

Approche littéraire de la patrimonialisation

Article history:

Received: 30.03.2026

Revised: 25.04.2026

Accepted: 31.05.2026

Available online: 01.07.2026

Paulin Bertrand LENGUE KWAMEN

Université de Maroua, Cameroun

blenson2000@yahoo.fr

<https://orcid.org/0009-0007-1757-0690>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.9>

Title: "A literary approach to Heritage Formation"

Abstract: The globalized world is characterized by an erectile tendency that leads to an increasing disproportion between different cultures. Such a disproportion is synonymous with a peril for some cultures. In order to avoid the disparity of local cultures, some writers are referring to the novel as a media of oral traditions. It is the case for Fatou Diome with the works *Le Ventre de l'Atlantique* and *Impossible de grandir*. The two novels clearly appear as the memories of Serere traditions in Senegal. Thus, it seems accurate to read this corpus to the purpose to testify a literary approach to patrimonialization. The study is directly connected with the question of oral traditions backup by the means of the novel. The links between scripturality and traditional speech betray the characteristic of the novel writing as a media serving oral traditions. Consequently, the analysis is giving an interest to media interactions between novel and oral genres. This intermediality is underlined through an intertextual reading of the corpus. Therefore, the study is based on the hypothesis stipulating that the texts in the corpus are manifestations of a "secondary orality" that allows the protection and the diffusion of endogenous heritage.

Keywords: orality, patrimonialization, culture, traditions, intermediality, intertextuality.

TITLU: „O abordare literară a patrimonializării”

REZUMAT: Lumea globalizată este caracterizată de o tendință ridicată care duce la o disproporție crescândă între diferite culturi. O astfel de disproporție este sinonimă cu un pericol pentru unele culturi. Pentru a evita disparitatea culturilor locale, unii scriitori se referă la roman ca la un mijloc de transmitere a tradițiilor orale. Acesta este cazul lui Fatou Diome cu romanele *Le Ventre de l'Atlantique* și *Impossible de grandir*. Cele două romane apar în mod clar ca memorii ale tradițiilor Serere din Senegal. Astfel, pare oportun să se citească acest corpus cu scopul de a atesta o abordare literară a patrimonializării. Studiul este direct legat de problema păstrării tradițiilor orale prin intermediul romanului. Legăturile dintre scripturalitate și vorbirea tradițională trădează caracteristica scrierii romanului ca mijloc de slujire a tradițiilor orale. Prin urmare, analiza acordă un interes interacțiunilor mediatice dintre roman și genurile orale. Această intermedialitate este subliniată printr-o lectură intertextuală a corpusului. În consecință, studiul se bazează pe ipoteza potrivit căreia textele din corpus sunt manifestări ale unei „oralități secundare” care permite protejarea și difuzarea patrimoniului endogen.

CUVINTE-CHEIE: oralitate, patrimonializare, cultură, tradiții, intermedialitate, intertextualitate.

Introduction

La patrimonialisation est entendue comme la sauvegarde des legs et des biens culturels, voire naturels d'un groupe d'humains. Comme tel, elle constitue un processus de préservation et de conservation des valeurs communautaires, nationales. Le présent travail qui s'intéresse à une approche littéraire de la patrimonialisation vise alors à établir un rapport entre la littérature et le patrimoine, l'héritage culturel. L'accent sera justement mis sur la sauvegarde des valeurs culturelles d'un peuple au moyen de sa littérature. Pour ce faire, l'étude s'articule autour des romans *Le Ventre de l'Atlantique* et *Impossible de grandir* de Fatou Diome. Elle mettra en évidence le rôle de l'écriture romanesque de Diome comme support médiatique du patrimoine sérère. Ce travail se fera en tenant notamment compte du rapport du roman à l'oralité. En effet, la notion d'oralité est un concept plutôt ancien. Sa théorisation semble soumise à diverses fluctuations au fil du temps et des travaux de recherche. Toutefois, son appréhension commune tend vers une convergence : l'usage de la parole, la référence aux traditions orales. Les définitions proposées par Jean Cauvin et Lucie Robert confirment cette tendance. Définissant l'oralité, Jean Cauvin affirma qu'elle « caractérise une situation sociale dans laquelle la communication orale est privilégiée »

(Cauvin 1980, 5). Lucie Robert quant à elle, l'a définie comme : « Un mode de communication fondée sur la parole humaine et sans autre moyen de conservation que la mémoire individuelle » (Robert 2002, 410).

À juste titre, les définitions ci-dessus mettent l'accent sur l'aspect communicationnel de l'oralité. Néanmoins, l'assertion de Cauvin nous paraît trop restrictif, dans la mesure où l'oralité dont nous entendons parler, se manifeste et s'affirme dans une société sérére¹ où la parole n'est pas forcément l'unique média communicationnel. C'est à cet effet qu'il importe de rappeler ici la position de Walter J. Ong (Ong 1982). Ce dernier retient deux sortes d'oralité que sont « l'oralité primaire » et « l'oralité secondaire ». L'oralité primaire correspond à une société traditionnelle homogène. L'oralité secondaire, par contre, correspond à une société où l'oralité cohabite avec l'écriture et les nouvelles technologies, la communication devenant médiatisée. Dans le même sens, Raymond Meyer (Meyer 2009) propose la notion d'oralité tertiaire. Cette dernière correspond à une forte médiatisation du fait de l'accentuation poussée du numérique. La présente étude s'intéressera davantage à l'oralité secondaire. Cette forme, bien que relativement ancienne, sied parfaitement à notre lecture des productions romanesques de Fatou Diome. En outre, la « mémoire individuelle » qu'évoque Lucie Robert dans son rôle d'archives ou de bibliothèque conserve également des éléments dont l'intérêt est aussi culturel : les us, les mœurs et les coutumes. Ces éléments culturels sont notamment relatifs à la tradition orale. Aussi, l'oralité, en tant que mémoire, est favorable à la patrimonialisation ; c'est-à-dire la sauvegarde des traditions et des cultures. Il nous a donc semblé peu probable de lire la patrimonialisation dans le roman sans accorder de l'intérêt à la notion d'oralité. Elle permettra de percevoir l'écriture romanesque comme un média de la parole traditionnelle. Privilégiant le témoignage littéraire, le travail alliera donc scripturalité et oralité, deux médias distincts des littératures écrite et orale.

Du fait de l'alliage de l'oral et de l'écrit, le sujet s'enracine dans la problématique de la sauvegarde des traditions orales au moyen du roman. Il se pose alors les questions de savoir : comment la parole traditionnelle pourrait-elle être scripturalisée ? Comment l'écriture romanesque pourrait-elle pérenniser les traditions orales ? Pour répondre à cette question, l'argumentaire s'articulera autour de l'hypothèse suivante : les textes du corpus sont des manifestations d'une oralité secondaire conservant et diffusant des patrimoines endogènes. Cette hypothèse sera vérifiée, on s'en doute, par le truchement d'une lecture guidée par l'intermédialité et l'intertextualité. En effet, l'intermédialité et l'intertextualité constituent le cadre théorique de la conceptualisation textuelle de la patrimonialisation par l'oralité. Il sera judicieux de se référer à ces concepts pour lire les marques de la tradition orale dans les romans du corpus.

Élaborant un champ de définition de l'intermédialité, Jurgen Müller précisait déjà que « les médias devaient être considérés comme des processus où il y a des interactions permanentes entre des concepts médiatiques » (Müller 2006, 100). Il évoquait ainsi des interactions entre les différents médias. L'intermédialité se rapporte justement à ces interactions. Ceci implique qu'un média pourrait se faire support de transmission d'un autre média. C'est le cas du corpus où le roman se pose tel un média des traditions orales, l'écriture se mettant au service de la parole. Cette intermédialité avérée se justifie par la « phase d'hybridation » (Müller 2000) des médias qui s'enchevêtrent des uns aux autres. Si l'intermédialité identifie les interactions entre médias, il reste qu'une lecture opérante de ces rapports peut parfaitement s'adosser sur une approche immanente qui nous semble plus opérationnelle tout en demeurant compatible à l'intermédialité. D'ailleurs, Müller affirmait qu'« aujourd'hui le sous-ensemble de l'intermédialité renvoie à des phénomènes intertextuels » (Müller 2006, 102). De fait, il soulignait la pertinence de l'intertextualité quant à l'analyse des interactions médiatiques. Celle-ci sied parfaitement à l'étude du rapport de l'oral à l'écrit dans le roman.

S'inspirant des travaux de Mikhaïl Bakhtine, la sémiologue Julia Kristeva a conceptualisé la notion d'intertextualité. Pour la théoricienne, l'intertextualité est liée à l'interaction entre les différents textes littéraires. À ce titre, elle affirma : « Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte). » (Kristeva 1969, 145). L'intertextualité serait ainsi liée à la présence plus ou moins effective d'un ou plusieurs texte(s) dans un autre. Elle est une relation patente entre différents textes littéraires. Elle permettra à juste titre de lire les textes de la tradition orale dans le roman. Genette, Maingueneau et Peytard sont les principaux théoriciens auxquels l'étude se référera. Elle s'articulera autour de deux principaux axes. La première partie portera sur l'intertexte ou la dynamique des genres. Quant à la seconde partie, elle s'attardera sur l'interdiscursivité et les perspectives patrimoniales.

¹ **NB** : Les Séréres constituent la communauté sénégalaise dont les us et coutumes sont rapportés dans le corpus.

L'intertexte ou la dynamique des genres

Ici, il sera question de dégager dans le corpus des signes littéraires relatifs à l'oralité. Ces signes sont notamment connotés par la littérature orale. Aussi, s'agira-t-il de relever les empreintes de la littérature orale en littérature écrite. En d'autres termes, la présente partie du travail s'intéressera aux aspects de la littérature orale dans le roman. La lecture du texte oral dans le texte écrit dévoile explicitement une fusion de récits se rapportant aux genres littéraires oraux. Cette fusion nous a décidé à mettre un accent particulier sur la dynamique des genres oraux dans le roman. Il faut préciser que les récits oraux sont généralement classifiés en deux grandes catégories : les genres majeurs (mythe, légende, épopée, etc.) et les genres mineurs (chant, conte, proverbe, etc.). Toutefois, l'inventaire auquel l'analyse procédera ici n'obéira pas systématiquement à cette taxinomie. L'exercice consiste davantage à dégager les outils de l'intertextualité qui se mettent au service des traditions orales. Mieux, il s'agira de dévoiler l'emprunt subreptice du roman à la littérature orale. À cet effet, l'étude se référera à la grille conceptuelle proposée par Gérard Genette (Genette 1982). En effet, le théoricien distingue trois critères d'analyse dont les deux principales sont la « citation » et l'« allusion ». Si la citation est une référence littérale et explicite facilement perceptible dans le texte, l'allusion par contre est une référence non littérale et non explicite qui nécessite la faculté du lecteur pour être identifiée. À partir de ces deux éléments, sera mis en exergue le foisonnement des genres oraux dans le corpus.

Les citations

Le corpus est jonché de références textuelles illustratives de la présence des textes oraux transcrits dans les romans. Les récits laissent clairement paraître des passages qui se rapportent à la légende, à la généalogie, aux chants et aux proverbes sérères du Sénégal. Originnaire de cette contrée, l'écrivaine Fatou Diome semble s'abreuver aux sources ancestrales des griots. En guise d'illustration, nous pouvons mentionner une abondante référence à la généalogie du peuple dont elle est issue. En effet, en tradition orale, la généalogie agit comme une mémoire qui dessine l'arbre ancestral et les origines claniques de tout un groupe culturel. En général, ces généalogies sont récurrentes dans les épopées, les légendes, etc. Mais le roman qui se pose comme une manifestation de l'oralité secondaire permet de percevoir des extraits aux allures de généalogies. L'exemple ci-dessous, tiré du texte *Impossible de grandir*, donne à lire le rapport du roman à la généalogie.

« Nous sommes des Niominka, me répète-t-il, descendants des rois du Sine et des Gabou Nanthios, les princes du Gabou, nous sommes un mélange de sérère et de mandingue, tu dois comprendre les deux langues. » (Diome 2013, 30). Des précisions sont données sur l'origine du clan dont est issue l'héroïne Salie. Cette dernière appartient certes au vaste groupe sérère. Toutefois, son grand-père tint à lui rappeler les singularités de leur large famille. La généalogie est narrée pour qu'aucun membre du clan n'ignore ses origines. De telles illustrations sont multiples dans le texte. Les tuteurs semblent rappeler à l'héroïne les filiations de son ascendance. Surtout, ils semblent lui inculquer des valeurs ancestrales. Le roman se met au service de l'oralité, de la transmission du patrimoine ancestral.

Outre des citations relatives à la généalogie, le corpus intègre des références à la légende. En effet, la légende naît de l'histoire, mais cette histoire est transformée par l'imagination collective. Le merveilleux y prenant une proportion très grande, le récit devient fabuleux et extraordinaire. C'est sans doute ce qui amène Isabelle Laudouar à considérer les légendes comme des « récits divers mais le plus souvent à sujet ancien, qui présentent des faits extraordinaires comme historiquement vrais » (Laudouar 2002, 326). La légende est donc une forme de conjonction entre le naturel et le surnaturel. L'histoire reste sa source d'inspiration. De fait, la légende relève de la tradition historique et est une sorte de renseignement sur l'histoire des hommes. Il importe, tout de même, de signaler qu'il existe plusieurs types de légende. C'est notamment le cas de la légende épique. Les légendes épiques exaltent l'héroïsme et la bravoure. Elles relatent les exploits historiques d'un ancêtre de la communauté. Elles ont pour finalité de faire perdurer l'image de l'individu, désormais connu comme un héros. Pour Ibrahim Kashim (Kashim 1999, 107), « Le héros typique de la tradition orale africaine peut être portraituré comme un Homme puissant (...) ou un Homme exceptionnel ». Ce portrait peut permettre d'identifier Bandé Nambo comme une héroïne chez les Sérères de Niodior au Sénégal. Fatou Diome propose une synthèse du récit légendaire de la figure emblématique qu'est Bandé Nambo. Lisons plutôt l'extrait ci-dessous pour en savoir plus sur ce personnage légendaire.

„N'oublie pas que ce beau village de Niodior a été fondé par une femme (...). La courageuse et libre Bandé Nambo a débarqué, ici, au bout d'un long périple, avec ses sœurs, ses gardes et ses

serviteurs. Tu sais quoi ? Cette brave Guelwaar, qui a sillonné toute la contrée avant de fonder Niodior, n'a jamais été mariée. Elle eut pourtant quatre enfants, la légende dit que c'est le vent qui les lui faisait. Il faut admettre que la brise souffle très fort par chez nous ! Riaient-ils, avant de poursuivre. Évidemment, c'était avant l'islam et personne n'y trouva rien à redire. Nos ancêtres animistes étaient tolérants et remerciaient Roog pour chaque vie qui venait agrandir la famille" (Diome 2013, 175-176).

Bandé Nambo est présentée comme l'ancêtre fondatrice du clan. L'affabulation du récit des procréations fait d'elle une véritable légende. Par l'évocation de cette figure emblématique, le roman témoigne davantage son ancrage au patrimoine des traditions orales sénéralaises. D'autant plus que le corpus rapporte des chants des contrées sénéralaises. La popularité, voire la popularisation du chant fait de lui un genre très répandu de la littérature orale. Il est rythmique et imagé : c'est de la poésie orale. L'insertion de ce genre oral dans le corpus peut se lire à travers l'illustration textuelle suivante :

*Lambe mila (Trois fois)
Domou mbeur djengoul, beure, dane.
De sene morome (...)
La lutte c'est ainsi.
Toi, fils de lutteur, attache ta ceinture, lutte
[et terrasse.
Tu n'es pas leur égal. (Diome 2003, 224).*

Ce chant porte sur la lutte traditionnelle sénéralaise. Legs ancestral, la lutte traditionnelle relève véritablement du patrimoine culturel au Sénégal. L'insertion au récit d'un chant relatif à cette pratique souligne l'intérêt total qu'accorde le roman à la culture locale. Lequel intérêt peut se lire davantage au travers de nombreuses citations rapportant des proverbes.

Véhicule de la sagesse ancestrale et patrimoine de la tradition orale, le proverbe est un genre très diffus. Le définissant, Chinua Achebé écrivait déjà : « Les proverbes sont l'huile de palme qui font passer les mots avec les idées. » (Achebé 1973, 13). Cette métaphore laisse clairement entendre que le proverbe est à la fois un acte langagier et didactique. Jean Vignes ne se soustrait pas de cette acception lorsqu'il affirme : « Le proverbe est une forme populaire brève, qui énonce de façon métaphorique une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse » (Vignes 2002, 475). Le proverbe consiste donc à faire usage systématique du langage pour véhiculer un message. Le langage proverbial étant très imagé, le message est non seulement une représentation de la réalité naturelle, mais aussi une expression de conseil véridique. Parce qu'il est un genre oral et que son énoncé est bref, le proverbe se propage très rapidement. C'est probablement ce qui justifie l'insertion de nombreux proverbes – d'origine sénéralaise – dans le corpus.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, nous y relevons des proverbes tels que : « Qui prend la poule accepte les poussins » (Diome 2003, 65). C'est encore le cas de la phrase proverbiale : « Le secret est un lait sur le feu, il finit par se répandre si on n'y prend pas garde. » (Diome 2003, 66). Comme quoi, un secret se garde jalousement de peur de ne plus en être un plus tard. « L'âne n'abandonne jamais le bon foin » (Diome 2003, 68), écrit encore la romancière qui précise également que : « L'honneur d'une femme vient de son lait ». (Diome 2003, 68). Le dernier proverbe cité sous-entend que la valeur de la femme se résumerait à la maternité. *Le Ventre de l'Atlantique* se caractérise également par la présence du proverbe : « Ceux qui ont un bon guide ne se perdent pas dans la jungle » (Diome 2003, 81). En d'autres termes, il faut savoir choisir ses conseillers. Le sentence précédemment mentionné est assez proche du suivant : « Quand on ne connaît pas son chemin, on met ses pieds dans les pas du guide » (Diome 2003, 176). Autrement dit, il faut savoir demander conseil quand il le faut.

Dans *Impossible de grandir*, le langage proverbial n'est pas moins riche. En l'occurrence, nous pouvons mentionner le proverbe « Où fuir les loups quand les hyènes vous attendent à demeure ? » (Diome 2013, 99). Le langage métaphorique de cet énoncé se réfère aux animaux sauvages pour évoquer l'impossibilité d'échapper au danger azimuth. Bien d'autres proverbes dans le corpus font référence à une tacite zoomorphisation. C'est notamment le cas de ces illustrations : « Une chèvre n'est pas une gazelle » (Diome 2013, 103) et « Le pélican sait qu'il lui faut toujours redescendre pour tout ce qu'il doit à la mer » (Diome 2013, 103). Ces énoncés véridiques prennent des allures de conseils suggérés aux humains sous forme d'axiome. Partant des réalités du monde

animal, la tradition orale véhicule une sagesse ancestrale qui veut s'imposer comme le bon sens. Outre ces illustrations, bien d'autres proverbes meublent le corpus. Citons, entre autres, « Nul ne vend la patate douce avec la boue qui l'a vue germer » (Diome 2013, 102) ; « Qui élève un taureau doit savoir qu'il sera le premier encorné » (Diome 2013, 137) et « Même un âne à terre a droit à un peu de respect » (Diome 2013, 197). Tous ces proverbes relèvent de la floraison des genres oraux dans le corpus. La transcription des récits oraux wolof en français est un signe certain d'une intertextualité au service de la patrimonialisation.

Les allusions

Avec Gérard Genette (1982), rappelons que les *allusions* sont relatives aux signes textuels qui signalent la présence implicite d'un texte dans un autre. Aussi, faudrait-il s'intéresser aux structures profondes des textes pour déceler des contigüités textuelles avec des genres oraux. Le plan de la *manifestation* peut notamment permettre de lire des références implicites aux récits de la tradition orale sérère. Soulignons, avec Algirdas Julien Greimas (1986), que la *manifestation* englobe les structures apparentes du récit, dont la syntaxe notamment. Le plan de la *manifestation* du roman *Impossible de grandir* est caractérisé par des allusions aux mythes. Étymologiquement « mythe » vient du grec *mythos* qui signifie récit, parole. On peut d'ores et déjà noter que le mythe est un récit oral. Genre majeur de la littérature orale, le mythe est un pont jeté entre le naturel et le surnaturel, c'est un trait d'union jeté entre le passé et le présent. Les comportements et actes quotidiens des membres d'une communauté y trouvent leur explication et leur justification. Le mythe peut être classifié en diverses catégories. Ici, ce sont les allusions au mythe cosmogonique et au mythe hiérophantique qui retiendront l'attention.

Le mythe cosmogonique se rapporte généralement à la création de l'univers. Or dans *Impossible de grandir*, la romancière évoque abondamment le nom *Roog*. L'allusion à ce nom suggère une référence à la cosmogonie sérère. En effet, *Roog* y est considéré comme le créateur du monde et des hommes. L'on peut alors comprendre la caractérisation omnipotente de ce personnage mythique dans le roman. L'écrivaine écrit : « Nos ancêtres animistes étaient tolérants et remerciaient Roog pour chaque vie qui venait agrandir la famille » (Diome 2013, 176). Par cette mention, l'auteure admet la foi placée par des traditionalistes en cet Être suprême. Surtout, elle reconnaît son omnipotence qui s'étendrait jusqu'à son pouvoir de faire don des enfants. Lui, créateur des humains, aurait le pouvoir d'agir sur ces derniers à sa guise. Ce passage ne le dément pas : « Roog a fait ainsi, c'est notre petite » (Diome 2013, 160). Tout serait donc dû à la volonté de ce dieu tout-puissant. Les grands-parents de Salie admettent que sa naissance est un plan du dieu. L'omnipotence de cet être pourrait donc justifier des supplications en son nom : « S'il te plaît, au nom de Roog, ne dis plus rien » (Diome 2013, 157). Définitivement, le signe *Roog* dans le corpus revêt une connotation seigneuriale et mythique. Cette référence cosmogonique est une allusion au mythe.

Outre le mythe cosmogonique, nous signalons des *allusions* au mythe hiérophantique dans le roman. À la suite de Kashim Tala (1999), on note que le mythe *hiérophantique* porte sur la sacralisation du milieu naturel ; il présente des aires occupées par les esprits et les divinités. Ces milieux qui font alors office d'espaces sacrés sont généralement craints et/ou respectés par les Humains. Ils sont perçus comme des milieux naturels investis par le surnaturel. Dans le corpus, les dauphins sont présentés sous une dimension spirituelle. Cette caractérisation de l'animal aquatique entraîne systématiquement la sacralisation des eaux où il vit. Autrement dit, les références aux cours d'eau et aux dauphins sont symptomatiques d'*allusions* au mythe hiérophantique. C'est certainement ce qui justifia l'attitude de Salie à communiquer avec des dauphins sur la rive. Se remémorant de l'une des scènes précises, elle narre : « On habite toujours sa vie, considérais-je avec dépit, prenant mes dauphins à témoins [sic] » (Diome 2013, 135). Ces animaux, vraisemblablement, seraient à l'écoute de l'homme. Leur anthropomorphisation témoignerait de leurs qualités surnaturelles. Le caractère mystique des dauphins suggère la sacralité des eaux qu'ils occupent.

Bref, qu'il s'agisse des *citations* ou des *allusions*, de nombreuses références textuelles se rapportent aux signes propres aux textes oraux. L'intertexte traditionnel dans le roman est évident et patent. Nul doute, l'intertextualité dans l'œuvre révèle une forme de patrimonialisation. Le patrimoine artistique traditionnel est mis en avant par le roman. Au final, cette prolongation de l'art traditionnel confère aux textes des allures de musées des traditions orales. Aussi, le discours romanesque semble définitivement viser la sauvegarde des savoirs locaux. Ceci justifie fortement les perspectives patrimoniales auxquelles tend l'interdiscursivité ostensible du corpus.

L'INTERDISCURSIVITÉ ET LES PERSPECTIVES PATRIMONIALES

Il est difficile de se référer à la grille de l'intertextualité sans aborder l'un de ses concepts connexes phares, à savoir l'interdiscursivité. La présence d'un texte dans un autre implique nécessairement l'emprunt d'un discours à un autre. En effet, l'interdiscursivité est liée à l'interdiscours. Cette notion se rapporte à un « ensemble des unités discursives (relevant de discours antérieurs du même genre, de discours contemporains d'autres genres, etc.) avec lequel un discours particulier entre en relation implicite ou explicite » (Maingueneau 2002, 324). C'est précisément pour souligner les interférences discursives que Peytard (1992) parla d'altération du discours. Selon lui, l'interdiscours est un discours altéré, puisque le discours de l'auteur représente et enchâsse le discours d'autrui. Par interdiscursivité, il faut donc entendre l'aspect du roman qui place son discours en relation avec d'autres discours textuels. La précédente partie a fait ressortir des textes oraux intégrés aux corpus. Ici, il s'agira, à présent, de mettre en évidence des éléments discursifs propres aux traditions orales sérères. Ceci confirmera davantage l'hypothèse selon laquelle les romans de Fatou Diome sont des manifestations d'une oralité secondaire. Pour ce faire, un accent particulier sera mis sur l'hybridation linguistique et la sémiotisation de la coutume ancestrale.

De l'hybridation linguistique

Empruntant aux textes de la tradition orale, les œuvres ne manquent pas de recourir quelquefois aux langues locales. En fait, il est peu probable d'accorder de l'intérêt aux récits d'un groupe linguistique précis, sans s'intéresser à la langue dudit groupe. Ceci justifie l'alternance codique qui caractérise les textes du corpus, conséquence certaine du double discours romanesque. Définissant l'alternance codique, Gumperz proposa de la concevoir comme « la juxtaposition à l'intérieur d'un même échange verbal de passages où le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents » (Gumperz 1989, 57). Autrement dit, l'alternance codique se rapporte au mélange de plusieurs langues dans un même énoncé. En littérature précisément, elle traduit le caractère plurilingue du texte. D'ailleurs, Georges Ngal (1994, 268) affirmait déjà : « Il faut admettre qu'un roman négro-africain est écrit nécessairement en deux langues au moins, dont l'une est nécessairement la langue maternelle de l'auteur ». Les textes du corpus, puisqu'ils s'abreuvent aux sources traditionnelles, ne dérogent pas à cette règle. L'écriture de Fatou Diome dénote une hybridité linguistique certaine. Le français devient un outil didactique des langues locales, le roman se constituant en un patrimoine linguistique.

Le roman *Le ventre de l'Atlantique* révèle notamment un écart de la langue française. La syntaxe est jonchée de termes sérères et wolof qui traduisent une forte alternance codique. Pour ce qui est de la langue sérère, elle se révèle au travers des termes tels *talalé* (Diome 2003, 29) qui est un mets traditionnel sérère, *toubabs* (Diome 2003, 78) qui se rapporte aux « Blancs », *takke* (Diome 2003, 145) relatif aux « fiançailles » et *môl* (Diome 2003, 164) qui désigne un « apprenti pêcheur ». Nous relevons en outre *thiépoudjène* et *yassa* (Diome 2003, 187) qui font partie du menu traditionnel sérère. Le mot *Dingaré* (Diome 2003, 275) en sérère est relatif à la « place du village », tandis que le *mboum* (Diome 2003, 275) est une sorte d'épinard consommé chez les Sérères. À toutes ces expressions, peuvent s'ajouter deux chants – dont l'un est rapporté ci-haut – que la romancière transcrit tels en langue wolof ; elle témoigne ainsi son attachement à ce dialecte. La maîtrise de la langue originelle est impeccable. Elle est ainsi diffusée et enseignée au travers du roman.

Dans *Impossible de grandir*, également, des éléments linguistiques sérères abondent dans le texte. La dimension multilingue du roman dévoile une perspective patrimoniale de sauvegarde de la langue originelle. L'exercice de traduction, auquel s'en donne l'auteure, témoigne sa volonté de faire découvrir la langue locale aux lecteurs. Ces derniers, à bien des égards, font face à un apprentissage linguistique. De nombreuses expressions linguistiques jonchent la syntaxe du roman, lequel devient un outil didactique. En guise d'exemples, nous pouvons signaler les expressions suivantes : « Na Yaye Bim Bam ! Randoul Randoulo... C'est-à-dire : Pousse-toi, ôte-toi de là... » (Diome 2013, 29) ; « Bour dou mbôk, ce qui signifie littéralement le roi n'est pas un parent » (Diome 2013, 100) ; « lafi, lafi, lafi ! kôr mama, lafi ! Rame, rame, ramez » (Diome 2013, 127) et « Khoum ! Ané ? Hein ! Qui ça ? » (Diome 2013, 171). Toutes ces traductions dénotent l'importance de l'hybridation linguistique. Par elle, l'écrivaine a recours au français pour enseigner la langue locale. Cet enseignement s'illustre encore au travers des termes suivants : « Nakony, Sarr, ndéress fa Roog ! Maman chérie, Sarr, au nom de Roog ! Nakony, Sarr, Bilahi ! Maman chérie, Sarr, au nom d'Allah ! » (Diome 2013, 187) ; « i ndihil ! O Fam sah, boté khona a falo, « à la vérité, même l'âne, sur le point de mourir, donne des coups de patte ! » (Diome 2013, 194) et « Wati méké, wati maka ! Ôte-toi de ci, ôte-toi de là ! Hey athia, kisse ! Allez, ouste ! » (Diome 2013, 203). À tout ceci, s'ajoutent des termes qui reviennent couramment dans le texte. Il s'agit notamment, entre autres de « pangool », « dô mou djitlé »

et « djoundjoung ». Ils signifient respectivement esprit, enfant illégitime et tambour. En définitive, l'hybridité linguistique du corpus est indéniable. La plume de la romancière s'attelle à vivifier les langues locales. Les textes, rédigés en français, se réfèrent à des discours puisés dans les langues locales. Au final, l'interdiscursivité est symptomatique d'un multilinguisme qui vivifie le patrimoine linguistique des traditions sérères.

La discursivisation de la coutume ancestrale

Cette partie complète la réflexion sur l'interdiscursivité qui caractérise les textes du corpus. Le discours de la tradition orale dans le roman se manifeste davantage par une discursivisation des coutumes ancestrales. Entendue comme un procédé sémiotique régissant l'élaboration du discours, la discursivisation est liée à un processus de signification. Dans cette partie de l'analyse, il s'agit particulièrement de s'intéresser aux signifiants et signifiés d'une coutume ancestrale sérère précise : le sans baptême. Les structures discursives des deux romans relaient abondamment ce thème. Ainsi, les œuvres lèvent le voile sur une coutume d'envergure défendue par la tradition orale. Acceptée ou pas, cette tradition reste néanmoins d'usage. À la lecture du corpus, il est plausible d'identifier des codifications qui régissent cette pratique.

La forte occurrence du terme « dô mou djitlé » (enfant illégitime), dans *Impossible de grandir*, traduit déjà la place belle accordée à la conception extraconjugale dans le corpus. Eu égard aux éléments narrés dans le corpus, l'enfant né hors mariage serait mis à l'écart dans la société traditionnelle sérère. C'est déjà ce qui ressort de ces propos : « Elever un enfant illégitime dans ce village, j'ai dû accepter le déshonneur pour le faire ; prouve-moi que j'ai eu raison, sois polie, courageuse, intelligente, irréprochable. » (Diome 2003, 261). En effet, pour les traditionalistes sérères, le sexe reste un tabou et l'acte sexuel, sacré, demeure l'exclusivité des mariés. Ceci justifierait leur répugnance des conceptions extraconjugales. L'enfant qui naît alors hors mariage est considéré comme le fruit manifeste de la transgression de lois coutumières. Aussi, est-il considéré comme un descendant acquis par des renégats. En guise de sanction, le nouveau-né ne bénéficie pas d'une cérémonie de baptême pour son nom. Tel que rapporté dans *Le Ventre de l'Atlantique*, le rituel traditionnel du baptême est important pour la pleine intégration de l'enfant dans la société traditionnelle. En l'absence des rites qui codifient la nomination du nouveau-né, ce dernier arrive et sera perçu par les autres comme un étranger. D'ailleurs, la narratrice aborde dans ce sens lorsqu'elle affirme : « Moi, la fille illégitime, l'affront de toute la lignée des Jahanora, une fille au nom étranger, la fille d'un passant, qui osait venir déranger les autres dans leur maison paternelle » (Diome 2013, 238).

L'enfant qui n'a pas bénéficié des rites du baptême demeure donc un étranger parmi les siens. Le rituel du baptême traditionnel, au final, a une coloration patriarcale. Elle connote le plein pouvoir conféré au père dans la société traditionnelle sérère. En l'absence d'une autorité paternelle, l'enfant perdrait son privilège au baptême. Cet enracinement au patriarcat est davantage révélé par le rôle de l'oncle maternel quant à la reconnaissance traditionnelle de l'enfant illégitime. Ceci justifie probablement le zèle de l'oncle de Salie qui menaça cette dernière en ces termes : « Je peux te bannir (du clan), sans moi tu n'es rien » (Diome 2013, 245). L'enfant qui n'a pas bénéficié du baptême traditionnel n'est donc pas seulement perçu comme un étranger. Sa place dans le clan dépendrait aussi de son acceptation par un oncle maternel. La naissance, à elle seule, semble ne pas garantir l'appartenance à la lignée. L'autorité patriarcale exige qu'un père puisse jouir de son pouvoir pour faire accepter un enfant. Au bout du compte, l'absence de baptême connote une coutume ancestrale ancrée dans la filiation matrimoniale et le patriarcat. La référence à cette coutume, à l'instar de l'usage récurrent des langues sérère et wolof, est le témoignage des marques du patrimoine ancestral dans le corpus. Le roman devient alors un outil fiable de la patrimonialisation.

Conclusion

La lecture des textes de Fatou Diome aura permis d'élucider la thématique de la recherche, à savoir l'approche littéraire de la patrimonialisation. En effet, l'étude s'est proposé de souligner les perspectives patrimoniales entérinées par la romancière dans *Le Ventre de l'Atlantique* et *Impossible de grandir*. Partant, la problématique de l'analyse a porté sur la question de la sauvegarde des traditions orales par le roman. La préoccupation majeure était donc celle de savoir comment l'écriture romanesque pourrait pérenniser l'art et les coutumes traditionnels. Il a été plausible de constater que les romans cités se posent telles des manifestations d'une oralité secondaire ; c'est-à-dire des fruits d'un jumelage entre parole et écriture, traditions orales et scripturalité. En effet, la grille analytique de l'intertextualité, induite par l'intermédialité, aura permis de déceler des marques indélébiles des traditions orales dans le corpus. D'une part, l'intertexte traditionnel est notoire dans les romans ; plusieurs textes oraux ont ainsi pu être répertoriés dans le corpus. D'autre part, le discours romanesque

tend à se rapprocher du discours traditionnel ; l'enseignement des langues originelles et la mise en discours des coutumes ancestrales sont subséquents d'un interdiscours aux couleurs de la patrimonialisation. Somme toute, les textes du corpus sont des flambeaux du patrimoine traditionnel sérère dont ils semblent récuser une mise en lambeaux.

Références:

- Aron, Paul ; Denis, Saint-Jacques, et Alain, Viala. 2002. *Le Dictionnaire du littéraire*. PUF.
- Achébé, Chinua. 1973. *Le Monde s'effondre*. Présence Africaine.
- Cauvin, Jean. 1980. *Comprendre la parole traditionnelle*. Editions Saint-Paul.
- Charaudeau, Patrick, et Dominique, Maingueneau. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*. Seuil.
- Diome, Fatou. 2003. *Le Ventre de l'Atlantique*. Anne Carrière.
- Diome, Fatou. 2013. *Impossible de grandir* (ebook). Flammarion.
- Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes, la littérature au second degré*. Seuil.
- Greimas, Algirdas Julien. 1986. *Sémantique structurale*. PUF.
- Gumperz, John J. 1989. *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*. L'Harmattan.
- Kristeva, Julia. 1969. *Sémiotiké, recherches pour une sémanalyse*. Seuil.
- Laudouar, Isabelle. 2002. « La légende ». In *Le Dictionnaire du littéraire*, édité par Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala. PUF.
- Maingueneau, Dominique. 2002. « Interdiscours ». In *Dictionnaire d'analyse du discours*, édité par Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau. Seuil.
- Meyer, Raymond. 2009. « L'oralité tertiaire. Positionnement, statut, modalités ». *Parcours anthropologiques* 7 : 5-9. Téraèdre.
- Müller, Jürgen. 2000. « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision ». *Cinémas* 10 (2-3) :105-134.
- Müller, Jürgen. 2006. « Vers l'intermédialité : histoires, positions et options d'un axe de pertinence ». *Médiamorphoses* 16 : 99-110.
- Ngal, Georges. 1994. *Création et rupture en littérature africaine*. L'Harmattan.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy*. Metbuen.
- Peytard, Jean. 1992. *Syntagmes 4. De l'évaluation et de l'altération des discours*. Annales littéraires de l'Université de Besançon.
- Robert, Lucie. 2002. « Oralité ». In *Le Dictionnaire du littéraire*, édité par Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala. PUF.
- Tala Kashim, Ibrahim. 1992. *Orature in Africa*. University of Saskatchewan Press.
- Vignes, Jean. 2002. « Le proverbe », In *Le Dictionnaire du littéraire*, édité par Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala. PUF.

BIONOTE:

Paulin Bertrand LENGUÉ KWAMEN is a writer and academic researcher. Holder of a Ph.D. in African Literatures and Civilizations, he is currently a lecturer at Maroua State University in Cameroon. He wrote several academic articles such as « Lire le monoculturalisme dans *Nous, enfants de la tradition* et *Je la voulais lointaine* de Gaston Paul Effa » in *Méditations Littéraires*, n° 7, Décembre 2023, pp. 89-101 and « Representation of cultural borders in *Nous, enfants de la tradition* by Gaston Paul Effa », Actes de colloque, The Universal and the Culturally Specific in Languages and Literatures, Kourgan State Press University, Russia, 2025. He is also the writer of poetries *Sacerdoce* and *Horizon*, respectively published by Les Impliqués (2021) and L'Harmattan (2025) in Paris.