

## Du particularisme littéraire à l'universel humain

*La dynamique socio-identitaire chez Assia Djebbar et Calixthe Beyala*

### From Literary Particularism to Human Universality

*The Socio-Identity Dynamics in the Works of Assia Djebbar and Calixthe Beyala*

**Pr. Mohammed Seghir HALIMI**

Auteur correspondant, Université Kasdi Merbah Ouargla (Algérie),  
[halimi.seghir@univ-ouargla.dz](mailto:halimi.seghir@univ-ouargla.dz)

**Pre émérite Chantal MASSOL**

Université Grenoble Alpes (France), [chantal.massol@univ-grenoble-alpes.fr](mailto:chantal.massol@univ-grenoble-alpes.fr)

**Dre Assia KADECHE**

Université Kasdi Merbah Ouargla (Algérie), [kadeche.assia@univ-ouargla.dz](mailto:kadeche.assia@univ-ouargla.dz)

**Soumission : 10.03.2026 – Acceptation : 22.03.2026 – Publication : 01.05.2026**

**Résumé** — *La réalité du monde et de l'existence humaine n'est constituée que d'expérience humaine.* La réalité est le fait de consentement avec d'autres instances humaines appréhendées comme « *réalité d'expérience* ». Ces instances sont des adhésions dont l'expérience humaine n'est qu'une actualisation de réalités d'expérience. La littérature Africaine d'expression française nous invite à lire des écrivains dont l'intention est d'initier le lecteur à des philosophies qui transcendent la voix féminine universelle. *Assia Djebbar* et *Calixthe Beyala* soulignent qu'aux yeux de la femme africaine, l'ironie de situation semble inéluctablement l'essence de la vie de la femme en captivité psychologique, et que cette situation « *capricieuse* » est la résultante de sa destinée. Dans la philosophie et la littérature existentialiste, la femme, comme tout être humain, se voit en mesure de former l'essence de sa vie par ses propres choix, se considérant un être unique, maîtresse de ses actes, de son destin et des valeurs qu'elle choisit. Tout comme *Calixthe Beyala*, *Assia Djebbar* traite la question de la liberté de la femme au-delà de la sphère géoculturelle, en proposant des schémas transcendant horizontalement un universalisme enraciné dans le particularisme ; c'est l'ensemble de ce qui peut apparaître comme « *séparatisme* » qui constitue l'universel chez la femme. Les deux auteures invitent les lecteurs à découvrir des espaces géographiques divergents qui redéfinissent cet universalisme tout en suggérant un modèle existentiel. Plusieurs questions se posent quant à la perception de Djebbar et Beyala de l'universel : *est-il conçu comme un simple cercle ou comme des lignes droites susceptibles de se superposer et de s'entrecroiser ?*

**Mots-clés :** *universalisme, particularisme, séparatisme, existence, transcendance horizontale.*

**Abstract** — *The reality of the world and of human existence is constituted solely by human experience. Reality is formed through agreement among human instances apprehended as “experiential reality”. These instances are affiliations of which human experience is merely an actualization of experiential realities. African literature in French invites us to explore writers whose intention is to introduce the reader to philosophies that transcend the universal feminine voice. Assia Djébar and Calixthe Beyala emphasize that, from the perspective of the African woman, situational irony appears to be inescapably the essence of a life lived in psychological captivity, and that this “capricious” condition is the result of her predetermined destiny. In existentialist philosophy and literature, woman, like all human beings, is capable of shaping the essence of her life through her own choices, regarding herself as a unique being, mistress of her actions, her destiny, and the values she freely embraces. Like Calixthe Beyala, Assia Djébar addresses the question of women’s freedom beyond the geocultural sphere, proposing frameworks that horizontally transcend a universalism rooted in particularism. It is precisely the sum of what may appear as “separatism” that constitutes the universal in women. Both authors invite readers to discover divergent geographical spaces that redefine this universalism while putting forward an existential model. Several questions arise regarding Djébar and Beyala’s conception of the universal : is it envisioned as a simple circle, or rather as straight lines capable of overlapping and intersecting ?*

**Keywords** : *Universalism, Particularism, Separatism, Existence, Horizontal Transcendence.*

### Introduction

La quête d'universalisme dans la littérature francophone postcoloniale a longtemps navigué sur la tension entre spécificité culturelle et humanité partagée. Au sein de ce paysage littéraire, Assia Djébar et Calixthe Beyala émergent comme des voix pionnières qui reconfigurent fondamentalement la relation entre particularisme et universalité, proposant que l'universalisme authentique ne peut être construit qu'à travers la pleine expression et intégration de diverses expériences particulières.

À la lumière de l'analyse des œuvres de Beyala et de Djébar, il apparaît que l'universel se donne à lire non comme une donnée linéaire, mais comme un processus circulaire ; cet universel ressemble à un cercle avec des points répartis sur un seul périmètre, chacun représentant une femme avec sa propre expérience, mais connectés au même centre. Cette perception ne suppose pas des distances similaires entre les femmes elles-mêmes, mais plutôt leur égalité dans la proximité avec l'essence humaine commune. Par conséquent, toute rupture de l'un de ces points menace l'existence du cercle entier, faisant du particularisme une condition structurelle pour l'établissement d'un véritable universalisme. Cette perception est évidente dans des romans tels que *L'Amour, la fantasia* (1985), *Ombre sultane* (1987) et *Loin de Médine* (1991), où Djébar expérimente le récit littéraire comme un espace dans lequel la fiction et la sociologie se croisent, et où la mémoire individuelle rencontre l'histoire collective,

soulignant l'unité de l'expérience humaine malgré les différences dans les références, les dénominations et les idéologies.

Calixthe Beyala, d'autre part, suit un chemin narratif différent, mais il conduit à un horizon assez proche dans ses résultats intellectuels. À travers des romans tels que *Tu t'appelleras Tanga* (1988), *Seul le diable le savait* (1990), *Assèze l'Africaine* (1994) et *L'Homme qui m'offrirait le ciel* (2007), Beyala part d'une réalité africaine marquée par la pauvreté, la violence symbolique et le déséquilibre du pouvoir social, pour affirmer que la souffrance des femmes ne peut être réduite à sa dimension locale, mais qu'elle s'inscrit plutôt dans une lutte humaine générale pour la dignité et la liberté. Ici, l'universalisme se manifeste comme un horizon inclusif, fondé sur l'hybridation et le métissage culturel, non sur l'exclusion ou l'isolement, même si l'auteur de *Tu t'appelleras Tanga* (1988) n'hésite pas à exposer les mécanismes de domination que le « *système France-Afrique* » incarne.

La littérature, dans les travaux de Djébar et Beyala, fonctionne ainsi comme un instrument socio-politique à travers lequel les catégorisations réductrices des femmes – qu'elles soient fondées sur la géographie, l'ethnicité ou la culture – sont systématiquement démantelées. Les deux corpus contestent une tradition philosophique occidentale qui a historiquement encadré l'universalisme en termes exclusifs, le remplaçant par une reconfiguration critique qui éradique la figure de la femme stéréotypée, déstabilise la différence géoculturelle en tant que catégorie déterminante, et articule un modèle renouvelé d'universalité au-delà des étiquettes restrictives de « *femme africaine* », « *algérienne* » ou « *noire* ». Ces projets littéraires féministes ouvrent des voies alternatives pour comprendre les relations sociales, proposent des configurations qui dépassent les schémas idéologiquement fixes et redéfinissent la sexualité et la religion comme des espaces ambivalents marqués à la fois par la contrainte et le potentiel émancipateur.

C'est précisément sur cet axe horizontal de la transcendance – où le sens n'est pas conquis par l'élévation vers un universel surplombant, mais construit latéralement, par la circulation et la coexistence des particularités – que se rejoignent, dans leur différence même, les projets de Djébar et de Beyala : *la logique circulaire de l'une*, traversant voix, mémoires et fragments sans prétendre à une vérité unique, et *l'ancrage africain de l'autre*, depuis lequel l'universalité émerge non comme transcendance verticale mais comme reconnaissance plurielle, confirment ensemble que la forme universelle ne peut atteindre sa cohérence qu'à travers la coexistence de modes d'expérience hétérogènes, faisant ainsi de l'engagement littéraire une intervention à la fois intellectuelle et éthique.

En réalité, *l'axe horizontal de la transcendance*, tel qu'il est tiré du cadre conceptuel de Philip Clayton (2007 ; *via* Kalton), se réfère à un mode d'aller au-delà du soi ou de la situation immédiate sans quitter le plan de la réalité ordinaire et vécue. Contrairement à la transcendance verticale – qui atteint vers le haut quelque chose au-delà du réel, l'universel, l'absolu – la transcendance horizontale se déplace vers l'extérieur, sur la surface de l'expérience, d'un particulier à un autre, d'une communauté à une autre, sans leur imposer des hiérarchies ou des degrés de réalité. Les choses sont rencontrées telles qu'elles sont, latéralement, dans leur différence et leur spécificité, plutôt que d'être élevées ou dissoutes dans une unité supérieure. Michael Kalton interprète la plupart des arts comme exprimant une transcendance verticale ; il dit :

“I view much of our experience of nature as emphasizing vertical transcendence as well because these sorts of experiences emphasize a dimension beyond the real, the ordinary” (Philip Clayton, 2007, p. 101).

— trad. « Je considère qu'une grande partie de notre expérience de la nature met l'accent sur la transcendance verticale également parce que ces sortes d'expériences soulignent une dimension au-delà du réel, de l'ordinaire » (notre traduction).

## 1. La métaphore du cercle comme figure de l'universalité inclusive

Dans les débats intellectuels et littéraires modernes, la métaphore du cercle est utilisée comme un outil conceptuel central pour comprendre une universalité inclusive, c'est-à-dire une universalité fondée non pas sur l'exclusion ou les stéréotypes, mais sur la multiplicité et la différence au sein d'une unité humaine ouverte. Cette conception n'appartient pas à un écrivain spécifique, mais est établie dans les écrits d'un certain nombre d'intellectuels en philosophie, sociologie et critique littéraire, en particulier dans les contextes du postcolonialisme, du féminisme et des études culturelles.

De nombreux penseurs soutiennent que les conceptions linéaires de l'universalisme – qui supposent un seul cours de l'histoire, un modèle normatif de l'Homme – ont pratiquement marginalisé des voix et des cultures entières. En revanche, le cercle est proposé comme un modèle symbolique alternatif : le cercle n'a pas de centre dans le sens où celui-ci serait le lieu de la domination ; il s'agit plutôt d'un centre relationnel, dont la valeur est déterminée par l'équilibre des points qui l'entourent. Chaque point représente une expérience humaine, culturelle ou existentielle différente, dont l'importance n'est pas mesurée par sa proximité avec un autre point, mais par sa relation avec le centre humain commun.

Edgar Morin, dans *La Nature de la nature* (1977) explique ainsi que le véritable universalisme, tel que peut le saisir la pensée complexe, ne peut pas être réductionniste ou simpliste, mais doit se fonder sur la liaison du multiple sans l'abolir. Cette connexion est comme une structure circulaire, où les parties ne sont pas éliminées au profit du tout, et le tout n'est compris qu'à travers ses parties. Par conséquent, l'universalité n'est pas une donnée toute faite, mais un processus ouvert, toujours menacé d'effondrement si l'un de ses composants est exclu.

Dans une autre perspective, le critique postcolonial Edward W. Said, dans *Culture and Imperialism* (1993) critique ce qu'il appelle « l'universalisme abstrait », associé à l'eurocentrisme et qui revendique l'inclusion tout en produisant en réalité une hiérarchie culturelle. Il explique que, en présentant les cultures non occidentales ou « orientales » comme inférieures, irrationnelles ou stagnantes, la pensée occidentale a créé une « hiérarchie culturelle » qui justifiait la domination coloniale. Cette hiérarchie ne reste pas confinée au domaine politique ou philosophique ; elle s'inscrit aussi dans le champ littéraire. En effet, la domination de la culture occidentale en littérature a fait de cette hiérarchie une réalité acceptée, au point que la domination impériale devient invisible ou incontestée au sein de la métropole.

D'autre part, il défend une universalité fondée sur l'interaction et la juxtaposition entre les cultures, et non sur leur soumission à un système unique. Cette perception peut aisément

se laisser figurer par la métaphore du cercle, où il n'y a pas de culture « *au sommet* » et une autre « *en bas* », mais plutôt des cultures multiples qui partagent un seul horizon humain

Dans *The Location of Culture* (1994), Homi K. Bhabha, de son côté, introduit le concept de l'hybridation et du troisième espace (*Third Space*), en soulignant que la signification humaine se forme dans des zones de chevauchement, et non dans les limites de la séparation. Ce troisième espace est de nature circulaire, car il rejette les dualités solides (*nous/eux* ; *centre/marge*), et propose plutôt un réseau de relations qui se croisent et se reproduisent constamment. Ici, une universalité inclusive se manifeste comme résultant de l'interaction, et non de la similarité.

Dans la pensée féministe, Françoise Lionnet traite, dans *Postcolonial Representations : Women, Literature, Identity* (1995), du concept de transversalité, une transversalité dans laquelle les expériences féministes, malgré leurs contextes différents, peuvent se croiser sans se confondre en un seul modèle. Elle affirme à travers ce concept que cette intersection n'est pas comprise de manière linéaire, mais plutôt circulaire, c'est le lieu où les voix féminines se réunissent et dialoguent, et où chaque voix maintient sa spécificité. Dans ce sens, le cercle devient un symbole de résistance au normatif d'une part, et de rejet de l'universalité normative d'autre part.

Dans cet horizon théorique, les références littéraires à des écrivaines tels qu'Assia Djebar ou Calixthe Beyala peuvent être comprises comme des incarnations narratives de cette conception intellectuelle ; elles partent d'expériences locales et féministes spécifiques, mais sans prétendre représenter ni séparer du tout. Leurs œuvres sont à lire, dans ce contexte, comme faisant partie d'un cercle plus large de voix littéraires qui contribuent à la construction de l'universel à travers le particulier. Ainsi, la métaphore du cercle, telle qu'elle est formulée et développée par les penseurs, offre une conception critique de l'universalité : *une universalité inclusive repose sur la multiplicité et l'équilibre, les expériences humaines n'y sont pas différenciées, mais sont toutes considérées comme essentielles à la constitution d'un sens humain commun.*

## 2. Enjeux de la littérature féminine : entre l'interdépendance et la fragilité du cercle

Parler de *fragilité* dans le contexte du récit et de la représentation n'est pas invoquer une métaphore de la faiblesse, mais nommer une condition structurelle que tout engagement rigoureux avec la question de la clôture narrative doit finalement prendre en compte — celle que les textes examinés ici forcent, avec une insistance particulière, dans la visibilité théorique. Dans son sens le plus intuitif, la fragilité désigne l'état de ce qui peut se casser — ce qui ne tient ensemble que partiellement, ce qui résiste à la fermeture, ce qui reste, malgré les apparences, ouvert en permanence à la perturbation. Ce n'est pas une faiblesse dans un sens réducteur, mais plutôt une propriété constitutive : *la fissure dans le récipient qui permet à quelque chose de passer.*

Cette notion devient philosophiquement productive lorsque le terrain littéraire spécifique que cette étude traverse est considéré. La littérature féminine contemporaine, comme le soutient cet argument, ne se préoccupe pas simplement de récupérer des histoires qui ont

été négligées. Elle est engagée dans quelque chose de plus structurellement ambitieux : *la fracturation du cercle fermé* – cette figure organisatrice du récit historique et social qui a longtemps opéré en décidant ce qui entre dans la représentation et ce qui ne le fait pas, ce dont on se souvient et ce qui est amené à disparaître. Dans ces œuvres, la voix et la mémoire féminines occupent un rôle central dans le démantèlement de ce cercle historique autoréférentiel, tandis que le cercle social est simultanément déstabilisé par l'acte de reconnaissance et la désignation de ce qui a été supprimé. Le cercle, dans son idéalité géométrique, promet la plénitude et l'autosuffisance. Mais c'est précisément ici que la fragilité intervient en tant que catégorie critique.

La marge déterminée par ces cercles n'est plus seulement un espace d'absence ou d'exclusion. Elle devient un site actif de création de sens – un lieu où ce qui a été rendu invisible commence, précisément à cause de cette invisibilité, à générer de nouvelles formes de compréhension. Ce que les romans de Beyala et Djébar révèlent – par l'insistance des voix féminines, par la pression de la mémoire supprimée, par la visibilité persistante de la marge – c'est que le cercle ne se ferme jamais complètement. Sa perfection apparente cache une incomplétude irréductible : une fissure à travers laquelle les silencieux, les exclus et les oubliés continuent de se presser. Les voix l'interrompent, les silences le fracturent, et les perspectives marginales empêchent son achèvement. La fragilité, alors, n'est pas l'échec du cercle narratif ; c'est la condition de sa vérité la plus significative. La fissure n'est pas fortuite – elle est constitutive.

C'est précisément cette impossibilité de fermeture totale – cette incomplétude inhérente non pas au cercle comme forme idéale, mais dans sa réalisation narrative concrète – qui transforme ce qui pourrait apparaître comme un signe d'échec en une condition pour l'émergence de l'interdépendance humaine. *Et c'est de cette transformation qu'un universalisme inclusif devient imaginable : non pas celui qui efface la différence, mais celui qui fait la différence l'essence même de l'universalité.* La notion de *fragilité*, loin d'être une préoccupation périphérique, occupe ainsi le cœur conceptuel de ce qui suit. Ces textes ne pleurent pas leur propre incomplétude. Ils y demeurent, travaillent avec elle et finalement la transforment – en enseignant au lecteur, dans le processus, à lire la fragilité non pas comme une limite, mais comme un site d'émergence.

La littérature féminine contemporaine entreprend, comme on vient de le dire, une réévaluation fondamentale des cercles fermés qui ont longtemps gouverné les récits historiques et sociaux. Dans ces œuvres, la voix et la mémoire féminines occupent un rôle central dans le démantèlement des structures qui ont traditionnellement déterminé ce qui est mémorisé, ce qui est raconté et ce qui est réduit au silence. Le cercle historique – *scellé et autoréférentiel* – est fracturé ; le cercle social est déstabilisé par l'acte de reconnaissance, en nommant et en mettant en lumière ce qui a été supprimé pendant des générations. Dans ce processus, la marge est fondamentalement redéfinie : elle n'est plus seulement un espace d'absence ou d'exclusion, mais un site actif de création de sens, un lieu où ce qui a été rendu invisible commence, précisément à cause de cette invisibilité, à générer de nouvelles formes de compréhension.

Ce mouvement – par lequel ce qui a été rejeté à la périphérie des récits historiques et sociaux, les voix de femmes, les témoignages réduits au silence, les expériences

marginalisées, passe progressivement d'une position de simple absence à une position où il produit activement du sens – repose sur un repositionnement philosophique de l'incomplétude elle-même. Les cercles narratifs et sociaux examinés dans ces textes sont des structures de pouvoir qui prétendent englober la totalité de l'histoire et de l'expérience collective. Pourtant, ils échouent inévitablement à y parvenir : *il subsiste toujours un point précis de non-clôture, un moment où la structure totalisante ne peut absorber ce qu'elle a cherché à exclure* – une voix féminine étouffée qui refait surface, un témoignage ignoré qui refuse de disparaître, une douleur ou une différence qui résiste à être dissoute dans la version dominante des événements. Cette béance n'est pas une imperfection géométrique abstraite ; c'est l'espace concret laissé par ce que le cercle a refusé d'inclure et qu'il ne pouvait pourtant pas taire complètement – la trace d'une exclusion qui n'a jamais été totale. C'est précisément à ce point d'échec – non pas dans la forme géométrique du cercle, qui demeure par définition parfaite et close sur elle-même, mais dans son fonctionnement idéologique concret, toujours inachevé – que ces œuvres littéraires situent leur force critique et générative. Plutôt que de traiter cette non-fermeture comme un défaut à corriger, ou comme la simple preuve que le cercle n'a pas atteint son ambition, les textes de Djébar et de Beyala proposent une réorientation plus radicale : *le point même où le cercle ne peut se fermer est l'ouverture par laquelle quelque chose de nouveau devient possible*. L'interdépendance humaine et l'universalisme inclusif ne peuvent émerger que de cette brèche, car c'est là que la différence – au lieu d'être effacée ou absorbée dans une fausse totalité – peut persister, et se trouve reconnue comme la substance même de ce que signifie réellement l'universalité. Cette reconnaissance – que l'échec du cercle à se fermer n'est pas un défaut mais une ouverture générative – trouve son incarnation littéraire et épistémologique dans deux pratiques étroitement liées qui définissent les textes de Djébar et de Beyala : *une faiblesse méthodologique* qui refuse la fausse complétude des connaissances totalisantes, et *une fragilité narrative* qui transforme l'instabilité des voix marginales non pas en une limitation, mais en le moyen même par lequel un universalisme plus honnête et inclusif est construit.

L'expression de *faiblesse méthodologique* fait référence à l'absence d'un cadre stable et totalisant pour produire des connaissances. Plutôt que de suivre une logique argumentative linéaire ou fermée, les textes examinés d'Assia Djébar ou de Calixthe Beyala embrassent les lacunes, l'incomplétude et les perspectives partielles comme des manières légitimes – voire nécessaires – d'aborder la vérité. *Il ne s'agit pas d'une déficience intellectuelle pour laquelle on doit s'excuser ; c'est une position épistémique délibérée*. L'imperfection structurelle du cercle n'est pas corrigée mais habitée, transformée en une ouverture productive qui rend l'interdépendance possible. Travailler sans cadre totalisant, c'est, dans ce contexte, refuser la fausse complétude des épistémologies dominantes et insister plutôt sur la validité de connaissances partielles situées. La faiblesse méthodologique, ainsi comprise, devient une forme d'honnêteté intellectuelle – un refus de fermer ce qui doit rester ouvert.

*Fragilité narrative*, d'autre part, fait référence à l'instabilité des voix qui racontent ces histoires – voix marginalisées, interrompues ou partiales, dépourvues de l'autorité des discours dominants. Soulignons que les voix féminines au sein de ces textes sont fragiles par position, pas par nature. *Cette distinction est décisive*. Plutôt que d'imiter la cohérence des récits fermés et exclusifs, ces voix construisent l'universalité à travers l'accumulation d'expériences

fragmentées, individuelles et collectives, tissant un universalisme qui est poreux, relationnel et inclusif de la différence. La fragilité du récit n'est donc pas accessoire à l'argument – *c'est l'argument*. Ces voix n'aspirent pas à l'universalité en éliminant leur fragilité ; elles y parviennent précisément en habitant cette fragilité pleinement et sans excuses.

Ce qui émerge finalement de cette dynamique est la question de la stratégie :

— **comment les voix féministes transforment-elles ces limitations apparentes en outils génératifs pour reconstruire le cercle initialement fermé – passant d'un particularisme apparent à un universalisme authentique ?**

— **Quels moyens artistiques et narratifs leur permettent de construire l'universalité à partir d'une expérience individuelle et collective ?**

La réponse, que les textes eux-mêmes mettent en œuvre, est que *le particulier n'est pas l'antithèse de l'universel* – c'est son fondement le plus fiable, le plus honnête et le plus durable. En parlant à partir d'une expérience spécifique, les voix féministes ne se limitent pas au particularisme ; au contraire, elles ouvrent une voie vers un universalisme qui est mérité plutôt que supposé, construit plutôt que déclaré.

Le cercle ouvert, inachevé, devient ainsi un espace partagé où la différence n'est pas dissoute mais honorée. La faiblesse – *méthodologique, structurelle ou narrative* – n'est pas un obstacle à surmonter avant que le sens puisse être produit. C'est plutôt le site même où le sens est produit. En démontrant cela, *la littérature féminine contemporaine ne se contente pas d'ajouter de nouvelles voix à une conversation existante ; elle transforme les conditions mêmes dans lesquelles cette conversation est possible.*

### 3. Vers un universalisme littéraire : authentification de la voix féminine

La discussion passe du concept de fragilité à l'universalité en redéfinissant la relation entre centre et marge dans la structure narrative et culturelle. La fragilité ici n'est pas comprise comme une déficience ou une faiblesse, mais plutôt comme un état productif (je le qualifie de *fragilité productive*) qui permet la déconstruction des discours dominants et ouvre la voie à des voix historiquement et culturellement exclues. En revanche, le cercle fermé représente le système dominant : *histoire officielle, discours masculin ou faux universalisme* qui exclut la différence.

Dans ce cadre, l'interdépendance ne se construit pas à partir d'un centre fort, mais à partir de voix marginales entrelacées qui redéfinissent le véritable universalisme (*l'universalisme authentique*) à partir de l'expérience féministe vivante, et non au-dessus.

La voix féministe peut être considérée comme un point d'entrée dans le véritable universalisme, comme elle apparaît dans les écrits de certaines femmes écrivains qui abordent la déconstruction du centre et l'ouverture du cercle à la multiplicité ; parmi celles-ci, on peut citer *Assia Djebar* et *Calixthe Beyala*. Elles commencent par remettre en question ce qu'on peut appeler le cercle dominant, c'est-à-dire le système narratif ou culturel qui produit un centre qui se referme sur lui-même et élimine la différence. Dans ce contexte, l'écriture féministe est présentée non pas comme un particularisme étroit, mais comme un outil pour

déconstruire le centre et ouvrir le cercle à la multiplicité, où la fragilité devient une condition pour reconstruire le sens et cristalliser un univers plus global.

#### 4. Assia Djébar entre fragilité narrative et réécriture de l'histoire

L'importance de la fragilité narrative dans l'écriture féministe est démontrée par sa capacité à déconstruire le système dominant et à réécrire l'histoire du point de vue des voix marginales. Dans ce contexte, Assia Djébar dans *Loin de Médine* s'appuie sur des voix féminines marginalisées dans le récit historique islamique classique, en remplaçant les documents officiels par la mémoire orale, les murmures, l'hésitation et la discontinuité narrative. Ces éléments peuvent être lus comme une faiblesse systémique, mais elles se transforment en une force productive qui permet le démantèlement de l'autorité masculine de l'histoire et la construction d'un universalisme inclusif fondé sur la multiplicité et la reconnaissance de l'expérience féministe dans le cadre d'une compréhension collective de l'histoire.

Assia Djébar dépeint l'histoire islamique à travers des voix féminines marginales, chacune mettant en lumière un personnage spécifique ou une mémoire collective. Certains des personnages et leurs voix de base tels qu'ils apparaissent dans le roman incluent :

**Beauté / Aïcha** – La voix d'une jeune femme, porteuse d'expérience de vie au quotidien et de vulnérabilité sociale, parlant souvent dans une posture de témoignage personnel et de doute.

**Mother / La mère** – *The Voice of Generational Memory*, transmet des récits oraux, montrant la discontinuité narrative et le chuchotement comme techniques narratives.

**La Servante / The Maid** – La voix des classes inférieures et marginales, représentant des commentaires silencieux ou indirects sur des événements majeurs, révélant le pouvoir masculin du point de vue du caché et marginalisé.

**Women in the Community / Les femmes du groupe** – des voix collectives qui se chevauchent parfois dans un récit commun, reflétant la multiplicité des expériences féministes et la capacité à reconstruire l'histoire d'en bas.

Les méthodes phonétiques (voix) utilisées par le roman sont :

**Le murmure** (*Whisper*) : il représente le secret et la fragilité dans la transmission des histoires.

**L'hésitation** : elle reflète le conflit entre ce qui peut être dit et ce qui est gardé secret.

**La discontinuité narrative** : elle souligne les lacunes dans l'histoire officielle et permet un espace pour l'expérimentation féministe.

**La mémoire orale** : elle remplace les documents officiels pour devenir le centre du récit et de l'histoire.

La faiblesse systémique désigne, de manière générale, *une récurrence constante et prévisible* – quelque chose qui se produit à chaque fois, sans exception et dans tous les cas. Il s'agit essentiellement d'un schéma d'échec ou de limitation qui se reproduit régulièrement. Elle

## 22 | Du particularisme littéraire à l'universel humain

est davantage descriptive qu'analytique, en ce qu'elle pointe vers la répétition plutôt que vers la cause.

La faiblesse dont il est question ici n'est cependant pas qu'un simple schéma récurrent. C'est une faiblesse imposée par le système dominant lui-même : *l'autorité masculine sur l'histoire, l'exclusion de l'expérience féminine des récits historiques, la marginalisation structurelle des voix féminines*. Elle est, par définition, systémique – c'est-à-dire intégrée dans l'architecture même du pouvoir, profondément enracinée et produite par la logique du système dans son ensemble, et non par des défaillances individuelles. Elle opère au niveau des institutions, des structures et des relations de pouvoir. Dans le contexte de la littérature féminine, la faiblesse systémique renvoie ainsi à la marginalisation imposée par les systèmes littéraires, historiques et sociaux dominants.

De cette manière, ce qui semble être une faiblesse se transforme en force productive, car le roman déconstruit l'autorité masculine de l'histoire et construit une universalité inclusive fondée sur la reconnaissance de l'expérience féministe comme une partie essentielle de la compréhension historique – ce que le tableau suivant récapitule :

Tableau 1 – Narration et réécriture de l'histoire

Personnage	Statut / Classe Sociale	Type de Voix	Caractéristiques Narratives
Aïcha / La Belle	Jeune femme, classe moyenne ou marginalisée	Voix individuelle, personnelle	Raconte l'expérience quotidienne et le conflit psychologique ; murmure et hésitation ; reflète la fragilité de la condition féminine dans la société islamique historique.
La Mère	Génération aînée, gardienne de la mémoire	Voix de la mémoire, témoignages oraux	Transmet les récits d'un point de vue historico-personnel ; utilise l'interruption narrative, le murmure et la répétition ; relie le passé au présent.
La Servante	Classes inférieures	Voix marginale, parfois silencieuse	Présente des commentaires indirects sur l'autorité masculine ; interruption narrative, murmure, lecture symbolique de l'événement.
Les femmes du groupe	Femmes de différentes classes	Voix collectives	Reflètent la pluralité des expériences féministes ; intègrent le récit oral et le murmure collectif ; réécrivent l'histoire d'un point de vue marginal.
La Grand-mère	Gardienne du patrimoine oral	Voix de sagesse, récit traditionnel	Documente les traditions, les mythes et les rituels ; fait apparaître les écarts entre l'histoire officielle et l'histoire orale.

Dans *Les Nuits de Strasbourg*, la ville se transforme en un espace circulaire fermé, représentant un modèle d'ordre social et culturel régi par les frontières et l'identité traditionnelle, où l'histoire personnelle et collective se rencontrent dans un espace limité dans le temps et l'espace. Les figures féministes, telles que la jeune algérienne *Théldja* et le Français *François* ainsi qu'*Ève* la juive et *Hans* l'Allemand reflètent la condition d'entre-deux ; elles n'appartiennent pas entièrement à l'espace français traditionnel, ni ne sont complètement exclues, ce qui en fait un intermédiaire entre de multiples cultures et identités ;

« Les deux couples susmentionnés ont une particularité très importante, ils sont de nationalités différentes. Djébar, à travers ce roman, souligne l'amour qui peut naître entre deux individus d'identités, cultures et langues différentes. Plus encore, elle souligne l'existence d'une union entre des individus qui sont d'anciens ennemis, rappelons que *Théldja* est une algérienne qui rejoint son amant *François* son aîné de vingt ans et *Eve*, une juive qui s'éprend d'un allemand » (Fatmi, 2013, p. 251).

La situation telle qu'elle est vécue permet de développer une capacité unique à lier le subjectif et le collectif, le local avec le cosmique, et l'individuel avec le collectif, ce qui fait d'elle un centre d'intérêt pour démanteler le système fermé et le remodeler de manière plus complète. Maintenant on se pose la question de savoir si le roman révèle la fragilité de l'appartenance et de l'identité à travers les interactions complexes entre des couples culturellement et linguistiquement intersectés. Les couples *Théldja* / *François* ; *Eve* / *Hans* démontrent comment et à quel point l'intersection d'ennemis passés peut créer une union fondée sur la compréhension et l'échange culturels et émotionnels. Ce texte constitue un modèle vivant d'identité interdépendante qui ne se contente pas de transcender la dichotomie traditionnelle entre centre et marge, mais qui s'affirme comme une force productive capable de reconsidérer et de fracturer le système fermé de l'intérieur. En démantelant les structures sociales et culturelles rigides qui ont longtemps imposé une vision uniforme et excluante de l'universel, cette dynamique ouvre la voie à un universalisme authentique — non pas déclaré de manière abstraite, mais construit à partir d'une pluralité de voix, d'expériences et de mémoires qui, loin de s'annuler mutuellement, se renforcent et se légitiment réciproquement. L'interdépendance cesse ainsi d'être une contrainte pour devenir le principe même à partir duquel une universalité plus juste, plus honnête et plus durable peut émerger.

Le roman met également en évidence le rôle du corps, du langage et de la mémoire comme mécanismes pour remettre en question les frontières imposées, à mesure que des personnages féministes deviennent des médiateurs entre le passé et le présent, entre différentes identités, et reproduire une expérience qui rassemble l'individu et le groupe. À travers cette matrice binaire de paires qui se croisent, le texte montre comment l'expérience personnelle peut être transformée en une expérience collective à plusieurs voix, permettant une compréhension plus profonde de l'identité, de l'appartenance et des relations interculturelles, et soulève à son tour une question philosophique et littéraire sur la possibilité de démanteler le système fermé et d'établir un véritable lien humain à travers les frontières sociales, historiques et culturelles .

## 2.4 | Du particularisme littéraire à l'universel humain

Tableau 2 – Les types de relations entre les personnages

Personnage	Origine / Identité	Partenaire	Fragilité Narrative / Puissance Productrice
Théldja	Algérienne, Musulmane	François	État d'entre-deux ; n'appartient pas totalement à l'espace français sans en être totalement exclue. Sa fragilité lui permet de lier le subjectif au collectif et le local à l'universel.
Eve	Juive	Hans	Intersection des cultures, des langues et des religions. Interaction avec un personnage qui fut un adversaire historique. La fragilité permet de produire une interdépendance identitaire.
François	Français	Théldja	Représente l'autre pôle dans la dialectique marge-centre, s'engageant avec la vulnérabilité socialement construite des femmes et contribuant à une compréhension polyphonique.
Hans	Allemand	Eve	Intersection des identités autrefois ennemies. La fragilité narrative se manifeste dans le dépassement du « centre » et de l'aliénation culturelle ; contribue à construire une union multiculturelle et pluri-identitaire.

La redéfinition de l'universalisme, fondée sur l'expérience vécue et la vulnérabilité, ne reste pas confinée au travail de Djébar. Parmi d'autres écrivaines africaines, la fragilité narrative fonctionne comme une voie vers un sens plus large de la conscience identitaire – un mouvement du « *soi* » vers le « *tout* ». C'est précisément cette trajectoire qui nous invite à examiner le travail de Calixthe Beyala, dont les romans constituent l'un des projets littéraires les plus ambitieux de la littérature africaine francophone contemporaine. Beyala ne recueille pas simplement l'héritage de Djébar, mais elle le prolonge radicalement tout en étendant la géométrie de l'universel circulaire à travers les cultures, les religions, les races et les systèmes patriarcaux qui s'étendent sur trois continents.

Là où Djébar a retracé la blessure du silence colonial dans le corps et les souvenirs des femmes algériennes, la Camerounaise Beyala ouvre encore plus le cadre : *ses protagonistes se déplacent entre le Cameroun et Paris, entre l'islam et le christianisme, entre la rue et la cellule de prison*. Les modèles thématiques, innovations méthodologiques et implications idéologiques qui suivent ne sont pas des observations littéraires isolées, mais ils sont, plutôt, l'architecture

d'un nouvel universalisme—construit non pas sur l'effacement de la différence, mais sur son étreinte radicale.

## 5. Universalisme radical de Beyala : oppositions binaires comme voie vers une conscience féministe transnationale

Parmi les écrivaines africaines contemporaines qui ont redéfini l'universalisme à travers l'expérience vécue figurent Calixthe Beyala et Assia Djebar. Beyala occupe une position singulière parmi les écrivaines africaines contemporaines qui ont redéfini l'universalisme à travers le vécu et la vulnérabilité. Là où la fragilité narrative dans l'écriture de nombreuses autres femmes africaines francophones fonctionne comme une voie vers un sens plus large de l'identité — un mouvement du « *soi* » vers le « *tout* » — le projet littéraire de Beyala étend cette trajectoire avec une ambition structurelle peu commune. Plutôt que de simplement affirmer que les expériences des femmes à travers différentes cultures partagent un noyau commun, ses romans le démontrent architecturalement, par la construction délibérée de personnages, de noms et de conflits qui s'étendent sur trois continents, trois religions, et plusieurs systèmes patriarcaux simultanément.

Cette portée transcontinentale n'est pas décorative mais argumentative. Dans *Tu t'appelleras Tanga*, la solidarité forgée entre Tanga, une femme chrétienne africaine, et Anna Claude, une femme juive, n'est pas atteinte malgré leurs différences radicales de foi, de nationalité et de peau, mais précisément à travers elles : c'est leur reconnaissance partagée de la victimisation parallèle à travers des contextes entièrement différents qui génère le lien, et avec lui, une forme d'universalisme construit à partir du frottement de la différence plutôt que de son effacement. Dans *Seul le diable le savait*, Beyala refuse de situer la violence patriarcale au sein d'une seule géographie : *les systèmes patriarcaux afrocentrique, eurocentrique et islamique sont soumis à la même condamnation morale, privés de toute exemption pour des raisons culturelles*. Les figures masculines — *Hassan, Ousman, les hommes européens sans nom* — se comportent avec une cohérence structurelle qui traverse les marqueurs religieux et raciaux, démontrant que l'oppression n'est pas culturellement spécifique mais un mécanisme transcontinental. Là où Djebar retrace la blessure du silence colonial à travers les corps et les souvenirs des femmes algériennes — en se déplaçant entre les voix féminines marginalisées de l'histoire islamique dans *Loin de Médine* et les identités franco-algériennes *fracturées* des *Nuits de Strasbourg* — Beyala élargit encore le cadre : ses protagonistes se déplacent entre le Cameroun et Paris, entre l'islam et le christianisme, entre la rue et la cellule de prison, habitant les écarts entre les mondes comme une méthode narrative à part entière. C'est dans cette géographie concrète, romanesque — non pas simplement énoncée mais mise en œuvre à travers des intrigues, des personnages et des choix onomastiques — que la géométrie circulaire de l'universel trouve son expression littéraire la plus radicale.

Ce projet architectural se manifeste le plus clairement dans le déploiement stratégique du caractère de Beyala. Dépassant le modèle réaliste qui caractérisait les romans africains francophones antérieurs, son travail illustre ce que Justin K. Bisanswa (2009) identifie comme le tournant de la littérature africaine vers elle-même — un privilège de la forme et de l'auto-référence sur la référence mondiale. Pourtant, ce tournant formel sert un but profondément politique : *les personnages masculins, loin d'être exclus de ses romans féministes, fonctionnent*

comme des instruments structurels à travers lesquels Beyala étaye le monde qu'elle dépeint et rend crédibles ses revendications universelles. Ces personnages ne sont ni accessoires ni décoratifs ; ils sont les moyens par lesquels Beyala démontre une thèse qui traverse toutes les frontières que traversent ses récits : *l'universalité de l'opportunisme masculin est elle-même l'argument.*

Indépendamment de l'origine (*africaine, européenne, arabe*), de la religion (*chrétienne, musulmane, juive*) ou de la race (*noire, blanche*), les personnages masculins dans la fiction de Beyala présentent un profil comportemental remarquablement cohérent. Cette consistance n'est pas fortuite, elle est structurelle. Les personnages masculins à travers son œuvre privilégient la gratification sexuelle sur l'engagement émotionnel, rejettent les responsabilités du mariage et les obligations domestiques, exploitent la vulnérabilité émotionnelle des femmes comme moyen d'accès à elles, et choisissent l'ambition sociale plutôt que l'amour, même lorsque l'amour est offert librement. Jean Zepp dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* rejette le mariage, provoquant l'effondrement du rêve d'Atéba et la menant à la prostitution. Hassan dans *Tu t'appelleras Tanga* détruit de la même manière les rêves de mariage et de domesticité de Tanga, l'obligeant à subir le même sort. L'Étranger dans *Seul le diable le savait* représente un espoir pour Mégri mais est tué par la société, symbolisant la destruction des choix autonomes des femmes. François Ackermann dans *L'Homme qui m'offrait le ciel* incarne la lâcheté et l'égoïsme qui caractérisent les relations interraciales contraintes par les préjugés raciaux français des années 1950.

La juxtaposition de personnages masculins et féminins à travers ce paysage narratif ne signifie pas l'acceptation d'une idéologie centrée sur les hommes mais plutôt son rejet systématique. Ces figures masculines fonctionnent, selon l'analyse de René Girard, comme des boucs émissaires – non pas pour des péchés non commis, mais pour la violence systémique à laquelle les femmes sont confrontées dans toutes les cultures, religions et continents. Leurs portraits physiques et psychologiques contribuent à transmettre les esprits des femmes et permettent un débat objectif sur la contrainte des relations de genre. Ce sont les instruments par lesquels Beyala démontre que l'exploitation masculine transcende toutes les frontières catégorielles – une démonstration rendue plus puissante précisément par la multiplication de ces catégories.

### 6. La politique des noms – L'onomastique : résistance et critique du déterminisme religieux

Les choix onomastiques de Beyala révèlent une architecture idéologique délibérée, en d'autres termes son choix des noms n'est pas aléatoire mais reflète une stratégie idéologique consciente qui façonne la façon dont ses personnages sont conçus et présentés. Les noms qui peuplent ses romans – africains (*Atéba, Tanga, Assèze, Mégri*), européens (*Jeanne, Pauline, Carole, Nicole, Anna Claude*), arabes (*Hassan, Ousman*) – ne constituent ni une sélection arbitraire ni un simple étiquetage descriptif. Ils représentent une intervention consciente visant à homogénéiser les revendications des femmes dans le monde entier, en niant la discrimination sociale, sexuelle, raciale et religieuse comme motifs légitimes de la subordination des femmes.

L'onomastique littéraire revêt une importance capitale dans ce projet. *Hassan* porte le poids de *Hassan Ibn Tabit* (compagnon poète du Prophète Muhammad ﷺ) et *Hassan ibn Ali* (petit-fils du Prophète ﷺ), invoquant une profonde résonance religieuse et culturelle au sein du monde arabo-musulman. *Ousman* représente une représentation phonétique d'*Othman/Uthman*, troisième calife de l'islam (644-656 CE). Le déploiement de ces noms par rapport aux femmes chrétiennes africaines (*Tanga, Atéba*) et juives européennes (*Anna Claude*) constitue une provocation stratégique. Beyala construit délibérément des dichotomies – *Musulmans contre Chrétiens, Musulmans contre Juifs, Africains contre Européens, Noirs contre Blancs* – non pas pour renforcer ces frontières mais *pour révéler leur insignifiance ultime face à l'oppression patriarcale universelle*.

Ce que Beyala démonte systématiquement est l'hypothèse selon laquelle l'identité religieuse prédit le caractère moral. Les noms qu'elle attribue à ses personnages constituent le premier indice ; le comportement qu'elle leur donne fournit la révélation. Hassan et Ousman portent des noms islamiques mais ne se comportent pas selon l'éthique islamique – leurs attitudes ne reflètent pas la conduite juste prescrite par l'islam, qui, comme le judaïsme et le christianisme, prêche l'égalité humaine indépendamment de l'origine, du sexe ou de la couleur de peau. Jean Zepp, probablement un chrétien européen, se révèle tout aussi exploiteur – la foi n'offre aucune exemption. L'identité religieuse, insiste Beyala, ne détermine pas le caractère moral. *Ses romans remettent en question, doucement mais avec insistance, les schémas d'interprétation basés sur la confession*.

Les indications sémantiques fournies par les noms signalent des appartenances religieuses, culturelles et géographiques précises – Hassan et Ousman évoquent une autorité morale islamique, Tanga et Atéba ancrent leurs personnages dans une féminité africaine subsaharienne, Anna Claude place son personnage à la croisée des univers juif et européen occidental – mais ces appartenances, loin de prédire le comportement, sont systématiquement démenties par la conduite des personnages qui les portent.

L'interrogation de l'auteur se concentre sur la question de savoir si la conviction religieuse ou la nature humaine – en particulier les instincts sexuels masculins – détermine le comportement. La conclusion s'avère incontournable : *le comportement masculin reste problématique quelle que soit l'orientation religieuse ou idéologique*. La vulnérabilité émotionnelle des femmes transcende les frontières religieuses et culturelles, tout comme l'exploitation masculine.

## 7. Oppositions binaires, une architecture de sororité universelle

Les oppositions binaires stratégiques à travers lesquelles Beyala construit son universalisme radical peuvent être cartographiées de manière systématique, révélant des motifs qui éclairent à la fois sa méthodologie et sa thèse :

Tableau 3 – Relations binaires et dichotomies dans la fiction de Beyala

Opposition binaire	Paire de personnages	Roman	Nature de la relation	Résultat	Signification thématique
Chrétien africain / Musulman arabe	Tanga (Africaine chrétienne) / Hassan (Arabe musulman)	<i>Tu t'appelleras Tanga</i>	Exploitation romantique/ sexuelle	Hassan détruit les rêves de mariage de Tanga ; la force à se prostituer	L'opportunisme sexuel masculin transcende les frontières religieuses ; critique de la violence patriarcale indépendamment de la foi
Juif européen / Musulman arabe	Anna Claude (Française juive) / Ousman (Arabe musulman)	<i>Tu t'appelleras Tanga</i>	Exploitation/ victimisation	Ousman exploite Anna Claude ; les deux femmes emprisonnées	La différence religieuse n'empêche pas l'exploitation masculine ; la victimisation partagée crée une solidarité féminine interculturelle
Chrétien africain / Européen	Atéba (Africaine chrétienne) / Jean Zepp (Européen)	<i>C'est le soleil qui m'a brûlée</i>	Relation amoureuse échouée	Jean Zepp refuse le mariage ; Atéba se tourne vers la prostitution après la mort de son amie	Les hommes européens partagent les mêmes tendances d'exploitation que les hommes africains/arabes ; la race ne détermine pas le caractère moral
Africain / Européen	Andéla (Africaine) / François Ackermann (Français)	<i>L'homme qui m'offrait le ciel</i>	Relation amoureuse interracial	François choisit l'ambition sociale plutôt que l'amour en raison des préjugés raciaux (années 1950)	Le racisme et la xénophobie détruisent la passion authentique ; les femmes sacrifient plus pour l'amour que les hommes
Femme africaine / Patriarcat africain	Mégri / L'Étranger (contre la société villageoise)	<i>Seul le diable le savait</i>	Amour contre contrainte sociale	L'Étranger tué par la société ; Mégri déclare : « Je quitte mon mari »	Les préjugés afrocentriques sont parallèles aux préjugés eurocentriques ; les choix autonomes des femmes menacés par la société traditionnelle
Solidarité féminine (interculturelle)	Tanga (Africaine) / Anna Claude (Européenne juive)	<i>Tu t'appelleras Tanga</i>	Intimité/solidarité en prison	Connexion émotionnelle profonde transcendant les frontières raciales/religieuses	La souffrance partagée des femmes crée une sororité universelle ; le particularisme permet l'universalisme
Femme africaine /	Bertha et Mégri / Divers	<i>Seul le diable le savait</i>	Abandon/contrôle patriarcal	Le père de Mégri abandonne sa mère ; la société	Les hommes africains exploitent les femmes africaines ; l'oppression

Opposition binaire	Paire de personnages	Roman	Nature de la relation	Résultat	Signification thématique
Homme africain	exploiteurs masculins			tente de contrôler Mégri par le mariage	intraculturelle est aussi problématique que l'oppression interculturelle
Polygamie musulmane / Émancipation féminine	Mère / Père (à travers les yeux de Mamadou)	<i>Les rites de passage, Maman a un amant</i>	Mariage troublé	La mère cherche la liberté par l'argent et une liaison ; tradition polygame du père	Les structures familiales islamiques contraignent les femmes ; l'émancipation recherchée hors du mariage

Cette cartographie systématique révèle un schéma frappant : dans chaque opposition binaire, l'exploitation masculine fonctionne de manière identique quelle que soit l'identité religieuse, raciale ou culturelle de l'homme. Hassan (*arabe musulman*) exploite le Tanga (*chrétien africain*) exactement de la même manière qu'Ousman (*arabe musulman*) exploite l'Anna Claude (*juive européenne*) ; ce qui reflète la façon dont Jean Zepp (*européen*) exploite l'Atéba (*chrétien africain*) ; ce qui fait pendant à la façon dont François Ackermann (*français*) exploite l'Andéla (*africaine*). Le tableau révèle la méthodologie dialectique de Beyala : *c'est précisément par la multiplication des différences particulières qu'elle arrive à la vérité universelle*. Plus les identités culturelles, religieuses et raciales impliquées sont variées, plus Beyala démontre puissamment que l'oppression patriarcale n'est pas culturellement spécifique mais universellement humaine. Cela constitue le mouvement radical au cœur du projet de Beyala : le particularisme ne fait pas obstacle à l'universalisme ; il le permet.

L'illustration la plus puissante de cette dialectique apparaît dans *Tu t'appelleras Tanga*, où se déroule l'un des mouvements les plus discrètement radicaux de l'œuvre de Beyala : *la création d'une solidarité entre les femmes dont chaque marqueur externe – foi, nationalité, peau – semblerait les mettre en opposition*. Tanga (*chrétienne africaine*) et Anna Claude (*juive européenne*) se rencontrent en prison – deux femmes qui ne partagent rien en termes de race, de religion, de nationalité ou d'origine sociale. Elles forment une intimité profonde à l'intérieur de la cellule de prison. *La victimisation partagée crée une fraternité universelle qu'aucune théologie ou géographie ne peut fracturer*. Les différences géographiques et religieuses deviennent sans importance face à une oppression commune qui n'a pas d'identité.

Leur profonde connexion émotionnelle, forgée par la souffrance partagée, transcende chaque frontière catégorique. Leur solidarité n'est pas atteinte malgré leurs différences mais à travers elles. C'est leur reconnaissance de la victimisation parallèle à travers des contextes radicalement différents qui crée la possibilité d'une sororité universelle. Cela illustre le paradoxe central du projet littéraire de Beyala : l'expérience particulière de chaque femme ne la clôture pas – elle ouvre une porte. L'expérience spécifique de chaque femme – la pauvreté africaine, le racisme européen, la persécution religieuse – se connecte à une lutte humaine

universelle. La spécificité culturelle et religieuse ne divise pas mais illustre plutôt une humanité partagée. La « *femme universelle* » émerge à travers, et non malgré, des identités particulières

Les personnages de Beyala ne transcendent pas leurs spécificités culturelles, religieuses et raciales ; ils les portent pleinement dans le texte. Hassan reste reconnaissable comme musulman ; Anna Claude reste reconnaissable comme juive ; Tanga reste reconnaissable comme chrétien africain. Pourtant, c'est précisément cette plénitude d'identité particulière qui permet la reconnaissance de la vulnérabilité partagée des femmes. La cellule de prison de *Tu t'appelleras Tanga* – cet espace d'enfermement et de souffrance – devient le site où la différence produit la solidarité plutôt que la division. L'universalisme n'est pas atteint en minimisant la différence mais en la maximisant. Plus les catégories de différence que Beyala active sont nombreuses, plus elle démontre puissamment qu'en dessous de toutes ces catégories se trouve une condition commune de vulnérabilité féminine au pouvoir masculin. Ses oppositions binaires ne sont pas des obstacles à la sororité universelle mais son fondement même.

## 8. Critique des patriarques multiples : refus de l'exemption géographique

*Le refus de Beyala de situer le patriarcat dans une seule géographie ou écriture constitue l'une de ses contributions les plus significatives au discours féministe.* Son rejet de la culture africaine romantisée et son refus de positionner le patriarcat africain comme étant en quelque sorte moins oppressif que son homologue européen distingue son travail des itérations antérieures du féminisme africain. Chaque chapitre, chaque histoire, chaque protagoniste rencontre un visage différent de la même structure :

Tableau 4 – Les formes de patriarcat dans la fiction de Beyala

Forme	Manifestation	Effet
Afrocentrique	L'histoire de Mégri – la société africaine traditionnelle tue l'Étranger.	L'altérité punie ; la conformité imposée
Eurocentrique	L'histoire d'Andéla – les préjugés raciaux français des années 1950 détruisent l'amour.	Le racisme colonial utilisé comme arme contre l'intimité interraciale
Islamique	L'histoire de la mère dans <i>Les rites de passage</i> – polygamie et analphabétisme	Les écritures patriarcales utilisées pour faire taire et immobiliser les femmes

Les trois formes de patriarcat sont également condamnées. Aucune géographie ne reçoit une exemption morale. Dans *Seul le diable le savait*, la société villageoise qui tue l'étranger et tente de contrôler Mégri par le mariage forcé démontre que le préjugé afrocentrique est parallèle au préjugé eurocentrique. La déclaration de Mégri – « *—le quitte mon mari* » – représente un rejet non pas d'un homme en particulier mais de tout le système social qui tente de nier les choix autonomes des femmes. De même, les expériences de Bertha et Mégri avec divers exploiteurs masculins révèlent que l'oppression intraculturelle se révèle aussi problématique que l'exploitation interculturelle. Le père de Mégri abandonne sa mère ; les

hommes africains exploitent les femmes africaines avec la même impunité qui caractérise la violence masculine interraciale et interculturelle.

Les romans ultérieurs (*Les Rites de passage*, *Maman a un amant*) étendent cette critique aux structures familiales islamiques, où la mère cherche la liberté à travers l'argent et les affaires extraconjugales précisément parce que la tradition polygame limite son pouvoir au sein du mariage. Cette critique impartiale positionne le travail de Beyala comme authentiquement universel plutôt que culturellement partisan. Elle ne privilégie pas la victimisation africaine ni n'excuse les auteurs africains ; elle ne romantise pas la culture traditionnelle ou ne célèbre pas sans discernement la modernité occidentale. Au lieu de cela, elle identifie le patriarcat comme le système transversal d'oppression qui opère à travers toutes les formations culturelles.

Pourtant, la victimisation n'est jamais le dernier mot dans les romans de Beyala. Les femmes déclarent leur autonomie même lorsque les structures qui les entourent la nient. Malgré toutes les contraintes, les femmes affirment leur libre arbitre. Elles privilégient la vérité émotionnelle par rapport aux conventions sociales, même à un grand coût. Les personnages féminins démontrent une capacité soutenue de sacrifice et de résilience que le récit ne contourne jamais. Il est important de noter que la prostitution n'est pas présentée comme un libre choix mais comme une conséquence de la trahison masculine – une distinction que Beyala ne brouille jamais. Quand Atéba se tourne vers la prostitution après le rejet de Jean Zepp et la mort de son amie, quand Tanga est forcée à se prostituer après que Hassan a détruit ses rêves de mariage, Beyala explique clairement qu'il ne s'agit pas d'expressions de l'agentivité féminine mais des résultats structurels de l'opportunisme masculin. Le récit refuse à la fois de romantiser le travail sexuel comme une libération et de condamner les femmes qui s'y engagent. Au lieu de cela, Beyala trace une ligne causale claire allant de la trahison masculine à la vulnérabilité économique et sociale féminine.

## 9. Évolution vers une conscience féministe postnationale

Les romans ultérieurs de Beyala mettent en scène un changement discret mais indubitable dans la grammaire même de l'identité, visible dans quelque chose d'aussi précis que le nom d'un personnage. Une transformation notable se produit dans ses œuvres ultérieures (*L'Homme qui m'offrirait le ciel*, 2007 ; *Les Rites de passage*, 2009) : un mouvement vers des noms principalement européens, reflétant la transformation et l'évolution de la société et de la conscience africaines elles-mêmes. Ce passage de combinaisons de noms africaines-européennes à des appellations principalement européennes signale quelque chose de plus profond que la préférence stylistique. Il marque la trajectoire vers une conscience féministe authentiquement postnationale – qui reconnaît que dans un monde de plus en plus mondialisé, les anciennes catégories d'« africaine » et « européenne » deviennent moins pertinentes que les catégories universelles d'« oppresseur », « opprimé », « exploiteur » et « exploité », « pouvoir masculin » et « vulnérabilité féminine ».

Cette évolution souligne la compréhension de Beyala selon laquelle la lutte féministe ne peut pas être contenue dans les frontières nationales ou culturelles.

Le changement reflète une transformation de la société et de l'esprit africains – une génération postcoloniale en pleine croissance, naviguant entre des identités qui ne peuvent

plus être cartographiées à l'aide de simples coordonnées géographiques ou ethniques. À travers une construction délibérée et une déconstruction systématique de chaque frontière possible – religieuse, raciale, culturelle, géographique – Beyala déploie une stratégie narrative calculée en deux étapes : elle ne contourne ni ne dissout ces frontières dès le départ, mais les construit avec précision, attribuant à ses personnages des noms avec un lourd codage religieux et culturel, les plaçant dans des contextes sociaux clairement définis, et rendant leurs différences entièrement lisibles pour le lecteur. *Hassan est clairement musulman, Anna Claude clairement européenne et juive, Tanga clairement africaine.*

Ces frontières sont érigées soigneusement et visiblement – non pas par réalisme naïf, mais comme un geste rhétorique délibéré – parce que ce n'est qu'en rendant la différence visible au maximum que ce qui la transcende peut devenir puissant au maximum. La déconstruction qui s'ensuit porte tout son poids argumentatif justement parce que la construction a été approfondie : *si les différences avaient été vagues ou superficielles, leur effondrement sous la pression de la vulnérabilité partagée des femmes et de l'exploitation masculine universelle ne prouverait rien.* C'est parce que les frontières ont été tracées avec tant de soin que leur insignifiance ultime – révélée par le comportement des personnages plutôt que par l'affirmation de l'auteur – devient une démonstration authentique plutôt qu'une simple déclaration. À travers cette stratégie, Beyala construit un féminisme qui peut vraiment prétendre parler pour les femmes dans le monde entier. Son projet littéraire constitue l'architecture d'un nouvel universalisme : celui qui comprend que la reconnaissance de la vulnérabilité universelle des femmes ne nécessite pas la suppression de la différence mais son acceptation radicale. Le mouvement de « moi » à « tout », qui caractérise la conscience féministe, n'est pas atteint par l'effacement d'identités particulières mais par leur multiplication et leur juxtaposition – par la démonstration incessante que ce que les femmes partagent au-delà de toutes les frontières est plus fort que ce qui les divise.

### Conclusion

*Cette étude a montré que la transition du particularisme littéraire à l'universalisme humain dans les écrits d'Assia Djebar et de Calixthe Beyala n'est ni linéaire ni réductive, mais relationnelle et éthiquement fondée.* Plutôt que d'opposer l'universel au particulier, les deux auteurs reconsidèrent l'universalisme comme un processus qui émerge de l'expérience vécue, de la vulnérabilité et de l'examen critique des relations de pouvoir. Leurs œuvres convergent sur un principe commun : *l'universel ne peut être articulé de manière significative que s'il reste ancré dans des voix singulières, des histoires incarnées et des réalités socioculturelles concrètes.*

À travers l'écriture de Djebar, l'universalisme est façonné par la pluralité narrative et la fragilité formelle. En mettant en avant les voix marginalisées et en entretenant la mémoire avec le discours historique, son travail remet en question les représentations monolithiques de l'histoire et de l'identité. L'universel n'apparaît donc pas comme une abstraction, mais comme une résonance produite par la coexistence de multiples perspectives souvent fragmentées. La différence est préservée plutôt qu'effacée, et le collectif émerge par le dialogue, faisant de l'universalisme une pratique éthique fondée sur la relation plutôt que sur l'autorité.

L'écriture de Beyala étend ce mouvement en mettant en avant les continuités structurales à travers les frontières culturelles et géographiques, donnant lieu à une conscience féministe postnationale. Ses stratégies littéraires – marquées par des contextes transnationaux, des noms symboliques et des structures d'opposition récurrentes – révèlent que les systèmes de domination transcendent les identités et les contextes spécifiques. L'universalisme ici ne dérive pas de la similitude culturelle, mais de la répétition de conditions partagées de vulnérabilité et d'inégalité. Les catégories identitaires perdent leur primauté explicative, laissant place à des dynamiques plus larges de pouvoir et de précarité qui relient les femmes au-delà des différences.

Pris ensemble, les deux ensembles sur lesquels porte ce travail articulent une vision complémentaire et inclusive de l'universalisme. L'un met l'accent sur la voix, la mémoire et la réinscription historique ; l'autre sur la structure, le motif et la continuité transnationale des premiers plans. Pourtant, tous deux rejettent l'abstraction, l'essentialisme et le déterminisme culturel, redéfinissant l'universel non pas comme la négation de la différence mais comme sa condition d'intelligibilité. **L'universel qui émerge de leurs écrits est donc un universel humain – construit à travers la relation, ancré dans la vulnérabilité et soutenu par la pluralité irréductible des expériences vécues par les femmes.**

## Références

- BEYALA, Calixthe (1994). *Assèze l'Africaine*. Paris : Albin Michel.  
 — (1987). *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Paris : Stock.  
 — (2003). *Femme nue, femme noire*. Paris : Albin Michel.  
 — (2007). *L'homme qui m'offrait le ciel*. Paris : Albin Michel.  
 — (1993). *Maman a un amant*. Paris : Albin Michel.  
 — (1990). *Seul le diable le savait*. Paris : Le Pré aux Clercs.  
 — (1988). *Tu t'appelleras Tanga*. Paris : Stock.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London / New York : Routledge.  
<https://discover.library.unt.edu/catalog/b5506890>
- BISANSWA, Justin Kalulu (2009). *Roman africain contemporain : fiction sur la fiction de la modernité et du réalisme*. Paris : Honoré Champion Éditeur.
- CLAYTON, Philip (2007). *Practicing Science, Living Faith : Interviews with 12 Leading Scientists*. New York : Columbia University Press.
- DJEBAR, Assia (1985). *L'Amour, la fantasia*. Paris : Jean-Claude Lattès.  
 — (1997). *Les Nuits de Strasbourg*. Arles : Actes Sud.  
 — (1991). *Loin de Médine*. Paris : Albin Michel.  
 — (1987). *Ombre sultane*. Paris : Jean-Claude Lattès.
- FATMI, Imane (2013). « Les Nuits de Strasbourg d'Assia Djébar : un pont vers l'Autre ? » *E/-Khitab*, n° 16. <https://asjp.cerist.dz/en/article/21680>
- GIRARD, René (1982). *Le Bouc émissaire*. Paris : Grasset.
- KALTON, Michael (2000). "Green Spirituality: Horizontal Transcendence." In MILLER, M. E. & YOUNG-EISENDRATH, P. (dir.) (2000). *Paths of Integrity, Wisdom and Transcendence: Spiritual Development in the Mature Self*. New York: Routledge.

LIONNET, Françoise (1995). *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity*. Ithaca / London: Cornell University Press.

MORIN, Edgar (1977). *La Méthode*. Tome 1 : *La Nature de la nature*. Paris : Seuil.

SAID, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

VAN GENNEP, Arnold (1981). *Les Rites de passage*. Paris : Éditions A. et J. Picard.

[https://openlibrary.org/books/OL21147923M/Les\\_rites\\_de\\_passage](https://openlibrary.org/books/OL21147923M/Les_rites_de_passage)

### **Pour citer cet article**

Mohammed Seghir HALIMI, Chantal MASSOL, Assia KADECHE, « Du particularisme littéraire à l'universel humain : La dynamique socio-identitaire chez Assia Djebbar et Calixthe Beyala », *Paradigmes*, vol. IX, n° 02, mai 2026, p. 13-34.