

DERRIDA ET KHATIBI :
UNE AMITIÉ INTERSTITIELLE.
ENTRE PENSÉE CRITIQUE
ET RELATION CULTURELLE
(Derrida and Khatibi: an Interstitial Friendship.
Between Critique and Cultural Relations)

Hanae Abdelouahed*

Université Choualb Doukkali, El JADIDA

Abstract: This article explores the friendship between two Maghrebi writers, Abdelkebir Khatibi and Jacques Derrida, while examining both the cultural and intellectual aspects of their relationship that lasted until Khatibi's death in 2009.

The article investigates the friendship that transcended the differences between them, creating a space for dialogue and mutual understanding. *L'aimance*, as a feeling that combines love and friendship, will enable differences to be deployed in a different way of thinking. The article seeks to demonstrate the impact of friendship on critical reflexion

Keywords: aimance, deconstruction, cultural identity, hybridity, entre-deux.

Résumé : L'article explore l'amitié entre deux écrivains maghrébins Abdelkebir Khatibi et Jacques Derrida, tout en examinant les aspects à la fois culturels et intellectuels de leur relation qui a duré jusqu'à la mort de Khatibi en 2009.

L'article interroge l'amitié qui a permis de dépasser les différences entre les deux et de créer un espace de dialogue et de compréhension mutuelle. L'aimance comme un sentiment qui associe amour et amitié permettra de déployer des différences dans une pensée autre. L'article tente de montrer l'impact de l'amitié sur la réflexion critique.

Mots-clés : aimance, déconstruction, identité culturelle, hybridité, entre-deux.

* **Adresse de correspondance :** Hanae ABDELOUAHED. Faculté des Lettres, El Jadida. Maroc. hanae.abdelouahed@gmail.com

1. Introduction

Entre Derrida et Khatibi, il est question d'une amitié que trente années ont rendue solide :

Nous nous sommes rencontrés J. Derrida et moi en septembre 1974, à Paris dans un café de la place Saint-Sulpice. Il m'offrit son livre *Glas* qui venait de paraître. De mon côté, je lui avais envoyé avant notre rencontre, en service de presse, deux ouvrages édités en même temps, au début de la rentrée littéraire : *La blessure du nom propre* et *Vomito blanco*. Depuis cette date et jusqu'à son décès en octobre 2004, nous avons entretenu une relation plus ou moins continue, amicale et fidèle, comme un point de repère dans le temps à vivre. (Khatibi 2007)

Cette amitié redéfinit un territoire de partage et d'aimance qui outrepassa les considérations natales et articule un sens de reconnaissance. Sous le couvert de l'Histoire, une temporalité se crée entre les deux loin de toute détermination préexistante. Elle énonce un espace-temps qui se proposerait d'incliner à l'identité « ce qui n'est pas identique » (Derrida 1996b: 45). Ce paradoxe semble régénérateur dans la mesure où il envisage la possibilité d'une pensée dont le but ultime est de dire le vivre-ensemble.

Il s'agit dans cette étude de comprendre le concept de l'amitié comme un prisme de confluences et de fluctuations qui servent de base pour une propédeutique opératoire. En ceci, des exemples relatifs à la pensée critique des deux auteurs offrent appui à cette réflexion dans laquelle une démarche différentielle trouve place où se déployer pleinement.

2. L'aimance : lieu de déconstruction

Dans *L'Abécédaire* (1988)¹ Gilles Deleuze emploie le terme de l'« aimance » pour décrire une relation entre deux choses ou deux êtres en harmonie et en relation d'égal à égal. Pour Deleuze, l'aimance est une relation qui échappe à la hiérarchie et à la domination. Elle désigne par ricochet une forme de respect mutuel. Abdelkébir Khatibi reprend la notion dans son livre *Amour bilingue* 1983 pour désigner une création littéraire qui a pour origine la fusion des mots « amour » et « apprentissage ». L'aimance assimile une forme d'amour qui opère une perpétuelle exploration et découverte de l'autre à travers l'apprentissage de sa langue, de sa culture et de ses traditions.

Toutefois, il importe de distinguer entre aimance et amour, souvent confondus, sans doute parce que les deux notions ont le sens de l'attachement. Car si l'amour renvoie à l'attraction et au désir, l'aimance quant à elle, elle assimile un processus à partir duquel se réalise l'attachement à un être aimé sans éprouver l'appétence au désir sexuel. (Pichon 1924). Loin de constituer un lieu de contact corporel, l'aimance déploie une réflexion profonde qui trouve écho dans le sens de *philein=philia* prononcé par Heidegger et repris par Derrida dans son essai *Politiques de l'amitié*, suivi de *Oreille de Heidegger* (1994).

Le sens de filiations rattaché à cette question s'en fera même une problématique existentielle. Associée au *Dasein* entre *Être* et *étant* (l'être-là, l'homme), la filiation actualise le postulat

¹ Il s'agit d'une série d'entretiens télévisés (1988) entre Gilles Deleuze et son élève la journaliste Claire Parnet.

d'une réalité humaine conditionnée par *l'a-priori* du temps et de l'espace qui présente un *Être* tombé dans l'oubli et arraché de sa première origine, lequel être se manifeste en *étant* à travers les cultures, les systèmes de pensée et de la technique. Cela signifie que si l'*Être* est son essence, l'aimance vient supplanter l'absence et compenser l'anonymat. Aussi fluide, elle assigne un maillon de chaîne qui se traduit dans des relations interpersonnelles l'amitié entre autres par-delà les supposés de la racine et du sang.

On ne peut penser que l'amitié dont il est question, paradoxale par sa nouvelle signification, se penche sur le primordial et l'essentiel ; ce qui précède le langage et le discours. Par sa nature, elle s'identifie à une quête que l'interhumain recouvre dans une éthique de la différence. En cela, l'amitié est comprise dans son degré zéro à savoir l'« aimance », dont l'interface, sur le plan de l'exemplification, est *l'ami qui ouvre l'oreille*, celui qui permet de rendre compte de constellations de signes pour comprendre soi. Heidegger estime que l'ami est supposé *autre*. Sa conjecture est fondée sur l'hypothèse d'une existence érigée par les fluctuations d'une langue dite « natale », celle de l'être oublié aux prises avec les déterminations historiques : « On aura pressenti ce que je serais tenté d'appeler "l'aimance", l'amour dans l'amitié, l'aimance au-delà de l'amour et l'amitié, selon leurs figures déterminées, par-delà tous les trajets de lectures de ce livre, par-delà toutes les époques, cultures ou traditions de l'aimer ». (Derrida 1994 : 88).

La matérialité de la méthode de Derrida qui a fait office de déconstruction s'est cramponnée des dogmes et construit des conflits pour donner l'impression de polémique. Ce ne serait qu'un recours à une sorte de lutte susceptible d'illustrer comment le sens de l'amitié peut produire une ambivalence. La première renvoie à Aristote qui postule l'absence de l'amitié : « Ô mes amis, il n'y a plus d'amis. » (Laërce 1965 : 236). La deuxième, quant à elle, elle s'oppose à tous égard à la prétention de présence de forme de l'hostilité : « Ennemis, il n'y a plus d'ennemi. » (Nietzsche 1987 : 243). Bien qu'elles semblent antithétiques, les deux thèses admettent une aporie qui participe d'un désenchantement que le monde articule, où l'amitié est en jeu face à la dislocation des politiques exercées qui le séparent en dichotomie. Derrida défait le sens du monde pour autant rappeler les facteurs de ressemblance, de l'appropriation et de la proximité que la culture occidentale a prises en compte en forgeant la définition commune de l'amitié.

Alors que le système du signe est agissant entre un sujet et un objet comme une interface par laquelle il est impossible d'avoir une autre connaissance développée à partir d'un autre angle ou d'avoir une emprise qui permettra de transformer le sens et lui trouver un autre lieu, la démarche de Derrida inscrit une différentialité qui sert donc d'intermédiaire entre le sujet et l'objet dans un processus mettant en pratique le détournement du figé : « L'ennemi [...], écrit Derrida, je peux l'appeler. L'ami aussi. À tous les deux, en principe, je peux parler. Mais entre leur parler et parler d'eux, il y a toute la différence du monde. » (Derrida 1994 : 196). Dans un mouvement régressif/digressif, l'amitié « supposée » associe les contraires, et les rapproche pour les penser autrement. Elle contribue à forger un nouvel espace possible où peuvent coexister « ami » et « ennemi ». Cela dit, cette possibilité n'est-elle pas ressaisie dans la différence ? Ne se trouve-t-elle pas confrontée à l'injonction de l'hétéronomie, de la disproportion et de la dissymétrie ?

Ce que Derrida envisage dans ce nouvel espace revendiqué est une amitié *différée*, qui résorbe l'historique dans sa structure et prend en compte autrui tout en réfléchissant l'égo avec

distanciation. C'est ainsi que le « je pense » n'obéit pas à la logique cartésienne « je suis », mais elle admet une autre celle du « je pense l'Autre », sorte de sublimation et de libération des dogmes, des idéologies et des impératifs nationaux. Par cette même exigence, elle œuvre pour une forme de dépolitisation irréductible à la dissémination. Cette relation complexe permettra une nouvelle structuration où les citoyens du monde comptent pour quelque chose dans la création d'une conception au prisme de la diversité voire du « *diversel* ».

La poétique du *divers*, revendiquée par d'autres penseurs contemporains à Derrida comme Edouard Glissant, engage une réflexion profonde à propos de l'identité comme une articulation rhizomatique (Deleuze 1980 : 26) susceptible de se reconnaître et se mouvoir dans le *Tout-monde* (Glissant 1981). Cette pensée nouvelle distingue entre la racine unique qui tue autour d'elle et le rhizome comme une racine qui s'étend à la rencontre d'autres racines: « J'ai appliqué cette image au principe d'identité. Et je l'ai fait aussi en fonction d'une "catégorisation des cultures" qui m'est propre, d'une division des cultures en cultures ataviques et cultures composites ». (Glissant 1996 : 59).

La déterritorialisation que les travaux d'Edouard Glissant ou de Jacques Derrida abordent à partir de leur pensée critique permet de maintenir une cohérence qui sied particulièrement à une éthique de reconnaissance et d'acquiescement inconditionnel et que le polymorphe traduit avec dextérité : « ne pas être compris, approuvé, accepté dans le consensus, pas immédiatement, pas pleinement ». (Derrida 1994 : 246). Il faut bien convenir que cette amitié nouvelle ne peut se constituer que dans l'allure du vertige : « [elle appartient à un temps [qui] n'est ni présent, ni en rapport avec un autre temps ou avec lui-même : [elle] est aspiré[e] par l'espace et le temps virtuels du "peut-être" » (Derrida 1994 : 94). En perpétuel mouvement, le temps de cette amitié est téléologique, il véhicule un projet à venir, projeté dans le "peut-être" et envisage un nouveau rapport qui accordera à l'être humain la possibilité de se mouvoir dans le virtuel: « la modalité du « peut-être est quasi transcendantale, il suffit de construire politique de l'ennemi pour que virtuellement, la communauté soit instituée ». (Derrida 1994 : 106).

À cet égard, l'aimance peut être comprise comme un paradoxe. Pour le saisir, il faut opérer une sorte de critique de l'ensemble des relations qui *possibilisent* la rencontre avec l'autre :

Il nous est demandé (enjoint peut-être) de nous rendre, *nous*, à l'avenir, de nous joindre en ce *nous*, là où le disparate se rend à ce *joindre* singulier, sans concept ni assurance de détermination, sans savoir, sans ou avant la jonction synthétique de la conjonction et de la disjonction. L'alliance d'un *rejoindre* sans conjoint, sans organisation, sans parti, sans nation, sans État, sans propriété (« le communisme »...). (Derrida 1993 : 58)

Loin d'acquérir un sens absolu, l'aimance ouvre la voie au questionnement et à l'émergence de sens possibles qui se modifient perpétuellement à mesure que la présence de l'Autre alterne tout commencement supposé.

3. L'aimance à l'épreuve de l'hybride

Dans son heuristique, l'aimance croise la dialectique de l'espace et du temps. De la philosophie de l'être qui prône la dimension temporelle conjointement liée à la finitude,

à la pensée différentielle qui soulève le problème du rapport à l'espace, nous pouvons comprendre que sa fonction se cristallise essentiellement dans la recherche forcenée de l'autre. A. Khatibi l'assigne à « une maïeutique » (Khatibi 2007 : 77) qui assure une certaine interaction d'un ensemble de présupposés que comprend la dissémination rhizomatique.

Le déploiement de l'aimance se rattache à une propédeutique que l'Histoire décline et qui tient compte du principe de la distinction et de la conjonction. Pour illustrer les rapports complexes de cette question, Derrida concède que sa situation de « franco maghrébin » se distingue de celle de Khatibi dit « écrivain maghrébin francophone » (Derrida 1996a : 11). Cette situation fort percutante recouvre un paradoxe motivé par le facteur de la langue, ce qui unit les deux et les sépare. Il estime que si Khatibi possède une langue « maternelle », lui est le Juif de l'Algérie à qui est amputé le droit de la langue :

[Le juif] à qui l'accès à toute langue non française de l'Algérie (arabe dialectal ou littéraire, berbère, etc.) a été interdit. Mais ce même *je* est aussi quelqu'un à qui l'accès au français, d'une autre manière, apparemment détournée et perverse, a aussi été interdit. D'une autre manière, certes, mais également interdit. Par un interdit interdisant du coup l'accès aux identifications qui permettent l'autobiographie apaisée, les « mémoires » au sens classique. (Derrida 1996a : 57)

L'identité du Juif algérien est saisie dans l'interdiction de lui permettre le contact avec une langue autre que la langue française dans le moment que le paysage linguistique maghrébin plurilingue est riche en d'autres langues entre autres l'arabe et le berbère. Privé de l'hébreu, Derrida accepte sans aucun questionnement que le Juif se trouve dans une situation de dépossession, c'est la langue qui le possède.

Dans ce contexte, le fait d'interdire la langue suppose proscrire la rencontre avec l'Autre. Il s'agit de manière symbolique d'une ghettoïsation des Juifs, leur restreindre l'espace de cohabitation et conférer à la traduction, le second degré de la pratique de la langue, le rôle de la possibilité de se retrouver : « il [le Juif] est jeté dans la traduction absolue » puisqu'« il n'y a pas pour lui que des langues d'arrivée » (Derrida 1996a : 117). Cela semble aller de soi, car aucune langue ne lui appartient. Le Juif est condamné au *monolinguisme de l'autre* et à la déperdition des repères traduite par la métaphore de *la prothèse d'origine*². Cette métaphore transpose dans sa dynamique l'image de l'exil qui dessine les contours d'un imaginaire que l'auteur déplore dans son essai et le rappelle sciemment par devoir de mémoire.

L'aporie de l'auteur se combine au jeu du dialogue fictif qu'il met en œuvre dans son essai à partir duquel il assigne à Khatibi le rôle de co-auteur. Tout autant que reconnaissance, le conversationnel contribue à la reconstruction d'un espace-temps qui fusionne référentiel et factuel, pour ensuite concevoir une réflexion épistémologique à propos de la mémoire-Histoire que sa dimension représentationnelle s'opère dans une *pensée autre* dans le cas de Khatibi ; car si Derrida constate sa situation différente de celle de son ami Khatibi, ce dernier projette de mettre l'accent sur leur situation identique, pourtant différenciée, qu'il articule principalement à la colonisation qui a retenti comme une entorse dans l'Histoire du

2 L'expression figure dans le titre : *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996).

Maghreb et n'a produit qu'une « mémoire tatouée »³. (Khatibi 1971 : 2) quant à la manière de penser la langue et son usage.

L'anomalie en question est ressaisie dans le schisme linguistique qui converge vers une diglossie entre le français écrit imposé par le colonisateur et l'arabe parlé et / ou écrit comme langue maternelle. Devant le terreau de l'exil linguistique, l'écrivain maghrébin francophone paraît à son tour victime de dépossession, car « il ne peut rien posséder, il ne possède ni son parler maternel qui ne s'écrit pas, ni la langue écrite aliénée et donnée à une substitution, ni cette autre langue apprise et qui lui fait signe de se désapproprier en elle et de s'y effacer » (Khatibi 1983 : 189). Qu'il soit l'Arabe ou le Berbère, il est séparé entre une « mémoire écrite » (*idem*) et un « récit vocal » (*idem*) dont la trace nomadise dans les cultures populaires. Ce que Khatibi retient de son analyse de la situation, c'est parce que la langue maternelle de l'écrivain maghrébin est diglossique, qu'il est appelé à lui trouver une autre langue pour écrire, pour « transformer ses souffrances, ses humiliations et ses dépressions dans la relation à l'autre et aux autres » (1983 : 11). La langue française peut se comprendre comme le tremplin que l'auteur envisage l'ultime choix pour s'écrire et dénoncer les abus du pouvoir. En cela, sa pensée se croise avec celle d'Edward Glissant :

L'intervention autoritaire et prestigieuse de la langue française ne fait que renforcer les processus du manque. La revendication de ce langage approprié passe par une révision critique de la langue française. Cette révision pourrait participer de ce qu'on appellerait un anti-humanisme, dans la mesure où le domesticage par la langue française s'exerce à travers une mécanique de l'humanisme. (Glissant 1981 : 334)

C'est donc sous l'angle de ce qui est solipsisme que la langue de l'Autre est en grande partie clivante, elle permet d'explorer les divers aspects de la connaissance et de reconnaître les diverses formes de la déconstruction et la signification qu'elle porte à la pensée critique. Selon Derrida, chaque langue et chaque culture ont leur propre système de signification qui ne peut être pleinement compris que par ceux qui en font partie. Il affirme que l'idée selon laquelle une culture ou une langue est supérieure à une autre est une forme de domination et d'exclusion qui empêche la compréhension mutuelle et le dialogue interculturel. En somme, le concept du monolinguisme de l'autre invite à une prise de conscience de la complexité et de la diversité des cultures et des langues, et à une ouverture à l'autre qui dépasse les frontières culturelles et linguistiques.

Dans cette optique, l'aimance n'est autre que le lot d'une mémoire en question. Elle invite à une évaluation de la pensée et des connaissances. Khatibi envisage cette évaluation dans une méthode analytique qu'il appelle une « double critique » (1983) dont l'objectif est d'explorer les conflits et les tensions entre deux cultures ou deux langues différentes. Il convient que les cultures et les langues ne sont jamais entièrement séparées les unes des autres, mais sont plutôt en constante interaction et en relation de pouvoir. La double critique consiste donc à critiquer les deux cultures et les deux langues impliquées dans la rencontre, en cherchant à comprendre comment elles se façonnent mutuellement.

3 L'expression reprend le titre du livre de Khatibi *La Mémoire tatouée* (1971).

Khatibi illustre sa performativité en l'appliquant sur la réalité maghrébine. Située entre Histoire et préhistoire, entre Arabes et Berbères, entre religion et superstition, entre féodalisme / tribalisme et capitalisme de l'autre côté (Khatibi 1983 : 60), elle permet de mettre en évidence les relations de pouvoir asymétriques entre les cultures et les langues, tout en ouvrant des espaces de dialogue qui réinterrogent le positionnement du chercheur :

Le chercheur, n'importe lequel, ne peut échapper à la question de l'archéologie de ce savoir qu'il entend exercer dans les limites de sa conscience et de sa parole libre. Mais plus la conscience plonge dans son archéologie, plus la recherche se heurte à une stratification de masses discursives et d'événements disparates, masses coagulées et dispersées, en quelque sorte, dans le roc de leurs fondations. (Khatibi 1983 : 49)

Son ultime objectif est de chercher donc les interstices par la remise en question critique des présupposés et des hiérarchies qui sous-tendent les interactions entre ces deux entités, en cherchant à signaler les conflits et les tensions qui existent entre elles. La double critique vise à découvrir des zones de friction, de mélange et d'hybridation qui échappent souvent à une analyse superficielle. Ces interstices sont des espaces où de nouvelles significations et de nouvelles identités peuvent émerger, et des possibilités de dialogue peuvent être créées, où l'Autre est pensé dans sa différence et le « je » est défini par un troisième : « je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi ». (Khatibi 1983 : 15).

Dans la réalité maghrébine, l'expérience de l'autre est constitutive de l'identité, car c'est à travers la rencontre avec l'autre que le maghrébin prend conscience de sa propre altérité et de sa différence. Khatibi estime qu'il est impossible de soumettre l'étude du Maghreb au logocentrisme occidental :

Nous pouvons, Tiers Monde, poursuivre une tierce voie : ni la raison ni la déraison telles que les a pensées l'Occident dans son tout, mais une subversion en quelque sorte double, qui, en se donnant le pouvoir de parole et d'action, se met en œuvre dans une différence intraitable. (Khatibi 1983 : 50)

Il récuse en l'occurrence tout discours intégriste qui exclut l'autre. Sa pensée œuvre pour une pensée hybride qui déconstruit « les discours élaborés par les différentes sociétés du monde arabe sur elles-mêmes... savoir moins reproductif, et plus adaptés à leur différence réelle. » (Khatibi 1983 : 49). L'hybridité, une caractéristique fondamentale de la culture marocaine, est formée à partir de la rencontre et de l'interaction entre différentes cultures et civilisations. Sa capillarité propose un processus de transformation culturelle et intellectuelle. Elle implique une réflexion profonde à propos des normes et des valeurs héritées et la manière dont elles ont influencé la culture et la société.

Dans ce contexte, il est pertinent d'explorer la corrélation entre l'hybridité et l'aimance, soulignant ainsi leur capacité à engendrer une coexistence harmonieuse des différences et des singularités. L'hybridité, en tant que concept, incarne la fusion créative de diverses influences culturelles ou identitaires, aboutissant à la formation de nouvelles entités

complexes et enrichissantes. Cela peut résulter de rencontres entre individus issus de milieux culturels variés ou de l'interconnexion de traditions, de croyances et de pratiques distinctes. De cette manière, ces interactions culturelles favorisent un enrichissement mutuel et contribuent à façonner une identité collective plurielle et épanouissante.

4. Conclusion

Jacques Derrida et Abdelkébir Khatibi sont deux écrivains et penseurs qui ont marqué la pensée critique contemporaine et ont travaillé sur des thèmes similaires, notamment la question de l'altérité et de la différence culturelle. Tous deux ont proposé des approches de la pensée critique qui remettent en question les catégories de la pensée traditionnelle. Leurs travaux ont ouvert des voies pour une réflexion sur les thèmes de la diversité culturelle et de l'hybridité, et ont influencé la pensée critique contemporaine.

L'exploration de l'aimance comme une force qui unit deux individus tout en préservant leur individualité permet de comprendre la signification de l'« entre-deux » comme une éthique qui consiste à trouver un équilibre entre les différentes cultures, langues, religions, traditions et identités qui coexistent dans les sociétés plurielles. Cette éthique est nécessaire pour préserver la diversité culturelle et pour éviter les conflits et les violences qui peuvent résulter de l'intolérance, du racisme ou de l'exclusion.

BIBLIOGRAPHIE

- BERQUE, Jacques (1967) : « Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldûn ». *Contributions à la sociologie de la connaissance*. Paris : Anthropos, 35-70.
- DELEUZE, Gilles (1991) : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1993) : *Spectres de Marx, l'état de dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée.
- (1994) : *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris : Galilée.
- (1996a) : *Le monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée.
- (1996b) : *Résistance*. Paris : Galilée.
- FANON, Frantz (2002) : *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte.
- GLISSANT, Édouard (1981) : *Le discours antillais*. Paris : Seuil.
- (1996) : *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard.
- KHATIBI, Abdelkébir (1971), *La mémoire tatouée*. Paris : Denoël.
- (1983) : *Maghreb pluriel*. Paris : Denoël.
- (2007) : *Jacques Derrida, En effet*. Neuilly : Al Manar.
- LAËRCE, Diogène (1965) : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Paris : Garnier-Flammarion, T. 1.
- NIETZSCHE, Friedrich (1987) : *Humain trop humain. Œuvres philosophiques complètes III*. Traduction Robert Rovini. Paris : Gallimard- Folio.
- PICHON, Edouard et LAFORGUE, René (1926) : « La névrose et le rêve : la notion de schizonoïa », R. Laforgue (coord.). *Le rêve et la psychanalyse*. Paris : Maloine.

NOTICE ACADÉMIQUE-PROFESSIONNELLE

Hanae Abdelouahed est enseignant-chercheur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Chouaïb Doukkali, El Jadida, Maroc. Elle est affiliée au laboratoire d'Etudes et de Recherches sur l'Interculturel. A soutenu une thèse de doctorat intitulée : « Le texte en osmose dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar » en 2015. Spécialiste de littérature générale et comparée. Parmi ses publications : (2023) « La plus secrète mémoire des hommes de Mohammed Mbougar Sarr. Apories et paradoxes », Revue *Multilinguales*, vol. 11, n° 1, 189-205 [<https://doi.org/10.4000/multilinguales.9719>]; (2022) « La plus secrète mémoire des hommes de Mohammed Mbougar Sarr. L'œuvre-interstice. Ethiopiques », n° 109, 2022, 7-18 ; (2022) « *Une vie de Simone Veil. Au confluent de mémoire et Histoire* », *Croisements*, Relais, Revue du Laboratoire d'Etudes et de Recherches sur l'Interculturel, n° 7, 57-68 ; (2021) « De la traduction à la ré-écriture chez Marguerite Yourcenar : pour une poétique palimpseste de la création », *Pitannâ literaturoznavstva*, n° 103, 124–135. [<http://doi.org/10.31861/pytlit2021.103.124>]

Date de réception : 31/7/2023

Date d'acceptation : 30/10/2023