et féministes à leur manière, la Kahina et la Kandicha dialoguent avec Elissa la Tunisienne et avec Nefertiti, reine d'Égypte. Dans un contexte de crises, marqué par la Seconde Guerre mondiale et les conflits du Proche-Orient, par le coup d'État du colonel Nasser, et par un retour identitaire vers le passé pharaonique, Andrée Chedid rend hommage aux deux figures mythiques de Nefertiti et d'Akhnaton ; mais il s'agit moins pour elle d'exalter leur caractère extraordinaire que de les rendre à leur humanité, de pousser le mythe jusqu'à sa grandeur véritable, c'est-à-dire jusqu'à la démythification. Il en va de même pour Joyce Mansour qui puise dans la mythologie égyptienne le moyen de manifester une forme originale de surréalisme et de dépasser sur le plan poétique les aléas de la politique de son pays d'origine. L'une et l'autre se tournent vers un passé fabuleux pour redonner du sens à un monde qui en manque singulièrement, pour sonder aussi loin que possible l'inconnu de la mort et lui opposer quelque renaissance ou résurrection poétique.

Les cultures grecque, romaine, égyptienne, berbère, arabe offrent l'immense répertoire de leurs récits. Mais, paradoxalement (*muthos* signifie « histoire »), le mythe n'est pas toujours un récit aux événements fixés à jamais (Œdipe doit tuer son père et doit épouser sa mère, Antigone doit enfreindre les lois écrites, Orphée doit se retourner sur Eurydice...), dont on renouvelle la signification lors de chaque lecture liée à tel ou tel moment de l'histoire. Le mythe peut aussi coïncider avec une grande diversité d'objets, de types humains ou raciaux, de lieux, pour peu que l'investissement affectif et intellectuel, l'ambition esthétique leur confèrent une dimension hautement exemplaire qui engage la condition humaine ou tout au moins une communauté symboliquement investie en lui. À côté des récits mythologiques, ce recueil consacré au Maghreb et au Machrek francophone met en évidence la création de mythes sous une identité et sous une forme qui ne correspondent à aucune manifestation connue. Le pouvoir de contestation du mythe s'y exerce radicalement, prônant une force qui donne le sentiment de créer en dehors de tous déterminismes ou plutôt de s'inventer librement à partir d'eux. Ainsi du Nègre dans le *Nedjma* de Kateb Yacine. Échappé de tous récits, le personnage joue comme un élément perturbateur qui s'attaque à toutes les structures idéologiques, narratives et symboliques, imposant « une

ligne de fuite» ou une «déterritorialisation» (pour emprunter les concepts deleuziens) qui permet de rompre avec la tyrannie de l'origine.

Parmi ces nouveaux mythes, ces réalités très matérielles que la littérature investit pour les charger de signification, les quatre éléments (eau, air, feu, terre) et leur correspondant humoral (le sang...) ou géographique occupent une place de choix. Dans les romans de Feraoun, le sang et la terre opposent ainsi leur matérialité aux chimères discursives de la colonisation ; de même, la mer prend une véritable dimension mythique chez les romanciers tunisiens qui voient en elle un espace de transformation et de rencontre infini. Dans *Désert*, le roman de Le Clézio, c'est le désert qui se transforme en objet mythique, où se croisent deux histoires, celle, privée, de Lalla et celle, collective, qui évoque les guerres coloniales dans le Maroc du début du xx^e siècle. Grâce à l'écriture qu'il appelle, le désert devient l'espace où quelqu'un va venir, où quelque chose va se passer et où se renouent les fils du temps, où se redessinent les généalogies. De l'espace désertique, lieu de la rupture avec le monde, lieu de rencontre privilégié avec l'absolu ou avec Dieu, la force semble passer aux êtres qui l'habitent ou qui le hantent, ces Pères du désert dont le mode de vie, les valeurs morales acquièrent une exemplarité capable de fasciner jusqu'à nos jours par l'intensité d'une expérience qui nous portent aux limites de la sociabilité, du langage et du savoir et constitue un véritable mythe de la connaissance.

On terminera ce passage en revue par un simple talisman, terme d'origine indienne entré dans la culture arabo-musulmane – celui que Mohammed Dib place au cœur d'une de ses nouvelles les plus célèbres. Comment un simple talisman, un objet aussi peu narratif, peut-il s'apparenter au mythe ? Sous la plume du romancier algérien, le talisman incarne toutes les vertus et tous les pouvoirs. Comme un objet magique, il présente, d'abord, la capacité de circuler de main en main, de texte en texte ; il sert, ensuite, de protection à tous ceux qui ont subi ou subiront l'épreuve de la torture. Composition pleine et vide à la fois, le talisman appelle tous les investissements historiques, toutes les réappropriations ; et c'est à la littérature de le mettre sans cesse en circulation parmi les hommes, de créer une solidarité qui, sans s'illusionner, croit dans les pouvoirs du mythe.