Thèse de Doctorat

Ph.D

Séverine, Julie DIDIER

Cotutelle Internationale de Thèse
Université de Nantes / Macquarie University

Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université de Nantes
Sous le label de L'Université Nantes Angers Le Mans
et du grade de ***Doctor of Philosophy*** *(Ph.D) de* ***Macquarie University****, HDR (Australie)*

Unités de Recherche :

— **Université de Nantes, France** : Laboratoire EA 4643 (CoDire),
Institut de Researche en Français Langue Étrangère (IRFFLE)
École doctorale: SCE

— **Macquarie University, Australie** : Faculty of Arts, Department of International Studies

Thèse remise le 16 mars 2015 et soutenue le 20 mai 2015

La transmission de l'héritage culturel intangible par la littérature de jeunesse

Modélisation sémantico-discursive de « chez soi » dans le conte *Mèyènô* (Ponga, 2004)

JURY

Rapporteurs :	**Fred DERVIN**, Professeur, Université de Helsinki, Finlande **Dominique JOUVE,** Professeur des universités, Université de la Nouvelle-Calédonie **Marion PESCHEUX**, Professeur des universités, Université Lille 3
Examinateurs :	**Abdelhadi BELLACHHAB,** Maître de conférences HDR, Université de Nantes **Fred DERVIN**, Professeur, Université de Helsinki, Finlande, rapporteur (par visioconférence) **Olga GALATANU,** Professeur Emérite, Université de Nantes, directrice **Brigitte JANDEY**, Professeur, Macquarie University, Australie, directrice (par visioconférence) **Isabelle LEBLIC**, Directrice de Recherche, CNRS, LACITO, Paris **Marion PESCHEUX**, Professeur des universités, Université Lille 3, rapporteur
Directrices de Thèse :	**Olga GALATANU**, Professeur Emérite, Université de Nantes **Brigitte JANDEY**, Professeur, Macquarie University, Australie

Table des matières

Table des matières ..... **iii**
Tables des illustrations ..... **ix**
Résumé en français ..... **xi**
Résumé en anglais ..... **xiii**
Déclaration pour Macquarie University ..... **xv**
Remerciements ..... **xvii**
Épigraphe ..... **xix**
Liste des acronymes et abréviations ..... **xx**
Introduction générale **1**
SECTION 1. Héritage culturel intangible (HCI) et renouvellement glocal dans la littérature d'émergence : éléments théoriques. **15**
I Chapitre premier. Reconstruction des représentations culturelles et lecture d'un média interculturel glocal : un rite de passage ? **19**
I.1 Introduction : rituels, origine de la signification et du sens initiatiques **19**
I.2 Rites de passage : langues-cultures et *chez soi* en littérature jeunesse (Lj) **24**
I.2.1 HCI en Nouvelle-Calédonie : exemple de transmission culturelle problématique 24
I.2.2 Initiation, liminalité et rites de passage 25
I.2.3 Paysages de conscience 34
I.2.4 Signification initiatique et masquée de *chez soi* en Lj : modélisation possible par la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) 35
I.2.5 Conclusion 39
I.3 Identités liquides postmodernes et communication glocale **40**
I.3.1 Globalisation et localisation culturelles 40
I.3.2 Modernité liquide 47
I.3.3 Agency et subjectivité : deux concepts clés du développement identitaire dans la Lj 50
I.3.4 Conclusion 54
I.4 Représentations, perception et image dans la communication interculturelle **55**
I.4.1 Représentation, ethnocentrisme, anthropocentrisme et décentration 55
I.4.2 Représentation, co-construction de l'autre et compétence compétence ethnosocioculturelle (CESC) implicite 57
I.4.3 Représentations, attitudes et stéréotypes 59
I.4.4 Représentations linguistiques et culturelles 61
I.4.5 Images en communication 67
I.5 Se représenter en représentant l'autre par les stéréotypes **71**
I.5.1 Définition du stéréotype 72
I.5.2 Modes d'énonciation et de lecture du stéréotype en contexte glocal 75
I.6 Conclusion **78**
I.6.1 Concepts et idées majeures 78
I.6.2 Nouvelles perspectives de recherche 80

II Chapitre deuxième. Héritage culturel intangible (HCI), processus de renouvellement identitaire indigène glocal. 85
II.1 HCI: historique, définitions, problématiques contemporaines, approches alternatives 87
II.1.1 Introduction 87
II.1.2 Longue maturation de l'HCI 88
II.1.3 « Patrimoine culturel immatériel (PCI) » ou « héritage culturel intangible (HCI) »? 90
II.1.4 Menaces de l'HCI et solutions : accès aux significations intangibles ; étude, création et renouvellement des représentations. 94
II.1.5 Communauté et savoir traditionnel 98
II.1.6 Intangibilité, émotions et ressentis : face immergée de l'iceberg 101
II.1.7 Conclusion 114
II.2 Concepts clés des approches alternatives 121
II.2.1 Subjectivité et intersubjectivité des mémoires et des lieux 121
II.2.2 Cas de Rose et perspectives de modélisation 123
II.2.3 Institutions conceptuelles et réflexes des cultures indigènes 129
II.2.4 Conclusion : potentiel des approches alternatives de l'HCI pour notre modélisation 133
II.3 Conclusion : quelles approches contemporaines de l'HCI ? 136
III Chapitre troisième. Héritage culturel intangible (HCI) et potentiel initiatique glocal dans la littérature de jeunesse émergente océanienne : cas de la Nouvelle-Calédonie. 141
III.1 Littérature d'émergence et glocalisation 141
III.1.1 De la tradition orale au livre glocal 141
III.1.2 Émergence, conscientisation et différence 143
III.1.3 Récits glocaux d'origine autochtone 144
III.2 *Mèyènô* : un album représentatif de la littérature d'émergence en Océanie 146
III.2.1 Cadre et parcours de recherche pour définir le conte Lje *Mèyènô* 146
III.2.2 Bilan sur la zone Nouvelle-Calédonie 149
III.3 *Contes kanak* : points de vue d'auteurs 155
III.3.1 Auteurs kanak et collection glocale: même voix, même combat pour l'HCI 155
III.3.2 Place incertaine de l'auteur de Lje 156
III.3.3 Renouvellement identitaire dans *Téâ Kanaké* et *Mèyènô* 158
III.3.4 Témoignage : Denis Pourawa (Favaro, 2005) 162
III.3.5 Témoignage: Réséda Ponga, auteure de *Mèyènô* (2004) 164
III.3.6 Conclusion : écriture contemporaine comme héritage et motif de la spirale. 166
III.4 Conclusion sur la littérature jeunesse émergente (Lje) 168
III.4.1 Résumé 168
III.4.2 Nouvelles perspectives 168
IV Conclusion sur la section 1 . *Chez soi* comme schéma initiatique et potentiel d'héritage culturel intangible en littérature jeunesse émergente (Lje). 170
SECTION 2. Développement méthodologique : Sémantique des Possibles Argumentatifs et Poétique Cognitive (SPA – PC) 175
I Chapitre premier : Description générale de la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) 176
I.1 Régénération du sens et analogie du monde quantique 176
I.1.1 Cinétisme, co-texte et contexte 177
I.1.2 Modèle stratifié 178
I.1.3 Hypothèses de construction de la signification lexicale : vers une approche cognitive 179
I.1.4 Ancrage dénotatif et renouvellement du patrimoine linguistique 179
I.1.5 Perspectives de co-construction du sens 181

I.1.6 Intérêt et postulats pour notre étude 183
I.2 Autres potentialités de la SPA 184
I.2.1 Hybridité sémantique et images identitaires : cas de f/Francophonie 184
I.2.2 Conceptualisation des attitudes modales 187
I.2.3 Actes illocutionnaires: exemples de « promettre » et « rassurer » 189
I.3 Hypothèses d'application SPA à la représentation poétique de l'HCI 192
I.3.1 *Chez X*, HCI et relation à la différence 192
I.3.2 Fluidification conceptuelle, renouvellement et HCI 193
I.3.3 Apport des théories littéraires et PC 194
II Chapitre deuxième. Poétique cognitive (PC): pistes théoriques d'articulation à la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) 195
II.1 Introduction 195
II.2 Profil de la poétique cognitive (PC) pour notre étude 196
II.2.1 Contexte théorique 196
II.2.2 Instruments théoriques 198
II.2.3 Potentiel combinatoire PC – SPA 203
II.3 Approches narratives fondamentales pour aborder la cognition 206
II.3.1 Projection narrative et parabole 206
II.3.2 Mixage 207
II.3.3 Intertextualité comme processus de construction du sens 208
II.3.4 Entre cognition et littérature: « l'esprit littéraire » 209
II.3.5 Conclusion : perspectives des projections narratives pour notre recherche 209
II.4 De l'écriture-lecture à la co-construction du sens 211
II.4.1 Écriture-lecture, mimesis et reconstruction narrative du sens/signification 211
II.4.2 Amorçage et dimension suggestive des récits 215
II.4.3 Conclusion: rôle de l'écriture-lecture dans la co- (re)construction des représentations cognitives en jeu dans l'HCI 219
II.5 Modélisation de la dimension suggestive en Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) : vers les non-occurrences et ses liens 221
II.5.1 Pistes de développement théorique 221
II.5.2 Motifs relatifs aux structures discursives (par la SPA) 222
II.5.3 Motifs relatifs aux structures événementielles 223
II.5.4 Motifs relatifs aux structures suggestives (piste de développement de la SPA) 224
III Conclusion de la section 2. Quelle déclinaison méthodologique, Sémantique des Possibles Argumentatifs – Poétique Cognitive (SPA – PC)? 225
III.1 Signification glocale et méthodologie 226
III.1.1 Description de l'étude selon les étapes SPA 226
III.1.2 Compatibilité des significations globales et locales 230
III.1.3 Un texte, différentes significations : place de l'interprétation 231
III.1.4 Que sont les non-occurrences ([…]) et les co-occurrences? 236
III.2 Synthèse: apport des non-occurrences et co-occurrences en Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) 240
III.2.1 Conceptualisation du renouvellement potentiel de l'HCI 240
III.2.2 Conceptualisation du masque / filtre équilibrant de l'HCI 241
III.2.3 Quatre axes d'extension 242
SECTION 3. Analyse du discours *Mèyènô* et potentiel interprétatif. 245
I Chapitre premier. Analyse sémantico-discursive SPA de *chez X* […]: construction du motif global 246

I.1 *Chez X* ; *Chez soi* /moi / toi/ lui/ elle / nous / vous / eux / elles 246
I.2 Noyau de *chez X* / *chez soi* 246
I.3 Stéréotypes 1 (Sts 1) 248
I.4 Stéréotypes 2 (Sts 2) 249
I.5 Configuration schématique du motif glocal de *chez X* 253
II Chapitre deuxième. Reconstruction sémantico-discursive de *chez X* […] dans *Mèyènô* : analyse du discours et motifs locaux 256
II.1 Page 1 : Scène d'introduction du conte 256
II.1.1 Événement, scénario stéréotypique et schéma cognitif construit 256
II.1.2 Synthèse des non-occurrences (p. 1) 257
II.1.3 Synthèse de la reconstruction de la signification linguistique (p. 1) : modèle local de *chez X* dans le récit 258
II.2 Page 2 : Début de l'histoire de *Mèyènô* 264
II.2.1 Non-occurrences de chez X […] : N manifesté dans les DA : 264
II.2.2 Non-occurrences de chez X […] : Sts manifestés dans les DA 266
II.2.3 Motif local de la signification de *chez X* (p. 2) 274
II.3 Page 3 : Questions de Mèyènô à son environnement 275
II.3.1 Activités habituelles de Mèyènô au bord de l'eau 275
II.3.2 Lignes 1-3 (p. 3) : « Dans l'eau » 277
II.3.3 Ligne 4 (p. 3): sur l'eau 280
II.3.4 Lignes 5-7 (p. 3) : hors de l'eau 281
II.3.5 Ligne 8 (p. 3) : conclusion et ensemble (« tout ») 284
II.3.6 Construction du motif local de la signification de *chez X* […] (p. 3) 287
II.3.7 Écho avec la scène 1 (p. 1) : Nôe, la grand-mère, le lézard 288
II.4 Page 4 : Questions de Mèyènô à son grand-père 289
II.4.1 Vouloir savoir 289
II.4.2 *Eau*, métaphore du développement de Mèyènô 291
II.4.3 Éléments XY et liminalité 293
II.5 Page 5 : Mer, limite et interdit du grand-père 294
II.5.1 Résumé de la scène 294
II.5.2 Non-occurrences de « chez X » dans les DA (p. 5) (voir annexe xx. 1) 294
II.5.3 Résumé de notre analyse (p. 5) 295
II.6 Page 6 : Limite entre le monde des morts et des vivants 297
II.6.1 Réponse à la question de Mèyènô : « et la mer, (…) où va-t-elle? » (p. 4) 297
II.6.2 Mer comme « refuge » (p. 6) : écho de la scène initiale (p. 1) 299
II.6.3 Motif (p. 6) comme écho des motifs (pp. 1 ; 3) 301
II.6.4 Transmission, apprentissage, héritage et savoirs traditionnels 306
II.6.5 Non-occurrences de *chez X* […] (p. 6) 307
II.6.6 Nouvelles limites de Mèyènô : « vouloir » et « devoir » 309
II.6.7 Cinétisme sémantique de *chez X* […] : motif global confirmé par le motif local ? 311
II.6.8 Motif local de chez X (p. 6) : extension et transgression des limites comme accès au savoir 314
II.7 Page 7 : Départ de Mèyènô 317
II.7.1 Intensification de l'envie de partir comme moteur du savoir 317
II.7.2 Intensification de la vision subjective 318
II.7.3 Promesse de retour (p. 7): le pouvoir transgressif de la parole 319
II.7.4 Conclusion 324
II.8 Déroulement de la seconde partie du récit (pp. 8-15) 325

II.8.1 Structure du récit 325
II.8.2 Structure analytique 326
II.9 Page 8 : Voyage de Mèyènô vers la mer (partie 1/3) 326
II.9.1 Explication 326
II.9.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 8) 328
II.10 Page 9 : Voyage de Mèyènô vers la mer : rencontre avec un vieillard (partie 2/3) 330
II.11 Page 10 : Voyage de Mèyènô vers la mer : contemplation et doute (partie 3/3).....332
II.11.1 Explication 332
II.11.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 10) 333
II.12 Page 11 : Mer et fin du voyage de Mèyènô.....334
II.12.1 Explication 334
II.12.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 11) 335
II.13 Page 12 : Rencontre avec le lézard totem et départ du grand-père (…).....336
II.13.1 Explication 336
II.13.2 Non-occurrences de *chez X* […] *(X est Mörua)* et cinétisme sémantique (p. 12) 337
II.14 Page 13 : Voyage du grand-père vers Mèyènô.....337
II.14.1 Explication 337
II.14.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 13) 339
II.15 Page 14 : Retrouvailles avec Mèyènô, fin du voyage du grand-père et nouveau *chez eux* dans la mer 339
II.15.1 Explication 339
II.15.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 14) 340
II.16 Page 15 : Conte de la grand-mère à Nôe et « chez Mèyènô » final : deux centres joints par le totem- lézard 341
II.16.1 Explication 341
II.16.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 15) 343
III Chapitre troisième.Développement méthodologique combinatoire PC– SPA appliqué..347
III.1 PC et potentiel poéticognitif SPA appliqués à « Mèyènô » 347
III.1.1 Amorçage, affect et écho du récit 347
III.1.2 Schéma familier–rupture–réintégration 350
III.1.3 Potentiel relativiste et poids 355
III.1.4 Théorie des mondes textuels possibles 358
III.1.5 Cartes cognitives : espace, zone et limite (re)construits discursivement 373
III.2 Pistes d'interprétation sur l'appropriation identitaire à travers le paysage dans « Mèyènô » 377
III.2.1 Représentation littéraire de la terre résistant à la mer en Nouvelle-Calédonie 377
III.2.2 Île, figure identitaire glocale 377
III.2.3 Conclusion : poétique cognitive (PC) et nouveaux accès sens/signification 378
IV Chapitre quatrième. Synthèse et interprétation de l'analyse (SPA cognitive) du discours 381
IV.1 Synthèse des représentations sémantico-discursives du motif *chez soi* dans *Mèyènô*..381
IV.1.1 Résultats généraux de notre analyse du discours 381
IV.1.2 Évolution de *chez X* vers une intégration positive des différences 390
IV.1.3 Reconstruction discursive de *chez X* […] dans *Mèyènô* comme espace de l'intégration de l'Autre 390
IV.2 Interprétation des résultats dans le contexte culturel autochtone 394
IV.2.1 Représentations alternatives de l'Océanie : une mer centrale connectant les îles 395

IV.2.2 Conceptions autochtone (cultures non-modernes) et occidentale (cultures modernes) dans *Mèyènô* 403
IV.2.3 Autres pistes interprétatives sur la culture autochtone 405
IV.2.4 Conclusion sur les pistes interprétatives 409
IV.3 Conclusion sur l'analyse et le potentiel parabolique du conte 410
IV.3.1 Résumé de notre application de la SPA au texte *Mèyènô* 410
IV.3.2 Vérifications des interprétations possibles de la mutualité : quelle parabole ? 411
IV.3.3 Schéma de synthèse : extension tridimensionnelle de *chez soi* (valeurs et espaces physique et social) 412
IV.3.4 Vérification des hypothèses 413
Conclusion générale 415
Sources primaires 427
Sources secondaires 449
Glossaire ..... - 1 -
Annexes ..... - 49 -

Tables des illustrations

Figures

Figure 1: Cultures tangible et intangible 106
Figure 2 : « Rien n'est plus intangible que la signification » 109
Figure 3 : Renouvellement / développement durable de l'identité (accès global) 111
Figure 4 : Identité renouvelable / durable : filtre des *agencies* intersubjectives 113
Figure 5 : Menaces et opportunités de l'HCI filtrées par la communauté....117
Figure 6: Développement durable des espaces identitaires : entre *chez soi* et *ailleurs* (*home and away*), sécurité et peur, connu et inconnu 119
Figure 7. Héritage Culturel Intangible: un processus discursif continuel de création et de renouvellement de la signification....137
Figure 8. Schéma 1. Signification d'après les dictionnaires....227
Figure 9. Schémas 2. Construction de la signification globale....227
Figure 10. Schéma 3. Exemple de « Home is safe » 227
Figure 11. Schéma 4. Reconstruction de la signification locale....229
Figure 12. Schéma 5. Exemple: *home is not safe* 229
Figure 13. Test de compatibilité global / local (SPA) 231
Figure 14. Schéma 6. Un texte, des significations multiples: fertilité des signifiés et saturation des signifiants....235
Figure 15. Schéma 7. Différents supports, une signification: fertilité des signifiants et saturation des signifiés 235
Figure 16. Schéma 8. Non-occurrence : face immergée de l'iceberg 237
Figure 17. Diagramme de la signification de *chez X* construite selon les dictionnaires (noyau de base, noyau, stéréotypes 1 et 2).....255
Figure 18. Représentation cartographique de la scène de l'album *Mèyènô* (p. 1), d'après l'analyse SPA....263
Figure 19. Carte de *chez X* […] (p. 6)....310
Figure 20. Mondes textuels....359
Figure 21. Quatre aspects de la structure narrative....- 44 -
Figure 22. Du tangible à l'intangible (représentations et héritage culturel) ....- 57 -
Figure 23. Narration en écho : amorçage et récit, expérience et intégration ....- 63 -
Figure 24. Processus triangulaire : émotion, expérience, intégration....- 65 -
Figure 25 . *Carte* et *visite* dans *Mèyènô* ....- 67 -
Figure 26. « The Polish OJCZYZNA 'homeland': components of the conceptual structure » (Bartmiński, 2009 : 169)....- 71 -
Figure 27. Cartographie cognitive dans *Mèyènô*....- 73 -
Figure 28. Parcours de recherche sur le développement d'une méthodologie linguistique....- 75 -
Figure 29. Motif du mouvement centripète inhérent à la représentation de *chez X […]* (re)construite par les DA (pp. 1 ; 3) :....- 111 -
Figure 30. De l'intensification du désir de savoir (*Mèyènô*, pp. 6 ; 7). ....- 118 -

Tableaux

Tableau 1. Tableau des motifs locaux construits par le discours (DA) 259
Tableau 2. Tableau des représentations opposées du lézard dans *Mèyènô* (pp. 1 et 2) 269
Tableau 3. Signification reconstruite de *chez X_1, X_3, X (X_1, X_2, X_3 …) […]* 292
Tableau 4 : DA et DA […] (p. 5) 296
Tableau 5. Tableau des scénarios 1 et 2 (p. 6) 303
Tableau 6. Transformation de *(chez) X* en *(chez) X'* 312
Tableau 7. *Chez X (Mèyènô)* […] : opposition à l'espace de Y 314
Tableau 8. Tableau comparatif des caractéristiques des stéréotypes et des représentations ... - 52 -
Tableau 9. Tableau descriptif des catégories de stéréotypes (d'après Dufays, 1997 : 316 -17).. - 53 -
Tableau 10. Traits distinctifs du stéréotype selon Dufays (1997 : 318-319 ; 1994 : 52-57) ..... - 54 -
Tableau 11. Fonctions du stéréotype, d'après les commentaires de Dufays (1994 : 235-285)... - 54 -
Tableau 12. Continuum des représentations ethnolinguistiques et de l'HCI ..... - 55 -
Tableau 13. Valeurs et formes linguistiques (Galatanu, 2002) ..... - 58 -
Tableau 14. Modalisation discursive (Galatanu, 2003). ..... - 60 -
Tableau 15. Comparatif : étapes des voyages de Mèyènô et Mörua, suite à la période de transmission ..... - 73 -
Tableau 16. Motif sémantique global de *chez soi* (SPA) ..... - 170 -
Tableau 17. Analyse discursive de *chez X* (extrait) ..... - 172 -

Résumé en français

Cette recherche propose une modélisation linguistique du processus de préservation et de renouvellement de l'héritage culturel intangible (HCI) tel qu'il apparaît dans et par la littérature jeunesse d'émergence. L'application directe est faite sur un album néo-calédonien, *Mèyènô* (Ponga, 2004). À partir de la version écrite en français par cette auteure kanak, nous montrons le pivot et la superposition entre la préservation et le renouvellement des représentations de la signification de *chez soi*.

La méthodologie que nous proposons dans notre recherche repose sur le modèle théorique de la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) de Galatanu, car il analyse le potentiel discursif de la signification lexicale. Nous l'articulons à des éléments de poétique cognitive pour illustrer le rôle du concept *chez soi* dans la transmission glocale et initiatique de l'HCI, inscrite dans la littérature de jeunesse.

Notre démarche analytique permet ainsi de rendre compte, par des hypothèses interprétatives, de la dynamique de l'HCI dans la littérature de jeunesse et de la façon dont l'équilibre entre préservation et régénération des représentations culturelles et linguistiques favorise un renouvellement de la transmission traditionnellement orale des rituels initiatiques.

Les résultats de notre analyse se situent à deux niveaux et permettent de conforter deux types d'hypothèses :

- au niveau de la mise en œuvre d'une analyse discursive basée sur la reconstruction d'une représentation de *chez soi*, nous montrons la possibilité et l'avantage d'articuler à la théorie SPA les objectifs interprétatifs de la poétique cognitive ;

- au niveau de la production d'hypothèses interprétatives du sens des rituels initiatiques dans un contexte marqué par un phénomène de « glocalisation » (Robertson, 1995), nous rendons compte du double mouvement spiralé de la préservation de l'héritage culturel et de réinsertion globale des identités culturelles locales.

Mots clés: chez soi, *home*, héritage culturel intangible, HCI, patrimoine immatériel, langue-culture, représentations culturelles et linguistiques, stéréotype, littérature jeunesse d'émergence, kanak, Nouvelle-Calédonie, sémantique-discursive, ethnolinguistique, analyse du discours, poétique cognitive, récit, conte initiatique, rituel, communication glocale, médiation interculturelle, *Mèyènô,* Ponga, Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA).

Résumé en anglais

Title: The transmission of intangible cultural heritage through children's literature. Semantic-discursive modelling of « chez soi » (« home » in French) in the narrative *Mèyènô* (Ponga, 2004).

This research develops a linguistic modelling of the preservation and renewal process of the Intangible Cultural Heritage (ICH), as it appears in emergent children's literature. This linguistic model is applied to a children's book from New-Caledonia entitled *Mèyènô* (Ponga, 2004). Based on the version that the Kanak author has written in French, this application shows the pivotal place and the superimposition of preservation and renewal in the semantic representations of the concept of *chez soi (home* in French).

My research methodology proposal is rooted in the theoretical model of Galatanu's Semantics of Argumentative Possibilities (SAP), as it analyses the discursive potential of lexical meanings. I combine SAP theory with elements of cognitive poetics in order to exemplify the role of the concept of *chez soi (home)* in glocal and ritual transmission in the aforementioned text.

Thus, through interpretative hypotheses, my analytical approach can expose the dynamics of ICH in emergent children's literature. In particular, it brings to light the way in which the balance between preservation and regeneration of cultural and linguistic representations fosters a renewal in the traditionally oral transmission of initiatory rituals.

The results of this analysis can strengthen two types of hypotheses:

- in regard to the discursive analysis based on the reconstructed representation of *home,* I validate the possibility and the benefit of articulating the SAP theory with cognitive poetics' interpretative objectives.

- with respect to the production of interpretative hypotheses about the meaning of initiatory rituals in a context marked by « glocalisation », I demonstrate the double spiraled movement of the preservation of cultural heritage and the global reinsertion of local, cultural identities in emergent children's literature.

Key words: home, intangible cultural heritage, ICH, language-culture, cultural and linguistic representations, stereotype, emergent children's literature, indigenous, kanak, New-Caledonia, discursive-semantics, ethnolinguistics, discourse analysis, cognitive poetics, rite of passage tale, narrative, ritual, glocal communications, intercultural mediation, *Mèyènô* (Ponga, 2004), Semantics of Argumentative Possibilities (SAP).

Déclaration pour Macquarie University

Je certifie que ce travail n'a été soumis à aucune autre université que Macquarie University et l'Université de Nantes dans le cadre d'un doctorat.

I declare that this work has not been submitted for a higher degree or Ph.D to any university or institution other than Macquarie University and Université de Nantes.

Séverine Didier

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mes directrices de thèse, Pr. Olga Galatanu et Pr. Brigitte Jandey pour leurs conseils et leur aide précieuse, de chaque côté du globe.

Mes remerciements vont également à Dr. Bert Peeters qui a dirigé ma thèse pendant plus de trois ans. Il a contribué à la mise en place de ce projet en cotutelle et suivi de près mon travail à Macquarie University.

Mais aussi aux différentes personnes qui ont bien voulu m'accorder un peu de temps pour répondre à mes questions, notamment Mme Liliane Tauru, Mme Claire Colombel et M. Weniko Ihage en Nouvelle-Calédonie ; sans oublier Pr. Karin Speedy et Dr. John Stephens que j'ai eu la chance de rencontrer à Macquarie University. Ce dernier m'a guidée dans l'univers passionnant de la littérature de jeunesse et orientée vers l'héritage culturel intangible. Ses travaux de recherche ont vivement influencé ma thèse.

Merci à Réséda Ponga, l'auteur du très beau conte de *Mèyènô*.

Je remercie Macquarie University et l'Ambassade de France en Australie pour avoir partiellement financé ma recherche mais aussi l'Université de Nantes pour avoir soutenu cette étude.

Je transmets toute ma gratitude envers les peuples autochtones du monde, particulièrement à ceux d'Australie et de Nouvelle-Calédonie qui ont animé mon travail.

Merci aux paysages d'Australie, à ceux et celles qui savent lire leur silence et perpétuent leurs mémoires : depuis 2007, ils ont profondément inspiré ma recherche et lui ont donné vie.

Enfin et surtout, un grand merci à mon entourage proche pour l'amour et le soutien qu'ils m'apportent, particulièrement ma famille sans laquelle cette thèse n'aurait pas pu aboutir. Je dois tout spécialement remercier ma mère, Arlette, ma lectrice préférée. Elle qui a toujours cru en moi m'a suivie à travers les hauts et les bas de ce parcours de longue haleine. Rester optimiste et persévérante, garder les pieds sur terre, valoriser mes forces, dépasser mes limites ou bien simplement les aimer : elle m'apprend cela. Et puis, c'est elle aussi je crois qui m'a transmis la passion des mots, des voyages, le plaisir d'apprendre et celui d'enseigner.

Merci à vous tous qui, de près ou de loin, avez contribué à la réussite de ce projet.

Épigraphe

« We already are, and have always been, in an imaginary landscape of perception. » (Bill Viola, 1992)

« La pensée conceptuelle et la parole ont changé toute l'évolution de l'homme, car elles ont produit quelque chose d'équivalent à l'hérédité des caractères acquis. » (K. Lorenz, 1969)

« C'est par l'intermédiaire du langage que le milieu social où l'homme naît, grandit et vit, lui fait acquérir une connaissance, trompeuse parce qu'il a tendance à la prendre pour la réalité, du monde qui l'entoure. » (H. Laborit, 1968)

« In any case, it is only by studying words that we can go beyond words. » (A. Panayiotou, 2006)

« The distorted idea that natural landscape is dead ("inanimate matter") comes from living on land without a story. » (Bill Viola, 1992)

« Globalization is not simply a matter of societies, regions and civilizations being squeezed together in various problematic ways, but also of such occurring with increasing intensity inside nationally constituted societies. » (Roland Robertson, 1997 : 78)

«Limitations become merely local boundaries defined by lack of adequate translations and transformations. » (Bill Viola, 1992)

« If you have come to help me, you are wasting your time. If you have come because your liberation is bound up with mine, then let us work together. » (Lilla Watson, doyenne aborigène, activiste et éducatrice de la région du Queensland en Australie)

« Je revendique le droit de ne pas priver ma fille de cette richesse que m'ont transmise mon père et ma mère et ma famille, et tout mon clan. » (Réséda Ponga, 2005)

« Memory is the residing place of life experience, the collection that reveals and/or fabricates order and meaning. What is real, therefore, is what is psychologically meaningful. » (Bill Viola, 1992)

« "One of the original sources of philosophy is the paradox of the hard and the soft: the body and the soul; the outer physical world and the world of thoughts and images within. This is one of the great mysteries of life, and the good thing about mysteries in the classic sense is that they don't have to be solved, only experienced." (Viola). » (Brayshaw and Witts, 2013 : xxii)

« We do not inherit the Earth from our ancestors; we borrow it from our children. » (Chief Seattle, cité par Christina Booth, 2013)

Liste des acronymes et abréviations

ADCK : Agence pour le Développement Culturel Kanak

ALK : Académie des Langues Kanak

BD : Bande dessinée

CCF : Centre(s) Culturel(s) Français

CCP : Carte(s) Postale(s) Chorégraphique(s) (Hervieu, 2006)

CCT : Centre Culturel Tjibaou

CDB / CBD : Convention des Nations Unies sur la Diversité Biologique / UN Convention on Biological Diversity.

CESC : Compétence Ethnosocioculturelle

CISPCI / IGCSICH : Comité Inter-gouvernemental pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel (HCI) / Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage

CoDiRe : Construction discursive des représentations linguistiques et culturelles

CSICH : Convention pour la Sauvegarde de l'Héritage Culturel Intangible ou du Patrimoine Culturel Immatériel (CSPI) / Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. CSICH est aussi appelée Convention ICHC / Convention of ICHC.

CSPI : Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Immatériel (ou CSICH).

DA : déploiement(s) argumentatif(s) (selon la théorie SPA)

DDNC : déploiements discursifs non conformistes (analyse du discours)

E : Événement discursif (selon notre méthodologie invoquant les Scc et Ssa)

FLE : Français Langue Étrangère

HCI / ICH : Héritage culturel intangible / Intangible Cultural Heritage ; ou Patrimoine Culturel Immatériel (PCI)

IRFFLE : Institut de Recherche et de Formation en Français Langue Étrangère

IRSCL : International Research Society for Children's Literature

JO : Jeux Olympiques

LJ ou Lj : Littérature (de) Jeunesse

LJE ou Lje : Littérature (de) Jeunesse d'Émergence

LC ou Lc : Langue(s) – Culture(s)

MCT : Mémoire(s) à Court Terme

MLT : Mémoire(s) à Long Terme

Mod : modifié (analyse du discours)

MSN / NSM : Métalangue Sémantique Naturelle / Natural Semantic Metalanguage (modèle linguistique de Wierzbicka)

N : Noyau (selon la théorie SPA)

NB ou O : Noyau de base (SPA)

NC / C : non conforme / conforme (analyse du discours)

NU : Nations Unies / United Nations

OIF : Organisation Internationale de la Francophonie

ONU : Organisation des Nations Unies

PA : Possibles Argumentatifs (selon la théorie SPA)

PC : Poétique Cognitive

PCI : Patrimoine Culturel Immatériel ou Héritage Culturel Intangible (HCI)

Scc : Schéma(s) et/ou Scénario(s) Cognitifs Construits par le discours (DA)

Ssa : Schéma(s) et/ou Sénario(s) Stéréotypique(s)

SPA / SAP : Sémantique des Possibles Argumentatifs / Semantics of Argumentative Probabilities

St / Sts : Stéréotype/ stéréotypes (selon la théorie SPA)

TVFL : Tableau des Valeurs et Formes Linguistiques

UCC : Convention Universelle sur le Droit d'Auteur / Universal Copyright

UE : Union Européenne

UNESCO ou Unesco : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

USA : États-Unis d'Amérique / United States of America

V / NV : Validé / non validé (analyse du discours)

WHC : Convention sur le Patrimoine Mondial / World Heritage Convention ; aussi appelée Convention concernant la Protection du Patrimoine Mondial, Culturel et Naturel / Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.

Introduction générale

À la croisée de l'analyse du discours et de la sémantique, notre recherche s'est à l'origine centrée sur les représentations interculturelles en littérature de jeunesse (désormais Lj) française et australienne. À cet effet nous avons souhaité développer et appliquer la méthodologie actuelle de la théorie de la Sémantique des Possibles Argumentatifs (désormais SPA) de Galatanu (2012, 2013, 2014). La SPA constitue un modèle qui permet rendre compte des changements de la signification dans chaque culture ou communauté d'individus, et par là, des différentes valeurs ou représentations socio-culturelles telles qu'elles apparaissent dans la langue. C'est enfin le processus de (re)construction identitaire de ces groupes par la langue que peut mettre en lumière la SPA. De plus, notre thèse s'étant déroulée principalement en Australie, les contes aborigènes contemporains ont attiré notre attention sur une problématique singulière : celle de la transmission narrative de l'héritage culturel par les *nouveaux* contes autochtones[1] ouverts à un public non-autochtone. Une question essentielle a émergé alors : quels sont les marqueurs linguistiques du pouvoir initiatique d'un conte contemporain interculturel ? L'initiatique incorpore ici les dimensions ethnosocioculturelles transmissives et transformatrices selon des rituels (Arnold Van Gennep, 1960 ; Victor Turner, 1967, 1969). Notre question de base relève également des mécanismes linguistiques initiant le dialogue entre les faces tangibles et intangibles de l'héritage culturel : comment la face intangible *(sous-face)*[2] de la signification et du sens[3],

[1] Dans notre thèse, le terme *autochtone* sera employé en tant que synonyme d'*indigène* (voir glossaire). Ces deux termes seront en outre proposés comme traduction des termes *Indigenous* (adjectif) / *indigene* (nom) issus de nos sources anglophones et le terme *indigeneity* sera traduit par celui d'*indigénéité*. Ces traductions se retrouvent également dans les textes officiels de l'UNESCO sur le patrimoine culturel, dans leurs versions françaises et anglaises. Pour cette raison, et considérant que les mots se chargent de manières positive ou négative, nous avons choisi d'employer lexème *indigène* exclusivement d'après son noyau de signification. Ce noyau préserve les propriétés essentielles de la signification, non chargée de stéréotypes. Par ce positionnement, nous ne tenons pas compte des valeurs et stéréotypes négatifs qui peuvent être attachés au lexème, soulignant les idéologies issues de l'époque coloniale. Nous rejoignons de ce fait la définition de Kolig (2002 :15) pour qui l'indigénéité relève des sociétés indigènes survivant en tant que minorités au sein de celles des pays dit "industrialisés" (voir la définition complète dans le glossaire). Les Aborigènes d'Australie et les kanaks constituent deux exemples de peuples indigènes qui seront abordés dans cette étude.

[2] Nous nommons « sous-face », la face intangible de la signification et du sens afin de souligner son caractère latent, invisible, immatériel. De manière complémentaire, la « sur-face » désignera la face tangible de la signification et du sens, soulignant son caractère manifesté, visible, matériel grâce à des indicateurs linguistiques. La sur-face souligne la possible émergence des représentations intangibles de la signification-sens par les mots et discours. L'idée d'émerger ou de faire surface est par ailleurs au cœur de la dynamique communicative de certains texte littéraires qui se revendiquent comme appartenant à la Lje dont nous traiterons au niveau de son segment jeunesse. Nous nous attacherons à la fonction d'interface de ces discours et de leur sens, entre la sous-face (intérieure) d'une culture locale – spécifiquement autochtone – et sa sur-face (extérieure) en relation avec la/une culture globale. Les concepts global / local (voir glossaire) seront éclairés ensuite.

couvrant des représentations notamment expérientielles, identitaires et culturelles, se manifeste et donc se *tangibilise* par les mots et les discours (*sur-face*) ? Précisément, comment les représentations du sens et de la signification des espaces identitaires indigènes contemporains sont-elles potentiellement préservées et/ou renouvelées par la Lj ? Le pivot intangible-tangible figurant ici celui du signifiant-signifié linguistique a donc été examiné au niveau de la dynamique régénérative de l'héritage culturel intangible (désormais HCI) par les contes.

Finalement, toujours suivant la SPA, notre travail s'est axé sur la modélisation linguistique du processus de préservation et de renouvellement de l'HCI [4] tel qu'il apparaît spécifiquement dans/par la littérature jeunesse d'émergence (désormais Lje) indigène océanienne. Parce que celle-ci constitue un lieu de régénération et de (ré)appropriation identitaire singulier, elle a été choisie comme domaine expérimental illustrant la trajectoire à la fois globale et locale, soit *glocale* (Robertson 1995)[5] où s'engagent les identités du 21ème siècle. L'application directe de notre modélisation a été faite d'une part, sur le texte français d'un album calédonien, *Mèyènô* (Ponga, 2004), écrit en français et a'jië par une auteure kanak[6], et d'autre part, sur le cas de *chez soi* / le *chez-soi*.[7]

Notre hypothèse fondamentale est que la théorie SPA peut être articulée aux objectifs interprétatifs de la poétique cognitive (désormais PC) afin de créer la méthodologie nécessaire pour faire état du processus transformatif et dialogique de l'HCI: fondé sur le dialogue équilibré entre humains et non-humains, opacité et transparence culturelles, protection et accès du sens/signification, ce processus constitue pour nous le potentiel

---

[3] Telle que l'aborde Galatanu (2012) dans la théorie SPA, nous considérons que la distinction entre sens et signification tient de leurs bases respectivement contextualisée et décontextualisée. Ainsi, la signification et le sens sont respectivement traités par la sémantique et la pragmatique à la croisée desquelles nous situerons, ou plutôt, en considérons le continuum signification-sens. Deux perspectives émergent alors. D'une part, on différencie ainsi le sens « hors contexte » (appelé traditionnellement « signification ») et le sens « filtré par le contexte » comme le propose Verbeken (2009 : 5) dans son ouvrage « Entre sens et signification ». D'autre part, dans la perspective de Galatanu, centrée sur les mouvements de la signification, c'est la signification qui est soit contextualisée – et appelée alors *sens* - soit décontextualisée, comme l'expliquera davantage la suite de l'introduction.

[4] Nous avons appelé « développement durable » ce phénomène combinant le renouvellement et la préservation de l'HCI.

[5] Le terme « glocal » est un mot-valise et néologisme construit à partir de *global* et *local*. Le terme a originellement été employé par Robertson pour désigner ce qui est relatif au phénomène qu'il définit comme la « glocalisation » (voir glossaire : *glocal, glocalisation*). Pour Robertson, ce qui est glocal met en relation les échelles locales et mondiales - ou globales- notamment dans le cadre de la mondialisation / globalisation.

[6] Notre thèse emploiera le mot *kanak* dans sa forme invariable, à l'instar du Préambule à l'Accord de Nouméa sur *Legifrance.gouv.fr*. Par ailleurs, Dominique Jouve qui choisit également cette orthographe dans son article sur la place de l'auteur en Lje de Nouvelle-Calédonie (2011) explique : « depuis 2008, le mot *kanak* serait devenu invariable, cela étant il n'existe aucune publication de l'ADCK ni de texte paru aux JO de la Nouvelle-Calédonie pour affirmer l'invariabilité de ce mot. Le fait de ne pas accorder ce mot marque un certain refus de la grammaire française, amplifiant ainsi le caractère identitaire et indépendantiste de ce mot. » (Jouve, 2011 : 121).

[7] La dimension comparative de la langue anglaise et du cas des contes aborigènes ne sera pas explorée dans le cadre de cette thèse mais pourra faire l'objet de publications futures.

initiatique glocal d'un sens co-construit (*inter-face*) par un support de communication transculturel, narratif et poétique.

Le postulat empirique que la stabilité et le potentiel transformatif des rapports entre signifiants et signifiés linguistiques sont ancrés dans la signification demeure essentiel à la SPA[8] : envisagée comme décontextualisée, la signification demeure en même temps intersubjective car actualisée par la communication. La SPA étudie donc aussi le sens tel qu'il se produit dans le discours. Dorénavant, notre thèse considérera que « la signification étant la valeur sémantique abstraite donnée à un mot ou une phrase, le sens est sa valeur sémantique sous forme d'énoncé en contexte, telle que produite par un interprète des énoncés » (Pescheux, 2003 : 260). La valeur sémantique décontextualisée et abstraite de la signification sera qualifiée de *globale* et sa valeur sémantique contextuelle – sa forme transgressive, appropriée, interprétée, reconstruite – de *locale* (le sens, déployé dans les discours *concrets)*. La signification *globale* est plus précisément une signification *glocalisante* ou *tendant vers* une signification globale car elle est construite par des discours lexicographiques. L'expression *signification globale* sera néanmoins employée pour souligner le rapport *global-local* impliqué dans la recontruction du sens et de la signification. Le caractère glocal de la signification – celle de *chez soi* dans notre étude – selon cette conceptualisation sémantico-discursive pourra alors être corrélé et servir à l'interprétation des textes porteurs d'HCI, expliquant ainsi des phénomènes de transmission ethnosocioculturelle fondés sur le rapport langue-culture[9].

[8] Le postulat empirique qui fonde la SPA est plus particulièrement exploité dans les travaux plus récents de Galatanu sur la francophonie (voir notamment Galatanu (2013a)).

[9] Selon Emmitt et Pollock (1997), non seulement la langue est-elle ancrée dans la culture mais la culture est aussi ancrée dans la langue et transmise par ce biais d'une génération à l'autre au sein des communautés partageant cette *langue-culture*. A partir de là, apprendre une nouvelle langue ne va sans apprendre une nouvelle culture (Allwright et Bailey, 1991). Par conséquent, la didactique des langues est également didatique des cultures (Zarate, 1986, 1993 ; Valdes, 1986 ; Byram, 1989 ; Byram *et al*. 2013, 2009 ; Zarate et Neuner, 1997 ; Zarate et Candelier, 1997 ; Dervin et Byram, 2008). Néanmoins, comme l'explorera le premier chapitre de notre première section, traitant des représentations culturelles, la notion de culture est aujourd'hui contestable de par les mutations et métissages engendrés par la globalisation, révélant des identités contemporaines mouvantes, « liquides » (Bauman, 1998, 2000) ou « glocales » (Robertson, 1995). C'est pourquoi toute identité culturelle tend davantage vers un processus continuel de reconstruction, pouvant se situer selon nous au croisement des concepts de « culturalité » – une incessante création de culture - et d'« identification » (Dervin, 2007 : 70, citant Hall et du Gay, 1996, notre traduction d'après les termes respectifs de : « culturality » et « identification »). Sur le plan de la linguistique, nous considérerons donc le rapport langue-culture en nous intéressant aux dimensions ethnosocioculturelles de la langue. Par ailleurs, comme le souligne Pescheux (2003 : 260) « mettre la linguistique au service de l'interprétation de texte, ce qui ne peut se faire qu'en mettant l'interprétation de texte au service de la linguistique », fait l'objet d'un programme de longue date en linguistique, marqué par les travaux phares de Ducrot (1984). Autrement dit, l'interprétation du sens est basée sur l'interaction entre des modèles théoriques de la signification et des corpus discursifs qui doivent être représentatifs d'un contexte singulier d'usage de la langue (dans une communauté linguistique précise par exemple). La sémantique-pragmatique peut donc s'ouvrir sur de multiples dimensions - ethnosocioculturelle, cognitive ou poétique par exemple. Dans notre cas, le contexte que nous souhaitons représenter est celui de la Lje comme exemple d'héritage culturel : une culture locale (kanak par exemple) évolue à l'ère de la globalisation par une langue-culture autre devenant glocale. Notre analyse se centrera sur le français approprié par une auteure kanak. Bien qu'il s'agisse d'un livre bilingue, c'est la langue française telle qu'elle est employée par l'auteure – et non traduite par un(e) autre – qui fera l'objet de notre étude (voir l'analyse de la section 3).

Notre exemple, *chez-soi,* est un signifiant lié à un signifié, ce dernier n'étant pas un objet réel au sens mécanique et physique du terme mais une réalité potentielle et intangible correspondant à une représentation ou une vision du monde, intangible par définition. Selon l'ethnolinguistique cognitive de Bartmiński (2009 : 23), le terme de *vision linguistique du monde* ne désigne pas une réflexion mais une interprétation de la réalité, ancrée dans la langue[10]. Nous suivons ce point de vue en considérant dans notre cas, d'une part, le passage des représentations de *chez soi* impliquées dans le processus d'HCI, soit leur *(ré)interprétation* ou leur *reconstruction* continuelle d'une personne ou d'un groupe à l'autre. Cela implique donc une mutation et une réappropriation des représentations du sens et de la signification. L'objet intangible de l'héritage devient alors un *sujet* ou *processus* fluide, intangible. D'autre part, bien que notre recherche se centre sur la langue française, nous gardons à l'esprit que différentes traductions des lexèmes *chez-soi/chez soi* existent ainsi d'une langue à l'autre à l'instar de *home* en anglais ou *dom* en polonais. *Chez soi/home/dom* projettent chacun une vision linguistique du monde qui couvre diverses articulations locales possibles et les champs sémantiques de ces mots ne coïncident pas exactement, signalant des représentations linguistiques singulières[11]. Un champ sémantique interstitiel universel — car commun à toutes les langues du monde et indiquant une expérience partagée – demeure alors un postulat. Celui-ci doit dans ce cas être désigné par un terme inédit et non par le mot *home*, comme on le retrouve souvent dans des discours académiques[12].

---

[10] Bartmiński traite plus exactement de « language-entrenched interpretation of reality » (Bartmiński, 2009 : 23). Pour lui, la vision linguistique du monde « peut être exprimée sous forme de jugements sur le monde, les gens, les choses ou les événements. » *(idem*, notre traduction). Elle est ainsi orientée par des valeurs (négatives ou positives) et équivaut à une représentation linguistique du monde.

[11] En français, *la maison* et *le foyer* sont des équivalents lexicaux de *home* bien qu'ils ne lui correspondent pas exactement. L'emploi des entités *chez soi* / *le chez-soi* est plus courant et se rapproche davantage de *home*. Notre étude ne comparera pas les deux représentations sémantiques de *home* et *chez-soi*. Nous nous centrons uniquement sur les lexèmes français *chez soi/ le chez-soi* pour l'analyse sémantico-discursive.

[12] L'idée d'un concept global hypothétique désignant ce champ universel commun à toutes les langues du monde ne fait pas l'objet de notre étude. Nous souhaitons cependant remarquer que l'universalité des représentations sémantiques des mots *chez soi* ou *home* par exemple est souvent postulée dans les théories linguistiques ou littéraires, ce qui peut porter à confusion. Ces lexèmes projettent pourtant déjà une représentation non pas globale mais spécifique dans un groupe donné – ici les communautés, francophone pour *chez soi* ou anglophone concernant *home*. Par exemple, pour Bartmiński, le concept of *house/home* « est universel (…) parce qu'il constitue le centre du monde d'une personne, le lieu duquel la personne voit la réalité […]. Mais [il est] aussi spécifiquement culturel parce que les cultures le sculptent en fonction des circonstances historiques et dans un système de valeurs donné. » (2009 : 149, notre traduction, d'après « it [The concept of HOUSE/HOME] is universal because it constitutes the center of a person's world, the place from which the person views reality. […]. But [it is] also culture-specific because cultures mould it according to historical circumstances and within a given system of values »). Ici, « le centre du monde d'une personne » définit le trait universel de la signification de *home*. Ce trait est selon Bartmiński actualisable dans différents contextes culturels. Par ailleurs, dans l'introduction de son ouvrage consacré aux mots de « home » (« home words ») dans la littérature enfantine au Canada, Reimer (2008) traite plus particulièrement des représentations de *home* qui n'a pas de traduction exactement équivalente dans d'autres langues, notamment en français : « les nombreux sens/significations recoupés et parfois contradictoires du mot anglais rendent difficile sa traduction en français. » (Reimer, 2008: xi, notre traduction d'après « the many overlapping and sometimes contradictory meanings of the English word make it difficult to translate into French (…) »). Pourtant, *home* apparaît dans les théories littéraires afin de décrire une idéologie de tendance globale, en tant que motif ou scénario littéraire a priori universel et fondamental, notamment en Lj : nous retrouvons *le home* et le *non-home* employés de cette manière dans l'ouvrage de

Selon la géographie culturelle, « l'emplacement et le soi existent, mais doivent être dotés de pertinence par l'interprétation et la contextualisation » (Birkeland, 2005 : 148)[13], ce que nous souhaitons éclairer suivant notre méthodologie linguistique. C*hez soi* a la particularité de signaler au niveau de sa structure linguistique la présence de *soi* dans un lieu signifié par *chez*, du latin *casa (maison)*. L'essence identitaire définie par *soi* est localisée dans l'espace *chez soi* qui devient donc un espace identitaire – de *soi*. L'étude des représentations de la signification et du sens de *chez soi*, cherche ainsi à illustrer la contextualisation d'un lieu et du soi par la narration. Ce processus peut être décrit en termes de *(re)sémiotisation narrative* du lieu/soi. Nous allons de ce fait explorer les implications des représentations linguistiques, contemporaines et renouvelées du concept *chez soi* pour l'HCI. De plus, considérant que la globalisation a engendré les affirmations des voix, représentations culturelles et identités locales, nous questionnons la préservation de la diversité et la revitalisation des cultures indigènes locales – kanak en particulier. Nous traitons alors des continuités globales-locales ou « glocales » (Robertson, 1995); inter- et intra-culturelles ; culturelles-naturelles (voir Rose *et al*. 2010).

Par *local* nous entendons ici *particulier* et *contextualisé* contrairement à *universel* et *décontextualisé* relevant du *global.* Deux phénomènes ont émergé de ce rapport paradoxal. Premièrement, la « glocalisation » définit les processus complémentaires et interpénétratifs de globalisation et localisation comme un phénomène unique. La glocalisation a été popularisée par Robertson (1995) qui a élargi ce concept de son objectif initialement financier à une approche sociale. [14] Deuxièmement, la « modernité liquide » est un concept

---

Reimer (2008) par exemple. Notre démarche linguistique tentera de vérifier et tangibiliser par des outils linguistiques et par le biais des lexèmes *chez-soi*/*chez soi,* les marquages en langue française d'une idéologie hypothétique et intangible, autrement dit un scénario souvent désigné par *home.* Nous allons par ailleurs montrer les articulations locales possibles de *chez-soi*/*chez soi* dans la version française d'un conte franco-kanak.

[13] «Place and self exist, but must be given social relevance through interpretation and contextualization» (Birkeland, 2005 : 148). Par ailleurs, nous mentionnerons ici l'ouvrage de Relph (1976) intitulé « Place and placelessness » : il s'agit d'un texte de référence important afin de comprendre la nature expérientielle essentielle du lieu, selon une approche phénoménologique. Relph y examine plus particulièrement la relation et la distinction fondamentales entre le *lieu* (ou *emplacement*) et l'*espace (place and space* en anglais). Il définit les lieux *(places*) comme « des fusions de l'ordre humain et naturel » qui « sont les centres significatifs de nos expériences immédiates du monde » (« [places are] fusions of human and natural order and are the significant centers of our immediate experiences of the world » (Relph, 1976 : 141)). De plus, le *lieu/emplacement* attire et concentre l'expérience humaine contrairement l'*espace*. Ce dernier, s'il attire et concentre l'expérience humaine, devient dès lors un *lieu/emplacement*. Notre étude abordera le lieu, l'emplacement ou l'endroit comme des espaces identitaires, c'est-à-dire des espaces qui concentrent (ou sont définis par) l'expérience humaine.

[14] Conjuguant les deux termes de *globalisation* et *localisation*, le néologisme *glocalisation* est proposé à la fin des années 80 par des économistes japonais. Le terme a ensuite été popularisé au-delà de son contexte économique en 1985 par Robertson (1994, 1995). Les premiers articles mentionnant la glocalisation sont issus de *Harvard Business Review*, ce que souligne Robertson (1995). La glocalisation y désigne alors l'adaptation spécifique d'un produit ou d'un service à chacun des lieux où il est vendu, ou à chacune des cultures à laquelle il s'adresse. Dimitrova explique : « (…) l'idée de glocal se nourrit dans le contexte japonais où elle a été introduite en premier dans le domaine de l'agriculture en tant qu'un processus d'adaptation des techniques agricoles à des conditions locales. Dans les années 1980, le terme de « glocalisation » a fait son entrée dans le business japonais dans le sens de « localisation globale », c'est-à-dire comme technique d'élaboration d'une perspective globale compte tenu des conditions locales. En termes économiques, la « glocalisation » signifie faire du micromarketing, à partir d'une conception globale pour la production et la distribution d'un produit à une grande échelle, viser divers consommateurs et inventer différentes traditions de consommation» (Dimitrova, 2005 : 31).

exploré par Bauman (2000) depuis les années quatre-vingt-dix : il décrit la dissolution moderne croissante des frontières qui définissent l'espace-temps humain, affectant notamment les cultures et identités. Ces deux phénomènes peuvent expliquer l'intensification des transformations humaines et non-humaines de notre monde postmoderne. Par exemple, les contacts croissants entre les gens de pays différents ont non-seulement donné naissance à des « hypermobilités virtuelles » (Adams, 1999), mais également à des identités, paysages et représentations liquides et glocaux que nous tenterons d'éclairer au niveau linguistique. Nous examinerons particulièrement la *localisation* en tant que processus d'appropriation et d'identification à un espace identitaire – l'espace du Soi — par la resémantisation — de *chez soi* dans notre cas —[15], dans un récit postulé glocal. Un média glocal endosse une double fonction que nous nommons loca-globale et globa-locale : il donne respectivement un accès global à des cultures locales, et des accès locaux à une culture globale.

La globalisation a en conséquence étendu le champ potentiel des significations et du sens locaux. De nouvelles identités locales liquides se profilent. Les mots qui les désignent, comme *culture, identité,* et comme nous le postulons, *chez soi*, adoptent des définitions multidimensionnelles et imprécises. Naviguant entre différentes cultures et groupes parfois contradictoires (Dervin, 2007 : 70)[16], les nouvelles identités s'entremêlent de manière complexe dans des « connections » (Amselle, 2001 cité par Dervin, *idem)*[17]*.* Dervin souligne ainsi le passage de la « culture de chacun »[18] vers « la *culturalité* – une incessante création de culture »[19] et de « l'identité de chacun »[20] à « l'identification »[21] (Dervin, *idem,* se référant à Hall et du Gay, 1996). La « solidification »[22] – du Soi et de l'Autre – décrit alors la tendance opposée (Dervin, 2007), applicable à la culture, l'identité et donc extrapolable selon nous à *chez soi*. Birkeland (2005 : 57) montre en outre que le renouvellement contemporain des représentations de soi et du *chez soi* est spécialement provoqué lors des voyages loin de *chez soi*. L'espace hors de *chez soi* offre ainsi de nouveaux points de vue sur

[15] Dans le domaine de la géographie culturelle, Relph (1976) qui examine l'identité des lieux *(place)* —c'est-à-dire ce qui fait qu'un lieu est différent d'un autre —considère que la clé de l'identité d'un lieu est l'intériorité *(insideness).* Celle-ci est définie selon lui du point de vue de celui qui fait l'expérience du lieu *(experiencer),* précisément par son degré d'appartenance et d'association à ce lieu. Relph suggère que plus une personne se sent profondément à l'intérieur d'un lieu, plus forte sera son identité avec ce lieu. Notre étude s'intéresse à cette *intériorité* en termes de *localisation* telle qu'elle s'inscrit dans la langue et le discours. Autrement dit, plus une personne s'identifie à un lieu par son discours, plus la *localisation* devient importante.

[16] Dervin (2007 : 70) traite ici de cultures sur différents niveaux : sexuel, générationnel, professionnel, éducatif, médiatique.

[17] Notre traduction d'après le texte d'origine : « 'connections' *(branchements)* » (en italiques dans le texte). Lorsqu'ils seront mentionnés, les textes d'origine seront désormais donnés en notes suite à notre traduction.

[18] « everyone's culture » (Dervin, 2007 : 70).

[19] « *culturality* – an incessant creation of culture - » (Dervin, 2007 : 70, en italiques dans le texte).

[20] « everyone's identity » (Dervin, 2007 : 70).

[21] « *identification* » (Dervin, 2007 : 70, en italiques dans le texte).

[22] « solidification » (Dervin, 2007 : 70).

chez soi[23]. Faisant écho à Dervin (2007), nous pouvons alors postuler le passage du *chez soi de chacun* à *l'incessante création de chez soi.*

Par ailleurs, dans une perspective occidentale, les identités locales sont traditionnellement associées à l'isolation et la séparation du monde global ; aux conceptions fixes et exclusives du Soi[24] et de la culture. Celle-ci devient assimilée à une « image trop imaginaire, homogène, limitée et *solide* des groupes nationaux » (Dervin, 2007 : 69)[25] ; et comme nous le postulons, du *chez soi.* Au contraire, les identités locales postmodernes semblent devenir essentiellement fluides, potentielles et intersubjectives. Elles intègrent la pluralité et la différence parmi la similarité, l'autre parmi soi, si bien qu'elles apparaissent plus glocales que locales. Une nouvelle voix postmoderne est « non-autoritaire, illimitée et axée sur les processus» selon Birkeland (2005 : 28 se référant à Flax, 1990) [26]. Les nouvelles identités dépeignent le « devenir continuel du Soi » (Birkeland, 2005 : 16)[27]. Pourtant, les conceptions locales intersubjectives et contingentes de soi et des lieux — telles que Birkeland les éclaire notamment — semblent avoir toujours existé dans les cultures indigènes d'Océanie (Hau'ofa, 2001). Hau'ofa explique comment les discours occidentaux projettent une image isolée des peuples traditionnels d'Océanie, accentuant de fait leur éloignement et leur démantèlement *(idem).* Dans le contexte postcolonial, afin de revitaliser leur culture, des peuples indigènes tels que les kanak veulent élever leur voix sur la scène globale grâce à des outils de communication glocaux, comme en témoigne le passage de la tradition orale à l'écriture. De nouvelles identités locales indigènes apparaissent alors, représentées par un retour à leur identité originelle, leur *chez soi* perdu voire volé[28]. Le cas de la Lje comme véhicule d'héritage doit donc être exploré au regard des perspectives indigènes et non-indigènes occidentales confrontées, mais aussi tenant compte des mutations de notre époque liquide et glocale. Considérant que donner au lieu un sens nouveau nécessite « l'écriture du lieu » (Birkeland, 2005 : 148) [29], nous analyserons le cas de *chez soi* et de ses articulations dans un album Lje calédonien. Le renouvellement sémantico-discursif de *chez soi* révélera le processus transformatif de l'HCI et des représentations identitaires (inter)culturelles. Nos lunettes linguistiques ont été réajustées afin de découvrir

[23] Birkeland (2005) base sa recherche sur des témoignages de voyageurs et leurs perceptions du paysage qui devient subjectivisé.
[24] Le Soi exclusif s'oppose alors au Soi inclusif ou contingent (Poirier, 2008).
[25] « too imaginary, homogeneous, limited and *solid* picture of national groups ». Dervin (2007 : 69) se réfère ici à la définition suivante de culture selon Kotter (1996 : 188) : « habitudes, croyances et valeurs partagées d'un groupe national » (notre traduction, d'après le texte : «shared habits, beliefs and values of a national group »).
[26] « non-authoritarian, open-ended, and process-oriented» (Birkeland, 2005 : 28 se référant à Flax, 1990).
[27] « continual becoming of self» (Birkeland, 2005 : 16).
[28] Si cette conception est signifiante chez les peuples autochtones d'Australie (Attwood, 2001, 2005, 2011), nous émettons l'hypothèse qu'elle se retrouve également chez les kanak.
[29] « place-writing » (Birkeland, 2005: 148).

comment ces processus socioculturels et cognitifs s'inscrivent spécifiquement dans les textes de Lje et influencent potentiellement ses lecteurs.

Méthodologie

Deux intersections majeures cadrent notre approche : la poétique cognitive (PC) et l'ethnolinguistique cognitive ; la sémantique-pragmatique selon la SPA. D'une part, l'aspect cognitif couvre ici les interrelations entre la signification expérientielle, les mots-clés culturels (Wierzbicka, 1997) et les récits littéraires. D'autre part, traitant de la signification, nous construirons un motif sémantique *global* – celui de *chez soi* – postulé d'après les définitions lexicographiques[30]. Par exemple, d'après Le Lexis (2002), « chez soi » indique :

- une localisation dans la demeure, le pays ou la civilisation, l'œuvre littéraire ou artistique de quelqu'un ;
- la présence de quelque chose dans le physique, dans le comportement de quelqu'un, ou, éventuellement, d'un animal.

L'actualisation discursive et *locale* de cette signification globale sera ensuite analysée dans *Mèyènô*, montrant le sens et le potentiel interprétatif de *chez X* (*X* est généralement une personne et représente le Soi)[31]. Il s'agit là de l'une des démarches possibles proposées par la SPA.

L'articulation entre protection locale et ouverture globale sera explorée dans notre travail au regard des théories relatives à l'HCI, aux représentations des langues-cultures et au niveau du continuum sens-signification linguistique. La PC éclairera les possibles interprétatifs des récits littéraires, concernant la conceptualisation des dimensions cachées du sens discursif et leur potentiel transformatif pour le lecteur – soit le sens initiatique. Dans ce contexte, notre album de démonstration, *Mèyènô,* sera choisi comme un support de communication permettant potentiellement d'intégrer ce paradoxe et de contribuer ainsi à l'héritage culturel. À partir de ce vecteur, nous tenterons de modéliser linguistiquement le

[30] Comme nous le rappelerons ultérieurement, les définitions lexicographiques constituent dans notre étude la balise de référence et première étape de l'analyse, c'est pourquoi nous considérons qu'ils « tendent » vers la dimension globale ou abstraite. Cependant, le qualificatif « global » doit être relativisé : en effet, bien que les discours lexicographiques soient réalisés dans une perspective objectivante (d'universalité, d'abstraction) ils n'en demeurent pas moins des discours singuliers, contextualisés donc « locaux ». Ils nous semblent donc crucial de préciser dès notre introduction que nous ne posons pas les discours lexicographiques comme « globaux » au sens stricte du terme mais davantage comme « globalisants » ou *tendant vers* le global s'ils sont comparés à ceux des discours de Lj par exemple. Nous appréhendons d'ailleurs les concepts « global » et « local » dans une perspective relationnelle, c'est-à-dire l'un par rapport à l'autre et non comme désignant des réalités fixes. Les frontières entre *local* et *global* demeurent mouvantes. Dans le but de souligner la polarité « glocale » de la signification et du sens, nous étudions la *relation* entre les discours lexicographiques et leur actualisation dans le discours analysé. Notre démarche vise à montrer la qualité cinétique du sens et de la signification, au niveau de leur de construction-décontruction-reconstruction. Nous considérons également le lien entre la réactualisation du sens et de la signification, et le renouvellement de l'identité et des représentations qui sont potentiellement régénérées par les discours.

[31] *Chez* est généralement suivi d'un pronom personnel accentué (moi, toi, elle/lui, nous, vous, elles/eux), d'un nom de personne ou d'êtres personnifiés et parfois d'un nom commun.

phénomène d'HCI. Cette modélisation cherchera à montrer des stratégies discursives et narratives grâce auxquelles est négociée l'ouverture initiatique du sens/signification en jeu dans la transmission culturelle. Autrement dit, nous souhaitons valider l'inscription sémantico-discursive du phénomène intangible de l'héritage culturel dans la Lje, confirmant ainsi notre hypothèse initiale sur l'articulation SPA – PC.

Enfin, nos recherches méthodologiques ont exploré les hybridations possibles de modèles et théories, faites en conjonction avec la pré-sélection d'albums de Lje autour des représentations de *chez X.* Certaines d'entre elles ont représenté des voies potentiellement innovantes que nous avons choisi d'explorer. Par exemple, en remarquant que *chez X* n'apparaissait pas toujours dans le texte alors que ce même texte était de toute évidence sous-tendu par le concept de la maison maternelle, nous avons pensé qu'il était essentiel de comprendre grâce à la SPA ce phénomène de manifestation sémantico-discursive paradoxale. La *présence invisible* d'un lexème dans un discours a été alors désignée par le phénomène de *non-occurrence* qui fonde notre recherche. Les non-occurrences ne sont pas des présupposés car elles se décèlent dans les déploiements même des argumentations internes qui charpentent la signification d'un lexème. Ces déploiements permettront de reconstruire la signification et le sens, notamment dans le cas d'un récit littéraire. L'intérêt des non-occurrences est de montrer les déploiements discursifs d'un lexème lorsqu'il n'est pas présent dans un texte, et donc le potentiel argumentatif et cognitif des textes poétiques. De plus, la coprésence discursive de plusieurs actualisations de ce lexème a é étéé désignée par le terme de *co-occurrence*. Ces deux phénomènes contingents contribueront dès lors à ce que nous appelons l'*aura* d'un texte : comme celle des lieux (Rose *et al*. 2010), ce terme désigne le potentiel interprétatif dont il recèle.

Objectifs de recherche et étude de cas

Notre étude cherche à montrer :

1. Dans quelle mesure le phénomène de sémiotisation de l'espace social devient un processus glocal d'appropriation, impliquant le renouvellement et la sauvegarde identitaires, aux niveaux individuel et collectif.

2. Comment ce phénomène s'opère dans la Lje – par un conte représentatif — et par conséquent, dans quelle mesure celle-ci peut être qualifiée de *littérature initiatique*[32] et patrimoniale.

3. Dans quelle mesure l'HCI étudié à travers la lentille de la Lje devient un processus initiatique de co-construction du sens : la dimension initiatique englobe ici les caractères transformateurs, acquisitionnels, ritualisants, mais aussi secrets et sacrés du sens.

4. Dans quelle mesure le pouvoir initiatique du sens/signification fait appel à des espaces de *mixage conceptuels*[33] articulés sur les niveaux suivants : l'espace glocal ; les représentations sémantico-pragmatiques ; les langues-cultures indigènes et non-indigènes en contact ; enfin, l'espace de négociation entre continuité (respect des codes) et renouvellement (ou transgression), propre au paradoxe *fermeture/ouverture* des rituels kanak (Ihage, 2013).

5. Les implications du potentiel initiatique aux niveaux :

- des sujets communicants, pour acquérir une compétence de décentration culturelle[34] ;

- du sens et de la signification, pour acquérir un *potentiel de décentration* [35];

- du développement durable (renouvellement et préservation) propre à l'HCI, grâce à la négociation des espaces de mixage[36].

---

[32] Une littérature est considérée initiatique dans le sens où elle figure et génère l'apprentissage et plus encore, la transformation profonde de ses personnages mais aussi de ses lecteurs par effet de *mimesis*. Ce concept sera davantage exploré dans notre thèse.

[33] Ces espaces de *mélange* (voir glossaire) sont des zones d'interférence du sens/signification. Ils peuvent également être qualifiés de liminaux ou transitoires, de par les paradoxes qu'ils impliquent, générant la négociation, la rencontre et ultimement la transformation. Le terme *mixage* est emprunté à la poétique cognitive d'après Mark Turner (voir Schmitt, 2012): cette théorie rejoint l'idée de rencontre et contamination de schémas qui, en se superposant, vont projeter de nouveaux schémas (voir glossaire : *schéma et scénario*).

[34] Cette compétence de décentration (du lecteur et/ou de l'auteur) pourrait aussi être décrite comme relative ou intersubjective dans la mesure où elle implique la capacité à accéder (comprendre et exprimer) différentes représentations et significations telles des couches de sens multiples. Il s'agit finalement de devenir médiateur, passeur, messager, initié, ce qui s'applique donc au cas de l'interculturel et du glocal (vers l'acquisition de compétences interculturelles et glocales).

[35] En lien avec la compétence de décentration culturelle (du lecteur et/ou de l'auteur), ce que nous désignons par « potentiel de décentration du sens » relève des multiples possibilités (ou couches de sens) dont recèle un discours, telles des voies d'accès représentationnelles (pragmatico-sémantiques, socioculturelles, cognitives etc.). Le potentiel de décentration nous semble donc s'appliquer au sens glocal et initiatique.

[36] Le développement durable est selon nous principalement caractérisé par le recyclage, à la rencontre de la préservation et du renouvellement : en effet, ces deux derniers aspects paradoxaux relèvent, d'une part de la durabilité et de la continuité, et d'autre part du développement par l'innovation, le changement, l'expansion. La transmission culturelle que constitue l'HCI nous semble donc fondée sur cette négociation entre préservation et du renouvellement, nécessaire à la vitalité des LC comme le montreront les arguments déployés dans notre étude.

Plan : détails des trois sections

Notre première section constituera une recherche théorique sur l'HCI et le renouvellement glocal dans la Lje. Elle sera composée de trois chapitres :

Pour commencer, nous traiterons de la reconstruction des représentations culturelles et de la lecture d'un média interculturel glocal, comme de possibles rites de passage. Plutôt qu'un objet figé, le patrimoine peut aussi être interprété comme un processus dynamique de communication : cette interprétation de l'héritage culturel sera explorée au regard des théories sur les représentations relatives à la communication interculturelle. Selon ce point de vue, l'émetteur et le récepteur sont imbriqués dans le processus intergénérationnel d'HCI : développant durablement leur identité par le biais de la langue-culture, ils participent au renouvellement-préservation de l'HCI. Ce phénomène paradoxal convoque les processus de co-(re)-construction des représentations.

Le deuxième chapitre de la première section abordera l'HCI comme un processus de renouvellement identitaire indigène glocal. L'HCI tel qu'il est défini et appréhendé dans le monde global au niveau des politiques institutionnelles sera analysé. Les approches émergentes de l'héritage[37] (Rose *et al*. 2010) conforteront l'idée d'aborder l'héritage culturel non seulement comme un processus glocal mais aussi comme une compétence glocale. En outre, la confrontation des théories des représentations et de l'HCI, soulignera un processus de développement durable – c'est à dire combinant renouvellement et préservation – et faisant intervenir les niveaux cognitifs et socio-culturels, conscients et inconscients, tangibles et intangibles, en lien avec les représentations. Nous examinerons les stratégies qui régissent ce processus de restauration identitaire indigène dans le cadre glocal[38].

Enfin, cette première section sera consacrée à la Lje dont nous dresserons les grandes tendances sur la zone Océanienne en observant particulièrement le cas de la Nouvelle-Calédonie. Le choix de l'album *Mèyènô* s'avérera représentatif de la tendance émergente, loca-globale et initiatique. À l'instar de la collection des *Contes kanak* dont *Mèyènô* est issu, le conte contemporain indigène d'Océanie se profilera comme un véhicule potentiel d'HCI selon le motif régénérateur de la spirale.

---

[37] Aussi définies comme « alternatives », les approches émergentes de l'héritage marquant ses défis majeurs pour l'avenir. En effet, comme nous l'avons expliqué précédemment, l'intégration des visions indigènes locales au cœur des politiques globales d'héritage apparaît comme l'axe émergent du développement durable, ce que montre Rose (2010) à partir du cas des Aborigènes d'Australie.

[38] C'est exactement le sens de la construction du centre Tjibaou en Nouvelle-Calédonie.

La seconde section explorera notre méthodologie. Le potentiel poéticognitif de la SPA sera exploité par ce que nous considérons comme une forme d'articulation de la SPA à la PC pour une application à notre étude de cas.

Tout d'abord, la SPA sera présentée plus en détails afin d'examiner les représentations sémantico-discursives, ethnolinguistiques et cognitives en jeu dans le processus d'HCI. À l'interface de la littérature et la cognition, la PC sera ensuite explorée au regard des instruments de transmission et de transformation que nous qualifions de « poéticognitifs », tels que la parabole[39]. La méthodologie SPA sera alors étendue suivant quatre axes principaux et contingents soulignant le potentiel *poéticognitif* et/ou *parabolique* des *non-occurrences* conjointes aux *co-occurrences*. Décrit comme *SPA (poéti)cognitive*, notre cadre méthodologique devra être appliqué à l'analyse de notre conte représentatif, ce qui fera l'objet de la troisième et dernière section.

Celle-ci présentera l'analyse du conte *Mèyènô* suivie d'une synthèse des résultats et de leur interprétation au regard des théories traitées dans la section 1.

L'analyse sémantico-discursive des non-occurrences de *chez X* dans *Mèyènô* sera présentée par des exemples significatifs tirés de notre analyse intégrale du conte[40]. À l'issue de l'analyse du discours seront proposées une synthèse puis une interprétation des résultats selon la SPA *(poéti)cognitive* dont l'apport sera clarifié : nous montrerons non seulement des idéologies identitaires et culturelles postulées par les théories de littéraires — spécifiquement l'inscription de l'idéologie du *chez soi* en Lje — mais aussi des phénomènes ethno-socioculturels relatifs aux nouvelles identités locales liquides. En outre, nos résultats conduiront à vérifier notre hypothèse initiale et à répondre à nos interrogations élémentaires[41].

---

[39] Nous traiterons plus largement des projections narratives selon la PC, ce qui inclut la parabole et la métaphore par exemple.

[40] Cette analyse dans sa forme intégrale demeure trop longue pour être insérée dans le corps de notre thèse, c'est pourquoi des extraits majeurs seront présentés ici, complétés par d'autres extraits en annexe (voir annexes xx.1 à xx.14). Nous soulignerons par les extraits choisis le phénomène de localisation par resémantisation narrative, autrement dit, la (re)construction sémantico-discursive et locale.

[41] Par exemple, les 5 éléments décrits précédemment et que nous souhaitons également montrer sont rappelés à la suite :

1. Dans quelle mesure le phénomène de sémiotisation de l'espace social devient un processus d'appropriation glocal, impliquant le renouvellement et la sauvegarde identitaires, aux niveaux individuel et collectif ;

2. Comment ce phénomène a lieu par la Lje, et par conséquent, dans quelle mesure celle-ci – incluant notre exemple - peut être qualifiée de *littérature initiatique* et patrimoniale.

3. Dans quelle mesure l'HCI étudié à travers la lentille de la Lje devient un processus initiatique de co-construction du sens : la dimension initiatique englobe ici les caractères transformateurs, acquisitionnels, ritualisants, mais aussi secrets et sacrés du sens.

4. Dans quelle mesure le potentiel initiatique du sens fait appel à des espaces de *mixage conceptuels* articulés sur des niveaux suivants : l'espace glocal ; les représentations sémantico-pragmatiques ; les langues-cultures indigènes et non indigènes en contact ; enfin, l'espace de négociation entre continuité (respect des codes) et renouvellement (ou transgression), propre au paradoxe fermeture *vs* ouverture des rituels.

5. Les implications du potentiel initiatique du sens aux niveaux suivants :

Les résultats de notre analyse se situeront à deux niveaux et permettront de conforter deux types d'hypothèses :

- Au niveau de la mise en œuvre d'une analyse discursive de la construction d'une représentation de chez soi, nous montrons la possibilité et l'avantage d'articuler à la théorie SPA les objectifs interprétatifs de la poétique cognitive ;
- Au niveau de la production d'hypothèses interprétatives du sens des rituels initiatiques dans un contexte marqué par un processus de « glocalisation » (Robertson, 1995), nous rendons compte du double mouvement spiralé de la préservation de l'héritage culturel et de réinsertion globale des identités culturelles locales.

Finalement, selon la classification de Creswell (1998 : 62, cité par Mireia Vargas-Urpi, 2011 : 76)[42], notre étude de cas est instrumentale car elle illustre un problème spécifique, celui de la tangibilisation théorique par la combinaison SPA-PC d'un phénomène relativement intangible, l'héritage culturel dialogique, potentiellement inscrit dans un texte de Lje. De même, le cas de la reconstruction linguistique non-occurrentielle de *chez X* illustre un cas spécifique de sémiotisation narrative de l'espace social qu'implique l'HCI. Notre déclinaison particulière de la SPA exemplifiée par le cas de *chez X* – non-occurrent et co-occurrent – dans la Lje pourra enfin mettre à jour le phénomène paradoxal de régénération-préservation du sens et de la signification linguistiques. Ce phénomène linguistique révélera sa fonction fondamentale dans le(s) processus d'héritage humain et non-humain, notamment par son potentiel initiatique et parabolique (poéticognitif).

Pour conclure, nous montrerons comment l'entité linguistique *chez soi* peut devenir un pivot du processus d'héritage humain et non-humain. C*hez soi* dévoilera sa fonction potentielle de stéréotype et de rituel loca-global, fondée sur la régénération-préservation du sens et de la signification linguistiques.

- des sujets communicants, pour acquérir une compétence de décentration culturelle ;
- du sens/signification, pour acquérir un « potentiel de décentration »;
- du développement durable propre à l'HCI, grâce à la négociation des espaces de mixage.

[42]«Creswell (1998 : 62) distingue les études de cas intrinsèques et les études de cas instrumentales : les premières se concentrant sur un cas qui demande une étude du fait de son caractère unique, les secondes servant à illustrer un problème spécifique» (Mireia Vargas-Urpi, 2011 : 76, notre traduction, d'après : «Creswell (…) distinguishes between intrinsic case studies and instrumental case studies: the former focusing on a case that requires study due to its uniqueness, the latter being used to illustrate a specific issue »)

SECTION 1. Héritage culturel intangible (HCI) et renouvellement glocal dans la littérature d'émergence : éléments théoriques.

Le patrimoine immatériel constitue un processus de préservation, de création et de renouvellement d'identité et de signification/sens. En effet, il relève non seulement des lieux et objets tangibles mais aussi de leur dimension intangible : les histoires et émotions immatérielles qui leur sont liées par exemple. L'intangibilité culturelle constitue en somme la mémoire, l'*aura* (Rose *et al*. 2010 : 271)[43] ou l'âme d'un objet/lieu. Qu'elle soit véhiculée par les humains ou par les êtres spirituels non-humains, selon les cultures, la manifestation immatérielle de l'héritage recèle les expériences vécues associées à sa manifestation matérielle. La subjectivité vivante s'ancre à l'objet ou paysage, le dotant ainsi d'une signification particulière, d'une couleur locale, d'un souffle de vie. Ces expériences forment des représentations socio-cognitives qui sont retranscrites et transmises par les discours et les pratiques sociales. Ceux-ci produisent le phénomène de sémiotisation de l'espace social, que nous considérons comme l'essence même du processus d'HCI. Au sein des sociétés initiatiques telles que les kanak, cette sémiotisation particulière est régie par des rituels qui doivent donc être pris en compte dans le cadre de l'HCI. Elle se traduit notamment par la

[43] Nous verrons que le terme d'*aura* qui a été suggéré par Deborah Rose (2010 : 271) dans le cas des Aborigènes, comme le potentiel de signification porté par un lieu (voir aussi : Harrison et Fairclough (2008 : 3-4)). Voir aussi le glossaire : *aura ; ancestralité ; motif révolutif/spirale.*

narration qui donne une continuité et une cohérence aux émotions humaines[44]. Ainsi acquiert-on une identité à travers l'enracinement dans l'histoire personnelle et collective, la remémoration et le récit. Celui-ci permet de créer des liens interindividuels mais aussi entre individus et territoires.

Dans le contexte contemporain et glocal, la Lj est à la base de la transmission de la culture aux nouvelles générations ; c'est pourquoi nous l'avons choisie pour analyser le phénomène d'HCI. Un concept essentiel à la représentation de celui-ci est la notion de *home* ou *chez soi*. Le « home » est un lieu et plus encore, il devient l'aura des textes pour enfants en général (Reimer, 2008 : xiii). Véhicules d'idéologies, ces textes deviennent politiques car, en imaginant et représentant un *home,* c'est la nation qui est projetée implicitement, comme l'explique Rusnak (2008 : 52). Cette stratégie fait l'adage de la Lj postcoloniale d'auteurs autochtones[45].

On parle alors de *littérature jeunesse d'émergence* car le défi de cette littérature issue de la tradition orale est de faire *émerger* les voix particulières et locales des communautés autochtones sur la scène globale[46]. Cette littérature inclut des récits dans/par lesquels sont (re)construites des représentations significatives de l'HCI. En tant que média, elle constitue un lien entre des éléments communicants. Interface de rencontre, de passage et de transmission, la Lje devient un vecteur de renouvellement identitaire particulièrement fort pour les communautés autochtones. Par elle, sont co-représentées les traditions orales et

[44] Voir notamment les théories de la PC à ce sujet. Notre thèse explorera plus spécifiquement les travaux de Keith Oatley (2003).

[45] À l'instar des peuples autochtones d'Australie, Reimer écrit: «Travailler avec ou à l'encontre d'une forme littéraire ayant été forgée par une histoire coloniale et néocoloniale "lourde", les auteurs aborigènes pour la jeunesse dont ils discutent, écrivent le *chez-soi* comme une connexité intergénérationnelle, un accès à la terre et une protestation politique» (« Working within and against a literary form that was shaped by the "heavy" history of colonialism, and neo-colonialism, the Aboriginal authors for young people they discuss write home as intergenerational connectedness, access to land, and political protest.» (Reimer, 2008 : xvi)).

[46] Le terme « émergent » ou « d'émergence » peut paraître porteur d'une valeur négative pour les groupes autochtones car il peut supposer la non-existence préalable de cette littérature. Or cela est loin d'être le cas puisque les littératures autochtones qui nous intéressent (notamment le conte *Mèyènô* dont il sera spécifiquement question dans l'analyse de la troisième section) proviennent bien des récits issus de la tradition orale qui se transmettent depuis des milliers d'années. Loin de dénier cette richesse culturelle, le terme d'*émergence* sera employé tout au long de notre étude pour désigner la littérature locale autochtone contemporaine, et plus particulièrement, comme nous l'aborderons dans le chapitre troisième (voir notamment III.1), les contes kanak contemporains et bilingues, issus de la collaboration entre autochtones et non-autochtones mais toujours écrits par des écrivains kanaks dans les deux langues. Nous qualifierons de « loca-globale » cette littérature et les médias en général qui sont créés aujourd'hui et émis par une communauté locale dans le but de (re)former et souder cette communauté, et qui s'ouvrent simultanément au monde global, donc à des publics variés (notamment occidentaux). Nous nous intéresserons de ce fait au potentiel *loca-global*, initiatique et transformatif de ces récits, en co-construction continuelle. La question du renouvellement identitaire par le conte est donc au cœur de la littérature jeunesse dite d'émergence, c'est pourquoi elle pourrait aussi être appelée « littérature de revivance / de renouvellement » ou même « d'héritage intégrée » en référence aux théories alternatives de l'héritage (Rose *et al*. 2010) que nous aborderons (chapitre deuxième, II.2). La littérature de « résistance » et d' « agency » (voir chapitre I.3) pourrait enfin correspondre car elle provient des peuples que la colonisation a oppressés. Cette littérature devient alors pour eux un vecteur de régénération identitaire (culturelle notamment). Pour les groupes locaux, spécialement autochtones, cela implique d'accéder à une visibilité et une reconnaissance sur la scène globale, et abolir en conséquent leur situation d'oppression. En ce sens, parce que cette oppression demeure toujours d'actualité – en Nouvelle-Calédonie notamment, l'idée de *postcolonialité* semble également illusoire si bien que l'on peut davantage parler de *néocolonialisme* (nous en discutons dans l'introduction du chapitre premier, en note).

écrites, les cultures locales et globales, – notamment indigènes et non-indigènes, fondant la négociation identitaire[47]. Tel un pont entre ces espaces séparés, la Lje initie la mutation de représentations opposées vers leur intégration continue. Les approches alternatives de l'HCI sont fondées sur le passage particulier d'une représentation exclusive du réel, vers une conception *intégrée* (Poirier, 2008)[48] . Rose *et al*. (2010) souligne ainsi la nécessité d'intégrer à l'HCI la vision dialogique propre aux cultures indigènes. Par conséquent, notre modélisation, qui relève de la sémantique-pragmatique[49], contribue à cette intégration et à indiquer des accès linguistiques tangibles vers une culture *autre*. Le pont d'accès qui nous intéresse particulièrement est la communication glocale par la Lje[50].

Au demeurant, notre thèse explore la nature postmoderne, dialogique et intangible de l'héritage et ses manifestations sémantico-discursives. Par le cas de *chez soi*, nous souhaitons développer et appliquer une modélisation théorique du potentiel des significations glocales émergentes, dans une perspective d'héritage culturel dit « dialogique » (Rose *et al*. 2010)[51], c'est-à-dire interactif. Ainsi seront exploités des instruments linguistiques fondamentaux du renouvellement identitaire et de la transmission culturelle selon ce que nous appelons le sens/signification *initiatique*[52] *glocal :* il s'agit d'un réseau de trajectoires linguistiques, potentielles et contingentes, re et co-construites par la communication, et formant l'imaginaire culturel. Les représentations sont abordées dans notre étude à la fois comme des trajectoires d'accès *au Soi et à l'Autre* et des trajectoires *du Soi/Autre* [53] . Ces trajectoires apparaîtront comme balisées et évolutives – car

[47] D'autres exemples d'éléments qui se rencontrent dans/par la Lje peuvent être ajoutés tels que les générations passées, présentes et futures, les cultures tangibles et intangibles, l'humain et le non-humain, l'individuel et le collectif, et plus largement le *Même* et l'*Autre* (voir glossaire).

[48] Il s'agit d'une représentation basée sur les oppositions binaires, telle qu'on la retrouve dans le monde occidental et moderne (Poirier, 2008). La vision binaire ou exclusive correspond à l'idée d'un Soi exclusif propre aux sociétés modernes et occidentales tandis que la vision inclusive, intégrée ou dialogique du réel tient du Soi inclusif relevant des sociétés dites non-modernes et indigènes traditionnelles. Notre thèse développera amplement ces notions qui sont par ailleurs présentées dans le glossaire : *représentations du monde non-moderne (indigène) et moderne (occidentale).*

[49] En reprenant les termes de Verbeken (2009 : 5) tirés de son ouvrage *Entre sens et signification* : « la sémantique s'occupe du sens hors contexte (appelé traditionnellement « signification »), la pragmatique du sens « filtré » par le contexte ». Nous nous situerons à la croisée des deux domaines.

[50] Réalisés par des auteurs autochtones, les livres glocaux pour enfants sont accessibles à un lectorat local (appartenant à la culture autochtone) et/ou global (appartenant à une autre culture — *a fortiori* globale, c'est-à-dire partagée et hégémonique).

[51] Nous entendons par héritage dialogique, le patrimoine tel un processus interactif et inclusif, incorporant nature et culture ; tangible et intangible ; humain et non-humain (Rose *et al*. 2010). L'héritage fait ainsi valoir l'équilibre entre préservation et changement (aux niveaux non seulement culturels mais aussi naturels) selon le principe de renouvellement qui fonde l'idée de développement durable. Voir définition d'*héritage dialogique* dans le glossaire.

[52] Voir définition du *sens initiatique* dans le glossaire.

[53] En fait, l'expression *trajectoires du Soi/Autre* montre que le Soi et l'Autre sont considérés ici comme sujets potentiels et liminaux, non comme des objets figés, ce qui est sous-entendu par l'expression *trajectoires d'accès au Soi et à l'Autre*. Multiples et dividuels, le Soi et l'Autre deviennent dans le premier cas (la forme identitaire potentielle et dynamique) des parcours balisés par des rituels, ce que nous souhaitons éclairer au niveau linguistique.

continuellement reconstruites – entre le particulier et l'universel, faisant ainsi état de rites de passage (Van Gennep, 1960).

De plus, examinant la nature et le rôle des représentations dans le processus de préservation et de renouvellement de l'HCI, nous découvrirons la fonction pivot des stéréotypes qui, en associant deux entités de sens/signification, permet le passage de l'une à l'autre et la (re)construction du sens/signification. Par exemple, les Français sont associés au fromage (stéréotype national) ou la maison est associée à la sécurité. Selon la SPA, cette association s'effectue suivant une trajectoire argumentative qui définit une représentation singulière, grâce à des liens logiques (*donc, pourtant, car*)[54]. Nous postulons alors que les stéréotypes forment des rituels linguistiques, instruments clés de transformation et de passage du sens et de la signification, donc de l'HCI.

Au regard de la communication interculturelle par le biais de la Lje, nous montrerons par ces instruments linguistiques initiatiques, les inscriptions sémantico-discursives :

- Des représentations de *chez soi* et du Soi exclusifs et/ou inclusifs, par rapport à l'Autre et chez l'Autre.

- De la solidification et/ou dilution du Soi – c'est-à-dire les processus par lesquels le Soi devient respectivement exclusif ou inclusif.

Ses concepts relatifs à l'identité, spécifiquement culturelle dans notre étude, sont développés dans les chapitres suivants relatifs à la communication interculturelle et à l'HCI. Ils se déclineront ensuite tout au long de notre thèse.

Cette première section explorera l'HCI et le renouvellement glocal dans la Lje. Les éléments théoriques que nous examinerons à cet effet sont basés sur les représentations ethnolinguistiques comme instruments potentiels de la régénération des identités et rituels locaux. Premièrement, la reconstruction des représentations culturelles et la lecture d'un média interculturel glocal seront discutées : ces phénomènes peuvent-ils être alors considérés comme des rites de passage glocaux ? Deuxièmement, nous traiterons de l'HCI tel qu'il est défini par l'Unesco et de ses approches alternatives (Rose *et al*. 2010). Troisièmement, les grandes caractéristiques de la Lje seront résumées et nous observerons le cas particulier de la Nouvelle-Calédonie. Sur cette zone géographique, *Mèyènô* apparaîtra comme un album glocal phare de la tendance glocale actuelle.

[54] Voir par exemple Galatanu (2013a.) sur l'étude du concept de la signification lexicale de *francophonie*.

I Chapitre premier. Reconstruction des représentations culturelles et lecture d'un média interculturel glocal : un rite de passage ?

I.1 Introduction : rituels, origine de la signification et du sens initiatiques

« Il faut dire aux kanak de sortir de leurs rituels » déclare en 2013 Weniko Ihage, le directeur de l'Académie des Langues Kanak (ALK). Pourquoi une telle affirmation, surtout sur une radio publique[55] ? Cette déclaration volontairement provocante pourrait résumer le début de notre questionnement sur la fonction des rituels indigènes dans la transmission de l'héritage culturel, plus spécialement intangible. Ihage, lui-même kanak, c'est-à-dire autochtone de Nouvelle-Calédonie, dirige l'ALK depuis 2008, lorsqu'elle a été créée suite à l'accord de Nouméa en 1998[56]. Un point essentiel de ces accords est qu'ils reconnaissent les langues kanak, avec le français, comme langues d'enseignement et de culture. Dans cette perspective, L'ALK est chargée de promouvoir et valoriser ces langues vernaculaires en Nouvelle-Calédonie, parallèlement au français. Dans le contexte postcolonial[57], cette

[55] Dans une interview accordée le 3 avril 2013 à la radio *Nouvelle Calédonie Première*, Weniko Ihage, nous éclaire sur ce qu'il entend par cette affirmation qu'il aurait déclarée, selon la journaliste (Angélique Souche), dans un discours précédant cette interview. Voir http://www.dailymotion.com/video/xyote1_weniko-ihage-invite-de-la-matinale-de-nc-1ere-la-radio_news (publié le 03/04/13; dernière consultation le 19/06/14). Nos citations ultérieures d'Ihage (2013) sont notre transcription écrite de ce discours oral.

[56] Négocié à la suite des accords de Matignon de 1988, l'accord de Nouméa fut signé le 5 mai 1998 à Nouméa sous l'égide de Lionel Jospin. Cet accord prévoit le transfert de certaines compétences de la France vers la Nouvelle-Calédonie dans de nombreux domaines à l'exception de ceux de la défense, de la sécurité, de la justice et de la monnaie. Un scrutin d'autodétermination pour la Nouvelle-Calédonie sera organisé à l'issue de cette démarche entre 2014 et 2018. Il s'agira pour les habitants de déterminer le futur statut institutionnel de l'île. (D'après la version initiale de l'accord, mise en ligne sur Legifrance.gouv.fr: Accueil » Les autres textes législatifs et réglementaires » Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998 ; dernière consultation le 30/06/14).

[57] L'époque dite *postcoloniale* est marquée en Nouvelle-Calédonie par la décolonisation qui implique la mémoire de la colonisation et la guérison des traumatismes conséquents. Celles-ci passent notamment par des lois, comme le souligne l'Accord de Nouméa. Voir le Préambule à l'Accord de Nouméa (*Legifrance.gouv.fr*), notamment les points 3 et 4: le point 3 reconnaît que « le choc de la colonisation a constitué un traumatisme durable pour la population d'origine » et il détaille les faits qui appuient cette affirmation. Le point 4 affirme que « la décolonisation est le moyen de refonder un lien social durable entre les communautés qui vivent aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie en permettant au peuple kanak d'établir avec la France des relations nouvelles correspondant aux réalités de notre temps ». Ces réalités correspondent ainsi, nous semble-t-il, à la globalisation et ses conséquences. Le point 4 mentionne notamment la nécessité de « poser les bases d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie, permettant au peuple d'origine de constituer avec les hommes et les femmes qui y vivent une communauté humaine affirmant son destin commun ». Cela signifie que les sociétés kanak et non-kanak vivant en Nouvelle-Calédonie doivent, par cet accord construire ensemble une même communauté basée sur des responsabilités communes.
Par ailleurs, nous noterons ici que le terme *postcolonialité* caractérisant ici cette époque postérieure à l'Accord de Nouméa en Nouvelle-Calédonie désigne l'aspect novateur du projet socio-politique du pays (entre préservation et renouvellement culturel), comme le mentionnent les nouveaux textes législatifs qui soulignent des représentations actuelles et *voulues* des rapports entre autochtones et non-autochtones. Néanmoins, ces idées demeurent loin d'être partagées, sinon divisées, dans un contexte socio-politique volatile qui semble s'éloigner de la route vers le « destin commun » à laquelle aspirent les textes de l'Accord de Nouméa (voir les travaux d'Alban Bensa, notamment les ouvrages de 2000 et 1998 qui questionnent la possible émancipation kanak). Le postcolonialisme peut dès lors être considéré comme une forme de « néocolonialisme » comme le suggère par exemple Poirier (2008). Celle-ci considère en effet que « le néocolonialisme, plutôt que le post-colonialisme, oriente les relations entre les peuples autochtones et l'état (et la société coloniale). Un projet postcolonial authentique signifierait travailler vers négociation et la légitimation des multiples ontologies.» («Neocolonialism, rather than post-colonialism, orients the relations between indigenous peoples and the state (and settler society). A genuine postcolonial project would mean working towards the political negotiation and legitimacy of multiple ontologies. ») (Poirier, 2008 : 83). Notre thèse abordera les représentations culturelles autochtones basées sur les ontologies multiples – fondées sur l'ancestralité – notamment d'après Poirier (2008) et Rose *et al.* (2010).

reconnaissance relève de la nécessité de prendre en compte l'identité kanak par l'organisation politique et sociale de la Nouvelle-Calédonie[58] et ainsi reconnaître la *double légitimité* des kanak et non-kanak ou le *destin commun*, deux valeurs dorénavant fondamentales pour l'archipel[59]. Par ailleurs, reconnaissant la richesse de la diversité des langues et des cultures pour l'humanité, et prévoyant l'extinction de la moitié des 6000 langues parlées actuellement à travers le monde d'ici la fin du 21ème siècle, l'Unesco a créé le concept de « langues en danger »[60] ainsi que celui de « patrimoine immatériel » aussi appelé « héritage culturel intangible » (HCI) auquel notre travail se réfère. La plupart de ces langues et cultures risquent de disparaître car elles ne sont ni écrites ni documentées. C'est pourquoi ce défi appartient en propre aux sociétés indigènes, de tradition orale. La sauvegarde des langues en danger et de l'HCI prend alors la tournure d'une politique culturelle globale de préservation et de valorisation locales, *a fortiori* dans le contexte postcolonial. Or, d'après l'UNESCO, « il existe un lien fondamental entre la langue et les

[58] Composante de l'accord de Nouméa, le texte relatif à l' « identité kanak » précise que l'« organisation politique et sociale de la Nouvelle-Calédonie doit mieux prendre en compte l'identité kanak ». Le titre est subdivisé en cinq sections dont l'une est consacrée au « patrimoine culturel » qui implique le recensement et le rétablissement des noms de lieux, le retour en Nouvelle-Calédonie et la mise en valeur d'objets culturels kanak présents dans des musées ou collections métropolitaines, la reconnaissance des langues kanak comme « langues d'enseignement et de culture » avec le français en Nouvelle-Calédonie, le développement culturel kanak dans les formations artistiques et les médias avec la protection des droits d'auteurs, l'assistance technique et financière de l'État au Centre culturel Tjibaou vu comme « pôle de rayonnement de la culture kanak ». Ces décisions sont confirmées par le Sénat à travers un rapport d'information publié sur son site internet, intitulé « Nouvelle-Calédonie : le pari du destin commun » (Sénat.fr » Travaux parlementaires » Rapports » Rapports d'information; « Nouvelle-Calédonie : le pari du destin commun » ; consulté le 19/06/14). D'après ce rapport, « l'accord de Nouméa reconnaît la nécessité de préserver, de protéger et de valoriser le patrimoine culturel kanak ». En outre, « la prise en compte consacrée par l'accord de Nouméa » implique non seulement la « valorisation de la culture kanak » mais aussi « la reconnaissance du droit coutumier » : ainsi « l'identité kanak a, en second lieu, été intégrée au droit applicable en Nouvelle-Calédonie par le biais de la coutume, celle-ci ayant un fort impact en matière de droit de la famille et dans le domaine du droit foncier (…) ».
Il conviendra de remarquer par ailleurs que la reconnaissance du droit coutumier préexiste à l'accord de Nouméa, comme le stipule l'article 75 de la constitution de 1958 : « Les citoyens de la République qui n'ont pas le statut civil de droit commun, seul visé à l'article 34, conservent leur statut personnel tant qu'ils n'y ont pas renoncé ». Cela qui signifie que ce statut civil particulier existait déjà auparavant (voir Leblic, 2004 : 300).

[59] Définies dans le préambule de l'Accord de Nouméa qui demeure l'un des textes fondateurs de la politique néo-calédonienne depuis la fin des années 1990, les notions de *double légitimité* et de *destin commun* sont considérées comme des valeurs fondamentales dans l'archipel. Ainsi, en référence au Préambule à l'Accord de Nouméa, point 3, le rapport du Sénat (*idem*) explique : « la question de l'identité kanak est au coeur de l'accord de Nouméa (…) et, corrélativement, de la loi organique du 19 février 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie, dont l'un des principaux objectifs était de « restituer au peuple kanak son identité confisquée » ». L'accord souligne ainsi que, après un passé qui a été « le temps de la colonisation » et un présent qui est celui « du partage, par le rééquilibrage », « l'avenir doit être le temps de l'identité, dans un destin commun ».

[60] L'UNESCO met en ligne un Atlas qui évalue le nombre de langues en danger (Moseley, Christopher (ed.). 2010. Atlas des langues en danger dans le monde, 3ème edn. Paris, Editions UNESCO. Version en ligne : http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/fr/atlasmap.html (consulté le 28/11/14). Six niveaux de vitalité sont échelonnés du plus important (« sûre », non inclus dans l'Atlas) et au plus faible (« éteinte »). Un tableau des « six niveaux de vitalité » est proposé d'après unesco.org (UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Atlas des langues en danger ; consulté le 19/06/14). La page du site de l'UNESCO relative aux « langues en danger » explique : « Avec la disparition de langues non écrites et non documentées, l'humanité perdrait non seulement une richesse culturelle, mais aussi d'importantes connaissances ancestrales, contenues en particulier dans les langues indigènes. ». Lors de notre consultation, le nombre de langues en danger dans le monde (de « vulnérables » à « éteintes ») atteignait 2471, dont 108 en Australie et 16 en Nouvelle-Calédonie. Parmi ces dernières (kanak), par ordre décroissant de vulnérabilité : 5 sont vulnérables, 5 en danger, 4 sérieusement en danger, 1 en situation critique et 1 est éteinte.

savoirs traditionnels (…) liés à la biodiversité »[61]. Les langues deviennent même des « instruments prometteurs » de préservation de la biodiversité[62], celle-ci étant aussi affectée par leur extinction[63]. Par conséquent, la protection des langues et cultures en danger relève de l'HCI et plus largement d'une politique de développement durable[64] qui intègre les aspects culturels et naturels comme un tout. Cette idée fondamentale pour notre recherche nous conduira notamment à examiner comment les mots – plus précisément dans les discours et la Lje dans notre cas – constituent un pont entre l'homme et son environnement, créant une sémiotisation du paysage essentielle au développement durable des identités culturelles.

Comme l'explique Ihage (2013), il demeure difficile d'évaluer si une langue est menacée d'extinction[65]. L'UNESCO évalue la vitalité et le danger de disparition d'une langue à l'aide de neuf critères qui incluent « la transmission de langue d'une génération à l'autre »[66]. Comme on le sait et comme Ihage l'a rappelé, « il n'y a pas de conditions de survie

[61] D'après le site unesco.org (UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Biodiversité et diversité linguistique ; consulté le 19/06/14).

[62] En effet, d'après le site unesco.org (UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Biodiversité et diversité linguistique ; consulté le 19/06/14) : « les communautés locales et indigènes ont élaboré des systèmes de classification complexes pour le monde naturel, qui reflètent une profonde compréhension de leur environnement local. Cette connaissance de l'environnement est intégrée dans les noms indigènes, traditions orales et taxinomies, et peut disparaître lorsqu'une communauté commence à parler une autre langue ». De plus, des études « démontrent que les efforts pour préserver la biodiversité peuvent bénéficier en grande mesure d'une coopération avec, d'une part, les communautés locales et d'autre part, avec les anthropologues et linguistes. Les premiers peuvent ainsi partager leur inestimable connaissance écologique traditionnelle, pendant que les deuxièmes peuvent créer des ponts entre les savoirs traditionnels et les sciences écologiques. L'UNESCO considère que la sauvegarde des savoirs traditionnels et des langues indigènes utilisées pour transmettre de telles connaissances sont des instruments sous-utilisés mais prometteurs dans la conservation et la gestion durable de la biodiversité ». Ce point rejoint les approches alternatives « dites dialogiques » de l'HCI (Rose *et al*. 2010) que nous aborderons en section 1 (chapitre 2) qui proposent de reconnaître et d'intégrer la nature et la culture, le tangible et l'intangible, mais aussi les éléments spirituels et ancestraux dans le processus d'héritage.

[63] L'Unesco mentionne : « Alors qu'il est largement reconnu que la dégradation de l'environnement naturel -et en particulier des habitats traditionnels- entraîne une perte de la diversité culturelle et linguistique, de nouvelles études suggèrent que la disparition des langues a, elle aussi, un impact négatif sur la conservation de la biodiversité. » (Unesco.org : UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Biodiversité et diversité linguistique ; consulté le 19/06/14).

[64] Voir dans le glossaire notre définition du développement durable ainsi que celles de l'héritage dialogique (Rose *et al*. 2010) et de l'héritage culturel intangible (HCI) selon CSICH (Article 2ii).

[65] Est-ce parce que cette langue n'est plus parlée, ce qui implique le recensement du nombre de locuteurs ? Ou est-ce parce que ses modes de transmission – qui dépassent le cadre langagier car ils l'insèrent dans un ensemble culturel – sont en danger ? Dans les deux cas il s'agit selon nous d'une problématique actuelle de l'HCI.

[66] D'après le site unesco.org (UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Vitalité des langues ; consulté le 19/06/14). L'UNESCO y explique à ce sujet : « Aucun critère unique n'est suffisant pour évaluer l'état de la langue d'une communauté. Cependant, pris ensemble, ces neuf critères peuvent déterminer la vitalité d'une langue, sa fonction dans la société et le type de mesures nécessaires à son maintien ou sa revitalisation ».

En outre, une application majeure de cette méthode d'évaluation de la vitalité des langues autochtones d'Australie (2005) a confirmé le diagnostic de leur extinction en cours : seulement 14% d'entre elles resteraient « solides ». D'après le site unesco.org (UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Vitalité des langues ; consulté le 19/06/14) : « Le rapport national 2005 de l'enquête des langues indigènes, préparé par l'Institut australien d'études aborigènes et du détroit insulaire de Torres (Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies) sur demande du gouvernement australien, fournit une analyse de la situation des langues autochtones australiennes fondées sur les neuf critères de vitalité de langue de l'UNESCO. Parmi ses résultats plus significatifs, le rapport a déterminé que seulement 145 de plus de 250 langues autochtones connues de l'Australie continuent réellement à être parlées. En outre, approximativement 110 d'entre elles ont été classifiées comme étant en danger de disparition. Seulement 18 langues autochtones sont décrites comme "solides" selon un facteur crucial tel que la transmission entre générations. »

meilleures pour les langues que la transmission ». Ihage suggère d'ailleurs que la transmission de la langue est une manifestation secondaire de la transmission culturelle car elle est « l'expression de la culture ». Notre recherche examinera donc le concept de « langue-culture » (désormais LC) développé en didactique des langues[67] et la transmission de la culture par la langue. En outre, le travail de l'ALK, en union avec un ensemble d'institutions calédoniennes[68] consiste aussi à codifier et recenser les LC kanak, ce qui est un défi inhérent à l'HCI : la société kanak étant une société initiatique, ses modes de transmission passent en effet par des rituels tels que « les règles de prises de paroles » lors de cérémonies kanak. Or, d'après Ihage, ces rituels risquent d'empêcher la codification et l'archivage de la LC. Il faut donc recenser aussi les porte-paroles, « sans qui la transmission ne peut avoir lieu ». En somme, ces initiés, tels que les « maîtres du sol », sont responsables de cette transmission des rituels et demeurent garants de l'héritage culturel kanak. Passer par eux devient donc indispensable afin de préserver et valoriser ces langues vernaculaires qu'Ihage qualifie d'« initiatiques »[69].

Considérant notre question liminaire, il semble alors paradoxal de « dire aux kanak de sortir de leurs rituels ». Ihage nous éclaire à ce sujet : « les rituels propres aux kanak doivent être protégés. Mais il faut qu'ils soient aptes aujourd'hui à ouvrir cette société initiatique pour que la codification de ces valeurs-là puisse être comprise par les autres ». Nous noterons ici d'une part que l'emploi du mot « codification » souligne une cristallisation de la culture kanak par un code. « Codification » se distingue de la « langue » et même de « langue(s) kanak » qui évoluent. Plutôt que de la codification, nous traitons du processus de sémiotisation de la culture kanak : sémiotiser c'est donner du sens et le rendre accessible, visible et tangible à partir d'un référentiel sémiotique (constitué de signes tels que le langage de l'image ou la langue[70]). D'autre part, les « valeurs » dont parle Ihage sont un des éléments spécifiques de la culture intangible. Il se réfère ici, nous semble-t-il, aux valeurs culturelles kanak transmises par les langues et les rituels kanak. Ihage souligne d'ailleurs que les politiques linguistiques actuelles « parlent d'enseigner la culture avant la langue », ce qui

[67] Sur la didactique des langues-cultures et leurs représentations, voir notamment les ouvrages de Zarate (1983 ; 1986); Valdes (1986), incluant notamment le chapitre de Brooks (1986); Zarate et Candelier (1997) ; Zarate et Neuner (1997) ; Byram (1989); Allwrigh et Bailey (1991) ; Emmitt et Pollock (1997) et parmi les nombreux articles sur le sujet celui de Puren (2002) notamment.

[68] Ihage (2013) donne l'exemple du vice-rectorat, du Sénat Coutumier, des Provinces. Il souligne également la nécessité « d'unir leurs efforts pour que ces langues-là subsistent ».

[69] Ihage a traité des langues et cultures « initiatiques » également lors de la conférence LCNAU à Canberra (ANU, 2013). Le caractère initiatique d'une LC s'applique précisément au cas des sociétés autochtones « non-modernes » et « non-occidentales » (Poirier, 2008 en référence à Latour, 1991, 1997) dont le langage est complexe car difficile d'accès dans la mesure où il développe des stratégies d'opacité, ce qu'explique Poirier (2008). Cette idée sera développée dans ce chapitre ainsi que dans le chapitre sur l'HCI (section 1), au niveau des approches alternatives de l'héritage culturel (Rose *et al*. 2010). Voir glossaire : *opacité culturelle ; sens initiatique ; représentations du monde non-moderne (autochtone) et moderne (occidentale).*

[70] Notre thèse sera centrée sur la langue si bien que nous pouvons plus spécifiquement traiter du processus de (re)sémantisation discursive – et même narrative – de la culture kanak.

implique que d'autres langues et langages sont envisageables pour transmettre la culture. Quoiqu'il en soit, la langue permet de rendre tangible la culture intangible et de faire émerger ou rendre visible sa face immergée qu'incarnent notamment les « valeurs ». Cette zone intangible obscure relève du domaine sacré que protègent les rituels. Ces derniers invoquent notamment des êtres non-humains tels que les esprits ou les ancêtres dans le cadre de transmissions liées à des transformations identitaires propres à une société spécifique[71].

Les arguments développés ci-dessus illustrent la problématique de l'HCI dans le monde postcolonial, contemporain et postmoderne, marqué par l'interférence des phénomènes de globalisation et localisation. De cette rencontre interculturelle fondamentale émergent des identités individuelles et collectives à la fois liquides selon Bauman et glocales (Robertson, 1995). Dès lors, comment les sociétés indigènes[72], autrement décrites comme autochtones et initiatiques, peuvent-elles valoriser leur identité particulière et faire perdurer la transmission culturelle ? Plus précisément, par quels(s) moyens(s) ces communautés locales trouvent-elles aujourd'hui l'équilibre entre la protection locale et l'ouverture globale ? Les sociétés autochtones de Nouvelle-Calédonie illustrent ce cas paradoxal. L'ouverture de leurs rituels, dont nous venons d'entrevoir la problématique, questionne celle du sens et des significations initiatiques propres à ces sociétés. Par-là, nous interrogeons la possibilité d'une transmission du patrimoine culturel kanak tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la société kanak. En fait, ce sont ces notions d'intérieur et d'extérieur, de centre et de frontière qui sont ici questionnées pour redéfinir les cultures et le local à l'ère postmoderne. En conséquence, les rituels doivent être modifiés, ce que soutient Ihage (2013) concernant les kanak. La notion même d'héritage ou patrimoine se fluidifie vers la prise en compte de sa dimension intangible.

Notre recherche porte particulièrement sur la transmission possible d'une culture expérientielle indigène en contexte interculturel glocal. Pour la mener à bien, nous nous appuierons sur les théories conjointes SPA et PC (section2) dans le continuum des domaines linguistiques, (inter)culturels, cognitifs et littéraires.

Dans ce contexte, ce chapitre traitera de la reconstruction – ou le renouvellement – des représentations culturelles et linguistiques par les médias interculturels glocaux,

[71] Voir à ce sujet les travaux anthropologiques majeurs de A. Van Gennep (1960) et V. Turner (1967, 1969) sur les *rites de passage*, l'*initiatique* et la *liminalité* (voir glossaire) ; Lévi-Strauss sur l'*opacité culturelle* et la figure du *masque* (voir glossaire) et plus récemment Poirier (2008), Leblic (2010), Monnerie (2010), Rose *et al*. (2010) auxquels s'intéresse notre thèse. Voir glossaire : *humain/non-humain ; ancestralité.*

[72] Voir glossaire : *indigène.*

spécifiquement la Lje. Ce phénomène apparaîtra comme une stratégie d'ouverture des rituels d'une culture locale et comme un processus initiatique glocal. Tout d'abord, nous définirons la problématique de transmission langue-culture en Nouvelle-Calédonie et le concept d'*initiatique* ; nous aborderons le scénario fondamental de *chez soi* dans les récits initiatiques et les possibilités de modélisation de la signification/sens initiatique. La construction identitaire dans le monde contemporain liquide et glocal sera discutée dans notre seconde partie. Puis, nous étudierons les représentations linguistiques et culturelles et enfin, le lien entre les représentations et leur forme cristallisée, le stéréotype.

I.2 Rites de passage : langues-cultures et *chez soi* en littérature jeunesse (Lj)

I.2.1 HCI en Nouvelle-Calédonie : exemple de transmission culturelle problématique

Transmettre la culture locale des sociétés autochtones aux enfants à la fois locaux et non-locaux : il s'agit là d'un défi que doit relever l'école — vecteur typique mais nullement unique de transmission culturelle —, comme le souhaite l'accord de Nouméa (1998), qui reconnaît les langues kanak comme langues de culture et d'enseignement. L'ALK soutient cette initiative en produisant notamment des outils pédagogiques qui « codifient » (Ihage, 2013) les langues orales et favorisent ainsi leur apprentissage. Pourtant, la valorisation des langues-cultures kanak est problématique, notamment du fait de la promotion concurrentielle des langues française et anglaise.

D'une part, la culture globale incarnée par celle du *Blanc*[73] semble menacer le développement de l'enseignement des langues-cultures kanak locales, comme le montre l'interview d'Ihage (2013) : associée à « la langue de réussite » suivant l'image valorisée du « Blanc » toujours d'actualité, la langue française serait ainsi généralement préférée aux langues vernaculaires qui génèrent la « peur de l'échec scolaire » *(idem).* Les enfants baignés dans le contexte culturel de transmission hors de l'école sembleraient quant à eux bénéficier de l'environnement idéal pour acquérir leur langue maternelle. Selon Ihage, il est primordial d'enseigner les langues kanak à l'école car elles favorisent la réussite des enfants : ayant acquis leur langue maternelle ils sont alors « à même d'avoir une culture de référence pour pouvoir la transmettre » (*idem*). La langue est en effet « l'expression de la culture » (*idem*) qui, elle, passe en premier plan dans les politiques actuelles de transmission culturelle

[73] Nous utilisons le terme « Blanc » pour désigner le peuple colonisateur venu d'Europe (durant l'époque coloniale), aujourd'hui toujours installé sur ces terres qu'il a conquises, dépossédant les peuples autochtones indigènes (*a fortiori*, Noirs) de leur culture et de leur identité : par exemple, en Australie, il s'agit des Anglais en terre aborigène.

kanak. Selon Dumont (2001 : 192), « il y aura à ce moment-là symbiose entre enseignement-apprentissage culturel et langagier ». C'est précisément cette symbiose qui intéresse notre étude, sous une forme particulière : notre recherche n'explore pas directement la LC kanak, mais la LC française appropriée par une auteure kanak dans son œuvre – *Mèyènô* – afin de communiquer sa culture locale dans le monde francophone, plus global. L'écrivaine exprime alors en même temps sa réappropriation singulière de sa culture et de son identité kanak, mais aussi métissée[74].

D'autre part, l'enseignement obligatoire de l'anglais forme selon Ihage (2013) un « désaccord politique » qui menace l'enseignement des langues-cultures kanak. Indéniablement, la Nouvelle-Calédonie est géographiquement proche du monde anglophone, avec l'Australie et la Nouvelle-Zélande voisines, ce qui semble justifier ce choix linguistique. Cependant, « il n'y a pas de développement linguistique sans phénomène politique » affirme Ihage, pour qui ce choix linguistique a des répercussions importantes. Selon lui, la culture a la particularité de faire « appel à l'histoire et à la sensibilité des gens qui parlent ces langues ». Cela souligne les éléments affectifs et expérientiels, donc intangibles, qui fondent le rapport langue-culture et que nous tentons d'éclairer. Lorsque des auteurs kanak de Lje expriment l'identité culturelle locale – ici kanak – par une langue autre– ici le français –, leurs récits ouvrent les rituels kanak vers le monde global, faisant en même temps muter cette culture locale. S'agit-il alors d'une littérature initiatique glocale ? Les définitions suivantes des rituels et des récits initiatiques nous orientent sur cette question.

I.2.2 Initiation, liminalité et rites de passage

Cette partie traite des notions de *récit initiatique* et d'*initiation* corrélées à celles de *rituel*, *rite de passage* et *liminalité* qui régissent l'héritage socio-culturel. Les figures du masque et du totem seront éclairées comme des éléments initiatiques phares déclinés dans la Lje.

[74] L'auteure transgresse pour ainsi dire les frontières de cultures considérées comme figées en les mélangeant et en témoignant ainsi d'une identité liquide et complexe. Nous examinons parallèlement le potentiel interprétatif d'un tel texte auprès d'un public francophone en considérant la LC française comme une *balise de référence*. Celle-ci nous permettra en effet de construire des hypothèses quant aux représentations de la signification de *chez soi*. Puis, nous montrerons comment ces représentations sémantiques sont construites, déconstruites et reconstruites, dans Mèyènô. Cette resémantisation discursive marque une localisation - ou appropriation locale (dans le texte) - de *chez soi*, et plus largement de la langue-française. La resémantisation indique dans notre cas un potentiel de réappropriation de la LC française pour l'élargir à une LC francophone englobant une grande diversité de représentations du monde, à la fois occidentales et non-occidentales, indigènes et non-indigènes.

I.2.2.1 Récit initiatique[75]

Genre fondamental en Lj, le récit *initiatique* est un récit d'*apprentissage* ou de *formation*[76] avec des particularités. Il raconte généralement le parcours ou la quête d'un jeune qui grandit, passant de l'adolescence à l'âge adulte, après avoir triomphé d'épreuves ou *conflits* et d'obstacles en mettant en œuvre des *actions créatives* (Stephens 2011). Par le jeune héros qu'il met souvent en scène, le récit initiatique tend à emporter l'adhésion des enfants et des adolescents, c'est pourquoi il peut être qualifié de *littérature jeunesse* selon la définition d'Ottevaere-Van Praag (1996 : 9)[77]. Le récit initiatique renvoie aux pratiques de certaines sociétés qui ont établi des rites de passage (Turner, 1967, 1969 ; Van Gennep, 1960). Le passage, souvent matérialisé par un passeur, présente une dimension symbolique. La transformation est donc au cœur du récit initiatique dont « la fin (…) marque le début d'une nouvelle vie, avec diverses interprétations possibles [78]. Celles-ci indiquent l'intersubjectivité [79] potentielle du récit et la polyphonie caractéristique des contes initiatiques. La transformation progressive du héros au cours de son parcours contribue à forger son autonomie, son indépendance, son individuation, sa liberté, son positionnement parmi des possibles, révélateurs de la construction identitaire (voir Bettelheim, 1976) [80].

---

[75] D'après la fiche pédagogique élaborée dans le cadre du Comité de lecture Télémaque, mise en ligne sur cndp.fr (12/10/1999) : http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/initiatique.htm (dernière consultation le 29/06/14). Une définition détaillée du récit initiatique est proposée dans notre glossaire.

[76] En s'appuyant sur l'histoire bien connue de *Pinocchio* (roman de Carlo Lorenzini datant de 1881), Chelebourg et Marcoin (2007) illustrent ainsi le cas du roman d'apprentissage ou de formation aussi appelé *Bildungsroman* : « Véritable modèle de Bildungsroman pour la jeunesse, *Les Aventures de Pinocchio* nous enseignent que la formation fonctionne, sur le plan de l'imaginaire, comme un mythe du progrès, c'est-à-dire comme une série de cycles débouchant sur l'avènement d'une réalité nouvelle, en l'occurrence d'un être nouveau. Les cycles, dans l'histoire du pantin, sont représentés par les alternances de bonnes résolutions et d'échecs qui rythment son parcours. Le progrès final, lui, est évidemment symbolisé par le dédain avec lequel la « marionnette de bois », enfin changée en un « bel enfant aux cheveux châtains » traite sa dépouille (…) : "Comme j'étais ridicule quand j'étais un pantin ! Et comme je suis heureux d'être devenu un petit garçon comme il faut !". » (Chelebourg et Marcoin, 2007 : 100).

[77] Comme le pense Ganna Ottervaere-Van Praag, « "toute narration à caractère littéraire capable d'emporter l'adhésion des enfants et des adolescents, qu'elle soit ou non écrite à leur intention" entre de nos jours "dans la définition du récit pour la jeunesse" (…) » (Routisseau, 2008 : 21 citant Ottervaere-Van Praag, 1996 : 9). Nous en concluons d'une part, que les domaines de la Lj et de la littérature pour adultes se recouvrent, et d'autre part, que le récit initiatique figurant un héros enfant ou adolescent est très probablement susceptible d'attirer un public du même âge, par phénomène d'identification – ou *mimesis*, et donc qu'un de tel genre narratif fait partie de la Lj. Voir aussi le rapport de Poslaniec intitulé « Littérature et littérature de jeunesse à l'école à travers des textes officiels ».

[78] D'après la fiche pédagogique élaborée dans le cadre du Comité de lecture Télémaque, mise en ligne sur cndp.fr (12/10/1999) : http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/initiatique.htm (dernière consultation le 29/06/14). Voir la définition proposée dans le glossaire.

[79] Voir glossaire : *subjectivité ; intersubjectivité. Ces notions sont explorées dans la partie suivante (1.3).*

[80] Dans une démarche psychanalytique, Bettelheim (1976) examine comment les contes de fées ont un potentiel initiatique. À partir d'exemples tirés du répertoire des contes de fées occidentaux (Perrault, Andersen en sont les figures majeures), Bettelheim révèle leurs sens symboliques, notamment à travers les différentes versions que l'on peut trouver de chaque conte. Il met à jour des thèmes omniprésents associés au succès de l'initiation du personnage : l'accès à la maturité, la lutte pour l'indépendance, la résolution de conflit, la paix. Bettelheim fait émerger de manière saillante les valeurs suivantes d'*indépendance* et de *solidarité*. D'une part, dans ces contes, l'indépendance apparaît par le fait d'aller à l'encontre des règles établies et/ou de les respecter. Cette négociation des devoirs et obligations permet de gagner son indépendance et devenir soi-même, ce qui ne va sans lutte ni efforts considérables. D'autre part, la solidarité sert à résoudre les conflits et est dépeinte comme le fait d'apporter paix et bonheur aux autres, par le dévouement. Les modèles de solidarité que Bettelheim souligne sont essentiellement fondés sur l'amour voué aux parents et reçu des parents, et l'amour tourné vers les autres. À la fin des contes, la résolution de conflit s'opère en soi et avec autrui, ce qui indique une construction identitaire à la fois

En ce sens, par son potentiel interprétatif, le récit initiatique peut constituer une initiation pour son narrataire qui s'identifie au personnage par *mimesis*[81]. À ce sujet, Marie-Hélène Routisseau postule : « Le récit ne serait (…) initiatique qu'à condition de modifier réellement le lecteur. Le texte agirait par contamination, il aurait le pouvoir presque magique de transformer le sujet réel. » (Routisseau, 2008 : 57)[82]. Notre thèse cherchera justement à montrer le pouvoir de transformation du récit au niveau de sa structure sémantico-discursive et poéticognitive.

En outre, nous traiterons spécifiquement du conte qui est « un court récit fictif et souvent merveilleux, dont les personnages, généralement non individualisés, vivent des aventures qui se déroulent habituellement dans un temps et dans un espace indéterminés » (Sylvie Roberge-Blanchet, 1996)[83], et de l'album de contes en particulier[84].

---

intériorisée et extériorisée. Il s'agit en somme pour le personnage – et indirectement, pour le lecteur – de mûrir (passer du stade enfant au stade adulte), d'assurer son propre bonheur (celui de son partenaire et celui de ses parents), enfin, d'être en paix avec soi-même et avec le monde. En Lj, Stephens *et al*. (2003) expliquent par ailleurs que la résolution des conflits est basée sur la réconciliation des oppositions binaires, ce qui marque l'aboutissement ou la clôture d'une histoire. Voir aussi glossaire : *aboutissement* ; *oppositions binaires*.

[81] La mimesis sera étudiée en section 2 selon la PC.

[82] Routisseau nous éclaire : « le roman initiatique aurait à charge de modifier le statut du lecteur en lui proposant un parcours initiatique. Le récit permettrait de passer à l'âge adulte en traversant sur un mode transgressif 'les questions de la mort et de l'amour, et du pouvoir' en modifiant 'sans cesse les limites de la censure' ». (Routisseau, 2008 : 57). Ainsi, Routisseau explique comment s'initier dans et par les récits initiatiques reste une affaire de transgression. Cette dernière relève généralement de la sexualité et/ou de la mort : « Le roman initiatique propose aux adolescents des récits relevant d'un savoir généralement frappé d'interdit sur la sexualité et sur la mort. La transgression ne consiste pas à remettre en cause la légitimité d'un pouvoir institutionnel ni à défier plus largement toutes les formes de sacré, elle porte sur un interdit de la représentation. » *(Idem).* On peut donc supposer que l'interdit de la représentation peut dès lors se manifester par le *non-dit* au niveau sémantico-discursif, c'est-à-dire par des stratégies textuelles de représentations détournées principalement via la poétique (figures de style telles que la métaphore, la métonymie etc.).

[83] D'après la fiche « théorie et pédagogie » élaborée dans le cadre du Comité de lecture Télémaque (Académie de Créteil/CRDP/Télémaque), mise en ligne sur cndp.fr (15/10/04) (dernière consultation le 29/06/14). Selon cette fiche, la définition du conte est plus amplement développée selon des classifications, comme suit :

« On peut classifier les contes par rapport à leur origine ou par rapport à leur contenu. La classification par rapport à l'origine distingue le conte issu de la tradition orale et le conte moderne. Le conte issu de la tradition orale se caractérise par son origine indéfinissable. On ne lui reconnaît pas d'auteur spécifique comme le souligne Schnitzer (1988) en affirmant qu'à proprement parler, il n'y a pas d'auteures et d'auteurs au pays des contes, la plupart des récits commençant d'ailleurs par un désaveu de paternité de la part de la narratrice et du narrateur tel que : «On raconte que...». Le conte oral demeure vivant même s'il fait partie du folklore. C'est pourquoi on l'appelle aussi conte populaire traditionnel ou conte folklorique. La plupart des contes traditionnels sont des contes merveilleux. Bettelheim (1976) affirme qu'ils sont le résultat d'une histoire qui a été remodelée sans cesse à force d'être racontée des milliers de fois par des adultes différents à d'autres adultes et à des enfants. Quant aux contes modernes, on remarque que les premiers d'entre eux ont été écrits vers le milieu du XIXe siècle. Ils sont datés, leur auteure ou auteur est connu, et lorsqu'ils subissent des variations, on peut toujours faire référence à leur forme originale. Les contes modernes sont souvent fantaisistes, humoristiques. Ils puisent leur source dans la réalité quotidienne en y ajoutant l'imaginaire, caractéristique de ces récits (Guérette, 1992). Il arrive toutefois que certains éléments des contes populaires traditionnels se retrouvent dans les contes modernes, notamment leurs personnages caractéristiques : fées, sorcières, magiciens et animaux mythiques (Escarpit, 1988). La classification des contes par rapport au contenu est très diversifiée. Les principales catégories de contes que l'on trouve dans la littérature d'enfance sont : les contes d'animaux, les contes d'objets personnifiés, les contes merveilleux, les contes romanesques, les contes explicatifs, les contes sans fin, les contes à rire ou facétieux. Notons également qu'il est possible de rencontrer des contes appartenant à plusieurs de ces catégories à la fois. ».

[84] D'après (Sylvie Roberge-Blanchet, 1996), « l'album est un ouvrage dans lequel des éléments littéraires (le texte) et des éléments plastiques (l'illustration) s'associent et se complètent pour transmettre un message. On peut classifier les albums par rapport à l'image ou par rapport au contenu. Par rapport à l'image, on distingue trois types d'ouvrage : l'album sans texte dans lequel on retrouve seulement des illustrations, le véritable livre d'images dans lequel l'illustration est prépondérante, bien que le texte demeure nécessaire pour assurer la compréhension, et le livre illustré dans lequel l'illustration vient compléter un texte qui domine et occupe la plus grande surface du

Enfin, selon Eliade, le terme d'initiation comprend :

> un ensemble de rites et d'enseignements oraux, qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel (Eliade, 1959 : 10)

L'initiation peut ainsi se partager et se transmettre par la parole. Pour cette raison, le motif du *récit dans le récit* est récurrent dans les contes initiatiques qui véhiculent les voix ancestrales et forment un vecteur de transmission symbolique fondamental. Plus encore, le conte initiatique est une clé de l'HCI[85].

I.2.2.2 Rite de passage ou rituel[86]

Le rituel a un rôle (trans)formatif dans la vie d'un individu : catalyseur des changements de vie majeurs[87], il permet la création d'une identité, d'une personnalité. Plus qu'une transition, c'est une transformation profonde qui s'opère.

Les rituels ont été étudiés par Van Gennep (1960 ; 1977) dans sa théorie sur la socialisation pour marquer notamment les phases transitoires entre l'enfance et l'intégration à un groupe social ou une tribu. Van Gennep fut le premier observateur du comportement humain qui remarqua que les cérémonies rituelles accompagnant les événements majeurs de la vie humaine diffèrent seulement d'une culture à l'autre au niveau des détails particuliers et qu'elles sont par essence universelles. Les rites de passage et initiations constituent donc selon nous des exemples de pratiques glocales : partagées globalement à travers le monde, elles se déclinent singulièrement d'un groupe ou d'un individu à l'autre. Cependant, les sociétés traditionnelles telles que les kanak sont considérées comme initiatiques de par leur systématicité[88] plus forte que les sociétés

---

support. Par rapport au contenu, l'album peut prendre cinq formes ; on retrouve des albums qui présentent des histoires de tous les jours, des albums de poésie, des albums documentaires, des bandes dessinées et des albums de contes. ».

[85] Comme le souligne Godin (2005 : 22) : « Tout conte est plus ou moins initiatique, parce qu'il a toujours quelque chose à nous apprendre sur nous-mêmes. C'est une véritable pédagogie orale. À défaut de livres, notre enseignement se trouve dans les contes, les maximes, les traditions orales… Les contes, paroles vivantes qui nous viennent des ancêtres, sont appelés "le message d'hier, destiné à demain, transmis à travers aujourd'hui." Un tel message, qui passe par le symbole et l'image et non par des explications rationnelles, a le don de nous toucher, sans que nous nous en rendions compte, au plus profond de nous-mêmes, et de traverser les siècles sans rien perdre de son pouvoir. À ce titre, le conte est un moyen de transmission par excellence. ». Les dimensions implicites, symboliques et émotionnelles de cette transmission sont ici mises en exergue, ce qui relève fondamentalement de l'HCI. La SPA-PC nous permettra ensuite d'examiner et conceptualiser ces dimensions du discours poétique des contes.

[86] Voir glossaire.

[87] Voir l'ouvrage de Teather (1999) intitulé "Embodied geographies : spaces, bodies and rites of passage". Il y est question de l'intégration des expériences et émotions entre les dimensions d'une part imaginaires, immatérielles (représentations cognitives, narratives etc.) et d'autre part réelles et matérielles (lieux, espaces physiques). Teather montre que cette intégration ou ce mélange entre les mondes tangible et intangible a lieu au quotidien sous forme de rituels (rites de passage) qui balisent également nos crises existentielles de vie. Teather parle alors de *géographies incarnées* ou *incorporées* (*embodied geographies*) car elles prennent source dans l'expérience du paysage vécu.

[88] La systématicité traduit la répétition de rituels qui préfèrent la préservation (performativité, fermeture, sacré, implicite) à la transgression (variation, ouverture, révélation, explicite).

modernes[89] (Lévi-Strauss, 1979). Le langage complexe qu'elles développent, entremêlant la poétique, l'esthétique et les phénomènes socio-politiques (Poirier, 2008 : 76-77)[90] conforte leur caractère initiatique.

Les rites de passage sont souvent représentés dans l'espace et le temps par des sorties et entrées, des traversées et des voyages, des intersections, des frontières et des limites, d'où le caractère dit *liminal* de ces espace-temps transitoires[91], retrouvé dans toutes les cultures. La limite indique surtout des états de conscience modifiés en lien avec l'espace et le temps, par exemple le passage dans le monde du *rêve* (domaine onirique), sachant que le rêve est pour les sociétés autochtones une réalité ; c'est pourquoi il joue y un rôle décisif (voir notamment les travaux de Leenhardt et l'article de Leblic (2010)).

Caractéristique des rituels, la prise de conscience est en quelque sorte matérialisée dans/par le paysage, le corps, la pratique cérémoniale, selon un même continuum.

Van Gennep a montré trois phases dans les rites de passage : la séparation, la transition et la réincorporation[92], auxquelles correspondent des rites *pré-liminaire, liminaire, post-liminaire*. Suivant ces phases, Van Gennep introduit les idées de *pivotement* et de *contamination* à partir du paradoxe entre sacré et profane formant un espace de superposition. Ce paradoxe correspond à celui de la conservation/transgression socio-culturelle. Dans une telle situation de *marge*, l'individu devient marginal. Ces trois phases se retrouvent par ailleurs dans les récits initiatiques suivant la structure *chez soi/ailleurs/chez soi*.

[89] L'adjectif « modernes » qualifiant les sociétés occidentales s'oppose ici à l'adjectif « traditionnelles » que nous employons pour qualifier les sociétés autochtones et non-occidentales qui peuvent être définies aussi comme « non-modernes ». Le terme « moderne » peut ainsi être discuté au regard de ses contraires qui communément convoqués, à savoir « non-moderne » et « pré-moderne » (dévalorisant, le second terme suit une idéologie colonialiste) mais aussi au regard de l'adjectif « contemporain » (voir Friedman, 2002). Si la perspective évolutionniste convoquée par le terme « modernité » semble évoquer le but ultime de toute les sociétés (Poirier, 2008 : 83, note 2), alors la contemporanéité n'est pas nécessairement modernité dans le sens où une société non-moderne peut être contemporaine. Ces distinctions seront abordées ultérieurement. Voir le chapitre deuxième sur les « institutions conceptuelles et réflexes des cultures indigènes » et le glossaire : représentations du monde non-moderne (…) et moderne.

[90] Voir le chapitre deuxième sur les « institutions conceptuelles et réflexes des cultures indigènes » et le glossaire : *représentations du monde non-moderne (…) et moderne.*

[91] Sur le rite de passage et la liminalité, nous pouvons aussi nous référer aux travaux de Turner (1967, 1969). Voir définition de « rituel » et « liminalité/liminal » dans le glossaire

[92] Voir définitions des trois phases des rites de passage dans le glossaire.

I.2.2.3 Figures du masque et totem

a Distinction symbole/figure[93]

Rassemblant et co-modifiant les réalités matérielles (paysage) et immatérielles (la conscience), le pouvoir transformateur du rituel tient essentiellement de son rôle figuratif. Il conviendra d'aborder tout système de représentation symbolique avec le recul épistémique nécessaire comme le suggère l'étude de Monnerie (2010) sur la figure de la Grande Maison chez les kanak. Le symbole y est traité comme « symbole d'autre chose » (194), concept « majeur de la tradition occidentale et de l'anthropologie, deux dimensions qui tendent à occulter l'existence d'autres modes sociaux de signification et rendent leur mise en évidence difficile » (191).

Ainsi, le concept de *symbole* restant trop flou, Monnerie le distingue de celui de *figure*. Le premier mobilise deux dimensions : « d'une part l'idée de représenter et simultanément de représenter autre chose qui est absent, caché ou abstrait » (194). En revanche, le second mobilise à la fois l'unidimensionnalité et la pluri-dimensionnalité. Ce paradoxe s'explique par le fait que « les figures se caractérisent par la démultiplication du même – ou plus précisément de significations de même ordre » (194). Monnerie examine plus spécifiquement « comment définir ce "même" et comment il s'exprime dans la rhétorique cérémonielle aux plans verbal et non verbal » (194), notamment dans le cas de la culture kanak : symboles et figures sont « deux modes sociaux de signification parmi d'autres qui permettent de mieux cerner l'imbrication du personnel, du collectif et du social dans cette société et ses relations régionales […] » (191).

La figure correspond donc à la vision du réel et de l'héritage dite « intégrée » (Rose *et al*. 2010) qui sera abordée dans notre partie sur l'HCI[94]. Les concepts de *symbole* et de *figure* correspondent à deux conceptions du réel divergentes, respectivement exclusive et inclusive[95]. La problématique du *symbole vs figure* a donc un impact majeur sur l'interprétation du sens des récits initiatiques indigènes. D'où la nécessité de développer une méthodologie linguistique adaptée à cette vision intégrée et permettant d'exhiber la construction sémantico-discursive des représentations culturelles, spécialement indigènes.

---

[93] Voir glossaire et partie 2 (section 1).
[94] Voir glossaire.
[95] En lien avec le Soi inclusif ou exclusif, on peut distinguer d'un côté une réalité extérieure à l'individu, en Occident (conception moderne et anthropocentrée ; représentation du monde exclusive) et de l'autre une réalité incorporant l'individu, dans les cultures orientales et indigènes (une conception prémoderne et cosmocentrée ; représentation du monde inclusive). Nous rejoignons ici les arguments de Poirier (2008).

b Penser mutuellement et symbolique kanak

Les cultures autochtones sont caractérisées par le « penser mutuellement » comme l'explique Leblic (2010 : 111) en référence à Dubois (dictionnaire maré-français). Cela souligne par ailleurs la construction socio-cognitive du *Soi contingent*[96]*,* par l'acte de penser ensemble selon un principe de réciprocité. Dans la langue kanak de Maré*,* le nengone, cette valeur s'exprime d'ailleurs par le mot *itutuo* signifiant « rêver » (Leblic, 2010 : 111). Rêver c'est ainsi « penser mutuellement » et donc transmettre, d'où la fonction sociale essentielle du rêve indigène qui est une réalité (voir aussi les travaux Leenhardt et plus récemment, ceux de Leavitt). Leblic (2010) explique que la transmission des savoirs traditionnels kanak peut avoir lieu par le biais des rêves (dimension onirique) qui permettent de communiquer avec les ancêtres.

Par ailleurs, selon Leblic (2010 : 116), la « symbolique » des rêves « devrait être sans aucun doute reliée à celle que l'on trouve dans la tradition orale », plus spécialement « dans les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie où l'importance de la tradition orale, des mythes et des rites n'est plus à démontrer (voir notamment Leenhardt, 1932 ; Bensa et Rivierre, 1982) ».

Ces symboles permettraient donc de comprendre certains éléments du sens/signification de ces récits. Leblic donne des exemples[97] de métaphores figées ou lexicalisées qui sont à « rapprocher de celles des discours ritualisés de tradition orale » *(idem).* Ces symboles constituent des indices révélateurs des représentations socio-culturelles kanak. Nous retiendrons les cas ci-dessous, liés aux figures qui nous intéressent dans le cadre de notre travail — le *chez-soi* et la maison, le voyage et le monde ancestral :

- Le poteau central pour le chef
- La mère de la chefferie pour son lieu d'origine
- Le chemin pour l'échange
- Le banyan pour parler du pays des ancêtres
- La mort pour le dernier descendant d'une lignée

[96] Voir glossaire. Le Soi contingent et intersubjectif sera développé davantage, ultérieurement dans ce chapitre.

[97] Les exemples de symboles suivants sont mentionnés: le « poteau central pour le chef, des lianes qui courent à l'autre bout du pays pour parler des alliés, de la mort pour le dernier descendant d'une lignée, de la mère de la chefferie pour son lieu d'origine, de la fourche et de la paille pour la vie et la mort, de la séparation de la vie et de la mort par les présents apportés, du chemin pour l'échange, de la liane comme symbole fort du lien, mais aussi de l'ensorcellement, de la liane spécifiée vivante pour la pérennité d'un clan, etc. Ailleurs, dans d'autres régions de Nouvelle Calédonie, on a aussi le muret et la filoche pour la chefferie, le muret représentant la base, les gardiens et la filoche (sous-entendu de poissons), les clans qui sont chargés de faire la pêche pour nourrir le groupe et, donc, la nourriture mais aussi l'ensemble des alliances ; mais aussi la viande pour désigner le clan dans lesquels on se marie, on entend dire souvent « c'est notre viande » pour le désigner, ou encore le banyan pour parler du pays des ancêtres… ». (Leblic, 2010 : 116)

Cependant, plus qu'un symbole du chef, le poteau central de la Grande Maison kanak est l'incarnation de l'aîné suprême appelé « teâma » (Monnerie, 2010 : 194-95). Le poteau central n'est pas le *symbole* ici, mais la *figure*, autrement dit la manifestation même de « l'antériorité du clan accueillant, en rapport à la famille du *teâmâ* » *(idem)*[98]. Finalement, les *symboles* kanak (Leblic, 2010) sont traités selon nous en tant que *figures* car le terme *symbole* relève plus particulièrement de l'imaginaire occidental[99].

c Totem[100] : un masque initiatique

La fonction originelle du masque dont les premières traces remontent l'époque paléolithique, demeure la communication avec le monde non-humain (Herold, 1992 : 7). Ainsi, traditionnellement le masque protège et dissimule non seulement l'humain en contact avec des forces supernaturelles, mais aussi les savoirs sacrés issus de cette communication avec le non-humain[101].

Le totem est une figure du masque (Herold, 1992 : 45)[102], déclinée dans sa dimension spirituelle et sacrée. Transcendant les morts et les vivants, les totems-masques sont une marque significative du *chez-soi* ou « clan » originel *(idem)*[103]. Le masque-totem devient ainsi un être complexe (voir Leblic, 2010, citant Dalmayrac, 2008 : 2)[104] se déplaçant entre

[98] D'après Monnerie (2010 : 194-95), le poteau central est un élément de la construction architecturale de la Grande Maison kanak, figure de la société locale. Il est associé au *teâmâ,* personnage représentant la société. Littéralement « aîné » (teâ), « suprême, collectif » (-mâ), *teâmâ* est selon Monnerie le terme approprié pour désigner l'aîné suprême, la Grande maison et le clan accueillant. En français, les traductions proposées sont d'après lui trop souvent incorrectes à l'instar de « grand chef », « chefferie (ou tribu) et clan propriétaire de terre ». Finalement, le poteau central a une valeur symbolique forte, au centre de la Maison kanak que Monnerie décrit ainsi : « de façon classique, en Nouvelle Calédonie, il s'agit d'un bâtiment rond à toit conique, construit autour d'un poteau central, prolongé par une flèche faîtière, émergeant du toit. (…) Une des premières phases de la chaîne opératoire de son édification, qui implique aussi une cérémonie, est la mise en terre du poteau central, élément architectural étroitement associé au *teâmâ*, comme l'est aussi la flèche faîtière. Cet acte porte le même nom que l'intronisation du *teâmâ.* Dans les deux cas, un homme du clan accueillant préside à la tâche. Ce sont là des facettes – technique, architecturale et cérémonielle – d'un acte de fondation exprimant l'antériorité du clan accueillant en rapport à la famille du *teâmâ*. » (*Idem*).

[99] Nous suivons ici le point de vue de Monnerie (2010). Par ailleurs, nous entendons par « occidental », la culture dans ses aspects modernes, rationnels, anthropocentrés, contingente à une vision du monde exclusive plutôt qu'inclusive (voir Poirier, 2008).

[100] Voir glossaire *: totem et masque.*

[101] Le masque dans les sociétés traditionnelles a la vocation de protéger l'Homme des dangers qu'il court lorsqu'il est situé dans les espaces de transgression (liminaux), notamment lors de la communication avec les esprits. Le lien ambigu entre les vivants et les morts relève en effet du profane et/ou du sacré. Herold (1992 :7) explique comment, dans les sociétés traditionnelles, l'exclusivité sociale des personnes communiquant avec les forces supernaturelles, les incita à garder leurs connaissances secrètes. Leur immense pouvoir les mettait paradoxalement en grand danger, c'est pourquoi le masque les protégeait en camouflant leur identité humaine vulnérable.

[102] Dans son ouvrage sur les masques dans le monde, Herold (1992 : 45) traite ici spécifiquement des masques mélanésiens.

[103] Les totems sont des emblèmes sacrés que l'on retrouve par exemple chez les kanak ou les chez les Aborigènes, depuis leurs premiers signes d'existence. Les premiers totems étaient selon les croyances indigènes, désignés par les forces spirituelles au moment de la création du monde. Une fois donné, un totem ne changeait plus (voir Ellis, 2007 : 6). Ellis *(idem)* explique que les totems aborigènes donnaient traditionnellement à chaque groupe une marque d'individualité et une force unificatrice. Ils constituaient ainsi une méthode d'identification qui est aujourd'hui employée par exemple par les drapeaux. En revanche, le totem a une signification plus profonde et sacrée ; il forge le lien spirituel entre chaque personne et son lieu de naissance. Le totem peut également être l'esprit vivant d'un ancêtre, c'est pourquoi il ne faut ni chasser, ni blesser, ni tuer (pour se nourrir) les espèces du totem de son clan.

[104] D'après *Loin de la parole que nous avions dite, il est allé à la mer*, pièce de Dany Dalmayrac présentée au centre culturel du Mont-Dore pour la commémoration des dix ans du centre culturel Tjibaou en 2008 et jouée par la troupe *Nyian* de Richard Digoué.

différentes réalités humaines et non-humaines et il détient un pouvoir spirituel nécessaire à toutes les initiations, toutes les transformations[105].

d Universalité du masque kanak ?

L'universalité du masque est enfin questionnée par Lévi-Strauss (1979) : le sens caché naissant par le masque semble ultimement et universellement évoquer la mort. D'où l'émergence d'émotions associées, notamment la peur[106]. Médiateur entre vivants et morts, le masque figure ce lien sacré qui donne aux récits traditionnels leur souffle[107], leur *aura*[108] (Rose, 2010 : 271), leur ancestralité[109], dans le silence des mots. Ce lien semble néanmoins plus important dans les sociétés traditionnelles de par leur systématicité singulière (Lévi-Strauss, 1979).

Médiateur ou *filtre*, le masque harmonise les dimensions individuelle et collective en encodant et décodant le message transmis entre les mondes vivant et non-vivant. Percer cette opacité, c'est lire, voir, savoir, interpréter donc régénérer le sens/signification. Cette idée sous-tend les travaux de Lévi-Strauss, notamment « La voie des masques » (1979) qui confortent nos arguments sur le caractère transformateur et donc initiatique de la figure du masque.

[105] Leblic explique que les rêves, dans le cas des sociétés kanak, « sont des passerelles permettant le voyage au pays des morts (…) via notamment le masque » (2010 : 111). Présenté comme un symbole du culte des ancêtres, le masque vient apporter leur message aux vivants : « Le masque marche parmi les vivants, c'est un être qu'on ne peut approcher, à qui on ne peut parler, il vient à nous pour nous rappeler qu'avec nous vivent encore nos ancêtres. » (Leblic (2010 : 112) citant Dalmayrac (2008 : 2)). Selon Dalmayrac (2008), le masque, plus qu'un symbole, est un être complexe : sa forme liminale mi-homme mi-animal, à la fois présence et absence, son caractère magique et « voyageur » entre-deux mondes mais aussi la peur qu'il provoque chez les hommes (notamment chez les enfants qui n'écoutent pas) pour les dissuader de le suivre au pays des morts, les codes socio-culturels qu'il véhicule (soulignés par les « 'ordres' du chef »), les œuvres humaines qu'il soutient, son apparition lors d'événements transitoires (décès, fête), enfin, l'ailleurs du pays sous-marin , ou bien celui du ciel, de l'imaginaire : tous ces éléments forment ensemble des pans de l'imaginaire kanak , où les notions de *rationnel* et d'*irrationnel* n'existent pas (Dalmayrac, 2008 : 2). Ces caractéristiques du masque sont aussi celles du totem, de par leur rôle de passerelle ou de messager entre les deux mondes. Voir glossaire : *masque ; totem ; rêve.*

[106] Chez les kanak, les figures du masque et du totem manifestent les faces visible et invisible de l'identité et les émotions qui lui sont liées comme l'opposition binaire *peur / sécurité* (voir Leblic (2010) citant Dalmayrac (2008), au sujet du masque). Le masque a ici la double fonction de rassurer et d'effrayer, tout en filtrant entre les mondes tangible et intangible *(idem).* C'est le degré d'*opacité* (Lévi-Strauss, 1983) de ce filtre qui permet de préserver l'équilibre nécessaire à l'identité d'un groupe, à sa survie : les schémas du renouvellement symbolisés par l'iceberg dans notre chapitre sur l'HCI illustreront le dialogue des binarités peur/sécurité en lien avec *chez soi* et *ailleurs* et les représentations tangibles et intangibles. En ce sens, les figures du masque et de l'iceberg demeurent similaires. Voir glossaire : *filtre ; crible / filtre.*

[107] Jean Perrot (2005) fait référence au « souffle » dans son article tiré de *Citrouille n°41*. Nous explorerons cet article dans le chapitre troisième de cette section (III.3). *Voir glossaire : motif révolutif/spirale ; ancestralité.*

[108] Voir glossaire : *aura et héritage.*

[109] Voir glossaire.

I.2.3 Paysages de conscience

I.2.3.1 Construire le lieu, se construire[110]

Essence des rituels, la matérialisation de la conscience par le paysage est un phénomène qu'étudie la géographie culturelle. Birkeland (2005) étudie ainsi la construction identitaire en lien avec les lieux et les espaces[111] physiques aborde la relation entre soi et *l'endroit*[112] non comme une relation de sujet à objet, mais de sujet à sujet : « Le soi est un emplacement géographique et l'emplacement est un soi géographique »[113]. Les espaces identitaires vivants se forgent par les lieux devenant sujets et les sujets devenant lieux.

Birkeland emploie alors le terme « géographicalité » qu'elle emprunte au philosophe français Éric Dardel (1990), pour décrire le lien particulier, « essentiel » et « distinctif » forgé entre l'Homme et la Terre[114]. Ce lien se caractérise par l'appropriation d'un lieu par le biais du sens qu'on lui octroie. Approprié, le lieu peut alors devenir *chez soi,* là où l'on demeure[115]. La géographicalité est donc essentielle à la construction identitaire des individus et des communautés. Hors de *chez soi*, le voyage fait également apparaître la transformation identitaire comme le souligne Birkeland.

Suivant le courant de la phénoménologie, Birkeland interroge particulièrement la signification expérientielle des lieux, de la nature et des environnements physiques du point de vue de l'observateur humain pour qui « l'expérience de l'espace » prend source « dans l'expérience du corps »[116]. La phénoménologie prend finalement en compte la dimension subjective de l'objet, qui est le paysage dans sa « signification/sens expérientielle »[117] humaine donc cognitive. Par notre méthodologie (SPA-PC) nous chercherons à montrer la signification expérientielle de *chez soi* et la géographicalité narrative par la Lje.

---

[110] D'après le titre « Making place, making self » de l'ouvrage de Birkeland (2005) qui nous semble par ailleurs avoir plus d'impact en anglais.

[111] Birkeland (2005) traite plus spécifiquement du lieu ou emplacement (« place ») et de sa construction (« place-making ») moderne: elle aborde les thèmes clés de place/emplacement/endroit (« place »), espace (« space »), le tourisme et la mobilité, la différence sexuelle et la subjectivité. Elle traite de l'individuation comme un voyage (« journey ») qui forme une recherche de soi et de sa place, conduisant à la connaissance de soi. Elle met en lumière des représentations féminines du lieu (place) centrées sur "le renouvellement durable et le bien être tant pour la nature que pour la culture" (Birkeland, 2005 : 8).

[112] Le terme employé en anglais étant « place», d'où le titre de l'ouvrage. Il peut aussi être traduit par « le lieu », « l'emplacement » ou « la place ».

[113] « the self is a geographical place and place is a geographical self » (Birkeland, 2005 : 147).

[114] « the distinctive and essential relationship between human beings and the earth » (Birkeland, 2005 : 9).

[115] Voir glossaire: *demeurer*.

[116] « The experience of place is grounded in the experience of the body». (Birkeland, 2005 : 9).

[117] « Experiential meaning » (Birkeland, 2005 : 8-9).

I.2.3.2 Paysages d'action et de conscience dans les récits indigènes

La géographicalité apparaît dans les récits autochtones, comme l'éclaire Magowan (2001)[118] à travers ce qu'elle décrit comme le « paysage d'action et de conscience »[119], soulignant de fait l'ancrage initiatique entre l'Homme et la terre, mûs par une seule et même conscience. Elle examine la cartographie du pays en corrélation avec celle de l'esprit, par la narration : les lieux sont racontés, chantés, parlés ensemble. Magowan explique que c'est précisément l'autorité du conteur, la légitimité de celui qui écoute et celle du lieu de l'échange qui dotent l'histoire d'une signification initiatique (*idem*, 43-44). L'histoire raconte, certes, mais elle incarne surtout un rite de passage.

Ainsi les histoires traditionnelles sont-elles racontées lors de déplacements d'un lieu à l'autre. Elles rythment et balisent l'espace-temps du voyage, entremêlant les trajectoires imaginaires et physiques, immatérielles et matérielles, humaines au non-humaines :

> La capacité à condenser de longs voyages sur de vastes étendues de terre en racontant des histoires est un moyen de voyager d'un lieu à l'autre et d'un groupe à l'autre en pratique et dans l'imagination. (Magowan, 2001 : 44)[120].

Le récit traditionnel demeure donc par essence, un voyage initiatique au cœur du paysage vécu et imaginé.

I.2.4 Signification initiatique et masquée de *chez soi* en Lj : modélisation possible par la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA)

I.2.4.1 Une idéologie du « home » prisée par la Lj[121]

La signification de *chez X* englobe potentiellement d'autres termes porteurs d'identité tels que « pays », « patrie », « territoire », « indigène », « Nouvelle-Calédonie », « francophonie » etc., ce que nous tenterons de prouver par notre analyse sémantico-discursive et poéticognitive. Cette analyse cherchera également à montrer l'inscription de l'idéologie de *home* dans la Lje sachant que cette idéologie est loin d'être précisément définie. Les sciences humaines y recourent sous divers points de vue qui semblent par

[118] Magowan (2001) traite spécifiquement de la communauté indigène Yolngu en Australie.
[119] « landscapes of (…) action and consciousness » (Magowan, 2001 : 43).
[120] «The ability to condense long journeys over vast tracts of land through telling stories is a means of journeying from place to place and from one group to another in practice and in the imagination. » (Magowan, 2001 : 44).
[121] Voir glossaire : *home / away ; chez soi / ailleurs ; retour chez soi / return home ; rituel / Rite de passage (3 phases) ; aboutissement ; conflit—réflexion personnelle—action créative—intégration sociale ; mouvements domifuge et domicentrique / domocentrique, centrifuge et centripète.*

ailleurs ethnocentrés comme le prouve l'emploi du terme *home* pour désigner un concept universel. Comme l'expliquent Thaler et Jean-Bart :

> Le « home » qui mobilise l'attention des sciences humaines (…) reste cependant un concept aux frontières difficiles à délimiter tant il couvre un champ sémantique étendu et nourrit un large et riche réseau de connotations (…). Ces connotations varient non seulement d'une culture à l'autre mais également au sein d'une même culture, car le « home » est au centre d'enjeux fondamentaux dans les représentations de l'environnement géographique, physique, mais aussi psychique et idéologique. (Thaler et Jean-Bart, 2008 : 27)

Le « home » est donc propice à la parabole, un instrument *poéticognitif* que nous étudierons par la PC. Les représentations de *chez X /home*, portent une idéologie puissante car fortement connotée, qui est particulièrement saillante dans la Lj[122] : selon Rusnak (2008 : 53), « la spécificité de cette littérature est construite sur la structure *home-away-home ».* Rusnak explique : « c'est-à-dire que le jeune quitte la maison et sa famille à la recherche de l'aventure, qui se passe ailleurs, puis il revient chez lui, transformé et plus mûr, et c'est là que le récit se termine. » (53) Le retour *chez soi*[123] témoigne ici de la phase de réincorporation propre aux rites initiatiques post-liminaires (Van Gennep, 1960).

Cette opposition entre *chez soi* et *ailleurs* forme donc une quête, un voyage initiatique que Rusnak (2008 : 53) nomme *«* voyage circulaire où *home* et *away* se structurent en axe d'oppositions ». Le voyage initiatique, correspondant à la phase de transition (rites liminaires) selon Van Gennep, sera abordé dans notre étude comme un scénario stéréotypique pivot de la transformation du *chez soi* dans les récits de Lje. Les arguments de Thaler et Jean-Bart suivants, concernant le « home » et le soi évoluant mutuellement, pourront être vérifiés par notre analyse linguistique :

> Et, si le célèbre adage « les voyages forment la jeunesse » dit vrai, il faut alors accepter l'idée que le « home » ne désigne jamais un univers aux frontières fixées une fois pour toutes, mais que ces frontières sont sans cesse en mouvement et que le « home » s'élargit au rythme des découvertes et des évolutions du moi. (Thaler et Jean-Bart, 2008 : 29)

Les mouvements de la signification de *chez soi* co-construite dans /par les récits initiatiques de la Lje, sous-tendent donc potentiellement ceux du « moi ». La négociation des frontières de *chez soi* peut ainsi représenter la (re)définition identitaire, individuelle et/ou collective.

De plus, si comme le soulignent Thaler et Jean-Bart (2008 : 28), l'ailleurs, le voyage ou l'aventure sont des stéréotypes du « non-home », ils participent à l'antithèse *home /away* et

[122] À ce sujet, voir notamment l'ouvrage de Reimer (2008), et plus spécifiquement son introduction et les chapitres 2, 3 et 6 réalisés respectivement par Thaler et Jean-Bart (2008 : 27-50) ; Anne Rusnak (2008 : 51-66) et Perry Nodelman (2008 : 107-129).
[123] Voir glossaire : *retour chez soi/ return home ; rituel/rite de passage (3 phases) ; aboutissement*.

permettent donc selon nous le déploiement transgressif des stéréotypes associés à *chez soi*. Thaler et Jean-Bart *(idem)* considèrent que ces oppositions montrent les représentations « domicentriques » et « domifuges » dépeignant deux « homes » ambivalents : d'une part, par l'action de rentrer ou rester *chez soi*, le « home » devient un refuge et un centre apportant un sentiment de sécurité[124] ; d'autre part, la fuite du « home » reflète la peur du « home » et/ ou « l'excitation de l'aventure promise par le monde extérieur » *(idem)*[125]. Ces deux aspirations et émotions contradictoires sont non seulement prêtées à l'enfant qui grandit, mais elles nous figurent aussi probablement la dynamique de l'HCI basée sur le développement durable : le premier mouvement centripète devient ainsi potentiellement celui de la préservation identitaire et culturelle — par le déploiement normal des stéréotypes associés à *home* — alors que le second, centrifuge, caractérise la transgression — par le déploiement stéréotypique transgressif de *home*[126]. Le paradoxe domicentrique-domifuge correspond à celui de la conservation/transgression socio-culturelle, soit le pivot sacré-profane selon Van Gennep. Les arguments présentés ici par Thaler et Jean-Bart postulent une idéologie universelle désignée par *home*/*not-home.* Notre étude de *chez soi* s'attachera à vérifier par la SPA la validité de ces arguments, notamment au regard des stéréotypes de *chez soi*.

I.2.4.2 Représentations linguistiques et stéréotypes pour modéliser la préservation-transgression socio-culturelle de l'HCI

a Grandes lignes de la théorie SPA

Depuis 1997, Galatanu développe l'interface sémantico-discursive en tant que révélation simultanée de deux états du même phénomène linguistique : la signification et le sens (Galatanu, 2012). Interactive, argumentative et conceptuelle (cognitive), cette approche de la sémantique est principalement applicable aux interactions verbales et aux variations textuelles. La SPA examine particulièrement les mutations sémantico-discursives des représentations socioculturelles. L'interface sens-signification lexicale sera traitée dans notre étude comme un potentiel que la SPA décompose selon trois éléments :

- un noyau défini par des traits nécessaires de catégorisation ;

[124] Thaler et Jean-Bart (2008 : 28) expliquent que cette idée est empruntée à David Sopher (1979) qui « suggère une opposition entre une conception "domicentrique" ou le "home" reste fondamentalement le lieu où l'on se réfugie et une conception "domifuge" où le "home" est un lieu qu'il faut absolument fuir. ».

[125] Voir glossaire : *home/away ; mouvements domicentrique/domifuge.*

[126] Cette idée est empruntée à Jean-Michel Adam (1999 : 90-91) (voir aussi Heidmann et Adam, 2010), qui distingue les genres narratifs centripètes et centrifuges, les premiers favorisant la reproduction de la norme et la répétition alors que les seconds sont axés sur la variation et l'innovation.

- des stéréotypes associés aux mots ;

- des *possibles argumentatifs* (PA) : ils déploient ces stéréotypes en discours par l'association du mot (présent ou absent) à ses stéréotypes (Galatanu, 2009a.), comme dans l'exemple suivant : *Chez soi DONC sécurité.* Selon qu'il confirme ou transgresse les PA, le discours préserve et/ou modifie la signification du mot. Par conséquent, les stéréotypes deviennent des pivots du phénomène de préservation-renouvellement de la signification et du sens.

b Chez soi non-occurrent et sens/signification initiatique

Développée en section 2, notre déclinaison particulière de la SPA illustrée par le cas de *chez X* non-occurrent (absent) dans la Lje et son application à *Mèyènô* (section 3) pourront mettre à jour, par les éléments du noyau et des stéréotypes de *chez X* apparents dans le texte, les mouvements domicentriques et domifuges décrits précédemment et l'idéologie du *home* initiatique postulée par les théories littéraires.

Les variations de la signification manifestées discursivement forment alors ce que nous appelons des formes de *rituels sémantiques* dont les stéréotypes sont des instruments clés : considérant la langue-culture comme un ensemble, les éléments socioculturels liminaux qui, selon Van Gennep (1960), permettent la transition (le passage correspondant au *pivotement*) et le mixage (la fusion correspondant à la *contamination*) entre le sacré et le profane, se manifestent probablement également au niveau sémantico-discursif. L'articulation entre sacré-profane correspond respectivement à la dynamique dialogique de conservation-transgression de la culture, elle-même mêlée à la langue.

En envisageant l'articulation conservation-transgression dans l'étude des phénomènes sémantico-discursifs, nous traitons alors de la *signification-sens initiatique*[127] pour une application au cas de la Lje indigène. Co-créé et contextuel, le *sens initiatique* fonde la communication, celle-ci étant par essence un processus de « création de communautés » selon Sell (2004). Par l'exemple de *chez soi* dans la Lje kanak, nous étudions le sens initiatique qui sous-tend actuellement la communication des communautés contemporaines, en quête identitaire.

c Représentations cognitivo-linguistiques et paysages de conscience en Lje

Le potentiel initiatique d'un récit sera indiqué dans notre étude par les traces sémantico-discursives de la co-inscription et la co-transformation possibles de l'énonciateur

[127] Voir glossaire *: sens initiatique ; mixage et sens initiatique glocal*.

(narrateur/écrivain) et énonciataire (narrataire/lecteur) dans le discours. Par ce dernier, la réalité est ainsi réinventée, réappropriée, dotée d'*expérientialité*. Suivant cette idée, Seixo (2004) parle de l'expérience de l'écriture par le discours sur le vécu subjectif, pour caractériser la dimension expérientielle fondamentale des littératures d'émergence en lien avec les territoires. Dans cette perspective, Birkeland affirme : « L'emplacement est cent fois plus vécu que discursif » (2005 : 9)[128]. Au demeurant, la Lje donne naissance à des paysages imaginés ou « de conscience » et d'« action » (Magowan, 2001 : 43), des « géographies incarnées » (Kenworthy Teather, 1999)[129], faisant état de rites de passage par la narration.

D'un point de vue sémantico-discursif, le phénomène de régénération discursive du sens et de la signification demeure corrélé à la (co)régénération identitaire des sujets communicants et au processus d'héritage socioculturel. Les actes d'écrire et de lire se mélangent en conséquence comme l'examine la PC (Oatley, 2003)[130]. Ce mélange explique la complexité narrative, proéminente dans la Lj et dans les récits indigènes à cause de leur structure poétique et suggestive accentuant la polyphonie. Si l'on considère en plus la dimension transculturelle du texte, le potentiel interprétatif est décuplé. Au croisement de ces domaines, nous traitons de la Lje indigène comme média transculturel : une haute complexité narrative est donc attendue ici[131].

I.2.5 Conclusion

À partir de théories issues de l'anthropologie, la géographie culturelle, la littérature, la linguistique (SPA) et la PC, nous avons émis des postulats sur les éléments *initiatiques* qui peuvent contribuer à l'ouverture des rituels kanak selon Ihage (2013), sous-entendue dans une perspective de communication de l'héritage culturel local vers le monde global. Les hypothèses concernant le caractère initiatique du sens/signification de *chez soi* dans la Lje indigène seront vérifiées par notre analyse (sections 2 et 3). Les fondements méthodologiques que nous avons brièvement décrits ici seront explorés davantage aux niveaux des théories SPA et PC (section 2) et de l'instrument transformatif du stéréotype (sections 1 et 2).

---

[128] « place is a hundred times more lived than discursive ». Birkeland (2005 : 9) se réfère ici à l'ouvrage de Relph (1976) intitulé « Place and Placelessness » qui aborde le lieu *(place)* dans une perspective expérientielle et ses liens avec l'*espace (space).*

[129] « Embodied Geographies » est le titre original de l'ouvrage de Kenworthy Teather (1999).

[130] Ce point sera exploré en section 2 (PC). Voir glossaire : *mixage et sens initiatique glocal.*

[131] Par ailleurs, en Lj, les albums comprennent une double dimension texte-image qui mutiplie les trajectoires possibles d'interprétation du discours sur trois zones : le texte, l'image et le dialogue texte-image. Les dimensions sonores sont également ajoutées dans le cas des albums CD. Les multimédias de manière générale accentuent le potentiel interprétatif des discours de Lj. Notre étude se centrera uniquement sur le texte écrit.

Les chapitres suivants s'intéresseront spécifiquement aux aspects glocaux, liquides, intersubjectifs et interculturels du média Lje.

I.3 Identités liquides postmodernes et communication glocale

Cette partie explore le phénomène de globalisation et plusieurs concepts clés qui lui sont liés : la *glocalisation,* la modernité liquide, l'*agency* et la subjectivité, la culture, le Soi et l'Autre[132] et leur impact sur la fluidification des représentations, identités et significations contemporaines dans la Lj.

I.3.1 Globalisation et localisation culturelles

I.3.1.1 Dualité de la globalisation ou mondialisation[133]

Apparus en 1960 dans les dictionnaires français, les termes de *globalisation* et *mondialisation* sont synonymes et désignent « le fait de devenir mondial, de se reprendre dans le monde entier » (Dimitrova, 2005 : 5) [134] en référence au Dictionnaire Le Robert[135]. Pour Dimitrova (2005 : 9), la mondialisation « décrit un processus multicausal et multidimensionnel influençant tous les aspects de notre vie » et faisant contrepoids au processus « unicausal » désigné initialement par la globalisation. Selon ce point de vue, la distinction entre *globalisation* et *mondialisation* relève de leur objectivité et subjectivité respectives[136]. Cette idée qui reste critiquable est en fait une interprétation du fondement paradoxal du phénomène global : les forces binaires qu'il convoque sont à la fois homogénéisantes et hétérogénéisantes.

---

[132] Voir dans glossaire les définitions des concepts suivants : *globalisation ; glocalisation ; modernité liquide ; agency (…) /subjectivité ; culture ; Même et Divers / Soi et Autre.*

[133] Voir glossaire.

[134] Véhiculées par la réappropriation des termes de *mondialisation* et *globalisation*, les idéologies émergentes colorent leur signification, soulignant les problématiques engendrées par ce phénomène. Dimitrova développe par exemple un point de vue singulier sur la distinction entre les termes « globalisation » et « mondialisation ». Pour elle, la globalisation dans les années 80 est alors appréhendée comme un « processus économique et idéologique, sélectif et exclusif par sa nature, parce qu'il impose sa logique d'hégémonie sur le marché et ne favorise, par la suite, que des États riches et développés » (Dimitrova ; 2005 : 6). Dans le but de « démystifier » cette globalisation (Bourdieu, 1998) présentée selon la vision anglo-saxonne comme un « processus inévitable, irréversible et nécessairement bénéfique » (Dimitrova, 2005 : 8), les théoriciens français ont proposé dans les années 1990 et envisagé la mondialisation selon ses aspects politiques, culturels et sociaux, se focalisant notamment sur les conséquences sociales des processus globaux. Comme l'explique Dimitrova (2005 :10): « la globalisation » prétend représenter un processus objectif, mais il est en réalité intentionnel et représente la mise en œuvre des politiques américaines homogénéisatrices. La globalisation, dans le sens anglo-saxon du mot, se révèle alors anti-sociale, anti-humaine et uniformisatrice. ». Dimitrova explique ainsi : « (…) dans la perspective française, le terme anglo-saxon de "globalisation" est d'abord restrictif parce qu'il renvoie à un déterminisme économique. Il est ensuite idéologique parce qu'il tire ses origines du contexte américain et il est destiné à établir un modèle du management le plus profitable aux multinationales américaines, celui de la 'firme globale' » *(idem).*

[135] Nous rejoignons la remarque de Dimitrova, quant à la neutralité de cette définition « dans la mesure où elle ne possède que des implications spatiales en renvoyant à l'idée d'extension et d'expansion géographiques des phénomènes à une échelle de plus en plus élargie et grande. » (Dimitrova, 2005 : 5).

[136] Pour Dimitrova, « (…) si la globalisation se présente uniquement comme une force objective et naturelle qui transforme la réalité de telle manière qu'il ne nous reste plus qu'à lui obéir, « la mondialisation » met l'accent sur la subjectivité, c'est-à-dire sur la façon dont nous concevons et expérimentons ces multiples transformations (…). Elle est une vraie considération des façons de percevoir, de réfléchir et de s'adapter que des gens créent pour appréhender la nouvelle réalité.» (Dimitrova, 2005 : 9).

Dans le cadre global des politiques d'héritage culturel, prendre en compte l'hétérogénéisation soulève les problèmes de la diversité et de l'intangibilité culturelles définies par l'HCI, notamment concernant la (ré)-appropriation identitaire indigène par la narration, qui constitue notre étude de cas. Nous emploierons le terme de globalisation dans une perspective socio-culturelle, cognitive et linguistique pour souligner le rapport entre les représentations *locales* et *globales*[137], c'est-à-dire respectivement particulières (appropriées, contextualisées) et partagées (généralisées, décontextualisées). Les catégories *local* et *global* restent ici subjectives[138] car humaines et sont par conséquent applicables à de nombreux contextes[139]. Notre axe demeure sémantico-pragmatique et interculturel. Nous étudions le sens et la signification dans leur dialogue global-local[140] : nous considérons le continuum qui joint d'une part, les représentations sémantiques de la langue française comme globales et décontextualisées, et d'autre part, leur réappropriation locale contextualisée dans/par un discours représentatif d'une culture particulière. Notre méthodologie développera ce principe que souligne le terme *glocal*.

De plus, bien que ce rapport dialogique entre global et local ait toujours existé, « ce qui est sans précédent, c'est le rythme et la vitesse avec lesquels ces pratiques locales et globales se trouvent aujourd'hui en contact et en échange permanents » (Dimitrova, 2005 : 24). La renégociation accélérée entre ces deux pôles se reflète donc probablement sur les représentations identitaires, culturelles et linguistiques contemporaines, et plus encore sur l'HCI. Ainsi, selon Robertson, « la globalisation n'est pas simplement une question de sociétés, régions et civilisations pressées ensemble de manières problématiques variées, mais aussi de tels phénomènes survenant avec une intensité croissance à l'intérieur des sociétés constituées nationalement »[141]. Cette idée s'illustre notamment par les peuples

[137] Le paradoxe *global vs local* nous semble ainsi plus parlant que *mondial vs local*, notamment dans la mesure où nous nous référerons largement à une littérature théorique anglo-saxonne qui fait appel aux premiers termes, et ultérieurement à la notion de « glocalisation » déjà abordée dans notre introduction. Voir la définition du glossaire : *global et local.*

[138] « Le local et le global en tant que catégories subjectives » est le titre d'un chapitre de l'article de Dimitrova (2005 : 21-24) sur « Le « jeu » entre le local et le global : dualité dialectique de la globalisation » auquel nous nous référons à maintes reprises dans cette partie sur les identités liquides modernes et la communication glocale. Dimitrova souligne la relativité des deux concepts : « Nous sommes des interlocuteurs dans le dialogue entre ce qui nous considérons comme local et ce que nous percevons comme global. Notre rôle se ramène à revaloriser et à reconsidérer constamment nos notions de local et de global. » (Dimitrova, 2005 : 24).

[139] Pour Dimitrova, parce que tout processus global fait référence à des contextes locaux - et rétrospectivement -, le rapport local-global se décline dans de multiples contextes dont il faut tenir compte pour avoir « une vision complète » (Dimitrova, 2005 : 20) du monde actuel aux mutations sans précédent. Se centrant sur les représentations socio-culturelles et politiques, elle considère que « L'image d'un monde divisé par des frontières naturelles et étatiques est supplantée par une image multidimensionnelle qui révèle la densité des relations. C'est une nouvelle perspective qui requiert une attention à tous les détails, qu'ils soient petits et locaux, grands et globaux, pour avoir une vision complète du monde. Tout cela signifie que le local n'est pas moins important que le global et que les deux sont étroitement liés » (2006 : 20). Nous rejoignons ici cette perspective quant à la nécessité de considérer le rapport local-global pour appréhender la réalité dans sa relativité et plus particulièrement les phénomènes humains, socio-culturels, cognitifs et linguistiques.

[140] Voir section 2.

[141] « Globalization is not simply a matter of societies, regions and civilizations being squeezed together in various problematic ways, but also of such occurring with increasing intensity inside nationally constituted societies » (Robertson, 1997 : 78).

autochtones et non-autochtones vivant sur un même territoire. Cela nous a amené à nous interroger sur les manifestations de ce phénomène dans les discours de Lje océanienne et spécialement franco-kanak.

Enfin Robertson définit la globalisation comme «la compression du monde et l'intensification de la conscience comme un tout» [142]. Abordée dans une perspective humaine, la globalisation devient ici un phénomène de la conscience. En écho à Robertson, Harvey propose : « La globalisation, c'est la compression de l'espace et du temps » (Harvey, 2000, cité par Dimitrova, 2005 : 12) : elle est en ce sens une modification du réel mais aussi des représentations spatio-temporelles, dont le caractère ontologique, a priori objectif, se subjectivise. La globalisation devient duale : à la fois globale et locale, objective et subjective, « empirique » et « mentale » (Dimitrova, 2005 : 13)[143]. Ainsi, « ce n'est pas seulement la réalité qui change sous nos yeux, mais aussi nos réflexions aux formes diverses quant à la perception et à l'appréhension du phénomène » *(idem)*[144]. Sous un éclairage cognitiviste, nous examinerons également les traces de cette dualité globale-locale, au niveau des représentations de *chez soi*, potentiellement véhiculée dans la Lje.

Baignés dans la dualité de la globalisation, les phénomènes linguistiques contemporains en jeu dans la transmission de l'HCI, soulèvent donc des interrogations : alors que la globalisation implique la déterritorialisation, la délocalisation, le déracinement, et même « la fin de la géographie »[145], comment peut-on concevoir l'espace local du « chez soi » ? « La notion elle-même de frontière se vide de sens », explique Dimitrova *(idem),* « parce que les frontières deviennent perméables et pénétrables du fait qu´il est de plus en plus difficile de soutenir la distinction entre 'local' et 'global', entre ce qui est 'interne' et ce qui est 'externe' ». Les définitions des notions de sens (en contexte) et de signification (décontextualisée) se diluent[146], alors que les espaces et les identités se fluidifient.

---

[142] « the compression of the world and the intensification of consciousness of the world as a whole» (Robertson, 1992 : 8).

[143] Dans ses notes (5 et 6), Dimitrova (2005) explique ainsi ces distinctions :
D'une part, elle appréhende « Cette objectivité, dans le sens d'une actualité et d'une pertinence, est très bien traduite par une définition classique de globalisation : « la globalisation c'est le libre mouvement de gens, de biens, de capitaux, d'information, et d'idées ». On voit bien qu'il s'agit d'un processus complexe et dynamique qui se déroule actuellement, indépendamment de nous, comme s'il était un phénomène naturel, et qu'il ne nous reste qu'à nous y adapter. » (Note 5).
D'autre part, en référence au sociologue américain Roland Robertson (1992 : 8), Dimitrova (2005) explique la subjectivité en lien avec les représentations mentales liées à la conscience : « la croissance de « l'interdépendance » dans le monde, ce qui est quelque chose d'empirique et de réel, va de pair avec une révolution mentale dans « la conscience » pour réaliser que le monde se rétrécit et devient un. En d'autres termes, l'observation s'accompagne de participation et de compréhension. » (*Idem,* Note 6).

[144] Cette idée s'applique plus largement aux phénomènes socio-culturels, cognitifs et physiques, de caractères plus ou moins tangibles.

[145] Dimitrova (2005 : 19) citant Paul Virilio.

[146] Nous avons déjà traité de ce point dans notre introduction.

I.3.1.2 Glocalisation du haut/du bas et hypothèses sur le potentiel glocal de la Lj

Aussi décrite comme *stratégie globa-locale* en marketing[147], la glocalisation soulignait initialement une stratégie de développement de marchés mais le concept *glocal* se retrouve aujourd'hui employé aux études socioculturelles et littéraires (Bullen et Mallan, 2011 : 61; Gutierrez, 2013). Nous l'abordons sous cet angle afin de valoriser les communautés locales tout en prenant en compte leur communication avec le monde global[148]. Ancré dans le local, ce type de *glocalisation* relève du *localisme globalisé,* opposé au *globalisme localisé* selon Dimitrova (2005 : 26), la différence entre les deux n'étant pas toujours évidente :

> Est-il possible de distinguer un localisme globalisé, processus par lequel un phénomène local donné réussit à se globaliser, et un globalisme localisé qui se traduit par l´impact particulier de pratiques et d'impératifs transnationaux sur des conditions locales ainsi déstructurées et restructurées ? (Dimitrova, *idem)*

Nous proposons de désigner ces deux phénomènes comme la *glocalisation du haut* et celle *du bas*[149] : la première provenant du global se dirige vers le local dans un mouvement centripète de contraction ; tandis que la seconde prend sa source dans le local pour s'étendre vers le global dans un mouvement centrifuge d'expansion. *Désoriginée*[150], la *glocalisation du haut*, relève de sa fonction initiale d'infiltration (ou colonisation) de marchés ou territoires locaux en vue d'une expansion globale agressive[151]: elle caractérise finalement une stratégie *globa-locale* reconstruisant une hétéro-représentation d'une culture locale d'un point de vue global. Ce processus engendre à la réception, la reconstruction du sens local par un lecteur local ou global et/ou extérieur à cette communauté, sans pourtant que celle-ci n'y participe directement. Le message et/ou le

[147] La définition de *glocalisation* est également proposée par comme suit par les théories du marketing international : « efforts pour optimiser l'équilibre et l'harmonie des activités marketing d'une organisation aux niveaux opérationnel, tactique et stratégique en termes de standardisation homogénéisation, similarité, concentration, dépendance, synchronisation, et intégration » (Kotabe *et al*. 2014 : 162, notre traduction, d'après le texte original : « efforts to optimise the balance and harmony of an organisation's marketing activities at the operative, tactical, and strategic levels in terms of standardisation, homogenisation, similarity, concentration, dependence, synchronization and integration ». Le processus glocal est alors une tactique de décentralisation coïncidant avec une approche de standardisation comme l'illustre la marque *Coca Cola.* Le processus global est quant à lui centralisé et standardisé (comme L'Oréal SA) au contraire du processus local qui combine décentralisation et différentiation à l'instar de Fuji Photo Film. Finalement, une nouvelle tendance est mentionnée : le « regcal » combinant centralisation (processus global) et régionalisation (Nestlé SA par exemple) (163).

[148] En plaçant la communauté au centre du processus d'HCI, donc au niveau local, nous valorisons la globalisation « du bas » afin de préserver la diversité des identités locales. Le bien-fondé de la théorie de la glocalisation pour favoriser la communication interculturelle de l'HCI repose certes sur le caractère « standardisé » (Kotabe *et al*. 2014 : 162, notre traduction) de cette approche. Le terme « standardisé » souligne ici en effet une approche applicable et réplicable de manière universelle. Cependant, il conviendra de relativiser l'universalité de cette théorie en remarquant que toute standardisation dans un objectif de préservation de la diversité peut aussi engendrer l'effet inverse de compromettre la diversité.

[149] En référence à la théorie relative à la *globalisation du haut et du bas* (« globalization from above » et « globalization from below » d'après Falk, 1999 : 130). Les deux concepts sont aussi traités en Lj par Bullen et Mallan (2011 : 59-60).

[150] Nous reprenons ici le terme de Bradford (2003a) pour qualifier les récits indigènes remaniés par des auteurs non-indigènes. Voir glossaire : *(Textes) désoriginés / dé-aboriginalisés.*

[151] La glocalisation du haut désigne de ce fait la stratégie de glocalisation qui est originellement assimilée à un projet de globalisation basé sur la conquête de territoires, par lequel se dessine une néo-colonisation dans ses formes politique, commerciales, socio-culturelles, environnementales etc.

support de communication employé n'est plus authentique, car désoriginé. Le processus d'HCI est alors rompu et la culture locale est assimilée[152]. Au contraire, la *glocalisation du bas* qui peut être qualifiée de *loca-globale*, place les communautés minoritaires au centre de leur processus d'HCI, par exemple grâce à des médias, produits ou pratiques culturels d'origine locale.

Comme nous l'étudierons plus précisément ensuite, l'HCI demeure néanmoins un processus *glocal* situé à l'interstice du *globalisme localisé* et du *localisme globalisé*: d'une part, en tant que principe universel de protection des cultures, ses applications diffèrent en fonction des contextes particuliers ; d'autre part, si la communauté est au centre du processus d'HCI, elle génère des pratiques locales qui s'intègrent à l'HCI global[153].

Dans le contexte de la Lj, le phénomène glocal est notamment étudié par Gutierrez (2013). Elle mentionne des livres pour enfants glocaux « connectant les aspects globaux et locaux, l'Orient et l'Occident, l'humain et le divin, la culture et la nature » (Gutierrez, 2013 : 40)[154]. Selon Gutierrez, de ces mixages émergent des « subjectivités glocales et des enfants glocaux qui ont la capacité de contribuer à tous les mondes »[155]. Ici, nous postulons que ces *mondes* désignent les diverses représentations du monde et donc que les enfants glocaux peuvent accéder à toutes les représentations locales du réel, qui incluent par exemple les communautés indigènes. Bien qu'abstraite et non démontrée scientifiquement ici, la reconnaissance de cette « capacité » ouvre selon nous des hypothèses quant au potentiel transformatif glocal de la Lj. Nous postulons ainsi le potentiel d'enseignement-apprentissage d'une *compétence glocale* interculturelle[156] contenue dans la Lj glocale, qui devient alors glocalisante. De plus, dans sa forme loca-globale, la Lj contribue possiblement à la transmission de l'HCI. Cette compétence glocale est liée selon nous à celle de la « pensée fluide » selon Dimitrova (2005). Elle implique l'*agency* intersubjective et les compétences transculturelles de décentration qui sont recherchées en médiation interculturelle. Nous

[152] C'est ce procédé que critique par exemple Bradford (2003a), lorsqu'elle examine des problématiques de la Lje aborigène. Comme elle, nous nous positionnons par conséquent en faveur d'une stratégie que nous désignons comme *glocalisation du bas* (ou *authentique*) donnant au support glocal une valeur en quelque sorte « certifiée conforme » et contribuant à l'HCI.

[153] Pour illustrer le phénomène de globalisme localisé Dimitrova (2005 : 29) choisit l'exemple des « Droits de l´Homme qui sont appliqués de manière différente à chaque pays selon ses particularités historiques, politiques, économiques et culturelles. Encore une fois, on constate des implications diverses en raison des différentes façons dont ce principe est perçu et adapté aux contextes locaux. ». Effectivement, il s'agit d'un « principe considéré comme universel, qui présente différentes implications locales » (*idem*) et qui rejoint en ce sens le processus de préservation de l'HCI. Cependant, il nous semble que comme l'HCI, l'universalisation des Droits de l'homme prend également source dans le local. Ils s'agrémentent de cas particuliers qui sont ensuite globalisés en termes juridiques.

[154] « connections between global and local, East and West, human and divine, culture and nature (…) » (Gutierrez, 2013 : 40).

[155] « glocal subjectivities and glocal children able to contribute to all worlds » (Gutierrez, 2013 : 40). Par ailleurs, nous remarquerons que Gutierrez traite ici du mixage tel que l'aborde la PC et comme nous allons l'aborder en section 2 (chapitre deuxième). Voir notre glossaire : *mixage et sens initiatique glocal.*

[156] Voir glossaire.

explorons donc ensuite la communication interculturelle[157]. Le potentiel glocal et glocalisant d'un conte sera montré par notre méthodologie (sections 2 et 3).

I.3.1.3 Culture et localisation : notre appréhension de deux concepts flous

Affectée par la globalisation, la culture devient un concept flou. En effet, les limites territoriales — nationales et ethniques notamment — par lesquelles pouvait être originellement définie la culture, se diluent aujourd'hui. Cela se reflète dans la Lj contemporaine d'après les études littéraires (Bullen et Mallan, 2011)[158]. L'état étant économiquement, politiquement et culturellement déterritorialisé, les limites entre local et global, « domestique » et « étranger », deviennent obscures *(idem* : 60). Au-delà de la dimension nationale des cultures, existe une dimension « transnationale » qui regroupe à la fois des procédés, des acteurs et des forces, produisant des formes et des significations culturelles globales, partagées, divergentes et divisées *(idem).* Les études sur la globalisation culturelle cherchent à expliquer ces phénomènes, notamment les nouvelles formes de localisation manifestant la mutation profonde et inévitable des processus de transmission et d'héritage. La localisation actuelle est donc caractérisée par sa multidimensionnalité. En citant Dimitrova :

> Traditionnellement, on considère une pratique comme locale lorsqu'elle est géographiquement circonscrite et identifiable dans un contexte spatialement et temporellement déterminé. Le local, c´est en règle générale le village, le quartier, la commune, parfois même la région ; c´est là où nous possédons des bases réelles de tradition et d'identification. Il est intéressant de constater que l'idée même de local n'est pas une constante, mais une variable : le local se réfère aussi à quelque chose de très petit et de proche, plutôt qu'à quelque chose de plus grand et d'éloigné en termes de mesures réelles. Cela s'explique par le fait que le local s'estime non seulement en termes objectifs, mais aussi subjectifs, à savoir la manière dont nous le percevons et l'expérimentons. (Dimitrova, 2005 : 21)

Les limites sujet-objet et local-global, sont ainsi diluées par la globalisation[159]. Nous appréhendons donc la globalisation comme un phénomène de partage, de généralisation voire de désappropriation linguistique et culturel, des représentations du sens et de la signification, qui deviennent ainsi globales. Celles-ci deviennent au contraire locales par la localisation qui relève pour nous de la (ré)appropriation ou *actualisation* singulière du

[157] Voir à la suite de ce chapitre, les parties relevant des représentations interculturelles.

[158] Cet ouvrage est consacré aux théories contemporaines de la littérature et les films pour enfants. Bullen et Kerry Mallan y expliquent comment, à cause de la standardisation, de l'homogénéisation et de la routinisation des espaces contemporains par le tourisme et les télécommunications, la diversité se dissout finalement dans et par le phénomène global qui paradoxalement se nourrit d'elle (Bullen et Mallan, 2011 : 71). Cela souligne la dualité globale évoquée plus haut. Voir aussi le glossaire : *globalisation (…) > interprétations*.

[159] La citation de Dimitrova (2005 : 21) implique que l'expérience d'une réalité locale par le sujet modifie cette réalité. Par ce principe phénoménologique, l'observateur et l'observé se co-modifient.

global, témoignant d'un processus d'identification[160]. Plus encore, nous appréhendons la localisation en considérant qu'elle demeure nécessairement co-construite aux niveaux local et global. Elle devient alors une trajectoire, une relation, une interaction. De fait, la localisation actuelle se définit selon nous en termes de relations loca-globales et translocales (entre les divers interlocuteurs locaux)[161].

Si le *local* relève de l'interne, du proche, de l'intime selon Bauman (1998), ces trois concepts doivent être également relativisés. Les appréhender selon nous en termes respectifs d'*internalité* ou internalisation, de proximité ou de rapprochement, et d'intimité – le *devenir intime* nous semble aussi approprié – est congruent avec l'idée d'une trajectoire de *localité* ou *localisation* et avec les concepts de *culturalité* et d'*identification* selon Hall et du Gay (1996)[162]. Ainsi rejoignons-nous également Appadurai (2001) pour qui le *local* est une question de relation et de contexte. Selon lui, le *local* porte un sentiment de familiarité, de proximité, d'identification et de sécurité. De l'ordre du sentiment, le *local* est ici dépeint sous une forme subjective et intangible, ce qui potentialise son détachement géographique. Tenant compte de la subjectivisation des éléments du paysage, la géographie connaît aujourd'hui elle-même des mutations : de l'ordre du vécu, elle est incorporée, cognitivisée, subjectivisée[163]. Le patrimoine immatériel tente aujourd'hui d'incorporer la subjectivisation du paysage mais aussi l'intersubjectivisation des lieux comme le postule l'héritage dialogique (Rose *et al*. 2010)[164]. C'est en tenant compte de ses formes intersubjectives, tangibles et intangibles, que nous allons modéliser linguistiquement de l'héritage culturel.

Paradoxalement, la délocalisation causée par la globalisation demeure suivie d´un nouvel enracinement ou d´une reterritorialisation[165]. Tout phénomène global porte ainsi une

---

[160] Nous appréhendons le global pour conceptualiser un système représentationnel élargi, de l'ordre du *macro*, opposé à, et imbriquant un système représentationnel rétréci, de l'ordre du *micro*. *Macro* et *micro*, *global* et *local,* s'interpénètrent et demeurent interdépendants. Si le global relève du *partagé* et du *généralisé* dans un système donné - de l'ordre du macrosystème -, le local caractérise le global approprié et actualisé dans ce même système, créant un microsystème. Au niveau des représentations de la signification et du sens, la globalisation devient ainsi une stabilisation relative.

[161] Par exemple, une communauté/une personne se représente simultanément vers l'extérieur par une communication loca-globale, ou de manière interne – l'intérieur étant lui-même composite – par communication translocale. Dans le contexte de l'HCI des communautés autochtones, ces deux types de représentations relèvent respectivement des communications horizontale et verticale telles que les traite Graham (2009). Nous reviendrons sur cette notion dans notre partie sur l'HCI.

[162] Nous avons traité de la culturalité dans notre introduction de thèse, en précisant que nous abordons la culture et l'identité en termes respectifs de culturalité et l'identification selon Dervin (2007) se référant à Hall et du Gay (1996). Ces termes qui désignent une incessante création de culture / d'identité insistent selon nous sur la nature représentative de la culture et de l'identité. En tant que représentations ou projections, ces concepts ne désignent pas des réalités fixes mais mouvantes.

[163] Voir à ce sujet les chapitres suivants sur l'HCI et la Lje, et notamment Rose (2010), Sell (2004), Birkeland (2005), Clifford et Marcus (1986) et Kenworthy Teather (1999).

[164] Voir notre partie relative à l'HCI et ses visions alternatives.

[165] Autrement dit, le mouvement global-local / globalisation-localisation est fondée sur la co-création d'une délocalisation associée à la globalisation, et d'une *re-localisation* qui pourrait être aussi désignée par le terme de *dé-globalisation*. Nous appréhendons ainsi d'une part, la délocalisation comme une *désappropriation*, une *désidentification* et/ou une *décontextualisation* de la signification, du sens, des représentations ; d'autre part la re-localisation comme leur *réappropriation*, *ré-identification* et/ou une *recontextualisation*. Au niveau des

déclinaison locale singulière, devenant donc potentiellement local, relativement à un système plus global.

Pour conclure, considérant d'une part, la dilution des concepts liés aux espaces identitaires – notamment celui de *culture* – (Dervin, 2007), et d'autre part les processus subjectifs de localisation et globalisation culturelles et linguistiques, nous proposons de modéliser par la SPA la manière dont la fluidité des limites du local, plus simplement figurées par celles du Soi[166], est négociée dans la langue et les discours. Le cas de la Lje illustre la perception du sentiment d'appartenance[167], la représentation collective identitaire – du Soi —, ainsi que les pratiques culturelles de minorités ethniques telles que les kanak, qui participent ensemble à l'HCI. Plus précisément, l'analyse des représentations sémantico-discursives de *chez soi* dans la Lj contemporaine produite par une communauté type (les kanak en Nouvelle-Calédonie), interroge la négociation et la (ré)appropriation des nouveaux espaces identitaires *domestiques* ou *locaux* tant par l'écrivain que par le lecteur. En fait, nous postulons que le phénomène de reterritorialisation décrit plus haut peut être illustré par la (ré)actualisation locale kanak du motif global de *chez soi*.

I.3.2 Modernité liquide[168]

I.3.2.1 Définition et impact socio-culturels en Lj

La modernité liquide selon Bauman[169] éclaire le caractère fluide des institutions et de la vie sociale modernes, s'opposant à la solidité et la stabilité de celles du passé. Bauman se réfère ici à la fois à la mobilité croissante, aux technologies de communication rapide et à l'individualisme. Sa figure centrale est « l'homme sans attaches » (Bauman, 2010 : 87), donc sans *chez-soi* et dont l'humanité est questionnée (*idem* : 70). L'image du liquide qui ne peut être contenu, défini ou contrôlé représente la mouvance et le renouvellement des identités contemporaines générant la redéfinition des identités locales[170]. Au niveau linguistique,

politiques linguistiques et culturelles, le second cas est notamment illustré par les stratégies de revalorisation des LC minoritaires parfois menacées d'extinction, à l'instar des LC kanak et aborigènes.

[166] Les limites du local sont confrontées à celle du global et les limites du Soi à celles de l'Autre.

[167] Voir glossaire: *sense of place.*

[168] Voir glossaire.

[169] Au concept de *postmodernité*, le sociologue Bauman substitue dans les années quatre-vingt-dix celui de *modernité liquide*. En 1998, il lance sa métaphore de la «société liquide». Le phénomène liquide est décliné à travers nombre de ses livres tels que « La vie liquide » (2006), « L'identité » (2010).

La « société liquide » s'oppose à la « société solide » où les structures de l'organisation commune sont créées collectivement. La « société liquide est basée sur l'individu qu'elle intègre par son acte de consommation. Statut social, identité ou réussite sont définis en termes de choix individuel et peuvent muter rapidement au gré des exigences de flexibilité.

[170] La métaphore du liquide souligne en outre que ce fluide n'est pas temporaire et stratégique mais, permanent et naturel, rejoignant l'utopie d'une globalisation objective, naturelle, nécessaire et incontestable telle qu'elle a émergé dans les années 60 par le courant néolibéral anglo-saxon. Ainsi, « liquide » qualifie par exemple la consommation de la société moderne, selon un système de besoins jamais assouvis : par exemple, ce système rend nécessaire l'achat régulier de téléphones portables afin d'acquérir des versions

nous postulons que cela implique l'accentuation du phénomène de fluidification pragmatico-sémantique des concepts liés aux espaces identitaires.

Aujourd'hui, les théories de Lj montrent que le paradoxe de la modernité liquide se reflète à travers la Lj contemporaine qui en devient même une parabole de par son thème central que constitue la recherche identitaire (Bullen et Mallan, 2011 : 57). Les identités locales entament en effet un repositionnement par rapport au monde global en mouvance, ce que soulignent la négociation intersubjective et la quête identitaire propre aux récits initiatiques[171]. De plus, la Lj véhicule des représentations fluides de soi et de l'autre reflétant la culture globale des jeunes générations *(idem* : 57). Notre étude linguistique d'un conte de Lje décomposera les mécanismes sémantico-discursives de ces phénomènes que revendiquent les spécialistes de Lj.

I.3.2.2 Impact langue-culture : accès au sens-signification liquide ?

a Compétence globale : acquérir une pensée fluide

Dans quelle mesure la liquidité, autrement dit la multidimensionnalité identitaire se retrouve-t-elle aux niveaux linguistique et sémantique ?

La « vision du monde liquide » évoquée par Bullen et Mallan rassemble de fait les représentations liquides, cognitives, linguistiques et socioculturelles, selon un continuum multidimensionnel propre au phénomène global. Ainsi,

> (…) la globalisation est un processus dual, d'une part social, économique et politique, et d'autre part psychique et mental. Nous ne sommes pas de simples récepteurs passifs des multiples transformations s'opérant autour de nous, mais nous interprétons activement ces changements. Pour pénétrer dans la complexité et la multidimensionnalité de la globalisation, il nous faut une pensée souple, plurielle, capable de capter et de tracer les lignes de connexions et les points de convergence entre les composants du système global. Rien n'est plus unique, linéaire et isolé. (Dimitrova, 2005 : 20)

La globalisation imprègne ici les représentations mentales donc cognitives. Celles-ci sont convoquées dans l'interprétation du phénomène global qui nécessite d'acquérir une pensée

---

technologiquement plus poussées. Ce principe nous rappelle le symbole de la cruche percée : le désir du consommateur n'est jamais assouvi, sa satisfaction par l'acquisition d'un produit reste un mirage car le désir pour un produit promulgue le désir pour un autre produit dans un cercle répétitif (voir également Bullen et Mallan (2011 : 62-63) au sujet des représentations de ce phénomène dans la Lj). Le symbole de la cruche percée s'oppose à celui du calice d'abondance, ou le Graal, dont la quête a fait l'objet de diverses légendes bien connues (les Chevaliers de la Table Ronde par exemple). Ces figures opposées étant toutes deux associées celle du liquide, elles peuvent aisément être confondues, tout comme les effets de la modernité liquide caractérisant la globalisation : l'utopie de l'abondance véhiculée par ces phénomènes couvre l'autre face d'une réalité fondée sur la consommation à outrance, l'insatisfaction due aux désirs jamais assouvis, et les inégalités socio-économiques.

[171] Nous découvrirons ensuite (section 1, chapitre troisième) que cette quête ou négociation identitaire propre aux récits initiatiques caractérise les littératures émergentes, notamment en Océanie et particulièrement en Nouvelle-Calédonie. Voir aussi le glossaire : *récit initiatique*.

fluide afin d'accéder à la multidimensionnalité[172] de la réalité globale. L'acquisition de cette faculté cognitive *fluide* rejoint également selon nous la compétence multiculturelle *glocale* basée sur la décentration et la distanciation des représentations fixes du réel, notamment dans un contexte interculturel[173]. La lecture d'un texte glocal actualise alors probablement son potentiel initiatique glocal.

b Perspectives sémiotiques et linguistiques (SPA)

Les formes liquides ou fluides de la signification et du sens sont par exemple conceptualisées en sémiotique par la « fertilité » des signifiants/signifiés (Lendrevie *et al*. 1991) s'opposant à leur saturation. En effet, la fertilité souligne le potentiel régénératif convoquant le mouvement et la multidimentionalité du sens et de la signification, soit la polyphonie et la possibilité pour le récepteur d'accéder à diverses couches de sens d'un discours : nous traitons alors du *potentiel initiatique*[174] du discours. Au contraire, la saturation relève de la fixation de la signification et du sens[175] une fois leur potentiel réalisé, donc d'un sens monolithique, cristallisé, universel, objectif[176].

En linguistique, la frontière diluée entre sens et signification est notamment soulignée par Galatanu qui examine le *cinétisme sémantique*, expression désignant les mouvements de la signification dans un discours[177], soit une resémantisation discursive. Le cinétisme sémantique (SPA) peut donc éclairer les phénomènes d'instantanéité, interconnection, interchangeabilité et interdépendance, propres à la globalisation, aux niveaux pragmatico-sémantiques, bien que Galatanu ne les désigne pas comme tels[178].

---

[172] La multidimensionnalité globale couvre un large spectre de représentations locales possibles.

[173] Voir partie sur les représentations.

[174] Nous décrirons ultérieurement ce potentiel initiatique comme la capacité d'absorption d'un texte par un lecteur potentiel selon les théories de la PC. De plus, le potentiel d'absorption poéticognitif sera lié au potentiel local ou d'appropriation que nous conceptualiserons selon la théorie SPA, particulièrement par le cinétisme sémantique qu'elle démontre.

[175] Cette idée de fixation du sens et/ou de la signification pourrait être désignée, nous semble-t-il, comme une fossilisation sémantico-discursive qui désactiverait le potentiel initiatique (ou didactique et transformatif) d'un discours. Évoquer la fossilisation n'est ici pas anodin car il s'agit également d'un phénomène qui a lieu en didactique des langues et désignant le stade où l'apprenant ne progresse plus dans l'acquisition de la LC autre. Interne à l'apprenant, ce processus par lequel les représentations de la langue autre se figent est principalement dû aux cribles ou filtres (cognitifs ou socio- culturels notamment) qui bloquent l'accès à de nouvelles représentations (voir glossaire : *crible / filtre ; filtre*). Néanmoins nous ne souhaitons pas assimiler le concept de fossilisation tel qu'il est traité en didactique à celui de la saturation sémiotique car les deux principes demeurent différents. Dans notre cas, la saturation du sens et de la signification n'est nullement relatif au lecteur du texte (et/ou lecteur-apprenant via le texte) mais au texte lui-même et aux éléments linguistiques et sémiotiques saturés ou non-fertiles. Ces derniers témoignent de l'inexistence (ou de l'annulation) d'un potentiel initiatique sémantico-discursif qu'actualise au contraire la fertilité du sens et/ou de la signification.

[176] Notre seconde section reviendra sur ces éléments théoriques : notre développement méthodologique articulant la SPA à des éléments de la PC tiendra compte de la fertilité et de la saturation du sens, qui seront par ailleurs traités au regard des théories sur les représentations et les stéréotypes (voir parties suivantes de la section 1).

[177] Il s'agit des mouvements de la signification dans/par un discours (DA) selon la théorie SPA.

[178] Galatanu aborde les aspects argumentatifs, holistiques et interactifs du sens-signification (voir section 2 qui décrit la théorie SPA). Ces éléments relèvent selon nous des quatre phénomènes de la globalisation qui ont été traités précédemment d'après Dimitrova (2005 : 14). En effet, premièrement, l'instantanéité de la signification potentielle apparaît par un faisceau de déclinaisons possibles qui coexistent en

Par l'approche pragmatico-sémantique se dessine la capacité d'un sujet (en tant qu'individu ou groupe) à (re)construire le réel par le langage et donc à agir sur le monde et à s'identifier par rapport à lui, ce qui caractérise une forme d'*agency,* concept que nous explorons dans la partie suivante[179]. Le cinétisme sémantique souligne l'inscription de l'émetteur dans son propre discours, dans la mesure où il s'approprie la signification en la transformant localement. Cette fluidité sémantique affecte également le récepteur qui se réapproprie le sens par l'acte d'interprétation. La signification et le sens globaux sont en quelque sorte *recyclés* par les sujets communicants, ces derniers (ré)générant ensemble une identité intersubjective locale. La transmission narrative de l'HCI fonctionne selon ce processus.

I.3.3 Agency et subjectivité[180] : deux concepts clés du développement identitaire dans la Lj

I.3.3.1 Agency et co-agency

Dans un dossier que la revue Histoire consacre aux femmes et à la colonisation, l'article « La moitié oubliée », propose un lexique dans lequel nous retrouvons le terme d' «agency » défini comme suit :

> Ce terme anglais (difficilement traduisible en français) fait référence à l'idée de résistance à toute forme de domination. Il permet d'insister sur la capacité d'action des femmes et des hommes et sur leur autonomie malgré les contraintes et les normes qui leur sont imposées. (Pascale Barthélémy *et al*. 2012 : 40)

Dans cet article, le terme d'*agency* est employé pour qualifier « la capacité d'initiative » et « la marge de manœuvre » des femmes durant la colonisation (43). Celles-ci réussissent en effet « dès les premiers contacts, à profiter des interstices d'autonomie qui leur sont laissés et à développer des stratégies propres ». La stratégie et l'appropriation mettant en jeu l'intention, sont donc induites par l'*agency*. Le concept, utilisé depuis les années 80 pour traiter des problématiques identitaires des femmes dans les études féministes, se serait aujourd'hui étendu aux études postcoloniales. Le terme d'*agency* est ainsi utilisé pour décrire des phénomènes identitaires propres aux minorités et aux groupes sociaux oppressés. En résumé, l'*agency* se manifeste dans un contexte contraignant, comme une capacité à :

---

même temps. Deuxièmement, l'interconnection fait référence au caractère holistique du sens/signification et aux liens logiques et argumentatifs qui agencent ses différents éléments. Troisièmement, l'interchangeabilité grâce à l'accès à des informations et représentations globales relève des mutations du sens et de la signification par le phénomène de contamination en co-texte et en contexte. Enfin, l'interdépendance fonde l'ensemble des trois éléments soulignant la nature holistique du sens.

[179] En tant que *capacité à faire des choix* (ici langagiers) et *à agir sur eux* (ici par la langue), l'*agency* devient dans ce cas, selon nous, ce que nous pourrions appeler une *agency linguistique-pragmatique*.

[180] Voir glossaire : *agency / agencies (…).*

- Agir sur le monde
- Prendre des initiatives et décisions ;
- Résister à toute forme de domination ;
- Être autonome.

Le terme nous semble donc essentiel pour traiter de l'HCI et particulièrement de la reconstruction des identités autochtones locales dans le contexte global postcolonial, plus spécialement par le vecteur de la Lj[181].Traitant généralement d'un jeune qui grandit et devient autonome en entreprenant des actions défiant le cadre social établi (souvent représenté par le « home »), la Lj sollicite ainsi l'*agency* de ses personnages et donc indirectement de ses lecteurs. Parmi les multiples définitions de l'*agency* proposées dans ce domaine, celles de Stephens (2013) nous interpellent :

> Capacité à faire des choix et à agir sur eux (Stephens, 2013 : 1)[182].
>
> Capacité à penser et agir consciemment et délibérément (*idem :* 2-3)[183].

Ici, non seulement la volonté et l'action orientent-elles l'*agency* mais aussi la conscience. Par leur *agency*, le groupe, l'individu ou le personnage se (re)définissent et (re)génèrent leur identité. En transformant leur réalité, ils modifient leur conscience du réel.

L'*agency* manifeste donc une capacité interne et active de résistance face à la pression externe définie notamment par l'environnement socio-culturel et naturel. Génératrice d'innovation, elle est associée à la transgression des normes, à l'expansion de soi et/ou de la conscience de soi[184]. Ainsi, la conquête de l'*agency* propre au développement de l'enfant rejoint l' « éveil de conscience » que Presles (2011) décrit comme :

> (…) cette énergie de la conscience qui nous fait tout transformer de notre environnement, nous transforme aussi de l'intérieur. Décision après décision, acte après acte, elle construit notre identité profonde. (Presles, 2011 : 21)

[181] La Lj indigène relève de fait de la Lje, notamment caractérisée par le passage de la tradition orale, à la tradition moderne et occidentale de l'écrit.
[182] « capacity to make choices and act upon them» (Stephens, 2013 : 1).
[183] « capacity for conscious and deliberate thought and action» (Stephens, 2013 : 2-3).
[184] Dans le sens de capacité de résistance à une pression externe, l'agency se rapproche de la résilience qui désigne la capacité pour un corps, un organisme, une organisation ou un système quelconque à retrouver ses propriétés initiales après une altération (Wieland & Wallenburg, 2013). En psychologie, la résilience est un phénomène désignant la capacité à revenir d'un état de stress post-traumatique. Néanmoins, au contraire de la résilience, l'agency désigne plus encore une capacité d'agir sur le monde, de transformation du monde et d'expansion de soi. Le retour au Soi initial et normal après avoir subi une perturbation définit la résilience alors que la transgression des normes et l'expansion de soi est impliquée par l'*agency*. Cette dernière n'est donc pas centrée sur l'état perturbé de l'objet, organisme, individu ou groupe par l'environnement mais sur son état expansif dans un contexte potentiellement modificateur. En outre, l'agency souligne une transformation venant de l'intérieur du sujet vers l'extérieur et non l'inverse. Un sujet peut par exemple faire preuve d'*agency* sans pour autant avoir subi une altération à cause d'une force extérieure.

L'*agency*, l'identité et la conscience sont donc étroitement liés. « Comment nous construire plus solidement, trouver un sens à notre vie, devenir ce qui nous plaît, et rester au maximum libre de nos choix et de nos actes » (22) est une question qui contribue à cet éveil de la conscience. Entre le « devenir » et le « rester » se situe le défi de toute forme de développement. C'est pourquoi ce paradoxe est essentiel à la Lj.

Par conséquent, l'*agency* est ici liée à l'*identisation* désignant le processus d'individuation ou de construction de la spécificité individuelle, du Soi. Du point de vue occidental, une personne dénuée d'*agency* n'aurait ainsi pas de point de vue, d'identité ou d'ego. Elle serait caractérisée par la passivité, la conformité, la performativité[185] et le fait de disparaître dans l'environnement plutôt que de s'en distinguer. Pour Brennan (2004 : 93) l'*agency* marque un désaccord avec l'environnement naturel : elle critique donc selon nous l'expression spécifiquement occidentale de l'*agency*. Cette idéologie est renforcée par le courant individualiste globalisé aujourd'hui. Associée à la modernité liquide, la globalisation engendre néanmoins la diversité des points de vue, ouvrant donc paradoxalement le champ potentiel de multiples *agencies.*

I.3.3.2 Relativisation de l'agency au regard des cultures non-occidentales

En suivant cette idée, les *agencies* marquent différents degrés d'actualisation de l'*agency*[186]. Hors des contrées occidentales, de nouvelles formes locales d'*agencies* se décèlent alors, notamment dans les cultures orientales (Stephens, 2013) ou encore indigènes. Ne pas affecter l'environnement reste une valeur indigène fondamentale qui peut être perçue comme une non-agency par les occidentaux. Pourtant, la liberté des choix et actes, l'appropriation, l'individuation et la transgression demeurent. Apparaît une capacité fluide et intériorisée à recevoir, écouter, ressentir avec l'autre / l'environnement plutôt que celle de s'exprimer et de s'extérioriser en opposition à l'autre. Cette capacité fluide évoque les *agencies* intangibles et multiples ainsi que la *sentience*[187] (Rose, 2010) propre aux

[185] Nous considérons ici la performativité selon la définition de Butler (1993) qui l'emprunte à Austin dans le domaine linguistique et le remanie dans une perspective identitaire et sociale mettant en évidence l'*agency* d'une personne ou d'un groupe. Pour Butler, la performativité « consiste en une réitération des normes qui précèdent, contraignent et dépasse la "volonté" ou le "choix" du performeur ». (Butler, 1993 : 234, notre traduction). La performativité selon Butler condamne le libre-arbitre dans la mesure où la subjectivité est alors produite ou générée par les conventions sociales (Hisaoka, 2013). Nous reviendrons sur ces notions dans notre étude de certains éléments théoriques de la Lj appliqués à notre étude de cas. Voir également le glossaire : *agency / agencies (…)> b. Performativité et agency.*

[186] Nous entendons ici différentes actualisations du concept d'*agency* à travers les groupes - culturels notamment.

[187] « La sentience connote la capacité à sentir et ainsi à engager une relation. Dans cette définition minimaliste, il n'y a pas de vie sans sentience. » (Rose, 2010 : 253, notre traduction). Ce terme est développé dans le chapitre II.2 (Animisme et « sentience »). Voir glossaire : *sentience ; agencies ; aura.*

peuples autochtones[188]. Cette valeur peut dès lors être caractérisée par l'intersubjectivité et la coopération[189], si bien qu'elle relève davantage d'une forme de *co-agency*, apparentée à l'*écoféminisme*[190].

Dans une perspective ethnodécentrée, il s'agit ici d'interpréter l'*agency* selon un continuum pour tenir compte de la subjectivité de ce concept notamment aux niveaux intentionnels et non-intentionnels[191]. Dans ce continuum, l'imagination influencée par l'attente, qui peut être conditionnée, oriente la vision du réel, sa matérialisation relative, et finalement son appropriation. Le dialogue entre *tangible* et *intangible*, *matérialisation* et *potentiel*, a lieu grâce au pouvoir transformateur de l'imagination, instrument clé de l'*agency*.

I.3.3.3 Subjectivité (s) et intersubjectivité(s)[192]: relativisation de Soi dans la Lj transculturelle contemporaine

Dans le monde moderne, la valorisation de l'*agency* souligne celle de la *subjectivité*, autre notion clé de la Lj. Dans son étude sur la subjectivité dans la littérature et les films pour la jeunesse dans le contexte transculturel contemporain, Stephens (2013) explore le contraste entre les visions occidentale et orientale qui affecte la relation entre les dimensions globale et locale du monde d'aujourd'hui[193]. La première approche, qui valorise l'indépendance du sujet, est basée sur une logique d'opposition entre le sujet et le monde alors que la seconde approche se base sur l'interdépendance des sujets dans une logique d'interconnectivité vers une représentation du soi contingent[194]. Comme Stephens, nous souhaitons explorer cette dualité au niveau des visions indigènes et non-indigènes dans la Lj.

---

[188] Est alors valorisé le *Soi contingent* et la préservation de l'environnement plutôt que sa conquête et sa transformation, empreinte singulièrement coloniale. Le *Soi contingent* dont nous traiterons davantage par la suite est un concept notamment employé en anthropologie par Poirier (2008) (voir glossaire).

[189] Voir glossaire : *intersubjectivité ; individualisme et coopération/collectivisme.*

[190] Voir glossaire : *agency / agencies / interagency / co-agency / subjectivité ; intersubjectivité ; écoféminisme / écocritique*.

[191] Voir glossaire : *agency > c. intentionnalité et conscience intersubjective.*

[192] Voir glossaire : *agency/subjectivité ; intersubjectivité/co-agency ; vision non-intégrée du monde.*

[193] Voir glossaire : *global et local ; glocalisation ; globalisation.*

[194] Dans le domaine de la psychologie, Teresa Brennan (2004, chapitre 4) qui étudie le phénomène de transmission de l'affect souligne la corrélation qui existe entre la *vision du monde non-intégrée* (voir glossaire), le Cartésianisme et les représentations judéo-chrétiennes incluant les péchés et émotions qui en dérivent. Brennan montre que la vision du monde non-intégrée engendre l'égo duquel dérive un vide lié à la séparation illusoire entre soi et autrui. De ce manque émergent les péchés et leur répression, culturellement transmis. Le mot *péché* vient d'ailleurs du latin *sine* qui signifie *manque, privation, absence, exclusion*.
Brennan explique spécifiquement comment les sept péchés capitaux dépeignent des émotions/affects latents et réprimés. Sous-tendant les sept péchés capitaux, l'inertie apparaît d'ailleurs sous la forme d'un 8ème péché que l'on retrouve aux prémices du christianisme, en Égypte. Ce 8ème péché, décrit de ce fait la condition par laquelle prennent corps les sept autres péchés, en tant qu'affects « passifiants » (Brennan, 2004 : 100, notre traduction). Transmises culturellement, les émotions dérivées de l'idée de péché, d'inertie et de manque forment une énergie stagnante car tournée vers l'intérieur (109). Il en résulte que les « âmes captives » (101) sous l'influence du péché sont immobile endormies, voire mortes. Cette approche peut impliquer selon nous qu'un endormissement social a lieu, accentué par tout un ensemble d'actions et représentations qui, répétées et héritées, génèrent une forme d'hypnose culturelle collective, basée sur une

D'après Stephens, parce que la Lj traite du développement et de l'identité, elle est généralement interprétée comme une littérature sur la subjectivité, et plus spécialement sur la nature et la valorisation de l'*agency.* Mais la vision humaniste de la subjectivité est progressivement dépassée par l'idée postmoderniste d'une subjectivité co-construite, en interaction avec l'environnement socio-culturel[195]. Nous abordons la construction identitaire et l'*agency* dans cette perspective intersubjective et co-construite.

Basées sur le paradoxe identitaire fondamental entre soi et l'autre[196], les identités, subjectivités et *agencies* liquides laissent donc voir une ambivalence qui se joue dans un espace interstitiel multidimensionnel[197]. Cet espace est intentionnel/non-intentionnel, stratégique/authentique, conscient/inconscient, enfin, particulier/universel et Divers/Même[198]. Ces deux dernières binarités sont en outre caractérisées par l'hétérogénéité et l'homogénéité, propres au rapport local-global.

I.3.4 Conclusion

À l'interstice des dimensions globales et locales contemporaines, la glocalisation et la modernité liquide peuvent affecter les représentations, les significations et les discours. Les représentations linguistiques et culturelles qui sous-tendent la communication aux niveaux global et local participent à la formation d'identités liquides, impliquant notamment l'émergence d'une pensée fluide en tension entre le local et le glocal. Ce phénomène modifie également l'*agency* et la subjectivité des individus qui affirment à la fois leur

---

croyance erronée en l'impuissance de l'individu et de la collectivité. C'est-à-dire que les sociétés peuvent s'auto-intoxiquer inconsciemment, en projetant et en transmettant l'idée que le système stagnant qu'elles génèrent et qui les génère est extérieur à elles et inévitable. Pour Brennan (2004), l'affect passifiant d'inertie est régit par la conception d'un Soi fixe et séparé de l'Autre, correspondant à la vision non-intégrée du monde. Concevoir le Soi comme intersubjectif engendre alors sa réconciliation par la reconnaissance et la valorisation de notre interdépendance.
Pour finir, selon Brennan, la conception du Soi contingent génère et est générée par la disparition de l'inertie, du manque et des émotions qui en relèvent, enfin de la « fermeture du cœur », organe de transmission (voir Brennan, 2004 : 97-115). Plus le cœur est hermétique, moins il est communicatif : il ne peut de ce fait appréhender l'affect que les autres transmettent ni ne peut transmettre aux autres. Brennan rappelle que le cœur qui est un organe de transmission, désigne également le centre, *a fortiori* des émotions. S'il ne peut fonctionner normalement, nous ne pouvons nous comprendre nous-mêmes (*idem* : 114-115). Nous en concluons que le Soi contingent et la vision non-intégrée du monde mettent en jeu la transmission de représentations cognitives, d'affects et d'émotions particulières. Nous postulons que cette dimension intangible de l'héritage peut éventuellement se manifester dans la langue (sémantique et discours) ce que nous tenterons de déceler par notre analyse.

[195] Comme le souligne Stephens (2013 : 2), cette vision a été mise en exergue dans la littérature de jeunesse notamment par Blanka Grzegorczyk (2010) qui rejette les idées humanistes et se positionne en faveur d'une relation dialogique entre subjectivité et socialité, également entre autoreprésentations et construction sociale de soi, se basant en ce sens sur les études de Paul Smith (1998), John Stephens (1992) et Robyn McCallum (1999).

[196] Voir glossaire : *Divers/Même ; Soi/Autre.*

[197] L'idée de la multidimensionnalité du Soi propose une interprétation du Soi dans un continuum ce qui rejoint d'une part la *relativisation de l'agency* et d'autre part l'identité fluide propre à la *modernité liquide*. Nous reprendrons la théorie du Soi intersubjectif dans le chapitre consacré à la Lje. Voir glossaire : *Soi intersubjectif ; Soi dividuel (Poirier, 2008).*

[198] Voir glossaire : *Divers/Même ; Soi/Autre.*

indépendance et leur unicité tout en demeurant dépendants de l'inévitable globalisation homogénéisante : on parle alors de *co-agency* ou *agency intersubjective*[199].

> (…) il vaut mieux considérer la dialectique entre le local et le global comme un jeu perpétuel entre deux composants interconnectés et interdépendants. Une telle dialectisation, faisant contrepoids au modèle néolibéral de la mondialisation, prouve qu'il n'existe pas de fossé entre le local et le global et qu'il faut toujours les percevoir comme intrinsèquement liés. (Dimitrova, 2005 : 33)

Coopération, continuité et relativité caractérisent donc le système glocal au niveau culturel, intégrant notamment la reconnaissance des visions locales non-occidentales dans le monde global. Ainsi doit-on traiter de la co-construction des représentations pour comprendre la complexité des phénomènes identitaires actuels. Quelle est alors la nature de l'héritage culturel transmis d'une génération à l'autre dans un contexte glocal? Celui-ci ne génère-t-il pas, au lieu de la préservation, le renouvellement culturel radical? La négociation de cet équilibre paradoxal est au cœur de la transmission de l'HCI, elle-même sous-tendue par les instruments de transformation et de préservation que constituent les représentations et les stéréotypes. Ceux-ci sont abordés ensuite en vue de notre modélisation.

I.4 Représentations, perception et image dans la communication interculturelle

I.4.1 Représentation, ethnocentrisme, anthropocentrisme et décentration

Nous avons tous une carte différente du monde, que nous utilisons pour exprimer la subjectivité du réel, comme le montre la multiplicité des visions du monde aussi désignées en termes de représentations de la réalité. La définition du réel n'est jamais absolue, bien que de nombreuses cultures cherchent à affirmer l'universalité de leur vision et sa nature supérieure aux autres : ce phénomène social appelé *ethnocentrisme*[200] se retrouve continuellement à travers le temps et l'espace, engendrant des rapports conflictuels entre les groupes humains qui luttent pour avoir le contrôle et le pouvoir sur d'autres groupes.

Dénonçant nos attachements identitaires, remettant en question nos jugements, croyances et valeurs et montrant finalement que la conception fixe et rassurante du système de référence formé par le Soi et l'ego demeure illusoire, l'ethnocentrisme est une

[199] Voir glossaire: *agency > e. agencies / interagency / co-agency.*
[200] La notion d'*ethnocentrisme* a été notamment définie par l'anthropologue Lévi-Strauss (voir glossaire).

notion qui dérange, tout comme l'*interculturel*[201]. En effet, ces concepts relèvent de la *décentration* qui désigne « une tentative pour dépasser cette tendance naturelle à la distance vis-à-vis de l'autre » (Dittmar, 2004 : 4-8). Si l'autre est considéré de par son groupe ethnique, on parle alors d'*ethnodécentration*[202] en vue d'acquérir une compétence culturelle. Comprendre des représentations composites et subjectives qui construisent la réalité demande à chacun de résister à une tendance naturelle, ce qui requiert un travail d'apprentissage socioculturel[203], plus proposé par le large champ défini par la communication interculturelle.

La décencentration demeure en outre fondamentale pour l'HCI. Rose *et al*. (2010), à l'instar des nombreux autres chercheurs sur le patrimoine et l'héritage[204], examine le rapport entre les cultures indigènes et les politiques identitaires contribuant aux représentations tangibles et intangibles du passé : « à qui appartient le passé ? » ; « qui décide des mesures de conservation ? » et « qui sont les experts » (*idem* : 249) sont autant de questions dont les réponses déterminent celui qui tient les rênes. Rose dénonce précisément l'ethnocentrisme de la culture occidentale qui cherche à perpétuer sa domination sur d'autres cultures anciennement colonisées. De plus, l'anthropocentrisme[205] – la tendance à appréhender le réel d'un point de vue humain, sans tenir compte du point de vue non-humain – qui caractérise la vision moderne occidentale est ainsi remis en cause par la vision des peuples indigènes (*idem* : 249) qui par conséquent dérange.

Traiter de l'HCI questionne finalement essentiellement les processus par lesquels s'élabore la multiplicité de notre identité — individuelle, culturelle, sociale, humaine, non-humaine etc. — c'est à dire la représentation de soi, construite continuellement en interaction avec le monde. Notre étude est ainsi fondée sur le postulat que tout élément du réel — ceci inclut notamment l'identité, la culture, le chez-soi — est relation, co-construction, co-représentation.

---

[201] Voir glossaire.

[202] Voir glossaire : *décentration, ethnodécentration.*

[203] Voir à ce sujet notamment les travaux de recherche en psychologie de Zaïri (2006) qui propose trois qualifications de l'apprentissage socioculturel (2006 : 64):

1. L'empathie : il s'agit de « la faculté de s'identifier à l'autre », de le comprendre. Ce qui est normal pour lui peut nous paraître étrange.
2. La tolérance de l'ambiguïté : lorsqu'il y a malentendu, rupture de la communication, l'apprenant peut réagir par un rejet de la culture « autre » qui peut être surmonté grâce à certaines stratégies pouvant être acquises lors de l'enseignement interculturel.
3. La prise de conscience identitaire : il s'agit pour l'apprenant de prendre conscience des traits propres à la culture qui influence sa perception du monde (son identité) pour la faire partager à l'Autre.

Ces trois qualifications constituent trois stratégies et compétences contribuant à la décentration de l'apprenant aux niveaux ethnosocioculturels.

[204] Voir aussi Smith (2006) et les références convoquées dans notre partie consacrée spécifiquement à l'HCI.

[205] Voir glossaire : *anthropocentrisme.*

I.4.2 Représentation, co-construction de l'autre et compétence compétence ethnosocioculturelle (CESC) implicite

I.4.2.1 Représentations sociales

Que désigne une *représentation sociale* ? Ce terme,

> généralement attribué aux travaux en psychologie sociale de Moscovici (1961), Jodelet (1989) et Doise (1990), conceptualise comment les individus et les groupes se servent du discours pour définir et redéfinir leur vécu collectif. Doise suggère qu'un groupe peut construire une représentation sociale hétérogène constituée de points de références différents ou contradictoires. La représentation peut ainsi être plus ou moins partagée et peut même devenir source de conflit quand les individus ou les groupes se réfèrent à elle pour prendre une position opposée. (Dagenais et Moore, 2004 : 34)

Nous étudions en ce sens les représentations socioculturelles véhiculées par les discours (Lje) pour comprendre le processus d'HCI.

I.4.2.2 Représenter : faire exister par un discours une réalité extralinguistique

Nous employons donc le concept de *représentation* dans une perspective relationnelle et discursive, comme le souligne Auger (2001, 2003)[206]:

> « Représenter » qui vient du latin *repraesentare* signifiant « rendre présent », indique bien qu'il y a une tentative de faire exister, au travers du discours, une réalité extralinguistique. L'individu veut mettre en relief un ou des éléments distinctifs chez celui qui lui est différent. Par ailleurs, la terminaison « - tion » du substantif « représentation » met l'accent sur le fait que nous sommes en présence d'une activité dynamique de production du sens, de co-construction de l'*autre*. (Auger, 2003 : 29)

Ici, la représentation est définie comme la création discursive d'une réalité extralinguistique. Cette création ne désigne pas un *produit* créé mais un *processus* de création. C'est en suivant cette conception dynamique des représentations que nous traitons de l'HCI et des notions qu'il implique – l'identité, la culture, la loca-globalisation. Selon Auger (2001, 2003), mettre en scène la culture de l'autre, c'est avant tout donner une

[206] Dans son article intitulé « Concevoir l'analyse des manuels de français langue étrangère : les désignants identitaires, une alternative pour cerner la compétence culturelle » (Auger, 2001), (voir également « Des manuels et des stéréotypes » (Auger, 2003)), Nathalie Auger étudie les clichés de l'identité française à l'œuvre dans les manuels de FLE, véhicules de LC. Son étude propose d'évaluer la compétence culturelle développée dans les manuels, en se penchant sur la représentation identitaire, c'est-à-dire la définition de soi par rapport aux autres, dans l'enseignement - apprentissage d'une langue. Auger montre notamment que les personnages des dialogues constituent des représentants culturels réducteurs. De par leur énonciation et leur appartenance à une communauté linguistique, ils sont catégorisés par l'apprenant comme relevant *du même* ou *de l'autre* et deviennent ainsi des prototypes (ce dernier terme désignant une catégorie de stéréotype sera traité ultérieurement dans notre thèse). L'apprenant pourra adopter une attitude réflexive face à la culture à laquelle il est exposé, pourvu qu'il soit guidé dans cette perspective. Enfin, l'exposition à la culture dépend du niveau des apprenants. Les auteurs de manuels organisent une progression par paliers pour accéder à l'identité culturelle de l'Autre : plus le niveau est avancé, moins la représentation de l'altérité est homogène. Ainsi, les représentations sont essentielles au domaine de l'interculturel.

image identitaire de l'autre qui reflétera celle de soi[207] : les désignants identitaires des discours portent alors une compétence (inter)culturelle implicite. Pour Dumont, « C'est par des petits faits quotidiens et presque infinitésimaux que l'individu acquiert sa vision du monde. Ces faits sont difficiles à révéler par l'analyse parce que leur acquisition est implicite » (Dumont, 2001 : 191). La compétence qui vise l'acquisition culturelle implicite est étudiée par les culturalistes qui traitent notamment du concept de *compétence ethnosocioculturelle*. Que désigne ce terme et quel est son lien avec l'HCI ?

I.4.2.3 Compétence ethnosocioculturelle (CESC)

Dans le domaine de la didactique interculturelle, la compétence culturelle implique une *compétence socioculturelle*[208] qui est aussi appelée *ethnosocioculturelle* (désormais CESC) par Boyer (1995)[209] car elle constitue « l'imaginaire collectif : 'images', 'normes', 'attitudes', 'valeurs', 'croyances' partagées avec plus ou moins d'intensité et de stabilité par la communauté en question ». Dynamiques et contextuelles, les représentations ethnosocioculturelles structurent ainsi le rapport de l'apprenant à la culture autre et redéfinissent des éléments de son identité, ce qui inclut les espaces identitaires, notamment celui que désigne *chez soi.*

Les espaces identitaires contiennent des éléments culturels de nature plus ou moins tangible. L'intangibilité d'un lieu sera par exemple constituée par les images, normes ou croyances partagées et transmises au sein de la communauté qui l'habite[210], soit l'imaginaire collectif formant des cultures et *communautés imaginaires* (voir Anderson, 1991)[211]. En étudiant la représentation sémantico-discursive de de *chez soi*, nous ferons ainsi apparaître sa dimension immatérielle et transformative, inscrite implicitement – car par les non-occurrences – dans un conte Lje.

Par ailleurs, la culture, la connaissance et l'appropriation des éléments intangibles partagés par une communauté participent à son développement, créant l'HCI. La CESC contribue donc à l'HCI en ce sens qu'elle participe à cette appropriation, à l'existence, à la préservation et au développement des espaces identitaires. Le partage de la compétence

[207] Voir glossaire : *auto-stéréotype et hétéro-stéréotype (hétéro-représentation et auto-représentation).*
[208] Voir glossaire.
[209] Boyer (1995) cité par Auger (2001 : 191).
[210] Nous examinerons la notion d'intangibilité plus amplement dans la partie théorique relative à l'HCI.
[211] Anderson explique : « Toutes les communautés plus larges que les villages primordiaux de contacts en face-à-face sont imaginées … imaginées parce que les membres de même la plus petite nation ne connaîtront, ne rencontreront ou n'entendront même jamais parler de la plupart de leurs pairs, pourtant dans l'esprit de chacun vit l'image de leur communion » (Anderson, 1991 : 4, notre traduction). Anderson souligne ici le caractère intangible, imaginé, de l'idée de culture ou de communauté, fondées sur une image construite collectivement.

culturelle s'effectue aussi vers l'extérieur car toute identité émerge du rapport avec l'Autre. La transmission de la culture vers l'extérieur d'une communauté demeure saillante dans les textes de l'Unesco qui définissent l'HCI[212]. Ceux-ci ne définissent cependant pas l'HCI en termes de compétence ou de CESC mais selon les savoirs traditionnels fondés sur les rituels propres aux communautés. Le caractère sacré de ces rituels donne à l'espace identitaire qu'il démarque une dimension ancestrale occultée par la CESC[213].

Dans notre étude, nous cherchons à montrer la compétence d'héritage culturel loca-global implicite dans la Lje[214]. Pour ce faire, nous examinerons l'inscription sémantico-discursive du processus de renouvellement-préservation des représentations ethnolinguistiques ainsi que des visions du monde locales et implicites – celles de *chez soi*, un désignant identitaire postulé. Notre recherche peut ainsi montrer le potentiel didactique ethnosocioculturel de la Lje, soulignant une ouverture loca-globale des rituels culturels.

I.4.3 Représentations, attitudes et stéréotypes

Les représentations restent complexes de par leur aspect à la fois collectif et partagé, individuel et hétérogène (Moore, 2001). En effet, elles peuvent être partagées dans une communauté donnée, rester propres à un individu, ou varier fortement d'un groupe / individu à l'autre. Élaborées dans/par la communication, elles permettent la (re)construction du réel et la maîtrise de l'environnement par son organisation.

En psychologie sociale, les représentations sont liées à la notion voisine d'*attitude*[215] qui est une prédisposition psychique à agir et qui a selon Moore (2001) une orientation individuelle. Défini par Moore (2001 : 14) comme « une forme spécifique de verbalisation d'attitude, caractérisée par l'accord des membres de l'endo-groupe autour de certains traits saillants adoptés comme valides et discriminants », le stéréotype[216] est ainsi corrélé à l'attitude.

Dans une perspective cognitiviste, les représentations constituent des attitudes ou schémas comportementaux plus ou moins stables, qui vont prédisposer un individu ou un groupe à agir en accord avec ce schéma et donc à le renforcer. Cela explique que les

[212] Sur l'HCI et les définitions de l'Unesco, voir la seconde partie de la section 1.
[213] La communication interculturelle peut éventuellement aborder cette dimension sacrée et ritualisée de manière superflue. Un apprentissage en profondeur devra être quant à lui réalisé dans la communauté et par ses membres, ce que soulignent les textes de l'Unesco relatifs à l'HCI et aux savoirs traditionnels (voir la seconde partie de la section 1 au sujet de l'HCI).
[214] Notre étude cherche précisément à créer une méthodologie afin de montrer comment l'acquisition implicite de représentations ethnolinguistiques propres à l'HCI est possible par la Lje.
[215] Voir glossaire.
[216] Voir aussi Castellotti et Moore (2002) sur les représentations sociales des langues et enseignements. Voir également le glossaire : *stéréotype ; auto-stéréotype et hétéro-stéréotype.*

idéologies comme celles que véhicule la Lj influencent potentiellement les comportements culturels et sociaux, individuels et collectifs (Stephens, 2011). Ces mêmes schémas comportementaux fondent également les pratiques de l'HCI, comme nous le montrerons. Il est cependant possible de transformer ces schémas comportementaux en agissant sur les attitudes et représentations qui les engendrent[217].

À cet effet, Muller et de Pietro (2001) s'interrogent sur l'existence des représentations en suivant deux approches opposées : d'un côté, la position objectivante considère que les représentations existent indépendamment des situations d'interlocution dans lesquelles elles sont exprimées. De l'autre, la position constructionniste émet l'idée que les représentations n'existent que dans/par la communication, au moment où elles sont actualisées par les acteurs sociaux[218]. Notre approche traite les représentations linguistiques selon le continuum de leurs formes décontextualisées au niveau sémantique et contextualisées au niveau discursif, correspondant aux positions respectivement objectivante et constructionniste[219].

De plus, marqueurs d'identité, supports des échanges interpersonnels, outils de cognition et d'appréhension du monde afin de l'organiser et de le catégoriser, les représentations sont multifonctionnelles et fondamentales à l'enseignement-apprentissage, spécifiquement interculturel[220]. Le potentiel didactique et transformatif des albums multiculturels destinés aux enfants est postulé par les théories de Lj[221]. Les livres bilingues issus de la Lj indigène constituent un exemple de média visant la rencontre interculturelle, notamment dans le contexte postcolonial où la cohabitation entre autochtones et occidentaux demeure parfois conflictuelle[222].

---

[217] Voir par exemple les travaux de Muller et de Pietro (2001) en didactique des LC.

[218] Sans se prononcer a priori sur ce débat, Muller et de Pietro (2001) s'intéressent avant tout à l'utilisation des représentations en didactique des LC. Nous remarquons que selon ces deux approches s'oriente l'interprétation de l'HCI et de l'identité en général : d'un côté, *de résultat*, *de fait*, on suppose donc leur antériorité et leur fixité ; de l'autre *de construit*, *de processus*, on suppose leur dynamisme et leur subjectivité. De même, l'HCI peut être interprété soit comme le message ou produit (savoirs culturels) transmis, soit comme le processus de transmission (des savoirs culturels).

[219] Voir notre explication de la théorie SPA (section 2).

[220] Muller et de Pietro (2001 : 51-64) présentent dans l'ouvrage de Moore (2001) plusieurs études et activités mises en place à partir du concept de *représentation* et qui démontrent la multifonctionnalité des représentations. D'après l'expérience de Muller, les interactions des élèves montrent les mouvements de construction, déconstruction et reconstruction des représentations et leur impact sur l'apprentissage de la LC étrangère. De plus, elle confirme l'hypothèse que la suppression des représentations négatives d'une LC favorise son acquisition. Dans une perspective didactique, Muller pense donc qu'il est primordial de tenter de réduire, voire de supprimer la synergie négative qui existe entre les représentations et l'apprentissage d'une LC. De même, il est selon nous possible de supprimer la synergie négative qui peut exister entre les représentations culturelles et la transmission de l'HCI. En effet, il nous semble que le processus d'HCI peut être renforcé ou affaibli en fonction des représentations positives ou négatives de la culture qu'il véhicule, soit au sein de la communauté (communication interne), soit à l'extérieur de cette communauté (communication externe).

[221] Voir notamment le chapitre de Stephens (2011) consacré à ce sujet.

[222] Ces relations déséquilibrées génèrent et sont générées par des représentations négatives de l'Autre : cela inclut des représentations ethnocentriques impliquant des rapports de pouvoir. Nous reviendrons sur ce point dans la partie sur l'HCI (partie 2, section 1). Les

I.4.4 Représentations linguistiques et culturelles

I.4.4.1 Opacité/ transparence dans le dialogue inter-culturel : définir les trajectoires et rituels de l'identité fluide

Bien que cruciales, la décentration culturelle, « l'expression de soi pour mieux accueillir l'Autre » et la « diversification linguistique et culturelle » n'en demeurent pas moins des stratégies difficiles à mettre en œuvre au regard des problématiques identitaires (Perderau-Bilski, 2001). Le développement actuel de l'*interculturel*[223], phénomène de rencontre entre les cultures, questionne en effet l'identité des individus au sein des sociétés métissées. Le terme même d'*interculturel* est controversé, se profilant selon Dervin (2012a, 2012b) comme une « imposture » car il contribue selon lui au monoculturalisme et précisément à solidifier une culture, spécifiquement nationale[224]. Nous traitons de l'interculturel comme un processus de rencontre par lequel les cultures se co-transforment, co-créant un nouvel élément[225]. Le terme *transculturel* peut ainsi mieux convenir pour décrire ce phénomène. Par ailleurs, nous considérons la culture et l'identité comme des processus intersubjectifs et représentationnels continuels, des trajectoires plutôt que des objets et centres fixes, autrement dit respectivement en tant que *culturalité* et *identification* (Hall et du Gay, 1996).

Par notre démarche linguistique, nous cherchons alors à montrer les articulations ou rituels qui balisent ces trajectoires de la culture et de l'identité, plutôt que de définir et figer *la culture* et *l'identité*. La trajectoire — de culturalité et d'identification – est ici entendue comme une continuité ou un pivot — entre solidification (la culture/ le soi devient solide/exclusif) et dilution (la culture/le soi devient liquide/inclusif).

---

représentations négatives de la différence peuvent provoquer potentiellement des comportements de rejet ou d'exclusion d'autrui, ce qui peut ensuite renforcer l'attitude et les représentations initiales négatives. La médiation interculturelle cherche à désamorcer ce phénomène, notamment dans le but de favoriser l'apprentissage d'une LC étrangère.

[223] Voir glossaire.

[224] D'après Dervin (2012 a ; 2012b) le terme *interculturel* apparaît dans les années soixante-dix, dans l'alignement de la construction de l'union européenne et de sa politique d'immigration. Mais on se rend compte que ce terme demeure flou et s'oriente vers l'idée d'une "culture nationale" dans les discours de l'Union Européenne. Considérant que la globalisation accélérée crée des mondes métissés, en interaction permanente, le concept *inter-culturel* désigne selon Dervin, d'après le préfixe *inter*, des « interactions », « ce que les gens créent quand qu'ils communiquent ensemble » (Dervin, 2012b). Il y a donc ici l'idée d'un produit issu de la rencontre inter-culturelle, ce qui se rapproche selon nous du « transculturel ». *D'où venez-vous ?* Dervin (2012b) explique en outre que cette question demande à l'interlocuteur de se positionner, de définir son origine et son identité fixe. Pourtant celle-ci peut être multiple. L'imposture est ainsi un terme provocateur choisi par Dervin pour dénoncer le fait d'imposer une identité, une origine unique, à une personne ou à un groupe. C'est une forme de monoculturalisme qui mute éventuellement vers le « racisme sans race » selon Balibar (2013). Cette dernière expression signifie que « l'idée de « race » se recompose, y compris en devenant invisible, par exemple dans ce que l'on a appelé le « racisme différentialiste » ou « culturaliste » (…) (Balibar, 2013). Pour Dervin (2012), l'intercultuel est utilisé en Europe de manière vide et les éléments qui définissent une culture nationale demeurent superficiels.

[225] Nous pensons alors à l'émergence d'une « troisième place/culture » selon Kramsch (1993) ou finalement d'un troisième espace identitaire potentiel.

Ainsi, la culture et le Soi restent des représentations constamment construites, déconstruites et reconstruites par la communication. Ils peuvent prendre des formes à la fois solides et liquides. L'ambiguïté entre la communication interculturelle et/ou transculturelle est manifestée selon nous au niveau de ce pivot entre les identités solides et/ou liquides. La négociation entre ces deux formes correspond respectivement à celle de la préservation et du changement, en somme, la problématique centrale de l'héritage culturel, et plus encore celle de la médiation entre les individus et groupes qui composent cet héritage. De même, nous abordons l'HCI comme un processus de renouvellement identitaire continuel d'une communauté par ses membres[226] selon une dynamique *loca-globale*, dans le sens où elle part de la communauté pour s'ouvrir vers l'extérieur et revenir à elle.

Essentiel à ce renouvellement, et fondamental à toute culture, nous considérons le « droit à l'opacité » (Glissant, cité par Dumont, 2011 : 205). L'*opacité* et la *transparence culturelles*[227] forment ensemble un phénomène ontologique impliqué dans l'héritage. Les deux notions sont respectivement corrélées à la fermeture et l'ouverture des rituels kanak (Ihage, 2013)[228]; c'est pourquoi elles s'avèrent essentielles à notre étude. L'opacité permet la protection des LC et l'équilibre des relations socioculturelles. Comme un masque, elle exprime l'identité, en ce qu'elle nécessite une démarche de rencontre pour laisser voir son essence mais aussi pour se transformer. Ce masque recouvre les littératures d'émergence et les significations locales qu'elles contiennent. Le sens masqué retrouve dès lors sa juste valeur, sa force ancestrale : il devient initiatique. Dans « La voie des masques », Lévi-Strauss (1979 : 125) montre d'ailleurs que les mythes sont au niveau textuel ce que sont les masques au niveau non textuel :

> Un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire, choisit de ne pas représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme ; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut.

Plus qu'une expression de l'identité, le masque en est donc une métamorphose. C'est justement parce qu'il permet la transformation qu'il est fondamentalement initiatique. Cette idée s'applique aux œuvres d'art, aux discours, au sens et à la signification. Ainsi appréhendons-nous l'identité fluide comme un masque de par son caractère transformateur et initiatique.

---

[226] Voir notre chapitre sur l'HCI.
[227] Voir glossaire.
[228] Voir notre introduction de thèse.

Notre étude des non-occurrences et co-occurrences linguistiques est fondée sur cette idée du masque qui dissimule et/ou révèle. Les non-occurrences sont des marques linguistiques qui indiquent la non-représentation, donc le choix « de ne pas représenter », propre au masque selon Lévi-Strauss (1979). En fait, les indicateurs discursifs de la non-occurrence d'un lexème sont les stéréotypes de ce dernier. Nous montrerons la fonction symbolique, figurative et parabolique dans le cas d'un conte Lje (sections 2 et 3).

I.4.4.2 Crible langue-culture[229]

Comme nous l'avons vu, la langue constitue un *filtre* - autrement décrit comme *crible* en didactique des LC — qui oriente les représentations du réel tout en étant paradoxalement affecté par elles. Les théories ethnolinguistiques considèrent ce crible englobe :

> Tout ce qui constitue la conceptualisation du monde à travers la vision du monde proposée par la langue : la notion de temps, celle d'espace, la représentation de la langue en tant que telle, ce que d'aucuns nomment stéréotypes et aussi, de plus en plus, style collectif. (Besse, 1984)

Le style collectif relève par ailleurs de la *culture* selon Boyer (1995)[230]. Dans une perspective de médiation interculturelle, le crible linguistique d'un apprenant bloque partiellement l'accès à la culture de l'autre, ce qui peut engendrer son incompréhension et sa frustration. Confronté à l'opacité culturelle, l'apprenant doit effectuer un travail de décentration pour se rapprocher de la culture autre[231]. Les représentations – et le *crible* – forment ainsi le pivot de tout apprentissage, notamment culturel. Il s'agit de partir d'elles pour les déconstruire et les reconstruire.

La fonction réductrice du crible nous semble néanmoins essentielle à la dynamique de (re)construction propre aux identités, culturelles notamment[232]. Notre étude sur l'HCI préférera de fait le terme de filtre d'opacité/transparence de la langue-culture, liée à la figure du masque équilibrant et médiateur, afin de souligner la fonction intégrative et régénérative des représentations cognitivo-linguistiques et culturelles entre tangible/intangible ; horizontal/vertical, global/local. Par le filtre tel que nous l'abordons, toute identité peut se concevoir et se redéfinir continuellement, en terme de positionnalité : en somme, le filtre rend compte de la perméabilité relative Soi/Autre et des *agencies* intersubjectives.

---

[229] Voir définitions du glossaire : crible /filtre ; filtre.
[230] Voir la définition de la *compétence ethnosocioculturelle (CESC)* d'après Boyer (1995) cité par Auger (2001 : 191), dans le glossaire.
[231] La décentration fonde l'apprentissage de la LC qui demande d'éviter la fossilisation des connaissances : cela implique de réduire nos propres cribles en les mettant à distance et en « mots ». Voir glossaire : *décentration / ethnodécentration*.
[232] En ce sens, nous rappelons ici l'idée d'une identité mouvante, en constante (re)création, telle un processus d'identification comme l'aborde Dervin (2007) par exemple.

I.4.4.3 Rôle balise de la langue-culture maternelle

Balise de référence, la langue maternelle devient un repère affectif, motivationnel et métalinguistique dans l'apprentissage d'une LC étrangère (Perderau-Bilski, 2001). De ce fait, le caractère réducteur du *crible* de la langue peut également servir à appréhender la culture autre par étapes, notamment chez les enfants pour qui la langue maternelle favorise les rapprochements multidimensionnels entre l'univers familier de l'enfant et celui ce qu'il découvre *(idem)*[233]. Chez l'enfant, la décentration culturelle permet l'acquisition de « savoir-apprendre », prenant source dans la culture enfantine[234].

Les albums bilingues écrits par des auteurs indigènes illustrent l'émergence d'une nouvelle littérature enfantine orientée vers l'objectif de pluralisme culturel, tenant compte de la Langue maternelle du lecteur global[235]. Les LC menacées actuellement peuvent donc bénéficier de la médiation interculturelle : associée à la didactique des LC, elle permet d'acquérir – explicitement et/ou implicitement – une compétence ethnosocioculturelle fondamentale pour l'HCI des sociétés autochtones.

---

[233] Perderau-Bilski encourage donc la construction dès la petite enfance d'un pluralisme culturel qui sera par la suite déterminant dans l'apprentissage et l'ouverture aux LC. Pour cela, elle souligne l'importance de la décentration culturelle, de l'expression de soi pour mieux accueillir l'Autre et de la diversification linguistique et culturelle.
Dans son article intitulé *Des langues-cultures autres à la culture de sa langue maternelle : vers un plurilinguisme culturel dès la petite enfance,* Perderau-Bilski (2001) propose une exploitation didactique d'ouverture aux LC autres (ici l'allemand et le chinois) chez les jeunes enfants, qui sont aujourd'hui propulsés malgré eux dans l'internationalisation des échanges. À travers cette recherche, Perderau-Bilski s'interroge sur les relations entre langues étrangères et langue maternelle et sur les représentations qui fondent ces rapports.
Cette étude s'appuie sur quatre hypothèses :

1. La LC maternelle joue un rôle crucial dans l'accès aux cultures autres ;
2. La culture autre portera d'autant plus de sens qu'elle sera introduite par des locuteurs natifs ;
3. Ces interactions permettront aux enfants de développer des compétences plurielles en langue maternelle et en langues autres ;
4. L'enfant accède aux cultures autres par ses positionnements variables : la comparaison, la référence, les représentations dont le support est la culture enfantine.

Ces hypothèses sont validées par Perderau-Bilski suivant une approche interculturelle centrée sur la rencontre entre « Je » et « Autrui », par le partage d'expériences. Le relevé d'étude souligne l'impact majeur des relations socio-affectives au locuteur natif, qui favorisent l'éveil de l'enfant, son inhibition, son ouverture à l'altérité grâce à une prise de conscience des différences et des points communs entre les cultures. Les acquis préalables de l'enfant constituent des points de repères personnels à partir desquels il pourra conceptualiser une situation. Perçue chez l'enfant comme un tout indissociable, la LC revêt selon Perderau-Bilski (2001) un caractère « humain, authentique et authentifié » : elle est découverte par le vécu, à travers des échanges et des activités porteuses de sens, diversifiées (nouveauté), mais aussi ritualisantes (durée) qui rassurent l'enfant et marquent la continuité. Grâce à des activités ludiques, les enfants construisent des points d'ancrage connus dans la Langue maternelle ce qui favorise le rapprochement linguistique et culturel tout en initiant une réflexion métalinguistique analytique et comparative.

[234] On retrouve cette idée originellement chez Moore (1996 ; 2002), qui montre que la langue maternelle constitue une « bouée transcodique » dans le cadre de l'apprentissage interculturel. Cette bouée agit comme « une balise de disfonctionnement » signalant un manque sans pour autant nécessiter une réparation (Moore, 1996 : 102).

[235] Ce phénomène est observable notamment en Nouvelle-Calédonie où l'Accord de Nouméa a favorisé l'ouverture conjointe des LC française et kanak à l'école. Nous découvrirons, plus particulièrement le cas de l'album *Mèyènô* (Ponga, 2004). En outre, sachant que nous allons tenter de développer un modèle permettant d'accéder à une représentation locale par le biais d'une représentation globale, cette dernière joue alors le rôle de balise référentielle dans la compréhension de la LC autre.

I.4.4.4 Grammaire universelle et lexique mental

Dans le domaine interculturel, des ethnolinguistes tels que Wierzbicka, Goddard et Peeters [236] envisagent une grammaire universelle des représentations culturelles. Le « lexique mental » (Wierzbicka, 2009) qui souligne la dimension cognitive du langage et des représentations, est décrit grâce à un « métalangage sémantique naturel » (MSN)[237] : celui-ci est composé des « primitifs » et des « molécules » sémantiques[238]. Il est destiné à élaborer une *balise de référence*[239] en communication interculturelle et dans l'apprentissage des langues[240]. En somme, cette méthodologie propose une conceptualisation globale de représentations culturelles locales relativement stabilisées dans un groupe[241]. Elle peut participer à l'étude des mécanismes de co-construction des représentations sémantico-discursives telles que les entend Galatanu et sur lesquelles est axée notre recherche[242].

[236] Notamment : Wierzbicka (1985 ; 1986a, b; 1988 ; 1990; 1991 ; 1992 ; 1996; 1997 ; 1999 ; 2003 ; 2006 ; 2010) en collaboration avec Cliff Goddard (Goddard et Wierzbicka ; 1994; 2002; 2007); Goddard (2004; 2006; 2010; 2012) et Bert Peeters (1994 ; 2006 ; 2009 ; 2010 ; 2013); Harkins et Wierzbicka (2001).

[237] Anna Wierzbicka (2009) explique que les mots comme KNOW, SAY, THINK and WORD(S) ont des équivalents dans toutes les langues et deviennent ainsi des concepts universaux qui permettent de définir le « lexique mental » (« mental lexicon »), c'est-à-dire les mots qui construisent nos représentations mentales. Les universaux sémantiques peuvent donc servir selon elle d'outils non-ethnocentriques valides, afin d'étudier toutes les langues et manières de penser. Par exemple, Wierzbicka s'interroge sur les mots qu'un locuteur monolingue polonais peut utiliser pour penser et parler aux gens (*idem* : 2009 : 1).

[238] À partir de mots universels de base, la signification est construite : une liste de primitifs universaux est proposée incluant par exemple : KNOW, SAY, THINK. Plus récemment, la question de l'universalité de certaines molécules (composées de primitifs), comme 'children' ou 'hands' est abordée particulièrement (Goddard, 2010, 2012).

[239] Voir glossaire.

[240] Dans leur chapitre intitulé « Semantic primes and cultural scripts in language learning and intercultural communication », Goddard et Wierzbicka (2007) explorent comment la MSN peut s'appliquer aux situations d'enseignement des LC, la communication internationale et l'enseignement-apprentissage interculturel (voir aussi Peeters, 2013). Par ailleurs, l'article de Peeters (2010) résume bien les « acquis et défis » actuels de la NSM. Cela inclut notamment de définir la démarche suivie pour une application ethnolinguistique et didactique. Peeters explicite ainsi la démarche *ethnolinguistique*, plus spécifiquement *ethnosémantique* (voir glossaire). Cette dernière consiste « à étudier, en invoquant des faits linguistiques aussi bien que non linguistiques, des mots clés présumés, propres à un univers culturel spécifique, en vue de découvrir si derrière ces mots se cachent des valeurs culturelles propres à cet univers. Il peut s'agir ou bien de valeurs déjà connues, que la démarche ethnosémantique permettra de mieux comprendre, ou bien de valeurs précédemment insoupçonnées. » *(Idem* : 11, version non publiée). Cela rejoint donc notre démarche que nous pouvons de fait qualifier d'*ethnosémantique-discursive* au regard de la SPA. Enfin, Peeters explicite les acquis et défis de la MSN aux niveaux des notions de « molécule sémantique » et de « gabarit sémantique » (définition sémantique selon des classes adjectivales et verbales). Les molécules sémantiques sont « des sens lexicaux non primitifs déployés à titre d'unité intermédiaire au sein de l'explicitation d'un concept plus complexe. » *(Idem :* 12). Différents niveaux de molécules ont ainsi été mis en lumière par la MSN. L'ensemble de ces niveaux constitue des chaînes de dépendance sémantiques.

[241] Dans une perspective d'enseignement-apprentissage des LC, voir également la grammaire des textes et des civilisations (Achard-Bayle, 2001).

[242] La théorie SPA (Galatanu) tente d'ailleurs d'intégrer des éléments de MSN. Galatanu propose d'utiliser la MSN pour élaborer le noyau stable d'une signification, à partir duquel se déclinent des stéréotypes et des possibles argumentatifs qui ouvrent le sens dans une dynamique de co-construction (voir notre partie consacrée à la théorie SPA).

I.4.4.5 Langue, point de vue et subjectivité

a Ethnolinguistique cognitive et subjectivisation du patrimoine

Dans son ouvrage « Aspects of Cognitive Ethnolinguistics », Bartmiński (2009) traite des concepts de « point de vue » et de « perspective »[243]et de leurs liens avec la subjectivité :

> La caractérisation des choses qui est inscrite dans la langue et qui se réfère parfois à une idée (Putnam, 1975)[244], une projection (Jackendoff, 1983), ou une création (…), est mieux définie en termes d'interprétation. Ce terme maintien l'équilibre entre l'objectivisme épistémologique (le monde existe et les gens peuvent réussir à le connaître) et le subjectivisme (le monde est perçu par l'humain d'une manière spécifique). Cela souligne ainsi la nature active de la cognition et du langage humains en relation avec le monde. (Bartmiński, 2009 : 76-77)[245].

Selon cette même balance qu'évoque Bartmiński, et au regard de l'*agency* humaine dans la construction cognitivo-linguistique du réel, nous examinerons les représentations composant la vision plus spécifiquement ethnolinguistique et cognitive du monde, portée par la langue et reconstruite par les discours des groupes et les individus. Notre recherche explorera le dialogue entre les aspects stables et instables de la signification, en corrélation avec ses aspects objectifs et subjectifs, global et local, mais aussi au niveau de la distinction entre les stéréotypes et les représentations. Cette interaction génère le développement identitaire et l'apprentissage interculturel impliqués dans le processus d'HCI. Les situations de communication qui nous intéressent sont plus particulièrement celles qui véhiculent l'HCI ou en constituent potentiellement l'essence. Cette distinction demeure fondamentale puisque l'HCI est à la fois constitué d'un message, l'héritage à transmettre, et d'un processus dynamique de communication, la transmission rituelle elle-même issue de la tradition orale ou, en ce qui nous concerne, des récits initiatiques écrits. Le patrimoine en tant que savoir objectif se complémente ainsi du patrimoine comme construction subjective[246].

b Application au cas des albums glocaux

Les albums de Lje constituent des discours propices à une étude pragma-sémantique afin de transmettre l'HCI, notamment par l'acquisition implicite d'une compétence ethnosociolinguistique en contexte. D'après nous, à partir de ces médias bilingues et

[243] Dans son chapitre intitulé « viewpoint, perspective, and linguistic worldview » Bartmiński (2009 : 76-87) distingue ainsi les visions linguistiques du monde liées au sujet et à l'objet.
[244] Voir Putnam (1996).
[245] «The language-entrenched characterisation of things, sometimes referred to an idea (Putnam, 1975), projection (Jackendoff, 1983), or creation (…), is best captured with the term interpretation. This term maintains a balance between epistemological objectivism (the world does exist and people can come to know it) and subjectivism (the world is perceived by human in a specific manner). Thus, it underscores the active nature of human cognition and language in relation to the world. » (Bartmiński, 2009 : 76-77).
[246] Comme nous allons le voir ultérieurement dans une partie consacrée aux théories des représentations et stéréotypes, ces deux points de vue sur le patrimoine en tant qu'objet ou processus peuvent être éclairés par les théories distinguant les représentations *de fait* et *de construit*, correspondant respectivement aux représentations tels des objets ou des processus Muller et de Pietro (2001 : 51-64).

glocaux, comme *Mèyènô* (Ponga, 2004), la lecture et l'apprentissage interculturels peuvent avoir lieu en désamorçant les réflexes ethnocentriques des apprenants (voir Achard-Bayle, 2001)[247]. Cette visée didactique implicite affecte les mécanismes discursifs sous-tendant leur émission et leur réception.

De plus, la compétence culturelle peut s'acquérir en dehors du contexte social spécifique qu'est l'école (voir Zaïri, 2006)[248]. Ainsi les livres de jeunesse sont-ils lus individuellement ou en groupe, en silence ou à voix haute, dans différents contextes ethnosocioculturels qui vont orienter leur réception et favoriser la transmission-apprentissage de l'HCI.

Notre étude part du postulat que la compétence interculturelle peut être :

- Acquise à l'école ou hors de l'école, par l'intermédiaire d'autres types de médiateurs ;
- Acquise par la Lj d'émergence dont nous explorerons ensuite le caractère à la fois initiatique, révélateur et transformateur, spécifiquement en tant qu'HCI des cultures indigènes ;
- Essentielle à l'HC ;
- Acquise dans le cadre d'environnements multiculturels qui constituent des espaces d'interaction sociaux. Les institutions sociales (famille ou communauté locale, association ou école) participent à son acquisition.

Les limites de la médiation dite *interculturelle* à l'école montrent que d'autres types d'enseignements-apprentissages doivent se développer dans ce but, par le biais de nouveaux médias et médiations.

I.4.5 Images en communication

Nous traitons la Lje comme un outil et un vecteur de communication stratégique – loca-globale dans notre cas — et postulons que la Lje véhicule implicitement des idéologies identitaires puissantes visant notamment la reconstruction de cultures locales dans le cadre de l'HCI. Notre étude cherche en outre à montrer le potentiel interprétatif d'un conte Lje représentatif. Nous souhaitons donc ici examiner les théories de la communication qui emploient l'image pour influencer le récepteur et ultimement changer son comportement

[247] Nous notons ici que l'apprentissage interculturel apparaît alors selon nous axé sur une distanciation de *Soi avec l'Autre* plutôt qu'une solidification de *Soi différent de l'Autre*. Il est cependant possible de partir d'une base solide (les représentations de la langue maternelle par exemple) pour la fluidifier par le biais de la médiation interculturelle, ce qui fait appel au continuum identitaire solide-liquide, constamment changeant (voir aussi Dervin, 2007).

[248] Pour Zaïri (2006), bien que l'apprenant soit en contact avec des LC étrangères au cours de sa scolarité dans la plupart des pays, cela ne signifie pas que l'école s'ouvre à toutes les cultures. En effet, il semble évident que l'école - ou l'instruction en général - détient un rôle important dans l'élaboration des représentations liées aux LC, au bilinguisme et au plurilinguisme, celles-ci pouvant reposer sur des fondements incomplets (négation d'une réalité culturelle) ou irréels (réalité inventée une de toute pièce).

vers un but bien spécifique. L'image devient une représentation ayant la particularité d'avoir explicitement une orientation fortement stratégique. Centrée sur la réception, l'image donnée auprès du public-cible est alors définie comme « l'ensemble des représentations et des associations attachées par un individu à un produit, une marque, une entreprise, un individu… » (Lendrevie *et al*. 2001 : 149). Cette liste pourrait s'étendre à des idéologies potentiellement véhiculées par les concepts tels que *home* ou *chez soi* qui fait l'objet de notre étude[249].

I.4.5.1 Catégories d'images

Nous observons le monde à travers de multiples filtres générant une représentation ou une image. Ceux-ci relèvent de facteurs internes et externes plus ou moins stables : la langue, la culture, les valeurs, l'âge, l'expérience, les connaissances, les croyances, forment des exemples de facteurs socio-culturels et cognitifs qui modifient notre perception. De tels vecteurs d'influence se manifestent à travers des médias, institutions et personnes[250]. Ces sources multiples sont génératrices de représentations et, lorsqu'elles sont partagées par un large nombre, d'idéologies. Ces sources émettent en effet des histoires, des discours que nous filtrons. Notre filtre se superpose à d'autres et se modifie à leur contact. Contribuant à la construction des identités tant individuelles que collectives, les filtres impliqués dans les situations de communication vont également affecter la compréhension du message transmis. Déformé au cours de son voyage, le message ne semble pas avoir de réalité figée mais plutôt une signification potentielle qui se fixera dans un contexte de communication : co-construit, le message a le potentiel d'accorder, influencer, transformer.

L'image va en outre être potentiellement déformée par les intentions et les représentations non-intentionnelles des sujets communicants, telles que leurs croyances. En marketing-communication, on distingue ainsi les images *voulue, crue* (par l'émetteur) et *perçue* (par le récepteur)[251]. Dès lors peuvent être définies les images émises par l'émetteur, reçues par le récepteur et le message final potentiel co-créé par la situation de communication.

L'image perçue est approximativement évaluable par des sondages effectués auprès de la cible, mais aussi par l'analyse du message incluant la prise en compte de son contexte

[249] Cette liste pourrait aussi s'étendre à des lieux (Australie, France, Nouvelle-Calédonie…), à des groupes (kanak, Aborigènes, enfants…) ou encore à des valeurs ou idées intangibles (diversité, autonomie, renouvellement, héritage, transmission, développement durable, rencontre Même-Autre). Ces exemples sont corrélés à notre recherche.
[250] Par exemple : la télévision, le cinéma, la musique, les livres, les supports pédagogiques, l'école, les amis, notre environnement de travail etc.
[251] Voir glossaire : *image (…).*

d'émission et de réception[252]. De plus, Lendrevie *et al*. (2001) souligne le rôle multiple de l'image en marketing. En tant que « résumé d'impressions » (*idem* : 150) elle favorise notamment le traitement de l'information par le récepteur. Dans notre étude, par ce processus simplificateur, nous partons des postulats suivants :

- l'image potentiellement reçue (soit le potentiel interprétatif) de *chez soi* à la lecture d'un récit peut être décelée par son cinétisme sémantique, c'est à dire les mouvements du sens et de la signification[253]. En effet, le cinétisme sémantique témoigne de la reconstruction de l'image — ici linguistique — de *chez soi.* La SPA postule que celle-ci est déjà préconstruite dans/par la signification, puis reconstruite discursivement, ce qui indique une trajectoire interprétative possible du récepteur-lecteur.

-Les supports véhiculant l'HCI, sont sous-tendus par des mécanismes de transformation et/ou de préservation du message au cours de sa transmission de l'émission vers la réception, *a fortiori* dans une situation de communication interculturelle.

Dans une situation glocale de Lje, nous considérons une émission locale (kanak) d'ouverture globale et une réception globale (francophone) d'ouverture locale[254]. Les cas d'émetteurs globaux existent mais le récit local est alors *désoriginé*[255].

Comme nous l'avons vu, le récepteur transforme le message lorsqu'il l'interprète. Il doit aussi se transformer s'il veut accéder au message dans sa dimension la plus intacte. Le discours porte un message à la fois fixe et fluide, tout bien considéré, une signification et un sens potentiels par lesquels s'équilibre la co-transformation potentielle entre récepteur et message. Ainsi a lieu, par la narration dans notre cas, le passage des représentations, des savoirs et des affects, de générations en générations : l'HCI. La signification prend alors une

[252] La structure du message prend en compte par exemple le support de communication, le type de discours et les stratégies discursives qui le sous-tendent. Elle peut être examinée selon différentes théories relevant notamment de la sémiotique et de l'analyse linguistique du/des discours. Au niveau marketing en Lj, la définition du contexte d'émission inclut par exemple la LC de l'émetteur, ses œuvres antérieures, le contexte socio-politique, le genre littéraire ou la collection dont est issu l'album. La définition du contexte de réception inclut notamment la LC du récepteur, ses lectures et connaissances antérieures ou son âge.

[253] Voir section 2, chapitre premier relatif à la SPA.

[254] Dans ce cas, le récepteur peut également être local ou glocal, et l'émetteur glocal. D'une part, nous avons expliqué précédemment que la communication translocale a lieu au sein de la communauté (incluant éventuellement d'autres communautés). D'autre part, les auteurs multiculturels en collaboration ou un auteur appartenant aux deux cultures sont autant d'exemples d'émetteurs glocaux. De même, un récepteur appartenant à deux cultures au moins constitue selon nous un public glocal potentiel car il a dès lors acquis une compétence interculturelle éventuellement glocale. Dans notre cas de Lje francophone, un auteur kanak qui écrit en français devient un messager entre deux LC et possède une *compétence glocale* (voir glossaire). Côté réception, un lecteur kanak-français accède potentiellement à un faisceau plus large du sens/signification d'un album bilingue kanak-français. Nous considérons qu'il possède alors une compétence glocale.

[255] Le récit désoriginé est réapproprié par une culture dont il n'est pas originaire (voir Bradford, 2003a et Van Toorn, 2001 : 16 ; définition du glossaire : *(Textes) désoriginés / dé-aboriginalisés*).

valeur d'initiation. La suite de notre étude montrera quels sont les rituels et clés sémantico-discursives qui sous-tendent ce processus.

I.4.5.2 Sémiotique et fertilité des signifiants : liens avec l'HCI

Les études en communication publicitaire montrent que l'image donne une vision à la marque dont les territoires d'expression peuvent être élucidés grâce à un outil toujours actuel : la sémiotique. Celle-ci permet d'analyser les « formes signifiantes, iconiques et textuelles, au travers desquelles s'organise la mise en sens publicitaire. » (Lendrevie, 2001 : 207). Nous pouvons en conclure que les dimensions *intentionnelles, transmissives et relationnelles*[256] d'un message transmis intentionnellement engendrent son potentiel transformatif, éventuellement manipulatif. Ceci s'applique donc à la communication de l'HCI, transmission rituelle stricte d'un contenu culturel précis, y compris en Lj.

De plus, la saturation actuelle des signifiés publicitaires conduit la publicité contemporaine à se centrer sur la fertilité des signifiants (208-210), demandant la participation active du récepteur. En effet, Lendrevie *et al*. (2001 : 149) montre les caractéristiques de la « postpublicité », un courant contemporain valorisant les structures suggestives du discours publicitaire grâce à l'esthétique et la poétique qui dissimulent la référence au produit. La postpublicité exploite de la sorte la fertilité du signifiant pour favoriser la co-construction du sens entre émetteur et récepteur[257].

Ces théories soulignant le contraste entre *saturation et fertilité* du sens co-créé seront transposées au contexte de transmission de l'HCI. Le paradoxe repose sur l'*ouverture* et *la fermeture* du sens, des identités culturelles, donc des rituels[258]. L'exemple d'HCI qu'est la Lje constitue alors un support de communication poétique par lequel se négocie le paradoxe entre *saturation vs fertilité* du sens, déterminant son potentiel de co-construction.

En outre, Lendrevie *et al*. montre que le rôle du média prend une nouvelle dimension:

---

[256] D'après la tridimensionnalité de la sémiotique selon Lendrevie *et al*. (2001 : 220),
« la sémiotique invite aujourd'hui à envisager le message publicitaire comme tout acte de communication, dans sa tridimensionnalité, c'est-à-dire en (…):
- manifestant une intention
- transmettant une information
- construisant une relation, qui prend aujourd'hui une importance sur–déterminante. » (Lendrevie, 2001 : 220).

[257] Comme nous l'avons examinée dans notre Mémoire de Master 2 recherche en FLE (Didier, 2007), la publicité de demain augmente la connivence et les seuils d'attentes qui se créent entre l'émetteur et le récepteur. Pour chacun d'eux, la co-construction du sens demande un travail accru. Dans notre thèse, nous avons d'ores et déjà expliqué que nous abordons l'ouverture et la fertilité du sens et de la signification comme un potentiel sémantico-discursif didactique et plus encore, initiatique.

[258] Voir le point de vue de Weniko Ihage (2013) selon l'exemple kanak, dans notre introduction de thèse.

> plus qu'un simple support, le média peut devenir un *supporter* du message, voire un (sur)signifiant à part entière: une enveloppe formelle porteuse de sens, composante indissociable de l'effet discursif global produit par l'émetteur et co-construit comme tel en réception. (Lendrevie *et al*. 2001 : 209)

L'album de Lje est en ce sens un exemple de support pouvant devenir un *(sur)signifiant* par lui-même. La place du livre, média occidental, dans les sociétés traditionnelles porte alors une signification *glocale*, paradoxale, notamment si son but est de véhiculer la tradition locale. Le concept de livre bilingue véhicule spécifiquement un message de diversité linguistique. Nous en déduisons que son contenu projette très probablement des représentations glocales.

Dans le cadre de notre recherche nous allons analyser en section 3 les mécanismes linguistiques culturels et cognitifs qui sous-tendent la co-construction de l'image de *chez soi* dans *Mèyènô,* texte représentatif de Lje. Nous étudierons comment les signifiants textuels du récit construisent une relation avec le récepteur.

I.5 Se représenter en représentant l'autre par les stéréotypes

Notre recherche précédente recourant aux théories des stéréotypes et des représentations (Didier, 2007, non publié), traitait la modification des représentations de la f/Francophonie[259] à travers un support de communication.[260] Ici, nous élargissons cette étude en explorant la transformation des représentations identitaires, culturelles et linguistiques, dans/par le bais de la Lj et du conte. Nous considérons désormais ces identités, (re)créées par le mixage entre tradition et nouveauté, comme glocales et relevant de l'HCI. Ce phénomène observable à travers la lentille théorique des représentations nous permettra ensuite d'appréhender et co-articuler les théories SPA et PC.

Afin de comprendre l'intérêt des stéréotypes dans l'élaboration des représentations, comme pivot identitaire et dans la réception potentielle du sens d'un texte interculturel, nous allons maintenant définir le stéréotype, son histoire, ses caractéristiques, ses fonctions, sa problématique, enfin sa place interculturelle.

[259] Voir notamment Galatanu (2009a ; 2013a) ainsi que Galatanu, Cozma et Marie (2013).

[260] Notre mémoire de Master 2 recherche en FLE spécialité didactique et analyse du discours (Didier, 2007, non publié) traitait spécifiquement des nouvelles représentations de la f/Francophonie dans un DVD audiovisuel sponsorisé par l'OIF et intitulé « l'Art de la Rencontre » (Hervieu, 2006). La rencontre Même/Autre et leur transformation mutuelle engendrée fondaient la nouvelle image de la francophonie, associée à la diversité culturelle et linguistique. Nous y avions montré comment la conciliation entre les traditions locales et la modernité globale permettait la création de nouvelles identités métissées et par là d'instaurer un échange possible et équitable entre les cultures. Nous avions ainsi montré comment différents modes de communication combinés (ici la langue, la danse, les courts-métrages, l'art en général) sont des moyens de représenter la possibilité de cette rencontre, à des fins didactiques mais aussi politiques.

I.5.1 Définition du stéréotype[261]

I.5.1.1 Origines du mot

L'origine du terme « stéréotype » remonte au XIXème siècle alors qu'il ne connaissait qu'un seul emploi relatif au domaine de l'imprimerie. Selon Robert Frank (2000 : 17), « le suffixe 'type' désigne le caractère d'imprimerie ou l'image imprimée ; quant au préfixe, il dérive de l'adjectif grec *stereos*, qui signifie littéralement 'solide', et, au sens figuré, 'opiniâtre' ». Surgit alors l'idée de fixité, d'inchangeabilité, conservée ensuite pour caractériser les expressions et *phrases stéréotypées* (Galatanu et Gouvard, 1999b)[262]. Enfin, le nom *stéréotype* apparaît, « avec une connotation péjorative qui se retrouve aujourd'hui encore dans les emplois quotidiens non spécialisés » (Galatanu et Gouvard, 1999b : 3). La connotation péjorative qualifiant l'immuable demeure donc à l'ère moderne liquide.

Il faudra attendre le XXème siècle pour voir défini le stéréotype comme *schème* ou *formule figée*. En 1922, il est introduit pour la première fois dans le domaine des sciences sociales, par le publiciste américain Walter Lippmann qui l'emploie pour désigner « les images dans notre tête »[263] qui médiatisent notre rapport au réel. Il s'agit des représentations toutes faites, des schèmes culturels préexistants, à l'aide desquels chacun filtre la réalité ambiante » (Amossy *et al*. 2004 : 26). Selon Lippmann (1922), ces *images dans nos têtes* expriment un imaginaire social[264] et sont nécessaires pour vivre en société car elles permettent de catégoriser le réel pour le comprendre et agir sur lui[265].

La faiblesse définitoire de la notion de stéréotype en a fait sans doute son succès comme le suggère Galatanu (1999b : 3). Il a ensuite été repris en sociologie puis en psychologie sociale, qui n'en ont pas non plus fixé le sens. On l'assimile ainsi aux notions d'*image*,

[261] Voir glossaire.

[262] D'après le Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle de Pierre Larousse cité par Galatanu et Gouvard (1999 : 3).

[263] D'après l'anglais « pictures in our heads » (Lippman, 1922).

[264] À cette époque Lippmann s'est particulièrement intéressé à la représentation qu'avaient les Américains des Juifs, des Noirs ou des ouvriers par exemple. Visionnaire, il explorait déjà dans les années 20 le potentiel des conditions de vie modernes, en imaginant les conséquences du développement des médias de masse rompant les barrières de la distance et de la tradition (voir son livre « Public Opinion », 1922).

[265] Lippmann (1922) explique que la création de "pictures in our heads" constitue des jugements comme autant de simplifications de la complexité du monde réel, bien souvent configurées par des forces extérieures qui véhiculent des récits et visions pré-formatées, déjà interprétées pour nous. Oubliant qu'il s'agit de pures interprétations du réel, nous commençons à croire qu'ainsi est la réalité et nous nous attachons à ces images, à nos jugements (qui ne sont en réalité pas nôtres), dont l'évidence semble indéniable. Ainsi avançons-nous dans une certitude illusoire en croyant profondément à ces images stéréotypées. Il est néanmoins possible d'apprendre à s'en distancier en examinant leur fonctionnement, en somme, en étudiant le fonctionnement de notre pensée.

représentation, *concept*, *idée*, *préjugé*, *croyance*, *attitude* ou *jugement* en insistant sur son caractère potentiellement nocif pour les relations sociales[266].

Les récits et visions pré-formatées, déjà interprétées pour nous, se propagent ainsi dans la sphère sociale et contribuent à façonner une réalité systémique[267] fondée sur des croyances.

I.5.1.2 Réhabilitation

À partir des années 50, le stéréotype est réhabilité puisque selon Lippmann on valorise ses fonctions constructivistes originelles. Les stéréotypes relèvent alors de: « Croyances partagées concernant les attributs personnels d'un groupe humain, généralement des traits de personnalité, mais souvent aussi des comportements » (Amossy et Herschberg Pierrot, 2004 : 28). Le terme est introduit en linguistique par Labov, puis Putnam (1975) avec la *sémantique du prototype*. Forme de stéréotype, le prototype désigne un concept abstrait élaboré à partir des attributs typiques parmi les nombreux exemplaires pour ce concept (voir Gibbs, 2003 : 28)[268] : par exemple *pomme* est un prototype de *fruit*[269]. Actuellement, le stéréotype est employé universellement, notamment en sémantique, pragmatique et praxématique, où il recouvre un large éventail de concepts et notions[270] comme les *schémas* ou les *scénarios*[271]. Conservant ses connotations péjoratives dans son emploi général et ce, malgré sa réhabilitation, le concept de stéréotype et ses emplois demeurent bivalents.

I.5.1.3 Se représenter en représentant autrui[272]

L'analyse des représentations et stéréotypes que chacun de nous construit est un pas vers la compréhension de la diversité, dans un monde multiculturel où le rapport à l'altérité devient incontournable. D'où l'émergence d'un paradoxe : « chacun de nous a besoin de

---

[266] Comme l'explique Amossy *et al*. (2004 : 27), « (…) dans la mesure où le stéréotype relève d'un processus de catégorisation et de généralisation, il simplifie et élague le réel ; il peut ainsi favoriser une vision schématique et déformée de l'autre qui entraîne les préjugés». Le racisme ou l'exclusion sont autant d'exemples de phénomènes de rejet social pouvant être engendrés par les préjugés.

[267] Nous entendons par réalité systémique un système représentationnel, plus ou moins intangible manifestant et manifesté par des éléments systématiques (soit répétitifs) et systématisants (générant la répétition automatique).

[268] À travers son chapitre extrait de « Cognitive Poetics in Practice » (Gavins et Steen, 2003), Gibbs (2003) étudie l'application de la théorie des prototypes à celle de la réception littéraire dans une perspective psychologique cognitive. Ainsi le prototype n'est pas uniquement un phénomène linguistique incluant la phonétique, la syntaxe et la sémantique.

[269] Pour étayer notre exemple de la pomme comme fruit prototypique, nous pouvons aussi proposer celui de la chaise comme meuble prototypique. Cela signifie que si l'on demande à une personne de LC française de mentionner un exemple du concept de meuble, le terme chaise est plus fréquemment cité que, disons, tabouret. Le prototype est finalement un membre le plus central d'une catégorie, fonctionnant comme un point de référence cognitif. L'étymologie du mot prototype révèle son caractère basique, primitif, et relevant de l'impression, comme le stéréotype : du grec *prototypos* signifiant "originel, primitif", nous pouvons distinguer protos, "premier" et typos, "impression".

[270] Voir Amossy (1997), Amossy *et al*. (2004); Galatanu et Gouvard, (1999 : 4).

[271] Dans une perspective poéticognitive, nous traiterons de ces notions (voir glossaire), notamment telles que les aborde John Stephens (2011) en Lj interculturelle.

[272] Voir glossaire : *auto-stéréotype et hétéro-stéréotype > auto-représentation et hétéro-représentation.*

sauvegarder sa propre identité culturelle et en même temps doit être prêt à se faire transformer graduellement par la rencontre et la fréquentation des autres » (De Carlo, 1997 : 279-280)[273].

En outre, De Carlo postule que les moyens de communication de masse ont favorisé la conscience stéréotypée de l'altérité, entraînant un enrichissement culturel et paradoxalement une crise identitaire. De Carlo (1997 : 284), souligne précisément le crible aveuglant[274] des stéréotypes et leur universalité. De Carlo rappelle que tout élément du réel est relation, construction et projection. Selon ce principe, les médias modernes diffusent des stéréotypes dans l'espace social, façonnant et perpétuant ainsi une vision systémique du monde. Celle-ci renforce les préjugés et la cohésion des groupes en cristallisant leur pensée, mais aussi en systématisant leur *décohésion*. Les médias tels que la Lj peuvent donc participer de la sorte à la construction identitaire des peuples de manière conservatrice, transmettant des idéologies (Stephens, 1992 ; McCallum, 1999). Cependant, la distanciation des stéréotypes médiatisés favorise les modifications cognitives et socioculturelles, dans une perspective novatrice[275].

I.5.1.4 Continuum stéréotypes – représentations

Selon Moore (2001)[276], les stéréotypes indiquent les éléments cristallisés dans un ensemble plus large de représentations sociales constituant un *univers d'opinions*. Ils sont des images stables et décontextualisées distinctes des représentations sociales, instables et contextualisées. Moore (2001) dépeint les stéréotypes comme des *prêt-à-parler* préconstruits servant à maintenir la conversation, auxquels des groupes adhèrent. Au contraire, les représentations sociales sont construites-déconstruites-reconstruites discursivement dans/par les interactions sociales[277].

L'expérience personnelle recèle aussi de stéréotypes : les motifs répétitifs dans la vie de chacun peuvent être repris des motifs collectifs. Selon nous, le décloisonnement stéréotypes/représentations devient alors essentiel car déconstruire les stéréotypes permet

[273] Cette linguiste propose un modèle de construction circulaire du savoir culturel qui, « partant de soi, se projette vers l'autre pour revenir à un soi modifié » (De Carlo, *idem)*. Répétée, cette construction circulaire du savoir produit ainsi un motif expansif en spirale qui est l'emprunte fondamentale des méthodes communicatives dans la didactique des LC étrangères, par exemple dans le domaine du FLE.
[274] Le crible des stéréotypes est aveuglant dans le sens où, par l'effet de répétition qu'il produit et qui le produit, il *hypnotise* et *automatise* les individus en s'ancrant dans leurs rituels socio-culturels. Voir glossaire : *auto-stéréotype et hétéro-stéréotype.*
[275] La distanciation des stéréotypes dans l'acte de communication a lieu au niveau de l'émetteur, du récepteur et du potentiel de (re)construction du message : ce dernier fait l'objet particulier de notre étude. Voir également à ce sujet Stephens (2011) qui traite, dans une perspective poéticognitive, du potentiel transformatif de deux types de stéréotypes que sont les schémas et scénarios, dans les albums interculturels de Lj. Notre glossaire propose par ailleurs une définition de « scénario et schéma » d'après Stephens (2011).
[276] Danièle Moore (2001) traite des « représentations des langues et leur apprentissage ».
[277] Nous résumons cette idée dans un tableau (annexe ii) opposant stéréotypes et représentations sociales.

la création de nouvelles représentations, ce qu'explore notre étude. Nous allons prouver comment, par la narration, les stéréotypes peuvent se fluidifier et les représentations se stabiliser, potentialisant le processus d'HCI dans/par les contes glocaux. Nous avons nommé *hydrotype* cette forme liquide du stéréotype linguistique naissant du continuum entre le stéréotype et les représentations selon Moore (2001). Ces concepts seront utilisés comme clés méthodologiques.

En somme, le stéréotype est une forme stable de représentation. La distinction entre stéréotype et représentation de par leur degré de stabilité est cruciale pour conceptualiser l'HCI grâce à la méthodologie SPA[278].

I.5.2 Modes d'énonciation et de lecture du stéréotype en contexte glocal

I.5.2.1 Traits distinctifs et catégories

Les sciences humaines distinguent trois catégories de stéréotypes : *elocutio, dispositio et inventio* (Dufays, 1997 : 316-17). Celles-ci correspondent respectivement aux combinaisons lexicales, schémas thématico-narratifs et représentations socioculturelles[279]. De plus, notre étude abordera le stéréotype en fonction de cinq traits distinctifs (Dufays, 1997, 1994) : fréquence, semi-figement, ancrage dans la mémoire collective, durabilité, ambivalence axiologique[280].

Le lecteur (re)manie les schèmes culturels préétablis, c'est pourquoi selon Dufays (1994), lire signifie avant tout manipuler des stéréotypes. Pour Amossy (1997 : 265), le stéréotype « comme un lieu d'ancrage du sens et un point de consensus, est aussi une construction de lecture ». Il est efficace en communication parce qu'il fait « *a priori* partie des évidences partagées des interactants » (277). Pourtant son usage autorise la transgression.

Ainsi, le stéréotype est énoncé de manière brute ou altérée (Dufays, 1994)[281], ce qui influence les modes de lecture projetés dans l'écriture: la *participation* au stéréotype — 1er

[278] La SPA explore le sens et la signification essentiellement d'après les représentations ethno-socio-linguistiques et cognitives, selon un pivot paradoxalement stable et dynamique. L'instabilité sémantique est alors rendue pragmatiquement par les mouvements de la signification produits dans/par un environnement discursif. La partie relative à la théorie SPA (section 2) explicitera ce phénomène. D'une part la SPA met en évidence l'instabilité - ou dynamique - des représentations, par les mouvements du sens en contexte et co-texte, que décrit le « cinétisme sémantique ». D'autre part, les représentations stables et décontextualisées y sont analysées principalement à partir de dictionnaires. En outre, le modèle SPA fait apparaître différents degrés de stabilité sémantique par l'intermédiaire du noyau et des stéréotypes intégrés à la description sémantique.

[279] Nous avons regroupé et explicité ces trois catégories de stéréotypes dans un tableau (annexe iii : *catégories de stéréotypes*).

[280] Nous avons regroupé et explicité ces cinq traits du stéréotype dans un tableau (annexe iv, tableau 1).

[281] D'après Dufays (1994), « l'énonciation altérée peut elle-même se faire selon deux relations (l'imitation et la transformation) et selon trois régimes » : le sérieux avec un stéréotype « transposé » ou « forgé », la satire avec un stéréotype « travesti » ou « chargé avec

degré — reflète son emploi brut alors que la distanciation et le va-et-vient – respectivement 2ème et 3ème degrés – montrent leur emploi altéré[282]. Ces trois formes de stéréotypes signalent donc respectivement les potentiels discursifs de préservation, transgression et *renouvellement* durable de l'HCI. En outre, on distingue les sens *dénoté* et *connoté* du stéréotype[283]. Le second, en intégrant le stéréotype au contexte culturel par sa répétition dans la mémoire collective, est une extension du premier qui demeure un cliché comme signe du texte.

Les stéréotypes de 1er, 2ème et 3ème degrés correspondent respectivement à un signe ordinaire du texte, un souvenir culturel (symbole, indice ou icône) et un signe qui exhibe sa propre usure. La continuité de ces différents degrés de stéréotypes sera examinée (sections 2 et 3) au niveau de leur emploi narratif grâce à l'*hydrotype* que nous définissons pour décrire le potentiel transformatif des stéréotypes[284]. Grâce à la SPA, nous montrerons les

---

hostilité », enfin le jeu qui parodie « sans intention polémique particulière ». Dans les deux derniers cas, le stéréotype sert à faire rire de lui-même. Concernant la réception des stéréotypes, ils peuvent être « accueillis sérieusement, de manière distante ou de manière ludique par celui qui les lit ou les entend ». Les modes de réception et d'énonciation peuvent soit coïncider, soit être décalés – ce qui est souvent le cas. Nous remarquerons que la littérature contemporaine en Europe favorise la transmission culturelle par le biais de la satire ou de la parodie (voir Wagner, 2011). Cependant, les récits indigènes emploient des stéréotypes bruts ou altérés, mais dans le second cas, le régime sérieux est mis en place par l'auteur dans le sens où la parole du narrateur n'est pas remise en doute (voir Bradford, 2003a).

[282] D'après Dufays (1994 : 233) les trois modes suivants représentent les grands usages du stéréotype :

1- La participation, ou énonciation au premier degré, qui utilise le stéréotype comme un signe ordinaire et table sur ses valeurs de signification et/ou sur ses valeurs constructives (symbole) et/ou sur l'autorité qu'il représente (indice) ;

2- La distanciation, ou énonciation au deuxième degré, qui représente le stéréotype comme un déjà-dit dont on n'est pas dupe et dont on exploite la valeur iconique, ironique ou ludique ;

3- Le va-et-vient, ou énonciation 3ème degré, qui présente le stéréotype d'une manière complexe en le traitant alternativement ou simultanément comme un signe ordinaire et comme une citation.

Nous avons explicité les fonctions du stéréotype correspondant à ces trois usages (participation, distanciation, va-et-vient) dans un tableau (annexe iv : *Traits distinctifs et fonctions du stéréotype* ; tableau 2 : *Les fonctions du stéréotype*).

[283] La dénotation et la connotation peuvent être dépassées par l'extraction d'une image rebattue grâce à la parodie (Dufays, 1994 : 229). Selon Dufays, cette dimension parodique cherche à contredire les valeurs de répétition du stéréotype qui affirment l'autorité d'une esthétique ou d'une idéologie en dénonçant leur caractère relatif. La dimension parodique correspond au 3ème degré du stéréotype qui est alors employé comme un signe qui exhibe sa propre usure.

[284] Voir le tableau proposé par Dufays (1994 : 231) représentant l'emboîtement de ces trois degrés du stéréotype. Par ailleurs, notre deuxième section explicitera et exemplifiera davantage ce concept d'*hydrotype* que nous proposons d'inclure avec le phénomène glocal dans notre composition méthodologique. Appliquée aux représentations de la signification et du sens, notre interprétation de la globalisation tient d'une stabilisation relative de la signification qui est selon nous marquée en SPA par la partie stable de la signification (le noyau) et les stéréotypes, moins stables que le noyau (pour la description de la SPA, se référer à la section 2 et au glossaire : noyau (N), stéréotypes (Sts), possibles argumentatifs (PA), déploiements argumentatifs (DA)). De plus, la SPA montre selon nous la localisation de la signification dans/par le discours (DA). Par ailleurs, en traitant des représentations, nous distinguons le stéréotype comme une forme de représentation figée, stabilisée et décontextualisée, apparaissant dans la langue et dans un groupe socio-culturel donné. Le stéréotype témoigne alors de représentations *plutôt globales* car partagées dans ce système LC (à l'instar de celles qui sont éclairées dans la description de la signification en SPA) par rapport à des représentations *plutôt locales* qui actualisent, modifient, infirment ou transgressent les stéréotypes, témoignant de leur caractère instable et contextualisé : la SPA peut mettre en évidence ces représentations locales par l'étude du sens discursif et du potentiel initiatique de la signification. Ceci est possible par le biais des PA confrontés aux DA et par le phénomène de cinétisme sémantique (voir glossaire et section 2). Le discours local (DA) peut alors faire apparaître de nouveaux stéréotypes propres au contexte discursif (donc de 1er degré comme nous l'avons expliqué). Ces stéréotypes de 1er degré seront mis en exergue dans notre étude par des scénarios et schémas construits par le discours (Scc) qui peuvent eux-mêmes être modifiés au cours du discours, spécialement de caractère narratif tel que le conte. Les stéréotypes Scc deviennent alors ce que nous définirons comme des hydrotypes, à la croisée du stéréotype (ou représentation stabilisée, notamment dans la LC) et de la représentation non stabilisée et fluide. L'hydrotype souligne de ce fait le potentiel fluide d'un stéréotype et il constitue un indicateur du potentiel représentationnel,

nouveaux stéréotypes de *chez X* reconstruits discursivement – soit les *hydrotypes*. Ceux-ci constituent des signes textuels ordinaires – formes dénotées du stéréotype – qui participent à la construction de l'histoire. Parmi eux, nous pourrons reconnaître des stéréotypes culturels, nous en distancier[285] et éventuellement, reconnaître si le discours se distancie lui-même de ces stéréotypes, exhibant leur propre usure.

La lecture d'un texte peut ainsi s'organiser selon différents procédés et étapes proposés notamment par Amossy *et al*. (2004 : 73) et Dufays (1994 : 284)[286]. Ces étapes illustrent la trajectoire cognitive de reconstruction du sens qu'est la lecture. Le lecteur filtre le discours et se l'approprie en manipulant des stéréotypes. Ceux-ci régissent donc le potentiel interprétatif d'un texte qui fait l'objet de notre étude[287].

I.5.2.2 Appropriation culturelle implicite par les stéréotypes en Lj glocale ?[288]

Notre recherche demeure axée sur l'analyse discursive du récit poétique de Lje, spécifiquement son potentiel didactique interculturel et initiatique, la fertilité du sens/signification qu'il porte et ses réceptions possibles.

---

transformatif d'un texte (sens) par le biais des mots (signification). Il indique plus encore le phénomène de localisation mais aussi et surtout de glocalisation de la signification et du sens.

[285] La reconnaissance du stéréotype marque une prise de conscience qui implique par conséquent une distanciation.

[286] Amossy *et al*. (2004 : 73) décrit par exemple un processus en quatre étapes que nous reprenons :

1) Sélection : choix des termes paraissant pertinents ;
2) Élagage : rejet (au rang de « reste » ou « détails ») de ceux qui n'entrent pas dans le schéma ;
3) Assemblage : réunion des portions de discours dispersées dans l'espace de l'œuvre ;
4) Déchiffrement : interprétation (subjective).

Dufays (1994 : 284) aborde le processus de lecture selon quatre étapes :

1) Reconnaissance du stéréotype en lui-même ;
2) Identification de sa forme ;
3) Interprétation de son régime d'énonciation, c'est-à-dire de la valeur qui lui est attribuée par l'auteur ;
4) Évaluation de cette valeur (rejet ou valorisation en fonction des attentes du lecteur).

Nous notons que la proposition de Dufays (1994) diffère de celle d'Amossy *et al*. (2004) en ce sens qu'elle tient davantage compte de l'image voulue par l'émetteur. Au contraire, pour Amossy, le choix des traits les plus pertinents lors de la sélection (étape 1) demeure plus subjectif. En ce qui nous concerne, le travaillerons sur la signification de *chez soi* composée de ses stéréotypes que nous détecterons dans le discours.

[287] C'est pourquoi selon Dufays (1994 : 14), de la problématique du stéréotype dépend plus ou moins directement toute la signification et l'évolution des faits littéraires en Occident, à savoir le classicisme, la modernité et la postmodernité qui adoptent à l'égard du stéréotype trois attitudes respectives : acceptation, suspicion et regard réversible. Dans le contexte de la Lje, nous remarquerons que l'acceptation du stéréotype caractérise les cultures traditionnelles car elle témoigne d'une systématicité importante soulignée par Lévi-Strauss. Les contes indigènes glocaux émergeant dans le contexte postmoderne semblent logiquement muter d'une attitude d'acceptation traditionnelle vers un regard réversible postmoderne sur les stéréotypes locaux et globaux. Nous tenterons de mettre en lumière cette idée par notre modélisation linguistique (section 2).

[288] Nous n'abordons pas ici l'apprentissage explicite d'une culture autre par le biais des stéréotypes. L'enseignement du stéréotype par sa mise à distance pour que l'apprenant n'en soit pas dupe est notamment explorée par Dufays (1997). Les théories de Dufay (1997) pourraient s'appliquer à l'analyse de la réception des discours dont la dimension didactique implicite contribue potentiellement à l'HCI : par la lecture et/ou écoute d'un conte par exemple. Par ailleurs, une intervention didactique explicite autour des stéréotypes peut aussi avoir lieu, pour orienter la réception d'un conte Lje. Ces aspects qui dépassent le cadre de notre recherche pourront faire l'objet d'études ultérieures.

Signes culturels simplificateurs, les stéréotypes sous-tendent l'apprentissage interculturel en permettant la construction-déconstruction de représentations culturelles afin de s'en distancier progressivement. Analyser des albums glocaux de Lje à partir des stéréotypes globaux de *chez soi* permet d'évaluer le potentiel d'absorption du discours[289] auprès de ces lecteurs globaux : autrement dit, la reconnaissance des stéréotypes contenus dans le texte contribue à reconstruire son sens potentiel. Notre travail s'attache à comprendre par quels procédés cognitivo-linguistiques les lecteurs francophones accèdent[290] potentiellement et progressivement aux représentations locales kanak de *chez soi*, grâce à la langue maternelle française. Celle-ci sert alors de « balise de référence » (Perderau-Bilski, 2001)[291] au lecteur-apprenant *global*.

Pour conclure, nous postulons les formes d'énonciations stéréotypiques et leurs modes de lecture sont impliquées dans le processus de transmission – notamment celui de l'HCI – par les discours qui en relèvent. L'ouverture globale des rituels, tels des stéréotypes locaux contribuant à l'HCI, peut avoir lieu sur différents niveaux que révèlent les trajectoires interprétatives dont recèle la Lje. En recherchant celles-ci dans le texte *Mèyènô* (section 3) grâce à notre méthodologie linguistique (section 2), nous tenterons de vérifier l'hypothèse selon laquelle les textes glocaux de Lje ont une dimension didactique — et plus encore initiatique — qui potentialise la transmission de l'HCI. La conscience critique des stéréotypes dans les récits porteurs d'HCI a donc une fonction intellectuelle et esthétique, mais surtout éthique car il s'agit de valoriser et préserver cet héritage.

I.6 Conclusion

I.6.1 Concepts et idées majeures

Ce chapitre a présenté un ensemble de concepts essentiels à notre étude[292] : ceux-ci et les théories qui les emploient montrent comment la lecture d'un texte est régie par la (re)construction de représentations et stéréotypes. Dans le cas de la communication glocale, le processus de lecture-décodage d'un texte glocal nécessite et génère potentiellement l'appropriation d'une CESC. Les points suivants restent à retenir :

[289] Voir à ce sujet notre chapitre sur la poétique cognitive. Le potentiel d'absorption se situe principalement dans la structure suggestive du discours littéraire.
[290] L'accès au sens est également envisageable comme une construction et une interprétation, caractérisées par une absorption qui relève de l'appropriation
[291] La balise de référence (Perderau-Bilski, 2001) est aussi décrite comme « bouée transcodique » (Moore, 1996 ; 2002). Voir glossaire.
[292] Voir glossaire.

- Des stratégies de médiation par des médias glocaux sont développées pour acquérir des compétences ethnosocio-transculturelles :

L'école n'est pas le seul vecteur d'acquisition des compétences ethnosocioculturelles. D'autres contextes (institutionnels ou non) et médias tels que la Lj ont un potentiel similaire, même si les stratégies didactiques déployées ne sont pas toujours apparentes[293].

- L'apprentissage interculturel/transculturel consiste à réduire progressivement les cribles des représentations, en adoptant une attitude décentrée :

Les méthodes centrées sur la compréhension de l'étranger en tant que représentation sont régies par un processus discursif de construction-déconstruction-reconstruction des représentations afin d'éliminer l'ethnocentrisme. D'où le rôle clé de la LC maternelle comme *balise de référence* notamment chez les enfants[294].

- Les approches pragmatiques favorisent l'acquisition implicite d'une culture autre :

Tout comme l'acquisition d'une langue passe par différents niveaux d'interlangue, l'acquisition des codes de l'Autre peut être systématisée selon des niveaux de conscience interculturels/transculturels glocaux[295]. Accepter l'opacité culturelle tout en s'en rapprochant fait partie du processus de construction identitaire et tend vers une identification à plusieurs formes de culture. Il s'agit en fait d'un parcours initiatique balisé par des limites à franchir. Ainsi les récits initiatiques figurent ce parcours, ce que montrera notre analyse linguistique du discours[296] et cette acquisition demeure fortement implicite[297] ce que nous tenterons d'éclairer par les non-occurrences.

En appréhendant la langue-culture comme un tout, il est possible d'accéder à des représentations culturelles par le langage. Celles-ci suivent un processus de renouvellement

[293] C'est le cas des supports artistiques dont le potentiel didactique n'est pas reconnu comme tel car ils peuvent faire l'objet de diverses interprétations et utilisations. Par conséquent vecteurs d'idéologies, ces supports sont par exemple utilisés en publicité : d'où l'émergence de la *post-publicité* (voir à ce sujet le support que nous avons analysé pour notre Mémoire de Master 2 recherche en FLE (Didier, 2007)). Les albums de Lj deviennent ainsi d'excellents supports artistiques véhiculant des idéologies, notamment relatives aux espaces identitaires (voir les études de Stephens (1992) et McCallum (1999) particulièrement éclairantes sur les idéologies en Lj).

[294] Il s'agit pour les enfants de développer une réflexion sur leurs propres mécanismes de représentation. La décentration culturelle d'un enfant peut être réalisée implicitement au contact de médias interculturels grâce au pouvoir transformateur des médias. Notre étude contribue à montrer ce phénomène. Confronté à des sources multiples, l'enfant peut développer ainsi un regard critique face aux textes ou discours auxquels il est exposé, sources de son acquisition.

[295] Les niveaux de conscience glocaux peuvent être évalués dans les comportements et acquis en interaction avec la culture autre (locale ou globale). Il s'agit de donner du sens à la culture autre et d'accéder aux différentes « couches » de sens qui la composent, plus ou moins profondes, plus ou moins tangibles. Accéder au stade final semble donc difficile si on n'appartient pas à la culture cible.

[296] Nous découvrirons par exemple, comment, dans le conte kanak moderne *Mèyènô* (Ponga, 2004), le passage de la limite ultime marque l'accès à la culture ancestrale, le monde des morts (section 3).

[297] C'est pourquoi selon Dumont (2001), il s'agit davantage pour l'enseignant- médiateur interculturel de faire découvrir la culture autre, que de la faire acquérir.

dynamique individuel et collectif. De plus, nous avons traité du rôle transformateur des représentations dans le processus d'appropriation d'une CESC et dans la transmission de l'HCI[298].

I.6.2 Nouvelles perspectives de recherche

I.6.2.1 Discours didactique implicite

Les médias glocaux ouvrent de nouvelles voies de recherche que nous examinerons à partir des postulats suivants :

- La Lj est un média particulièrement propice à l'apprentissage interculturel/transculturel loca-global en suivant des étapes de progression implicites, potentiellement initiatiques :

Les récits de Lje comportent de multiples couches de sens dont l'interprétation se réalise essentiellement implicitement. C'est pourquoi nous souhaitons étudier le potentiel d'interprétatif de tels textes grâce aux théories sur les représentations.

Le potentiel de transformation par la narration suit des étapes propres aux récits initiatiques[299]. Les théories littéraires mais aussi anthropo-sociologiques montrent comment les limites et leur transgression balisent la progression et le développement profond des personnages du récit initiatique. Pour aller plus loin, nous souhaitons examiner en quoi la distanciation et la prise de conscience, caractéristiques du processus d'acquisition ethnosocioculturel, se manifestent dans/par les représentations sémantico-discursives.

Pour cela, il nous faut concevoir un modèle pour analyser un discours littéraire dans une perspective cognitivo-linguistique qui prenne en compte les dimensions subjective et expérientielle du lecteur. Cela montre le pouvoir qu'a le lecteur d'agir sur le sens d'un texte[300] et le potentiel du texte à solliciter et développer l'*agency* du lecteur. Le sens co-construit[301]retranscrit une étape d'acquisition de la culture autre par le biais d'un récit.

---

[298] Nous proposons un tableau (annexe v : *Représentations ethnolinguistiques, CESC et HCI)* qui résume les éléments majeurs structurant le continuum des représentations ethnolinguistiques et de l'HCI.

[299] Voir définition des récits initiatiques (section 1, chapitre 1) et les exemples de Lje initiatique en Nouvelle-Calédonie (section 1, chapitre 3).

[300] Selon le phénomène de lecture-et-écriture décrit par la poétique cognitive nous découvrirons dans la seconde section de thèse des instruments poéticognitifs de reconstruction du sens par le lecteur.

[301] Le sens co-construit tient notamment du fait que la subjectivité et l'agency de l'écrivain est également valorisée. Ainsi s'actualise la *co-agency* du lecteur et de l'écrivain par le texte. D'ailleurs Keith Oatley montre la contingence de l'écriture et de la lecture (voir notre section 2 sur la PC).

- Les dimensions pragmatiques et expérientielles sont essentielles à l'appropriation de l'HCI.

Les récits d'émergence sont ancrés dans un contexte culturel vaste, intangible, telle la partie immergée d'un iceberg. Basés sur des contes traditionnels, ils sont structurés par des rituels liés à un ensemble d'éléments : lieux, moments, entités humaines ou non-humaines, expériences, émotions, événements etc. Ils font aussi référence à d'autres récits (dimension intertextuelle).

Contextualisant le partage de ces récits, ces éléments orientent donc leur sens, témoignant d'une communication plurielle : orale et/ou écrite[302], individuelle ou collective, par différents médiateurs (principalement le conteur), ciblant différents publics, dans la communauté d'origine ou à l'extérieur. L'accès aux différentes couches de sens et l'acquisition profonde des codes de l'Autre, implique leur pratique et une initiation à part entière, dans/par divers contextes narratifs. La confrontation aux membres de la communauté culturelle devient alors essentielle à l'HCI[303].

I.6.2.2 Intérêt théorique des représentations pour conceptualiser la réception de l'HCI

a HCI comme compétence

Confronté à une situation inédite, l'apprenant recherche un point d'accord afin d'intégrer l'inconnu à partir du connu. Atteindre un nouvel équilibre, c'est progresser. Ce type d'apprentissage *en spirale* par réintégration et expansion, est caractéristique des méthodes communicatives centrées sur l'*agency* de l'apprenant qui construit le savoir. Le sujet-apprenant est alors valorisé par rapport à l'objet-savoir : par conséquent, l'appropriation du savoir a un rôle clé dans le processus de transmission. Dans/par ce système de reconstruction continuel, l'état transitoire de l'apprenant devient également son état stable. Une infinité de possibilités d'apprentissage co-existent. Centre et trajectoire ne font qu'un, comme l'illustre le motif en spirale : il y a toujours un retour au centre modifié. La liminalité devient l'état normal de l'apprenant.

À l'issue de cette réflexion, nous proposons d'explorer l'HCI comme un processus :

[302] Nous proposons « et » dans le cas de la lecture d'un conte à voix haute.
[303] En classe, il est possible de simuler des situations de rencontre interculturelle à travers des ateliers et des activités ludiques, autour de contes *et al*bums par exemple. Encore peu exploitées en didactique des LC, les dimensions pragmatique et expérientielle ouvrent la voie à l'innovation : la première est centrée sur l'usage de la LC ; la seconde exploite la subjectivité de l'apprenant et valorise son *agency*.

1) Glocal, de type loca-global car basé sur l'apprentissage expérientiel de la relativité glocale (donc l'expérience liminale glocale), et l'expression locale au niveau global ;
2) Évolutif et relatif (*révolutive*)[304];
3) Ciblé sur une dynamique de co-développement ;
4) Destiné à restaurer l'équilibre et la *co-agency* des individus, des collectivités, voire même des lieux en relation (héritage dialogique)[305];
5) Destiné à grandir grâce la diversité de notre monde, tout en la préservant.

La Lje constitue un support poétique permettant potentiellement l'acquisition d'une compétence loca-globale, ethnosocioculturelle, *révolutive*, de co-développement, d'héritage dialogique. Nous pourrions la définir alors comme *poétique du glocal.* Cette idée est empruntée à la *Poétique de la Relation* et du *Divers* (Glissant, 1995)[306].

b Apport alternatif autochtone et compétence glocale

L'apport local des cultures indigènes dans la conscience globale tient notamment dans leur représentation singulière du réel comme un tout, soit un *faisceau de relatés*[307]. En tenant compte des visions alternatives intégrant le domaine expérientiel et les *agencies* humaine et non-humaine[308], les enjeux de l'héritage culturel s'agencent d'une part avec ceux de la communication interculturelle et d'autre part avec ceux du phénomène glocal actuel.

L'idée de développer l'HCI comme une compétence, s'oriente d'après nous vers les nouvelles formes d'apprentissage dites « d'émergence » (Zuber-Skerritt, 2013). Celles-ci impliquent une acquisition contextuelle faisant intervenir la dimension expérientielle en lien avec les émotions. Elles ciblent l'appropriation de savoirs locaux particuliers dans leurs formes tangibles et intangibles.

De plus, la communication interculturelle est aussi *transculturelle* par l'émergence d'une « troisième place », de nature liminale, issue de la rencontre de deux différences (Kramsch,

[304] À l'interstice des compétences évolutive et relative nous proposons le terme de « révolutive » pour caractériser cette compétence suivant le motif de la spirale.
[305] En référence à la vision alternative de l'HCI développée par Rose (2010) que nous abordons dans la partie consacrée à l'HCI.
[306] Voir glossaire : *Poétique de la Relation.*
[307] L'expression « faisceau de relatés » est empruntée à Glissant (1995), que Ndiaye (2005) explore particulièrement dans « Poétique de la Relation ». Voir glossaire : *Poétique de la Relation.*
[308] Le Soi contingent se distingue alors du Soi souverain (Leblic, 2010 ; Poirier, 1998). Par la vision « intégrée » ou « dialogique » propre aux peuples indigènes (Rose, 2010), il devient dès lors possible d'appréhender l'Autre comme Soi, dans ses aspects non seulement socioculturels, linguistiques et cognitifs c'est-à-dire humains, mais aussi non-humains (éléments naturels et spirituels, animés ou inanimés). Selon cette vision du monde, les éléments humains et non-humains sont dotés d'agency et participent à la co-construction du réel, ce qui caractérise l'animisme (voir glossaire). En ce sens, nature et culture sont confondues et les diversités culturelle et naturelle sont mêlées.

1993)[309]. Développer l'HCI dans le contexte glocal contemporain implique donc l'acquisition d'une compétence de communication transculturelle où la troisième place est incarnée par la dimension glocale. La *compétence glocale*, telle que nous l'abordons, vise dès lors à :

- Intégrer les visions paradoxales locales et globales, ce qui inclut la prise en compte des aspects naturels et culturels (incluant la spiritualité) comme un tout.
- Être capable de communiquer en tolérant l'ambiguïté du sens : cela signifie valoriser les espaces d'appropriation locale du sens tant aux niveaux de l'émission que de la réception.
- Être capable de reconnaître et préserver l'équilibre entre accord et désaccord, autrement dit entre les éléments sémantico-discursifs partagés, globalisants, et non-partagés, localisants[310].
- Construire une identité glocale, tant au niveau culturel que naturel. Pouvons-nous dès lors parler d'une identité écosystémique ? C'est vers cette idée qu'évoluent les visions alternatives de l'héritage culturel[311].
- Acquérir une *pensée fluide* (voir Dimitrova, 2005).
- Acquérir une *agency* intersubjective.
- Être capable de penser et d'agir de manière ethnodécentrée.

La compétence glocale, telle que nous l'abordons, est plus particulièrement *loca-globale* et implique la négociation continuelle d'identités *hydrotypiques* (mi-solides, mi-liquides). La compétence loca-globale définit, dans une perspective d'héritage intégrée, notre appréhension des médiations et compétences communément englobées et diluées par le concept d'*interculturel*.

Pourtant, il semble difficile d'aborder, dans une perspective anthropodécentrée, l'héritage culturel et le phénomène glocal dans les récits d'émergence, bien que ceci devienne possible notamment grâce aux cultures autochtones. Nous pouvons donc tendre vers cette idée qui transgresse les approches traditionnelles occidentales. En effet, les

[309] Pour Kramsh (1993) apprendre une langue c'est prendre conscience de la différence, ce qui ne se fait pas uniquement entre soi et les autres, mais aussi entre le Soi personnel et le Soi social. Aux frontières se créent des expériences marginales d'où émergent « la troisième place ». Cet interstice se situe entre la culture connue et la culture nouvelle que l'apprenant découvre. La « troisième place » ou « troisième culture » est plutôt un état d'esprit qu'un lieu : c'est un état d'esprit « entre deux » qui se crée lorsqu'on acquiert une langue étrangère.

[310] Nous entendons ici par « globalisants » et « localisants », les processus de généralisation et de spécification du sens qui tendent respectivement vers les espaces global et local du sens.

[311] Héritage écosytémique.

représentations telles que nous les avons abordées demeurent le propre de l'Homme, car liées à sa conscience[312].

Néanmoins, selon les peuples autochtones, non seulement la conscience humaine est investie d'une dimension non-humaine spirituelle, mais les éléments non-humains ont aussi une conscience [313] . Au croisement des deux conceptions, les représentations ethnolinguistiques constituent une zone d'accès potentiel au sens des récits autochtones.

I.6.2.3 Vers une conceptualisation du renouvellement narratif de l'HCI

Les récits traditionnels permettent de régénérer et redéfinir l'identité des individus/communautés, également lorsqu'ils sont remaniés dans un contexte loca-global, en suivant un processus acquisitionnel et initiatique[314]. Les chapitres suivants examineront comment ce phénomène peut être conceptualisé par les théories relatives à l'HCI et la Lje. Notre composition méthodologique linguistique permettra d'étudier ce processus dans un conte[315].

Interstices significatifs des différents domaines théoriques que nous abordons (HCI, Lje, communication (inter/trans)-culturelle et glocale, ethnolinguistique cognitive), les représentations et stéréotypes forment un outil fondamental pour (re)définir le potentiel interprétatif du texte Lje par le lecteur/narrataire global[316]. Exhiber cet instrument par une analyse du discours pourra révéler le pouvoir d'influence du média (Lje) sur le récepteur dans le contexte de la transmission de l'HCI.

---

[312] Par exemple, dans une perspective relevant de la narratologie cognitive, Marie-Laure Ryan (2010) conclut ainsi son article « Narratology and Cognitive Science : a problematic relation » : « Mais *tous* les aspects du récit ne relèvent-il pas de l'esprit ? Vous ne pouvez faire de narratologie cognitive sans en être conscient (…) car étudier le récit c'est étudier le fonctionnement de l'esprit humain dans l'une de ses manifestations les plus basiques et complexes.» (Ryan, 2010 : 489, notre traduction). Selon Ryan, un récit ne peut donc être envisagé dans une perspective qui ne relève pas de l'esprit humain. Suivant ces arguments, l'analyse d'un récit à travers une lentille théorique anthropodécentrée est impossible en narratologie cognitive dans la mesure où ce domaine étudie par essence de la pensée humaine. L'impossible anthropodécentration selon cette conception occidentale est ici illustrée par le point de vue de Ryan.

[313] Les conceptions divergentes du rêve dans les cultures occidentales (française par exemple) et dans les traditions indigènes (telles que chez les kanak ou les Aborigènes) pointent ce paradoxe : dans le premier cas le rêve est un processus cognitif humain et dans le second, il fait l'intervenir des esprits non-humains (Leblic, 2010).

[314] L'initiatique est acquisitionnel, mais plus encore, il constitue un parcours balisé pour accéder aux dimensions profondes, cachées et inconscientes d'un savoir local. C'est pourquoi le récit initiatique se distingue du récit d'apprentissage par la transformation plus profonde qu'il apporte au protagoniste (voir définitions dans le chapitre 1 de cette première partie).

[315] Voir sections 2 et 3.

[316] Les stéréotypes contenus dans un discours-type porteur d'HCI seront éclairés en sections 2 et 3 grâce à la théorie SPA. La méthodologie SPA sera orientée vers l'analyse des possibilités d'interprétation du sens d'un conte indigène local par son lecteur global. Nous étudierons dans quelle mesure cette reconstruction potentielle (interprétation) préservera et/ou transgressera le message (au niveau de la signification/sens de *chez soi*), engendrant de fait un dialogue entre renouvellement et préservation sémantico-discursifs et culturels, soit l'essence du développement durable propre à l'HCI.

II Chapitre deuxième. Héritage culturel intangible (HCI), processus de renouvellement identitaire indigène glocal.

Tenter de comprendre et d'accéder à l'HCI constitue un défi immense mais captivant dans la mesure où nous ouvrons de nouvelles voies pour laisser émerger des voix rares et particulières, ensevelies, parfois profondément dans les terres de notre conscience collective. Menacées et masquées par une autre voix unique et globale, ces voix qui s'élèvent sont celles des communautés locales et de leurs terres : polyphoniques, ancestrales et contemporaines, individuelles et collectives, elles racontent… leur Histoire, leurs histoires. De la multiplicité du sens émerge alors une vérité, portée par la terre. Droits bafoués, identités dérobées, existences perdues, voire dissoutes par des années de domination coloniale, ayant parfois engendré un véritable génocide[317], ces peuples résistent pourtant. Comment ? Par quels moyens le phénomène régénérateur d'héritage culturel a-t-il lieu ?

Répondre à ces questions, c'est multiplier les possibilités de libérer cette voix polymorphe enfouie et de contribuer à une plus vaste libération : celle de la conscience humaine, par la préservation et valorisation de notre écosystème biologique et socioculturel. Écouter et comprendre ces voix sont un travail centré sur le partage et la communication. La compréhension et la valorisation mutuelles deviennent en effet le défi et la clé du développement individuel, collectif, humain et non-humain. Créer des ponts pour connecter les différences, c'est développer la connaissance du monde, et plus encore, de notre rapport au réel. Finalement, la prise de conscience du potentiel innovatif illimité de l'humain et du vivant au sens large pour repenser, réajuster, harmoniser les systèmes répétitifs ou *rituels*, constitue le trésor de l'humanité, la clé de sa liberté, sa réalisation, vers une plus grande paix.

Donner corps à notre voix unique, affirmer notre différence, c'est construire et déconstruire le sens car la prise de conscience de notre potentiel va de pair avec celle de notre responsabilité et de notre impact sur le monde (Presles, 2009), tant au niveau humain que non-humain (Rose *et al*. 2010). La connaissance du réel doit être élaborée vers une vision juste et équilibrée du monde, avec sagesse, respect et amour : des valeurs essentielles au développement de la conscience humaine et à la protection de la vie.

[317] Le XXIème siècle en Australie demeure profondément marqué par la question très controversée du génocide aborigène, comme le montre notamment l'ouvrage d'Henry Reynolds (2001).

C’est dans cette perspective que nous abordons l’HCI. L’étude des positionnements des individus et collectivités d’après leurs discours, porte à réflexion : comment ces choix balisent-ils leur développement, forgeant une histoire et une identité unique et dynamique ? Par quels moyens peut-on valoriser la richesse de chaque parcours et la diversité du vivant ? Répondre à ces questions nous semble possible en développant des outils linguistiques qui montrent les mouvements sémantico-pragmatiques, et plus particulièrement les phénomènes de co-construction du sens/signification. Car l’HCI est avant tout un processus discursif de construction-déconstruction-reconstruction et co-construction de sens. L’HCI devient alors un apprentissage.

Manifestation du développement de la conscience, le langage constitue une base élémentaire du potentiel innovatif humain. Le langage est ainsi une voie d’accès à l’HCI. Il potentialise notamment l’étude et la mise en œuvre des phénomènes de sémiotisation et subjectivisation des lieux, qui sous-tendent l’HCI. L’Autre prend alors corps dans/par l’espace, devenant lieu vivant. Espace, paysage, terre, univers ou cosmos, l’Autre incarne l’ensemble des éléments qui, en interagissant avec soi, insuffle le mouvement, donc régénère le monde vivant. Par cette rencontre, les oppositions fusionnent : Autre et Soi, terre, corps et esprit, tangible et intangible. Nous considérons ainsi que le réel ne pourra émerger de la conscience humaine que par la rencontre avec l’Autre, donc par la communication, linguistique notamment. Dissimulée dans le silence du paysage, sous la surface du monde visible et tangible, l’essence de l’HCI demeure impalpable et subjective, donc difficilement accessible. Le langage en devient une voix et une voie d’accès. Il constitue un produit et un processus de conscience et d’héritage. Plus encore, le patrimoine immatériel est une forme de conscience individuelle et collective : il s’actualise localement, de manières multiples, plus ou moins tangibles, visibles et conscientes.

Dans le contexte glocal actuel, ce chapitre traite des identités culturelles comme d’un processus dialogique entre préservation et renouvellement : le second phénomène nous interpelle par son aspect controversé puisqu’il semble aller à l’encontre de la préservation propre au processus de transmission de l’HCI. L’interrelation entre individu, communauté et espace génère l’HCI. Celui-ci devient alors un processus fluide de renouvellement et préservation, de construction et déconstruction.

La question du renouvellement identitaire indigène dans le contexte glocal sera explorée en deux volets. Le premier abordera les définitions et problématiques socio-culturelles contemporaines de l’HCI en lien avec les représentations. Deuxièmement, nous traiterons des approches alternatives de l’HCI intégrant les aspects humains et non-humains.

II.1 HCI : historique, définitions, problématiques contemporaines, approches alternatives

II.1.1 Introduction

Adoptée par l'Unesco en 2003 et étendue par la suite (2005, 2008), la Convention pour la Sauvegarde de l'Héritage Culturel Intangible (désormais CSICH) ou du Patrimoine Culturel Immatériel[318], marque un tournant majeur dans le domaine l'Héritage et la Mémoire, de par sa nouvelle interprétation du concept d'« Héritage Mondial » et sa mise en œuvre dans les pratiques sociales. Cette perspective émergente est caractérisée par le passage de la permanence à l'impermanence mais aussi et surtout par celui l'objectivité à la subjectivité, ce qui soulève des problématiques socio-culturelles qu'il implique aujourd'hui, particulièrement dans le cas des peuples indigènes.

L'ensemble des recherches publiées sur l'HCI explore son histoire et ses définitions, généralement sans se positionner à son sujet. Pourtant, certains points de vue notables émergent, notamment par deux ouvrages majeurs publiés en 2009 : « Intangible Heritage » (Smith et Akagawa) et « Intangible Heritage Embodied » (Ruggles et Silverman). Ces deux livres explorent de manière critique le nouveau développement de l'Héritage Global contemporain en théorie comme en pratique (Harrison, 2011 : 282)[319].

Le domaine de l'Héritage Mondial reste pourtant encore largement inexploré et de nombreux aspects HCI ne sont pas couverts par la CSICH[320] tels que la perspective de Rose (2010) qui demeure cependant une référence incontournable pour notre étude consacrée aux cultures indigènes et nous l'utiliserons régulièrement pour construire des ponts vers d'autres domaines : la Lje indigène, les représentations socioculturelles et linguistiques, leurs liens avec l'apprentissage et le développement identitaires en contexte.

---

[318] Plutôt que les termes français de « patrimoine culturel immatériel » et de « Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Immatériel », nous emploierons désormais les termes respectifs d'HCI pour désigner l'Héritage Culturel Intangible et « CSICH » pour désigner « Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage » (2003). En effet, la plupart de nos références étant en anglais, nous retrouverons le plus souvent les termes anglais. Cependant « Patrimoine Culturel Immatériel » sera parfois employé au cours de notre étude dans le sens d'« Héritage Culturel Intangible » (HCI). Par conséquent, plus généralement, le terme « héritage » sera préféré à celui de « patrimoine ».

[319] Selon Harrison (2011 : 280) explique qu'il n'y a eu que peu de considérations critiques concernant les implications de la pratique contemporaine de la CSICH depuis sa création, et la manière dont l' « idée » d'héritage intangible transforme nos engagements plus larges avec les traditions culturelles dans le monde contemporain. Ces aspects sont examinés par les ouvrages de Smith et Akagawa (2009) et Ruggles et Silverman (2009) selon Harrison (2001). Ce dernier compare ces deux ouvrages en montrant notamment qu'*Intangible Heritage Embodied* qui est plus spécialisé dans le domaine archéologique et anthropologique, reste moins accessible donc moins populaire qu'*Intangible Heritage,* qui demeure quant à lui plus synthétique et transdisciplinaire. Au regard de la perspective transdisciplinaire de notre travail, nous nous sommes davantage centrés sur le second, édité par Smith et Akagawa (2009).

[320] Voir Harrison (2011), Smith et Akagawa (2009), Ruggles et Silverman (2009).

II.1.2 Longue maturation de l'HCI

L'adoption CSICH (2003) a été le fruit d'une longue maturation. Depuis la « Charte de Venise »[321] en 1964 et la Convention sur la Protection du Patrimoine Mondial (WHC) [322], en 1972, la protection de l'héritage cuturel est avant tout centrée sur les aspects culturels matériels, les grandes œuvres d'art, architecturales et archéologiques (Rose et Harrison, 2010; Smith, 2006; Smith et Akagawa, 2009 ; Byrne, 2009) alors que l'héritage culturel s'oppose à l'héritage naturel défini par « les monuments naturels », « les formations géologiques et physiographiques » et « les sites naturels »[323]. À cette époque, il n'est donc pas encore question de patrimoine immatériel propre aux pratiques culturelles populaires. Bien que la ratification du WCH ait soulevé le problème de l'héritage non intangible, il faudra attendre plus de trente ans pour lui consacrer une convention.

En 1973, l'Unesco ajoute un protocole à la Convention Universelle sur le Droit d'Auteur[324] afin de protéger les formes de folklore. En 1982, l'Unesco reconnaît l'importance de l'HCI et l'inclut dans sa nouvelle définition (Unesco (2003) 2008 b).

En 1987, un comité d'experts gouvernementaux soumettra une liste de recommandations pour la sauvegarde de la culture traditionnelle et du folklore. Deux ans plus tard, celles-ci sont adoptées par la Conférence Générale de l'UNESCO à Paris. Cependant cette sauvegarde reste difficile comme l'illustre le cas de la place Jemaa el Fna à Marrakesh (voir Skounti, 2009)[325]. En 1999, l'Unesco organise une conférence sur la relation entre les perspectives

---

[321] La « Charte de Venise » est aussi appelée « Chartre Internationale pour la Conservation et la Restauration de Monuments et Sites » de l'UNESCO : en anglais, UNESCO International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites ou "Venice Charter" (1964). Voir http://www.icomos.org/charters/venice_f.pdf (consulté le 5/12/13).

[322] Aussi appelée *Convention sur le Patrimoine Mondial* (1972), et en anglais « Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage » ou « World Heritage Convention » (WHC).

[323] D'après http://whc.unesco.org/fr/conventiontexte/ (consulté le 5/12/13) :

Article 1 :

Aux fins de la présente Convention sont considérés comme "patrimoine naturel" :

- **les monuments naturels** constitués par des formations physiques et biologiques ou par des groupes de telles formations qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue esthétique ou scientifique,
- **les formations géologiques et physiographiques** et les zones strictement délimitées constituant l'habitat d'espèces animale et végétale menacées, qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue de la science ou de la conservation,
- **les sites naturels** ou les zones naturelles strictement délimitées, qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue de la science, de la conservation ou de la beauté naturelle.

[324]La Convention Universelle sur le Droit d'Auteur (« Universal Copyright Convention » (UCC)) fut adoptée à Genève en 1952. Elle est l'une des deux principales conventions consacrées aux droits d'auteurs avec celle de Berne.

[325] Skounti (2009) explique que la place Jemaa el Fna constitue un centre de transmission orale de culture et d'histoire par les *halaiqui* (conteurs), musiciens, acrobates ou charmeurs de serpents. Hélas, le développement urbain et commercial n'a cessé de menacer ces traditions. L'adoption des recommandations de 1987 ne fut à l'époque pas suffisante pour remédier à ce problème, qui par conséquent s'amplifia. Dix ans plus tard, l'urgence du cas de la place Jemaa el Fnaa engendra enfin l'organisation d'une Consultation internationale sur la préservation des espaces culturels populaires, à Marrakech (1997). Les experts qui y prirent part recommandèrent la création d'une distinction internationale qui serait décernée par l'UNESCO pour attirer l'attention sur les exemples majeurs de cette forme de patrimoine. Ceci catalysa la pression extérieure afin que l'UNESCO développe une convention pour la protection de HCI, du folklore et de la culture populaire.

locales et globales pour faire admettre la fonction et la valeur des expressions et pratiques culturelles vivantes[326]. Le cas Jemaa el Fna est à l'origine de la proclamation des chefs d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité (2001-2005)[327].

Ce bref rappel historique souligne la nature évolutive des discours sur le patrimoine, notamment leur mutation vers l'intangible que marque la CSICH. L'HCI devient dès lors un problème central en matière de patrimoine. Tenant compte de la protection et valorisation des identités locales pour une intégration globale, la CSICH reconnaît l'importance des expériences subjectives dans le processus d'héritage. Les discours sur l'HCI s'ouvrent alors sur la sphère socio-cognitive : ce que les gens *pensent, ressentent et font* (Ruggles et Silverman, 2009 ; Harrison *et al*. 2010)[328]. Relevant des représentations, nous postulons que ces trois éléments sont décelables dans/par les discours porteurs d'HCI dont l'intangibilité relève plus particulièrement du *penser et ressentir*. Il s'agit là de l'axe de notre recherche théorique.

L'évolution diachronique des discours et lois créant l'HCI soulève les problématiques localisées. Leur dimension contextuelle unique, comme l'illustre le cas de la place Jemaa el Fna. Cependant la protection de l'HCI constitue un vaste travail, continuel et complexe, toujours imparfait donc perfectible, qui nécessite une prise de conscience[329] à l'échelle individuelle et collective. Le travail de l'UNESCO forme en ce sens un maillon fondamental parmi une chaîne qui contribue globalement à la mutation des représentations de la diversité du vivant. Notre recherche s'articule également autour de la restauration de l'équilibre culturel et naturel.

[326] http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00103&lg=FR (consulté le 5/12/13)

[327] Voir http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00103&lg=FR (consulté le 5/12/13). En mai 2001, 19 chefs-d'œuvre sont ainsi proclamés et 28 autres s'y ajoutent en octobre 2003. Cette seconde proclamation est marquée par la 32ème session de la Conférence Générale qui adopte la CSICH. En 2005, elle s'étendra avec 43 éléments supplémentaires. Depuis 2008, ils sont donc au nombre de 90. « La Convention précise sa relation avec la Proclamation dans une clause transitoire. L'article 31.1 stipule en effet que le Comité inter-gouvernemental « doit intégrer dans la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité les éléments proclamés « Chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » avant l'entrée en vigueur de la présente Convention ». (UNESCO), http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00103&lg=FR (consulté le 5/12/13).

[328] Benton explique : « L'héritage de chacun est maintenant ouvert à la discussion. En outre, il est de plus en plus admis que la force motivante de la conservation de l'héritage vient de ce que les gens pensent, ressentent et font (héritage intangible) plutôt que des restes tangibles du passé » (Benton, 2010 : 1, notre traduction d'après «The heritage of everyone is now on the table for discussion. Furthermore, it is increasingly recognized that the driving force in motivating heritage conservation comes from what people think, feel and do (intangible heritage) rather than from the tangible remains of the past. »).

[329] Nous entendons par « prise de conscience », la réalisation, la compréhension, l'acquisition, la reconnaissance, la valorisation et le respect de la diversité culturelle et naturelle par les individus au niveau de leurs pensées, attitudes et comportements. Il y a dans l'idée de « prise de conscience » une dimension cognitive mais aussi spirituelle relevant de la conscience. Celle-ci sera traitée au cours de notre étude, notamment en référence à Presles (2004) et aux théories de la PC.

II.1.3 « Patrimoine culturel immatériel (PCI) » ou « héritage culturel intangible (HCI) »?

II.1.3.1 Définitions d'après l'UNESCO

Le site Internet que l'UNESCO dédie à l'HCI [330] et à la convention qui lui est consacrée mentionne :

> Le patrimoine culturel ne s'arrête pas aux monuments et aux collections d'objets. Il comprend également les traditions ou les expressions vivantes héritées de nos ancêtres et transmises à nos descendants, comme les traditions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, rituels et événements festifs, les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ou les connaissances et le savoir-faire nécessaires à l'artisanat traditionnel. (Unesco.org)[331]

Ces cinq grands domaines définis par la CSICH (Article 2) constituent une liste pouvant être complétée par les États[332]. Ajoutons que les traditions orales comprennent également la langue[333].

En outre, l'axe principal des discours de l'UNESCO est la valorisation de la diversité culturelle[334] et le dialogue interculturel dans le contexte global contemporain[335]. Suivant ce *leitmotiv*, l'Unesco définit le patrimoine immatériel selon quatre caractéristiques fondées sur l'intégration des différences, en plaçant les communautés au centre du processus d'héritage :

---

[330] Voir http://www.unesco.org/culture/ich/

[331] http://www.unesco.org/culture/ich/ > « à propos du patrimoine immatériel » > « Qu'est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? » (Dernière consultation, le 10/10/14).

[332] « Les exemples de patrimoine culturel immatériel ne se limitent pas à une manifestation unique et nombreux sont ceux qui peuvent comporter des éléments tirés de divers domaines. Alors que la Convention définit un cadre pour l'identification des formes de patrimoine culturel immatériel, la liste de domaines qu'elle fournit est destinée à être plutôt inclusive qu'exclusive ; et elle ne prétend pas nécessairement être « complète ». Les États peuvent utiliser un autre système de domaines. Il existe déjà des variations importantes, certains pays répartissant différemment les manifestations du patrimoine culturel immatériel, tandis que d'autres utilisent des domaines globalement semblables à ceux de la Convention en leur donnant d'autres noms. Ils peuvent ajouter des domaines supplémentaires ou de nouvelles sous-catégories des domaines existants. (…) » (http://www.unesco.org/culture/ich/).

[333] Comme le précise la CSICH Article 2 (ii) : « (a) les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel. »

[334] À noter que cet axe est également celui de la Francophonie comme nous l'avons démontré dans notre Mémoire de recherche (Didier, 2007).

[335] D'après l'UNESCO :

« Bien que fragile, le patrimoine culturel immatériel est un facteur important du maintien de la diversité culturelle face à la mondialisation croissante. Avoir une idée du patrimoine culturel immatériel de différentes communautés est utile au dialogue interculturel et encourage le respect d'autres modes de vie.

L'importance du patrimoine culturel immatériel ne réside pas tant dans la manifestation culturelle elle-même que dans la richesse des connaissances et du savoir-faire qu'il transmet d'une génération à une autre. Cette transmission du savoir a une valeur sociale et économique pertinente pour les groupes minoritaires comme pour les groupes sociaux majoritaires à l'intérieur d'un État, et est tout aussi importante pour les pays en développement que pour les pays développés ». (http://www.unesco.org/culture/ich/ > « à propos du patrimoine immatériel » > « Qu'est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? » (Dernière consultation, le 10/10/14).

Traditionnel, contemporain et vivant à la fois : le patrimoine culturel immatériel ne comprend pas seulement les traditions héritées du passé, mais aussi les pratiques rurales et urbaines contemporaines, propres à divers groupes culturels.

Inclusif : des expressions de notre patrimoine culturel immatériel peuvent être similaires à celles pratiquées par d'autres. Qu'elles viennent du village voisin, d'une ville à l'autre bout du monde ou qu'elles aient été adaptées par des peuples qui ont émigré et se sont installés dans une autre région, elles font toutes partie du patrimoine culturel immatériel en ce sens qu'elles ont été transmises de génération en génération, qu'elles ont évolué en réaction à leur environnement et qu'elles contribuent à nous procurer un sentiment d'identité et de continuité, établissant un lien entre notre passé et, à travers le présent, notre futur. Le patrimoine culturel immatériel ne soulève pas la question de la spécificité ou de la non-spécificité de certaines pratiques par rapport à une culture. Il contribue à la cohésion sociale, stimulant un sentiment d'identité et de responsabilité qui aide les individus à se sentir partie d'une ou plusieurs communautés et de la société au sens large.

Représentatif : le patrimoine culturel immatériel n'est pas seulement apprécié en tant que bien culturel, à titre comparatif, pour son caractère exclusif ou sa valeur exceptionnelle. Il se développe à partir de son enracinement dans les communautés et dépend de ceux dont la connaissance des traditions, des savoir-faire et des coutumes est transmise au reste de la communauté, de génération en génération, ou à d'autres communautés.

Fondé sur les communautés : le patrimoine culturel immatériel ne peut être patrimoine que lorsqu'il est reconnu comme tel par les communautés, groupes et individus qui le créent, l'entretiennent et le transmettent ; sans leur avis, personne ne peut décider à leur place si une expression ou pratique donnée fait partie de leur patrimoine. (Unesco.org)[336]

Le caractère paradoxalement contemporain et traditionnel de l'HCI souligne son caractère glocal, plus précisément loca-global car basé sur la communauté et sa cohésion protégées dans et par une structure mondiale.

Enfin, la définition du patrimoine immatériel selon la CSICH (Article 2ii)[337] montre que l'HCI se conforme aux « droits de l'homme » ainsi qu'à « l'exigence du respect mutuel (…) et d'un développement durable » basé sur la continuité et la régénération.

II.1.3.2 Processus régénérateur des représentations

Des définitions de l'HCI ressort la (re)création identitaire continuelle. (Ré)généré dans/par les communautés en interaction avec leur environnement naturel et socio-culturel, l'HCI est aussi la source de leur vitalité, leur croissance. Il contribue plus largement à préserver la diversité de leur environnement. Le renouvellement et la transmission des représentations et connaissances dans ces communautés sont garantis par l'expression de leurs membres, sous formes tangibles et/ou intangibles.

[336] (http://www.unesco.org/culture/ich/ > « à propos du patrimoine immatériel » > « Qu'est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? » ; dernière consultation, le 10/10/14).
[337] Voir glossaire.

En se basant sur des études de cas et sur des extraits de la CSICH (UNESCO, 2003), Munjeri (2009) démontre le rôle significatif de la communauté dans la transmission culturelle intangible. L'héritage culturel est « articulé avec les processus sociaux et d'autres aspects de la vie » et fait partie d'un « monde plus large d'interactions à la fois écologiques, économiques, politiques et géographiques » *(idem :* 141)[338]. La vie des communautés humaines repose donc sur l'héritage culturel. Garant de la continuité et du renouvellement identitaire, l'HCI apparaît comme un processus de création qui perpétue les cultures. En ce sens, nous rejoignons l'idée de « développement durable » (CSICH, Article 2ii). Par conséquent, nous appréhendons l'HCI non pas comme un objet fixe et immuable mais comme un processus déterminé socialement (Byrne, 2009). En ce sens, nous suivons Byrne (2009) et Beazley (2006) qui montrent qu'établir une liste du patrimoine mondial contribue à « chosifier la culture » en la fixant[339].

L'opposition tangible/intangible représentée par Byrne (2009 : 230) comme deux faces d'une même pièce de monnaie, souligne leur intégration[340]. Selon Byrne, la nature discursive du patrimoine le rend immatériel, suivant l'idée postmoderne que tout héritage est intangible. La protection du patrimoine immatériel devient alors aussi une manière singulière de (re)connaître les objets et les sites archéologiques et de les (re)valoriser.

Le patrimoine immatériel est par conséquent une continuité du patrimoine matériel. Tout cloisonnement devient en réalité illusoire car il est difficile d'évaluer le degré de tangibilité du patrimoine. Nous considérons donc que l'HCI est un processus par lequel se renouvellent les représentations socioculturelles, cognitives, individuelles et collectives.

II.1.3.3 Question de sauvegarde

La CSICH définit son but premier par « la sauvegarde » de l'HCI avec l'objectif plus général de contribuer à préserver la diversité culturelle[341]. La communication entre les perspectives

[338] « articulated with the social processes and other aspects of life» (…), «boarder world of ecological, economic, political and geographic interactions» (Munjeri, 2009: 141).

[339] Cette idée est soulignée par Byrne (2009), également en référence à Taussig (1992) au sujet de la « chosification » (terme que nous avons traduit de l'anglais « thingification ») et Beazley (2006 : 5) pour ce qui est de la nature fluide et sociale des valeurs intangibles.

[340] Byrne (2009 : 230) se réfère ici à Gonçalves *et al*. (2003).

[341] Les buts de la CSICH (Article 1) sont : « (a) la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel » ; « (b) le respect du patrimoine culturel immatériel des communautés, des groupes et des individus concernés » ; « (c) la sensibilisation, aux niveaux local, national et international, à l'importance du patrimoine culturel immatériel et de son appréciation mutuelle » ; « (d) la coopération et l'assistance internationales ». La CSICH cherche ici à sauvegarder essentiellement l'authenticité locale des communautés dans le contexte global, et donc la diversité culturelle à l'échelle mondiale, dans une dynamique de dialogue interculturel. Ce dernier est effectivement centré sur la rencontre entre Soi-Autre, qui implique notamment : le « respect » de l'Autre, la « sensibilisation » à l'Autre ; « l'appréciation mutuelle » ; « la coopération et l'assistance ». Tous ces éléments sont repris dans CSICH (Article 1), c'est pourquoi cette convention nous semble fondée sur le dialogue et la co-construction entre Soi et l'Autre : les termes de mutualité et de coopération soulignent cette perspective, vers une agency intersubjective. Finalement, l'objectif général de la CSICH reste la protection et le développement de la diversité culturelle.

globales et locales apparaît alors essentielle (d'après CSICH, Article 1 (c)). Nous considérons des points de rencontre variables entre différents niveaux, global et local. Ainsi, l'Article 1 mentionne trois niveaux de sensibilisation à l'HCI : « local », « international » (donc global), enfin « national ». Ce dernier niveau, pouvant être à la fois global et local, se réfère, selon la CSICH, aux territoires nommés « États parties »[342].

Mais que signifie ici « sauvegarde » ?

> On entend par "sauvegarde" les mesures visant à assurer la viabilité du patrimoine culturel immatériel, incluant l'identification, la documentation, la recherche, la préservation, la protection, la promotion, la mise en valeur, la transmission, essentiellement par l'éducation formelle et non formelle, ainsi que la revitalisation des différents aspects de ce patrimoine. (CSICH, Article 2, iii)

Cette définition, tout en soulignant le large spectre couvert par la sauvegarde de l'HCI, comporte en outre des limites que nous décelons dans la généralisation des mesures qu'elle énumère : celles-ci impliquent-elles l'intervention d'organismes extérieurs aux communautés ? Dans ce cas ne constituent-elles pas une menace pour la survie des communautés, en engendrant leur assimilation ? L'interventionnisme politique peut constituer une forme d'appropriation du patrimoine Autre. La sauvegarde et la création de l'HCI peuvent donc être problématiques comme le montre Munjeri (2009 : 144) : elles ne peuvent en effet avoir lieu sans reconnaître le rôle central joué par les communautés. Ces questions soulèvent le problème des limites définitoires de la CSICH et des menaces de l'HCI.

II.1.3.4 Limites définitoires

Les définitions proposées de l'HCI comportent des manquements et imprécisions, comme les *autres manifestations* (voir Munjeri, 2009). Des interrogations émergent alors : jusqu'à quel degré les communautés dépendent-elle des éléments qu'elles reconnaissent comme faisant partie de l'HCI ? Cette évaluation demeure relative comme le montre Munjeri (2009 : 137).

Par contraste, une définition trop stricte de l'HCI risquerait de lui soustraire des pans entiers de culture qui seraient alors voués à disparaître sans que l'on ne s'en soucie, sous prétexte de ne pas être inclus dans une définition (Byrne, 2009 : 230). Autrement dit, la sélection des éléments à conserver dans la mémoire collective implique inévitablement celle des éléments qui doivent être oubliés. Or, si l'héritage disparaît, c'est la culture qui disparaît

[342] Les dispositions générales de la CSICH précisent ainsi : « 4. On entend par "États parties" les États qui sont liés par la présente Convention et entre lesquels celle-ci est en vigueur. » (CSICH, Article 2, iv) ; « 5. La présente Convention s'applique mutatis mutandis aux territoires visés à l'article 33 qui en deviennent parties, conformément aux conditions précisées dans cet article. Dans cette mesure, l'expression "États parties" s'entend également de ces territoires. » (CSICH, Article 2, v).

aussi. Le danger de la sélectivité des lieux reconnus comme HCI, et plus largement des discours sur l'héritage, est donc unanimement reconnu[343].

Tenant compte du rôle des définitions de l'HCI dans les textes de lois et de leur influence significative sur la préservation de la diversité culturelle, celles-ci paraissent donc devoir être malléables et ouvertes à l'innovation. Leur exposition continuelle à la critique et leur négociation en contexte garantissent l'équilibre du processus d'HCI. Nous concluons que suivant une démarche d'ethnodécentration, l'héritage culturel tangible/intangible, demeure un phénomène vaste qui ne peut être fixé sur une sélection d'objets et éléments précis, mais qui doit être appréhendé dans la diversité de ses manifestations. Chaque cas est en effet digne d'intérêt, car unique. L'aire postmoderne est celle de la remise en question des systèmes de références : la vérité se trouve alors dans la diversité et la subjectivité[344].

Benton (2010 : 2-3) soulève les questions suivantes : comment mesurer l'intensité du sentiment lié à un objet ou une pratique ? Comment ces émotions sont-elles préservées et/ ou renouvelées ? Pour quelles raisons disparaissent-elles ? Bien que visant sa protection, la sélectivité des discours sur l'héritage le menace paradoxalement. Parmi d'autres menaces dont nous traitons ensuite, cette sélectivité illustre la nécessité d'intégrer à la définition globale de l'HCI, les représentations locales et multiples du réel.

II.1.4 Menaces de l'HCI et solutions : accès aux significations intangibles ; étude, création et renouvellement des représentations.

II.1.4.1 Globalisation et interventionnisme politique menaçant l'HCI

La transformation sociale et la globalisation ont été reconnues comme des menaces pour l'HCI, d'après la CSICH (Munjeri, 2009 : 131). L'interventionnisme politique, particulièrement, représente une menace majeure pour les communautés locales ((*idem* : 148), Byrne (2009), Brown (2005 : 48) cité par Munjeri (2009 : 148). En violant les lois sacrées de ces dernières, l'interventionnisme politique détruit le socle des cultures. En effet,

[343] Voir notamment Smith et Akagawa (2009).

[344] Benton explique que la difficulté à choisir ce qui doit être exclu ou d'intégré à l'HCI est caractéristique du système de penser postmoderne : «Une modernité 'postmoderne', profondément sceptique concernant les certitudes sur la vérité et la valeur, rencontre de plus en plus de difficultés à décider ce qui pourrait être exclu du patrimoine (…), enfin, ce qui compte n'est ni l'âge, ni la rareté ou une autre valeur extrinsèque d'une chose ou d'une pratique, mais les sentiments que ceux-ci mettent en jeu. Si les gens attachent beaucoup d'importance à quelque chose, cela sera commémoré d'une manière ou d'une autre pour ainsi devenir un élément du patrimoine vivant de la nation. » (Benton, 2010: 2-3, notre traduction d'après: « A 'postmodern' mentality which is profoundly sceptical about the certainties of truth and value finds it increasingly difficult to decide what could be excluded from heritage. (…) in the end what counts is not the age, or rarity or other extrinsic value of a thing or a practice but the feeling of those involved. If people feel deeply about something, it will be commemorated in some ways or other and thus become part of nation's living heritage»).

une intervention extérieure globale vise à rendre transparente une culture locale, ce qui conduit potentiellement à détruire l'*opacité culturelle* (Lévi-Strauss, 1979)[345], garantissant la préservation de la différence culturelle : l'opacité culturelle signifie que toute culture recèle des dimensions auxquelles les cultures extérieures n'ont pas accès et des lois protègent ces espaces considérés comme sacrés.

Pour protéger les cultures locales indigènes, il faut alors intégrer leurs lois au sein des systèmes politiques, ce qui implique de reconnaître et respecter leur singularité. Mais comme l'illustre le cas aborigène (Rose *et al*. 2010) que nous développerons par la suite, cette vision de l'héritage demeure incompatible avec la vision soit disant globale de la CSICH. Comme l'explique Benton, « les professionnels trouvent difficile de répondre à quelque chose aussi subjectif que ce que les gens pensent et font »[346]. Il est donc problématique de reconnaître et sauvegarder le patrimoine intangible car l'acte de reconnaissance et de sauvegarde, par le biais de lois globales, contribue en même temps à tangibiliser et donc transformer et globaliser ce patrimoine local.

II.1.4.2 Images déformées et transmissions verticale/horizontale

De plus, la déformation menaçant l'HCI affecte les images et représentations des communautés. Des hétéro-représentations erronées des communautés ont un impact négatif sur l'HCI[347]. Décelée par les hétéro-représentations, l'*image perçue*[348] d'un groupe auprès d'un autre influence potentiellement l'HCI. Elle doit donc être reconnue et réajustée pour préserver l'HCI notamment par des stratégies de transformation des représentations[349]. Ainsi, la (re)construction des représentations liées aux groupes ethnoculturels peut menacer ou optimiser l'HCI.

L'affirmation identitaire des communautés locales doit donc s'appuyer sur deux niveaux de communication. D'une part, au niveau *externe,* il s'agit de construire, émettre, transmettre les autoreprésentations de soi vers l'autre : de la communauté locale vers d'autres communautés et/ou de nouveaux publics, du local vers le global. D'autre part, au niveau *interne*, la communauté communique en son sein, parmi ses membres. Les voies de

[345] La définition de l'opacité culturelle est donnée dans notre premier chapitre sur les représentations et reprise dans notre lexique.
[346] «Professionals find it difficult to respond to something as subjective as what people think and do. » (Benton, 2010 : 4-5).
[347] Par exemple, un obstacle fondamental à la compréhension du mode de vie nomade consiste à le réduire à la caractéristique unique de la mobilité (Munjeri, 2009 : 139). De plus, celle-ci est associée à tort à la « dispersion et l'irrégularité » (« dispersion and irregularity ») formant une image négative d'une communauté. Cette image doit être repositionnée afin de revaloriser le nomadisme comme une « maîtrise de l'irrégularité » (« mastery of irregularity »).
[348] Voir les théories de la communication (Lendrevie *et al.* 2001) et les notions d'images perçues, voulues et crues, explicitées dans notre chapitre sur les représentations.
[349] Voir chapitre sur les représentations.

communication internes et externes correspondent aux deux modes de transmission respectivement « verticale » et « horizontale », définis par Graham (2009)[350]. Celle-ci reconnaît l'importance des autoreprésentations projetées par la communauté vers l'extérieur, formant des « images positives » *(idem :* 196) de cette culture locale, à la fois pour elle-même et pour des publics extérieurs[351]. Cela relève alors de l'*image voulue* (Lendrevie *et al*. 2001)[352] spécifiquement loca-globale.

Contingentes, les voies de communication internes et externes se distinguent par le filtre d'opacité culturelle. Celui-ci garantit l'équilibre identitaire et la viabilité de la communauté. Par conséquent, repositionner la communauté au centre de son processus d'héritage devient la priorité des mesures de sauvegarde de l'HCI. Il s'agit pour elle de reconquérir son *masque,* véhicule de signification(s), d'héritage et d'identité.

II.1.4.3 Quelles solutions ? Enseignement et communication glocale

Considérant les menaces portant sur l'HCI, il devient urgent de développer des outils pouvant redonner autonomie et force à ces communautés afin qu'elles (re)trouvent et élaborent leurs ressources en/par elles-mêmes[353].

a Adoption des médias modernes : une solution paradoxale

Essentielle à la survie d'une communauté locale, sa communication interne/externe doit être diversifiée, ce qui de nos jours implique l'adoption de médias modernes. Concernant le langage apparaissent non seulement le passage de l'oral à l'écrit déjà entamé depuis la colonisation, mais aussi l'utilisation de langues autres. Exemple clé, la Lje retranscrit des contes de tradition orale dans des livres et s'ouvre à l'interculturel et au multimédia.

Graham (2009) montre la solution paradoxale que représente l'adoption des médias modernes par des sociétés traditionnelles[354]. Il s'agit en somme de développer les médias

[350] Graham (2009 : 195) traite ainsi de la vidéo en tant que technologie et moyen de communication interne (transmission verticale) et externe (transmission horizontale). Voir glossaire : *transmissions verticale/horizontale*.

[351] « Depuis bien plus de 25 ans, et probablement depuis plus longtemps encore, les hommes d'Eténhiritipa ont conçu des projets créatifs et travaillé avec des étrangers pour documenter et représenter imaginativement la culture Xavante à la fois pour eux-mêmes et pour les autres. Dans la mesure où ces collaborations favorisent la fierté, leur permettent de projeter des images positives de la culture Xavante, auprès d'eux-mêmes et de publics plus larges, et parce que ces collaborations leur permettent de prendre davantage le contrôle des moyens et formes de représentations vers les publics extérieurs, elles constituent de puissants moyens d'émancipation. » (Graham, 2009: 196, notre traduction d'après: «For well over 25 years and possibly longer, men from Eténhiritipa have been conceptualizing creative projects and working with outsiders to document and imaginatively represent Xavante culture both to themselves and to others. To the extent that these collaborations promote pride, enable them to project positive images of Xavante culture to themselves and to broader publics, as well as to take greater control of means and forms of representations to outside publics, they are potent means of empowerment. »).

[352] Ce concept a été explicité dans notre premier chapitre consacré aux représentations.

[353] Dans ce contexte, l'*apprentissage d'émergence* nous semble aller dans cette direction (voir Zuber-Skerritt et Teare (2013)).

modernes en conjonction avec les médias traditionnels, non à leur détriment. Cet équilibre entre les communications locale et globale semble réalisable par une communication intégrée et glocale, pourvu que la communauté locale garde le contrôle de ses pratiques culturelles. Quels que soient les médias employés, c'est la communauté qui se représente.

Concernant l'adoption des nouveaux médias dans les pratiques de sauvegarde de l'HCI, il n'y a donc pas de solution généralisable à l'ensemble des groupes, mais plutôt des solutions sur-mesure adaptées à chaque cas.

b Mesures sur la sauvegarde de l'HCI

Par ailleurs, renforcer les influences positives de l'environnement extérieur en faveur de la protection de l'HCI permet de contrecarrer les menaces qu'il provoque paradoxalement. Les lois régissant l'HCI doivent être constamment réexaminées en contexte et renouvelées en accord avec les communautés. Constatant que la plupart des lois protégeant l'héritage culturel se rapporte à son aspect tangible aux dépens de l'intangible, nous en concluons qu'un large champ d'innovation existe pour l'HCI.

Nous avons vu que les problèmes définitionnels de l'héritage culturel, conjoints aux études de cas, tiennent du rapport ambigu entre *intangibilité* et *tangibilité*. D'autre part, nous avons postulé qu'il est possible de développer des techniques et des outils d'appropriation par/pour les communautés, dans le but de valoriser l'HCI.

En nous référant à la définition de la sauvegarde (CSICH, Article 2, iii), les « mesures visant à assurer la viabilité du patrimoine culturel immatériel » « essentiellement par l'éducation formelle et non formelle ainsi que la revitalisation des différents aspects de ce patrimoine » constituent des solutions, pourvu qu'elles laissent la communauté au centre du processus d'HCI. C'est pourquoi l'HCI apparaît comme un processus fondamentalement éducatif et dialogique, orienté vers la rencontre équitable entre *Même* et *Divers*, local et global. Au regard des théories de la communication interculturelle, l'HCI peut être envisagé comme une compétence[355] : La notion de « savoir traditionnel » est fondamentalement liée à celle de « communauté » et d'HCI. Des ponts s'élèvent alors, contribuant à sauvegarder l'HCI par le développement d'apprentissages d'émergence en contexte glocal.

---

[354] L'utilisation des nouvelles technologies pour documenter la culture intangible est en fait critiquée par Graham (2009) qui fonde ses arguments sur les études de cas de divers groupes indigènes. D'un côté la communication externe de ces groupes peut être nettement améliorée par leur biais : Graham explique comment certains groupes valorisent l'utilisation des nouvelles technologies pour enregistrer, documenter et faire circuler leurs pratiques culturelles intangibles (197). Mais d'un autre côté cet outil peut aussi menacer leur tradition, les rendant dépendants des fournisseurs extérieurs (196-197). Les nouvelles technologies telles qu'Internet peuvent être faciles d'accès mais elles peuvent aussi s'avérer coûteuses, comme la vidéo, donc moins accessibles.

[355] Voir les parties sur les représentations.

II.1.5 Communauté[356] et savoir traditionnel

II.1.5.1 Définition

Au cœur de l'HCI se situe la communauté dont on trouve de nombreuses définitions en sciences humaines. Voici celle de l'Unesco dans le cadre de l'HCI :

> Un réseau de personnes dont le sens de l'identité et de la connectivité émerge d'une relation partagée qui est enracinée dans la pratique et la transmission de l'HCI ou l'engagement envers l'HCI. (UNESCO UIHS/ACCU, 2006 : 7 et 9, cité par Munjeri, 2009 : 144)[357]

Mais la définition de *communauté* dans la convention est sujette à débat. L'enjeu est en effet de taille : les discours sur l'HCI – tout particulièrement ceux de l'Unesco et la CSICH – contrôlent potentiellement les communautés en leur octroyant un rôle et une place – centrale ou marginale[358] – dans la sauvegarde de l'HCI (Munjeri, 2009 : 148).

Les problèmes soulevés par les définitions de *communauté* et d'*HCI* convergent vers le danger que représente la sélectivité des discours sur l'héritage. La solution majeure aux menaces pesant sur l'HCI est de suivre une communication ethnodécentrée, en interaction avec les communautés, à travers un système ouvert à la diversité. Intégrer la diversité, c'est aussi laisser la place à l'expression de l'Autre et de son silence, donc tolérer la « non-définition ». La communication transculturelle nécessaire pour solutionner le développement de l'HCI ne peut avoir lieu sans l'acceptation de l'opacité culturelle, la clé étant de placer la communauté au centre de tout système de « sauvegarde »[359] et « de connaissance »[360], ce qui semble difficile à mettre en œuvre (144).

II.1.5.2 Rôle des communautés

Les communautés constituent donc « le vortex qui perpétue les traditions, coutumes et pratiques » (Munjeri, 2009 : 140)[361]. La survie de l'HCI dépend de celle du mode de vie des

---

[356] Voir glossaire.

[357] « a network of people whose sense of identity and connectedness emerges from a shared relationship that is rooted in practice and transmission of or engagement with intangible cultural heritage» (UNESCO UIHS/ACCU, 2006 : 7 et 9, cité par Munjeri, 2009 : 144).

[358] La *place* soulève celles de centre et de périphérie (Munjeri, 2009 :144). Munjeri explique que les systèmes de connaissance doivent être déplacés de la périphérie et repositionnés au centre, ce qui revient « amener la communauté des marges au coeur » (*idem*, 2009 :143), notre traduction). Dans ce cadre, les communautés qui ont été déchues de leur pouvoir durant l'époque coloniale doivent se le réapproprier, ce qui ne peut avoir lieu sans lutte, ni résistance, ni reconnaissance des communautés extérieures, locales ou internationales. Les rapports dominants-dominés peuvent et doivent être progressivement changés en rapports équilibrés et égalitaires afin que la conscience collective humaine grandisse, et pour préserver la diversité, condition vitale. En ce sens, la reconfiguration des rapports humains implique celle de place dans l'espace social et naturel. Voir glossaire : *retraditionnalisation ; régénération culturelle ; retour chez soi.*

[359] « Safeguarding systems » (Munjeri, 2009 : 147).

[360] « Knowledge systems » (Munjeri, 2009 : 143). Selon Munjeri, les « systèmes de connaissance » incluent les savoirs traditionnels et plus largement, l'éducation qui font partie de la sauvegarde, comme nous l'avons expliqué.

[361][The communities are the] « vortex that perpetuates the continuation of traditions, customs and practices » (Munjeri, 2009 : 140).

communautés ou des groupes (141). La communauté est un noyau dur. En son sein, la tradition perdure telle une source de renouvellement vitale garantissant sa sauvegarde (148)[362].

Cette dynamique générée par la rencontre entre renouvellement et préservation rejoint la question du développement durable, qualifiant la tradition selon Munjeri (2009 : 148). Préserver l'héritage culturel, c'est en effet garantir la « durabilité »[363] de la communauté. En/par elle est générée la transmission des savoirs intergénérationnels, accumulés vers un but commun : partager la même compréhension du paysage culturel et des relations humaines (142-143).

Appréhender le réel dans sa dimension holistique s'oriente vers la vision alternative de Rose (2010) basée sur le mode de pensée indigène. Cela implique par exemple de considérer les rapports entre l'humain et le non-humain, entre l'Homme et le paysage. Il conviendra donc d'explorer le lien entre espace et cognition, mais aussi la subjectivité/subjectivisation des lieux[364].

[362] Voir aussi Blake (2009). Le rôle central des communautés dans la sauvegarde et la régénération de l'HCI est souligné par différentes conventions visant la préservation de la diversité du vivant. Munjeri (2009) donne les exemples suivants :
Convention sur le patrimoine immatériel :
« La Convention reflète les efforts déterminés par la communauté internationale pour définir de manière compréhensible la notion d'HCI et ses nombreuses manifestations. Les paramètres, définitions et applications de l'HCI sont fondés séparément et collectivement sur la reconnaissance que les communautés, en particulier locales et autochtones, jouent un rôle critique dans la production, la sauvegarde, la maintenance et la recréation de l'HCI. » (Munjeri, 2009 : 131, notre traduction d'après : «The Convention reflects the determinded efforts by the international community to comprehensively define the notion of intangible cultural heritage and its many manifestations. The parameters, definitions and applications of intangible cultural heritage are severally and collectively premised on the recognition that communities, in particular local and Indigenous communities, play a critical role in the production safeguarding, maintenance and recreation of the intangible cultural heritage »).

- Convention des Nations Unies sur la diversité biologique (CDB):

« Le rôle important des communautés autochtones, leur savoir traditionnel et leur innovation pour le renouvellement durable des ressources naturelles et la préservation de la diversité biologique. Il s'agit de la préservation des modes de vie et de la connaissance des pratiques des cultures traditionnelles. » (Munjeri, 2009 : 140, notre traduction d'après « the important role of Indigenous communities and their traditional knowledge and innovation for the sustainable development of natural resources and preservation of biological diversity. It is about the preservation of ways of life and knowledge of traditional cultures practices »).
« L'article 8(j) sur la CDB supplie les parties contractantes de 'respecter, préserver et maintenir les savoirs, innovations et pratiques des communautés locales qui incorporent les modes de vie traditionnels propices à la conservation et au renouvellement et de promouvoir leur application'. » *(Idem)*

- Comité Inter-gouvernemental pour la Sauvegarde de l'HCI (CISPCI ; l'acronyme anglais IGCSICH étant plus souvent mentionné) :

« Les communautés sont la différence majeure entre l'héritage tangible et intangible. » (« Communities are the main difference between tangible and intangible heritage. » (Munjeri, 2009 : 143)).

[363] Nous proposons de traduire « sustainable » (Munjeri, 2009 : 148) par « durabilité » en référence au développement durable (« sustainable development » en anglais).

[364] Cette thématique est explorée davantage dans le chapitre relevant de la Lje et de la glocalisation, notamment en référence aux études de Birkeland (2005) sur la subjectivité des lieux.

II.1.5.3 Responsabilité de sauvegarde et appropriation des savoirs traditionnels

a Définition de « savoir traditionnel »

Le savoir traditionnel est lié aux processus socioculturels inscrits et créés dans une société/ culture/communauté. Il comprend des *rituels*[365]par lesquels s'actualisent l'identité communautaire et l'HCI (Munjeri, 2009 : 143). Les rituels sont couverts par la CSICH. Non seulement le savoir traditionnel d'une communauté constitue « une expertise technique de leurs arts spéciaux » Munjeri (2009 : 138)[366], mais il est aussi illimité au niveau spatio-temporel (139).

Les savoirs traditionnels forment ainsi des représentations figées qui, passées de manière intra et intergénérationnelle, témoignent de la solidarité et des racines d'une communauté (143). Parce qu'elles s'actualisent dans l'environnement présent dans une perspective de durabilité, ces représentations doivent paradoxalement évoluer, d'où la problématique de sauvegarde des savoirs traditionnels dans le contexte global.

b Responsabilité communautaire

La communauté est responsable de la sauvegarde de ses savoirs traditionnels, « cette ressource intangible sans prix » (Munjeri, 2009 : 143)[367]. Le « phénomène cyclique et continu »[368] de la communauté dépend en effet de l'HCI qu'elle génère. Ainsi la communauté devient-elle un véritable mécanisme dont la continuité est « renouvelée » *(idem)* par son produit même, l'HCI [369]:

> C'est cette solidarité et responsabilité temporelle dans l'espace et le temps qui est garante de l'héritage. En outre, l'HCI ne peut (…) survivre 's'il est approprié par d'autres membres ne faisant pas partie de la communauté, que ce soit des gouvernements officiels, des érudits ou des artistes etc.' (Munjeri, 2009 : 148, citant Kurin, 2007 : 12, notre traduction)[370]

[365] Sur les rituels, voir la chapitre 1 de la section 1, d'après Arnold Van Gennep (1960 ; 1977) ; voir aussi le glossaire : *rite de passage ; récit initiatique*.
[366] Pour illustrer cette idée, Munjeri (2009 : 138) donne l'exemple l'art de chasser et de garder les abeilles chez les Ogieks au Kenya, qui ont une sensibilité inhabituelle relative à leurs forêts et aux créatures qui les habitent.
[367]« this invaluable intangible resource » (Munjeri, 2009 : 143).
[368] « a cyclical and continuous phenomenon » (Munjeri, 2009 : 143)
[369]« The community itself becomes a phenomenon and mechanisms whose continuity is sustained by the intangible heritage that is enacted. » (Munjeri, 2009 : 143).
[370] « It is this temporal solidarity and responsibility in space and time that is the guarantor of heritage. Further, intangible cultural heritage cannot (…) survive 'if it is appropriated by others who are not members of the community whether they be government officials, scholars, artist etc.'» (Munjeri, 2009 : 148, citant Kurin, 2007 : 12).

L'appropriation de l'HCI par la communauté reste ici une condition nécessaire à sa survie et à la signification même de l'HCI[371]. De plus, les commentaires de Kurin (2007) soulèvent une problématique fondamentale à l'HCI : il doit rester ouvert aux communautés extérieures dans la mesure où il peut leur être transmis[372], tout en leur étant fermé comme le soutient ici Kurin. Les rituels balisent les appropriations intérieure et extérieure de l'HCI, en garantissant cet équilibre entre transparence et opacité culturelles. La communauté est donc responsable de la sauvegarde de ses rituels qui structurent les savoirs traditionnels. C'est à elle de choisir ceux qui doivent être ouverts ou fermés au monde global.

II.1.6 Intangibilité, émotions et ressentis : face immergée de l'iceberg

II.1.6.1 « Traumascape »

a Les lieux de mémoires et traumas

L'intangibilité caractéristique de toute forme d'héritage englobe notamment les ressentis et les émotions, mémorisés par les individus et/ou les collectivités. Quand des émotions négatives sont générées par les événements traumatiques dans des lieux précis, le lien entre la mémoire et le lieu est retranscrit par le terme « traumascape » (Byrne, 2009 : 235)[373]. Les mémoires privées d'événements qui contredisent la version officielle sont alors préservées comme une forme de résistance, générant un « bruit » dans le silence imposé (Byrne, 2009 : 235)[374]. Cette intangibilité-là devient une forme de mémoire souterraine, locale, chargée d'émotions donnant vie à des *paysages subjectifs* (Birkeland, 2005) liés à l'identité. Même individuelles, les émotions incarnées dans un lieu ainsi que les expériences de tous les jours, peuvent ainsi être considérées comme un patrimoine immatériel (Byrne, 2009). Les

[371] Un phénomène cyclique et continuel similaire est remarquable dans le domaine de la didactique. À travers le modèle des méthodes communicatives d'acquisition des LC, nous retrouvons la position centrale de l'apprenant qui est responsable de son apprentissage, mais également le processus cyclique qui prend la forme d'une *spirale* : l'apprenant construit, déconstruit et reconstruit continuellement son savoir qui ne cesse de grandir (voir notre partie sur les représentations et l'apprentissage interculturel). Ainsi l'acquisition-appropriation de savoirs est directement impliquée dans l'HCI, où les communautés *apprenantes* et les individus qui les composent se situent au centre de ce processus, en interaction avec le territoire.

[372] La transmission et l'ouverture des savoirs traditionnels vers l'extérieur des communautés sont mis en avant dans l'extrait suivant par lequel l'Unesco définit le patrimoine immatériel comme « représentatif » : « Il se développe à partir de son enracinement dans les communautés et dépend de ceux dont la connaissance des traditions, des savoir-faire et des coutumes est transmise au reste de la communauté, de génération en génération, ou à d'autres communautés. (http://www.unesco.org/culture/ich/ > « à propos du patrimoine immatériel » > « Qu'est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? » ; dernière consultation, le 10/10/14).

[373] D'innombrables exemples pourraient illustrer la notion de *traumascape*. Le cas exposé par Byrne (2009 : 231) traite du massacre des Aborigènes au 19ème siècle à la frontière pastorale et de l'impossibilité d'ériger des sites pour commémorer ces événements. Passés sous silence, ces massacres sont difficiles à définir. Byrne mentionne des « centaines ou des milliers » de lieux où les crimes ont été commis, pourtant très peu sont enregistrés et localisés. Le « code de silence » suivi par les meurtriers a en effet empêché la circulation de cette mémoire au niveau publique, rendant impossible la commémoration des massacres (233).

[374] Dans ce contexte, Byrne (2009 : 237-238) souligne le problème de la rareté des lieux d'héritage enregistrés, représentant l'expérience des Aborigènes dans un paysage colonisé. L'héritage des Aborigènes dans le paysage colonisé est donc profondément intangible.

significations qui sont rattachées aux lieux restent « archéologiquement illisibles »[375]. « Nos paysages cryptés sont des constructions de notre esprit »[376], autrement dit, des représentations mentales.

Capturer les mémoires individuelles est dès lors possible grâce aux enregistrements de l'histoire orale qui permettent de cartographier l'intangible (Byrne, 2009 : 236)[377]. Ainsi, les significations locales des choses et lieux sont intangibles et résistantes, car invisibles aux regards étrangers, par opposition aux significations globales ou nationales qui sont tangibles car « ultravisibles » et prétendues vraies[378].

L'idée d'une frontière sous laquelle l'intangible existe au point d'être « invisible et inconnu »[379] constitue un espace liminal, aussi appelé « sous-sol » aux sens littéral et figuratif[380].

b Héritage, terre et mémoire animés

Enterrés, les morts rejoignent le monde souterrain. C'est pourquoi la terre est généralement associée à la mémoire, aux ancêtres, aux racines. En interaction avec les morts, la terre devient vivante : dotée d'*agency* car elle peut sentir et agir (Byrne, 2009 : 242). Ceci est particulièrement évident dans les cultures indigènes. De cette idée émerge le paradoxe entre les mémoires animée et inanimée, cette dernière n'étant pas reconnue par la majorité de la population *(idem).*

Le passé est vivant : cette idée fonde l'HCI. C'est pourquoi d'après Byrne (2009 : 243) la préservation de l'HCI peut avoir lieu en « expliquant la nature de l'attachement des gens au passé matériel et en défendant les mondes locaux contre l'effacement par les puissances du marché ». La défense de valeurs sociales face aux valeurs capitalistes semble ici associée respectivement aux valeurs locales résistant aux valeurs globales. Préserver l'HCI relève de l'expertise car une mauvaise interprétation des significations locales selon des valeurs soi-

[375] « unreadable archeologically » (Byrne, 2009 : 236).
[376] « Our encrypted landscapes are constructions of our minds » (Byrne, 2009 : 236). Cette idée rejoint les concepts développés par Birkeland (2005, notre traduction) de « lieux/places incarné(e)s) » ; de « géographie subjective » et de « place » liée à l'identité.
[377] Byrne (2009 : 236) examine le projet collaboratif d'enregistrement de l'histoire orale réalisé avec des Aborigènes de Forster (NSW, Australie) afin de cartographier leurs histoires.
[378] « Ultra-visible » (Byrne, 2009 : 235). Byrne explique : « Cette intangibilité (…) peut être une forme de résistance face à de plus larges récits nationaux qui visent à imposer leur propres prétentions à une vérité ultravisible » (Byrne, 2009 : 235, notre traduction, d'après : « This intangibility (…) can be a form of resistance in the face of larger, national narratives which aim to impose their own ultra-visible truth claims»).
[379] «being invisible and unknown» (Byrne, 2009 : 241).
[380] « underground » (Byrne, 2009 : 241) fait ici référence « au sens littéral d'être sous terre » et « au sens figuratif d'appartenir à cette zone intermédiaire dans laquelle les traces physiques de certains événements du 'passé contemporain' demeurent cachés («both in the literal sense of being under the ground (…) and in the figurative sense of belonging to that twilight zone in which physical traces of certain events from the 'contemporary past' remain hidden.»).

disant universelles, peut déformer l'image et l'identité de la communauté locale générant potentiellement sa dissolution *(idem).*

II.1.6.2 Valorisation du local et démystification du global

Le processus d'HCI constituant dès lors une forme de résistance de la culture locale face à l'assimilation globale menaçante, nous considérons qu'il forge également l'*agency* des communautés[381]. Reconnaître l'importance de la dimension locale du patrimoine et démystifier son aspect global devient ainsi fondamental. Nous entendons par « démystification » une déconstruction des idéologies globales[382]. Cela est réalisable par une décentration vers le niveau local où le développement d'une communication interne et externe pourra être engagé par la communauté afin de faire valoir sa particularité. Il s'agit finalement pour les communautés locales de reconstruire leur image en résistant à celles construites d'elles dans l'imaginaire populaire. Dans cette perspective, nous rejoignons ici le point de vue de Byrne (2009 : 248-250) en considérant trois points majeurs :

a Présence effective du passé dans le présent et identités fluides : exemple de *Mèyènô*

Premièrement, la présence effective du passé dans le présent est sous-tendue par l'idée d'une superposition des espaces-temps. En effet, l'HCI est créé par l'interaction entre une société ou une communauté et ses générations passées y compris celles qui proviennent d'un passé ancestral lointain :

> L'agency sociale ne s'achève pas avec la mort et (…) les générations précédentes ont une présence effective dans le paysage de la vie contemporaine de tous les jours. (Byrne, 2009 : 249)[383]

Nous retrouvons ici la modernité et les identités liquides de Bauman telles que nous les avons abordées précédemment[384]. Byrne définit d'ailleurs la fluidité contemporaine de l'espace identitaire par *home* telle une pratique du « patrimoine cosmopolitain » (Byrne, 2009 : 249)[385]

[381] La résistance fait partie de l'« agency », d'après la définition de ce terme.
[382] Au sujet de la démystification de la globalisation, voir notre explication de l'émergence du terme « mondialisation » dans les années 90 (chapitre sur les représentations).
[383] «The social agency does not end with death and (…) previous generations have effective presence in the landscape of contemporary everyday life. » (Byrne, 2009 : 249).
[384] La modernité liquide est traitée dans notre chapitre sur les représentations (section 1, chapitre 2). Voir glossaire.
[385] « Cosmopolitan heritage » (Byrne, 2009 : 249) que nous pouvons aussi traduire par « héritage cosmopolitain ».

> Si le cosmopolitanisme peut être décrit comme "vivre chez soi à l'étranger ou à l'étranger chez soi – les manières d'habiter de multiples endroits en même temps" (Pollock *et al.* 2002 : 11), alors une pratique de l'héritage cosmopolitain pourrait être une qui étend la communauté du présent pour inclure la communauté du passé.[386]

Home englobe ici les ancêtres de la communauté présente. De plus, à l'ère de la modernité liquide, la dimension intangible du processus d'Héritage devient fondamentale. Pour illustrer la fluidité des espaces identitaires en lien avec l'HCI, nous reprenons une image extraite de l'album *Mèyènô* (Ponga, 2004 : 5)[387] à partir duquel nous expérimenterons notre modélisation linguistique : cette image représente une terre traversée par des ruisseaux (dans le conte, il s'agit *du Pays des Ruisseaux*). Sur cette terre se trouvent deux personnages qui se regardent et semblent se parler : celui de droite qui a une canne est plus grand que celui de gauche. Nous comprenons qu'il s'agit d'un enfant et de son grand-père, ce que confirme le récit[388]. Cette illustration peut dépeindre l'HCI des peuples autochtones, fondé sur les rapports intergénérationnels, incluant les humains et les ancêtres non-humains. L'accès à la culture autochtone n'est possible que par une immersion dans le théâtre de leur paysage ancestral, où les choses ne sont pas simplement des choses. Tout y est doté d'*auras*[389].

Comparer le paysage ancestral à un théâtre évoque en outre la présence du masque donnant accès à un lieu de *mimesis* ou de rêve[390]. Mais la fonction originelle du masque n'était-elle pas de protéger l'humain lors de sa communication avec les dimensions non-humaines, en camouflant sa nature humaine[391]? Englobant le dialogue entre l'humain et le non-humain, l'HCI, s'oriente ainsi vers la manifestation de ce masque traditionnel. Considérer les manifestations multiples du rapport humain/non-humain sous-tendant les cultures — plus particulièrement indigènes — permet de comprendre le processus d'HCI propre à chaque communauté et donc d'engager avec elle des rapports équitables. Ceci nous mène au second point : le lien affectif et hédonique joué par les émotions.

---

[386] «If cosmopolitanism can be described as, 'living at home abroad or abroad at home – ways of inhabiting multiple places at once' (Pollock *et al.* 2002 : 11), then a cosmopolitan heritage practice might be one that expands the community of the present to include the community of the past.» (Byrne, 2009 : 249).

[387] Voir annexe vi, figure 1 : Représentation de l'identité liquide et de l'héritage par l'illustration de Laurence Lagabrielle dans l'album Mèyènô (Ponga et Lagabrielle, 2004 : 5) : le jeune garçon et son grand-père sont chez eux, au Pays des Ruisseaux.

[388] Bien que notre étude s'attache au texte uniquement, elle se référera à plusieurs reprises aux illustrations, celle-ci spécifiquement, afin de souligner l'ouverture possible de notre modélisation aux images et à la sémiotique.

[389] Nous reprenons la définition d'« aura » d'après Rose (2010 : 271) dans le glossaire.

[390] Se référer à notre explication des rites de passages, *a fortiori* dans le contexte indigène (section 1, chapitre 1) ; voir également la « mimesis » explorée par la poétique cognitive dans la seconde section de notre thèse.

[391] Voir à ce sujet l'ouvrage d'Erich Herold (1992) consacré aux masques dans le monde et notre partie sur l'initiation et les rituels (section 1, chapitre 1).

b Rôle des émotions

Deuxièmement, l'importance de la relation au passé matériel par le biais des émotions est reconnue progressivement grâce à la décentration de l'universel (Même) vers le particulier (Divers). Cela implique d'une part, la reconnaissance de la valeur subjective et locale attribuée au réel, et d'autre part, la distanciation des idéologies basées sur des valeurs objectives et universelles. On ne peut donc attendre de l'Unesco qu'elle dirige l'héritage des communautés car cela « viendra du bas plutôt que du haut, des gens travaillant localement » (Byrne, 2009 : 249)[392]. La critique du rôle de l'UNESCO dans l'HCI est ici fondée sur le fait qu'elle prétend à des valeurs globales universelles qui s'avèrent illusoires puisqu'elles ne tiennent pas compte de certaines réalités locales. Dans cette perspective, il faut appréhender la diversité à sa source : au cœur de l'expérience locale, interprétée par Byrne comme la réalité du « bas »[393].

c Visibilité du passé et des émotions

Le troisième point appréhende la visibilité du passé et des émotions. La sauvegarde de l'HCI n'est pas uniquement la responsabilité de l'Unesco : à ce titre, Byrne (2009) souligne la nécessité de se distancier de la CSICH et d'examiner les *politiques de visibilité* (c'est-à-dire la communication) qui contribuent à produire l'HCI, tout en réactivant les traces émotionnelles du passé.

Pour résumer, l'aspect potentiel principal à développer dans le but d'apprécier notre Héritage est de rendre visible l'expérience locale puisque c'est à elle qu'appartient la pratique de l'Héritage. La Lje forme un exemple de média détaché de l'UNESCO qui donne un accès potentiel global à cette expérience locale. Rendre visible, c'est aussi faire remonter à la surface, c'est pourquoi nous proposons d'illustrer cette idée par le symbole de l'iceberg.

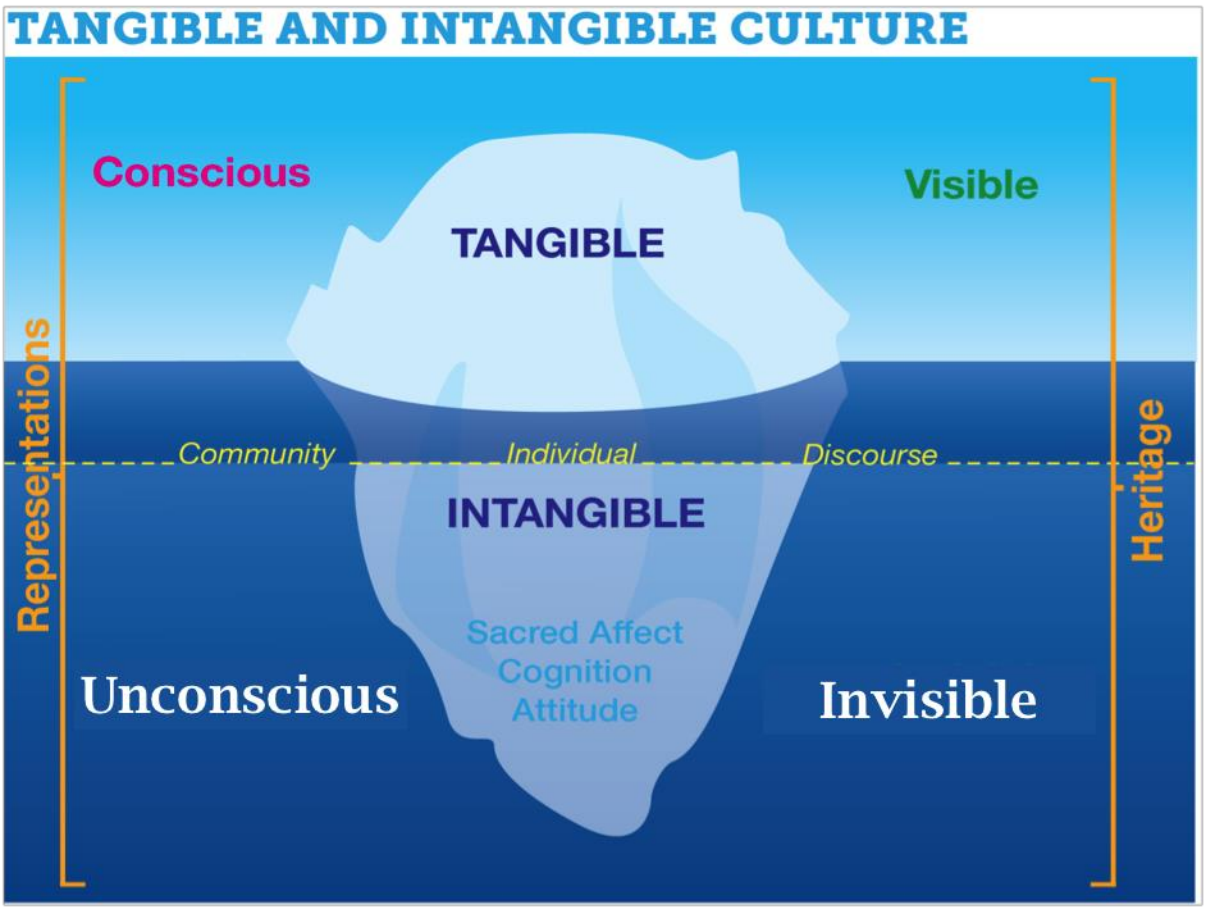
II.1.6.3 Intangibilité culturelle et sémantique figurée par l'iceberg

Les représentations du sens et de la signification forment selon nous un ensemble qui peut être comparé à un iceberg, de par sa double face, à la fois visible et invisible, tangible et intangible, en *sur-face* et en *sous-face*. L'iceberg est caractérisé par une partie immergée beaucoup plus dense que la partie émergée, toutes deux étant respectivement symboliques de l'inconscient (intangible, *sous-face*) et du conscient (tangible, *sur-face*). Sous la surface existe une réalité cachée que l'on peut détecter par la partie émergée. Ainsi, le tangible est

[392] «It [leadership] will come from below rather than above, from people working locally. » (Byrne, 2009 : 249).
[393] Les commentaires de Byrne (2009) font ici écho aux théories de la globalisation *du haut* et *du bas*, telles que nous les avons traitées dans notre section 1 (chapitre 2) d'après Bullen et Mallan (2011). Voir glossaire : *Glocalisations du haut / du bas ; stratégies globa-locale/loca-globale.*

une manifestation de l'intangible mais aussi une porte d'accès vers lui. Nous illustrons cette idée par le schéma suivant :

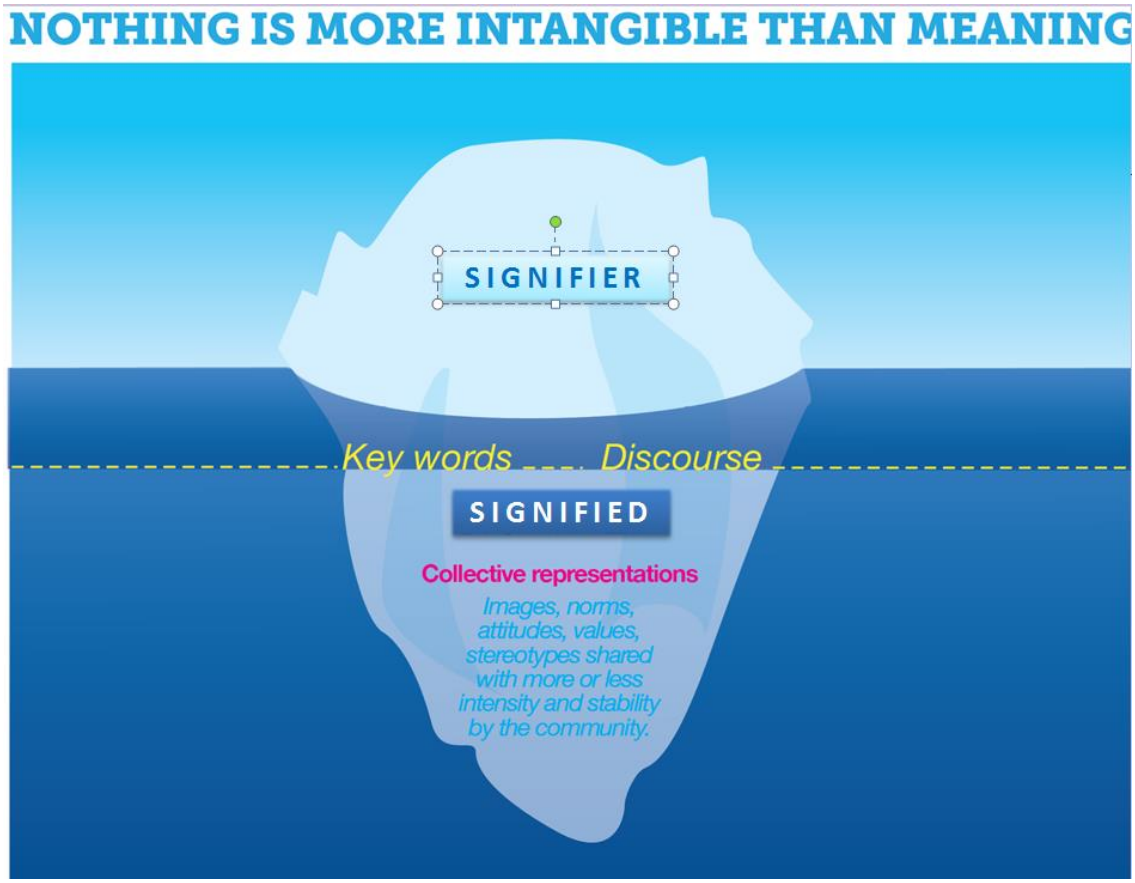
Figure 1: Cultures tangible et intangible[394]



[394] Schéma extrait du poster réalisé pour la conférence IRSCL 2011 (Didier, 2011). Les mots en anglais sur ce schéma sont traduits ainsi en français (de haut en bas et de gauche à droite) : représentations, conscient, communauté, inconscient, tangible, individuel, intangible, sacré, affect, cognition, attitude, visible, discours, invisible, héritage.

L'iceberg figure ci-dessus la composition du paysage selon l'HCI : le paysage tangible constitue une porte vers sa signification intangible (Rose, 2010). Également tangibles, les sites et objets portent des significations, des histoires. Qu'en est-il alors des textes, des mots ? Constitué par un signifiant et un signifié, le mot se situe selon nous à la frontière entre tangible et intangible : le signifiant n'est-il pas une trace tangible de sa signification ? Bien que les mots nous semblent moins tangibles que les objets ou les lieux, ils constituent néanmoins la face visible et immergée du sens, à des degrés plus ou moins profonds, plus ou moins accessibles. Les mots portent des valeurs et des émotions intangibles. Partagées au sein de groupes, les entités linguistiques renferment des représentations socio-culturelles et cognitives, reflets de l'imaginaire collectif. Le schéma suivant illustre cette idée.

Figure 2 : « Rien n'est plus intangible que la signification » [395]



[395] Schéma extrait du poster réalisé pour la conférence IRSCL 2011 (Didier, 2011). Les mots en anglais sur ce schéma sont traduits ainsi en français (de haut en bas et de gauche à droite): signifiant, mots clé, discours, signifié, représentations collectives, images, normes, attitudes, valeurs, stéréotypes partages avec plus ou moins d'intensité et de stabilité par la communauté.

Ci-dessus, la signification est symbolisée par l'iceberg qui représente le signifiant et le signifié par leurs faces émergée et immergée respectives. Un signifiant tangible (mot, lieu, texte, objet) est ainsi rattaché à un signifié intangible dans une culture donnée. Plus ou moins opaque, la surface entre les deux espaces ne peut être franchie que par les rituels[396].

De plus, par la figure 2 peut se concevoir comme une inversion entre les deux pôles immergé/émergé, signifié/signifiant. Le signifiant dissimulé forme alors un non-dit textuel : par exemple un mot n'est pas dit ou écrit directement, pourtant sa signification demeure apparente. Cette figure est fondamentale pour notre recherche qui étudie de cette manière *les non-occurrences* de *chez soi*[397].

La transmission de représentations sémantiques constitue une expression de l'HCI, qui convoque particulièrement le rapport entre les dimensions locale et globale de la signification. Celles-ci peuvent être également figurées par l'iceberg : la face visible constitue le point global d'accès, entre l'intérieur et l'extérieur ; l'espace d'entente où l'intercompréhension est possible. La face invisible est quant à elle, locale, particulière, intérieure. Il faut s'immerger en elle pour y accéder, ce qui implique une transformation, voire une initiation liée à des épreuves ou rituels (voir Van Gennep (1960) et V. Turner (1967, 1969)). La face immergée renferme notamment l'aspect sacré qui fonde la différence propre à chaque individu ou groupe. Elle recèle leur identité profonde. L'intangibilité des différentes couches composant cette identité tient notamment de sa nature inconsciente. La dimension globale du réel apparaît ainsi dans la conscience universelle comme l'émergence d'une matière plus profonde, inconsciente mais aussi locale. Grâce au langage, la communauté ou l'individu situé à la surface, établit un dialogue entre conscient et inconscient, intérieur et extérieur, Même et Autre, local et global. Cette interaction produit le mouvement continuel de construction-déconstruction-reconstruction identitaire et sémantico-discursive. Par elle naît la dynamique de renouvellement fondant l'HCI. Du continuum entre global et local émerge une identité renouvelable, durable et glocale, représentée par le schéma ci-dessous où la spirale dépeint l'interpénétration des faces locale et globale[398].

[396] Voir la signification des rituels (section1, chapitre 1).
[397] Voir la seconde section de notre recherche concernant le développement des non-occurrences en SPA.

Figure 3 : Renouvellement / développement durable de l'identité (accès global) [399]

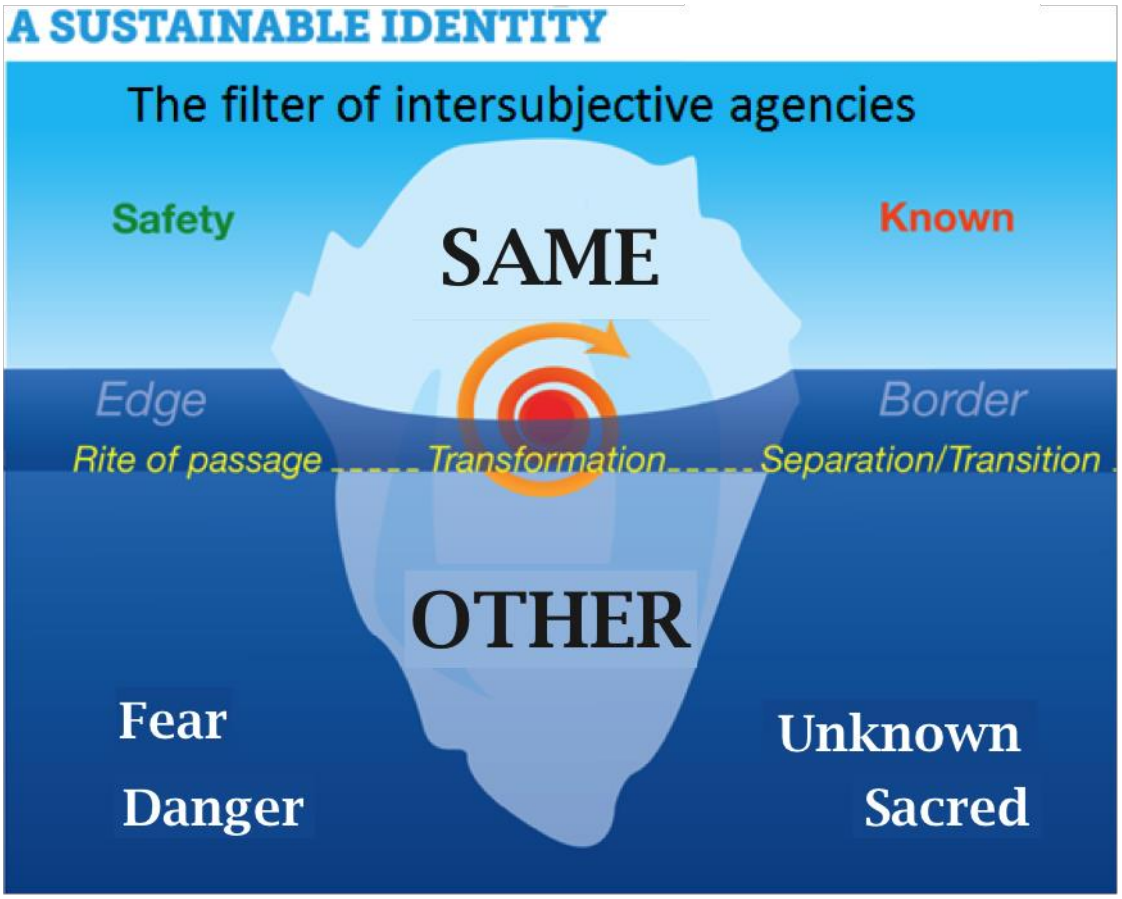


[399] Nous avons conçu la figure 3 à partir du poster que nous avions réalisé dans le cadre de la conférence IRSCL 2011 sur le thème : « Fear and safety in Children's Litterature ». (Didier, IRSCL, 2011). Les mots en anglais sur ce schéma sont traduits ainsi en français (de haut en bas et de gauche à droite): Une identité renouvelable, accès global (titre) ; sécurité, bord, rite de passage, peur, danger, global, transformation, local, connu, bord, séparation/transition, inconnu, sacré.

Le schéma ci-dessus représente la dimension locale vue sous un angle global : la signification locale est plus ou moins accessible *via* la signification globale. Nous pourrions aussi inverser l'iceberg et représenter une face immergée globale opposée à une face émergée locale : cela reviendrait à adopter un point de vue local figurant l'accès à la signification globale *via* la signification locale. Dans les deux cas, les dimensions locale et globale demeurent intersubjectives.

Le caractère renouvelable de l'identité explique ainsi sa nature paradoxale : à la fois fixe et dynamique, l'identité est liée au développement durable des LC vers une *agency* intersubjective (Stephens, 2013). Le renouvellement identitaire est corrélé aux dimensions tangibles et intangibles faisant intervenir des émotions. Notre étude s'est principalement intéressée à la peur et la sécurité, respectivement associées à la face menaçante (danger) de l'inconnu (l'Autre) rencontrant la face rassurante du connu (le Même). Du dialogue de ces faces naissent notamment les *agencies* intersubjectives (figure 4), et la dynamique représentationnelle de *home* (figure 6).

Figure 4 : Identité renouvelable / durable : filtre des *agencies* intersubjectives[400]



[400] Schéma conçu à partir du poster réalisé dans le cadre de la conférence IRSCL 2011 sur le thème : « Fear and safety in Children's Littérature » (« peur et sécurité dans la Lj ») (Didier, 2011). Les mots en anglais sur ce schéma sont traduits ainsi en français (de haut en bas et de gauche à droite): Une identité renouvelable, le filtre des *agencies* intersubjectives (titre) ; sécurité, bord, rite de passage, peur, danger, Même, transformation, Autre, connu, bord, séparation/transition, inconnu, sacré. Voir glossaire : *filtre ; crible / filtre.*

Par ailleurs, d'autres figures se dessinent à travers celle de l'iceberg : le filtre et le masque. Elles fonctionnent toutes deux suivant le même principe d'opposition — ou de pivot — entre visible et invisible, intérieur et extérieur. L'iceberg présente l'avantage de valoriser la dimension profonde de la signification par sa large face immergée : elle est également reprise par les sciences cognitives (en psychologie et psychanalyse notamment) afin de représenter le rapport entre le conscient et l'inconscient. Le masque sera également traité dans notre étude dans la mesure où il demeure une figure quasiment universelle, existant depuis l'époque paléolithique. Nous la retrouvons à travers toutes les cultures, traditionnelles et modernes. La figure du masque donne donc la possibilité de comprendre l'identité humaine selon différentes cultures. Porté par un individu ou un groupe, le masque évoque l'expression et la protection identitaire, et surtout la multiplicité et la transformation identitaires. Dans les cultures traditionnelles, il est utilisé lors des rites de passage[401] marquant des métamorphoses. Son caractère sacré le dote d'une force supernaturelle pouvant susciter la peur ou un sentiment de protection[402]. À l'instar de celle de l'iceberg, la figure du masque peut ainsi être utilisée pour appréhender la communication glocale et conduira par conséquent notre recherche.

II.1.7 Conclusion

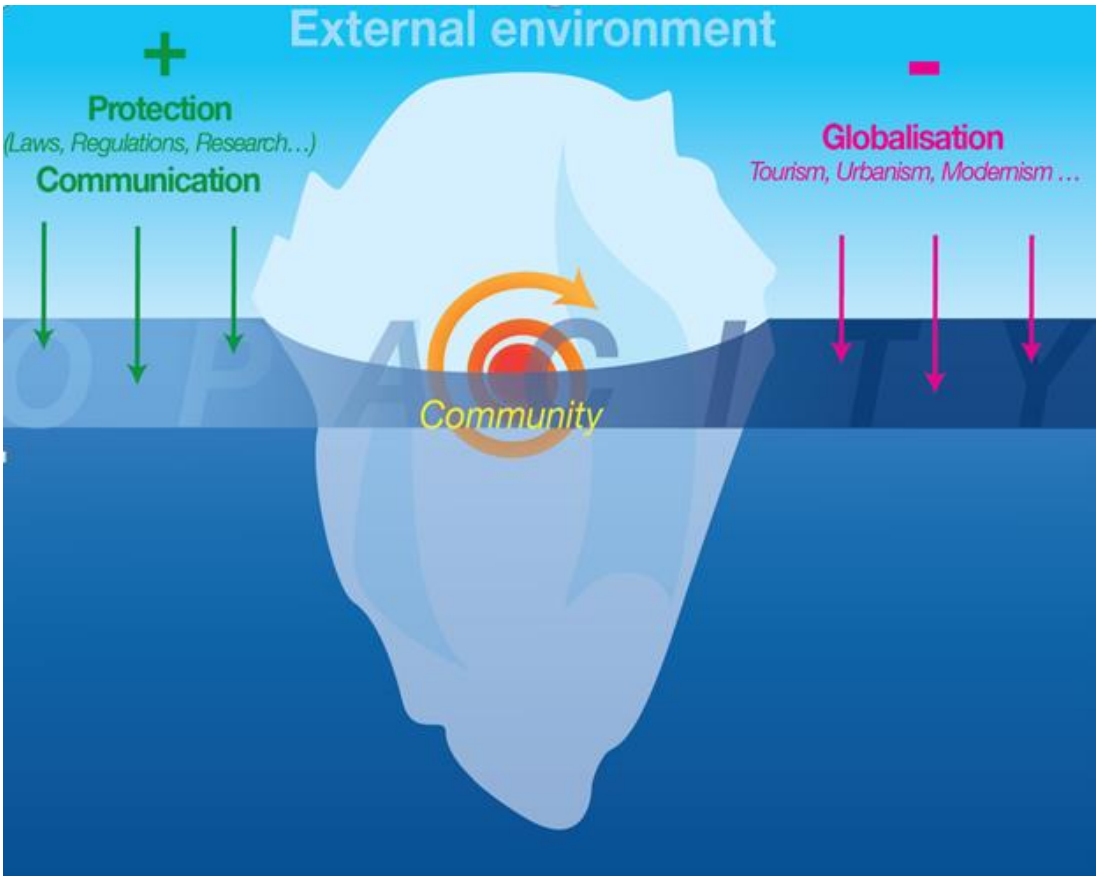
Tout d'abord, l'HCI nous apparaît fondamentalement lié aux représentations. Ayant exploré le continuum entre les dimensions tangible et intangible de l'HCI, nous l'abordons comme un tout. Objets ou processus, *de fait* ou *de construit*, les représentations et l'héritage sont transmis et acquis, renouvelés et sauvegardés aux niveaux individuel et collectif. Ils définissent les pratiques et les savoirs socio-culturels. Les représentations forment un héritage potentiel et l'héritage est créé par de multiples représentations. Nous les appréhendons en corrélation, comme un processus de renouvellement et d'appropriation, rendu possible par le dialogue entre tangible et intangible[403].

En outre, nous avons montré le processus d'HCI en lien avec les représentations cognitives et sociales, dans une dynamique d'échange, de développement et de renouvellement durables, nécessaires à la sauvegarde de l'HCI. Cette dynamique repose sur un équilibre fragile entre, d'une part, les menaces et opportunités de l'environnement extérieur, et d'autre part, l'opacité culturelle qui filtre en surface la communication entre intérieur et extérieur. Tel un masque, ce filtre est le fondement de l'HCI. Équilibrant l'opacité

[401] Les rites de passage comprennent notamment les naissances, décès et mariages (voir notre partie sur les récits initiatiques où le rite de passage est défini d'après Van Gennep (1960) et Turner (1967, 1969) : section 1, chapitre 1 et les définitions du glossaire).
[402] Le symbole du masque en lien avec la communication de l'HCI a été développé précédemment (section 1, chapitre 1).
[403] Voir annexe vii : Héritage et représentations tangibles/intangibles.

protectrice et la transparence révélatrice, ce filtre assure la transmission de la signification et de l'identité d'une communauté, de manière interne /verticale et externe/horizontale. Ce filtre figure en ce sens le masque de la communauté. Par conséquent, nous représentons la communauté et/ou l'individu au centre du phénomène d'HCI. Les menaces et opportunités que représente l'environnement extérieur (global) pour une communauté (locale) sont filtrées en son sein. Cette dernière est protégée de la globalisation assimilante par l'opacité culturelle. Mais sa transparence favorisera la reconnaissance locale dans le monde global et la communication loca-globale. L'impact de la globalisation sur l'HCI peut être synthétisé à travers la figure 5 suivante :

Figure 5 : Menaces et opportunités de l'HCI filtrées par la communauté[404]



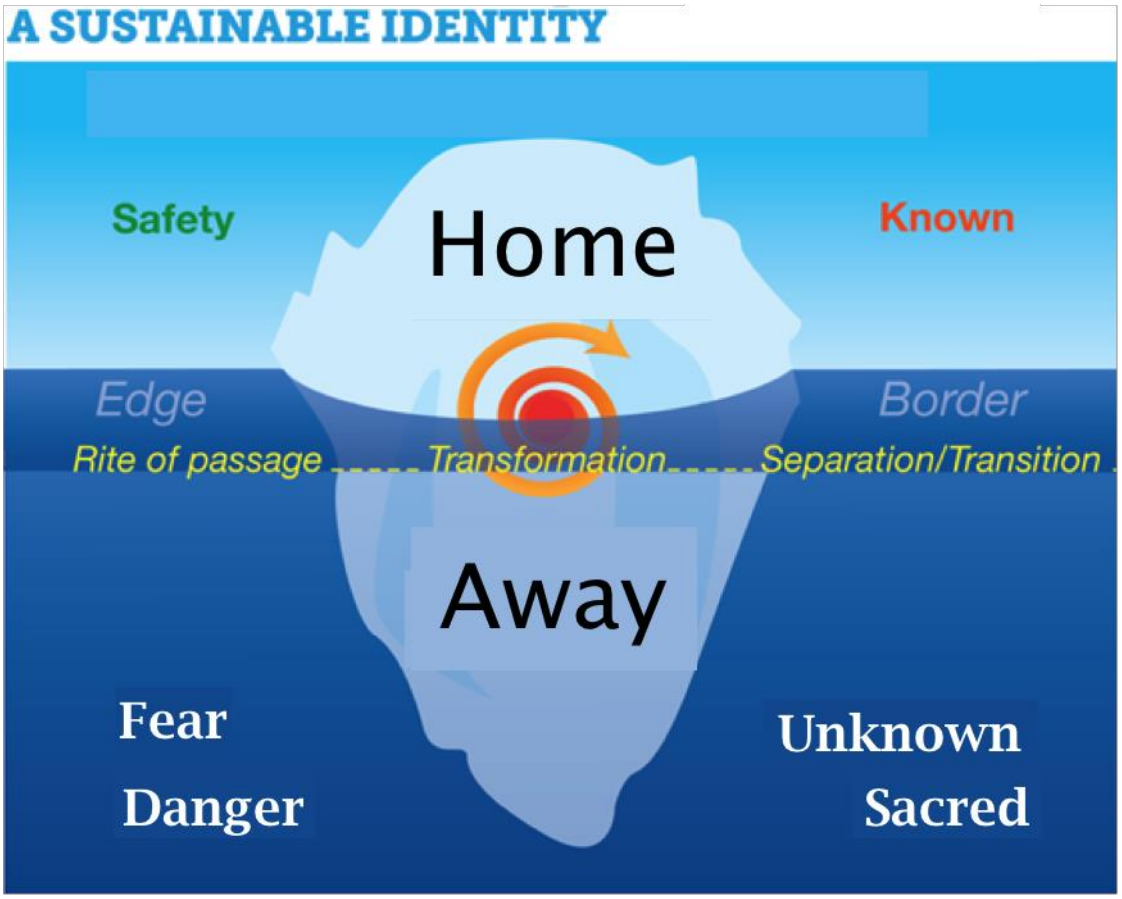
[404] Schéma conçu à partir du poster réalisé dans le cadre de la conférence IRSCL 2011 sur le thème : « Fear and safety in Children's Littérature ». (Didier, IRSCL, 2011). Les mots en anglais sur ce schéma sont traduits ainsi en français (de haut en bas et de gauche à droite): Environnement extérieur, protection (lois, réglementations, recherche), communication, opacité, communauté, globalisation, tourisme, urbanisme, modernisme.

De plus, à la lumière des identités liquides émergentes, l'héritage culturel contemporain incorpore l'intangible et les *agencies* intersubjectives. Le processus de co-construction d'une *agency* intersubjective entre les identités globales et locales se profile alors comme une compétence que nous appelons « *co-agency* glocale ». La perspective plus spécifique de la *loca-globalisation* est dans notre cas illustrée par la reconnaissance, la communication et la pratique globale de l'héritage intégré reflétant la vision des peuples indigènes qui abordent les oppositions comme des continuités. Leurs discours – particulièrement les récits partagés et transmis localement, mais aussi globalement – favorisent la réappropriation identitaire profondément liée à leurs terres et constituent de fait des initiations. Ces récits permettent la réconciliation entre le tangible et l'intangible, entre l'humain et le non-humain, l'émotion et le lieu, l'espace et le temps.

Afin de comprendre cette idée, nous analyserons dans un récit de Lje kanak potentiellement initiatique (*Mèyènô*) les représentations linguistiques du rapport *chez soi / pas chez soi (ailleurs)* dont la traduction anglaise la plus proche est *home/ not home (away)*. Nous postulons que ces concepts reflètent un processus initiatique de préservation-renouvellement des espaces identitaires[405], comme le montre la figure suivante.

[405] Voir chapitre 1, section 1, notamment au sujet des rites de passage en Lje.

Figure 6: Développement durable des espaces identitaires : entre *chez soi* et *ailleurs* (*home and away*), sécurité et peur, connu et inconnu[406]



[406] Schéma conçu à partir du poster réalisé dans le cadre de la conférence IRSCL 2011 sur le thème : « Fear and safety in Children's Littérature ». (Didier, IRSCL, 2011). Les mots en anglais sur ce schéma sont traduits ainsi en français (de haut en bas et de gauche à droite): Une identité renouvelable (titre) ; sécurité, bord, rite de passage, peur, chez soi, transformation, ailleurs, connu, bord, séparation/transition, inconnu, sacré.

D'après ce schéma, la dynamique de renouvellement identitaire initiatique – représentée par la flèche en spirale – forme potentiellement un continuum entre tangible et intangible, conscient et inconscient, explicite et implicite, mais aussi entre *chez soi* et *ailleurs* et leur stéréotypes potentiels – respectivement, les sentiments de sécurité et de peur, associés au connu et à l'inconnu[407]. En outre, la(ré)appropriation du sens/signification de *chez soi* est représentée en correlation avec à celle d'*ailleurs* (*non chez soi*), formant une dynamique initiatique de co-transformation. Tout processus initiatique demeure sous-tendu par la négociation des peurs, dans une zone liminale de danger marquant la dimension sacrée, accessible par des rituels. Ces éléments mis en évidence par Van Gennep (1960)[408] sont figurés par le schéma ci-dessus.

En suivant cette idée, nous envisageons de modéliser la co-construction des représentations sémantico-discursives des espaces identitaires dans les discours porteurs d'HCI, tels que la Lje. La signification (de *chez soi* dans ce cas) co-construite glocalement peut alors apparaître comme une compétence de *co-agency* et un rite de passage. Notre interprétation de l'héritage loca-global rejoint ainsi les approches alternatives explicitées plus amplement ensuite.

[407] Ces stéréotypes sont envisagés principalement selon les théories littéraires sur la place de *home*/ *chez soi* en Lj, spécifiquement dans les récits initiatiques (voir section 1, chapitre 1).
408 Les rites de passages (voir glossaire) selon Van Gennep (1960) ont été abordés en section 1 (chapitre 1).

II.2 Concepts clés des approches alternatives

II.2.1 Subjectivité et intersubjectivité des mémoires et des lieux

Comme Rose et Harrison (2010) le soulignent, le concept d'HCI a transformé et continue encore de défier les pratiques officielles de la conservation de l'héritage dans le monde moderne, particulièrement celles associées à la Convention sur la Protection du Patrimoine Mondial. L'aspect immatériel est en effet particulièrement significatif dans les sociétés traditionnelles : l'impermanence de l'héritage culturel, telle que la conçoivent les communautés indigènes, se distingue fortement de la permanence de l'héritage des cultures occidentales, et plus largement des pays développés (239-240)[409].

II.2.1.1 Mémoires gravée/incorporée

L'HCI est connecté à la mémoire et il peut être abordé sous de multiples angles[410]. Explorant l'opposition tangible/intangible, Rose et Harrison (2010) leur font correspondre respectivement les notions de mémoire «gravée» (matérialisée) et «incorporée» (humaine)[411] d'après Connerton (1989).

La Lj autochtone est-elle alors un patrimoine matériel ou immatériel ? La distinction reste en effet floue : en tant que *texte*, la littérature est une *mémoire gravée* donc un héritage tangible et matériel. Pourtant, il s'agit aussi d'un médium entre l'humain et le non-humain, une forme de *mémoire incorporée* et intangible, tenant notamment de la lecture contextualisée de ces textes. De plus, nous avons remarqué précédemment que l'HCI comprenait les pratiques culturelles telles que le langage et la littérature orales et écrites dont fait partie la Lj.

II.2.1.2 Objectivité/intersubjectivité, tangibilité/intangibilité du discours

Nous considérerons de fait différents degrés de *tangibilité* culturelle. Appréhendant le *livre-discours-mot* comme un objet tangible, nous observons une séparation entre cet objet-signifié et sa face cachée intangible, c'est-à-dire le sens/signification qu'il véhicule (signifiant). En revanche, en admettant que le *livre-discours-mot* relève du patrimoine

[409] Cette distinction entre matérialité et immatérialité culturelles pour caractériser les cultures respectivement occidentales et indigènes demeure néanmoins ancrée dans un système culturel et linguistique occidental.
[410] Harrison (2010) montre que le concept d'HCI tel que l'appréhendent la CSICH et les pratiques patrimoniales occidentales demeure défectueux. Il est donc amené à évoluer en fonction de ses divers contextes d'application. L'HCI peut par exemple être traité des points de vue historique, anthropologique, cognitif, linguistique etc.
[411] Notre traduction d'après les termes respectifs suivants : « *inscribed* memory» et «*embodied* memory» (Rose et Harrison, 2010: 240, en italiques dans le texte). Voir glossaire.

immatériel, nous interprétons ses deux faces signifié-signifiant comme un ensemble intangible et (inter)subjectif pouvant être lié aux objets plus *tangibles* tels que des sites historiques et objets exposés dans les musées. L'héritage individuel et collectif émerge ainsi sous des formes *plus ou moins* tangibles/intangibles et locales/globales.

> Dans tous les cas, l'HCI peut être pensé comme les aspects immatériels de la culture qui aident les sociétés à se remémorer leur passé et leurs traditions, à construire un sentiment d'identité, de communauté et de localité dans le présent. (Harrison, 2011 : 240)[412].

Dans ce cadre, nous explorons des outils méthodologiques qui décomposent les significations locales intangibles et leurs mouvements à partir de manifestations narratives de l'HCI dont la Lj indigène est un exemple. Celle-ci est un pont entre individus et collectivités, Homme et paysage, humain et non-humain, tangible et intangible. Elle permet le passage des significations locales, leur reconstruction, leur réappropriation. Notre modélisation appliquée tentera de montrer ce phénomène.

II.2.1.3 Conscience composée et co-agency

Si les récits véhiculent et actualisent les mémoires des individus et des groupes et leur « sentiment d'identité, de communauté et de localité dans le présent » *(idem),* ils manifestent une dimension intangible encore plus profonde : celle de la conscience humaine (Presles, 2010)[413]. La source la plus intangible de mémoire nous apparaît donc comme étant la conscience. Nous détachant de la vision anthropocentrique, plutôt que d'une *conscience humaine,* nous tiendrons compte d'une « conscience composée » selon les représentations indigènes (Rose *et al*. 2010) et d'une *co-agency* humaine et non-humaine, vivante et ancestrale[414].

[412] «Whatever the case is, intangible heritage can be thought of as the non-materiel aspects of culture that help societies to remember their past and their traditions, to build a sense of identity, community and locality in the present. » (Harrison, 2011 : 240).
[413] Le lien entre la narration et la conscience est particulièrement exploré par les théories de la PC (voir section 2).
[414] Ainsi, pour les peuples indigènes de cultures animistes, les récits sont-ils non seulement produits par les humains, mais aussi par tout un réseau d'éléments formant un « écosystème » (Rose, 2010 : 250, notre traduction). L'« écosystème » englobe notamment les ancêtres, les animaux totémiques, les plantes, les lieux (voir glossaire). Par ailleurs, dans et par cet écosystème, la conscience collective génère la narration, mais la narration régénère aussi la conscience, le tout formant un système interactif en expansion, de nature circulaire. Par ce biais, les identités et les savoirs sont continuellement construits, déconstruits, reconstruits. Cet écosystème nous semble assimilable au motif en spirale développé par les théories communicatives en didactiques des LC (voir chapitre 1 relatif aux représentations et le glossaire *> motif révolutif/spirale ; écosystème*). En ce sens, nous abordons le processus d'HCI comme un processus d'appropriation basé sur la reconstruction- déconstruction-reconstruction des représentations cognitives et ethnosocioculturelles de manières ethnodécentrée et anthropodécentrée.

II.2.2 Cas de Rose et perspectives de modélisation

II.2.2.1 Cultures indigènes défiant l'HCI

Rose (2010) démontre l'intérêt de la vision alternative offerte par les cultures indigènes dont la relation au passé défie les perspectives occidentales et modernes[415]. Ces dernières, qui demeurent attachées aux « savoirs fiables et valides » (Rose, 2010 : 248)[416] — ou considérés comme tels —, rejettent d'autres formes de savoirs telles que la religion, la magie et la sécularisation de la nature[417]. La confrontation de ces deux visions divergentes est saillante dans les pays où se côtoient les cultures traditionnelles et modernes : en Océanie, l'Australie et la Nouvelle-Calédonie en sont des exemples phares. Le travail de Rose servira d'assise ethnosocioculturelle à notre analyse et nous allons donc présenter le versant australien de la vision océanienne de la conscience territoriale.

II.2.2.2 Nature-culture et ontologies (dualité/non dualité)

La question ontologique est celle de la nature du réel : « qu'est-ce qu'est le réel et/ ou le monde ? » (Rose *et al*. 2010 : 249), mais aussi « qui suis-je et quelle est ma place dans le monde ? ». À la racine de ces interrogations sur la nature du Soi, se situe celle de la signification, du sens de l'existence et donc de l'identité. Le débat *nature vs culture* propre au monde occidental dérive de la tradition philosophique fondée par René Descartes, séparant corps et esprit[418]. Or les délimitations nature/culture et humain/non-humain ne sont pas une réalité absolue dans les cultures indigènes qui ne conçoivent pas de telles oppositions. D'après elles, corps et esprit, nature et culture, ne font qu'un. Ceci implique également que l'esprit ou la conscience n'est pas le propre de l'homme et que la nature est dotée de conscience. C'est pourquoi, du point de vue indigène, le monde est peuplé d'êtres

[415] Ayant étudié la culture aborigène australienne pendant plus de 28 ans, Rose (2010) témoigne d'une toute autre appréhension de l'héritage. L'opposition tangible-intangible qui caractérise l'héritage est notamment examinée et critiquée dans ces travaux.
[416] « reliable and valid knoweldge » (Rose, 2010 : 248).
[417] Cette idée demeure cependant critiquable dans le sens où la croyance et la pratique religieuses permettent de distinguer la plupart des peuples autochtones du Pacifique des populations d'origine européenne. Le pouvoir et la présence croissants des Églises évangéliques aux côtés des Églises établies depuis longue date est un phénomène remarquable aujourd'hui. Cette sensibilité spirituelle peut être corrélée aux croyances en les esprits du monde naturel (esprits et ancêtres toujours présents dans le paysage). La magie est quant à elle souvent caractérisée par les pouvoir des vieilles personnes et peut être utilisée à des fins bénéfiques ou maléfiques. Par exemple, dans The Matriarch de Witi Ihimaera, l'héroïne peut se changer en araignée et se venger en lançant du feu. En somme, d'une certaine manière, la 'sentience' et le sentiment d'appartenance fondés sur le sens des interconnections mystérieuses dans les cultures autochtones, peuvent générer des formes de croyances religieuses et la présence de magie (noire ou blanche). Ces liens semblent émerger dans la Lje. Nous pourrions donc explorer ces aspects dans des publications ultérieures mais notre présente thèse ne s'y attachera pas.
[418] Dans son ouvrage intitulé « Descartes' error : Emotion, rationality and the human brain », le neurologiste Damasio (1994) montre que les émotions sont essentielles à la pensée rationnelle et au comportement social. Elles demeurent selon lui à la source de l'être véritable constituant la personne. Damasio critique ainsi les théories scientifiques cartésiennes qui sont dérivées des idées de Descartes suivant le fameux « je pense donc je suis » et qui négligent l'impact des émotions sur la construction de l'être. Damasio (1994) souligne de fait le rôle crucial des émotions sur la définition du Soi.

animés et inanimés, humains et non-humains (250)[419]. Dans le domaine de l'HCI, l'implication est importante car ce processus n'est alors plus seulement généré par les humains. Il est perpétué à travers l'ensemble des éléments de l'« écosystème »[420].

Selon Rose, la perspective écosystémique indigène est beaucoup plus vaste que la perspective anthropocentrique occidentale, cantonnée au rapport entre les humains et les représentations qu'ils créent du monde. Les cultures indigènes qui tiennent compte de l'*écosystème* dans la sémiotisation, soulèvent la question suivante : les significations intangibles sont-elles la propriété de l'Homme ?

De nouvelles perspectives s'ouvrent ainsi concernant la création du sens et le processus d'héritage. Le dualisme tangible-intangible étant questionné par les cultures aborigènes, et l'héritage étant connecté au processus d'apprentissage, il apparaît que les savoirs aborigènes sont ancrés dans le territoire (249)[421].

L'appréhension des cultures indigènes ne peut avoir lieu sans intégrer cette vision alternative. Loin d'être une découverte imminente, la critique du cloisonnement nature/culture est rappelée par Rose pour deux raisons qu'elle explique *(idem* : 250-251) : premièrement, la législation tient toujours compte de cette séparation ; et deuxièmement, reconnaître qu'il s'agit d'une fausse dichotomie aurait des implications majeures au niveau des politiques sur l'héritage.

La vue holistique du paysage selon la perspective aborigène inclut les humains et les non-humains, sans hiérarchie, puisqu'elle consiste en une « toile vivante » (251) basée sur des relations de réciprocité, de mutualité, de coopération. C'est ce réseau qui forge le *Dreamtime*[422]. Nous retrouvons ainsi une valeur inhérente aux cultures aborigènes appelée *kinship*[423].

Selon cette vision, humains et non-humains entremêlés forment ce qui nous apparaît comme une *agency intersubjective,* caractéristique de la conception contingente du Soi.

[419] Voir aussi à ce sujet l'article de Graham (2009).
[420] Voir glossaire.
[421] Les codes culturels et naturels aborigènes sont ainsi entrelacés, ce dont témoignent les deux lois fondamentales de la culture aborigène : « La première : La Terre est la Loi » ; « La seconde: Vous n'êtes pas seul(s) dans ce monde » («The First: The Land is the Law »; « The Second: You are not alone in the world » (Rose, 2010 : 250)).
[422] Voir glossaire.
[423] Voir glossaire.

II.2.2.3 Animisme et « sentience »

Du Soi contingent émergent des termes décrivant des phénomènes non-occidentaux. Par exemple, proprement aborigène, la capacité de *sentience* – de sentir le non-visible, par exemple, les êtres du *Dreamtime* – est liée à la notion d'*animisme*[424].

Ainsi, selon la culture aborigène, tous les êtres - humains ou non-humains - recèlent une culture et une force propres : ils sont dotés de *sentience*. Certes les humains investissent les lieux de significations, comme le soutiennent notamment Smith et Akagawa (2009), mais le réel est appréhendé de multiples autres manières. L'« éco-place » de Rose (2010 : 258, voir glossaire) en témoigne, selon son expérience parmi des communautés aborigènes.

Des exemples parlants illustrent le rapport des Aborigènes à leur environnement. Rose relate ainsi des témoignages d'Aborigènes qui expliquent comment leur vie est liée à celle des lieux, plantes, arbres (261-262)[425]. Le corps de la terre devient par là une extension du corps humain, formant un tout, à la fois corps et conscience, individuel et collectif, tangible et intangible etc.

Finalement, des divergences significatives apparaissent entre les représentations du monde selon les cultures indigènes traditionnelles et celles des cultures occidentales modernes. La confrontation de ces différentes visions est la racine des conflits coloniaux. Toujours d'actualité dans le contexte postcolonial, elle se traduit dans les rapports à la terre, à la nature, à l'espace. Au croisement des différentes représentations du réel naît une dynamique tangible/intangible, le cœur du processus d'héritage.

II.2.2.4 Héritage et terre

D'après Rose *et al.* (2010), pour comprendre les perceptions socioculturelles divergentes du lien entre l'Homme et l'espace géographique, il faut retourner à la terre, telle qu'elle est vécue par les peuples indigènes. Porteuse du savoir et de l'héritage culturel, elle demeure pour eux l'origine de toutes les significations et les relations interindividuelles sont contingentes à celles qui lient les individus à la terre (voir Graham, 1999 : 106)… Une terre dont la conquête forcée durant l'époque coloniale a marqué la destruction de toute une culture, incluant territoires et individus. Car détruire la nature, c'est détruire l'humain et montrer un manque de conscience :

---

[424] Voir glossaire : *animisme ; sentience*.

[425] Des cas frappants sont notamment observés, où la perte d'arbres (naturelle ou forcée) engendra le décès des hommes liés à ces mêmes arbres. Cet exemple souligne à quel point les peuples indigènes sont affectés par les pertes et les destructions infligées à leur environnement. En ce sens, leur corps et leur esprit semblent être une continuité de la nature, ce qui nous semble tout à fait logique.

> Les Blancs sont venus par ici sans connaissance, agissant comme s'ils savaient ce qu'ils faisaient, et détruisant constamment les choses. (Rose *et al.* 2010 : 255)[426].

Aujourd'hui les peuples indigènes essaient de protéger, « garder » et « prendre soin de » (Rose *et al.* 2010 : 258)[427] leurs terres ancestrales, puisque c'est en elles que se situe leur héritage. Extension même du corps humain, la terre est un corps humain et non-humain tatoué des cicatrices d'un passé colonial douloureux[428].

Le *renouvellement* invoqué ici par le verbe anglais « sustain » se rapporte à deux éléments majeurs et leur représentation particulière chez les Aborigènes: le *temps* et le *pays (idem* : 258)[429]. La représentation du pays comme une temporalité multidimensionnelle témoigne du processus d'héritage dialogique et cyclique où chaque composant reçoit et transmet. L'humain et la terre communiquent ainsi par la *sentience.*

Enfin, selon Rose *(idem)*, l'apprentissage par le « storytelling »[430] et le « footwalk»[431] – une manière d'apprendre en parcourant le territoire – constitue un dialogue à la fois incarné, kinesthésique, en contexte, en relation avec de multiples espèces. Il contribue à l'acquisition contextuelle et spontanée de savoirs traditionnels qui forment des connaissances locales. Ainsi se perpétuent les continuités et s'initie le changement *(idem* : 259).

II.2.2.5 Héritage dialogique[432] émergent : une route innovante

Rose (2010) traite de l' « héritage dialogique » en tant que processus interactif impliquant de multiples *agencies* humaines et non-humaines. L'endroit peut alors être un sujet à part

[426] «Whitefellas went around without knowledge, acting as if they knew what they were doing, and destroying things all the time. » (Rose, 2010 : 255). Les colons blancs sont surnommés *Whitefellas* par les Aborigènes. Nous avons ainsi proposé de traduire « Whitefellas » par « Blancs ».
[427] « Holding » ; « taking care » (Rose, 2010 : 258). Voir glossaire : « garder ».
[428] Nous comprenons donc que guérir ces blessures, parfois encore ouvertes, est un travail rendu possible par le processus transformateur de l'héritage. En ce sens, l'héritage est aussi une forme de régénération et de guérison qui ont lieu par le rapport entre terre et Homme - et plus largement entre humain et non-humain.
[429] «time », « country» (Rose, 2010 : 258). Voir glossaire.
[430] Le *storytelling* désigne le fait de raconter des histoires ou des contes. Chez les Aborigènes, il est bien souvent lié à des rituels et au *footwalk*. Comme l'explique Ellis (2007 : 7), la plupart des Histoires du Dreaming (sacrées ou non de par leur origine) étaient utilisées par les Aborigènes depuis plus de 10 000 ans comme des outils d'enseignement. Elles étaient présentées comme des paraboles car elles contenaient un message d'avertissement pour ceux qui les entendaient. Ces Histoires enseignaient les règles culturelles et sociales : généralement elles montraient des bonnes actions qui étaient récompensées et des actes de trahison ou de folie qui étaient au contraire punis – bien souvent par les pouvoirs mystiques des Esprits des Ancêtres. Voir glossaire : *Dreaming ; footwalk.*
[431] Le terme de « footwalk » (Rose, 2010 : 258) suit le principe d'apprentissage en interaction l'environnement. Rose (2010) explique que s'effectue la transmission du savoir, par l'intermédiaire des *enseignants* (« teachers »), ces passeurs de savoirs qui racontent, dans le cas aborigène, les récits du *Dreaming* (voir glossaire), en communiquant avec la terre. L'ouverture à la « présence des autres, spontanée, interactive, communicative » (*idem*, notre traduction) sont au cœur de l'apprentissage par le « footwalk », qui intègre « la capacité à recevoir et l'ouverture au nouveau » (*idem*). Guidé par l'enseignant, l'apprenant puise le savoir à sa source, le territoire porteur d'H/histoire(s), la voix des ancêtres, le *Dreaming* chez les Aborigènes. Voir glossaire : *garder ; footwalk ; Temps, pays et renouvellement ; ancestralité.*
[432] Voir glossaire.

entière (264). L'héritage dialogique selon Rose est donc basé sur une communication intersystémique qui forme l'*écosystème*, fondé sur deux principes : premièrement, en tant qu'humains, *nous ne sommes pas seuls*, et deuxièmement, tout système capable de communiquer — c'est-à-dire d'émettre et de recevoir des informations – est un élément du vivant. De ce fait, l'ensemble des systèmes du monde vivant[433] forme l'*écosystème*. Dans cette perspective, au sein des cultures orales, les récits intergénérationnels qui perpétuent l'héritage ne sont pas uniquement le fruit des humains. Ces récits sont ouverts et créés par tout un écosystème[434].

Cette approche se distingue donc de la conception postmoderne de l'héritage, selon laquelle la réalité est créée dans/par les discours[435], ce qui constitue déjà un tournant majeur[436]. L'héritage selon la « perspective indigène » (266), considère la relation dialogique par laquelle tous les éléments humains et non-humains interagissent entre eux. Cette forme de communication comporte des dimensions plus ou moins tangibles, parfois sacrées. Par le regard non-duel qu'elle porte sur le réel, nous considérons cette perspective comme émergente dans le monde glocal actuel.

II.2.2.6 Sauvegarde culturelle par le dialogue tangible-intangible

Le développement d'outils et médias contribuant à sauvegarder la diversité du patrimoine vivant peut se manifester par des discours – la Lje par exemple – ou par des théories de l'analyse linguistique de discours, ce qui est notre objet d'étude.

Les moyens de sauvegarde (CSICH, Article 2, iii) qui pourraient être étendus selon nous, se rejoignent autour d'un même foyer : la communication comme *faisceau de relatés*[437].

---

[433] Le *vivant* et les éléments qui en relèvent demeurent perçus différemment d'une culture à l'autre mais aussi d'un individu à l'autre.

[434] Rose (2010) explique que pour les conteurs et philosophes aborigènes, la signification et le sens ne commencent ni ne finissent par nous : en tant qu'humains, nous ne faisons que lier le passé, le présent et le futur.

[435] Dans le courant postmoderne, on distingue différents points de vue, à l'instar de Smith (2006) et Smith et Akagawa (2009) qui suivent une approche modérée en soutenant que le monde existe certes, mais que ce sont les discours qui créent la connaissance du réel. Catégorisée par Rose comme « réalisme critique » (Rose, 2010 : 264, notre traduction). Cette approche suppose que la réalité n'existe qu'à travers le sens que les humains lui octroient. Il s'agit donc d'une vision anthropocentrique où la conscience humaine crée le réel. De là émerge également l'idée que tout héritage est intangible car fondé sur les valeurs humaines et la signification des objets/lieux matériels. Cette interprétation de l'héritage constitue un tournant majeur matérialisé par la CSICH. Cette approche du symbolisme et des représentations du monde suggère que le monde matériel recèle une valeur propre pourvu qu'il ait une signification, cette dernière étant créée par la conscience humaine. Le dualisme sujet-objet est alors perpétué.

[436] La conception postmoderne de l'héritage se décentre des objets et des choses (du domaine du tangible) pour se recentrer vers les expériences et les pratiques humaines (du domaine de l'intangible).Tenir compte du pouvoir qu'a l'humain d'agir sur le réel par la pensée est en soi une révolution. Mais tenir compte du spectre plus vaste de la conscience – de dimensions à la fois humaine et non-humaine - dans la construction du réel, c'est aller plus loin encore. Ainsi, à partir des ontologies indigènes, la perspective postmoderniste peut être dépassée en déconstruisant la binarité tangible-intangible sur laquelle elle est fondée. C'est ce que soutient Rose (2010). Selon nous, cette dernière approche ouvre de nouvelles perspectives de recherche aux niveaux de l'appréhension du réel, de la co-création du sens et du processus d'héritage en tant d'apprentissage.

[437] Par l'expression *faisceau de relatés* (empruntée à Glissant (2005) selon la *Poétique de la Relation et du Divers* définie dans notre glossaire), nous souhaitons ici souligner la dynamique relationnelle et systémique de la communication. Celle-ci est expression, écoute,

L'intangibilité de l'héritage tient de son caractère dialogique, c'est-à-dire communicatif. Pour cette raison, nous préférons aborder l'héritage dans sa dimension *intangible* en rejetant l'idée d'un héritage absolument *tangible* qui tiendrait compte des objets fixes, décontextualisés, donc non-communicants. Par *intangible*, nous entendons donc une tangibilité relative, soit *plus ou moins (in)tangible*, par ses dimensions fluides et dialogiques.

Rose (2010) oppose d'un côté l'héritage *extraordinaire* témoignant d'un point de vue cartésien occidental et de l'autre, l'héritage *ordinaire*, holistique, indigène et non-occidental. Cette dernière vision dite « intégrée » de l'héritage s'intéresse aux divers aspects sociaux de la vie contemporaine ainsi qu'à la production « locale » de sens dans/par la communauté, « dans le présent, pour le futur » (*idem* : 270). Elle souligne les interactions entre les objets, lieux, pratiques et la vie quotidienne dans une perspective anthropodécentrée (271)[438]. Dans ce contexte, faire coexister ces deux philosophies opposées constitue un défi majeur qui relève de la communication interculturelle. Trouver des moyens d'intégrer les différentes formes globales et locales de l'héritage constitue une voie d'innovation imminente en communication[439].

II.2.2.7 Quel HCI ? Hybridation glocale

Une hybridation glocale nous semble envisageable pour « ce nouveau modèle d'héritage » que Rose définit par le « travail social »[440] et l'action sociale. Elle valorise « une conception intégrée de l'héritage centrée sur le 'travail' social que l'héritage fait dans différentes sociétés, la participation jointe des humains et des choses matérielles dans la production des objets, lieux et pratiques d'héritage, et le rôle de l'héritage dans le présent,

---

échange, régénération, transmission, initiation, passage, transformation, restauration, guérison, renouvellement, mixage, partage, (re)construction, pont, réseau, (inter)action etc. Ses formes sont multiples. En outre, elle est par essence un mouvement, une manifestation d'intelligence, de création donc de vie et de conscience.

[438] Le caractère dialogique de l'héritage suit le principe *circulaire* de la communication : le passage continuel d'un message de A vers B et de B vers A. Selon ce principe interactif, *circulaire et intégratif* – car intégrant l'émetteur et le récepteur -, la transmission *linéaire* d'un message du passé vers le présent puis le futur, peut devenir *circulaire* et s'effectuer également en sens inverse. De plus, les interactions font naître de nouvelles dimensions du message, qui, en se mélangeant, génèrent son expansion.
Cependant, cette forme de communication demeure anthropocentrée. Pour intégrer la multiplicité des points de vue que suppose la vision patrimoniale indigène, nous devons alors imaginer un modèle circulaire comportant non pas trois mais une infinité de dimensions possibles, conceptualisant les interactions entre les différents systèmes humains et non-humains. Au sein de cet espace multidimensionnel se rencontrent les différents éléments spacio-temporels, passé, présent et futur. Ce principe fonde la conception du réel indigène telle qu'elle apparaît à travers le *Dreamtime* en Australie aborigène par exemple.

[439] D'un point de vue moderne occidental, la vision émergente indigène constitue une piste de recherche prometteuse dans les multiples domaines chapeautés par la communication : héritage, histoire, linguistique, analyse du discours, sémantique, cognition en font partie. Mais plus qu'une piste, il s'agit d'une urgence : celle de considérer les multiples perceptions possibles de l'héritage qui existent dans le monde afin de protéger la diversité des LC en lien avec l'environnement.

[440] Notre traduction de « social 'work'» (Rose, 2009 : 273). Par sa critique du concept de *patrimoine mondial* tel qu'il est défini par l'Unesco, Rose *(idem)* conteste la globalisation de l'héritage et propose d'avancer vers un nouveau modèle d'héritage enraciné localement, par les actions sociales. Loin d'être une représentation universelle, la distinction entre tangible et intangible ne doit-elle donc pas évoluer afin de permettre l'intégration des approches locales à l'héritage global ? Nous soutenons la position de Rose car aller vers un nouveau modèle d'héritage nécessite la prise en compte de la diversité socio-culturelle et des multiples représentations de l'héritage.

pour le futur »[441]. Les caractères intégratif, régénérateur, actif et proactif de l'héritage qualifient ici à la fois le(s) processus et le(s) produit(s) de l'*héritage intégré*, comme travail social.

Cet héritage social centré d'origine *locale* constitue donc une voie fondamentale de développement global. Elle est axée sur la communication humaine qui demeure l'entrée principale du vaste monde de la conscience. Pour conclure, en tant que produit (les savoirs traditionnels) et processus (le passage et renouvellement des savoirs traditionnels), nous préférerons considérer l'HCI comme un *potentiel* social. Par *potentiel* nous accentuons le mélange entre l'HCI de produit et de processus, soit le savoir et son pouvoir de transmission. Autrement dit, le potentiel social est ici une forme de compétence ethnosocioculturelle qui implique la connaissance, l'apprentissage (appropriation), l'extension et la conscientisation de rituels[442].

II.2.3 Institutions conceptuelles et réflexes des cultures indigènes

Dans un article intitulé « Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics »[443] publié dans la revue *Anthropologica,* Sylvie Poirier (2008) montre des « institutions conceptuelles » et des « réflexes » propres aux cultures non-modernes et non-occidentales[444]. Intégrer le modèle relationnel autochtone demande de repenser les associations et la coexistence entre humains et non-humains selon un système de « cosmopolitiques » (75) dans/par lequel ces derniers sont « co-acteurs » d'un même monde ou « cosmos »[445]. Cela rejoint les valeurs indigènes décrites par Rose (2010) et qui doivent être intégrées selon elle aux politiques globales d'héritage.

En distinguant les points de vue indigènes non-modernes et non-indigènes modernes, nous découvrirons premièrement que ce système cosmopolitique est exprimé par un

[441] «an integrated conception of heritage which is focused on the social 'work' that heritage does in different societies, the joint involvement of humans and material things in the production of heritage objects, places and practices, and the role of heritage in the present, for the future » (Rose, 2009 : 273).
[442] La conscientisation distancie les rituels et potentialise la reconstruction ou régénération sociale de l'héritage, donnant accès à ses fondements plus intangibles et non-humains.
[443] Ce titre peut être traduit en français par « Réflections sur les cosmopolitiques – poétiques autochtones ».
[444] Plus spécifiquement, Poirier (2008) s'intéresse au cas de certains groupes autochtones en Australie et au Québec. Elle souligne une « coexistence négociée » (*idem* : 75, notre traduction d'après le texte original : « negociated coexistence ») entre l'état de la société dominante et les groupes autochtones. Ce rapport de domination reste forgé sur des valeurs universelles retranscrites notamment par les notions de développement, de propriété, de marché et de souveraineté, ce qui laisse peu d'espace aux mots et valeurs indigènes, basées sur des principes ontologiques différents. Poirier traite ainsi de l'« ontologie relationnelle » (*idem* : 75, d'après « relational ontology) et explique, en référence à Ingold (2000 : 149), que le modèle relationnel indigène ne rend pas compte de la « différence en tant que diversité mais en tant que positionnalité » (*idem* : 75, notre traduction de « difference not as diversity but as positionality »).
[445] « Co-actors»; «cosmos» (Poirier, 2008 :75-76). Voir glossaire : *cosmopolitiques.*

langage poétique complexe et initiatique. Puis nous traiterons du modèle relationnel indigène et de la représentation de la différence comme une *positionnalité* (Poirier, 2008).

II.2.3.1 Représentations du monde non-modernes et modernes[446]

Tout d'abord, en référence à Poirier (2008), nous effectuons une distinction entre les mondes dits « non-moderne » et « pré-moderne » :

> Le terme "pré-moderne" provient de l'idéologie coloniale et préconise une perspective évolutionniste qui considère la "modernité" et ses composantes comme le but ultime pour toutes les sociétés. Le terme "non-moderne" fait référence aux sociétés et aux cultures contemporaines qui ne se sont pas rendues aux valeurs et idéologies de la modernité (Poirier 2000). En d'autres termes, tout ce qui est contemporain n'est pas nécessairement "moderne" et la contemporanéité ne doit pas être confondue avec la modernité. Pour une discussion sur la modernité en tant que construction historique et sociale, voir Friedman, 2002. (Poirier, 2008 : 83, note 2, notre traduction[447]).

En outre, nous pouvons confronter les représentations du monde des points de vue non-moderne et moderne[448]. Leurs traits distinctifs majeurs sont résumés à la suite, d'après Poirier (2008).

a Conception indigène (cultures non-modernes) :

a.i Caractéristiques

La vision non-moderne peut se caractériser par les sept points suivants dont les 4 derniers seront explicités à la suite (Poirier, 2008 : 77):

1. Une représentation inclusive et dialogique du monde ;
2. Le monde cosmocentrique ;
3. L'intégration nature/culture dans un même ensemble social composé des *agencies* humaines et non-humaines ;
4. La politique et la poétique (esthétique) sont englobées ;
5. Un langage complexe car difficile d'accès ;

---

[446] Voir glossaire : *Représentations du monde non-moderne (autochtone) et moderne (occidentale).*

[447] D'après le texte original: «The term "pre-modern" stems for a colonial ideology and advocates an evolutionist perspective that considers "modernity" and its components as the ultimate goal for all societies. The term "non-modern" refers to contemporary societies and cultures who have not surrendered to the values and ideologies of modernity (Poirier, 2000). In other words, all that is contemporary is not necessarily "modern" and contemporaneity should not be conflated with modernity. For a discussion on modernity as a historical and social construct, see Friedman, 2002 ».

[448] Voir également à ce sujet les travaux d'Alan Watts (1915-1973), philosophe, écrivain, conférencier et expert en religion comparée, qui s'est penché sur la question des représentations du monde divergentes selon les points de vue occidentaux et orientaux, modernes et non-modernes. Il est ainsi l'auteur de vingt-cinq livres et d'articles majeurs abordant l'identité individuelle, la conscience et la recherche du bonheur. Ses arguments s'appuient sur la connaissance scientifique et sur l'enseignement des religions et des philosophies d'Orient et d'Occident. Son ouvrage traduit en français le plus récent (2002) intitulé *Le bouddhisme zen* traite des concepts familiers d'espace, de temps et de vitesse, de nature et de loi naturelle, d'histoire et de transformation sociale, de personnalité humaine. Nous découvrons comment dès le 20ème ces concepts se désagrègent. La nature émergente des identités liquides du 21ème siècle peut ainsi être critiquée et exploitée au regard des arguments avancés par Watts.

6. Les dimensions relationnelles et expérimentales, à la fois réciproques et négociées ;
7. L'héritage culturel et « le jeu »[449].

a.ii Commentaires

Le point n°4 montre que les aspects esthétiques et performatifs[450] sont impliqués dans les actes politiques[451]. Dans ce cadre, le récit devient à la fois objet, acte et art. Fondamentaux dans les cultures autochtones, les arts oratoires enrichissent les événements politiques d'une profondeur et d'une texture singulière : Poirier évoque les dimensions mystérieuses et secrètes qui sont conférées à ces pratiques *(idem).* Elles sont l'expression d'actes de négociation poético-politiques et de la coexistence des humains et non-humains. Poirier définit ainsi « les politiques et les poétiques de coexistence et de relationalité »[452].

En outre, le langage des sociétés autochtones reste complexe (point n°5) principalement parce qu'humains et non-humains communiquent par un langage inaccessible aux humains[453]. D'où l'importance des éléments suivants dans le renouvellement et le passage intergénérationnels des représentations culturelles pour les communautés indigènes :

- Les pratiques de médiation et les performances ;
- Un système de signes à la fois complexe, flexible et polysémique ;
- Des modes d'interprétation et des « décryptages » de ces signes nécessitant des actes créatifs ;
- L'hétéroglossie : le contexte prime sur le texte (Poirier, 2008 : 76, en référence à Bakhtin, 1981 : 428).

La poétique à l'œuvre dans les objets, actes et arts socio-culturels et politiques indigènes souligne la nature implicite et difficilement accessible de ces cultures qui sont de ce fait des

[449] Notre traduction d'après le texte original : « play » (Poirier, 2008 : 77). Poirier propose également les deux termes de « drama » et « game » (2008 : 77) pour définir le « jeu » dont elle traite.

[450] On distingue par ailleurs les actes performatifs et performants alternatifs. Voir glossaire : *Actes performants (…) ; Agency > Performativité et agency.*

[451] Poirier (2008 : 76) explique que les actes politiques des sociétés traditionnelles non-modernes auxquelles elle fait référence, mettent en jeu la production et la reproduction de diverses relations entre les humains et les non-humains. Ces actes impliquent de fait des formes d'art et de créativité qui font appel aux dimensions esthétiques et performatives. Cela est illustré par les pratiques chamaniques, les rêves, les récits qui forment un ensemble de rituels (Poirier, 2008 : 76-77). Voir aussi Leblic (2010) sur les le rôle central du rêve dans le processus de transmission – spécialement l'HCI - des sociétés indigènes, *a fortiori* chez les kanak. Elle explique que les savoirs que les ancêtres n'ont pas pu transmettre aux générations suivantes peuvent être révélés par le biais des rêves qui perpétuent indéfiniment le lien entre les deux mondes.

[452] « the politics and poetics of co-existence and relationality » (Poirier, 2008 : 77).

[453] Nous entendons ici que les humains anthropocentrés ont difficilement accès au langage connectant les humains et les non-humains. Ils conçoivent avant tout le langage comme un phénomène social, c'est-à-dire propre à l'Homme, omettant d'autres formes de communication intégrant l'humain à l'écosystème et plus largement au cosmos. L'apport respectif des sciences non-humaines et humaines mais aussi des visions non-modernes et modernes semble dès lors essentiel, particulièrement à l'heure actuelle, considérant l'urgente nécessité d'une mutation écologique et socio-culturelle.

sociétés initiatiques : une initiation est nécessaire pour décrypter leur langage. Dans notre étude qui s'attache à analyser un texte poétique de Lje, nous traitons donc du *sens/signification initiatique*[454].

Le point n°6 dépeint la relation ontologique selon deux principes fondamentaux. Premièrement, les relations entre humains et non-humains constituent le soi et l'identité (Poirier, 2008 :77). Deuxièmement, l'*agency* des non-humains est un fait réel de la vie, un phénomène vrai (valeur épistémique). Poirier (2008) explique que ce principe se décline aussi au niveau du rêve qui a une valeur vraie chez les peuples indigènes (voir les travaux de Leenhardt).

Enfin, le point n°7 appréhende l'héritage culturel comme un jeu. Poirier évoque plus précisément le jeu de rôle et la mise en scène théâtrale qui ont lieu avec l'ordre cosmique, et qui fondent les rituels indigènes en faisant appel à des compétences et connaissances spécifiques. Le jeu intervient dans le dialogue avec les ancêtres/esprits afin d'assurer le renouvellement des échanges et la reproduction de l'environnement socio-cosmique.

b Conception occidentale (cultures modernes) :

Les représentations du monde moderne peuvent s'opposer à celles non-modernes selon cinq points (Poirier, 2008 : 76-77) :

1. Une représentation du monde exclusive et ontologique (objective), centrée sur le relativisme et l'hégémonie ;
2. Le monde sociocentrique ou anthropocentrique ;
3. La division ontologique nature/culture ;
4. La dichotomie entre les choses et le monde et ce qui en découle[455] ;
5. Le soi souverain (anthropocentrique).

II.2.3.2 Réseaux translocaux des rituels[456]

Les relations entre différentes communautés autochtones locales sont qualifiées de *translocales*[457]. Poirier (2008 : 82) explique que des liens intimes existent entre les processus translocaux et les processus d'enseignement et d'échanges rituels.

[454] Voir glossaire.
[455] Cette dichotomie se décline de multiples manières comme l'illustrent les oppositions suivantes : objets/sujets, nature/culture, esprit/corps, émotion/raison.
[456] D'après le titre « Translocal Networks of Ritual Exchanges and Gatherings » (Poirier, 2008 : 80) que Poirier traduit en français par « les réseaux translocaux d'échanges et de rassemblements rituels » (2008 : 75).

De plus, les réseaux translocaux et les performances rituelles sont produits, reproduits et transformés par les groupes et individus indigènes dont l'enjeu principal est l'ouverture des échanges rituels au contact des publics non-indigènes (Poirier, 2008)[458]. Cet enjeu partagé par les groupes indigènes fait ressurgir la problématique de leur « co-existence négociée » *(idem* : 75)[459] avec les non-indigènes.

Plus encore apparaît une double coexistence négociée par le partage des rituels: à la fois trans-locaux (intérieure à un ensemble de communautés indigènes) et globaux (entre indigènes et non-indigènes), ces deux systèmes d'échanges véhiculent l'identité indigène aux niveaux intérieur et extérieur. La relation à la différence demeure le socle du renouvellement sachant qu'elle est appréhendée en termes de *positionnalité* selon Poirier : ce qu'elle entend par ce terme, nous semble-t-il, tient de sa dimension dialogique ou négociée plutôt que différentielle ou d'opposition[460].

II.2.4 Conclusion : potentiel des approches alternatives de l'HCI pour notre modélisation

Basée sur les représentations des peuples autochtones d'Australie, la critique exposée par Rose *et al*. (2010) constitue un développement émergent et alternatif majeur en matière d'héritage mondial. Les nouvelles formes d'héritage dites *dialogique*s et *intégrées* soulèvent les questions suivantes : comment justifier la construction anthropocentrique de l'héritage? Pourquoi ne pas également tenir compte des relations entre humains et non-humains ? Le cas aborigène, témoignant potentiellement de la vision des peuples indigènes selon Rose, s'attache à montrer la nécessité d'adapter nos systèmes socioculturels globaux aux visions du monde émergentes sur l'espace global : « Les autochtones d'Australie ont des visions du monde qui accentuent l'héritage, non pas comme le tangible ou même l'intangible, mais

---

[457] Selon Poirier (2008) Ses relations sont basées sur l'intégration de l'autre au Même pour former une communauté plus large, *a fortiori* un réseau translocal indigène (*idem*). D'après elle, la circulation et l'échange de rituels sont des caractéristiques saillantes des *socialités* et des cosmopolitiques-poétiques aborigènes. Bien qu'ayant considérablement muté à l'époque coloniale, elles conservent aujourd'hui les mêmes objectifs représentés par des réseaux de solidarité : le partage, l'échange, la circulation, la réciprocité, le respect des différences et de la diversité locales (*idem* : 80).

[458] Trois enjeux sont spécifiquement précisés par Poirier : « les mesures nationales d'auto-détermination pour le peuple autochtone et les procédures de revendications territoriales, ainsi que l'ouverture de telles performances rituelles (et sacrées) aux audiences non-autochtones » (« national policies of self determination for indigenous people and the land claims processes, as well as the opening of such ritual (and sacred) performances to non-indigenous audiences.» (Poirier, 2008 : 80). Ici l'ouverture des rituels est associée à une affirmation identitaire basée sur la possession territoriale. D'après Poirier (2008), les échanges et la circulation de complexes mythico-rituels entre groupes voisins a par exemple toujours constitué une pratique aborigène australienne. Leur but semble consister à promulguer l'universalité de la Loi ancestrale, aussi appelée *Dreaming* (*idem*), et à maintenir également les interconnections entre les groupes issus de cultures et territoires différents. Ces échanges rituels ont été partiellement et temporairement interrompus entre 1900 et 1960, laissant place à d'autres routes d'échanges qui ont progressivement émergé au cours du 20ème siècle, reflétant à la fois les alliances anciennes et contemporaines, et les nouvelles conditions de vie de ces communautés. Ainsi, les véhicules motorisés, expression forte du nomadisme contemporain, sont devenus un nouveau moyen de transport permettant la visite de communautés à distance (*idem*).

[459] D'après le texte original : « negotiated coexistence » (Poirier, 2008 ; 75, en référence à Schwimmer, 2003).

[460] Voir aussi les concepts corrélés de *différence-de* et *identité-avec* (James *et al*. 1998).

comme des relations et des connections qui existent entre les entités humaines et non-humaines et le monde. » (Rose *et al.* 2010 : 268)[461]. Ainsi l'héritage devient-il inter-connectivité, *co-agency*, communication, signification dynamique, réseau en mouvement, enfin, dialogue et intégration écosystémiques.

De plus, l'intégration du modèle relationnel indigène aux politiques globales d'héritage comme le veulent les visions alternatives (Rose *et al.* 2010), implique la reconnaissance des processus d'héritage intra et inter-communautaires fondés sur des rituels qui existent et ont toujours existé dans les cultures indigènes. L'ouverture contemporaine de leurs rituels, telle qu'elle nous intéresse, est fondée sur la « co-existence négociée » (Poirier, 2008) entre indigènes et non-indigènes, à l'instar des kanak en Nouvelle-Calédonie où l'idéologie d'un *destin commun* a été légiférée par l'Accord de Nouméa.

La forme dialogique et alternative de l'HCI est dès lors applicable à notre sujet puisque nous souhaitons montrer, par une modélisation sémantico-discursive développée à cette effet, l'inscription du processus de préservation-renouvellement de l'HCI dans un récit type de Lje (*Mèyènô*) écrit par une auteure indigène (Réséda Ponga). Notre étude cherchant en outre à explorer l'appropriation locale (kanak) de la signification de *chez soi* par le conte, nous devrons tenir compte des dialogues Homme/territoire, tangible/intangible, vivants/non-vivants, essentiels à l'héritage indigène selon Rose. Notre analyse discursive pourra éventuellement dévoiler les marques linguistiques :

- Du passage entre ces binarités ;
- Des éléments culturels indigènes fondés sur la non-dualité de l'être ;
- Des représentations du monde non-modernes et modernes coexistantes (Poirier 2008).

Nous pourrons ainsi prouver la possibilité d'incorporer dans une méthodologie fondée sur des théories occidentales (SPA et PC) les aspects non-occidentaux couverts par l'héritage intégré.

De plus, nous postulons que les récits émergeant des cultures indigènes, potentialisent le passage de l'ethnodécentration vers l'anthropodécentration pour deux raisons majeures. Tout d'abord, l'ethnodécentration permet la prise en compte des cultures autres — notamment indigènes, en considérant que notre positionnement initial est occidental. L'ethnodécentration vise également la compréhension d'autrui. Ensuite, si les cultures

[461] «Indigenous Australians hold world views that emphasise heritage not as the tangible or even the intangible but as the relationships and connections which exist between a series of human and non-human entities and the world. » (Rose, 2010 : 268).

indigènes sont revalorisées, alors leur vision anthropodécentrée le devient aussi. Dans le même ordre, les concepts de nature et culture ne sont plus séparés mais entremêlés. L'élaboration des continuités entre les représentations opposées et l'examen de la perte de ces continuités participent donc au processus d'héritage mondial (Rose *et al.* 2010 : 269) et sont deux éléments essentiels de la (ré)génération des représentations culturelles. Les instruments socioculturels qui permettent soit l'ouverture (continuité), soit la fermeture (rupture) des passages entre les binarités, spécialement locales et globales dans notre cas, demeurent les rituels (Van Gennep, 1960). Au niveau linguistique, ces rituels sont, selon notre interprétation de l'héritage culturel, incarnés par les stéréotypes qui peuvent soit maintenir la stabilité des représentations du sens/signification comme nous l'avons découvert précédemment, soit la rompre ; dans le second cas, l'*hydrotype* - forme liquide du stéréotype[462] déployée dans un discours - a été défini de par sa fonction transformatrice dans la construction-déconstruction-reconstruction de représentations[463].

Pour conclure, nous considérons l'héritage comme pluriel, dialogique, fluide et dynamique. Nous pouvons dès lors :

1. Traiter des processus d'héritages (au pluriel) ;

2. Traiter des réseaux de représentations dynamiques qui fondent l'héritage.

Parmi ces réseaux, des associations sémantico-discursives glocales émergent et parmi les processus d'héritages, nous considérons l'héritage intégré/dialogique de la Lje océanienne. Nous pouvons alors discerner de multiples couches de significations, plus ou moins stables, tangibles et accessibles. Les couches les plus évidentes et accessibles forment l'aspect le plus global de l'héritage car le plus partagé. Les couches les plus profondes caractérisent les dimensions les plus locales et particulières. Le tout forme un même ensemble constituant un héritage intégré que nous considérons aussi comme *glocal.*

Pour caractériser cet ensemble, le terme d'*aura* [464] évoque les « nombreuses couches de sens qui dotent le lieux de signification » (Rose *et al*. 2010 : 271)[465]. L'*aura* s'inscrit alors

[462] Se référer à notre partie sur les stéréotypes et représentations (section 1, chapitres 1, 2, 3, 4). Nous reviendrons en outre sur le stéréotype dans la section2.

[463] Cela signifie que l'hydrotype a un double potentiel. Il peut d'une part construire ou générer de nouvelles associations (soit de nouveaux stéréotypes potentiels) ; d'autre part, parce que ces nouvelles associations sont parfois incompatibles avec les anciennes, nous en concluons que l'hydrotype a le potentiel de construire les représentations/stéréotypes. Finalement, le double potentiel de l'hydrotype signale sa fonction pivot dans la régénération des représentations du sens et de la signification. Cette idée fondamentale pour notre étude sera développée au regard de la théorie SPA, confortée par celle de la PC.

[464] Voir glossaire.

[465] « Many layers that give the place significance, or an "aura" » (Rose *et al.* 2010 : 271). Voir aussi Harrison et Fairclough (2008 : 3-4) auxquels Rose (2010) se réfère ici. Voir également la définition proposée dans notre glossaire : *aura et héritage*.

potentiellement dans la structure suggestive des discours sur les lieux, leur octroyant une *résonance*[466], une identité multidimensionnelle dans/par laquelle chacun peut se retrouver. Notre modélisation linguistique s'attachera à éclairer les éléments ethnolinguistiques, sémantico-discursifs, qui forgent l'*aura* d'un lieu dans/par le récit local.

II.3 Conclusion : quelles approches contemporaines de l'HCI ?

En résumé, ce chapitre consacré à l'HCI a abordé ses fondements et les problématiques contemporaines liées à sa définition, notamment au regard des approches alternatives tenant compte des cultures autochtones. Des mutations marquantes du 20ème siècle a notamment émergé la reconnaissance du concept d'héritage et/ou de patrimoine, ayant continuellement évolué depuis. D'abord considéré comme matériel, le patrimoine est officiellement reconnu également immatériel au début du 21ème siècle (Unesco, 2003). Cette révolution postmoderne va jusqu'à suggérer que tout héritage demeure intrinsèquement, intangible. Mais aller plus loin, c'est finalement questionner l'opposition tangible/intangible et la validité du système anthropocentré, en élargissant le processus d'héritage à l'écosystème. Le caractère intangible se voit voler la vedette par les nouvelles formes d'héritage dites *dialogique*s, mais aussi *intégrées*.

L'HCI apparaît dès lors comme un processus dialogique de renouvellement durable généré dans/par les représentations, pratiques et discours des communautés, fondés sur des rites de passages (ou rituels). Produits et producteurs d'HCI car transmis d'une génération à l'autre, les contes et la Lje indigènes sont donc potentiellement porteurs de ce principe transformateur : notre modélisation et son application s'attacheront à le montrer. L'HCI devient alors processus d'intégration entre renouvellement et préservation, mais aussi de construction-déconstruction-reconstruction suivant le motif de la spirale. Celui-ci signifie l'intégration et l'expansion continuelles des individus et communautés en lien avec leur environnement[467].

Au regard des menaces et opportunités de la globalisation, les individus et communautés autochtones font face à un défi : pour sauvegarder leur identité, ils doivent se transformer graduellement en interaction avec l'environnement extérieur incarné par l'Autre glocal. Cela implique l'ouverture relative de leurs rituels au monde global. Les rituels garantissent l'opacité culturelle qui agit tel un filtre ou masque protecteur si bien que leur ouverture

[466] La structure suggestive et la résonance d'un texte seront abordées dans notre développement méthodologique, à l'aide de la poétique cognitive.

[467] Nous entendons par environnement, tout un ensemble de facteurs définissant le *territoire* qui constitue leur « home(land) » ou *chez soi* de ces individus et communautés. Le motif de la spirale est également celui des schémas cycliques de renouvellement identitaire dans les initiations et rites de passage, ancrés dans le paysage : ce thème sera traité dans le chapitre suivant à travers les récits initiatiques de LJ.

induit la transparence culturelle. Apparaît alors un besoin imminent de développer des outils de sauvegarde qui contiennent le masque identitaire de la communauté, témoignant de son (re)positionnement au centre de son processus d'héritage : nous examinons plus spécifiquement des supports de sauvegarde de communication interne-externe, loca-globale.

Au niveau linguistique, nous souhaitons ainsi modéliser le phénomène d'HCI en élaborant une méthodologie qui conceptualise le processus continuel de (ré)génération de la signification dans le contexte à la fois global, local et glocal de(s) discours des communautés locales[468], selon le schéma suivant.

Figure 7. Héritage Culturel Intangible: un processus discursif continuel de création et de renouvellement de la signification



[468] Le terme de discours est entendu ici comme signifiant *langue en usage* selon une approche qui intègre dans l'analyse linguistique les facteurs syntaxiques, sémantiques et pragmatiques, comme le propose la SPA.

La signification devient alors dynamique et glocale. Mais le processus de renouvellement identitaire contingent à celui du sens implique par ailleurs le dialogue entre tangibilité et intangibilité. Ainsi cherchons-nous à modéliser cette dimension intangible du sens témoignant de l'HCI.

Néanmoins, la tangibilité des livres porteurs de discours et mots (signifiants) côtoyant l'intangibilité de leurs significations (signifiés), reste relative. Les discours sont intangibles au regard des objets matériels patrimoniaux. Il convient donc d'aborder les termes *tangibilité* et *intangibilité* selon un même continuum, en s'intéressant davantage à leur dialogue générateur de changements (sémantiques, linguistiques, culturels, socio-cognitifs, identitaires). En effet, la fonction-pivot du dialogue, tel un point d'accord, est aussi une fonction d'intercompréhension et d'apprentissage mutuel, donc de changement potentiel car « ce qui est compris peut être changé» (Brennan, 2004 : 115)[469]. Le rôle initiatique du dialogue peut aussi se révéler s'il instaure la profonde transformation des sujets communicants.

La mutation des représentations de l'HCI se profile dès lors comme un phénomène initiatique balisant la renaissance postmoderne des individus et communautés. En somme, une nouvelle ère se dessine, interrogeant et confrontant les rituels traditionnels et modernes pour les co-modifier, vers une vision alternative émergente, durable et glocale. Nous postulons de fait que la Lje océanienne véhicule des représentations linguistiques d'un *chez soi* initiatique, liminal et glocal, à la fois indigène et non-indigène. Deux hypothèses en découlent pour notre étude.

D'une part, plus qu'une solution stratégique afin de garantir la survie de ces cultures autochtones, l'HCI demeure aussi un processus renouvellement-préservation naturel et culturel, cependant endommagé par les effets de la globalisation. C'est pourquoi nous chercherons à vérifier si les représentations d'un *chez soi écosystémique indigène* apparaissent dans la Lje issue des traditions orales indigènes.

D'autre part, dans ces mêmes textes, nous nous interrogeons sur l'existence d'indicateurs linguistiques d'une nouvelle identité indigène évoluant vers une institution globalisée et axée sur la sauvegarde du patrimoine local. L'institutionnalisation d'un phénomène social spontané afin d'affirmer et contrôler une identité, n'est néanmoins pas uniquement propre à l'HCI tel que l'aborde l'Unesco. La *nouvelle* f/Francophonie – institutionnelle - en est un

[469] «What is understood can be changed» (Brennan, 2004 : 115).

exemple phare (Galatanu, 2013)[470] et l'inscription de ses valeurs et images dans la Lje francophone demeure aussi fort probable.

Par ailleurs, le *renouvellement* indigène, aussi défini comme *restauration* ou *régénération* culturelles (Maddock, 2002) [471], évoque la reconstruction d'une culture démantelée, d'une identité brisée, suite à l'invasion coloniale [472]. « Inattendu », ce « phénomène de régénération soudaine des traditions pré-modernes et pré-occidentales » (Kolig, 2002 : 9)[473] a suscité l'intérêt du monde académique. On s'attendait en effet à voir disparaître les sociétés minoritaires indigènes à cause de leur assimilation forcée, ce qui s'est avéré faux *(idem* : 9-10). Cependant, au regard des enjeux et critiques du phénomène émergeant de régénération culturelle dans les sociétés indigènes (Maddock, 2002 ; Kolig, 2002), nous souhaitons revenir à notre idée initiale : ce que nous choisissons d'appeler le « renouvellement culturel » est certes une solution stratégique afin de garantir la survie de ces cultures autochtones ; toutefois, il s'agit également d'un processus initiatique qui a toujours existé, propre à la dynamique ritualisée, entre humains et non-humains, de transmission et d'héritage. Ce qui est perçu globalement comme une émergence récente ne constitue que la face émergée d'un iceberg[474].

Le renouvellement identitaire indigène est, et a toujours été, garanti par une communication à la fois interne et externe, vecteur de transmission de l'HCI. Ce sont les concepts d'intérieur et d'extérieur, de local et de global, de tangible et d'intangible, qui mutent aujourd'hui ainsi que les moyens de communication de l'HCI. Dans ce contexte, la

[470] Ce passage d'un phénomène naturel à une institution développant une stratégie à des fins politiques est caractéristique de l'HCI, mais on le retrouve également au niveau de la francophonie : la Francophonie institutionnelle se base sur une politique de développement et de préservation de la LC française. Mais on constate aujourd'hui qu'elle se construit une nouvelle identité, une nouvelle image (Galatanu, 2013, 2014). Notre Mémoire de recherche en sciences du langage (Didier, 2007) avait exploré les stratégies de reconstruction de l'image de la francophonie en tant que Francophonie institutionnelle, dans un support de communication multimédia chapeauté l'OIF (*Cartes Postales Chorégraphiques,* de Dominique Hervieu). L'image voulue de la francophonie y était apparue fondée sur la diversité culturelle, en plaçant la langue en second plan. De ce fait, la stratégie de la Francophonie se veut également glocale, et se situe dans la lignée de l'héritage culturel contemporain. Au sujet de la reconstruction de la signification de la F/francophonie, voir les travaux majeurs de Galatanu (2013).

[471] Le terme *régénération* peut être également caractérisé par « nouvel essor », « renaissance » ou « regain » culturels, en référence à l'expression *cultural revival* (Maddock, 2002 : 28), qui désigne alors une nouvelle vie. Voir glossaire : *régénération/renaissance culturelle*.
Enfin, le terme de *renaissance* est discuté et rejeté par Maddock (2002) : selon lui, ce modèle réactionnaire qui s'appliquait au contexte de la Renaissance en Europe ne convient pas à celui du phénomène culturel Aborigène (*idem* : 40-41). Le tableau de la *renaissance* aborigène que Maddock dépeint et critique selon lui deux incohérences qu'il voit comme des « obstacles » : ces deux éléments de résistance ont d'ores et déjà été mis en évidence sous forme de menaces à travers notre schéma du renouvellement identitaire d'une communauté à l'échelle locale. D'une part, l'obstacle majeur – ou menace - de l'environnement *extérieur* à cette communauté est l'influence assimilatrice de la globalisation ; d'autre part la menace *interne* à la communauté est constituée par sa fermeture sur elle-même grâce à des rituels sacrés.

[472] Voir notamment Faessel et Pérez (2004) : notamment Pérez (2004), Pérez et Faessel (2004, préface).

[473] D'après le texte original: « (…) this phenomenon of a sudden revival of pre-modern and pre-western traditions is somewhat unexpected (…) » (Kolig, 2002 : 9). Au sujet des traditions dites *pré-modernes* et *pré-occidentales*, voir le glossaire : *représentations du monde non-moderne (…).*

[474] Notre interprétation du renouvellement culturel a d'ailleurs été illustrée précédemment par les biais des schémas déclinés autour du motif de l'iceberg d'après le poster sur les identités renouvelables dans la Lj.

Lje forme un support nouveau, interface d'échange, vecteur de communication glocale. La narration étant au cœur de la construction identitaire (Presles, 2011)[475], les récits indigènes contemporains peuvent contribuer au renouvellement identitaire, plus singulièrement figuré par le stéréotype narratif du retour aux racines, le *chez-soi* ancestral. Dirigés à la fois vers la communauté locale et vers l'extérieur global — notamment grâce aux albums bilingues—, ces récits comportent différentes couches de sens qui garantissent l'opacité culturelle. Nous considérerons donc le récit contemporain issu de la littérature émergente océanienne comme un support de communication glocale, vecteur d'HCI. Un conte de Lje sera explicité dans la partie suivante afin d'exemplifier l'application de notre méthodologie centrée sur l'inscription des stratégies sémantico-discursives de l'HCI (sections 2 et 3).

[475] Pour explorer cet aspect, se référer à la partie sur la poétique cognitive (section 2) et Presles (2011).

III Chapitre troisième. Héritage culturel intangible (HCI) et potentiel initiatique glocal dans la littérature de jeunesse émergente océanienne : cas de la Nouvelle-Calédonie.

III.1 Littérature d'émergence et glocalisation [476]

Dans quelle mesure le lien individu-communauté-territoire est-il matérialisé, préservé et renouvelé par la narration grâce aux rituels ? La dimension régénérative du sens/signification dans ses nouvelles formes glocales formera le point culminant de ce chapitre sur la Lje océanienne. Nous résumerons ici les grandes caractéristiques et problématiques glocales de la littérature émergente indigène.

III.1.1 De la tradition orale au livre glocal

La tradition orale est l'ensemble de tous les témoignages transmis verbalement par un peuple sur son passé. Essentielle à la transmission intergénérationnelle des savoirs traditionnels, elle constitue une poutre maîtresse de l'HCI et sa portée didactique est incontestable.

Les contes traditionnels recèlent en outre de multiples « couches de sens »[477]. Celles-ci fondent l'HCI car elles sont issues de l'interaction entre les éléments stables et variables d'un conte. Ces hypothèses devront être vérifiées par notre analyse (sections 3).

Faisant muter la tradition orale, le livre imprimé est devenu dans les communautés autochtones un « objet disponible et fonctionnel au sein de la communauté » et une « expérience de culture » (Seixo, 2004 : 28). L'accès à l'écriture constitue néanmoins une voie possible d'expression, de libération, dans le cheminement vers les racines : c'est en manifestant une esthétique qui leur est propre par l'appropriation d'un outil venu d'ailleurs (l'écriture) que les communautés autochtones transforment et perpétuent leur identité. La narration donne en effet une identité, une continuité, une cohérence à l'être (Presles, 2009)[478]. De plus, à l'échelle collective, les récits créent les liens sociaux et spirituels entre les individus et les territoires. Le passage de l'oral à l'écrit produit des livres loca-globaux qui

[476] L'élaboration de ce chapitre a été fondamentalement influencée par les théories développées à travers l'ouvrage de Sonia Faessel et Michel Pérez (2004) sur les littératures d'émergences contemporaines, dont nous avons ici volontairement repris et fait évoluer le titre : « Littératures d'émergence et mondialisation ».

[477] « layers of meaning» (Leary, 1994: 38-39, citée par Gutierrez, 2013 :25).

[478] Au sujet de la fonction intégrative identitaire des récits, voir aussi les travaux d'Oatley que nous allons aborder dans le cadre de la poétique cognitive (section 2).

ouvrent et fertilisent[479] le sens des récits, donc de l'identité locale. L'idée d'*émergence* caractérisant cette littérature décrit davantage le passage vers l'écriture, et plus encore la forme loca-globale de ce média, puisque l'histoire locale devient accessible globalement par le livre. La connectivité globale engendre inévitablement la mutation de la culture locale par la rencontre transculturelle. En ce sens, la Lje est initiatique : elle raconte et génère le renouvellement identitaire, mais elle n'est en aucun cas une *nouvelle* littérature. Les récits de Lje autochtone ont plus particulièrement une source ancestrale sacrée. Ils témoignent d'une tradition orale riche et perpétuée au cours du temps.

La Lje forme donc un interstice transculturel entre l'émission locale et la réception potentiellement globale et locale. « De cet interstice peut naître une nouvelle subjectivité glocale, comme un mixage » selon les théories de Lj contemporaine[480].

Les couches de sens dont recèlent les contes glocaux se démultiplient d'autant plus quand le livre devient un multimédia : les livres illustrés recèlent la signification/sens de l'image (sémiotique) qui, en se mélangeant à celle des mots (sémantique), produit la tridimensionnalité du sens/signification[481]. Les albums-CD permettent de préserver la parole dite en ajoutant également la dimension du sens sonore. La signification potentielle du message véhiculé se multiplie ainsi de par le support utilisé, mais aussi en fonction du contexte d'énonciation : le conte peut par exemple être lu au sein de la cellule familiale, à la maison, ou encore lors de lectures publiques.

Notre recherche intègre les théories de la glocalisation à celles de la linguistique pour comprendre les processus de reconstruction des représentations en jeu dans le contexte glocal et au niveau de la Lj. Nous montrerons par notre analyse linguistique (section 3) que la communication glocale démultiplie le sens potentiel, donc la fluidité et les possibilités de transgression sémantiques : ce potentiel a été autrement décrit en sémiotique par « la fertilité des signifiants » (Lendrevie *et al*. 2001 : 208-210)[482] allant de pair avec celle des signifiés. Cette fertilité du sens/signification potentiel propre à la communication glocale

[479] Le terme a été choisi d'après la notion de « fertilité » du sens (voir glossaire). Ainsi, selon nous, l'ouverture et la fertilité du sens et de l'identité dans/par le biais des récits, plus particulièrement par la Lje, contribuent à l'HCI : le processus d'HCI est alors revitalisé car le renouvellement culturel n'est possible que par l'ouverture, notamment celle des rituels kanak comme le soutient Ihage (2013). Manifestation linguistique de leur ouverture, la *fertilité* des signifiants et signifiés qui fondent l'HCI de la société kanak doit être cependant contrôlée par une saturation ou une fermeture relative et protectrice.

[480] «A glocal subjectivity may also emerge from this intersection as a blend» (Gutierrez, 2013 : 22) . Selon Gutierrez, ce mixage «nous rappelle qu'une subjectivité mondiale globalisée est créée au croisement des domaines global et local. » (« [a blend that] reminds us that a globalized world subjectivity is created at the meeting point of global and local domains. » *(idem))*

[481] Il ne faudra pas confondre ici la tridimensionnalité de l'acte de communication proposé en sémiotique par la Lendrevie *et al*. (2001 : 220) : manifester une intention, transmettre une information et construire une relation (voir section 1, I.4).

[482] Cette expression est empruntée à Lendrevie *et al*. (2001) dans le contexte spécifique de la communication publicitaire. Nous l'avons traitée à travers dans notre premier chapitre sur les représentations, plus spécifiquement à travers l'exploration de la notion d'*image*.

démultiplie selon nous le risque de perte du sens/signification traditionnel, dont la préservation ne semble possible que par « saturation » *(idem)* des signifiants et signifiés[483]. Les menaces que représente la glocalisation pour la préservation culturelle locale doivent donc être reconnues[484].

III.1.2 Émergence, conscientisation et différence

« Émerger » c'est faire surface. L'émergence évoque ainsi un passage : de l'invisible au visible, de l'inconscient au conscient. Au cœur de cette prise de conscience identitaire corrélée au *devenir perceptible* donc *reconnu* par autrui, réside la notion d'*agency*[485]. De ce fait, la Lje est la revendication de l'*agency* des groupes oppressés, dominés. L'identité individuelle qui devient un droit de l'Homme (Sell, 2004 : 44-45) en est une manifestation[486]. L'identité collective devient alors un combat politique, chacun recherchant la reconnaissance par les autres, de leurs droits fondamentaux. Mais cette lutte détériore la communication entre les groupes[487]. C'est donc en opposition à l'ancien canon national — ou global—, que sont apparues de nouvelles formes de littératures hétérogènes émergeant de groupes opprimés [488] (44), chaque lectorat n'empiétant pas sur un autre. Les communautés créant les littératures d'émergence peuvent néanmoins communiquer entre elles car les multiples littératures peuvent favoriser la communication entre leurs lectorats. Favorisée par la médiation, la rencontre avec la différence est donc le *leitmotiv* des littératures d'émergence. Sell souligne précisément « la différence au sein de la similarité, la

[483] Dans notre étude, la *saturation* et la *fertilité* du sens/signification figurent respectivement la fermeture et l'ouverture du sens/signification linguistique et culturel.

[484] Dans le contexte des théories littéraires de jeunesse, cet argument ne semble pas être pris en compte par Gutierrez (2013) qui considère uniquement les opportunités que représente le phénomène glocal pour les identités présentes et futures. Selon Gutierrez (2013 :23), la fluidité et la neutralité caractérisent la globalité. Les signes globaux n'acquièrent en effet leur substance qu'en se fixant sur un espace local porteur d'une signification fixe. Cependant, pour Gutierrez (*idem* : 24), la communication glocale ne comporte pas de risque de dissolution locale. Elle permet au contraire selon elle de préserver les identités grâce à la création de représentations glocales qui sont innovantes puisqu'elles réussissent à combiner les représentations locales, globales, occidentales et orientales de manière apparemment incompatibles. Cette combinaison paradoxale s'effectue sur deux niveaux que Gutierrez détermine : premièrement, les structures discursives et sémantiques incluant le vocabulaire et les récits ; deuxièmement, les êtres humains grâce à l'intervention du non-humain (Gutierrez, 2013 :26). Gutierrez n'exploite pas de méthodologie propre au domaine linguistique et/ou sémiotique, ni ne se réfère à l'HCI pour appliquer son interprétation du sens glocal à la Lj. Elle utilise l'instrument *poéticognitif* de projection qu'est le *mixage conceptuel* et a également recours aux stéréotypes et représentations.

[485] Lorsque le sujet réalise sa capacité à agir sur le monde, il peut dès lors se réaliser lui-même et trouver sa place dans le monde. Cela est directement lié à l'apprentissage, au développement personnel. Le passage d'un monde à un autre, l'expansion de soi, la transcendance des limites relèvent aussi de l'initiation et plus particulièrement du passage de l'enfance à l'âge adulte comme nous l'examinerons ensuite.

[486] Les littératures européenne et américaine du 20ème siècle reflétaient, jusque dans les années soixante, l'universalité humaine (Sell, 2004 : 44). La position du lecteur face à celle de l'écrivain était masquée. En revanche, le tournant postmoderne a pris directement en compte le positionnement socioculturel du lecteur.

[487] Sell (2004 : 44) évoque ainsi la guerre des cultures à la fin du 20ème siècle.

[488] Noirs, femmes noires, homosexuels, autochtones, sont autant d'exemples de groupes opprimés ayant généré des littératures d'émergence.

similarité au sein de la différence »[489] fondant le développement d'une communauté littéraire émergente et plurielle.

Il n'existe donc pas *une* mais *des* littératures d'émergence qui témoignent d'une fonction de communication fondamentale : *créer une communauté* (Sell, 2004)[490]. La Lje permet de (re)construire et rassembler les communautés locales par leur intégration dans des communautés glocales et plus largement sur la scène globale. Les *zones de superpositions (idem)* en jeu dans la Lje impliquent la co-modification des points de vue respectifs des sujets communicants *(idem :* 43) concernant une troisième entité, et donc leur ouverture mutuelle vers la différence. La communication est donc tri-polaire et non bi-polaire *(idem* : 42), accordant un pouvoir égal aux deux interactants.[491]

III.1.3 Récits glocaux d'origine autochtone

Au croisement de l'individu et de la collectivité, les récits se rencontrent, se superposent et se transforment. Les nœuds qu'ils forment constituent une identité complexe et dynamique. La dimension individuelle est ainsi essentielle à la transmission des savoirs traditionnels. Dans les collectivités indigènes, les récits deviennent la spécialité de certaines personnes, qui passent le message des Ancêtres à leur communauté. Par les passeurs, le message mute. Créatrices, ces personnes sont responsables de la mutation identitaire de leur peuple. Des codes éthiques précis accordent à certains individus le droit de transmettre certaines connaissances ou conter certaines histoires[492]. Les domaines du savoir demeurent donc interdépendants et sa révélation est codifiée[493].

---

[489] « difference within sameness, sameness within difference» (Sell, 2004 : 44).

[490] Nous traduisons « community-making» (Sell, 2004) par «créer/faire/construire une communauté». Celle-ci implique la construction d'une identité de groupe.

[491] Selon Sell (2004), le lien communauté-communication peut être traité selon trois points essentiels (Sell, 2004 : 41-44): premièrement, la tri-polarité des situations de communication (42); deuxièmement, contextes de communication entre deux communicants ne sont ni unitaires, ni séparés mais plutôt créés par la dualité de deux contextes différents qui se superposent, au moins partiellement (43); troisièmement, la zone de superposition des deux communicants correspond à une zone de compréhension mutuelle (43). Basée sur une expérience partagée -soit universelle et globale - nécessaire à l'échange, la zone de compréhension mutuelle ne peut cependant exister sans la rencontre de différences.

[492] Comme l'explique Bradford (2003a), le conteur doit ainsi recevoir l'autorisation d'une communauté s'il veut transmettre les informations sur les actions de ses ancêtres. Les pratiques indigènes et ici aborigènes, autorisent certains individus à connaître et dire des histoires spécifiques, parfois à des moments et en des lieux précis. Cela signifie premièrement que, pour être correctement interprétés, les récits aborigènes demandent des stratégies de lecture en accord avec les pratiques culturelles dans lesquelles ils sont créés. Il est dit que ces histoires sont produites dans une perspective d' « économie de la connaissance », opposée aux principes occidentaux qui considèrent que l'information et les récits circulent sur des marchés supposés ouverts. Deuxièmement, selon Bradford, la publication des récits traditionnels aborigènes doit suivre les codes culturels de leur communauté. En effet, le processus de décolonisation implique notamment le respect les pratiques aborigènes qui contrôlent et régulent leur régime de connaissances. Ainsi, ces récits devraient être uniquement contés par leurs gardiens ou par des personnes ayant reçu l'accord de la communauté dont ils sont originaires. Forte des expériences des savoirs de ses membres, la communauté grandit ainsi.
Par ailleurs, étudiant le cas aborigène, Magowan (2001) démontre par exemple le positionnement stratégique de l'auteur des récits chantés : le renouvellement et la conservation du sens/signification des récits ont lieu autour d'un thème répétitif que le conteur renforce

Les savoirs traditionnels sont aussi expérientiels. D'essence émotionnelle et affective, ils naissent de l'expérience individuelle qui se projette sur ses pairs, formant l'expérience collective *projetée* selon Kenworthy Teather (1999 : 225). Une histoire manifeste alors un attachement personnel et collectif au passé.

L'intersubjectivité qui sous-tend les récits apparaît par le croisement des histoires générant la rencontre interindividuelle[494]. Ainsi, dans les récits collectifs s'entremêlent de multiples récits individuels et/ou collectifs. L'acte de mémoire qu'est le conte devient par essence polyphonique. Mais la modification du sens des récits traditionnels dans le contexte global demeure une question délicate. On s'interroge alors sur l'authenticité des contes glocaux émergents[495].

Par l'analyse d'un album kanak glocal (section 3) *via* la SPA cognitive, nous tenterons spécialement de montrer les trajectoires interprétatives qui fondent le dialogue entre les subjectivités locales et globales, indigènes et non-indigènes, dont recèle le discours[496].

---

grâce à des variations (Magowan, 2001 : 45). Le choix de l'auteur de préserver et/ou varier un motif contribue ainsi au processus d'HCI. Les savoirs sont liés au renouvellement des identités corrélées au territoire (*idem*) et par le principe de sélection se recyclent les identités.

[493] Le conteur ne doit ainsi pas être trop jeune pour *savoir* et avoir hérité de ce droit par la filiation maternelle ou paternelle (Magowan, 2001 : 45).

[494] L'étude de Fiona Magowan (2001 :48) sur des récits aborigènes chantés souligne particulièrement les intersections interindividuelles complexes à l'œuvre dans ces histoires.

[495] Clare Bradford (2003a), spécialisée en Lj indigène, traite ainsi de la place des récits aborigènes dans la Lj australienne (voir aussi Bradford, 1998 ; 2003b ; 2008). Bradford (2003a) précise d'ailleurs qu'elle choisit de se référer aux cultures aborigènes au pluriel pour indiquer que les peuples aborigènes ne sont pas un groupe homogène : au contraire, ils diffèrent d'une région à l'autre au niveau des pratiques langagières et culturelles. Principalement, Bradford (2003a) s'oppose aux conteurs s'accordant le droit de raconter à nouveau des histoires originaires de cultures différentes, en les remaniant selon leur gré à partir de supports quelconques. Dans le domaine des contes traditionnels, elle distingue les histoires et légendes basées sur un modèle de méta-éthique occidentale et les contes dérivés des cultures autochtones postcoloniales. Interpréter le second type de récit d'après le prototype occidental reviendrait à distordre le conte autochtone pour l'assimiler au schéma euro-américain. Les arguments de Bradford (2003a) sont appuyés sur d'autres travaux critiques en Lj, notamment ceux de Perry Nodelman, Perry McGillis, John Stephens et Robyn McCallum. Dans le contexte des contes loca-globaux de Lje, notre analyse pourra éventuellement montrer le potentiel de transformation des stéréotypes linguistiques occidentaux dont recèlent de tels contes, initiant de fait l'ouverture non-indigène vers les cultures indigènes. Par ailleurs, en Nouvelle-Calédonie, la question de l'authenticité des contes glocaux émergents est également propre aux versions 'écrites' des histoires de tradition orale, retranscrites, traduites ou recréées par les écrivains d'origine européenne, tels que Louise Michel, ou plus tard Jean Mariotti (les Contes de Poindi étaient apparemment racontés à l'enfant par sa nourrice kanak, Mandarine) pour des lecteurs locaux et/ou parisiens. Cependant ces derniers auteurs n'étaient au demeurant pas d'origine autochtone et c'est en ce sens que la littérature d'émergence autochtone que nous traitons peut être caractérisée de 'loca-globale' : elle part de la communauté autochtone locale pour s'ouvrir à des lectorats multiples et notamment 'globaux', 'modernes', 'non-autochtones'.

[496] Comme nous l'avons expliqué, l'analyse de ces conversations imbriquées sera ancrée sur les motifs de *chez soi* et leur transgression, préservation et/ou extension.

III.2 *Mèyènô* : un album représentatif de la littérature d'émergence en Océanie

III.2.1 Cadre et parcours de recherche pour définir le conte Lje *Mèyènô*

Le modèle linguistique que nous souhaitons développer afin de montrer le processus de renouvellement de l'HCI vise une application à des textes indigènes de Lje océanienne. La définition d'un texte représentatif a nécessité une investigation de ce secteur. Nous présentons ensuite brièvement notre démarche.

III.2.1.1 Références

Notre référence majeure demeure l'étude réalisée par Pinhas (2008), intitulée « Situation de l'édition francophone d'enfance et de jeunesse » : dans cet ouvrage, Bladinières, éditeur en Nouvelle-Calédonie, dresse une vue d'ensemble de l'édition de jeunesse en Océanie francophone[497]. En outre, des articles tirés de magazines sur la Lj ont retenu notre intérêt. La revue *Citrouille* (n°41, juin 2005) a ainsi consacré un dossier à la Lje en Nouvelle-Calédonie. Le sujet a également été traité par Liliane Tauru dans le dossier « Les jeunes et la lecture » issu de *Takam Tikou, le bulletin de la joie par les livres* (n°15, 2008)[498].

III.2.1.2 Orientation jeunesse

D'après Pinhas (2008), une « porosité » existe entre « les champs de la littérature pour adulte et celle pour la jeunesse » (21) : les mouvements « ascendants » et « descendants » entre les deux champs, soulignent que « l'écriture et les choix littéraires des auteurs ne varient pas fondamentalement en fonction des publics visés ». Ceci implique que la Lj est maintenant reconnue, qu'elle influence celle des adultes. Quoiqu'il en soit, notre recherche est centrée plus spécifiquement sur le passage de l'héritage culturel entre les générations, notamment des adultes vers les enfants, ce qui explique notre choix de la Lj pour illustrer l'HCI.

III.2.1.3 Grandes tendances : vers l'initiatique ?

En examinant la philosophie éditoriale actuelle en Océanie francophone, nous constatons que les problématiques linguistiques et les grandes tendances sur le secteur jeunesse témoignent d'une glocalisation émergente sur cette zone et confortent nos hypothèses sur la mutation des identités autochtones à travers l'écriture en suivant le motif de l'initiation.

---

[497] Il s'agit du titre du chapitre de Gilbert Bladinières (2008 : 259-285).
[498] Accès en ligne : http://lajoieparleslivres.bnf.fr » bibliothèque numérique » takam tikou » recherche par numéro.

En résumé, la nouvelle Lj océanienne est essentiellement caractérisée par les points suivants :

- Le conte (généralement publié sous forme d'album), le roman et le documentaire (Tauru*,* 2008 : 12)[499] ;
- Identitaire (suivant le processus de la construction-déconstruction-reconstruction des représentations identitaire) [500] ;
- De transformation / de renouvellement, selon les processus d'initiation et d'HCI explorés précédemment ;
- D'apprentissage / didactique (principalement au niveau des albums)[501]
- Proche des réalités sociales de la jeunesse en devenir[502] ;
- Transgressive car initiant des thèmes encore peu développés : métissage, culture (relations sociales, familiales, inter-ethniques) et émotions intimes ;
- Dialogique, entre les traditions — des ancêtres et grands-parents ‒ et la réalité contemporaine/glocale des jeunes ;
- Dialogique, entre le Même et l'Autre, en quête de l'identité ;
- Glocale (à la fois traditionnelle et occidentalisée) : locale, par les récits traditionnels (légendes et mythes)[503] et ouverte au global ;

[499] Ne ciblant pas spécifiquement le public enfant, la BD n'est pas incluse dans les genres majeurs de la Lj, mais elle reste un genre en développement sur cette zone.

[500] Voir aussi Faessel (2008) qui aborde la question identitaire en Lj néo-calédonienne dans son chapitre intitulé « Roman tahitien et néo-calédonien pour la jeunesse : vers une citoyenneté possible ? ».

[501] Nous remarquons cependant que la tendance didactique se retrouve aussi à travers les livres « documentaires » répondant à une demande à la fois du grand public et du monde scolaire, particulièrement en Nouvelle-Calédonie, comme l'illustrent les huit ouvrages thématiques de la collection « Les Découvertes calédoniennes », de « Planète Nemo » : le lagon, la case, le nickel, les oiseaux etc. Le même éditeur a aussi publié *Chroniques du pays Kanak*, quatre tomes encyclopédiques incontournables sur le monde kanak. Les documentaires des musées tels que le Guide des plantes du chemin kanak et Guide Mwa Kaa du centre culturel Tjibaou trouveraient également leur public (Tauru, 2008 :12). Nombreux sont les critiques qui informent également la volonté didactique omniprésente dans la Lje en Nouvelle-Calédonie. Extrait de l'ouvrage de Massol et Quet (2011) sur l'auteur pour la jeunesse, l'article de Jouve (2011 : 123) centré sur la Nouvelle-Calédonie montre par exemple comment la place de l'auteur par rapport à la commande institutionnelle influence cette orientation littéraire pédagogique. Enfin, une série de « romans culturels ou identitaires » Bladinières (2008 : 280) sous quatre volumes historico-culturels, qui a été créée par trois enseignantes en service en Polynésie, mérite d'être mentionnée. En effet, cette série convoque l'aspect didactique évoqué plus haut, en y ajoutant une autre caractéristique essentielle de la Lj contemporaine en Océanie : la quête d'identité (nous y revenons ultérieurement). Celle-ci et le thème du voyage - qui lui est directement lié- nous évoquent évidemment le récit initiatique. Bladinières (2008 : 278-280, citant Margueron) décrit d'ailleurs cette série comme des « romans qui doivent permettre aux jeunes de retrouver leur culture ou de chercher leur identité (…) ». Pourtant, l'aspect historico-culturel peut aussi les classer dans le genre « romans historiques » ou encore d'apprentissage (280).

[502] Opposés aux héros merveilleux, les personnages réalistes sont plus rares et réservés aux plus âgés : ils apparaissent dans les courts romans calédoniens qui racontent généralement un voyage initiatique. Les jeunes protagonistes y recherchent leur identité et leurs racines. Celles-ci se diluent par l'éloignement ou l'urbanisation si bien que les jeunes trouvent des réponses auprès de leurs grands-parents. En Nouvelle-Calédonie, le secteur du roman est dominé par la Bibliothèque du Caillou, collection promue par Hachette – Éditions du Cagou et par la collection Moustik des éditions Grain de Sable. Parce que les héros des romans réalistes portent des valeurs plus proches de la jeunesse océanienne actuelle, les lecteurs pré-adolescents peuvent plus facilement s'identifier à eux : les thèmes abordés sont des sujets de société comme le braconnage, la drogue ou l'inceste, « dans un univers très local porté par un français aux particularismes calédoniens » (Tauru*,* 2008 : 12), mais aussi polynésiens.

[503] Originaires des traditions orales locales et résistant aux tendances du marché hexagonal, les héros de Lj caractérisent la tendance océanienne. L'influence occidentale reste cependant inévitable dans le processus de réécriture et de transmission culturelle, traduisant la

- Intégrative des dimensions économique, culturelle, artistique et pédagogique du livre ;
- De métissage, de diversité (linguistique et culturelle) ;
- Ancrée dans l'oralité, elle valorise la parole et l'écoute ;
- Garante de l'héritage culturel.

III.2.1.4 Orientation francophone

Sur la zone Pacifique/Océanie, les situations glocales ancrées dans un contexte postcolonial sont francophones et anglophones. La zone francophone regroupe principalement la Nouvelle-Calédonie, la Polynésie française (Tahiti) et Wallis et Futuna. Sur cette zone, l'édition est « un secteur en voie de développement » (Bladinières, 2008 : 261). L'Océanie francophone voit fleurir une édition de jeunesse de qualité grandissante et concentrée sur la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française[504]. La Lje loca-globale se révèle néanmoins plus saillante en Nouvelle-Calédonie qu'à Tahiti[505] ce qui explique notre orientation sur ce territoire.

III.2.1.5 Critère de sélection d'un texte représentatif

Au regard de la problématique actuelle de l'HCI (section 1), nous avons défini les critères suivants pour sélectionner un texte représentatif de la Lje glocale :

- Un objectif de préservation culturelle : le conte porte potentiellement l'HCI
- Un auteur et/ou illustrateur local (autochtone)
- Un conte et/ou album contemporain (21ème siècle) de caractère glocal
- Un conte initiatique : il comporte un(e) héros/héroïne, un voyage, un passage, un guide, une transformation, une transgression, des lieux, personnages, éléments liminaux
- Une représentation de la transmission culturelle intergénérationnelle
- Une représentation du rapport entre l'humain et le non-humain : la narration fait apparaître le lien entre la nature et la culture ; l'Homme, le paysage et les esprits, le tangible/visible et l'intangible/invisible

---

réalité sociale glocale de ces îles en mutation : « ces ouvrages reprenant les contes et légendes locales appartiennent au registre du merveilleux, qu'apprécient les enfants. De plus, ils suppléent une transmission culturelle orale devenue défaillante. Ces légendes réécrites ouvrent un imaginaire d'une certaine manière occidentalisé. » (Bladinières, 2008 : 280). Le processus d'ouverture glocale propre à l'HCI contemporain est ici accentué par le genre merveilleux souvent représenté par des auteurs éclipsés ou qui se font discrets (Jouve, 2011).

[504] D'après Bladinières (2008), l'édition est inexistante à Wallis-et-Futuna et restreinte au Vanuatu, où le français a connu ces dernières années un net recul.

[505] Sur la zone polynésienne francophone, nous n'avons pas trouvé d'albums bilingues et glocaux visant la protection du patrimoine linguistique et culturel, tels que ceux qui sont proposés en Nouvelle-Calédonie. Notre étude est confortée par le bilan proposé par Bladinères (2008).

- Un caractère didactique interculturel potentiel (éventuellement, le livre se trouve dans la liste recommandée par l'éducation nationale).

En Nouvelle-Calédonie, une collection d'albums franco-kanak, *Contes kanak,* correspond à ces critères. Parmi ces albums, nous avons choisi *Mèyènô* (Ponga *et al*. 2004) pour illustrer l'application complète de notre méthodologie sur une œuvre intégrale. Les parties suivantes exploreront le contexte d'émergence de cette collection et les intentions de leurs auteurs et éditeurs.

III.2.2 Bilan sur la zone Nouvelle-Calédonie

III.2.2.1 Contexte néo-calédonien : de la tradition orale à la Lj[506]

D'après Bladinières (2008 : 259), l'Océanie francophone (600 000 locuteurs) est fondée sur la diversité linguistique et culturelle[507] qui est d'ailleurs le *leitmotiv* de la nouvelle francophonie institutionnelle[508]. Environ 55 structures publient des ouvrages, dont une quarantaine en Nouvelle-Calédonie (261)[509]. Néanmoins aucune structure ne propose de catalogue complet qui couvrirait tous les segments de l'édition jeunesse. Pourtant, la Nouvelle-Calédonie compte plus de 250 000 habitants dont près de 40% ont moins de 20 ans : les jeunes forment un marché potentiel majeur, par exemple pour la Lj et dans ses formes dérivées incluant les films et multimédias. Ce marché est en réalité assailli par la concurrence de l'édition française et des produits dérivés tels que les dessins animés. Les créations globales laissent par conséquent peu de place à l'expression locale. Cependant, marquée par l'Accord de Nouméa, l'affirmation identitaire autochtone a entamé depuis quinze ans un nouveau tournant par l'exploitation locale du livre. L'aube du 21ème siècle en Nouvelle-Calédonie reflète donc la naissance du courant loca-global : l'objet livre de facture locale commence à trouver sa place en s'ouvrant vers un public glocal.

a Avant 2000

Pour appréhender la réalité actuelle la Lj océanienne et calédonienne en particulier, il faut retourner à ses prémices. « Trop longtemps, les livres proposés à la jeunesse d'Océanie

[506] Voir Citrouille (n°41, juin 2005), Bladinières (2008 : 266-285) ainsi que Tauru (2008).
[507] En Polynésie, le réo ma'ohi est largement répandu tandis qu'en Nouvelle-Calédonie on trouve 28 langues kanak auxquelles s'ajoutent « le wallisien et le futunien (17000 locuteurs potentiels), le réo ma'ohi, l'indonésien (5000 locuteurs potentiels), le vietnamien (5000 locuteurs potentiels), etc. » (Bladinières, 2008 : 281).
[508] Voir notre Mémoire sur les nouvelles représentations de la francophonie (Didier, 2007, non publié).
[509] Ces structures d'édition regroupent :
Des maisons d'édition (comprenant de nombreux auteurs-éditeurs) ;
Des organismes publics (centres de documentation pédagogique, centres culturels, musées, institutions) ;
Des associations à vocation culturelle, patrimoniale ou autre ;
Des co-éditions : associations et organismes qui travaillent en partenariat avec des maisons d'édition bénéficiant ainsi de leur savoir-faire.

– et aujourd'hui encore – lui étaient si étrangers qu'ils pouvaient être perçus comme une négation de sa propre identité. » Bladinières (2008 : 278). En effet, en Océanie, l'écrit ne s'est développé que depuis 200 ans, par la colonisation, puis l'école, l'administration, le travail, pour se répandre enfin sur l'ensemble des sphères politiques et sociales. La Bible, le livre le plus diffusé en Océanie, représente le premier contact d'une culture orale avec l'écriture. À partir de la colonisation, les autochtones ayant été alphabétisés par des missionnaires catholiques et protestants, leur représentation de l'écriture est inévitablement associée à une acculturation forcée. À l'époque coloniale en Europe, exotisme, voyage et découverte caractérisaient la littérature émergente océanienne, spécialement tahitienne. Les clichés qu'elle a véhiculés ont perduré, marquant les mentalités du XIXème siècle jusqu'à aujourd'hui. Avant les années 1970[510], seuls deux ouvrages ont transgressé ces stéréotypes : « Légendes et chansons de gestes canaques » (Michel, 1875) et « Les Contes de Poindi » (Mariotti, 1939). Cette période marque la reconnaissance du patrimoine culturel ; une littérature locale contemporaine se profile, suivie par des ouvrages de jeunesse. Les enfants ont pu découvrir les premiers contes traditionnels d'Océanie à travers des adaptations pédagogiques en français, hélas peu attrayantes, diffusées par les centres de développement pédagogiques. En Nouvelle-Calédonie naît une production originale et contemporaine destinés aux enfants à travers « Légende pour un pays » tome I (1983) et II (1986), de Catherine Régent. Cependant les nouveaux thèmes abordés à cette époque continuent à célébrer la beauté du pays, occultant les réalités sociales. Depuis quinze ans se réduit ce décalage pour accentuer l'affirmation identitaire, spécialement autochtone et kanak dans le cas néo-calédonien. Ainsi, « cette nécessité de faire reconnaître sa différence », jusqu'ici exprimée en français, explore désormais « toutes les dimensions du livre : littéraire, plastique et linguistique » (Bladinières, 2008 : 268). D'où l'émergence de contes kanak bilingues.

b Tournant glocal des années 2000

Les années 2000 qui ont vu naître une volonté éditoriale en faveur de la Lj, doublée d'une volonté de sensibilisation du public. Selon Tauru, directrice de la médiathèque du centre culturel de Tjibaou à Nouméa, la Lje a été favorisée par

[510] La vague des années soixante-dix est caractérisée par le développement économique, le militantisme étudiant, la résistance des femmes mais aussi celle des peuples colonisés face aux contraintes politiques et sociales de l'époque. Au féminisme et à la décolonisation s'ajoute la prise de conscience écologique. De la rencontre de ces courants émerge la vague de l'écoféminisme, encore d'actualité: ce courant considère que les préjugés sociaux sous-tendant la domination et l'oppression des femmes sont les mêmes que ceux qui relèvent des abus de l'environnement (Bradford, Mallan *et al.* 2011 : 84). On voit alors se profiler la reconnaissance du patrimoine culturel et naturel impliquant des lois qui visent à rééquilibrer les rapports sociaux et naturels. Cela inclut notamment les droits des femmes, des enfants, des peuples indigènes et les lois environnementales.

> une synergie naissante, notamment entre le centre culturel Tjibaou et l'association Lire en Calédonie (…), les éditions Grain de sable, le Centre de Documentation Pédagogique, la Province Nord, le prix *Livre mon ami*[511] (Tauru, propos recueillis par Lenain, 2005 : 9).[512]

Créée en 1993 par Viallard, la maison d'édition indépendante *Grain de Sable* s'est progressivement centrée sur la production pour la jeunesse en élaborant des projets en partenariat avec des institutions et en valorisant le patrimoine calédonien[513]. Ses collections majeures sont « Moustik »[514] ; le segment petite enfance[515] ; enfin « Contes kanak » qui propose des albums et livres-CD bilingues en co-édition avec l'ADCK-Centre culturel Tjibaou (CCT). Elle a initié un nouveau courant d'écriture pour la jeunesse en Nouvelle-Calédonie, où l'album apparaît « comme un genre littéraire à part entière, voire une œuvre d'art » (Bladinières, 2008 : 271). Consacrée à des auteurs et illustrateurs kanak en collaboration avec des illustrateurs occidentaux, cette collection suit une stratégie loca-globale valorisant l'HCI[516].

Malgré tout, l'ouverture littéraire loca-globale en Nouvelle-Calédonie n'a pas encore reçu les résultats attendus car le déséquilibre demeure entre les transmissions verticales et horizontales – soit aux niveaux internes et externes de la communauté kanake. En témoignent les *Contes kanak* dont l'accueil en Nouvelle-Calédonie n'a pas égalé celui que leur a réservé la France métropolitaine[517]. Cela peut s'expliquer selon nous par l'intérêt

---

[511] En 2002, le premier album d'Isabelle Revol, *Fleur d'Igname* (2001) remporte le prix *Livre mon ami* et « rallume la flamme des éditeurs locaux » (Bladinières, 2008 : 269). En choisissant cet ouvrage, les enfants de CM2 et 6ème démontrent leur intérêt pour l'édition locale. Cependant, le succès n'est pas toujours au rendez-vous puisque certains des livres locaux reçoivent un accueil mitigé : outre le critère des prix et des ventes, ils sont peu empruntés en bibliothèque *(idem).* En effet, ils ne seraient pas « en phase avec les désirs du public » *(idem).*

[512] D'après Tauru, avant 2000, la Lj « était quasi absente du circuit du livre calédonien, et cela malgré la jeunesse de la population, malgré l'émergence d'auteurs calédoniens, malgré les besoins des écoles, malgré les moyens aujourd'hui en place (…). Les tentatives étaient modestes tant du point de vue de la présentation que du contenu. L'objet livre manquait d'envergure : parfois mal imprimé, et généralement avec une mise en page très classique. La réalité calédonienne était le plus souvent abordée par le biais de la faune et de la flore, les réalités humaines et sociales étant soigneusement évitées. […] » (Tauru, propos recueillis par Lenain, 2005 : 9-10). De plus, « en ce qui concerne les transcriptions ou adaptations de contes kanak, elles sont l'œuvre d'ethnologues, de linguistes ou de pédagogues qui ont d'autres préoccupations que les qualités littéraires et artistiques de leur travail. » (*Idem*).

[513] D'après le site internet : ricochet-jeune.org : « Leur vocation est de témoigner de l'identité, de la spécificité, de la richesse du patrimoine de Nouvelle-Calédonie, et plus largement d'Océanie, en abordant des domaines aussi variés que la littérature, l'histoire, les traditions, la faune et la flore ou l'art de vivre. Ils conçoivent des livres qui se veulent une passerelle entre les diverses communautés d'Océanie créant un « chemin de Paroles » et de connaissance du pacifique, le reflet d'une autre manière de penser et de vivre dans ce monde en construction qui est le nôtre. Ils possèdent une soixantaine d'ouvrages à leur catalogue et sortent de 3 à 5 titres par an ».

[514] La collection « Moustik » comprend cinq romans *semi-poche* fournis avec des dossiers pédagogiques.

[515] Le segment *petite enfance* est marqué par *Toutoute* (2007) en co-édition avec *Lire en Calédonie.*

[516] La médiathèque du centre culturel de Tjibaou en partenariat avec l'association Lire en Calédonie a progressivement encouragé cette émergence loca-globale par des formations pour constituer un vivier d'auteurs potentiels auprès des écrivains et illustrateurs locaux. Dès lors, une formation en a entraîné une autre, centrée sur le passage du conte oral traditionnel à l'écriture pour album. Sous la direction du formateur, écrivain et éditeur Christian Bruel, les premières formations traitaient de la connaissance de l'album, des relations texte-image et de la conception. En 2003, les ateliers dirigés par Patrice Favaro et Françoise Malaval ont traité respectivement de l'écriture puis de l'illustration. En 2004, l'illustratrice Katy Croupie a dirigé le travail de plusieurs artistes calédoniens. Ces rencontres ont été un succès puisque grâce à elles, une dynamique locale créative a été amorcée, donnant naissance à la collection ADCK (Tauru, 2008 : 13). Artistes et auteurs locaux se sont révélés en créant des albums dont plusieurs seront publiés.

[517] « Ces ouvrages, remarquables par l'intérêt qu'ils suscitent et leurs qualités plastiques, ne semblent cependant pas trouver le public qu'ils méritent : difficulté liée au positionnement de la collection, qui hésite entre l'album pour les 6-8 ans et un graphisme, des histoires

divergent des jeunes pour la lecture. L'accueil paradoxal du livre dans les cultures autochtones peut justifier le rejet du livre au profit des lectures publiques. La réception des albums glocaux reste donc variable et contextuelle, c'est pourquoi notre étude traite de leur *potentiel* interprétatif, transformatif et plus encore, initiatique que postule une stratégie éditoriale loca-globale.

c Sept albums de contes issus des actions de sensibilisation[518]

Le courant Lje calédonien des années 2000 demeure pourtant marqué par cette collection *Contes Kanak* sur laquelle nous nous sommes donc centrés. La volonté éditoriale loca-globale des *Contes Kanak* est soulignée par Tauru : « tout l'univers culturel, linguistique, graphique, artistique de jeunes kanak et calédoniens » (Tauru, 2008 : 13) y apparaît. De plus,

> Un enjeu majeur de ces publications est en effet la prise de parole, l'expression propre de ces créateurs. Ils mettent en scène l'environnement social et naturel, tel qu'ils le perçoivent et tel qu'ils veulent le transmettre aux plus jeunes. Voilà l'enjeu de toute la littérature de jeunesse calédonienne. *(Idem)*

Les auteurs autochtones transmettent ainsi leur vision du monde par le biais des mots, des images, des couleurs, des sons, aux enfants « petits et grands »[519], donc auprès d'un public jeune non ciblé. Cette collection inclut sept albums[520]dont trois sont officiellement recommandés à l'école primaire[521] et que nous présentons ci-après.

---

pas toujours abordables pour le segment. Localement, les ventes et les consultations en bibliothèque restent mitigées, alors que les ouvrages reçoivent un très bon accueil en France. Contradictoirement, les lectures publiques en Nouvelle-Calédonie suscitent un véritable intérêt auprès des mamans et d'enfants qui s'enthousiasment pour des histoires qui leur ressemblent » (Bladinières, 2008 : 271). Ces ouvrages ont donc été conçus initialement dans un objectif principalement créatif et une stratégie de préservation et d'expansion patrimoniales au détriment du marketing. Bien que l'orientation glocale soit notable, aucun public cible n'avait été déterminé. Le repositionnement stratégique de la collection semble donc devoir être repensé pour attirer plus de lecteurs en Nouvelle-Calédonie et surtout dans une perspective de développement loca-global.

[518] Voir notamment Tauru (2008 :13).

[519] D'après le catalogue en ligne de la Maison du Livre en Nouvelle-Calédonie : http://www.maisondulivre.nc (dernière consultation le 07/07/14).

[520] Parmi les sept albums de la collection, nous nous centrons sur les trois principaux qui incluent, dans l'ordre de parution, *Téâ Kanaké ; Mèyènô, L'enfant Kaori*. Les quatre autres titres sont commentés ci-après d'après le site en ligne de ricochet (ricochet-jeunes.org):

- *La leçon du bénitier* (Drilë Sam ; Francia Boi) : ce quatrième album-CD est « une adaptation d'un conte traditionnel drehu (71000 locuteurs). Il met en scène, sur fond de partie de pêche, un grand frère peu scrupuleux et son cadet qui lui donne une bonne leçon. ».
- *Le chasseur de la vallée* (Anna Pwicémwâ Poatyié ; David Dijou) : Le cinquième album-CD de la collection, publié en français et en pâicî, est « l'histoire d'une rencontre inattendue (est-elle réelle ou rêvée ?) faite par un jeune homme au cours d'une partie de chasse. Cette aventure est aussi l'occasion de rappeler quelques règles de politesse en pays pâicî ».
- *Adrapo et Wanimoc* (Davel Cawa, Dominique Berton) : cet album français-nengone (9400 locuteurs) est une adaptation du conte « Adrapo et Wanimoc, la mante religieuse et la petite fauvette » par Davel Cawa, illustré par Dominique Berton.
- *Toutoute : Comptines, berceuses et jeux de doigts d'ici et d'ailleurs, chantés en Nouvelle-Calédonie* : aux 6 albums-CD précédents, nous pouvons ajouter celui-ci qui a rencontré un grand succès. Publié en 2007 par Lire en Calédonie, il destiné cette fois aux très jeunes enfants calédoniens (segment petite enfance).
- *L'Igname amère, Nyûwâxë* (Capini Ouetcho) : cet album est le septième de la collection : il comprend un CD audio en version bilingue : français et nââ numèè, langue parlée dans les tribus de Touaorou, de Goro et de Waho (région du grand Sud calédonien). Il raconte comment l'igname est devenue amère : jadis, une grand-mère en prit deux dans son panier et partit

c.i «Téâ Kanaké» (Denis Pourawa[522], Eric Mouchonnière ; 2003 ; cycle 3)

Ce premier album — sans CD— de la collection ADCK est publié en français et en langue paicî (8000 locuteurs) comme un « hommage à la langue créatrice du mythe qui a inspiré l'album »[523]. (Tauru, 2008 : 12). Tauru explique que « le jeune auteur a relevé le défi de redonner une voix aux anciens, une voix à la fois fidèle à sa grandeur ancestrale, et nouvelle, contemporaine » (13) ce qui souligne la dimension glocale de l'album. Tauru ajoute que « le public visé est en premier lieu le public calédonien, kanak en particulier, puisqu'il doit pouvoir s'y reconnaître, reconnaître son histoire, son environnement, ses valeurs. C'est pour qu'il n'y ait plus forcément une dichotomie entre la réalité vécue et la réalité livresque que cet album a été pensé. La littérature ne doit pas aliéner les lecteurs calédoniens, les éloigner, les écarter. » (Bladinières, 2008 : 279, citant Tauru). Les autres albums de cette collection suivent cette même tendance.

Par ailleurs, « si l'album prend sa source dans un récit mythique, il ne s'agit cependant pas d'une transcription illustrée pour les jeunes mais plutôt d'une interprétation d'une évocation poétique du mythe par Denis Pourawa » (Tauru, 2008 : 13). Selon Perrot,

> La transformation poétique d'un mythe fondateur rapportant la naissance d'un héros culturel de l'aire coutumière paicî-cemuhi, participe de la dynamique des « récits étiologiques » expliquant l'origine des choses et des êtres (ici, de l' « homme kanak »). Il est aussi la mise en mot du rituel du « Chemin de la coutume », une promenade à travers cinq jardins dans lesquels sont présentées certaines plantes endémiques de l'île (…). (Perrot, 2005 : 15).

Ce conte figure donc un rituel local sur lequel nous reviendrons ensuite.

c.ii « Mèyènô» (Réséda Ponga[524] ; Laurence Lagabrielle[525] ; 2004 ; cycles 2 et 3)

Concernant *Mèyènô*, le CD – qui se trouve aussi dans les albums suivants — valorise la dimension pédagogique pour le locuteur a'jië et la découverte de cette langue pour le locuteur français. L'essence kanak et locale du conte relève de l'expérience de l'auteure

---

découvrir l'origine de ce son qu'elle entendait toujours sans savoir d'où il provenait. Elle entreprend alors un voyage vers la mer.

[521] Les trois albums de la collection « Contes kanak » cités ensuite sont ceux qui apparaissent dans la liste des « livres et outils d'accompagnement pour l'enseignement primaire » selon la « direction de l'enseignement de la Nouvelle-Calédonie (DENC) » d'après Jouve (2011 : 138-139). Nous indiquons les titres suivis du nom de l'auteur puis celui de l'illustrateur, l'année, enfin les cycles scolaires visés pour signaler les niveaux et âges potentiels des lecteurs-apprenants : cycle 2 (CE1-CE2) et/ou cycle 3 (CM1-CM2).

[522] Nous reviendrons par la suite sur cet auteur kanak d'après son témoignage dans la revue *Citrouille* (Favaro, 2005).

[523] Téâ kanaké est le nom d'un héros légendaire kanak, « Adam d'un Eden kanak de l'aire coutumière et linguistique paicî, sur la côte est de la Grande terre calédonienne » (Bladinières, 2008 : 279).

[524] Nous reviendrons par la suite sur cette auteure kanak d'après son témoignage dans *Citrouille* (Favaro, 2005).

[525] D'après *ricochet-jeunes.org* (dernière consultation le 19/10/14), les recherches de Lagabrielle « sur le caché dans la nature l'ont conduite à une réflexion mettant en évidence l'empreinte profonde de son environnement sur son identité, développant les notions d'hérédité, de filiation et de cycle. Depuis 1993, elle a participé à de nombreuses expositions collectives et personnelles ». Bien que notre recherche ne soit pas centrée sur l'illustration, nous remarquons que l'illustratrice de cet album s'intéresse à la dimension cachée en lien avec la nature mais aussi à des éléments relevant de l'HCI ce qui rejoint notre objet de recherche.

kanak, « inspirée par les questions incessantes de son neveu lors d'une traversée en mer entre la Grande Terre de la Nouvelle-Calédonie et les Loyautés » (Tauru, 2008 : 13). Par cet album bilingue, les langues a'jië (5500 locuteurs) et française cohabitent. Tauru explique :

> Il s'agit d'un voyage initiatique d'un petit garçon très curieux sur invitation de son grand-père […] Le garçon va s'enfoncer dans la mer malgré l'interdiction du grand-père. L'histoire aborde ainsi le thème de la mort dans la culture kanak. *(Idem)*

Le voyage initiatique ancestral, la communication entre un grand-père et son petit-fils et la transgression en lien avec la mort ont ici retenu notre intérêt[526].

c.iii «L'enfant Kaori» (Maléta Hombouy[527]; Isabelle Goulou ; 2004 ; cycles 2 et 3)

Ce troisième album—CD publié en langues française et iaai (3400 locuteurs), traite aussi du thème de la mort chez les Kanak en lien avec la naissance, la transgression et le lien fondamental entre l'homme et les esprits de la nature. Comme l'album *Mèyènô,*

> il s'agit d'une création contemporaine, pourtant, comme certains contes traditionnels (« Les Enfants de l'oranger », « l'enfant sorti de l'arbre »…), il met en scène la filiation entre les arbres et les humains. C'est le non-respect de la forêt qui va entraîner la disparition du transgresseur. (Tauru, 2008 : 13)

Le rapport spirituel entre l'Homme et la nature fonde ainsi ce récit glocal. La transgression est celle des lois naturelles et culturelles, les deux étant imbriquées. Enfin, si la dimension initiatique de *L'enfant Kaori* s'éloigne du schéma classique du voyage, elle reste saillante dans *Mèyènô* et *Téâ Kanaké* qui racontent un voyage au Pays des Morts[528].

d Quel HCI ?

Outre les commentaires de Tauru, les enjeux de ces albums et leurs liens avec la réévaluation de l'identité kanak sont soulignés par Jouve[529]:

> Face aux manques dans la littérature de jeunesse en Nouvelle-Calédonie (…) il s'agit tout à la fois de promouvoir les langues kanak, de faciliter l'accès des enfants à la lecture dans un bilinguisme additif, de soutenir et d'encourager de jeunes auteurs et illustrateurs en les formant à des techniques spécifiques comme l'illustration pour la jeunesse. Pour l'équipe du Centre Tjibaou, la culture kanak n'est pas définie comme un conservatoire de bandes enregistrées dans la bibliothèque sonore de l'ADCK (même si cette action reste importante), comme la propriété exclusive des Anciens, mais comme une source jaillissante où puisent de jeunes auteurs pour affirmer leur identité kanak contemporaine. Ainsi, Octave Togna, [ex]-directeur du Centre Tjibaou, a dit lors de la

[526] Au sujet de Mèyènô voir aussi Leblic (2005) et Jouve (2011).
[527] Nous reviendrons par la suite sur cette auteure kanak d'après son témoignage dans *Citrouille* (Maléta Houmbouy, 2005).
[528] Dans la même collection, *Le Chasseur de la Vallée* (Poatyie *et al*. 2008) est un autre exemple saillant de voyage au Pays des morts, un thème que la Lje calédonienne n'épuise pas : *K@o.nc ou Le vrai voyage* (2001) et *Nana Coco* (2011), deux histoires de Claudine Jacques, sont d'autres exemples qui abreuvent le répertoire des voyages initiatiques ancestraux. L'enfant Kaori est aussi un récit initiatique ancestral mais il ne constitue pas un récit de voyage. Voir glossaire : *Rêve kanak et mythe du voyage au pays de morts.*
[529] Ces propos de l'universitaire Dominique Jouve sont tirés de son intervention sur « les femmes et la littérature de jeunesse en Nouvelle-Calédonie » à l'occasion du salon Lire en Polynésie 2006, recueillis par L'Edition Francophone (Bladinières, 2008 : 279).

présentation du second album, Mèyènô, que ces livres sont des ferments pour l' « assise de notre identité ». (Jouve, citée par Bladinières, 2008 : 279).

Représentés par *Mèyènô*, les albums issus des actions de sensibilisation portent donc probablement l'HCI kanak contemporain et contribuent potentiellement au processus de renouvellement-préservation de la culture kanak, voire à l'émergence de la nouvelle indigénéité (Maddock, 2002 ; Kolig, 2002). Leur réception peut actualiser ce potentiel. Comme l'explique par ailleurs Leblic (2010) les mythes de Voyages au Pays des Morts ont généralement le rôle d'insérer de nouveaux traits culturels au sein d'un groupe. Les contes de voyage initiatiques ancestraux recèlent donc très probablement de traces textuelles du processus l'HCI.

III.2.2.2 Conclusion

Le florissement de l'édition jeunesse en Océanie francophone souligne son potentiel d'expansion glocale, particulièrement en Nouvelle-Calédonie. La tendance littéraire émergente donne naissance à des albums glocaux grâce à la formation d'auteurs kanak. Les *Contes kanak* ADCK illustrent spécialement la tendance littéraire loca-globale.

III.3 *Contes kanak* : points de vue d'auteurs

III.3.1 Auteurs kanak et collection glocale: même voix, même combat pour l'HCI

Le conte *Mèyènô* qui servira à l'application de notre modélisation, ne peut être abordé sans tenir compte du point de vue de son auteure mais aussi des auteurs de la collection *Contes kanak*. Le dossier « Nouvelle-Calédonie : de la Bible au livre jeunesse » issu de la revue *Citrouille n°41* (2005) recèle des informations majeures à ce sujet. Il décrit l'évolution des représentations et pratiques calédoniennes liées au livre et est spécifiquement centré sur les albums issus des actions de sensibilisation[530]. On y découvre ainsi les témoignages de

[530] La fiche d'accompagnement du conte *L'enfant Kaori* proposée par la Médiathèque du centre culturel Tjibaou (CCT/Grain de Sable : 41) décrit ainsi le déroulement des actions de sensibilisaion et de formation qui ont abouti à la création de la collection des contes kanak.
Ces formations se sont échelonnées de 2001 à 2004 de la manière suivante :
« En 2001, l'objectif était d'établir s'il existait un intérêt chez les écrivains et illustrateurs locaux pour ce genre de création. La Médiathèque a donc proposé une sensibilisation à l'album jeunesse en une matinée. En 2002, il s'agissait d'approfondir la connaissance de l'album, la relation texte-image, la conception de l'album, le découpage, etc. tout ceci avec un formateur-écrivain-éditeur, en la personne de Christian Bruel (Editions Etre). L'album est apparu clairement comme un genre littéraire à part entière, voire une œuvre d'art.
En 2003, la formation était davantage axée sur le passage du conte traditionnel à l'écriture pour album. La semaine d'atelier d'écriture animée par l'écrivain Patrice Favaro a abouti à la production d'un conte pour chacun des 22 stagiaires ; et certains de ces contes ont été lus au public lors de la dernière édition de Lire en Fête. Pendant les deux jours avec l'illustratrice Françoise Malaval, les stagiaires ont pu découvrir une variété de styles et d'ambiances ainsi que différentes techniques. En 2004, Katy Couprie, illustratrice reconnue internationalement, a dirigé le travail de plusieurs artistes calédoniens, des premiers croquis aux images finales.
Suite à cet atelier, une série d'albums jeunesse sera éditée par l'Agence de Développement de la Culture Kanak avec les Editions Grain de Sable jeunesse. »

Pourawa, Ponga et Maléta Houmbouy, les auteurs autochtones respectifs de *Téâ Kanaké*, *Mèyènô* et *L'Enfant Kaori*. Tous trois révèlent le sens de leur écriture locale, de leur combat. Témoignant d'une expérience qui leur est propre, ces auteurs montrent l'appropriation identitaire locale en jeu dans l'acte d'écriture tout en soulignant le potentiel d'interprétation, de transgression, de co-création du sens de leurs œuvres. Cette idée est également soutenue par Perrot (2005) qui apporte un regard extérieur européen à cette littérature locale, lui octroyant une dimension glocale.

Ces témoignages se rassemblent sous une même bannière : l'émergence et la restauration identitaire kanak contemporaine. Les auteurs locaux contribuent à rendre à ce peuple sa voix, son souffle sacré tout en osant l'ouvrir au monde global : il s'agit d'une difficile négociation essentielle à l'équilibre identitaire des sociétés autochtones. Ces auteurs contemporains sont en effet garants du filtre identitaire que nous définissons aussi comme un masque initiatique[531] et situé au cœur du processus d'héritage de leur communauté. Ils assurent le passage entre les savoirs intérieurs et extérieurs, entre oralité et écriture, entre intangible et tangible, entre préservation et transgression. Initiateurs et médiateurs, les écrivains kanak demeurent co-responsables de cette continuité, en collaboration avec d'autres auteurs et lecteurs d'ici et d'ailleurs.

De ces témoignages essentiels à la compréhension du processus d'héritage dans la Lje, pourront émerger des hypothèses sur le potentiel interprétatif des *Contes kanak*.

III.3.2 Place incertaine de l'auteur de Lje

La place de l'auteur de Lje demeure cependant problématique comme l'observent par exemple Bradford (2003a) et Jouve (2011) dans les cas respectifs de l'Australie et de la Nouvelle-Calédonie indigènes. Jouve (2011 : 132) remarque qu'une conscience aiguë de la propriété intellectuelle émerge davantage en Australie alors que la place des auteurs kanak reste souvent incertaine. En effet, les livres contemporains et glocaux recèlent un potentiel interprétatif complexe[532]. Côté auteur, la « coprésence de deux systèmes discursifs » tient

---

Par ailleurs, il conviendra de noter que l'écriture est effectuée par les auteurs qui expriment, avec leurs moyens et leur maîtrise de la langue française, toute la force de leur langue maternelle, ce qui témoigne de leur appropriation locale de la langue (de tendance) globale qu'est le français. Dans nos échanges avec Liliane Tauru, celle-ci souligne d'ailleurs le respect et l'écoute qui ont été accordés aux auteurs tels que Ponga, en vue de préserver leur espace d'expression et pour les encourager à écrire leur propre histoire avec leurs propres mots.

[531] Voir glossaire et section 1.

[532] Au demeurant, tous les récits issus de la tradition orale - et les textes poétiques en général - recèlent un potentiel interprétatif fort qui vise justement leur appropriation par le lecteur (d'où le pouvoir transformateur et didactique des paraboles, mythes et contes). Voir par exemple les travaux de l'ethnographe et linguiste Michel Aufray (2000) qui discutent des interlocuteurs variés (adultes et enfants) visés dans les récits traditionnels autochtones. Les significations sexuelles implicites peuvent par exemple se déceler tout en restant inaccessibles aux oreilles des enfants (voir aussi Sinclair-Reynolds, 2013). Cette idée est explorée dans les contes européens par dans la « Psychanalyse des contes de fées » de Bruno Bettelheim (1976). Nous tentons par notre étude d'aborder le potentiel parabolique des contes de Lje en suivant une méthodologie particulière, à la croisée de la poétique cognitive et de l'ethnolinguistique.

de « l'oralité première, avec un caractère anonyme ou collectif des auteurs » et de « l'auteur unique formellement et juridiquement identifié » (Jouve, 2011 : 131) propre au monde global. Côté lecteur,

> la distinction entre littérature pour la jeunesse et pour les adultes n'a guère de validité, puisque ces contes et récits peuvent être compris à différents niveaux et que leur découverte accompagne la progression de l'auditeur de l'enfance à l'âge adulte, par révélations successives de significations nouvelles, plus précises, voire ésotériques. (*Idem :* 132).

L'extension du potentiel interprétatif du conte est de fait influencée par des instances émettrices et réceptrices indéfinies et mouvantes. Nous postulons spécifiquement que de tels textes glocaux contiennent de multiples couches de sens dont la fertilité ou la saturation peut être décelée par des marqueurs sémantico-pragmatiques, ce qui fera l'objet de notre deuxième section[533]. Par ailleurs, notre analyse ne porte ni sur une étude comparative ni sur une analyse de l'acte de lecture et/ou d'écriture. Elle explore plutôt les éléments sémantico-discursifs glocalisés d'un texte et son *potentiel* interprétatif, ce qui pourra être étendu ultérieurement à d'autres textes[534].

Ces éléments glocalisés sont notamment saillants dans les glossaires qui accompagnent les « Contes kanak » et orientent le lecteur global à la surface de la culture Kanak (Jouve, 2011 : 130). À partir des commentaires de Jouve sur les fonctions de ces lexiques *(idem)*[535]*,*

[533] La théorie SPA sera employée à cet effet, éclairée par la PC grâce aux non-occurrences et co-occurrences qui donneront à la SPA une orientation poéticognitive, et plus spécifiquement parabolique, propice à une application littéraire. Notre troisième section sera centrée sur notre travail d'analyse du discours *Mèyènô* – en français - qui vérifie la validité d'une telle méthodologie.

[534] Nous entendons ici que d'autres textes de la même collection, voire d'une collection équivalente dans une autre culture telle qu'en Australie indigène, pourront être étudiés par la suite suivant notre méthodologie. De plus, les actes de lecture et écriture pourront également faire l'objet de recherches futures afin de vérifier dans quelle mesure le potentiel interprétatif du texte est (ou non) actualisé par ses lecteurs et auteurs.

[535] Les commentaires de Jouve sur les fonctions de ces lexiques (2011 : 130) sont révélateurs des mécanismes sémantico-discursifs qui régissent la polyphonie de ces récits et leurs caractères glocal et didactique ainsi que leur fonction d'héritage culturel. « Ces lexiques renvoient donc le lecteur qui souhaite "comprendre" à l'ensemble d'une culture, aux relations qu'elle établit entre les hommes, les lieux, les plantes, les animaux, et à sa façon de concevoir l'invisible» explique Jouve *(idem),* montrant ici que les lexiques des contes kanak sont des clés pragmatico-sémantiques pour ouvrir les portes intangibles d'une culture.

« Ce faisant, l'interprétation du texte est renvoyée de façon globale à la connaissance symbolique culturelle et pas du tout (ou très peu) à l'intention claire ou non, consciente ou non, d'un auteur individuel, qui le plus souvent dit qu'il souhaite faire connaître sa culture», d'où la vocation globale de ces albums dont l'origine locale est ici contestée par Jouve. Enfin, Jouve remarque : « ces lexiques laissent le lecteur exigeant sur sa faim, car finalement, il n'y a jamais assez de mots expliqués ; si on est déjà familier avec la culture kanak, les explications fournies sont trop superficielles : faudrait-il dès lors distinguer un niveau de lecture pour débutants et un autre pour amateurs non seulement pour le déchiffrage mais pour l'approche du ou des sens ?» *(Idem).* Jouve indique ici comment les lexiques orientent la lecture vers des niveaux d'accès à la culture kanak. Cela nous conduit à réfléchir aux possibilités d'accès au sens et aux moyens de guider les lecteurs en fonction de leur niveau de compétence ethnosocioculturelle (CESC) : dans le contexte interculturel et glocal franco-kanak, les médiations et médiateurs de la rencontre interculturelle peuvent être incarnés par le support-livre lui-même.

C'est dans ce but que sont créés les lexiques qui se retrouvent non seulement dans la collection « Contes kanak» mais aussi dans les courts romans tels que «La Vengeance du banyan» de Louna Tcherko, illustré par Arnaud Pheu (2003) ou «K@o.nc ou le vrai voyage de Clara» de Claudine Jacques, illustré par Boi Paula (2001). Dans ce dernier roman, le voyage de l'héroïne en quête de sa grand-mère décédée la conduit vers « le séjour paisible » (chapitre VIII) qui est défini dans le glossaire par l' « évocation du Pays des morts dans le monde kanak». Dans *Mèyènô* (Ponga *et al*. 2004), le Pays des Morts est symbolisé par la mer et fait aussi l'objet de la quête du jeune héros. Nous souhaitons illustrer ici comment la Lj calédonienne représente la culture kanak notamment par le biais des lexiques et des thèmes de références qui témoignent de son caractère didactique et du réseau intertextuel influençant le potentiel interprétatif de chaque livre.

nous postulons également que la polyphonie du texte indique des parcours et niveaux de lecture, et que ce phénomène témoignant du caractère initiatique du discours peut être décelé par la méthodologie SPA, spécifiquement par le biais des non-occurrences et co-occurrences.

Enfin, le statut incertain de l'auteur de Lje calédonienne est illustré par l'album *Mèyènô* qui oscille entre une auteure kanak unique et identifiée (Ponga) , une instance collective franco-kanak marquée par l'illustrateur non-Kanak (Lagabrielle) et une institution (ADCK, CCT, Grain de Sable) chapeautée par l'Accord de Nouméa et selon le leitmotiv de la nouvelle f/Francophone : l'idéologie de la rencontre des langues-cultures célébrée par l'ensemble de ces émetteurs est de la sorte injectée dans le potentiel interprétatif du livre[536].

Les témoignages des auteurs kanak dont nous traitons ensuite, dévoileront néanmoins la ré-appropriation locale de leurs œuvres dans leur contexte d'émission globale. Le potentiel d'héritage d'un conte glocal peut ainsi être accentué, d'une part au niveau des stratégies de représentations linguistiques et culturelles déployées à cet effet par l'auteur et d'autre part, en tenant compte des accès occidentaux possibles à ces représentations locales, ce qu'indique l'analyse de Perrot.

III.3.3 Renouvellement identitaire dans *Téâ Kanaké* et *Mèyènô*

Perrot (2005 : 15-17) éclaire les processus culturels kanak de préservation et renouvellement dans/par la structure initiatique symbolique d'un conte contemporain. Le

[536] Pour Jouve, « le cas de la Nouvelle-Calédonie montre clairement que la Lje est l'objet de calculs et de projets idéologiques : il ne s'agit pas seulement de promouvoir la lecture chez les enfants, mais aussi de leur donner à lire certains types de livres. Par exemple, les textes produits après 1988 portent la marque de la volonté de dire un monde métissé ou l'on envisage de pouvoir vivre en harmonie avec les différentes communautés. » (2011 : 133). Ceci reflète plus largement la politique francophone globale (voir Didier, 2007, non publié) ainsi que les travaux de Galatanu sur la f/Francophonie dans la langue et dans les discours (principalement, Galatanu, 2013). Tout compte fait, comme l'explique Jouve, « Que l'utopie politique soit un désir de l'auteur, de l'institution ou des deux importe finalement peu ici : nous y reconnaissons, sous des formes particulières à la littérature pour la jeunesse, le caractère prospectif, inventif de la littérature calédonienne depuis les accords de Matignon (1998) tout particulièrement. L'auteur se veut un citoyen participant à la construction d'un "pays" particulier qui réunirait dans la paix des peuples d'origines très diverses, amenés par les mouvements liés à la colonisation » (Jouve, 2011 : 127). Pour l'analyse du potentiel interprétatif d'un texte telle que l'envisage notre étude, il faudrait alors tenir compte principalement de l'instance émettrice au sens large plutôt que de se cantonner uniquement aux intentions probables de l'auteur, ce que propose Jouve : « Il faudrait alors distinguer l'auteur, tel qu'il est conçu par l'institution scolaire secondaire aujourd'hui, de l'instance dont les coordonnées d'énonciation contraignent et encadrent la construction du sens. » (134). Cette seconde instance explique en particulier l'orientation résolument marketing et commercial du produit livre, portant un récit dont le sens est de fait reconstruit.
Ce dernier argument est appuyé par Jouve (2011 : 134) : «Quoiqu'il en soit de l'auteur au sens de scripteur, il apparaît bien que, dans le cas de l'édition de jeunesse en Nouvelle-Calédonie, le concepteur, le promoteur ont une importance primordiale pour que le livre voie le jour : on aborde donc bien le règne du livre comme objet et non comme simple support d'un récit imprimé, surtout quand le souci de l'illustration, la qualité du papier, des couleurs, de la mise en pages, le soin apporté à la fabrication en font un objet coûteux à produire». Ici le support-livre et le texte qu'il porte – fut-il un récit issu des traditions orales – fusionnent pour produire un sens mélangé propre à la Lje. En nous centrant spécialement sur le texte – et non sur le para-texte incluant les illustrations – nous orientons dès lors le potentiel interprétatif. Cependant nous postulons que le texte lui-même contient des traces de l'inscription des différentes instances qui l'ont produit.

cas de *Téâ Kanaké, l'homme aux cinq vies* illustre ses arguments qui guideront notre recherche sur les instruments sémantico-discursifs poétiques de l'HCI.

III.3.3.1 Double originalité

Cet album, tout comme ceux qui sont issus de la même collection, est selon Perrot « l'avènement magistral d'une littérature distincte des transcriptions de contes ou de recueils caldoches qui ont dominés jusqu'ici le champ de l'écriture en Nouvelle-Calédonie » (Perrot, 2005 : 15). Adaptation contemporaine d'un mythe kanak fondateur, *Téâ Kanaké* est en effet « un objet d'art symbolique fort, balisant l'émergence d'une littérature destinée à la jeunesse kanak » (15). Mais cette littérature se distingue précisément par une « double originalité » selon Perrot : d'une part, le passage de l'oral à l'écrit et d'autre part le transfert du sacré au profane. Explicitant l'ouverture des rituels, Perrot dépeint *Téâ Kanaké* comme

> une célébration poétique de ce qui paraît être la clé de voûte de l'imaginaire collectif d'un groupe, en même temps que l'affirmation d'une identité définie par la revendication de traits culturels spécifiques. (15)

Cette « célébration poétique » relève selon nous d'une stratégie poétique loca-globale puisqu'elle affirme l'identité kanak locale sur la scène globale. Perrot (2005 : 15-16) remarque que ces traits spécifiques apparaissent de manière énigmatique sur la couverture de cet album, ce qui « surprendra plus d'un lecteur européen : ce qui frappe à l'œil en effet, c'est cette énorme conque placée sous les noms de l'auteur (…) et de l'illustrateur[537] ». *Téâ Kanaké* recèle « le caractère sacré, dans la pensée kanak, de la Parole reliée au 'souffle' par lequel s'expriment les puissances divines de l'univers » (15)[538]. La dimension énigmatique souligne cette dimension inaccessible du sens, nécessitant une initiation pour être comprise par l'Européen. Quels sont alors les instruments du sens initiatique ? À partir de connaissances de la culture kanak, Perrot traite spécifiquement des symboles du renouvellement dans le texte et l'illustration.

III.3.3.2 Conque symbolique : coquillage enroulé et communication divine

a Spirale[539], motif du renouvellement

a.i Téâ Kanaké

Par représentation de la conque se dessine le motif de la spirale qui montre la progression régénératrice de l'HCI, celle de l'apprentissage/appropriation

[537] Notons ici qu'Éric Mouchonnière, l'illustrateur, est né à Nouméa d'une mère kanak et d'un père européen.
[538] Au sujet du souffle sacré, voir le chapitre de Bretteville (2000), consacré à « L'os et le souffle : protocole et valeurs ultimes chez les Paimboas », peuple autochtone de Nouvelle-Calédonie.
[539] Voir glossaire.

ethnosocioculturelle[540], également celle des rites de passage dans les récits initiatiques[541]. Selon Perrot (2005 : 16), « cette conque épouse une courbe symétrique, suivant l'enroulement du coquillage dont la torsion évoque le paradoxe d'une totalité à la fois ouverte et fermée ». Ainsi, d'après le *Guide Mwakaa* (2000)[542], la conque figure la voix de l'aîné (l'esprit des origines) qui insuffle l'énergie au groupe, souffle sur le pays et rassemble les clans. En outre, le motif de la spirale évoque des éléments caractéristiques du patrimoine kanak : « Curieusement, cette volute a la forme de l'un des pétroglyphes les plus remarquables, une sorte de spirale à cercles concentriques » (Perrot, 2005 : 16)[543]. Cette spirale est aussi le « même souffle (qui) traverse la matière, le végétal, l'animal et l'humain », renvoyant plus « à la physique de Leibniz qu'à celle de Descartes » (16)[544]. La spirale figure donc ici la vision intégrée des peuples indigènes opposée à la vision occidentale cartésienne. Néanmoins, la figure du végétal pour célébrer la capacité de régénération ou libération, se retrouve dans toutes les cultures[545].

Les communications entre l'humain, le divin et la nature sont ainsi figurées par la conque-spirale qui représente aussi l'échange, la parole et l'écoute[546].Le souffle sacré régissant la transmission est ici la « respiration clanique » (16), élément intangible clé du processus d'héritage, porté par le motif de la spirale[547]. L'analyse de Perrot conforte donc

[540] Voir notre chapitre sur les représentations où nous traitons de la compétence ethnosocioculturelle.

[541] Voir notre chapitre sur la Lje et la glocalisation, plus spécifiquement l'initiation.

[542] D'après le descriptif donné par la Bibliothèque Nationale en ligne (gallica.bnf.fr ; consulté le 01/07/14) : « Mwakaa, les sentiers de la coutume » est une promenade en pays kanak. Du temps mythique aux rivages contemporains, cet ouvrage donne quelques clés pour comprendre la pensée d'origine et les symboles que l'on retrouve dans « Mwakaa », l'espace coutumier du Centre culturel Tjibaou. Suivez les sentiers de la coutume kanak en déchiffrant les symboles de la grande case, de la flèche faîtière, de l'allée centrale et en observant les gestes cérémoniels...Dans Mwakaa, partout sont les signes qui font vivre la Parole… ». Perrot (2005) se base sur le *Guide Mwakaa* (2000) à plusieurs reprises dans son article afin d'interpréter le conte *Téâ Kanaké*.

[543] En référence au Guide Hachette de la Nouvelle-Calédonie (2001 : 45).

[544] Perrot (2005) se réfère ici à Gilles Deleuze (1988) à propos de Newton. Nous noterons en outre ici la critique de la pensée cartésienne basée sur les théories de Descartes, dans l'ouvrage de Damasio (1994) auquel nous nous sommes référés précédemmment dans la partie intitulée « Nature-culture et ontologies (dualité/non dualité) ».

[545] La figure du végétal n'est pas seulement utilisée dans les kanak et n'est pas non plus propre aux cultures indigènes. Ce motif est par exemple repris par l'auteure Andrée Chedid, d'après Nicole Grépat-Michel dans son article intitulé « Andrée Chedid et le motif littéraire du végétal » (2008). Pour Grépat-Michel, « la symbolique qui s'en dégage apporte une perspective de réflexion sur l'identitaire et la quête de mémoires » (44). Elle ajoute que « le végétal semble devenir l'unique réponse possible à toute quête identitaire, au seuil de la vieillesse, les racines reprenant leur sens premier de fixation d'une plante dans le sol, seule attache acceptable du reste pour l'écrivaine sans frontière (…) (18). Ainsi, « Pour répondre aux affres du vieillissement ou de la mort qui s'annonce, leur corps se « végétalise ». » (17). Enfin, « Un circuit sémantique incessant s'opère dans cette « végétalisation » des êtres : si le motif floral de l'Éros se dévoile plutôt dans les personnages de jeunes femmes fleurs, le symbole cosmo-biologique donne une piste pour éclairer les personnages de grands-mères. Le caractère cyclique de toute vie renvoie sans cesse à ce motif du végétal, en particulier dans la confrontation avec la transformation corporelle imposée par la vieillesse et la mort. » (1). Grépat-Michel expose également la portée universelle des mythes issus de Grèce antique, de l'Égypte ancienne et de l'Inde (fondant l'Hindouisme), grâce au motif du végétal.

[546] « L'échange se fait par l'alternance de scènes de révélations ("*Écoute ! Écoute ! Écoute ! "),* garanties par l'autorité ("*J'ai dit ! "*) et des épisodes de la vie du héros. Ainsi "*l'histoire du premier-né"* est-elle racontée aux enfants, ces "*alliés des contes, des mythes et des légendes"*. Transmission qui n'est pas inspiration, mais "*respiration"* clanique : "respire le souffle de vie ! " ». (Perrot, 2005 : 16).

[547] Nous remarquerons ici également que la conque apparaît au sommet de la maison traditionnelle kanak, ce qui correspond aussi au sommet du poteau central représentant l'Ancêtre et regardant à la fois la mer et la terre. Par ailleurs, nous évoquerons aussi à ce sujet la description de la spirale dans *The Matriarch*, le roman de l'auteur néo-zélandais et maori Witi Ihimaera : « At the same time as the spiral is

l'interprétation du processus intégré de l'HCI (Rose *et al*. 2010). Ce processus dialogique et expansif (en spirale) transparaît fondamentalement dans cet album-type de Lje initiatique. Enfin, la respiration que forme l'HCI est traduite par l'alternance des mouvements domicentriques et domifuges, caractéristiques des récits initiatiques[548].

a.ii Mèyènô

Téâ Kanaké fait apparaître une structure sous-jacente similaire à celle de *Mèyènô* issu de la même collection. On y retrouve par exemple l'alternance de scènes de révélations (le grand-père transmet ses connaissances à son petit-fils), garanties par l'autorité (les interdits, la parole incontestée du grand-père au début) et des épisodes de la vie du héros. De plus, comme la conque, les « coquillages »[549] permettent la communication avec les ancêtres. La matière, le végétal, l'animal et l'humain, mais aussi l'esprit, se rassemblent par les dialogues que le héros entretient avec l'environnement, et plus encore par le lézard, totem de Mèyènô. Enfin, la structure narrative initiatique *chez soi/*non-*chez soi/chez soi* sous-tend le récit *Mèyènô* : elle est figurée par le passage initiatique de la vie à la mort, puis le retour sur terre sous une forme totémique.

b Renaissances et initiation semi-ouverte

Similairement, les 5 vies de *Téâ Kanaké* montrent une structure narrative initiatique et les rituels qui balisent le parcours du héros [550] : à chaque étape, celui-ci redescend « dans le domaine des morts pour renaître », « selon le schéma de l'initiation repéré ailleurs par l'anthropologie structurale » (Perrot, 2005 : 17). La cinquième épreuve marque la renaissance ultime par la redescente dans la terre des esprits : le héros passe une « dernière épreuve glorifiante » car il va « renaître en traversant *'la pierre percée'*. Ouverture parfaite du cercle ! » *(Idem).* Cette ouverture est celle de l'espace sacré [551] codifié par des rites[552].

---

going out, it is returning. At the same time as it is going forward, it is going back» (Ihimaera, 1986 : 149). Enfin, la spirale reste un motif omniprésent dans l'art polynésien (peinture, sculptures, tatoo etc.).

[548] Voir glossaire : *motif révolutif/ spirale.*

[549] Voir *Mèyènô* (p. 6) (annexes xix.8).

[550] D'après Perrot (2005 : 16-17), nous résumons comme suit les quatre premiers rituels du voyage de Téa Kanaké : premièrement, la naissance (élévation sur l'échelle des êtres) ; deuxièmement, la terre nourricière (fécondité et création) ; troisièmement, le passage dans la « terre des ancêtres ». Ce troisième passage implique la reconnaissance de Soi et construction de la case. « La case que le héros doit construire » est liée à « une *« monnaie »* énigmatique » (*idem* : 17). Il y a alors « rencontre avec *« la monnaie kanak »* qui joue un rôle majeur dans le système des échanges coutumiers » et recèle « la parole secrète » (*idem*). Perrot explique que la monnaie kanak représente l'ancêtre et véhicule la parole. Par ailleurs, cette troisième étape représente aussi le passage de la « *nature à la culture* » (*idem*). Puis, la quatrième épreuve est celle de l'ouverture vers l'Autre et l'abondance : une fois que « le héros a reconnu sa terre » il peut alors « aider les infortunés » (*idem*).

[551] Le cercle fait écho au "ring" ("cercle sacré") tel qu'il est abordé par Bradford (2003a) dans les cultures aborigènes : parmi les histoires de la tradition orale en Australie aborigène, nombreuses sont celles que l'on considère comme faisant partie du cercle (*ring place*), c'est-à-dire que ce sont des textes sacrés. Seules les personnes appartenant à ce cercle (elles ont été initiées et choisies en fonction des règles du Dreaming), peuvent les entendre et les répéter dans un contexte spacio-temporel spécifique. Les textes sacrés garantissent l'héritage

La renaissance associée à l'ouverture du cercle se retrouve dans *Mèyènô* : le garçon réintègre finalement les territoires respectifs ancestraux (la mer) et vivants (la terre), qui composent son *chez lui*, ce que notre étude linguistique examinera.

Ces histoires kanak figurent donc l'ouverture loca-globale grâce au motif universel du renouvellement. Cependant, l'ouverture des rituels reste relative car les récits demeurent énigmatiques. Le silence qu'ils portent contient le sens sacré préservant l'opacité culturelle. Perrot reconnaît cette dimension à laquelle il n'a pas accès, en tant que lecteur non-initié et non-kanak : « Nous touchons ici aux limites de la compréhension et n'avons accès qu'à la saisie poétique d'une vérité réservée aux seuls initiés.» *(Idem).* Il s'interroge alors sur la réception de cette œuvre : « Faut-il lire dans ce final le constat de la bonne liaison sociale provoquée par le mythe ? Reste à savoir l'usage qu'en fera le lecteur.» *(Idem).*

Nous postulons ainsi que le potentiel interprétatif d'un tel texte, sous tendu par le silence ou l'opacité qu'il porte, peut être modélisé par la SPA et la PC, notamment par des mécanismes sémantico-discursifs et poéticognitif d'opacité et transparence correspondant aux préservation et transgression, soit aux dimensions culturelles sacrée et profane. Ces binarités en alternance ou superposées témoignent d'un processus initiatique (Van Gennep, 1960).

III.3.4 Témoignage : Denis Pourawa (Favaro, 2005)

Le témoignage de Pourawa, journaliste et poète et auteur de *Téâ Kanaké*, nous informe premièrement sur la transmission du non-dit dans la culture kanak dont il est originaire. Pourawa a grandi en tribu au milieu des anciens et a découvert à vingt ans la pensée occidentale par les livres (Favaro, 2005 : 17). Il témoigne de cet univers kanak « très fermé »:

> Ce qui a surtout marqué ma pensée, c'était avant tout ce qui ne se dit pas mais se ressent. Les choses qui m'étaient transmises l'étaient souvent sans qu'un seul mot ne soit prononcé. Par exemple, dans la manière qu'avaient les anciens de se situer par rapport à tout ce qui nous entoure. *(Idem, 17)*

Pourawa explique ici le caractère initiatique de la société kanak. Cela souligne combien le silence des contes kanak porte cet héritage intangible et ressenti, grâce à la suggestion.

En tant qu'écrivain kanak, Pourawa devient ainsi un messager interculturel, plus précisément glocal. C'est un « travail qui a le poids d'un fardeau et d'une plume à la fois »

---

culturel de la communauté en transmettant au fil des générations des histoires qui ne changent jamais. Voir également le glossaire : *motif révolutif / spirale* ; *Dreaming*.

[552] Voir glossaire: *rite de passage ; récit initiatique.*

car il lui faut « réinterpréter un récit qui s'est transmis de génération en génération » (18)[553]. Entre conservation et mutation des savoirs reçus, le poids de l'héritage est celui de la transgression propre de l'initié.

Deuxièmement, Pourawa explique qu'apprendre à écouter permet de déchiffrer le sens caché. Selon lui, aujourd'hui « on ne sait plus écouter » ce qui traduit un « problème d'éducation » (18). En effet « l'enseignement, c'est ce qui donne un sens à la parole reçue ». Une initiation doit donc avoir lieu dès le plus jeune âge :

> Dans le monde contemporain, on donne toujours une valeur aux paroles, mais elles ont perdu de leur sens. Ces paroles n'ont plus de souffle. Ce souffle, c'est ce qui porte la parole. Il y a, par exemple, au milieu des choses que l'on peut dire ouvertement, d'autres, plus secrètes que le lecteur doit déchiffrer par lui-même. C'est un langage qui oblige à la réflexion. (*Idem :* 18)

Ce souffle de la parole constitue la profondeur de l'écriture d'émergence. Il exprime ainsi la *sentience*, l'*aura*[554] et le sens sacré que le lecteur peut déchiffrer. Les textes loca-globaux contiennent ainsi la potentialité du *sens initiatique*[555], soit la fertilité du sens qui fait appel à l'imaginaire.

Pourawa dit ainsi : « Je m'adresse à l'enfant par l'imaginaire. Je crois que l'imaginaire est une 'intelligence'. C'est une manière de s'ouvrir, de s'enrichir » (18). Selon Pourawa *(idem), ouverture* rime donc avec *enrichissement* et/ou *intelligence*, et « écriture » avec « réconciliation » : « Le livre est toujours considéré comme l'objet des Blancs, comme l'objet de l'oppression», ce qui avait « à un moment donné » provoqué chez lui « un rejet du livre ». Puis, Pourawa a « acquis une autre manière de voir les choses », avec ses pairs, dans les « moments troubles » de leur histoire. Le livre est devenu « une force », « une armure » et Pourawa un auteur engagé qui a « pris conscience » de son rôle de passeur culturel.

[553] Pourawa dit ainsi : « Le poids d'un fardeau : c'est par rapport à une parole sacrée qu'il me faut réécrire pour la jeunesse. Le poids d'une plume : c'est que par ce geste de création, je rends hommage à tout cet héritage qui a fait de la parole une expression noble. » (Favaro, 2005 : 18)

[554] Voir définitions proposées dans la partie sur l'HCI ainsi que dans le glossaire.

[555] Voir glossaire : *sens initiatique ; motif révolutif/spirale.*

III.3.5 Témoignage : Réséda Ponga, auteure de *Mèyènô* (2004)[556]

III.3.5.1 Intentions de Ponga

Ponga explique qu'elle a écrit le conte *Mèyènô* en collaboration avec les éditeurs qui l'ont formée dans un contexte de médiation interculturelle[557]. Il s'agit donc d'une stratégie glocale.

En outre, Ponga explique que son conte souligne le rôle clé de l'écoute des jeunes et le respect qu'ils doivent aux anciens. La parole de l'ancien, tout comme celle de l'auteur et du narrateur n'est pas contestée (19). Cette valorisation qui caractérise les littératures d'émergence, s'oppose par exemple à la tendance littéraire occidentale contemporaine marquée par le traitement déceptif de la voix de l'auteur (Wagner, 2011). Ici, la transmission dépend fondamentalement de celui qui détient la parole. D'après Ponga, elle doit être « écoutée », « de son être le plus profond » (Favaro, 2005 : 19).

Alors, pourquoi écrire un conte ? Ponga argumente que la pensée écrite évite la mauvaise interprétation (Favaro, 2005 : 20) car le sens est plus figé à l'écrit qu'à l'oral. Le conte permet de « faire passer un savoir tout en faisant plaisir aux enfants ». Enfin, il donne selon elle une certaine liberté d'interprétation à partir du sens initial. Cela souligne la transgression possible et l'ouverture du sens, essentielles à l'HCI.

Par ailleurs, le contexte politique du conte est abordé. Mèyènô signifiant « celui qui cherche l'histoire ou la parole » semble ainsi figurer le défi du peuple kanak aujourd'hui: « réhabiliter son histoire et faire entendre sa parole. » *(Idem).* Ponga pense que cette parole émergente passe avant tout par :

> (…) la reconnaissance des langues kanak en tant que langues d'enseignement au même titre que le français, comme cela a été dit dans les accords de Nouméa. Nous nous posons beaucoup de questions, nous avons les réponses mais pour prendre des initiatives, c'est autre chose. Les Kanak sont balancés de gauche à droite, et, pour finir, beaucoup ont dû abandonner leur langue et prennent position contre l'enseignement des langues maternelles, et quelque part, inconsciemment, contre leur propre culture. Aujourd'hui, parmi les Kanak, il faut réveiller les mentalités. (*Idem*)

[556] Voir le témoignage de Ponga recueilli par Favaro (2005) en annexe ix : « Réveiller les mentalités : une interview de Réséda Ponga ».

[557] Ponga explique : « En 2003 j'étais stagiaire enseignante et j'ai participé à un atelier d'écriture au centre culturel Tjibaou. C'est à ce moment-là que j'ai écrit une partie de l'histoire. Le centre culturel Tjibaou et Grain de sable ont décidé d'éditer des albums de jeunesse bilingues, Mèyènô a été choisi pour être leur deuxième titre publié. J'ai d'abord travaillé le texte et ensuite Laurence Lagabrielle l'a illustré mais il a fallu encore que je revienne quelques fois sur le texte. Les éditeurs ont été des conseillers pour moi dans cette expérience, ils m'ont vraiment mise à l'aise et m'ont beaucoup aidée. Le centre culturel Tjibaou a été comme un tuteur. » (Favaro, 2005 : 19).

La prise de conscience identitaire kanak et d'initiatives est ainsi recherchée par Ponga.

III.3.5.2 Symboles du conte

L'eau, la mort et le totem, trois fils conducteurs de *Mèyènô* sont discutés. Premièrement, l'eau symbolise à la fois la vie et la mort : « L'eau donne la vie, c'est la femme, c'est la vie de la tarodière, c'est l'eau de la maison, celle que l'on boit et avec laquelle on se lave ; mais c'est aussi le pays de la mort, ce qui reçoit tous les déchets. » (Favaro, 2005 : 20). Deuxièmement, la mort est liée au troisième élément qui est le lézard, totem de Mèyènô :

> Certains pensent que la mort est dramatique ; chez le Kanak la mort n'est qu'un passage pour rejoindre le totem qui est déjà parti auparavant et qui pourrait être le grand-père ou l'arrière-grand-père, représenté par un animal ou autre chose. Une pensée ou une action néfaste menée envers le Kanak pourrait être mal vue par le protecteur qu'est le totem esprit bienveillant. *(Idem)*

L'idée du totem comme un « poteau » est par ailleurs « une localisation dans l'espace où peuvent communiquer l'homme et l'esprit. Ce lieu est sacralisé par l'homme ». Le totem peut donc être un animal, un lieu ou un objet initiant la rencontre entre l'humain et l'esprit. Le totem figure donc le chez soi *sacré* mêlant les ancêtres (morts) aux vivants.

Enfin, la quête identitaire s'achève par la mort de Mèyènô qui se noie, ce qui peut choquer l'Européen. Pourtant la mort est aussi la renaissance de Mèyènô. Elle est également omniprésente dans les autres albums de la même collection. S'agit-il d'un thème proprement kanak et/ou indigène ? L'aspect ancestral formant l'ancrage local de la Lj indigène aborde inévitablement le rapport mort-vivant. Ponga n'aborde pas la mort comme un événement triste et angoissant, mais plutôt comme « un passage obligé de la vie » *(idem)*, ce que figure le conte :

> Si l'esprit est partout à la fois comme on dit, alors être dans l'eau, un élément fluide, n'est-ce pas mieux que d'être obligé de supporter ce corps ? Enfin la mort c'est quoi aujourd'hui, qu'est-ce que ça représente ? Mèyènô est le reflet d'un personnage à la recherche de l'inconnu et nous sommes tous faits comme lui. Quelque part nous sommes tous à la recherche de quelque chose, certains éprouvent plus de difficultés que d'autres. *(Idem)*

La quête de Mèyènô est celle de l'identité, universelle et singulière. Son corps est transcendé dans/par l'eau pour devenir fluide.

III.3.5.3 Bilinguisme et HCI

Le bilinguisme caractérisant l'album *Mèyènô* est appréhendé par son auteure comme vecteur de transmission : « À travers ce bilinguisme, je mets en avant une partie de ma culture et celle de mes anciens et je voudrais que ma fille aussi le fasse et je revendique le droit de ne pas priver ma fille de cette richesse que m'ont transmise mon père et ma mère et ma parenté, et tout mon clan. » (Favaro, 2005 : 20). Comme le souligne Favaro qui recueille le témoignage de Ponga, « La présence du texte français et du texte en a'jië, au lieu d'être gênante, ajoute une dimension supplémentaire à la lecture » (*idem*). Ainsi, les albums bilingues permettent de valoriser l'enseignement conjoint des langues-cultures française et

kanak, mais surtout de revaloriser le Kanak en aidant son peuple à être fier de sa culture pour perpétuer sa transmission.

Par ailleurs, l'écriture comme un moyen de conservation de l'HCI kanak est également le « cheval de bataille » de Maléta Hombouy (2005 : 20), l'auteure de *L'Enfant Kaori*, de la même collection. Ce patrimoine englobe « la tradition, les langues, les contes…et notre histoire » explique-t-elle *(idem).* Constatant la relation conflictuelle avec la langue française et « l'échec scolaire chez nos enfants issus de tradition orale », elle a « créé une (…) « passerelle » pour permettre une rencontre entre l'enfant et le livre » au sein de la bibliothèque en animant des lectures *(idem).*

Ces contes kanak émergents et les témoignages de leurs auteurs reflètent une stratégie d'expansion loca-globale de l'HCI. Mais comme le souligne Houmbouy, « il faut du temps et de la volonté pour répandre la flamme » (*idem*), et ajouterons-nous, il faut un bon bois pour faire un feu. Cela dépend des auteurs mais aussi du public et des autres vecteurs de conscientisation collective.

III.3.6 Conclusion : écriture contemporaine comme héritage et motif de la spirale.

III.3.6.1 Renouvellement en spirale

Nos arguments développés sur la Lj comme vecteur d'HCI sont confortés par ces témoignages d'auteurs kanak qui se rejoignent autour d'une Lje ancrée dans un même combat politique et de vocation glocale : elle joue de rôle de passerelle entre les dimensions locales et globales d'une culture en transition, entre le sacré et le profane. Elle donne accès au dialogue entre les dimensions humaines et non-humaines caractérisant la vision indigène et l'héritage culturel dialogique.

Cette expansion cyclique figurée par la réitération du motif de la spirale, se retrouve à travers différents éléments naturels propres à la nature-culture kanak, tels que la conque et la fougère arborescente : leur forme enroulée à la fois ouverte et fermée, évoque aussi la renaissance culturelle[558] et la réconciliation. Entre la transgression générant l'ouverture et la préservation créant la fermeture, entre les racines locales sacrées et l'expansion globale profane, un passage émerge. De ce fait, l'acte même d'écriture, émergeant pour ces auteurs kanak, est calqué sur ce paradoxe et cette spirale[559]. Celle-ci s'avère essentielle à notre

[558] Voir glossaire : *réinvention culturelle ; spirale.*
[559] Voir glossaire.

étude : nous avons en effet déjà montré que l'HCI suit ce motif en lien avec le phénomène de glocalisation culturelle. Or, puisque la littérature émergente véhicule l'HCI, elle doit potentiellement figurer ce même processus. Les témoignages abordés ici confirment cette hypothèse. Notre travail propose de conceptualiser ce motif par des outils pragmatico-sémantiques.

III.3.6.2 Silence, transmission et double dimension initiatique propre à l'HCI : entre surface et profondeur

En outre, les auteurs kanak que nous venons d'examiner se rejoignent autour d'une même conception du silence, constituant potentiel intangible dans leur œuvre. Selon eux, par ce silence s'effectue la transmission du non-dit recelant la dimension sacrée des savoirs traditionnels. Comme l'explique Perrot, en tant que lecteur non-indigène, « nous touchons ici aux limites de la compréhension et n'avons accès qu'à la saisie poétique d'une vérité révélée réservée aux seuls initiés » (Perrot, 2005 : 17). De ce fait, le silence du texte contient ce potentiel d'accès au sens. Pour le lecteur, l'auteur balise le chemin vers le sacré qui est un parcours initiatique multidimensionnel.

Nous souhaitons ici souligner deux dimensions initiatiques qui fondent le renouvellement identitaire : d'une part, au niveau *horizontal* global, le parcours initiatique du héros suit un scénario partagé par les cultures occidentales ; d'autre part, au niveau *vertical*, le parcours initiatique est celui qui permet d'accéder au sens local profond, intangible et sacré du texte. Ce rapport horizontal-vertical cadre la construction du sens glocal, en *surface* (visible) et en *profondeur* (intangible). Il peut être illustré par le symbole de l'iceberg que nous avons employé précédemment.

III.3.6.3 Vers la modélisation du processus d'HCI

D'après trois récits-types et les témoignages de leurs auteurs agrémentés de la critique d'un lecteur français spécialisé (Perrot, 2005), nous avons exhibé deux aspects majeurs du processus de renouvellement dans la Lje.

Premièrement, le motif récurant de la spirale dans la culture kanak traduit le renouvellement propre aux récits initiatiques. Deuxièmement, la profondeur sacrée de ces récits est rendue par le silence du texte, accessible au lecteur grâce à sa structure

suggestive [560]. Celle-ci balise un parcours initiatique qui potentialise l'accès au sens/signification sacré par le lecteur/narrataire.

Enfin, la spirale représente aussi l'intégration des binarités qui fondent la dynamique dialogique de l'HCI[561]. Par conséquent, nous allons développer un modèle linguistique qui incorpore ces deux aspects propres à l'HCI, dans une dynamique de co-construction du sens/signification.

III.4 Conclusion sur la littérature jeunesse émergente (Lje)

III.4.1 Résumé

Nous avons proposé un état de lieux du secteur de la Lje en Océanie en nous concentrant sur la zone francophone et le segment jeunesse. De ce bilan ont émergé des supports loca-globaux prometteurs pour l'HCI, spécialement en Nouvelle-Calédonie. Par ces vecteurs se dessinent les perspectives d'enseignements–apprentissages loca-globaux, liés à l'HCI. Calquées sur le motif de la spirale retranscrivant le renouvellement identitaire, ces histoires sont racontées par des autochtones à travers le livre, média global véhiculant leur voix locale. Certes, un poids pèse sur ces écrivains qui deviennent inévitablement des transgresseurs de leur culture. Mais cette mutation apparaît nécessaire, pourvu qu'elle soit réalisée par des messagers loca-globaux authentiques. Guides, créateurs, guérisseurs, écrivains, conteurs, ces personnes ont acquis la conscience des enjeux identitaires globaux de leur communauté. Le poids du silence local doit paradoxalement être préservé grâce à leur écriture unique, derrière les mots-masques. Notre analyse du secteur nous a finalement amené à choisir l'album-type *Mèyènô* (2004) qui constituera l'application de notre modélisation. Ce livre se situe dans la lignée de la collection glocale émergente éditée par Grain de Sable-ADCK, à l'issue de formations à l'écriture jeunesse kanak-francophone.

III.4.2 Nouvelles perspectives

Le silence que porte la Lj indigène est le cœur de la spirale du renouvellement identitaire. C'est un silence riche, plein d'histoires, d'expériences, de vécus, d'émotions et d'affects. Non-dits, ces éléments silencieux sont néanmoins transmis dans l'intervalle entre les mots,

[560] Nous avons également abordé brièvement, d'après le témoignage de Perrot (2005), le rôle suggestif potentiel des illustrations dans l'interprétation du sens/signification d'un album. Cet aspect ne sera cependant pas analysé dans notre étude qui demeure centrée sur le phénomène sémantico-discursif.

[561] Nous entendons ici par exemple le dialogue des oppositions entre narrateur/narrataire ou tangible/intangible. Nombreuses autres oppositions sont aussi intégrées par ce dialogue : sacré/profane, dit/non-dit, oral/écrit, conscient/inconscient, humain/non-humain etc. Nous nous référons à l'héritage dialogique – ou intégré - selon Rose *et al*. (2010), traité dans notre chapitre sur l'HCI (voir notamment les schémas utilisant le symbole de l'iceberg pour mettre en lumière le processus de renouvellement et d'équilibrage de l'HCI). Voir aussi le glossaire : *héritage dialogique ; spirale.*

respiration des récits. Cet intervalle est formé par le contexte, le lieu, la mémoire et d'autres langages tels que celui des corps, des sons, des sens. Les clés qui décodent et encodent le silence s'apprennent au cœur de ces communautés. Perrot (2005) parle alors du « souffle » sacré porté par ces récits. Humains, paysage, nature, esprits, temps sont traversés par ce souffle qui rassemble la pluralité dans l'espace du Même : le Soi contingent émerge du témoignage de Perrot qui souligne un continuum de multiples niveaux de conscience et *agencies* composant l'environnement socio-cosmique kanak. Le souffle marque également les limites de la compréhension pour celui qui n'est pas initié. Les récits indigènes sont ainsi structurés de manière à combiner silences et révélations, vides et pleins, implicites et explicites, occurrences et « non-occurrences » : ce dernier concept formera la base du développement de la méthodologie SPA traitée en section 2. Par ailleurs, le silence du texte n'est pas uniquement un vecteur de protection et de fermeture. Il crée également un espace de communion entre émetteur(s) et récepteur(s), au niveau trans-local, ou loca-global. Cet espace de mixage[562] autorise la co-construction du sens/signification et plus spécifiquement l'appropriation du sens/signification par le récepteur, conditionnant le renouvellement culturel.

[562] Sur la théorie poéticognitive du mixage, se reporter à la section 2, chapitre deuxième. Voir aussi la définition proposée dans notre glossaire : *mixage et sens initiatique glocal.*

IV Conclusion sur la section 1. *Chez soi* comme schéma initiatique et potentiel d'héritage culturel intangible en littérature jeunesse émergente (Lje).

À l'issue de cette section 1, il apparaît que la transmission des savoirs traditionnels inhérents à l'HCI est fondée sur une dynamique initiatique de renouvellement-préservation des représentations ethnosocioculturelles et que cette dynamique, régie par la communauté locale, s'ouvre aujourd'hui vers le monde global. Nous postulons que la reconstruction sémantico-discursive de *chez soi* par la Lj loca-globale et émergente peut indiquer des trajectoires textuelles de navigation – et d'apprentissage – parmi les représentations ethnolinguistiques potentiellement contenues dans de tels textes.

Chez soi est une carte linguistique et *la carte n'est pas le territoire* car *chacun a une carte différente du monde*. Ces adages dépeignent la distinction entre les représentations et la réalité, et au niveau linguistique, le signifiant et le signifié. Les gens emploient des mots (signifiants) comme des cartes linguistiques pour exprimer et régénérer des réalités subjectives (signifiants). Puisque de multiples expériences d'un même concept coexistent, la réalité demeure intersubjective bien que les individus et groupes croient souvent que leur vision est universelle ou supérieure à celle des autres.

L'ethnocentrisme et l'anthropocentrisme témoignent ainsi de nos attachements à une identité, à des systèmes de valeurs et de croyances ; ils révèlent précisément l'illusion d'un Soi ou ego associé à un sol fixe. Ainsi, Birkeland évoque une « expérience qu'il n'y a pas de sol absolu, statique et solide sous nos pieds. Le sol existe mais il n'est pas absolu, et a des significations[563] changeantes. Les gens se déplacent sur des sols flottants et retiennent des choses sur une terre mouvante. »[564]. En tant que représentation expérientielle, *chez soi* change donc alors que nous marchons sur des sols mouvants, spécialement parce que « l'expérience des lieux est ancrée dans l'expérience du corps »[565]. Cela souligne le caractère expérientiel des représentations du sens et des significations.

Des représentations impermanentes er transgressives de ce soi/chez soi sont d'autant plus renforcées par les effets de la modernité liquide, ce qui s'explique par l'accroissement

[563] Nous avons traduit ici « meaning » par « signification » sachant que nous pourrions aussi le traduire par « sens ».
[564] «There is an experience that there is no absolute, static or solid ground under one's feet. The ground exists, but it is not absolute, and has shifting meanings. People move on a floating ground and ground things on a moving earth» (Birkeland, 2005 : 28, d'après Clifford et Marcus, 1986).
[565] «the experience of place is grounded in the experience of the body» (Birkeland, 2005 : 9).

des incertitudes : les sentiments de déplacements et de déconnections de soi (Bauman et Bury, 2007) nous conduisent à redéfinir des repères stables sur des sols mouvants : « nous continuons d'espérer que les identités viendront à nous parce que le reste du monde est tellement déroutant : tout le reste change, mais les identités devraient être des points de références stables, tels qu'ils étaient dans le passé, tels qu'ils sont maintenant et seront pour toujours, des points immobiles dans un monde changeant. » (Hall, 1997a : 22)[566]. Ces points de repère apparaissent finalement comme des pivots permettant le passage, la mutation du Soi.

Contingentes aux identités, on attend des significations qu'elles demeurent stables. Néanmoins, telles des cartes, elles sont vouées à évoluer, reflétant l'évolution des expériences humaines. Par peur de se perdre, l'attachement à des points immobiles engendre des attitudes, comportement et idéologies de protection extrêmes. La peur du changement peut pourtant être contrecarrée par l'apprentissage du changement. Les études interculturelles sont particulièrement centrées sur les stratégies de décentration (Dittmar, 2004 :4-8)[567].

Au regard des différences culturelles, l'ethnodécentration peut être conditionnée par de nouveaux rituels grâce à la médiation interculturelle. Nous pensons que les livres loca-globaux transculturels, pour ainsi dire locaux et faits maison mais révélant des rituels locaux aux publics globaux, contiennent également ce potentiel d'ethnodécentration.

Par exemple, Ponga, l'auteure kanak du conte *Mèyènô* témoigne de l'ancrage local de cette histoire. De plus, le récit bilingue français-langue vernaculaire reflète le contexte postcolonial défini par l'Accord de Nouméa (1998). Celui-ci vise la décolonisation et la réconciliation des cultures françaises et kanak vers un destin commun. Des ateliers rassemblant des auteurs kanak et des illustrateurs kanak et non-kanak autour de la création d'albums de Lje a émergé la collection *Contes kanak* dont *Mèyènô* fait partie.

La réalité projetée par ces histoires est que dans la similarité, la répétition et la continuité, la vie elle-même manifeste le changement, le devenir et l'innovation. L'HCI et ses conceptions alternatives basées sur les culturelles indigènes (Rose *et al*. 2010) sont enracinées dans ce principe dialogique qui intègre nature et culture, humains et non-humains. L'héritage dialogique apparaît comme un processus régénératif basé sur les rituels

[566] «We keep hoping that identities will come our way because the rest of the world is so confusing: everything else is turning, but identities ought to be some stable point of reference which were like that in the past, are now and ever shall be, still points in a turning world. (Hall, 1997a : 22).
[567] Voir glossaire.

et leur transgression. Ainsi, nous postulons que les livres loca-globaux comme la collection *Contes Kanak* potentialisent l'héritage dialogique. *Mèyènô* semble représenter un *chez soi* dialogique, dividuel et multiple, tel un espace entre-deux intégrant *chez soi* et *ailleurs* mais aussi les humains, la nature et les ancêtres. Cela devra être vérifié par notre analyse du discours. Pour résumer, *Mèyènô* raconte le voyage d'un garçon (Mèyènô) vers la mer où vivent ses ancêtres. La première partie décrit sa croissance, guidé par son grand-père. Un jour, Mèyènô décide de partir le long de la rivière pour découvrir la mer. Après plusieurs épreuves et péripéties, les deux personnages se rassemblent dans la mer où leur croissance mutuelle continue. La transformation de *Mèyènô* en lézard, son totem, marque sa transgression et sa renaissance. De fait, il acquiert la capacité d'aller et venir dans la rivière, entre la terre et la mer, la vie et la mort.

Ici, la liminalité a un large potentiel interprétatif qui souligne probablement une identité dialogique incorporée au paysage insulaire (Seixo, 2004). Saillant dans la Lje par les motifs en spirale, le schéma de la régénération symbolise universellement la renaissance, la continuité et l'ancestralité (Perrot, 2005). Cela signifie que la seule constante est le changement. Selon ce principe, questionner l'étude de la signification de *chez soi* tend à redéfinir la réalité et le Soi en termes de continuité et mutation, et plus encore, de relation. De ce fait, nous postulons que la signification évolutive de *chez soi* informe la construction d'un Soi *avec* et/ou *différent de* l'Autre. La négociation identitaire est basée sur l'opposition/intégration locale/globale des individus/collectivités. La négociation de la signification et du sens est donc par essence glocale puisqu'elle est fondée sur le dialogue entre *universel* et *particulier,* générant la dynamique d'héritage. Autrement dit, la reconstruction de la signification/sens est régie par un processus d'héritage et d'innovation, ce que notre analyse du discours illustrera. Au niveau de la Lj, « la subjectivité globale est caractérisée par sa neutralité et sa fluidité ; de plus « la fluidité du signe global est doté de substance lorsqu'elle est ancrée sur un rocher local.» (Gutierrez, 2013 : 23)[568]. Appliquée à la sémantique-pragmatique, cette idée formulée ici métaphoriquement, divulgue l'actualisation discursive et locale (contextualisée) d'une signification globale potentielle (décontextualisée) couverte par un lexème tel que *chez soi*. Dans notre cas, nous employons le terme glocal en nous centrant sur les représentations (inter)culturelles en Lje. Nous distinguons les représentations d'un côté non-occidentales, indigènes et locales, et de l'autre, occidentales, non-indigènes et globales. Nous employons le terme *loca-global* pour

[568] «Global subjectivity, (…) is characterized by its neutrality and fluidity […].The fluidity of the global sign is given substance when grounded on (…) local rock » (Gutierrez, 2013 : 23).

accentuer la communication locale *horizontale* (Graham, 2009) qui émerge de la communauté indigène et s'ouvre vers le monde global.

Notre analyse s'attachera à montrer qu'une telle littérature recèle des stratégies sémantico-pragmatiques glocales. Nous pensons que ces trajectoires interprétatives peuvent doter le lecteur/narrataire et l'écrivain/narrateur d'une compétence glocale relevant de l'ethnodécentration. Appliqué à la médiation transculturelle par les médias loca-globaux, l'apprentissage glocal est, selon nous, axé sur le pivot transparence-opacité des significations locales et sur la capacité à :

-(re)créer des visions locales accessibles localement et globalement,

-comprendre et créer des représentations glocales,

-être conscient des intersubjectivités glocales.

Nous supposons que cette compétence contribue au processus de renouvellement-préservation de l'HCI et qu'elle est inscrite dans les trajectoires interprétatives des discours de Lje, ce qui peut être montré par la (re)construction-déconstruction des représentations sémantico-discursives. Ainsi le lecteur peut reconstruire le sens d'un texte « à partir des éléments du kit fourni par l'écrivain » (Oatley, 2003 : 167)[569]. Cela signifie que le texte contient des rituels ou *kits* qui régissent le processus initiatique de création et interprétation du sens/signification. Notre but est de montrer ces rituels, schémas ou stéréotypes afin de révéler le pouvoir transformatif des mots, spécifiquement de l'entité linguistique *chez soi*.

Pour conclure, la tendance suivie par la Lje océanienne semble alterner entre *penser local, agir global* et *penser global, agir local*. Les savoirs théoriques et pratiques convergent alors dans un espace glocal co-construit. Les discours émergeants dans/de cet interstice forment un phénomène tout à fait innovant. Comment modéliser la co-construction du sens qui les sous-tend, tout en tenant compte de leur dimension plurielle ? À la croisée des domaines littéraires, ethnolinguistiques et cognitifs, notre seconde section étudiera la composition d'une méthodologie de base linguistique (SPA) confortée par une approche poéticognitive, qui pourra ensuite être appliquée au cas de l'album *Mèyènô*[570] (section 3).

[569] «from the kit of parts supplied by the writer» (Oatley, 2003: 167). La théorie poéticognitive d'Oatley sera développée en section 2.

[570] Comme nous l'avons expliqué au préalable, notre analyse linguistique de *Mèyènô* cherchera à montrer l'inscription discursive de facteurs intangibles fondant la culture indigène et participant à son processus d'héritage. Ces phénomènes amplement détaillés dans cette première section, constituent de fait des hypothèses pouvant être validées par l'étude de leur manifestation potentielle dans un discours tangible et grâce à des outils théoriques adaptés.

SECTION 2. Développement méthodologique : Sémantique des Possibles Argumentatifs et Poétique Cognitive (SPA – PC)

Notre seconde section est consacrée à la présentation de notre méthodologie ethnolinguistique que nous appliquerons ensuite à l'analyse intégrale de notre exemple-type en Lj[571].

Premièrement, nous résumerons les caractéristiques de la SPA (Galatanu, 1997, 1999a, b, 2000b, 2006 a, b, 2009a, b, c, 2010, 2011b, 2012, 2013a, 2014a)[572], théorie qui servira de socle à notre modélisation. Deuxièmement, nous passerons en revue les théories de la PC, située à la croisée des domaines de la littérature et de la linguistique cognitive, pour déterminer ce qu'elle peut apporter à notre modélisation SPA. Troisièmement, une application expérimentale de la PC à des extraits du conte *Mèyènô* sera effectuée dans une perspective d'articulation à la SPA. Quatrièmement, à partir de ces exemples, nous aboutirons à une proposition de déclinaison de la méthodologie SPA agencée à des éléments de PC afin d'atteindre nos objectifs de recherche.

[571] Voir la troisième section de notre thèse pour l'application au cas de l'album « Mèyènô ».
[572] Voir aussi Galatanu (1984, 1988, 2000a, 2002, 2003a, b, 2005a, b, 2008, 2011a, 2013b, 2014b).

I Chapitre premier. Description générale de la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA)

La théorie SPA étudie la « production-interprétation du sens » (Galatanu, 1999b : 49) et notamment les significations lexicales selon une approche sémantique argumentative et cognitive située « à l'interface de la sémantique textuelle et lexicale et de l'Analyse du Discours (désormais AD) et l'analyse Linguistique du Discours (désormais ALD)» (2012 : 63)[573], telle « un espace de deux formes de manifestation simultanée du même phénomène linguistique »[574]. Ce phénomène est congruent avec l'héritage culturel réalisé au niveau de la langue. La SPA est s'attache en effet à montrer les processus d'actualisation (préservation) ou ré-actualisation (mutation) du sens / signification linguistique, et de fait, elle peut particulièrement mettre en lumière la construction-déconstruction-reconstruction des représentations sémantico-discursives dans chaque culture.

I.1 Régénération du sens et analogie du monde quantique

Galatanu propose et développe sous le nom de Sémantique des Possibles argumentatifs (désormais SPA), une approche centrée sur la régénération de la signification linguistique, autrement dit, son « cinétisme » [575] discursif, tout en soulignant sa stabilisation :

[573] L'ALD telle qu'elle est définie par Galatanu et telle qu'elle est pratiquée dans le cadre du Grasp, ensuite CoDiRe « déplace le centre d'intérêt de la recherche des aspects psycho-sociologiques du « contrat de communication » ou des contraintes qui définissent un genre discursif, vers l'étude des mécanismes langagiers, sémantico-discursifs et pragmatico-discursifs qui habilitent la parole à un terrain privilégié d'influence d'autrui par la re-construction de soi, du monde et des systèmes de valeurs. (Galatanu, 1999b : 42 ; 2000b : 81-82). » (Galatanu, 2000 : 81). En ce sens, la méthodologie de la SPA, bien qu'elle s'inspire des travaux de Ducrot et Anscombre (1983) au niveau de la logique argumentative dans la langue permettant de décrire la signification (liens logiques DONC et POURTANT), demeure unique et novatrice à de nombreux égards : elle s'oriente avant tout aujourd'hui vers une démarche cognitive et argumentative 'intégrée', c'est pourquoi nous nous sommes centré sur elle afin de comprendre le sens et la signification de mots et discours poétiques autochtones loca-globaux. La SPA n'appréhende ni les phénomènes sémantiques et discursifs de manière séparée, ni même de manière primaire et (ou puis) secondaire, mais bien dans une perspective de simultanéité qui n'apparaît pas chez Ducrot et Anscombre, ni même chez Anna Wierzbicka avec la théorie de la métalangue sémantique naturelle (MSN) que nous avons par ailleurs explorée dans une perspective d'application ethnolinguistique et cognitive au niveau des primitifs sémantiques. Plusieurs de nos travaux sur « chez soi » et « home » en lien avec les lexèmes « sécurité/ safety/security » et « peur/fear » ont ainsi montré que les primitifs sémantiques et la MSN en général sont combinables à la méthodologie de la SPA afin de comprendre et décrire le phénomène de construction-déconstruction-reconstruction des représentations ethnolinguistiques (ces études restent à développer par la suite). Néanmoins, la MSN ne présente pas selon nous pas (encore) l'avantage de souligner la re-construction discursive continuelle du sens/signification intégrée, notamment au niveau du phénomène narratif et poéticognitif qui nous intéresse spécifiquement.

[574] Galatanu traite de l'interface sémantique-pragmatique et celle de leurs objectifs correspondants, signification linguistique - sens discursif, « non pas comme une « jonction », ni même comme une intégration de la pragmatique à la sémantique permettant d'analyser « les mots du discours » et plus largement tous les mots du lexique d'une langue au niveau de leur potentiel discursif, mais comme un espace de deux formes de manifestation simultanée du même phénomène linguistique (Galatanu, 2011, 2012, 2013) » (Galatanu, 2014a : 15).

[575] Le terme de « cinétisme » emprunté au domaine de la physique pour désigner le mouvement. Le cinétisme de la signification linguistique sur laquelle se centre l'approche SPA est présentée et développée dans de nombreux articles (voir en particulier Galatanu, 1999, 2009, 2013) et des travaux doctoraux (voir notamment Galatanu 2013).

> chaque occurrence discursive propose, en même temps que le sens discursif en cotexte ou en contexte, une signification lexicale pouvant correspondre à celle stabilisée à un moment donné pour une communauté linguistique, mais aussi reconstruite, « régénérée », pour emprunter un terme plus saillant à Bellachhab (2012), par le discours. (Galatanu, 2014a : 15-16)

Les prémices de cette théorie décrivent « le monde quantique de la signification » (Galatanu, 1999 :48), où le sens est constitué d'un noyau lexical fixe autour duquel gravitent des électrons de sens qui sont mobiles, fortuits et transformables. Ces électrons figurent des stéréotypes dont les éléments associés à des éléments du noyau forment les *possibles argumentatifs* en suspension dans un *nuage topique,* qui lui-même engendre leur présence ou leur absence selon qu'ils sont liés ou non à d'autres noyaux[576].

L'interaction avec d'autres significations qui construisent l'environnement discursif, linguistique et inférentiel (pragmatique) provoque un phénomène de *séparation* des possibles argumentatifs qui, s'associant à d'autres possibles argumentatifs actualisés, stabilisent un sens. Ce phénomène est similaire à celui de *décohérence*[577] qui permet l'articulation du monde quantique et du monde physique classique qui est le *nôtre* et dans lequel les objets complexes, formés d'atomes ne présentent pas des états superposés[578].

I.1.1 Cinétisme, co-texte et contexte

La *stabilisation* du sens se fait alors par association avec d'autres possibles argumentatifs. La sémantique du cinétisme examine donc cet état évolutif de la signification pendant sa construction discursive, à un moment donné du processus. Le cinétisme permet de *saisir* la signification d'un mot lors de sa construction discursive en fonction du *co-texte* et du *contexte*, qui représentent les environnements respectifs textuel et extralinguistique : contexte social, culturel, historique, situationnel du discours[579]. L'interaction entre le potentiel discursif et l'environnement sémantique et / ou le contexte pragmatique constitue un processus discursif de « contamination » entre les entités mobilisées (Galatanu, 2000b : 87 ; 2011b). Le cinétisme sémantique qui en résulte peut s'opérer au niveau lexical

[576] D'après Galatanu (1999 : 49), « La signification lexicale est constituée à la fois d'un noyau (par analogie avec le noyau de l'atome) : traits dits « nécessaires », de catégorisation, et stéréotype associé au mot (…) et de traits argumentatifs possibles qui relient des éléments du stéréotype à d'autres représentations sémantiques (ou stéréotypes d'autres mots) et qui se superposent (comme les états des électrons, qui sont simultanément présents et absents), dans une vision holistique du sens ». On parle alors *d'électrons topiques* (Galatanu, 1999a : 48-49).

[577] Le terme de « décohérence » est emprunté par Galatanu au domaine de la physique quantique.

[578] Les états superposés que mentionne Galatanu (1999 : 49) selon la physique quantique se réfèrent à la célèbre expérience de pensée (théorique) de Schrödinger (1935) sur le « chat dans la boîte » : Le chat de Schrödinger est mis dans une boîte contenant un atome radioactif. L'atome est dans une superposition de décomposition et non décomposition. Si l'atome se décompose alors une bouteille de poison se casse, ce qui tue le chat. Si l'atome ne se décompose pas, le chat reste en vie. Le chat est intriqué à l'atome et est donc à la fois mort et vivant, en même temps (dans une superposition de ces deux états).

[579] Voir Galatanu, « Analyse du discours : l'innovation une valeur sociale complexe », *Ville, École, Intégration. Diversité, Du neuf sur l'innovation,* Paris, CNDP – CRDR, 2005.

(cinétisme sémantique) et / ou au niveau discursif modal (cinétisme axiologique et des valeurs modales). Enfin, au-delà du cinétisme sémantique, la SPA propose de définir le co-texte et le contexte du discours par les sémantiques synchronique et diachronique[580].

I.1.2 Modèle stratifié

Le modèle SPA « comporte 3 strates et des formes de manifestation discursive, donc 4 niveaux » (Galatanu, 2012 : 63):

Le noyau *(N)* : « traits nécessaires de catégorisation sémantique[581] », « propriétés essentielles (…) organisées argumentativement ». La définition de N en SPA tend actuellement vers une application de la métalangue sémantique naturelle (MSN)[582] développée par Wierzbicka et plus récemment par Goddard ainsi que Peeters[583].

Les stéréotypes *(Sts)* : « ensemble ouvert d'associations des éléments du noyau avec d'autres représentations, constituant des configurations argumentatives (…) relativement stables, mais ancrées culturellement ».

Les « possibles argumentatifs » *(PA)* : « séquences discursives déployant, dans les blocs d'argumentation externe à la signification du mot, l'association du mot avec un élément de son stéréotype, séquences calculées à partir du dispositif **N-Sts** ».

Les déploiements discursifs *(DA) :* « séquences argumentatives réalisées par les occurrences discursives ».

Les rapports PA-DA : « représentent l'espace des mécanismes discursifs de construction du sens et de reconstruction de la signification lexicale donc du **cinétisme des significations lexicales**[584] » que Galatanu explicite par :

> - l'activation des PA dans des DA sous forme d'enchaînements argumentatifs en DONC (désormais DC), ou POURTANT (désormais PT), représente une réalisation discursive conforme au protocole sémantique du mot ;

[580] La sémantique diachronique étudie l'évolution de la signification dont le résultat est fixé au niveau de la langue. La sémantique synchronique s'intéresse une langue à un moment précis de son histoire.
[581] Galatanu se réfère à Putnam : voir notamment Putnam (1975).
[582] Voir nos explications ultérieures sur la MSN, spécifiquement au niveau de son apport dans l'explication sémantique des émotions en termes de primitifs sémantiques universaux : les émotions narratives seront traitées dans le chapitre 2 sur la PC. Dans le cadre de notre recherche, nous avons étudié le modèle MSN en lien avec la SPA afin de mettre en évidence les liens entre la signification *chez soi/ home* et les émotions de *peur vs sécurité/ fear vs safety* (Wierzbicka, 1990) ainsi que leur transmission narrative potentielle par le biais de la Lje. Notre thèse mentionnera certains résultats qui ont émergé de cette recherche impliquant la MSN, au regard des représentations linguistiques des émotions non-occurrentes et co-occurrentes dans un récit, et de leur rôle dans le processus d'HCI.
[583] Les études de Bert Peeters ouvrent notamment la MSN à la LC française.
[584] En caractères gras dans le texte.

- le non-respect de ce protocole se manifeste sous différentes formes que nous avons analysées : le mécanisme de « stéréophagie », par exemple, l'insertion d'une nouvelle association dans l'ensemble ouvert des stéréotypes, par un DA hors du champ sémantique du mot, etc. (Galatanu, 2012 : 63; 2013a)

I.1.3 Hypothèses de construction de la signification lexicale : vers une approche cognitive

La méthodologie SPA suit donc deux phases. Premièrement, la signification d'un lexème est construite par le chercheur à partir, par exemple des discours lexicographiques, mais pas seulement. Par la confrontation de cette description à des discours concrets, la signification lexicale est deuxièmement reconstruite. Ces deux phases peuvent également s'effectuer dans l'ordre inverse : du discours concret vers la définition lexicographique. La SPA montre ainsi :

-les propriétés centrales, essentielles du noyau de signification de ces entités linguistiques, qui assurent la *stabilisation du monde* référentiel (…) ;[585]

- les traits saillants des stéréotypes, des associations aux éléments du noyau, évolutives et ancrées culturellement.

Elle permet ainsi, selon Bellachhab (2012b), la mise en œuvre d'une "alliance" de la SPA et de l'approche cognitive de Langacker.

La version actuelle de la SPA se développe aussi vers la linguistique cognitive, notamment grâce à Bellachhab (2012a, b) qui propose et formalise une alliance théorique et méthodologique entre la « filiation argumentative » de la SPA et « des aspects cognitifs de la filiation des sémantiques cognitives[586] » (Galatanu, 2013 : 18).

I.1.4 Ancrage dénotatif et renouvellement du patrimoine linguistique

La SPA « propose un dispositif sémantique génératif de probabilités de sens discursif argumentatif axiologique » suivant une approche de la signification lexicale définie comme *holistique, associative*, *encyclopédique et processuelle* (Galatanu, 2012 : 63-64).

> Le terme *holistique* fait référence au réseau langagier grâce auquel l'expérience humaine peut être décrite. Le terme *associative* désigne les associations ou les rapports associatifs et argumentatifs qui ont lieu à l'intérieur de ce réseau. Quant au terme *encyclopédique*, il relève de la construction de la signification linguistique à partir de

[585] Galatanu se réfère alors à Kleiber (1999).
[586] Galatanu se réfère ici à Fillmore (1977, 1985), Lakoff (1987, 1999), Lakoff et Johnson (1980) ; Langacker (1987, 1991, 2002) ; Sweetser (1990).

> discours d'experts, c'est-à-dire de la dénomination comme postulat empirique sur le monde (Galatanu, 2006, 2009a, 2013a).

Le postulat empirique sur l'existence « d'expérience partagée des objets du monde » plutôt que « d'objet du monde, comme présupposés existentiels » (2013a : 26-27) fonde ainsi la SPA. C'est pourquoi selon sa version revue, « l'ancrage dénotatif » demeure « aussi bien dans la strate nucléaire que dans les stéréotypes » (Galatanu, 2013a : 27).

D'une part, cela signifie que le langage est une représentation du monde, c'est-à-dire que nos connaissances et notre expérience d'une entité façonnent le sens du mot qui la désigne (rapport signifiant / signifié). D'autre part, en tant que représentation du monde, la signification est perpétuellement (re)construite et mouvante : d'où le terme *processuelle* rejoignant celui de *cinétisme* sémantique. Le noyau relativement stable demeure pourtant préservé, au statut de configuration argumentative. Par conséquent, « les hypothèses internes de construction de ce dispositif s'appuient sur des hypothèses d'interprétation du sens discursif à partir des déploiements discursifs (argumentatifs).» (2012 : 63-64) [587]

Quoiqu'il en soit, l'activation des liens dénominatifs qui présupposent du réel[588], ou selon la SPA, « des postulats empiriques sur le monde vécu (…) stabilisés par la convention linguistique »[589],

> peut transgresser le protocole sémantique qui fait du noyau le porteur de l'identité sémantique du mot, pour en proposer un autre, différent, en fonction d'un vécu différent et d'une construction différente du savoir sur le monde, susceptible, dans la durée, de changer le patrimoine sémantique de la langue. (Galatanu, 2013a : 15)

Galatanu conceptualise donc le renouvellement du patrimoine culturel dans sa dimension sémantique et linguistique. C'est pourquoi dans notre étude, nous supposons que l'emploi de la langue française par des locuteurs francophones de culture indigène, *a fortiori* kanak, peut contribuer à long terme à la mutation du patrimoine sémantique de la langue française (porteur de représentations du monde supposées non-indigènes, tout au moins dans le contexte de la Nouvelle-Calédonie), en y intégrant de nouveaux objets-représentations issus

[587] « L'approche est associative (argumentative), holistique, encyclopédique (de par les stéréotypes) et processuelle, tout en préservant le noyau stable à statut de configuration argumentative. Les hypothèses internes de construction de ce dispositif s'appuient sur des hypothèses d'interprétation du sens discursif à partir des déploiements discursifs (argumentatifs). » (Galatanu, 2012 : 63-64).
[588] Galatanu (2013a : 15) se réfère ici à Kleiber (2001).
[589] Galatanu (2013a : 15) se réfère ici à Searle (1969).

de la vision du monde indigène. La Lje francophone recèle ce potentiel de transformation patrimoniale[590].

I.1.5 Perspectives de co-construction du sens

I.1.5.1 Sémantique et pragmatique dans l'analyse du discours

L'aspect argumentatif de la SPA distingue les niveaux sémantico- et pragmatico-discursifs. Centrés sur la contamination sémantique, les mécanismes sémantico-discursifs représentent le potentiel argumentatif inscrit dans la signification et son statut d'ensemble ouvert d'enchaînements ; tandis que les mécanismes pragmatico-discursifs étudient la reconstruction du potentiel argumentatif des mots[591] en contexte et co-texte, dans les séquences normatives et transgressives, mais aussi par « activation (…) ou inversement, affaiblissement, voire désactivation ou interversion de ce potentiel » (Galatanu, 2013a : 16)[592].

I.1.5.2 Deux fonctions clés

Pour conclure, la SPA comporte deux fonctions représentatives clés (Galatanu, 2012 : 64):

> D'une part, celle « du discours comme lieu de manifestation des mécanismes sémantico-discursifs de construction de sens et de reconstruction de la signification », donc de cinétisme « entendu comme processus holistique et associatif » ;
>
> D'autre part, celle « de la signification linguistique susceptible de rendre compte de sa partie stable et de son cinétisme[593]».

Correspondant aux hypothèses internes (N-Sts-PA) et externes (DA), les dimensions potentielles et manifestées de la représentation du cinétisme discursif de la signification lexicale (Galatanu, 2011a, 2012) sont donc examinées par SPA. La double fonction transformatrice et préservatrice du discours et de la signification linguistique, permet ce processus de cinétisme.

---

[590] Voir spécialement noter chapitre sur la Lje (section 1, chapitre 3). En outre, le potentiel de transformation patrimoniale dont recèle la Lje francophone est basé sur ce phénomène d'appropriation locale de la langue française qui contribue à «l'ouverture» des LC kanak et «des rituels» qu'elles convoquent (Ihage, 2013).

[591] En d'autres termes, il s'agit du fonctionnement discursif polyvalent du potentiel argumentatif.

[592] Ces mécanismes sont notamment traités par Galatanu (2000a, 2002a, 2007, 2009b, 2010) ; Marie (2008) ; Nguyen-Percher (2010) ; Leduc Penot (2012).

[593] En référence à Galatanu (2006, 2007, 2009, 2011).

I.1.5.3 Co-appropriation du sens et images identitaires co-construites

Par le biais des hypothèses internes et externes en SPA, il est donc possible d'envisager l'appropriation à la fois potentielle et manifestée de la LC, non seulement par l'émetteur *via* son écriture du discours mais aussi selon nous, par le récepteur *via* sa lecture[594] du discours.

L'image étant un « résumé d'impressions » favorisant le traitement de l'information par le récepteur (Lendrevie *et al*. 2001 : 150)[595], la manifestation discursive de la modification des représentations sémantiques se situe ainsi, d'après nous, à l'interface de leur émission et de leur réception *via* le discours. Si les hypothèses internes en SPA postulent un accord entre émetteur et récepteur, rendu par une représentation lexicale stabilisée à un moment donné pour une communauté (Galatanu, 2014a : 15-16), les hypothèses externes qui en découlent postulent alors, non seulement la reconstruction de cette représentation en co-texte et contexte, mais plus encore – et c'est ce qui retient notre intérêt — sa *co*-reconstruction par l'émetteur et le récepteur. Cela génère en conséquence une co-modification des représentations sémantiques selon un nouvel accord partagé[596].

L'*agency* du récepteur, et plus encore la *co-agency* émetteur-récepteur, deviennent dès lors essentielles à la réalisation du processus de reconstruction de sens et de la signification. Celui-ci sous-tend ainsi le processus de co-construction et de co-appropriation du sens, le développement durable des LC et par conséquent l'HCI. Au demeurant, la SPA permet de décrire les possibles reconstructions interprétatives (écriture-lecture[597]) du sens et de la signification, tant au niveau de l'émission que de la réception.

Enfin, l'étude des représentations implique d'« identifier et caractériser les identités ou plutôt les images identitaires » (Galatanu, 2013a : 17). Cela demande d'examiner notamment « le problème de leur énonciation et de leur acceptation, qui passe par des procédures communicationnelles de conviction et de manipulation », celle dernière étant appréhendée comme

[594] À travers l'étude de la PC, nous découvrirons en effet que l'acte de lecture est également un acte d'écriture selon Keith Oatley.
[595] D'après Lendrevie *et al*. (2001 : 150) et les théories de l'image en communication publicitaire, telles que nous les avons abordées dans notre première section. Le discours, en tant que message dans l'acte de communication, implique en effet la co-existence d'un émetteur et d'un récepteur et une image co-construite par eux, formant « un résumé d'impressions ». Ainsi, « elle favorise le traitement de l'information par le récepteur » (150). Comme nous l'avons souligné dans notre premier chapitre, l'image porte donc un sens potentiel à la réception (ou image perçue potentielle) mais également à l'émission (images voulues et crues). L'interaction entre émission et réception peut cependant générer une image inattendue (hors de la zone de sens potentiel).
[596] Nous nommerons ce type d'accord un *hydrotype*, en tant que schéma co-construit dans/par un discours, croisant le stéréotype et la représentation. Nous y reviendrons.
[597] En référence à l'approche poétiognitive de Keith Oatley que nous aborderons plus amplement ultérieurement.

> le processus de transformation des représentations mentales (et *ipso facto* des comportements d'autrui), sans qu'il y ait une forme d'explicitation de cet objectif par le sujet parlant et « manipulateur »[598]. (Galatanu : 2010 : 208 ; 2013a)

La transformation implicite des représentations cognitives devient par conséquent une stratégie de manipulation, à l'instar des idéologies (Stephens, 1992 ; McCallum, 1999) transmises *via* la Lj : l'éloge de la diversité culturelle et linguistique, de la glocalisation, mais aussi du *home,* constitue des exemples que nous avons abordés[599]. La manipulation demeure dans ce cas contingente à l'appropriation potentielle et implicite d'une compétence transculturelle glocale[600].

I.1.6 Intérêt et postulats pour notre étude

Au regard de ces fondements théoriques, nous proposons une illustration du processus paradoxal de *préservation vs cinétisme* du sens modélisé par la SPA[601] par le processus de *préservation vs renouvellement* propre au phénomène d'HCI tel qu'il apparaît dans la Lje, c'est-à-dire comme une forme de développement durable d'une culture par le biais d'une langue[602].

Nous souhaitons donc montrer que le modèle SPA peut éclairer les mécanismes sémantico-pragmatiques en jeu dans le processus d'HCI, tant au niveau de l'émission que de la réception d'un récit. À cet effet, son application au cas d'un discours potentiellement porteur d'HCI sera examinée.

De plus, par le caractère spécifiquement glocal (donc transculturel), poétique et narratif de ce discours, la méthodologie SPA peut selon nous s'enrichir de la PC. Nous tentons de montrer particulièrement qu'agencée aux objectifs interprétatifs poéticognitifs, la SPA propose un pont méthodologique intéressant entre l'analyse pragmatique du processus de développement durable de l'HCI et celle des marqueurs discursifs et sémantiques de ce

---

[598] Au sujet des différentes formes de la manipulation au quotidien, Galatanu (2013) se réfère aux travaux de Kiesler (1971) ; Breton (1998) ; Joule et Beauvois (2000).

[599] Ces idéologies ont été traitées dans notre première section de thèse. Celle du *home* perdu et retrouvé est particulièrement saillant au sien des sociétés indigènes à l'ère post-coloniale : l'exemple des Aborigènes en Australie et le récit des générations volées associés au thème du retour chez soi (voir glossaire), et « bringing them home », sont notamment explicités dans les articles de Bain Attwood (2001, 2005, 2011). Par ailleurs, les stratégies faibles et robustes pour représenter la diversité culturelle en littérature enfantine sont explicitées par Stephens (2011) suivant le cadre méthodologie des schémas et des scénarios (voir glossaire : *scénario et schéma*).

[600] Voir notre première section de thèse. Cela relève ainsi de l'apprentissage implicite.

[601] L'approche SPA centrée sur le cinétisme discursif répond à l'interrogation sur ce que Galatanu a appelé « l'injonction paradoxale du fonctionnement langagier » (Galatanu, 2014a : 15)

[602] Dans notre cas, nous entendons ici la langue kanak mais aussi la langue française qui participent ensemble au développement de la culture kanak. La langue française sert alors d'accès à la culture kanak pour un lecteur non-kanak et francophone. Cet accès relatif contribue à l'HCI de la culture locale à préserver, dans la mesure où il rend possible l'ouverture de cette culture, soit sa transparence, pourvu que celle-ci reste sous-tendue par une opacité mesurée.

processus. Ce pont permet d'éclairer et de générer le dialogue potentiel des éléments suivants qu'implique l'HCI :

- Renouvellement *vs* préservation
- Dimensions globale *vs* locale / spécifique *vs* universelle
- Communication externe *vs* interne des communautés locales
- Écrivain *vs* lecteur / émetteur *vs* récepteur
- Représentations indigènes *vs* non-indigènes
- Tangible *vs* intangible
- Humain *vs* non-humain
- Dit / explicite / transparence culturelle *vs* non-dit / implicite / opacité culturelle
- Soi *vs* autrui ; Même *vs* Divers
- Communauté, paysage et valeurs / affects

I.2 Autres potentialités de la SPA

L'hybridité sémantique ainsi que la conceptualisation des attitudes modales et des actes illocutionnaires forment trois autres perspectives intéressantes de la SPA que nous convoquerons pour proposer et formaliser une alliance avec des éléments clés de la PC par le biais des non-occurrences.

I.2.1 Hybridité sémantique et images identitaires : cas de f/Francophonie

I.2.1.1 Cadre théorique SPA

En examinant « les incidences sémantiques du discours sur la Francophonie sur le nom commun *francophonie* et sur son cinétisme », Galatanu (2006, 2009a, 2010, 2011b, 2013a) définit et illustre un phénomène singulier qu'elle appelle « hybridité sémantique » par « hybridation culturelle et contamination discursive[603]» (2013a : 17-18). Elle explique ainsi :

> l'intérêt pour la thématique de la construction discursive du concept de « f/Francophonie » et de la signification des mots qui la/les « disent » a comme source (…) une interrogation plus proprement linguistique, celle du statut de ces nominaux, dont le premier renvoie à un concept mouvant, en permanente reconstruction, et le second fonctionne à la fois comme un nom propre et comme la dénomination du concept nouveau, construit volontairement par les discours sociaux, à portée politique, au sens moderne et au sens étymologique du mot, et à portée axiologique (morale, esthétique, intellectuelle, affective) (…). (Galatanu, 2013a : 17-18)

[603] Voir aussi Galatanu (2011b, 2013b).

Le concept traditionnel de francophonie mute donc aujourd'hui vers celui de « Francophonie ». Les analyses linguistiques, sémantiques et discursives proposées par Galatanu peuvent ainsi produire des « hypothèses interprétatives sur la construction des identités » et des « images identitaires » (Galatanu, 2013a) — dans le cas présent, *francophones* et *Francophones* —, mais aussi « sur l'évolution des espaces géopolitiques et culturels nommés ou 'désignés' par les nominaux *francophonie* et *Francophonie* » *(idem)*[604]*.* Galatanu explique à ce sujet :

> On peut avancer l'hypothèse que ce processus est lié au lancement de la Francophonie en 1970, aux discours fondateurs de ce mouvement politique et culturel et aux discours promoteurs ou détracteurs portés sur cet espace d'action et de réflexion, construit volontairement et discursivement. Dans une perspective proprement linguistique, on peut s'interroger ainsi sur le statut du nominal *Francophonie* et sur « l'hybridation culturelle »[605] du concept de « francophonie », *id est* de la représentation sémantique et conceptuelle du mot *francophonie*, par les valeurs de la *Francophonie*. (2013a : 24-25)

L'hybridité sémantique entre les nominaux A *(francophonie) et B (Francophonie)* apparaît donc notamment dans les discours où, par l'occurrence de A, se manifeste la signification B. « Le passage de l'un à l'autre se fait par une fonction anaphorique » (Galatanu, 2013a : 23) [606], remarquable par la création de nouveaux Sts dans la signification de A, correspondant aux Sts de B.

I.2.1.2 Non-occurrence et hybridité

Par ailleurs, certains discours traitent de la f/Francophonie sans recourir à ce nominal. C'est le cas des *Cartes Postales Chorégraphiques (CPC)* que constitue le projet *L'art de la rencontre* (Hervieu, 2006), ayant fait l'objet de notre Mémoire. Réalisés en collaboration avec l'Organisation Internationale de la Francophonie dans le cadre du festival des *Francofffonies!* [607], les courts-métrages *CPC* diffusent une image identitaire singulière de la f/Francophonie, sans que le nominal ne soit employé[608].

---

[604] Galatanu en a également conclu que « ces espaces et les interactions sociales qui y prennent place, leurs statuts, leurs structurations sont redevables, en grande, voire majeure partie, aux discours qui les fondent ou les promeuvent et aux discours sur le vécu de leurs acteurs. » (Galatanu, 2013a).

[605] En référence à Galatanu (2011b).

[606] Par la « contamination discursive » de la signification des deux mots, Galatanu explique que « le passage de l'un à l'autre se fait par une fonction anaphorique de *francophonie* pour évoquer *Francophonie* » (2013 : 23). Elle donne l'exemple suivant : « … La Francophonie n'est pas née, d'abord, pour la défense et la promotion du français… Pour moi, la francophonie n'est pas liée au pouvoir, mais à la résistance. » (Galatanu, 2013a : 23).

[607] Nous avions expliqué (voir Didier, 2007 : 6, non publié) comment « les représentations de la francophonie se modifient (…) autour d'une dynamique de diversité et d'échanges culturels. L'Année de Senghor aura insufflé cette évolution par le biais de colloques internationaux, notamment celui qui s'est déroulé à l'Université de Genève du 23 au 25 novembre 2006 mais aussi à travers des festivals tels que *Francofffonies!* De nouveaux outils promotionnels et pédagogiques ont été créés dans ce cadre ». Le thème de dernier colloque soutenu par l'OIF était « Francophonie, définitions, représentations », ce qui explique davantage le contexte de création des CPC.

[608] Exception faite du discours de Dominique Wolton également compris dans le DVD des CPC, on ne trouve aucune occurrence du lexème « F/francophonie » dans les CPC. L'analyse du discours de Wolton *via* notre interprétation de la SPA en 2007, n'est à ce jour plus valable

Nous avons recouru à différents domaines théoriques issus de la communication publicitaire (incluant notamment la sémiotique)[609] et des représentations en didactique des LC, pour montrer comment le discours poétique porté par ce support produit une nouvelle image[610] de la f/Francophonie basée sur la rencontre interculturelle au sein de l'espace francophone. La célébration de la diversité culturelle y suit une stratégie promotionnelle relevant de la *postpublicité*[611]. Par conséquent, le cas des CPC illustre la promotion de la glocalisation, par l'éloge des espaces locaux dans un espace global francophone[612]. La relation entre le Même et l'Autre est alors présentée comme un art : les *CPC* valorisent la différence dans une dynamique de réciprocité au sein de la f/Francophonie, en proposant à chacun de *donner,* par l'autoreprésentation culturelle, et de *recevoir* par la re-construction des hétéro-représentations, sur la base des création et réception respectives de courts métrages. De cette rencontre émerge la création d'un élément nouveau ou *image nouvelle* (Didier, 2007).

Ce principe a autrement été montré dans notre thèse actuelle comme relevant du Soi intersubjectif, de la *co-agency* et des valeurs de coopération, de réciprocité, de *penser-mutuellement* propres aux cultures indigènes. Par ces valeurs, la différence devient le pivot de l'identité participative[613], du renouvellement et du développement durable de l'HCI.

Inspirée notamment de cette étude des CPC et des récents développements SPA, l'idée émergente dans notre recherche présente consiste à superposer l'étude de cas du nominal *chez X* non-nommé (non-occurrent) à celle de la mutation des images identitaires implicites

---

compte tenu des évolutions de la SPA et de notre appréhension de cette théorie. Néanmoins, les résultats analytiques demeuraient intéressants dans la mesure où ils confirmaient une mutation de la signification de F/francophonie vers un espace non pas linguistique mais culturel et centré sur la valorisation de la différence. Cela confirmait par ailleurs notre analyse non-linguistique des courts métrages CPC (Didier, 2007, non publié).

[609] Voir Lendrevie *et al.* (2001)

[610] L'image était ainsi traitée selon les théories de la communication, spécifiquement publicitaire, telles que nous les avons abordées dans notre première section de thèse d'après Lendrevie *et al.* (2001).

[611] Définie précédemment d'après Lendrevie *et al.* (2001), la *postpublicité* emploie des supports poétiques afin de donner une *agency* – plus ou moins illusoire - au récepteur du discours qui ne se sent pas manipulé. La *postpublicité* est fondée sur la co-construction du sens du discours publicitaire par l'émetteur et le récepteur.

[612] Notre Mémoire de M2 recherche en FLE (Didier, 2007) a notamment exploré la théorie des stéréotypes et des représentations pour montrer la modification des représentations de la francophonie à travers des courts-métrages. La rencontre de soi et de l'autre, et la transformation de soi par cette rencontre sont apparues au centre de la nouvelle image de la francophonie, associée à la diversité culturelle et linguistique. Nous avions dépeint comment la conciliation entre les traditions locales et la modernité globale permettait de créer de nouvelles identités mélangées et par là d'instaurer une rencontre, un échange possible et équitable entre les cultures. Ce travail avait pu être réalisé grâce à une combinaison méthodologique essentiellement basée sur les stéréotypes linguistiques et culturels, que nous avons appliquée aux domaines de la publicité et de l'enseignement. Nous avions ainsi montré que la danse et l'art en général, constituent des stratégies poétiques, didactiques, politiques et promotionnelles pour représenter la possibilité de la rencontre interculturelle au sein de l'espace francophone. Notre thèse actuelle dérive de cette étude dans la mesure où elle explore la transformation des représentations identitaires culturelles et linguistiques à travers le support de communication multidimensionnel qu'est l'album de jeunesse, spécifiquement d'émergence. Notre travail actuel nous a permis de considérer désormais ces identités créées par le mélange entre tradition et nouveauté comme « glocales » et relevant de l'HCI.

[613] Nous nous référons ici notamment à l'*identité-avec* distincte de la *différence-de* (James *et al*. 1998), telles que nous les avons abordées dans le cas de la LJ selon Hisaoka (2013) et illustrées par des exemples tirés de notre album-type.

d'un support poétique glocal, afin de mettre en exergue des mécanismes sémantico- et pragmatico-discursifs qui contribuent au phénomène d'HCI. Nous postulons ainsi l'existence d'hybridité sémantique non-occurrente entre la représentation sémantique et conceptuelle de *chez X*, les valeurs clés de la *Francophonie* et celle de l'indigénéité[614], dans un récit-type de Lje francophone, selon un procédé poéticognitif de projection tel que l'anaphore[615].

I.2.2 Conceptualisation des attitudes modales

I.2.2.1 Valeurs et formes linguistiques

Comme l'explicite Galatanu (2000b : 91), la SPA traite « de la **fonction discursive de subjectivation par l'évaluation du contenu propositionnel** »[616]. Cette évaluation se réalise selon quatre classes d'attitude modales:

> -**l'appréhension** ou la perception (au sens vieilli du mot) **du fonctionnement des lois naturelles** (valeurs aléthiques : <nécessaire>, <impossible>, <possible>, <aléatoire> et des « lois », **normes ou règles sociales** (valeurs déontiques : <obligatoire>, <interdit>, <permis>, <facultatif>).
>
> Cette zone modale est celle des valeurs existentielles (relatives à la perception de l'existence du monde naturel et de la société tels qu'ils sont représentés dans et par le discours), des **valeurs ontologiques**.
>
> -le **jugement de vérité** : valeurs **épistémiques** et valeurs **doxologiques** qui, convoquées dans le discours, contribuent à la construction d'une représentation du monde tel que le sujet parlant le pense ou le reconnaît ;
>
> -le jugement axiologique : valeurs esthétiques, intellectuelles (la préférence intellectuelle), pragmatiques, hédoniques, affectives, éthiques-morales ;
>
> -**l'intentionnalité**, au sens que Searle donne à ce mot (Searle, 1983) : valeurs **volitives** et valeurs **désidératives**.[617] (Galatanu, 2000b : 91)

Nous reprendrons cette conceptualisation SPA pour l'allier au cadre théorique de la PC.

I.2.2.2 Deux types d'ADL

Galatanu distingue deux types d'ADL (Analyse Linguistique du Discours) (Galatanu, 1999b, 2000) dans cette zone :

---

[614] La *renaissance* indigène (Kolig, 2002 ; Maddock, 2002) révèle une nouvelle indigénéité revendiquée aux niveaux culturel et politique, comme un espace d'action et de réflexion, construit volontairement et *discursivement (idem),* à l'instar de la Francophonie institutionnelle selon nous.

[615] L'anaphore, la métaphore et la métonymie sont des exemples de projection poéticognitive.

[616] En caractères gras dans le texte.

[617] Nous avons préservé les termes représentés en caractère gras par Galatanu (2000b : 91). Par ailleurs nous remarquerons ici, au sujet de l'intentionnalité selon Searle (1983), qu'elle doit se distinguer de l'intentionnalité telle que la définit Brennan (2004) en psychologie (voir glossaire : *Intentionnalité et conscience intersubjective).*

(a) Une étude à la fois qualitative et quantitative visant à repérer et « calculer » les tendances de subjectivation/objectivation du discours au travers des valeurs modales convoquées et des formes modales mobilisées

(b) Une étude sémantique centrée sur les 'prédicats thématisants', c'est-à-dire les nominaux et les verbaux qui désignent les grands thèmes du discours et autour desquels se construisent les systèmes de valeurs. (Galatanu, 2000b : 92-93)

Appliquée au cas d'un discours narratif, notre déclinaison de la SPA par les non-occurrences aura recours aux deux types *(a) ; (b).* Nous étudierons le nominal *chez X* désignant un thème majeur du discours initiatique d'émergence (selon *b*) ; cependant, la non-occurrence de ce nominal dans notre conte-type convoquera non seulement les éléments (N-Sts-PA) de *chez X*[618] mais aussi des valeurs modales par la mobilisation de formes modales (selon *a*) rattachées à la (nouvelle) signification de *chez X*.

En outre, la fonction de subjectivation permet d'examiner l'appropriation potentielle de la signification du *chez soi* tant par l'auteur que par le lecteur du conte et donc la convocation de leur *agency* dans la transmission poético-narrative de l'héritage culturel.

Type (a)

Concernant le type (a), Galatanu postule :

d'une part, la gradation ('gradualité') de l'inscription de la subjectivité à travers les valeurs portées par les significations des entités linguistiques et, d'autre part, une 'gradualité' de l'expression de la subjectivité du sujet parlant au travers des formes linguistiques mobilisées : modalité de *re* et modalité *de dicto*.[619] (Galatanu, 2000b : 91, 2002)

La représentation croisée de ces deux échelles d'inscription de la subjectivité est réalisée dans une grille d'analyse ou tableau des valeurs et formes linguistiques (désormais TVFL)[620] permettant de définir quatre mécanismes discursifs que nous tenterons d'appliquer au phénomène d'HCI :

-Le mécanisme s'appuyant sur la concordance de la subjectivisation des contenus par les valeurs convoquées et le subjectivisation par les formes linguistiques mobilisées: **mécanisme discursif de subjectivisation explicite ou transparente** ;

-le mécanisme s'appuyant sur la concordance de l'objectivisation des contenus sémantiques par les valeurs convoquées et l'objectivisation par les formes linguistiques mobilisées: **mécanisme discursif d'objectivisation explicite** ;

[618] D'après les hypothèses internes sur la représentation linguistique de la signification construite à partir des discours lexicographiques.
[619] En caractères italiques dans le texte.
[620] Voir annexe viii (d'après Galatanu, 2002, 2003a).

-le mécanisme s'appuyant sur la discordance entre la subjectivisation des contenus par les valeurs convoquées et l'objectivisation par les formes mobilisées: **mécanisme discursif d'occultation de la subjectivisation ou mécanisme de repli** ;

-le mécanisme s'appuyant sur la discordance entre l'objectivisation des contenus par les valeurs convoquées et la subjectivisation par les formes mobilisées: **mécanisme d'occultation de l'objectivisation ou mécanisme de révélation**.[621] (Galatanu, 2000 : 92-93).

Type (b)

Concernant le type (b), Galatanu explique : « Cette analyse des syntagmes verbaux et des syntagmes nominaux porteurs de valeurs modales vise à faire apparaître les mécanismes langagiers de préservation ou de transformation des systèmes de valeurs dans et par les discours » (Galatanu, 2000 : 93). Ces mécanismes sont au cœur de notre étude sur l'HCI.

I.2.3 Actes illocutionnaires : exemples de « promettre » et « rassurer »

D'après Galatanu, l'acte illocutionnaire « peut être défini (…) comme un phénomène de modalisation discursive qui, inscrit dans le sens de l'énoncé, produit une configuration d'attitudes modales qui sous-tendent l'intention illocutionnaire »[622]. Les zones illocutionnaires « affectives » sont définies comme « les zones des actes qui visent à provoquer un état subjectif affectif (positif ou négatif) chez le destinataire[623] » (Galatanu, 2012 : 68).

Nous reprenons ci-dessous les deux points qui intéressent notre étude :

Premièrement,

> La description des significations linguistiques est susceptible de rendre compte de l'inscription (et du niveau d'inscription dans les strates des significations lexicales) de la prise de position (attitude ou valeur modale) discursive du sujet parlant à l'égard du contenu propositionnel des énoncés qui la mobilisent, mais également à l'égard de la fonction interactive (« interlocutive » ou illocutionnaire) que ces énoncés sont censés avoir dans l'échange verbal dont ils participent. (Galatanu, 2000b, 2011a, 2012 : 64)[624]

[621] En caractères gras dans le texte.
[622] Galatanu (2012 : 65) se réfère ici à Galatanu (1997, 2000, 2011a).
[623] Galatanu (2012 : 68) donne les exemples suivants : sentiment de sécurité, satisfaction, joie, plaisir, ou au contraire, insatisfaction, honte, peur, insécurité, etc.
[624] Cette conceptualisation des actes illocutionnaires en termes de valeurs modales est proposée par Galatanu depuis 1984 (Galatanu, 1984) et reprise à partir de 2000 (Galatanu, 2000, 2011, 2012, 2014a, b)

Nous postulons ainsi que la transmission narrative et potentielle d'attitudes entre le narrateur et narrataire peut être soulignée grâce à la SPA et plus spécifiquement par les valeurs modales dont la fonction interactive peut montrer par ailleurs le phénomène de co-construction du sens dans la transmission de l'HCI. Ce phénomène souligne ainsi la co-agency potentielle de l'écrivain et du lecteur dans cet acte de transmission intangible.

Deuxièmement,

> La description de la signification lexicale est susceptible de rendre compte du degré de stabilité des associations de représentations qu'elle porte (dont celle du contexte discursif où le sens se construit), ces associations pouvant être contraintes par la situation de communication et/ou par le co-texte. La SPA propose ainsi un cadre explicatif intéressant du processus de « pragmaticalisation » et *ipso facto* de production de marqueurs discursifs dans la zone illocutionnaire des actes affectifs menaçants et rassurants. (Galatanu, 2011, 2014a)

Ce second point retient notre intérêt pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, le contexte et le co-texte montrent la déclinaison locale de la signification, soulignant son appropriation locale par les sujets communicants : au regard du récit qui nous intéresse, nous distinguerons diverses couches possibles de sens *locales vs globales* reflétant les degrés de stabilité des représentations portées par la description de la signification lexicale et par le discours narratif. Les déclinaisons sémantiques locales sont potentiellement co-construites par les relations écrivain-lecteur, narrateur-narrataire, mais également par les dialogues entre les personnages du récit. Ces interactions liées de par le phénomène de projection narrative[625] fondent le passage intergénérationnel des valeurs intangibles propre à l'HCI.

Dans la conceptualisation des actes de langage, l'approche modale SPA répond ainsi notamment aux interrogations « sur l'universalité ou la spécificité culturelle de la représentation de l'acte et de son fonctionnement » (Galatanu, 2014a : 17)[626]. Nous la rejoignons avec notre étude des degrés de glocalisation du sens, qui sont également inhérents à la signification lexicale et aux processus sémantico-pragmatiques au sens large par les rapports individuel-collectif, particulier-universel, qui sous-tendent tout phénomène langagier. Ainsi la sémantique-pragmatique est glocale par essence, ce qui autorise l'héritage par préservation-variation du sens.

[625] Voir les théories de la PC développées ultérieurement, notamment la *mimesis*.
[626] Voir également Galatanu (2012) ; Galatanu et Bellachhab (2011) ; Bellachab (2012a, b).

En outre, des exemples d'actes affectifs menaçants et rassurants[627] décrits selon les hypothèses de Galatanu serviront à notre étude. Les représentations modales d'actes illocutionnaires[628] « promettre »[629], « rassurer »[630] et « menacer »[631] peuvent ainsi nous

[627] Galatanu (2014a : 13) appelle « actes rassurants », « une catégorie d'actes illocutionnaires relevant, selon la plupart des typologies des actes illocutionnaires, de classes différentes, mais qui ont en commun une visée perlocutionnaire, celle de provoquer chez leur destinataire, un état subjectif affectif positif (sentiment de sécurité, satisfaction, joie, plaisir). »

[628] Galatanu (2014a : 20-21) explique : « L'approche modale de l'acte illocutionnaire envisage de configurer de manière spécifique, pour chaque type d'acte illocutionnaire, toutes les attitudes (valeurs modales) qui sous-tendent l'intention illocutionnaire, interactive de l'acte, posé par un postulat empirique. Dans le cadre théorique de la SPA, ces conceptualisations devraient correspondre au noyau de signification de verbe illocutionnaire, par exemple le verbe *promettre*, chaque élément de ces noyaux s'associant à des représentations liées au protocole de communication propre à une culture au sens le plus large du terme. Pour la langue française, les associations citées dans les dictionnaires pour l'acte de promesse sont, entre autres : bonheur, respect, se sentir en sécurité. La complexité du sémantisme des verbes et des nominaux qui désignent les actes illocutionnaires correspond à la complexité des représentations conceptuelles de ces actes ».

[629] D'après Galatanu (2011, 2012, 2014a, b): « l'acte PROMETTRE apparaît comme un acte symétrique à l'acte MENACER, du point de vue de sa visée perlocutionnaire canonique : la sécurité, la tranquillité d'esprit, la confiance mais aussi du point de vue de sa règle essentielle portant sur l'engagement à faire ou faire faire quelque chose qui concerne D. » (Galatanu, 2014a : 22). Sa représentation modale est formulée ainsi (2014a : 20):

PROMETTRE
SP <vouloir dire> à D
SP<penser/savoir P positif (D)>
DC
SP <penser D vouloir P>
ET
SP <vouloir faire P>
ET
SP< pouvoir faire P>
DC
SP< devoir faire P>
DC
D <pouvoir être rassuré>
SP = sujet parlant, D= destinataire, DC=DONC et ET=connecteurs argumentatifs (abstraits)

[630] La représentation modale de « rassurer » est formulée ainsi (Galatanu, 2014a : 24)

RASSURER
SP<vouloir dire> à D
SP <penser/savoir P' négatif pour D>
DC
SP<penser/savoir D état subjectif négatif : inquiétude, insécurité, souci>
ET SP<penser SP pouvoir faire D état subjectif positif>
ET
SP <vouloir faire D état subjectif positif : confiance, sécurité, tranquillité d'esprit>
ET
SP <savoir P positif pour D>
DC
SP <penser devoir/pouvoir dire P>
DC
D< pouvoir être rassuré>
Où P remet en cause P'.

[631] La représentation modale de « menacer » est formulée ainsi (Galatanu, 2012 : 65)
MENACER
SP <vouloir dire> à D
SP <affect négatif (D)>
DC

renseigner sur les buts et plans des personnages impliquant leurs émotions (voir Oatley, 2004a)[632].

I.3 Hypothèses d'application SPA à la représentation poétique de l'HCI

I.3.1 *Chez X*, HCI et relation à la différence

L'application de la SPA à l'étude des représentations sémantico-pragmatique et cognitives de *chez X* dans un texte poétique tiré de la Lje calédonienne nous permettra de montrer le processus d'HCI (hypothèse 1). Cette hypothèse convoque notamment les suivantes :

- 1a : le processus d'HCI est celui du développement durable basé sur le renouvellement *vs* la préservation culturelle (incluant les langues) et naturelle ;

-1b : la relation à la différence est inhérente au sens de *chez X* et à l'HCI, dans la mesure où elle est liée à la construction de l'identité et si l'on appréhende le Soi inclusif plutôt qu'exclusif[633].

« Pour qu'il y ait relation, il faut qu'il y ait termes différents […], s'il n'y a pas de différence, il n'y a pas de relation » explique ainsi Glissant (1995 cité par Ndiaye, 2005 : 153). Il décrit le passage du Même - qu'il associe à l'Occident et à l'universel – au Divers (hétérogénéité) comme « le changement civilisationnel contemporain du monde ». De plus, la conception de ce changement dans l'imaginaire (représentation) est favorisée par la poétique : s'opposant au Même, « la Poétique de la Relation se fonde, au contraire, sur une conception du monde comme 'faisceau de Relaté', où le 'relaté' est à la fois discours et acte (pratique de la relation)» (*idem* : 152).

C'est aussi dans la perspective d'un faisceau de relaté que la SPA aborde la co-construction du sens. Glissant considère que l'identité est constamment renégociée à

SP <vouloir faire P négatif (D)>
DC
SP <pouvoir faire P négatif (D)>
DC
SP <devoir faire P négatif (D)>
DC
D <devoir craindre SP>

[632] Oatley (2004a : 79-81) montre que les émotions narratives en PC impliquent des buts et des plans sociaux : par exemple le *but social* et le *plan social* correspondant à l'émotion « happiness » sont respectivement « be with others » et « cooperate, show affection » (Oatley, 2004a : 80). De plus, selon Oatley et Wells-Jopling (2011), les émotions sont intégrées narrativement (voir annexe xii : « Processus triangulaire : émotion, expérience, intégration »). L'analyse des émotions impliquées dans les actes affectifs décrits par la Galatanu en SPA pourraient en ce sens, selon nous, être confortée par les théories de la PC. Sur la PC, se référer au chapitre deuxième, section 2.
[633] Voir notre section 1 de thèse et notamment Stephens (2013) traitant de la conception asiatique du Soi dans la Lj.

travers nos interactions avec l'environnement[634]. Par conséquent, l'ensemble des éléments en relation(s) est modifié par cette relation.

Considérant la fonction relationnelle et performatrice du langage, la SPA est susceptible, selon nous, de rendre compte également de ce courant que Glissant décrit comme le « changement civilisationnel contemporain du monde ». La relation entre le Même (en tant qu'universel et global) et le Divers (en tant qu'hétérogénéité et local), entre en résonnance avec l'aspect durable de la signification (le noyau) et son aspect dynamique et renouvelable (mis en évidence par les possibles argumentatifs) : nous rejoignons alors le développement sémantique durable, indéniablement lié au développement durable propre à l'héritage dialogique.

I.3.2 Fluidification conceptuelle, renouvellement et HCI

Modéliser la dynamique interculturelle de construction identitaire dans la Lj contemporaine par l'étude de la fluidité des représentations pragmatico-sémantiques liées aux espaces identitaires, nous permet de comprendre et appréhender le changement civilisationnel contemporain du monde selon Glissant et notamment le phénomène glocal qui l'affecte. En effet,

> plutôt que de voir le global et le local comme incompatibles, les textes pour enfants (…) expriment leur interconnectivité (…). (Bullen et Mallan, 2011 : 77)[635].

Alors que de « nouvelles allégeances et de nouveaux espaces remplacent les ancien(ne)s » *(idem)*, Bullen et Mallan évoquent ici comment la fluidification des concepts de place (endroit / lieu) et d'appartenance traduisent de nouvelles possibilités, changements ou extensions d'espaces — et donc d'identité[636]. Cette fluidité provient de l'interconnection parfois conflictuelle et paradoxale entre le « global » et le « local », la tension entre ces deux pôles étant elle-même inhérente au phénomène de globalisation.

Le cinétisme sémantique qu'examine la SPA est donc un instrument théorique intéressant afin de montrer la fluidité conceptuelle à laquelle Bullen et Mallan se réfèrent et ainsi mettre en évidence les changements ou extensions d'espace et d'identité par l'étude du cas de *chez X*. Le cinétisme sémantique de « francophonie », d'après les exemples de Galatanu,

[634] En agissant sur le monde par les connections que nous établissons avec lui, nous le transformons et nous nous transformons. Rétrospectivement, le monde a un impact sur notre identité.
[635] «Rather than seeing the local and the global as incompatible, the children's text (…) express their interconnectivity (…). (Bullen et Mallan, 2011 : 77).
[636] Le lien identité – lieu – espace est mis en évidence dans ce même article de Bullen et Mallan (2011), mais aussi à travers les autres articles de cet ouvrage (Bradford et Mallan, 2011) que nous abordons dans notre recherche.

de *chez soi* qui fait l'objet de notre recherche (voir section 3, chapitres 1 et 2), et des concepts liés aux espaces identitaires en général, illustre la mouvance et la redéfinition des identités individuelles et collectives, tout en rendant compte et *tangibles* des développements culturels et sociaux *intangibles* réalisés par les discours. Cette redéfinition identitaire et cette matérialisation de phénomènes immatériels peuvent ainsi porter un éclairage nouveau sur les mécanismes linguistiques qui sous-tendent l'HCI.

I.3.3 Apport des théories littéraires et PC

Outre la théorie SPA, il nous a paru nécessaire de considérer les apports théoriques du domaine de la littérature afin d'appréhender des textes littéraires et poétiques. En corrélant les théories littéraires et linguistiques, nous avons envisagé leur potentiel d'enrichissement mutuel. La SPA peut ainsi être développée dans la perspective d'une application à la littérature impliquant le processus de narration dans la (re)construction du sens[637].

Tous deux centrés sur les phénomènes langagiers, les domaines littéraires et linguistiques demeurent inévitablement imbriqués. À ce sujet, dans leur ouvrage consacré à la théorie contemporaine de Lj, Mallan et Bradford (2011), soulignent la nécessité de développer une méthodologie qui permet d'atteindre sept différents objectifs par la mise en évidence des phénomènes de reconstruction et de co-construction du sens. Ces objectifs rappelés ci-dessous sont atteints par la SPA puisqu'elle a le potentiel de :

1. *construire* la réalité (il s'agit d'explorer la fonction performative de la théorie);[638]

2. *s'ouvrir* sur des idées alternatives ;

3. *présenter* de nouvelles manières d'être, de nouvelles formes d'appartenance, et de nouvelles relations dans un monde de plus en plus affecté par le changement, la globalisation, la menace et la peur ;

4. *voir* les relations dialogiques entre la tradition (préservation) et la nouveauté (innovation) ;

5. *mettre* en lumière les paradoxes du capitalisme, du consumérisme et des politiques identitaires ;

6. *diriger* notre attention sur les intertextes, les sources et la référence qui constituent la littérature et les films.

7. *démystifier et exposer* les formes et les structures que nous pensons naturelles.

Ainsi la SPA est une théorie applicable à la littérature. Elle est également largement utilisée dans une perspective ethnolinguistique (Galatanu, 2006a, b, 2008, 2011a, b,

[637] Voir à ce sujet Galatanu (1997) sur « les argumentations du discours lyrique ».
[638] La fonction performative de la théorie désigne, d'après Mallan et Bradford (2011 : 9), ce que la théorie peut faire et comment elle questionne la signification, le sens commun et la réalité.

2012)[639]. Son application à la Lj interculturelle ouvre donc une voie d'enrichissement mutuel des domaines littéraires et ethnolinguistiques.

De plus, la dimension cognitive inhérente à la SPA est également étudiée dans le cas poético-narratif par la PC. Ce domaine sera donc considéré comme l'interface théorique, clé de notre travail entre la SPA et les théories littéraires. L'articulation de la PC-SPA permet selon nous de modéliser des processus représentationnels à la fois linguistiques, culturels, littéraires et cognitifs, impliqués dans l'HCI des peuples autochtones à l'ère *postcoloniale*. C'est pourquoi le chapitre suivant explorera des éléments théoriques fondamentaux de la PC qui ouvriront de nouvelles voies pour notre recherche.

II Chapitre deuxième. Poétique cognitive (PC): pistes théoriques d'articulation à la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA)

II.1 Introduction

À la rencontre des théories littéraires et cognitives émerge la théorie de la PC dont nous allons argumenter le potentiel d'intégration de la SPA et dans une perspective de modélisation du processus d'HCI[640].

L'articulation SPA-PC est fondée sur les théories relatives aux représentations[641] : leurs fonctions révélatrices, de renouvellement et de préservation identitaire ainsi que leur rôle fondamental dans la co-construction du réel. Dans ce cadre, nous proposons de nouvelles combinaisons théoriques afin de s'adapter aux changements de notre environnement, tels que la mutation des formes et des modes de production textuelles en Lj (Mallan et Bradford, 2011).

[639] Galatanu exploite la mise en jeu de l'affect et des émotions dans les situations de langues en contact et dans le contexte de la didactique des LC.

[640] Notre étude vise la modélisation sémantique/linguistique des processus de renouvellement et de préservation identitaires en jeu dans les récits de littérature enfantine d'émergence porteurs d'HCI. Dans cette perspective, l'intérêt des théories cognitives relatives aux représentations a été mis en lumière : leurs fonctions révélatrices, de renouvellement et de préservation identitaire ainsi que leur rôle fondamental dans la co-construction du réel. Distinguer différentes catégories de représentations permet de mieux comprendre ces phénomènes au niveau théorique. Mais en pratique, le phénomène de reconstruction des représentations se manifeste comme un tout multidimensionnel : cet ensemble intègre notamment les approches cognitives, socioculturelles, linguistiques et littéraires. C'est pourquoi il nous semble intéressant de modéliser cet aspect multidimensionnel ouvert du développement identitaire dans le contexte postmoderne porté par la diversité et l'intersubjectivité.

[641] Voir la première section de notre thèse.

Cette partie résumera premièrement ce qu'est la PC, ses limites et obstacles d'après l'article d'Arnaud Schmitt (2012)[642] mais aussi en référence à Calderón Quindós (2005), Catherine Fuchs (2004) et spécialement Bernard Victorri (2004) qui explorent la PC dans la perspective de la linguistique cognitive et notammant des « grammaires cognitives » . Gavins et Steen (2003) ainsi que Tsur (2008b) constituent également des références majeures pour introduire la PC. Deuxièmement, le potentiel de la PC pour notre étude sera exploré : d'après Burke (2003), nous discuterons tout d'abord des approches narratives fondamentales pour aborder la cognition. Oatley (2003) nous orientera ensuite sur l'étude de l'*écriture-lecture* définissant l'acte de communication par co-construction du sens d'un texte. À l'issue de ce parcours balisé dans le champ de la PC, de nouvelles voies s'ouvriront vers notre modélisation SPA.

II.2 Profil de la poétique cognitive (PC) pour notre étude

II.2.1 Contexte théorique

Si c'est au professeur de littérature Tsur (1983) que l'on doit le terme de « poétique cognitive»[643], celle-ci s'est pourtant déjà développée avant cette date. D'influence essentiellement anglo-saxonne, le champ de la PC est en fait situé à la croisée de la théorie littéraire et des sciences cognitives. C'est par la réalisation de leurs similitudes que ce champ évolue, engendrant une épiphanie théorique dans chacun des deux domaines. Cependant, les frontières de cette discipline hybride restent floues[644].

La PC est caractérisée par deux éléments saillants :

- Premièrement, l'hétérogénéité, conséquence inévitable de l'interdisciplinarité : l'hétéroclisme a plus largement marqué un tournant majeur des études sur la narrativité. Des auteurs incontournables ont contribué à renforcer ce mouvement[645]. Plusieurs d'entre

[642] L'article d'Arnaud Schmitt (2012) intitulé « De la poétique cognitive et ses (possibles) usages » constitue un excellent condensé de l'histoire et des aspects incontournables composant le domaine en plein développement de la PC.
[643] Les fondements de la PC apparaissent dans l'ouvrage phare de Tsur intitulé *Toward a Theory of Cognitive Poetics* (1992). La perspective de Tsur consiste à examiner comment le lecteur traite les informations *diégétiques* et en quoi ce processus de traitement construit et limite le langage poétique ou les décisions critiques. Les informations diégétiques sont celles qui relèvent de la narration : le caractère diégétique se rapporte ou appartient à l'univers fictif, à l'histoire, c'est-à-dire aux actions et aux événements dans une œuvre de fiction.
[644] D'une part, les sciences cognitives – définies comme « la pensée sur la pensée » puisent dans la théorie littéraire – définie comme « l'écriture sur l'écriture », une matière « fictionnelle » (Schmitt, 2012), afin de comprendre comment traiter les informations que le réel nous envoie. D'autre part, avec l'émergence de la théorie de la réception, la théorie littéraire – particulièrement la poétique – se penche sur l'aspect cognitif impliqué dans le processus d'interprétation du sens (*idem*).
[645] Norman Holland étudie la théorie de la réception dans sa pratique expérimentale ; Mark Turner, (associé à Fauconnier, Lakoff et Johnson) qui montre la littérarité de la pensée et Ellen Spolsky (Gaps in nature : Literary Interpretation and the Modular Mind) sont introduits par Alan Richardson et Francis F. Steen dans un numéro de Poetics Today qu'ils consacrent au sujet. David Herman et Peter Stockwell cherchent quant à eux à définir une identité propre à la PC. Ce dernier, suivant une approche pragmatique, présente des outils d'analyse littéraire issus de la PC.

eux sont rassemblés dans un ouvrage majeur sur la PC : *Cognitive Poetics in practice* (Gavins et Steen, 2003). Ce recueil, bien que renforçant l'hétérogénéité du mouvement encore en quête de définition, souligne aussi son dynamisme.

- Deuxièmement, la littérature cognitive rétablit les liens entre le réel et la littérature par l'expérience du lecteur. Fludernik[646] parle alors de *narratologie naturelle*. D'après Schmitt (2012 : 146), « la raison d'être de l'acte narratif repose avant tout sur ce qu'elle appelle '*experientality*' et sur la façon dont les êtres humains ont besoin de rendre compte de leur expérience ». Essentiel à la Lje[647], l'ancrage expérientiel narratif permet de lier auteur et lecteur par des expériences potentielles communes auxquelles le récit fait écho. La narrativité du réel, de la culture, de l'histoire, est exploitée[648] autour d'un accord commun : le récit est un « instrument de l'esprit » qui permet de construire la réalité (146).

Notons néanmoins que déjà avant Tsur (1983), des notions phares de la théorie littéraire ont été empruntées par les sciences cognitives[649]: la *métaphore* (Lakoff et Johnson), la *parabole* (Turner), les *scripts et les histoires* (Schank et Abelson), le *courant de conscience* (Daniel Dennett). En outre, des psychologues cognitifs comme Richard Gerrig basent leurs recherches sur des textes de fiction, en examinant comment « le sens d'un livre n'est pas circonscrit au texte, il est conditionné par sa réception » (Schmitt, 2012 : 147). Le lecteur est donc projeté au cœur du processus de construction du sens. Le potentiel interprétatif d'un texte littéraire doit alors être contextualisé.

Les prémices de la théorie de la réception remontent en outre à 1920 avec l'étude d'I. A. Richards sur la réception émotionnelle. Les textes et toutes les formes d'art ne sont alors plus des objets : ils deviennent des expériences. Bien plus tard, Rabinowitz examine le *passif du lecteur* qui influence sa lecture. La lecture apparaît donc comme événement pluriel[650].

---

[646] Voir Fludernik (1986).

[647] Voir nos chapitres abordant les représentations et l'appropriation subjective du paysage par le biais de la narration et de la Lje en particulier (section 1) : ils montrent en quoi l'expérience de l'écriture et celle de la lecture sont liées à l'appropriation du sens, spécifiquement en lien avec le paysage. Les parties suivantes traiteront amplement le phénomène narratif expérientiel.

[648] Voir les travaux de Paul Ricoeur, Louis O. Mink, Hayden White, Stanley Fish, Jerome Bruner, Alasdair MacIntyre, Mark Turner, John Searle et Catherine Kohler Riessman.

[649] Selon Schmitt (2012), si l'on constate que les sciences cognitives et sociales ont amorcé depuis plusieurs décennies une littérarisation de leur pensée, la théorie littéraire semble au contraire vouloir résister à l'influence cognitive, perdant l'opportunité de se régénérer. Ce tournant narratif a été annoncé par Roland Barthes et les théoriciens extérieurs au champ littéraire qui ont particulièrement exploré cette voie. Barthes est ici cité par Schmitt (2012 : 146). Barthes explique ainsi la nature ontologique du récit d'après Schmitt (2012 : 146) : « Innombrables sont les récits du monde. […] De plus, sous ces formes presque infinies, le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés, le récit commence avec l'histoire même de l'humanité ; il n'y a pas, il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit ». Cette observation fait écho à la construction de la mémoire et de la conscience humaine par la narration (Presles, 2011), telle qu'elle sera traitée ensuite à travers les émotions et la narration en PC particulièrement d'après les études de Keith Oatley.

[650] Dans le même ordre d'idées, l'herméneutique est l'art d'interpréter et concerne donc directement l' « horizon d'attente » et l' « effet de l'œuvre » (Schmitt, 2012 : 148), car le sens est l'effet d'une expérience. De ce point de vue, seule l'œuvre lue est réelle car le lecteur en porte le sens.

Parce qu'il est formé par les représentations accumulées, le passif du lecteur est selon nous potentiellement lié à l'HCI[651].

Si la PC est le versant pragmatique de la théorie de la réception (*idem* : 149), la première théorie prenant racine dans les sciences cognitives et la seconde dans la théorie littéraire, elles ont recours à des méthodes et des outils différents tendent vers la même finalité : contextualiser la lecture. L'horizon pragmatique apporté par les sciences cognitives ouvre donc selon nous de multiples perspectives aux études littéraires, en permettant d'intégrer la psychologie du lecteur à l'analyse structurelle de l'œuvre littéraire.

Notre recherche consiste à explorer les possibilités de modélisation du potentiel d'*absorption* du texte par le lecteur afin de montrer que ce texte peut transmettre des représentations socioculturelles essentielles à l'HCI. Pour ce faire, nous cherchons à montrer, dans une perspective linguistique cognitive, les réseaux de trajectoires interprétatives possibles inscrites dans un texte et fondées sur la déconstruction-reconstruction de représentations sémantico-discursives. À la lecture du texte, ce potentiel pourra être actualisé de manière singulière, ce qui sort du cadre de notre étude.

Enfin, si aujourd'hui, la relation entre la linguistique et la poétique s'actualise par la linguistique cognitive, elle a longtemps été controversée par les études littéraires comme le souligne Quindos (2005 : 269)[652]. Découvrant la nature figurative de la pensée humaine, la linguistique cognitive qui s'intéresse à tout type de discours en tant qu'« échantillon de l'esprit humain »[653], s'ouvre de fait largement à la poétique *(idem).*

Explorant cette interface linguistique-cognitive-poétique, notre étude devra prendre en compte les instruments théoriques poéticognitifs clé qui peuvent permettre d'examiner leur intégration dans une méthodologie systématique de la SPA. La notion de *mixage* de représentations sera notamment étudiée pour définir les procédés de projection parabolique (métaphore) qui élargissent la potentialité du sens.

II.2.2 Instruments théoriques

Les parties suivantes abordent les instruments théoriques clés de la PC.

---

[651] Voir notre chapitre sur les représentations et l'HCI.

[652] « Malgré le rejet ferme affiché par certains secteurs littéraires d'avancer au-delà de la poétique traditionnelle, les travaux de E. Semino, P. Stockwell, Gavins & Steen and M. Freeman confirment clairement la tendance moderne à incorporer les résultats de la linguistique cognitive à l'analys poétique» (Quindos, 2005 : 269, notre traduction d'après le texte original: « Despite the firm reluctance of some Literary sectors to move beyond traditional Poetics, the works by E. Semino, P. Stockwell, Gavins & Steen and M. Freeman are clear confirmation of the modern tendency to incorporate CL findings into poetic analysis»).

[653] « samples of human thought» (Quindos, 2005 : 269).

II.2.2.1 Stéréotypes et mimesis : la cartographie cognitive

L'apport des sciences cognitives à la théorie littéraire peut être illustré par la cartographie cognitive, basée sur la *mimesis* qui désigne la relation entre le texte et le monde (Oatley, 2003 : 162)[654].

Développé par Minsky (1975)[655], le concept de « cartes » vise à montrer comment notre esprit appréhende la réalité en la structurant sous forme de *cartes cognitives* constituées par des macro-récits stéréotypés. Le modèle cognitif de *convergence* montre comment les informations fragmentées dans le cerveau sont rassemblées dans/par un contexte particulier. En s'inspirant de la *convergence* et de la fragmentation cognitive qu'il applique à la littérature, Turner montre un phénomène qu'il nomme *mixage*[656]. Suivant la même tendance, Alfred Schutz développe le concept de *typification,* qui désigne des blocs de pensées créant un *horizon de familiarité*, nécessaire à l'appréhension de la réalité. Celle-ci ne peut donc s'effectuer sans recours à la *stéréotypisation,* idée développée en sciences cognitives par Schank et Abelson (1977, 1995) [657] et leurs concepts de *schémas* et de *scénarios*[658]. Ils montrent que la connaissance est encodée sous forme d'histoires, qui constituent la mémoire[659]. Issus de la théorie du prototype, les *modèles cognitifs idéalisés*[660] de Lakoff montrent comment nous interprétons la réalité à travers le filtre de stéréotypes et catégories[661].

Notons que le concept de schéma avait déjà été utilisé bien avant les cognitivistes, dans le domaine des arts comme un filtre unifiant les données et le processus de *correction* : dépassé par la complexité du réel, le sujet réalise que ses schémas ne sont pas adaptés à son expérience ; il doit alors corriger le schéma préétabli pour y intégrer le désordre réel ou artistique, ce qui forme un nouveau schéma familier. Le rapport de l'individu à son

[654] Nous y reviendrons plus amplement dans la partie sur l'écriture-lecture.
[655] Voir aussi Minski (2000 ; 2007) concernant les travaux plus récents.
[656] Voir glossaire : *mixage et sens initiatique glocal.*
[657] Schank et Abelson sont des théoriciens de l'intelligence artificielle (voir *Scripts, Plans, Goals, and Understanding,* 1977).
[658] Les concepts de « schémas » (« *schema* ») et de « scénarios » (« *scripts* ») sont explorés en Lj par Stephens (2011) comme des instruments cognitifs fondamentaux de par leur pouvoir transformateur et leur rôle majeur dans les représentations de la diversité culturelle en Lj. Voir glossaire.
[659] « Schank et Abelson, dans un article intitulé : 'Connaissance et mémoire : l'histoire vraie' (*Knowledge and memory : the real story*), insistent sur le fait que « toute connaissance est encodée sous forme d'histoires » et que comprendre quelque chose signifie « extraire des histoires [de son disque dur personnel] et les appliquer à de nouvelles expériences. » (Schmitt, 2012 : 150, notre traduction).
[660] Ideal Cognitive Models ou ICMs (Lakoff, 1999).
[661] Nous avons traité de ces idées dans notre chapitre sur les représentations. Celles-ci ont des applications innombrables et liées. Ainsi, en PC, Peter Stockwell établit un parallèle entre les schémas quotidiens et artistiques. Il montre que les stéréotypes structurent non seulement la sphère du quotidien, mais aussi celles de la culture et de l'art. Ainsi les modèles cognitifs deviennent culturels. Les exemples d'application de cette schématisation dans le domaine littéraire sont nombreux. Les principaux demeurent les travaux de Propp (voir Propp, 2010, sur la morphologie des contes) sur les analyses formelles de séquences narratives stéréotypées, ou encore ceux de Bal et de Barthes.

environnement se construit donc en suivant le principe suivant : schéma familier – rupture – réintégration dans le domaine du familier[662]. La réception implique donc inévitablement une stéréotypisation telle un système de décodage-encodage[663].

La littérature utilise ainsi les cartes cognitives sur trois niveaux : pour représenter le réel, dans l'organisation diégétique et dans la relation intersubjective auteur/lecteur[664]. La *figure de l'auteur*[665] est alors directement impliquée dans le « contenu » du texte. Le poéticien cognitiviste Rabinowitz souligne ainsi que la communication entre auteur et lecteur est réalisable par leur accord préalable sur « ce qui est digne d'être remarqué » (Schmitt, 2012 :152) : cela constitue le poids d'un roman. La poétique cognitiviste est fondée sur le « potentiel relativiste » exprimé par ce « poids », qui permet par exemple de déterminer un genre. De plus, le jeu référentiel est rendu complexe parce que la littérature développe ses propres *schémas* en plus de ceux qu'elle emprunte au réel[666]. Le processus psychologique qui crée et perçoit ces combinatoires mérite une analyse. Par conséquent, la poétique formaliste peut probablement être enrichie par les études cognitives qui examinent d'une part, le profil de la figure de l'auteur et d'autre part, la relation entre l'auteur et les attentes d'un lecteur vis-à-vis d'un livre et du sens qu'il en tire.

II.2.2.2 Mémoire et mondes possibles textuels

Par ailleurs, les sciences cognitives ont montré des flux d'informations circulant entre des signes et notre mémoire. La compréhension d'un texte implique ainsi deux notions fondamentales : les attentes du lecteur et la gestion mnémotechnique du flux[667]. Le concept de *mondes textuels* illustre ce mécanisme. Créée par Werth et Gavins, cette notion éclaire les éléments qui construisent un monde mental (Schmitt, 2012 : 153). À partir d'un *monde principal*, le lecteur gère des *sous-mondes* qui peuvent être de nature *déictique* (spatio-temporelle, à l'instar d'un souvenir), *attitudinale* (souhaits, croyances, désirs, objectifs), ou *épistémique* (les mondes hypothétiques que constituent les *contrefactuels*). Suivant cette

[662] Sur cette structure se base la reconstruction des représentations qui sont à l'œuvre notamment dans le processus d'apprentissage et plus particulièrement d'acquisition des langues étrangères, tel qu'il est envisagé par les méthodes communicatives (en spirale). De plus, ce motif fait écho au renouvellement identitaire dans les récits initiatiques, basé sur « home-away-home » : le schéma familier correspond *au chez-soi*, tandis que la rupture est symbolisée par le voyage qui permet la réalisation de la quête. Rendu par le déplacement dans un nouvel espace-temps, dit ''liminal'', le voyage s'achève par le retour chez soi (voir section 1, chapitre 1).

[663] Le processus de déconstruction-reconstruction du sens qui définit la lecture invoque les stéréotypes suivant un système de décodage-encodage (voir notre chapitre sur les représentations). .

[664] D'après Schmitt, les stéréotypes nous permettent par exemple d'appréhender les personnages (à l'instar du cow-boy ou du gangster) dont les noms propres sont associés à des sèmes qui s'y fixent, formant ensuite des stéréotypes qui peuvent muter en fonction de l'œuvre et du lecteur.

[665] Il s'agit des représentations qu'un lecteur peut avoir d'un auteur.

[666] Ainsi nous distinguerons par la suite les deux types de schémas suivants : cognitifs construits (par le récit ou cotexte) et scénarios stéréotypiques (construit par le contexte de l'environnement socio-culturel du lecteur/ de l'écrivain).

[667] Ces deux notions équivalent respectivement à l'anticipation du sens et à la lecture (Schmitt, 2012 : 153).

idée, Ryan développe la théorie des mondes possibles (*possible worlds theory*)[668]. Elle examine la relation entre le monde réel du texte et les mondes possibles textuels alternatifs, équivalents des sous-mondes textuels épistémiques.

L'activité cognitive, tout particulièrement la capacité d'élaborer des *contrefactuels* permet ainsi de donner une cohérence au réel. Les simulations que les humains élaborent leur permettent d'effectuer des choix parmi des possibilités et d'agir en conséquence. On constate alors que ces choix sont guidés par des émotions. Les hypothèses et les contre-hypothèses sont finalement des récits que les individus élaborent sans cesse. Si ce réflexe cognitif narratif n'avait pas lieu la *dysnarration* conséquente nous empêcherait de construire le réel. L'élaboration des contrefactuels et la construction imagée des mondes possibles dans la lecture d'un roman, ainsi que le rôle joué par les émotions du lecteur, sont autant de pistes de recherche prometteuses pour la PC.

Bien que la théorie des mondes possibles ne soit pas cognitive d'après Semino (2003), elle apparaît similaire à la théorie cognitive développée par Fauconnier sur les *espaces mentaux.* Cela dépend finalement de l'application qui en est faite et du degré d'analyse psychologique des mécanismes de réception littéraire. La théorie des mondes textuels examine les concepts impliqués dans la mise en place de la *mimesis* dans un texte de fiction et le rôle de la mémoire. Les mémoires à long terme (MLT) et court terme (MCT), étudiées par Holland[669] sont ainsi impliquées dans la lecture. La MLT comprend les mémoires sémantique et épisodique, chacune liée respectivement à la culture et à notre vécu au sein de cette culture. Chargée en affects, la mémoire épisodique permet notamment de lier des lieux précis à des souvenirs que nous avons de nos expériences. La MLT permet aussi le phénomène d'*amorçage (priming),* auquel s'intéressent les champs cognitifs et littéraires : « un premier stimulus conditionne la réaction à un second stimulus survenant ultérieurement. » (Schmitt, 2012 : 154). Comme le montre la littérature postmoderne, un détournement des conventions de l'*amorçage* peut avoir lieu pourvu qu'auteur et lecteur s'accordent au préalable sur ces conventions. Cette intersubjectivité est donc clairement liée à l'*amorçage*.

La lecture implique donc un flux constant et bidirectionnel entre MCT et MLT. Par ce flux se construisent des schémas interprétatifs plus ou moins provisoires, actualisés par le

[668] La théorie des mondes possibles n'est pas liée à la sémantique des possibles argumentatifs (SPA) sur laquelle nous travaillons. Néanmoins, notre recherche établira des ponts entre les deux théories. Nous reprendrons la théorie des mondes possibles textuels composés du monde principal et des sous-mondes, tels qu'ils ont été décrits plus haut selon Schmitt (2012), pour l'appliquer notre analyse du discours et conforter la théorie SPA (voir section 3, chapitre 3).
[669] Voir Holland (2009).

lecteur : le *schéma maître* est modifié par l'intégration d'informations nouvelles (*flux d'informations*). Ainsi la PC tient compte à la fois de la rigueur structuraliste et de la mutation constante des récits, engendrant une recherche d'équilibre qui caractérise l'acte de lecture. Le lecteur oscille en effet entre créativité et résistance au changement[670].

D'après Schmitt, la PC permet donc d'étudier le conservatisme et le conditionnement du lecteur. Elle nous semble également propice à la conceptualisation du double potentiel d'innovation-transgression généré dans/par la reconstruction de la signification et du sens, donc par ce biais, à la transmission narrative de l'héritage culturel.

II.2.2.3 Espace mentaux et zones : vers la sémantique-pragmatique

Le concept de carte cognitive est un outil fondamental pour comprendre la (re)construction du sens chez les lecteurs d'un texte. Comme le montre Ryan[671], la construction de l'espace narratif s'effectue à l'aide de ces cartes cognitives et l'appréhension de l'espace et du monde du récit est spécifique à chaque lecteur.

On distingue deux tendances majeures : la *carte* et la *visite*[672]. La carte traduit une vue d'ensemble, en plongée, panoramique. La visite consiste en une focalisation à travers les yeux d'un personnage. Les deux options sont déterminées par le texte, notamment par sa politique narrative. De plus, une rapide fixation de la représentation spatiale d'un texte s'effectue, constituant un noyau qui se fixe dans notre mémoire et à partir duquel elle peut éventuellement évoluer. Cela rappelle la problématique du signe et de son contenu visuel. Finalement, la PC questionne ce que signifie *imaginer* une histoire.

Enfin, l'espace interprétatif inclut aussi un espace affectif qui demeure relativement inexploré[673]. Pourtant cette *zone d'expériences et d'affects* est à la source de l'amorçage[674].

---

[670] Menakhem Perry (1979) appelle « primauté/nouveauté » cette opposition dans le travail herméneutique, rejoignant Fludernik (…) et sa « règle de persévérance » (Schmitt (2012) citant Perry (1979) et Fludernik). Selon Schmitt ce phénomène désigne la tendance du lecteur à résister le plus longtemps possible à la nouveauté en maintenant un cadre jusqu'à son effondrement sémantique. S'installe alors un rapport de force entre auteur et lecteur.

[671] Ryan (2003) effectue une expérience sur un public universitaire. Elle demande à un groupe d'étudiants homogène de représenter graphiquement l'espace diégétique d'un roman qu'ils ont lu. Les résultats font apparaître une surprenante diversité. Ryan démontre que la représentation de l'espace diégétique est un processus personnel et hétérogène, soulignant la diversité des possibles interprétations d'un texte. Les informations sur les lieux peuvent être assimilées de manière *picturale* ou *propositionnelle* (quasi verbale). Ainsi, « Chaque lecteur a une culture visuelle qui lui est propre et appréhende l'espace, le monde du récit, à sa manière. » (Schmitt, 2012 : 156).

[672] « The map and the tour» (Schmitt, 2012 : 156). Le concept *map* rejoint ici celui de correspondance (*mapping*) qui est selon Victorri (2004 : 90) « une notion fondamentale » en linguistique cognitive : « les relations entre espaces mettent en place des liens entre certains éléments de ces espaces, permettant ainsi un transfert d'une partie de la structure d'un espace vers un autre » *(idem).*

[673] L'espace de l'affect qui est transmis d'un émetteur à un récepteur par le biais d'un texte demeure une mémoire et un héritage à la fois naturel car relatif au plan biologique, mais aussi socio-culturel, formant l'héritage culturel intangible. À ce sujet, nous recommandons l'ouvrage de Teresa Brennan (2004) sur « la transmission de l'affect » (notre traduction du titre de son ouvrage).

[674] La dimension affective est l'amorçage premier en tant que charge émotive issue de notre vécu et antérieure au texte. Nous aurons recours à la notion d'amorçage *premier* pour l'étude au texte *Mèyènô* (Ponga *et al*. 2004). Il s'agit de partir du vécu et des expériences

Dans ce contexte, on ne peut parler d'interprétation, mais d'*une* interprétation. Les expériences collectives partagées et narrées permettent de dégager des « règles communes » (*idem* : 157).

D'après Victorri (2004 : 90) :

> C'est sans doute Gilles Fauconnier, avec la théorie des espaces mentaux (Fauconnier 1984, 1997), qui fournit le cadre théorique le plus général pour les grammaires cognitives, au sens où il permet d'intégrer (…) une perspective plus large, centrée sur le discours, englobant sémantique et pragmatique.

Par les espaces mentaux, au niveau de la « construction dynamique du sens » *(idem),* nous pensons donc que la PC rejoint la SPA, ce qui est discuté ci-après.

II.2.3 Potentiel combinatoire PC – SPA

II.2.3.1 Limites et potentiel de la PC

La limite principale de la PC reste la singularité : l'étude d'une seule lecture présente-t-elle ainsi le même intérêt que celle d'un ensemble de lectures ? Le second obstacle est l'accès à la singularité, qui exige un nouveau dispositif d'analyse[675].

Enfin, en référence à l'article d'Oatley (2003) intitulé « Écrire-et-lire, le futur de la poétique cognitive »[676], la lecture et l'écriture sont présentées tel un acte unique de communication. D'un côté l'auteur anticipe la réaction du lecteur et de l'autre, le lecteur écrit le texte qu'il lit car la réception est active, elle (re)construit le sens. La dimension psychologique représente donc le défi de la PC. L'étude de la simulation du réel, ou *mimesis*, peut donc être perçue comme « une suggestion, un écho, voire un rêve » (Schmitt, 2012 : 159). L'acte d'« écriture-lecture »[677] permet de comprendre comment « les livres nous écrivent, nous modifient et intègrent nos cadres personnels de référence. » (159).

---

communes pour amorcer le conte, comme le montre l'introduction de *Mèyènô*: la grand-mère raconte l'histoire de Mèyènô à sa petite fille qui est venue de réfugier dans ses bras (voir section 3).

[675] En fin de compte, la PC constitue plus une étude de l'acte de lecture qu'une nouvelle forme d'interprétation littéraire. L'étude de l'acte complexe et multiple de la lecture est celle des processus psychologiques chez le lecteur. Cela inclut notamment le phénomène de plaisir, rarement étudié jusqu'alors et qui ne fait pas l'objet de notre étude centrée sur le potentiel du texte. Parce qu'aujourd'hui, il n'existe aucune approche qui englobe l'intégralité des fonctions psychologiques, intellectuelles ou émotionnelles de la lecture, la PC présente une opportunité nouvelle : elle peut élargir l'horizon des recherches vers d'autres disciplines, comme nous le proposons avec la linguistique par les non-occurrences en SPA.

[676] Nous allons ensuite aborder cet article intitulé « Writingandreading, the future of cognitive poetics », tiré du livre *Cognitive Poetics in Practice* de Gavins et Steen (2003).

[677] Schmitt (2012) traduit en français le terme « writingandreading » par « écritureetlecture ». Nous suggérons de le traduire désormais en ajoutant les tirets : « l'écriture-et-la-lecture » ou l'« écriture-lecture ». Ce concept sera exploré dans une partie ultérieure sur l'écriture-lecture.

Pour conclure, par la PC pouvons-nous aborder l'« écriture-lecture » comme un processus de construction-déconstruction-reconstruction du sens mais surtout comme une stratégie discursive (ré)générant potentiellement l'héritage culturel.

II.2.3.2 Évaluation du potentiel d'articulation de la SPA aux objectifs interprétatifs poéticognitifs pour modéliser l'HCI

La PC conforte donc l'idée que le sens est reconstruit par le lecteur[678], ce qui génère non pas *une* interprétation mais *des* interprétation*s* possibles d'un discours. Dans la communication, à la réception, a lieu le décodage du message impliquant son nouvel encodage. Il y a donc renouvellement du sens porté — plus ou moins intentionnellement — par le message émis. En outre, la PC montre que l'expérience et les émotions des émetteurs et récepteurs influencent la communication. Ainsi, par le phénomène de projection mentale, des espaces et des zones intangibles sont créés et interfèrent. Leur superposition (ou mixage) constitue un ensemble de couches de sens, telles des possibilités de réalisation du sens par interférence[679].

a Éléments poéticognitifs conceptualisables en SPA

Nous proposons de rendre tangibles ces espaces et zones de potentialité, soit ces projections intangibles, par notre déclinaison de la méthodologie SPA qui devra articuler les éléments poéticognitifs que nous venons de traiter (voir annexe xi)[680].

Nous allons donc distinguer deux types de schémas :

1. Les schémas ou scénarios cognitifs constitués par les représentations *relativement locales* car déclinées dans un contexte discursif singulier : par exemple, un texte (niveau intratextuel) ou un corpus littéraire (niveau intertextuel) développent leurs propres schémas[681];
2. Les schémas ou scénarios stéréotypiques constitués par les représentations *relativement globales* car partagées au sein du groupe ou par un genre littéraire par exemple.

[678] Cela avait déjà été proposé par Charaudeau (1983).
[679] Voir glossaire : *mixage et sens initiatique glocal.*
[680] Annexe xi: « Liste des éléments poéticognitifs revus ».
[681] Voir à ce sujet notre chapitre traitant des représentations et stéréotypes.

Ces points sont explorés à la suite du présent chapitre consacrée à la PC[682]. Plus spécifiquement, nous examinons la reconstruction identitaire indigène par le biais de la Lj : nous montrerons comment, grâce à certains supports « glocaux », le lecteur peut potentiellement devenir écrivain dans l'acte d'« écriture-et-lecture » (Oatley, 2003). Nous postulons que cet acte souligne la propension du lecteur à contribuer au renouvellement et à la reconstruction, identitaires, individuels et collectifs. Le lecteur devient donc acteur et maillon potentiels de l'HCI.

b Co-agency auteur-lecteur

En outre, il est nécessaire de tenir compte du média, de l'émetteur et du contexte de communication. Ces trois piliers essentiels pourront favoriser non seulement l'*agency* intersubjective du lecteur, mais plus encore la *co-agency* auteur-lecteur. En tant que potentiel, cette zone de *co-agency* contribue ainsi au *passage* des récits, ce qui est l'objet des contes initiatiques, autrement appelés « récits de rites de passage »[683]. Cette zone définit donc un potentiel sémantique qui va déterminer le degré de fertilité (ou au contraire de saturation) du sens.[684]

À la rencontre de deux réalités – l'une est imaginaire, l'autre expérimentée —, le passage en écho des récits initiatiques illustre la théorie de la *mimesis*, et notamment de la parabole que nous traiterons ensuite[685].

Lors de son passage entre émetteur et récepteur, l'histoire est modifiée : cette transformation traduit une transgression signalant un rite de passage et la réappropriation du sens par le lecteur. Devenant ainsi écrivain, il pourra à son tour faire passer le récit. De ce fait, le récepteur devient un émetteur potentiel par l'initiation que constitue l'acte de communication : l'émetteur et le récepteur s'inscrivent et se transforment mutuellement dans/par le discours. Cela caractérise une communication interactive, ou *initiatique* dans le cas des récits de Lje. Support de la pratique initiatique et du passage des significations/sens, le récit devient par conséquent le véhicule primordial du processus d'HCI.

---

[682] Caractérisé par PC, le passage de l'interprétation littéraire à l'étude de l'interprétation, tel que l'évoque Schmitt (2012), fait apparaître aujourd'hui une niche de recherches porteuses d'un large potentiel de développement par lequel nous envisageons notre modélisation. Le phénomène d'interprétation sera ainsi exploré, dans le contexte émergent de l'HCI et des identités glocales.

[683] En anglais, on emploie le terme de *rites of passage narratives* pour désigner les récits initiatiques. Ceux-ci ont été explorés précédemment (chapitre 1, section 1), d'après les travaux de Van Gennep (1960) et V. Turner (1967, 1969).

[684] La fertilité et la saturation des signifiants et des signifiés ont été abordées initialement dans notre premier chapitre (section 1).

[685] Voir L'histoire racontée et mise en scène, est imbriquée dans une autre histoire, elle-même imbriquée dans une autre histoire, dans un écho infini. Le conteur lit un conte qui parle d'un conteur lisant un conte, puis ce conte sera répété et modifié au fil du temps et de l'espace. Cette idée sera schématisée (voir le schéma de la narration en écho (annexe x)), développée et illustrée par la suite (voir la partie suivante sur les « approches narratives fondamentales pour aborder la cognition »).

II.3 Approches narratives fondamentales pour aborder la cognition

En examinant comment fonctionne la notion cognitive de parabole et plus particulièrement les concepts d'*histoire* et de *projection narrative* (Burke, 2003 : 117-118)[686], nous notons le processus de construction-déconstruction-reconstruction du sens, abordé par les domaines linguistique, didactique, interculturel (section 1). Dans cette perspective, il convient d'explorer l'approche de Burke (2003)[687] afin d'évaluer son apport potentiel dans le développement de la méthodologie de la SPA, vers l'étude de la co-construction narrative du sens, spécifiquement par des supports contemporains, loca-globaux, d'héritage culturel.

II.3.1 Projection narrative et parabole

II.3.1.1 Des scénarios à la théorie moderne de la parabole

Burke (2003) souligne le rôle majeur des projections narratives dans la compréhension cognitive du monde. La parabole est décrite comme un instrument de pensée fondamental, continu et cognitif, que l'être humain emploie de manière largement inconsciente, dans la construction du monde réel et dans les procédures d'interprétation littéraires. Burke postule que ses arguments ont une ampleur universelle[688].

À partir d'une conception universelle du fonctionnement du cerveau humain, il nous semble donc possible de montrer des représentations cognitives et socioculturelles à la fois globales et locales, potentiellement élaborées dans/par la Lj et impliquées dans les processus d'apprentissage et de transmission de l'HCI.

II.3.1.2 Parabole universelle

Par la projection narrative, nous pouvons donner un sens à nos actions à partir d'autres expériences vécues. Par exemple, la vie peut être vue comme un voyage, dans la mesure où elle implique une évolution spatio-temporelle[689]. Interprétable comme une parabole de la

---

[686] *Story and narrative projection* (Burke, 2003 : 117-118). Voir les définitions proposées dans notre glossaire.

[687] Dans l'ouvrage « Cognitive poetics in practice » de Gavins et Steen (2003), le chapitre intitulé « Literature as a parable» a suscité notre intérêt dans la mesure où son auteur, Michael Burke, aborde les récits et plus spécialement les paraboles comme des projections narratives reflétant les processus cognitifs humains.

[688] Les arguments de Burke sont de ce fait illustrés par des paraboles issues de la littérature (et projetée par elle) à différentes époques : en partant de la Bible, il revisite l'antiquité, le Moyen Age, la Renaissance et l'époque contemporaine, avec l'exemple du film de science-fiction « The Matrix » dont le scénario est proche de l'allégorie de la Caverne de Platon (Burke, 2003 : 125).

[689] Burke explique : « La projection narrative peut être vue comme une forme de penser avant d'agir. En tant que telle, elle peut être identifiée comme un second concept clé dans la théorie cognitive de la parabole (…). Ce phénomène dynamique et cérébral ne fonctionne pas en isolation puisqu'(…) il est inextricablement lié à l'histoire, et toutes les histoires sont sujettes à projection. Par exemple, un événement physique extrêmement ordinaire, comme se déplacer d'un endroit à un autre, peut être construit (généralement inconsciemment) comme un simple récit. Ceci peut être alternativement projeté en un récit d'expérience psychologique complexe, par exemple, voir la notion d'existence humaine comme une sorte de 'voyage'. » (Burke, 2003 : 118, notre traduction d'après : Narrative projection can be viewed as a form of thinking before acting. As such, it can be identified as a second key concept in the cognitive theory of

vie, le récit de voyage peut ainsi prendre la forme d'un conte initiatique, comme *Mèyènô* issu de Lje calédonienne[690]. Le voyage de Mèyènô, puis celui de son grand-père forment donc potentiellement une parabole de la vie : le long de la rivière les protagonistes traversent étapes et épreuves et jusqu'à la mer, le Pays des morts. Par ce voyage, Mèyènô grandit et se transforme.

De même, nos habitudes et pensées les plus banales fonctionnent sur le principe parabolique littéraire. Cela signifie qu'elles peuvent s'imprégner de résonnances tout à fait singulières en fonction des histoires qu'elles évoquent. Le paradoxe universel *vs* particulier régit ainsi l'identité des groupes et des individus par leurs habitudes et pensées, de nature parabolique.

Nous déduisons de la théorie de la pensée parabolique que la parabole recèle un potentiel représentatif transformatif[691] et par conséquent acquisitionnel d'une *compétence glocal*e[692]. Si la visée pragmatico-sémantique globale de la parabole donne accès à une multitude d'interprétations locales, la parabole se dessine alors comme un outil poéticognitif pouvant contribuer au processus d'HCI.

II.3.2 Mixage [693]

Les histoires et les projections amènent le processus d'interprétation cognitive désigné par le *mixage* selon Turner (1996), soit une « fusion » de représentations comme l'explique Victorri (2004 : 92) :

> Fauconnier et Turner (1998) ont introduit une opération, appelée blending, que l'on pourrait traduire par « mixage », qui consiste à créer une nouvelle structure conceptuelle à partir de la fusion de deux structures existantes.

---

parable. (…) this dynamic, cerebral phenomenon does not function in isolation, since (…) it is inextricably linked to story, and all the stories are prone to projection. For example, an extremely ordinary physical event, like moving from one place to another, can be constructed (usually unconsciously) as a simple narrative. This in turn can be projected onto a complex narrative of psychological experience, for example, viewing the notion of human existence as a kind of 'journey'. »).

[690] Voir le dernier chapitre de la section 1 où nous avons présenté l'album *Mèyènô* (Ponga *et al*. 2004). D'après Sonia Faessel (2008 : 77), le récit de voyage est une référence proprement européenne que les auteurs de jeunesse calédoniens d'origine européenne emploient communément. Ce genre narratif reconnu dans leur tradition littéraire d'origine, soulignerait-il une stratégie (intentionnelle ou non) d'appropriation d'une culture autre ? Selon les arguments de Burke, tout esprit humain peut produire de telles paraboles s'il a fait l'expérience (réelle ou virtuelle) d'un voyage ; c'est pourquoi la parabole de « la vie comme un voyage » devient potentiellement universelle. Par ce principe, le lecteur peut projeter l'histoire littéraire sur sa vie personnelle, en s'identifiant au personnage du récit qu'il lit. Par exemple, « la vie comme un voyage » constitue une parabole dotée d'un grand potentiel de résonnance entre l'auteur et le lecteur puisqu'elle est partagée universellement et déclinable à outrance, y compris dans la vie de tous les jours (au sujet de ce phénomène, voir Burke, 2003 : 118).

[691] Voir Stephens (2011) qui examine en Lj le potentiel transformatif et parabolique des schémas et des scénarios.

[692] Voir glossaire.

[693] Voir glossaire.

Propres au mixage, les différentes phases de la parabole comprenant « la *composition* (la fusion d'éléments cognitifs), l'*achèvement* (l'enrichissement de motif dans les mixages) et l'*élaboration* (les actes mentaux consécutifs qui peuvent étendre le mixage continuellement) » (Burke, 2003 : 119)[694], font appel au processus de (re)construction des représentations linguistiques et sémantiques, dans un mouvement expansif continuel[695].

L'infinité des possibilités offertes par le mixage dans la création de sens retient notre intérêt : cet espace potentiel du sens/signification couvert par le mixage, particulièrement la parabole, forme l'un des éléments interprétatifs clés de la PC qui confortent la SPA.

Par ailleurs, au regard des théories sur le phénomène glocal appliqué à la Lj[696], nous considérons le potentiel du sens/signification réalisé par le mixage qui apparaît comme la source de la communication glocale intégrée : cela signifie par exemple que les paraboles et le mixage deviennent des stratégies linguistiques et poéticognitives dont recèlent les supports de communication glocale.

II.3.3 Intertextualité comme processus de construction du sens

L'écho intertextuel d'autres textes représente un espace potentiel de signification. Cet espace pourra être activé et projeté dans une perspective interprétative de construction continuelle du sens (Burke, 2003). À travers son modèle de construction du sens, Burke (2003) dépeint la production et l'interprétation du sens comme un processus cognitif enraciné dans les histoires et générateur d'histoires. Nous y retrouvons donc le processus de renouvellement (linguistique et culturel) de l'héritage culturel intangible. Cette « quête cognitive » de (re)création de sens forme « un processus d'interconnections de réseaux multiples » qui n'est pas fondamentalement « linéaire ou multidirectionnel » (Burke, 2003 : 126)[697].

---

[694] «*composition* (the fusion of the cognitive elements), *completion* (the filling out of pattern in the blends), and *elaboration* (the subsequent mental acts that can extend the blend endlessly) » (Burke, 2003 : 119, en italiques dans le texte d'origine).

[695] Burke explique : « Dans la parabole, certains traits sont projetés à partir de deux (ou plus) espaces entrants dans un nouvel espace intégré, où est créé une construction cognitive complétement neuve, qui n'a plus aucune relation directe avec les espaces entrants originels. Ce nouvel espace de 'mixage' formera ensuite lui-même un espace entrant potentiel qui pourrait être employé pour conduire à d'autres structures de création de sens. » (Burke, 2003 : 119, notre traduction d'après : «In parable, certain traits are projected from two (or more) input spaces into a fresh integrated space, where a completely new cognitive construct comes into being that no longer has a direct relation to any of the original input spaces. This new 'blended' space will itself then form a potential input space that may be employed to lead to further structures of meaning-making. »). Les espaces entrants désignent ici des formes de représentations qui s'associent pour former une nouvelle représentation dite intégrée. Voir aussi notre définition de *mixage et sens initiatique glocal* dans le glossaire.

[696] Principalement d'après Stephens (2013), Gutierrez (2013), Mallan et Bullen (2011).

[697] Notre traduction des termes respectifs suivants : « cognitive quest » ; «a process of multi-grid networking»; «linear or multidirectional» (Burke, 2003 : 126).

II.3.4 Entre cognition et littérature: « l'esprit littéraire »[698]

Par ailleurs, Burke (2003 : 126) considère que la linguistique cognitive englobe les aspects conceptuel et corporel. De fait, il souligne l'analogie[699] qui peut être établie entre la construction du sens et le fonctionnement du cerveau selon un mode parabolique. D'après Burke, la pensée et le raisonnement sont réalisés par le processus naturel, inconscient, continuel et régénérateur de (re)construction de récits :

> Les êtres humains possèdent la capacité, qui est probablement aussi innée et inconsciente que le processus de respiration lui-même, de construire des récits en perpétuelle expansion à partir de petites histoires spatiales. La pensée et le raisonnement fonctionnent de cette manière. (*Idem :* 126)

Ces récits dépassent ainsi le domaine littéraire pour rejoindre celui de la cognition, voire de l'acquisition. De plus, ces derniers domaines font aussi partie intégrante de la littérature, ce qui permet d'affirmer que l'esprit humain est fondamentalement littéraire par nature *(idem :* 127). La narration apparaît comme un potentiel infini pour l'humain : celui de composer-décomposer-recomposer la signification/sens et par là, son identité.

II.3.5 Conclusion : perspectives des projections narratives pour notre recherche

Le renouvellement des représentations linguistiques, sémantiques, socio-culturelles est fondé sur une logique naturelle et cognitive, qui se manifeste aussi dans le texte littéraire. Nous appréhenderons ainsi les récits comme des *projections* narratives. Cela signifie que les récits littéraires influencent directement le renouvellement des représentations du lecteur. Par ce principe, l'HCI véhiculé par des récits recèle un caractère profondément cognitif impliquant les narrateurs et les narrataires. Les émotions en jeu dans ce processus vont notamment influencer la co-construction du sens.

De plus, des zones potentielles de signification sont créées et montrées par la théorie du mixage, notamment à travers la parabole. D'après nous, la SPA est susceptible de trouver une illustration et une nouvelle argumentation à cette théorie du mixage car elle indique d'une part, une signification intégrée comme réseau dynamique de possibles et d'autre part, les phénomènes de contamination sémantique, de stéréophagie et plus généralement le cinétisme sémantique. La SPA est fondée sur la théorie des schémas et stéréotypes, dans

[698] Notre traduction de « The Literary mind », d'après le titre de l'ouvrage Turner (1996), un travail central dans le domaine des études cognitives en littérature, analyse du discours et compréhension narrative. Turner a notamment étudié les *images schémas*.
[699] Plutôt qu'une analogie, ce lien entre la construction du sens et le fonctionnement du cerveau nous semble être synchronique et relevant ainsi d'une construction du sens « digitale », soit dialogique ou intégrée.

une approche holistique, associative et argumentative. Les possibles argumentatifs soulignent également une zone potentielle de la signification, le sens est co-construit.

Ainsi Galatanu propose-t-elle « d'appréhender l'interface sémantique-pragmatique et donc celle de leurs objets respectifs, signification linguistique - sens discursif, (…) comme un espace de deux formes de manifestations simultanées du même phénomène linguistique » (Galatanu, 2014a :15), ce qui correspond dès lors à un espace de mixage du sens par lequel a lieu sa préservation et/ou sa modification dans une zone potentielle. En PC, on retrouve cet espace potentiel de la signification créé notamment par le mixage comme l'illustre le cas de la parabole.

Or, c'est ce potentiel régénératif du sens/signification qui permet la communication intégrée, notamment dans le contexte de la glocalisation et de l'HCI[700]. Par conséquent, les instruments poéticognitifs basés sur le mixage et la projection narrative ont probablement un impact majeur sur l'élaboration de l'espace sémantico-discursif potentiel glocal et régénérateur, rendant possible l'HCI. Ces instruments pourraient permettent de mettre à jour un espace d'entente intégrant des visions divergentes du réel telles que les représentations indigènes et non-indigènes (Rose *et al*. 2010)[701].

Pour conclure, comme la parabole et le mixage, les projections narratives au sens large forment des pistes théoriques essentielles en vue de modéliser :

- La signification/sens potentielle, glocale, co-construite portée par la Lje ;
- Les processus sémantico-pragmatiques de renouvellement-préservation identitaires formant l'HCI.

De plus, les projections narratives sont articulables à la théorie SPA, ce que nous devrons vérifier sur par notre analyse sémantico-discursive (section 3).

[700] Le sens/signification potentiel et multiple permet la communication interne/externe d'une communauté locale. Les supports de communication qui véhiculent la culture, portent également l'héritage culturel intangible d'une communauté. En outre, nous avons expliqué que l'HCI dépend d'une communication équilibrée entre intérieur et extérieur, basée sur le « masque » ou « filtre » préservant l'« opacité » identitaire tout en autorisant une certaine transparence (voir section 1 et le glossaire : *filtre ; crible / filtre*).

[701] Les éléments de la PC que nous venons de traiter souligne sa possible articulation à la SPA au niveau du *mixage*. La PC peut éclairer selon nous le processus de génération du sens glocal intégré tel qu'il est réalisé dans/par la communication transculturelle, plus particulièrement *via* des supports glocaux et poétiques, dont la Lje est un exemple phare. En ce sens, l'enjeu des supports glocaux est de créer un espace potentiel de signification intégrée et glocale, par lequel peuvent émerger les représentations potentielles du récepteur et de l'émetteur formant un même espace *émetteur-récepteur* – en référence à l'écriture-et-lecture selon Oatley (2003). Par ce dernier espace, émetteur et récepteur sont finalement dotés de co-agency et d'intersubjectivité.

II.4 De l'écriture-lecture à la co-construction du sens

Cette partie portera sur le phénomène cognitif de co-contruction du sens/signification en jeu dans les récits littéraires à partir du phénomène synchronique d' « écriture-lecture »[702] (Oatley, 2003 : 161). Celui-ci sera examiné autour des arguments majeurs développés dans les recherches d'Oatley (1999, 2003, 2008, 2004 (a, b), 2011), Well-Jopling et Oatley (2012) qui confortent d'autres approches dans ce domaine, telles que le *mixage*[703]. Premièrement nous traiterons l'écriture-lecture, la mimesis et reconstruction narrative du sens/signification. Deuxièmement, le potentiel interprétatif des textes littéraires sera envisagé par l'amorçage et la dimension suggestive contenue dans les récits.

II.4.1 Écriture-lecture, mimesis et reconstruction narrative du sens/signification

II.4.1.1 L'écriture-lecture comme co-agency cognitive

Longtemps exclues du domaine des sciences, les émotions sont progressivement devenues un objet d'étude incontournable des sciences cognitives, de la psychologie et des neurosciences, surtout durant la dernière décennie. Ayant suivi ce courant, la PC place les émotions au centre des processus de construction de la signification/sens. D'après Oatley (2003 : 168): « Les émotions sont le centre d'une densité de sens considérable dans les textes. Pour l'écrivain-lecteur, elles sont un lieu de signification personnelle, pas nécessairement la même que les émotions mentionnées dans le texte »[704].

Nous en concluons que l'appropriation du sens par l'écrivain-lecteur manifeste son *agency* et demeure profondément liée aux émotions que le texte suscite en lui[705]. Des associations explicites ou implicites génèrent l'intégration personnelle de la signification/sens. Celle-ci devient alors selon nous *locale*, c'est-à-dire propre au lecteur. De ce fait, l'*agency* de l'écrivain-lecteur implique non seulement sa capacité à reconstruire le

[702] Comme le montre Oatley, la lecture et l'écriture invoquées notamment dans la communication littéraire peuvent être appréhendées comme un processus unique. Cela signifie que le lecteur construit le sens de sa lecture. Par conséquent, l'interprétation du discours lu constitue un processus d'appropriation par lequel se construit l'*agency* du lecteur. Plus encore, par la lecture se développe la *co-agency* et l'intersubjectivité lecteur-écrivain. Cette idée sera explicitée ensuite. De plus, l'écrivain relit constamment ce qu'il écrit : l'écriture et la lecture « pure » demeurent ainsi impossibles. Pour décrire ce phénomène synchronique Oatley (2003 : 161) emploie le terme « écriture-lecture » (« writingandreading »).

[703] Mise en lumière par Turner et Fauconnier (voir Turner et Fauconnier, 2000), la théorie du mixage a été examinée dans notre partie précédente d'après Burke (2003).

[704] « Emotions are centers of considerable density of meaning in texts. For the writerandreader, they are places of personal significance, not necessarily the same as emotions mentioned in the text. » Oatley (2003 : 168).

[705] Voir aussi Oatley (2004a ; 2011 : 1344) et l'annexe xii sur l'intégration narrative des émotions *(le processus triangulaire : émotion, expérience, intégration).*

récit, mais également à l'accueillir au sein de son propre système représentationnel, spécifiquement émotionnel.

C'est pourquoi l'écriture-lecture permet d'aborder la notion d'*agency* avec un regard nouveau[706]. En ressentant un discours, l'écrivain-lecteur lui donne vie : ainsi s'approprie-t-il le sens et manifeste-t-il son *agency*. Cette nouvelle perspective nous oriente alors vers la *co-agency* et la *co-construction* du sens, faisant largement appel à la dimension émotionnelle[707].

Au niveau de la réception littéraire, Oatley explique que les émotions signalent qu'une aspiration (ou but) de l'écrivain-lecteur a été ébranlée par un événement simulé par le récit, touchant ses valeurs profondes. Les valeurs de l'écrivain-lecteur qui participent à la composition de ses représentations se situent dans le continuum entre le conscient et l'inconscient[708]. La littérature et plus généralement les médias artistiques, activent dans l'inconscient du récepteur des émotions ayant un potentiel transformateur[709] et qui peuvent être intégrées narrativement (Oatley et Wells-Jopling, 2011)[710].

II.4.1.2 Mimesis et rêve

La mimesis est-elle une imitation, une copie ou une impression[711]? La fonction de l'art plus généralement, n'est pas tant de refléter le monde, mais de diriger l'attention « comme une lampe pour illuminer » (Oatley, 2003 : 163)[712]. Par ce principe de sélection se dessine la subjectivité, comme l'illustre le courant emprunté par la littérature réaliste aujourd'hui *(idem)* accentuant le point de vue du personnage[713].

Par la *mimesis,* la littérature devient « une sorte de rêve » (164) car elle crée un objet-monde nouveau qui, tel un rêve, peut échapper aux lois du monde réel, notamment celles

[706] Lorsque le lecteur reconstruit le sens, il fait effectivement preuve d'autonomie et valorise sa capacité d'action malgré les contraintes imposées. Cela confirme la définition de l'*agency* que nous avions proposée, comme un phénomène d'expression plutôt que d'impression. Pourtant, l'*agency* de l'écrivain-lecteur implique aussi sa capacité à recevoir le texte, dans un mouvement d'impression plutôt que d'expression. Tout comme la lecture, l'*agency* (du lecteur ici) comporte une double dimension extériorisation/ intériorisation.

[707] Dans une démarche interculturelle et plus spécialement dans le cas de l'HCI, ces phénomènes font intervenir l'ensemble des éléments socio-culturels qui tendent vers l'intangible.

[708] Sur les représentations conscientes et inconscientes, voir la section 1.

[709] Ce point de vue est soutenu par la théorie romantique de l'art dont s'inspire Oatley (2003) qui considère que les mouvements modernistes et postmodernistes, bien qu'étant récents, n'en demeurent pas moins toujours situés dans l'ère romantique. Par ailleurs, les stratégies déployées par la « post-publicité » (Lendrevie *et al*. 2001) s'attachent à influencer le récepteur en sollicitant ses émotions à l'aide de supports artistiques.

[710] Voir l'annexe xii : « l'intégration narrative des émotions (le processus triangulaire : émotion, expérience, intégration ».

[711] Oatley (2003) soulève cette question en se basant sur les points de vue de différents philosophes tels que Platon, Philip Sidney, Nuttall, Bloom, Stevenson. Pour Oatley, la littérature ne serait ni une copie, ni une imitation, ni une impression. Il s'agirait de quelque chose de plus abstrait (*idem :* 163), et même une sorte de rêve (*idem :* 164).

[712] « like a lamp to illuminate» (Oatley, 2003 : 163).

[713] Le personnage donne accès une représentation particulière du monde de par sa psychologie, ses émotions, ses aspirations etc.

du temps[714]. L'état de rêve est ainsi communément signalé en littérature par un personnage qui s'endort puis semble se réveiller (165)[715].

En tant que construction mentale, la lecture est elle-même comparable au rêve : comme lui, elle donne la sensation d'une expérience vécue. Tout comme le rêve transforme le rêveur, la lecture transforme le lecteur (165) qui s'inscrit dans le discours et se l'approprie, témoignant d'une capacité à (re)créer le sens/signification.

Cette base théorique est fondamentale pour l'analyse d'œuvres de fictions puisqu'elle appréhende la perception et la compréhension du monde (réel ou imaginé) comme un processus de constantes (re)constructions, projections (165) et subjectivisations. Les frontières du réel restent donc relatives et (inter)subjectives.

II.4.1.3 Perspectives transculturelles [716]

Rêve et mimesis forment une déclinaison du réel. Leur utilisation pour appréhender le réel semble ainsi être le propre de l'Homme. Cependant le rapport au réel est conçu différemment à travers les cultures[717]. La fusion entre réel et rêve est ainsi difficile à concevoir en Occident où sont, par conséquent, dévaluées les cultures animistes ou indigènes au rang du *primitif*[718]. Pourtant, appréhender le réel et le rêve dans un même continuum valorise un aspect fondamental de notre capacité humaine à reconstruire le sens et agir ainsi sur la réalité. Pour la culture occidentale, cette vision indigène redonne toute sa place aux récits de *fiction* en valorisant leur imbrication fondamentale avec le réel, leur

[714] Oatley souligne de ce fait le rôle catalyseur des nouvelles technologies sur la transgression des limites spacio-temporelles par l'écriture-lecture. « (…) l'ombre des rêves peut être tracée (…) sur l'écran d'ordinateur. Ils deviennent ainsi des objets pouvant échapper à la mort et tromper l'éphémère, pouvant porter à la contemplation de nombreux esprits, dans de nombreux endroits, sur de nombreuses années » (Oatley, 2003 : 165, notre traduction d'après : « (…) the shadows of dreams can be traced (…) on computer screen. Thereby they become objects that can escape death and cheat the ephemeral, that can bear contemplation of many minds, in many places, over many years. »).

[715] Nous verrons que ce scénario apparaît implicitement dans le conte *Mèyènô* (section3).

[716] Nous avons traité des interprétations divergentes du rapport entre rêve et réalité au sein des cultures indigènes et non-indigènes (section 1).

[717] Dans le cas des cultures indigènes, il a été montré précédemment que le rêve est une notion beaucoup plus large que dans les cultures occidentales influencées par la philosophie cartésienne qui établit une frontière marquée entre « rêve » et « réalité ». Chez les Aborigènes, le *Dreamtime* est la base de toute l'histoire et de toute la culture. Son caractère sacré, préexistant, originel, latent, sous-tend les principes naturels et les codes culturels qui organisent la vie. Tout élément du réel est une manifestation du *Dreamtime* et le domaine onirique en fait partie. Dans toutes les cultures indigènes, notamment chez les kanak, le rêve permet de communiquer avec les ancêtres.
Par conséquent, appréhender les récits indigènes comme des récits de fiction relève de l'*ethnocentrisme* occidental (voir glossaire). Plus qu'une erreur d'interprétation cela revient à dénier des pans fondamentaux de leur signification et donc de la culture qu'ils véhiculent comme le montre Bradford (2003a). Ceci rejoint la distinction entre *figure* et *symbole* traduisant les visions du réel respectivement intégrées et binaires (Monnerie, 2010): d'un côté, le symbole associe deux représentations différentes, marquant dès lors leur séparation ; de l'autre, la figure décline une représentation du Même rassemblant deux représentations dans un tout.

[718] L'emploi de l'adjectif *primitif* pour désigner *indigène* a une connotation négative. Il montre en effet comment pour l'Occidental, il s'agit d'une conception du monde non-évoluée, enfantine, erronée.

pouvoir transformatif et intégratif des expériences vécues à l'identité[719], enfin la nature profondément littéraire de notre cognition. La vision indigène matérialise des aspects immatériels du réel tout en dématérialisant ses aspects matériels. C'est pourquoi les organisations comme l'UNESCO qui font de la diversité leur fer de lance doivent aujourd'hui appréhender l'héritage selon un continuum tangible/intangible (Rose *et al*. 2010).

Cette vision alternative peut donc selon nous, être prise en compte par la PC, bien que celle-ci ne s'en déclame pas. En effet, n'examine-t-elle pas le rapport entre la fiction (dimension du « rêve », imaginaire) et à la cognition (dimension « réelle », rationnelle)? La cognition permet la production de récits tout en étant influencée par eux. À leur rencontre peut naître la conscience individuelle/collective[720]. En intégrant *rêve* et *réel*, la PC interroge la notion de conscience et d'HCI, et peut permettre selon nous d'appréhender la vision alternative indigène intégrée. Cependant, bien qu'hétérogène, la théorie poéticognitive demeure occidentale. Elle nous semble donc propice à l'étude des diverses représentations du monde et leur reconstruction discursive dans une perspective glocale.

II.4.1.4 Mimesis, mémoire et connaissance

Considérant les liens entre la mémoire humaine et le rêve porté par les récits, la PC peut permettre de montrer le phénomène d'HCI au niveau de la régénération du sens des récits[721]. « Nous projetons ce que nous savons pour construire un monde suggéré par le texte » explique Oatley (2003 : 166)[722], soulignant le rôle des représentations pré-acquises dans l'interprétation. Sollicitant la mémoire du lecteur, l'interprétation d'un récit est basée sur l'intégration des « fragments » (Oatley, 2003 : 165)[723] de connaissances propres à l'individu/groupe qui reconstruit l'histoire. Le principe suivi est alors celui de la déconstruction-reconstruction des représentations.

---

[719] Pour Oatley, les expériences peuvent être narrées de manière soit explicite, soit implicite, par le « langage de l'esprit » (Oatley, 2004b : 100, notre traduction) ou narration intérieure. Non narrées, elles ne sont pas intégrées : elles deviennent alors des « îles isolées d'expérience » (*idem*), constituant en somme des expériences désintégrées.
L'expérience non narrée est largement involontaire et se caractérise par des « flashbacks » de scènes émotionnelles qui sont déclenchées par des signaux situationnels. En revanche, l'articulation de l'expérience permet son intégration à l'identité du sujet (Oatley, 2004b : 99). Comme l'illustre le cas des expériences traumatiques, l'intégration narrative est une forme d'assainissement, voire de guérison (100).
Cette idée met en perspective le rôle des récits pour les peuples autochtones dans le contexte *postcolonial* et leur lien avec la reconstruction identitaire. Libérer les voix et les histoires particulières, c'est alors rassembler « les îles isolées » et permettre la réintégration des individus et communautés désintégrées comme le revendique Epeli Hau'ofa (2001) dans sa nouvelle vision de l'Océanie. L'HCI peut ainsi avoir lieu grâce aux récits des individus, des communautés, des cultures particulières.

[720] Voir aussi à ce sujet Presles (2011) sur le développement de la conscience en lien avec la narration.

[721] Comme l'illustrent les multiples versions des contes dans le temps et l'espace, raconter une histoire implique une réinterprétation de sa version originelle. Le récit subit ainsi des modifications graduelles au cours de sa transmission. La mémoire collective générée au cours du temps devient le fruit de la création de diverses mémoires individuelles/collectives : transmises et partagées, révélées et reçues, ces mémoires sont reconstruites, recréées, transformées, de générations en générations.

[722] «We project what we know to construct a world suggested by the text. » (Oatley, 2003 : 166).

[723] « Fragments » (Oatley, 2003 : 165). Ces *fragments* de rassemblés relèvent de la mémoire du lecteur aux niveaux d'« une humeur, des détails saillants, de l'essentiel d'une histoire » (« a mood, some salient details, the gist of a story », *(idem)).*

En recourant à l'imagination du lecteur, la fiction sollicite donc la capacité de ce dernier à reconstruire le sens et finalement à se (re)construire lui-même (*idem* : 166). En somme, l'impact de la fiction sur notre inconscient et sur la mutation implicite de représentations, relève de la projection parabolique. Celle-ci constitue potentiellement un processus d'apprentissage et/ou de manipulation[724].

Outil théorique cognitivo-linguistique, fonction majeure du développement cognitif et identitaire, pivot de tout apprentissage, la métaphore[725] en est un exemple : elle ouvre la voie aux différentes voix des lecteurs-et-écrivains. Polyphonie, diversité et potentialité du sens, subjectivité, intersubjectivité sont autant de phénomènes empruntant la route métaphorique qui devient alors un carrefour de sens. Largement partagées, certaines métaphores recèlent un accès intersubjectif tendant vers le niveau *global* (partagé) comme l'illustre « la vie comme un voyage »[726].

II.4.2 Amorçage et dimension suggestive des récits

II.4.2.1 Katharsis, amorçage, intégration et résonnance

Bien qu'issue de la tradition indienne et de l'ère médiévale, la théorie de la *katharsis*[727] demeure toujours d'actualité en Occident. La psychologie cognitive moderne analyse cette idée en termes d'« amorçage » qu'Oatley explicite ainsi:

> Une fois que l'écrivain mentionne un contexte particulier, le nuage de ses associations et connotations est alors préparé dans l'esprit et affecte la compréhension du texte.[728]

La déclinaison de la signification en contexte est ici comparée à un *nuage*[729], soulignant son aspect immatériel affectant la compréhension du texte. Le spectre d'associations formé par ce nuage contextuel comprend différentes couches de sens possibles plus ou moins tangibles ou visibles, générées par l'interaction entre lecteur et écrivain.

---

[724] La manipulation a été traitée et définie précédemment selon Galatanu (2010 ; 2013) d'après Kiesler (1971), Breton (1998) et Joule et Beauvois (2000).
[725] Voir glossaire : *Métaphore et apprentissage.*
[726] La parabole de la vie comme un voyage a été explorée précédemment d'après Burke (2003). Voir aussi Stephens (2011) qui a recours à la PC pour mettre en exergue les métaphores en Lj interculturelle.
[727] Voir glossaire.
[728] « Once a writer mentions a particular context, then the cloud of its associations and connotations comes to readiness in the mind, and affect the understanding of the text » (Oatley, 2003 : 169). Comme Oatley l'explicite au sujet de l'amorçage (2003 : 169), la « (pré)disposition dans l'esprit » (« readiness in the mind ») du lecteur affecte la compréhension du texte. Le terme de *prédisposition*, par sa nature latente et prête à réagir en contexte, évoque l'*attitude* : déclenchée dans /par un contexte spécifique selon Moore (2001), l'attitude constitue une prédisposition à l'action – dans notre cas, l'action d'interpréter. Voir glossaire : *attitude.*
[729] Le nuage peut ici faire écho au « nuage topique » selon Galatanu (1999a ; 2000), qui désigne l'état potentiel de la signification telle que la porte l'entité lexicale isolée de son contexte (hypothèses internes en SPA). Nous y reviendrons dans la partie suivante.

L'implication de ce phénomène pour notre recherche devient dès lors évidente puisque l'*amorçage* tient compte de la dimension contextuelle de la signification mais aussi de ses aspects implicites. Autrement dit, un élément de signification apparent actualise d'autres éléments non-apparents qui lui sont associés[730]. Dans la mesure où ils sont enfouis dans l'inconscient des sujets communicants (le lecteur et l'écrivain), ou parce qu'ils ne sont pas mentionnés, ces éléments non-apparents peuvent résonner et réveiller l'inconscient. Cet éveil est ainsi associé à une prise de conscience, une *clarification*.

II.4.2.2 Structures événementielles, discursives, suggestives et réalisation des récits[731]

Oatley (2003 : 170) rappelle les deux aspects majeurs de la narratologie à savoir d'une part la « structure de l'histoire » et d'autre part la « structure du discours »[732]. Dans un autre ouvrage (2004b), il traite des structures « événementielles »[733] et « du discours qu'il définit comme suit :

> La structure événementielle d'une histoire est un assortiment d'événements formant le monde de l'histoire : ceci s'est passé, puis cela. Dans toute histoire, il est important qu'il y ait de tels événements mais les raconter ainsi ne susciterait aucun intérêt. [734]

> La structure du discours est le discours de l'auteur au lecteur ou public, équivalent des actes de parole en discours conversationnels ; il s'agit de l'histoire écrite, dite, ou jouée.[735]

Autant complexes qu'ambiguës, les interactions entre ces deux aspects sont notamment explorées en PC par les théories des mondes textuels possibles et de l'espace mental.

Mais selon Oatley, la base narratologique fondamentale encore relativement inexplorée reste la « structure suggestive » des récits qui catalyse les émotions chez le lecteur : Oatley la définit par « ce moyen par lequel les émotions, mémoires et pensées qui ne sont pas des

---

[730] Ces associations sont par exemple réalisées grâce aux stéréotypes et représentations, tels que les motifs, schémas et scénarios. Par le biais du récit, des figures littéraires telles que la métaphore et la métonymie permettent également au lecteur et à l'auteur d'entrer en résonnance. Celle-ci produit la katharsis par les éléments de signification apparents qui vont réveiller des éléments de signification non-apparents.

[731] Voir glossaire : *Structures événementielle, discursive et suggestive, vers la réalisation* ; figure 20 *(Quatres aspects de la structure narrative).*

[732] Nous traduisons « story structure » (Oatley, 2003 : 170) par « structure de l'histoire » et « discourse structure » (Oatley, 2003 :170 ; 2004b : 105) par « structure discursive » ou « structure de discours ».
Par ailleurs, la « structure discursive » ou « structure du discours » est dénommée *sjuzhet* dans la théorie littéraire russe du début du XXème siècle alors que la structure de l'histoire est appelée *fabula*.

[733] « Event structure » (Oatley, 2004b : 105).

[734] « Event structure in a story is a set of events of a story world: this happened and then that. For any story it is important that there are such events, but their recitation as such would sustain no interest. » (Oatley, 2004: 105).

[735] « Discourse structure is the discourse of the author to the reader or audience, the equivalent of speech acts in conversational discourse; it is the story as written, told, or enacted. » (Oatley, 2004b: 105).

paraphrases du texte sont conçues par le lecteur »[736]. Les mémoires autobiographiques, les connaissances culturelles et les préoccupations du lecteur sont sollicitées dans /par la structure suggestive du récit.

Enfin, les structures de l'histoire, du discours et de suggestion engendrent la « réalisation »[737] du texte littéraire par le lecteur concevant sa propre écriture du texte, à partir des ressources de son esprit *(idem).* La « réalisation » d'un discours est la reconstruction-appropriation de sa signification, en fait, son interprétation par le lecteur.

II.4.2.3 Structures d'association et représentations

Oatley traite également des « structures d'association » qu'il définit comme : « l'assortiment d'associations personnelles déclenchées de manière (…) partiellement partie consciente chez le lecteur» (Oatley et Wells-Jopling, 2012 : 247)[738].

Ces structures d'association sont ainsi des représentations, telles que nous les avons traitées (section 1). Tel un iceberg[739], un élément de signification comprend donc une face émergée et une face immergée, qui correspondent respectivement aux dimensions consciente et inconsciente, explicite et implicite, mais aussi aux niveaux structurels discursifs et suggestifs selon Oatley (2004b).

La dimension suggestive demeure partiellement consciente dans la mesure où elle se situe dans la continuité de la structure discursive. Relevant de l'état dormant du récit, la dimension suggestive donne au lecteur l'espace pour s'approprier le sens[740]. Les structures suggestives d'un récit lui octroient une qualité d'*absorption* et de *résonnance* qui potentialise l'accord par lequel émetteur et récepteur se comprennent[741].

---

[736] «Suggestion structure» est définit par « that means by which emotions, memories, and thoughts that are not paraphrases of the text are prompted in the reader» (Oatley, 2004b : 106). Voir glossaire : Voir glossaire : *Structures événementielle, discursive et suggestive (…)*; figure 20 *(Quatres aspects de la structure narrative).*

[737] « Realization » (Oatley, 2004b : 105).
Il y a, dans ce concept de « réalisation » (Oatley, 2003 : 170 ; 2004b : 105 ; 109-111), l'idée de prise de conscience côtoyant celle de mise en œuvre. C'est pourquoi, le terme nous semble approprié à la *co-agency* qui entremêle l'impression-accueil et l'expression-action du lecteur. Ces deux pôles d'*agency* mettent en jeu l'émotion qui, une fois intégrée, génère une réalisation : c'est l'« illumination » décrite par le phénomène de *katharsis* (voir glossaire).

[738] « association structure » (Oatley et Wells-Jopling, 2011 : 247): l'expression est définie comme « the set of personal associations set off in the reader in an only partly conscious way » *(idem).*

[739] Voir les schémas que nous avons réalisés autour de la symbolique de l'iceberg (section 1).

[740] À ce sujet, dans de nombreux albums pour la jeunesse, à l'instar de Mèyènô, les phases de sommeil des personnages représentent des espaces silencieux de structure suggestive.

[741] Trites (2012 : 64-80) se rapproche de cette idée car elle traite de la narratologie cognitive comme un moyen d'explorer l'appropriation du sens. Celle-ci est interprétée comme une « incorporation » (« embodiment » *idem* : 64) de l'auteur et du lecteur. S'inspirant particulièrement de Johnson et Lakoff (2003), Trites (2012 : 64-80), explore dans cette perspective trois aspects de la narratologie cognitive qu'elle juge pertinents en littérature enfantine : la métaphore, les scénarios et le mixage qui forment selon elle des processus cognitifs ancrés à la fois culturellement et biologiquement. Par ces instruments, auteur et lecteur co-construisent ainsi le sens (*idem* : 64).

II.4.2.4 Exemple de structure suggestive : la métaphore de la croissance

Un exemple de structure suggestive est la métaphore. Celle de la croissance, suggérée dans la Lj par des activités physiques, implique un changement visible, tel un voyage. Trites (2012), développe ainsi cette idée:

> La croissance des adolescents a ainsi été définie avec les métaphores suivantes, impliquant toute la configuration de concepts incorporés en croissance psychologique : voyager, sculpter, former, cultivar, remplir le vaisseau de l'esprit, confiner ou emprisonner, assiéger, réveiller ou accélérer.[742]

Cependant, la métaphore est parfois étrangère aux structures discursives. Bien que dérivant de la langue, ses propriétés sont basées sur un mode de pensée qui dépasse le domaine linguistique[743].

Par ailleurs, Oatley et Wells-Jopling (2012) expliquent qu'au contraire de la métaphore, généralement reconnue comme largement partagée au sein d'un groupe, la *métonymie* rend une impression d'intimité par l'accord dissimulé produit, donnant l'accès à des couches plus locales de sens. Ces figures favorisent potentiellement la transmission d'idéologies.

II.4.2.5 Interprétation initiatique de la structure de suggestion par le masque

Au demeurant, d'après les arguments d'Oatley et Wells-Jopling que nous venons de citer sur l'amorçage et les dimensions suggestives d'un récit, l'accès au sens d'un texte est réalisé en surface par la prise en compte de ses structures événementielles et discursives. À partir des structures discursives, le lecteur peut accéder à d'autres structures plus profondes et intangibles, relevant de l'implicite et décrites comme *structures suggestives*.

Généralement, les associations cognitives résultant des métaphores sont absorbées par notre inconscient dont le langage nous est parfois obscur, bien qu'étant créé par nous-mêmes. Selon nous, le paradoxe de l'Autre en Soi ressurgit là, ouvrant cette dimension mystérieuse – parfois angoissante ou effrayante — propre à l'inconscient et à notre identité que dépeint la figure du masque[744], garant de l'équilibre identitaire. La dimension inconnue de Soi recèle en outre d'un immense potentiel de transformation. C'est à la rencontre entre Soi et l'Autre que peut naître la métamorphose : la figure du masque, incarne cette

[742] «Adolescent growth has thus been defined with the following metaphors, all of which involve mapping embodied concepts onto psychological growth: journeying, sculpting, forming, cultivating, filling the vessel of mind, confining or imprisoning, besieging, awaking and quickening. » (Trites, 2012 : 66).

[743] Par exemple, comprendre la vie comme un combat ne dépend pas toujours des mots, mais plutôt d'une association mentale émergeant de la confrontation à une situation difficile.

[744] Le masque est l'une des représentations de l'identité partagée universellement à travers le temps et l'espace. Il figure l'équilibre nécessaire entre les oppositions qui forgent la subjectivité : intérieur et extérieur, connu et inconnu, Soi et Autre. Cette idée fondamentale se décline à travers l'ensemble de notre thèse. Nous explicitons plus amplement cette idée d'après Monnerie (2010) et Leblic (2010) et Lévi-Strauss (1979).

transformation identitaire. Elle représente également le filtre garant de l'opacité culturelle telle que nous l'avons traitée précédemment[745].

Figurée selon nous par la face cachée du masque traditionnel, la structure suggestive des récits recèle probablement le potentiel initiatique des récits et devient alors une puissante interface de rencontre et de transformation entre lecteur(s) et écrivain(s). Ensemble, ceux-ci réalisent une *co-agency* émergeant du continuum entre conscient et inconscient, *intentionnalité* et *non-intentionnalité* (Brennan, 2004)[746]. Ces mutations qu'expérimentent les sujets communicants restent parfois intangibles, nous laissant simplement flotter dans un sentiment flou, impression, humeur ou émotion indicible et pourtant transmise[747]. Ainsi, un enfant peut-il nous demander de relire une page précise d'un conte plusieurs fois tant il est fasciné par ce passage de l'histoire, cherchant à intégrer l'émotion forte que le récit suscite en lui : par exemple, une scène faisant apparaître une terrifiante sorcière est toujours palpitante[748].

II.4.3 Conclusion : rôle de l'écriture-lecture dans la co-(re)construction des représentations cognitives en jeu dans l'HCI

Le concept d'écriture-lecture selon Oatley permet de nous éloigner d'une communication séparant émission et réception pour envisager une communication intégrée. Cette idée est signifiante pour notre modélisation linguistique du processus régénérateur de l'HCI qui est aussi basé sur les approches *intégrées* des communications glocales actuelles et futures.

La *co-agency* du lecteur implique sa capacité à transformer le récit à la fois en le reconstruisant et en le ressentant à sa manière. Le lecteur investi de *co-agency* est à la fois modifié par discours mais également capable de modifier le réel par sa propre vision. Fonction même de l'*agency,* la transformation demeure nécessaire à la mise en œuvre d'actes créatifs sur les plans imaginaires et réels (Bradford *et al*. 2011 : 105). Elle joue de fait un rôle crucial dans les récits initiatiques et d'apprentissages propres à la Lj, interrogeant les notions de subjectivité et d'intersubjectivité. Bradford explique que

[745] Voir notre première section de thèse où la place du masque a été abordée à maintes reprises, principalement au niveau des rites de passages en Lj, *a fortiori* dans le contexte culturel kanak (chapitre 1, section 1), mais aussi au niveau du processus d'HCI et des représentations culturelles en lien avec l'opacité/transparence culturelles selon Lévi-Strauss (chapitres 1 et 2). Le système représentationnel d'opacité-transparence figuré par le masque constitue le fondement de toute culture, tout individu, toute forme de subjectivité, car les identités sont construites dans/par la communication.

[746] Voir glossaire : *intentionnalité et conscience intersubjective.*

[747] Voir Brennan (2004) sur la transmission de l'affect.

[748] Voir Cashdan (1999) sur les représentations sociales et cognitives des sorcières dans les contes.

> C'est au sein de ces espaces narratifs qui constituent ces expériences et réponses subjectives et intersubjectives variées que les jeunes lecteurs sont disposés de façon à reconnaître l'interaction entre leur propre compréhension du monde tel qu'il est maintenant et la vision de ce qu'il pourrait devenir. [749]

Les espaces narratifs ouvrent ici le dialogue entre une représentation initiale du monde chez un jeune lecteur et celle d'un autre monde possible en devenir. De ce dialogue émerge une mutation potentielle des représentations du lecteur, elles-mêmes liées à ses affects, attitudes et comportements[750]. Ce potentiel transformatif du récit tel que l'étudie la PC, fait état des possibles interprétatifs et de la co-construction du sens[751], dont le rôle demeure fondamental dans la transmission de l'HCI, notamment par la Lje indigène.

Grâce à la littérature, l'Homme plonge dans les profondeurs de l'inconscient individuel et collectif pour s'éveiller à lui-même (Oatley, 2003 : 172). Ainsi la littérature catalyse-t-elle la mutation entre l'inconscient intangible et le conscient tangible. Ce phénomène est examiné par la PC qui constitue donc un outil théorique fondamental pour comprendre les phénomènes narratifs et cognitifs de co-construction et de renouvellement identitaires, tels que ceux qu'invoque le processus d'HCI. Elle offre des perspectives intéressantes sur la nature et le potentiel de la conscience. Plus encore, la PC forme un cadre théorique propice à la conceptualisation du potentiel initiatique du sens/signification impliquant le passage entre ses différents degrés de tangibilité/intangibilité : elle éclaire des niches de recherche multiples, notamment aux niveaux de la signification, de l'acquisition de compétences langagières, transculturelles et glocales — particulièrement chez les enfants.

En résumé, l'écriture-lecture, les émotions, la mimesis et leur utilisation en littérature constituent des clés poéticognitives qui confortent la théorie SPA. En effet, elles portent premièrement un éclairage significatif sur l'inscription de l'intersubjectivité/*co-agency* entre le lecteur et l'écrivain dans les récits littéraires. Deuxièmement, elles peuvent montrer la co-construction des représentations dans/par un récit et de ce fait le renouvellement identitaire et l'HCI. Par ailleurs, le discours apparaît comme un véhicule d'idéologie(s) d'autant plus puissant qu'il contient une structure suggestive profonde : la dimension suggestive d'un discours renforce son potentiel de manipulation mais aussi son pouvoir initiatique fondé sur la figure du masque. Nous souhaitons donc exploiter ces éléments poéticognitif de co-transformation par non-occurrences.

---

[749] «It is (…) within the narrated spaces that constitute these various subjective and intersubjective experiences and responses, that young readers are positioned to recognize the interaction between their own understandings of the world as it is now and the vision of what it might become. » (Bradford *et al.* 2011 : 129).

[750] Sur les représentations, voir chapitre 1, section 1.

[751] Nous entendons ici la co-construction du sens qui a lieu entre l'émetteur (écrivain et/ou narrateur) et le récepteur (lecteur et /ou narrataire) d'un récit.

II.5 Modélisation de la dimension suggestive en Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) : vers les non-occurrences et ses liens

II.5.1 Pistes de développement théorique

Tenant compte du rôle clé de la structure suggestive des récits dans la reconstruction de leur signification, nous estimons son intégration méthodologique au modèle SPA essentielle. D'une part, nous souhaitons examiner, grâce à la SPA, comment l'énonciateur s'inscrit dans un discours en s'appropriant la signification et forgeant son *agency* : cet aspect fait l'objet de certains des travaux qui recourent à la SPA. D'autre part, nous cherchons à étendre la méthodologie SPA au niveau du potentiel de la réception discursive, en explorant les signes linguistiques qui favorisent la réception du discours et plus spécialement son appropriation ou absorption faisant appel à l'*agency* de l'*écrivain-lecteur*[752].

Ce second aspect montre le potentiel de *co-agency* contenu dans certains textes, à l'instar des médias artistiques ou des albums transculturels tels que nous les avons traités. Ce potentiel présente un intérêt majeur dans le contexte glocal et pour participer à l'HCI compte tenu de ces défis actuels. C'est pourquoi nous proposons de modéliser le non-dit ou l'implicite du récit d'après sa structure discursive. Dans notre étude de cas, nous étudions le lexème *chez X* tel un motif conceptuel ou schéma-mot[753].

Le motif conceptuel de *chez soi* (*chez X*) pourra apparaître dans un récit sous forme occurrente (mot présent) ou non-occurrente (mot absent). En relevant les indices textuels signalant la non-occurrence de *chez soi*, nous proposons de faire émerger la structure suggestive et immergée du récit. De ce fait, les clés (ou signaux) sémantiques que forment les indices textuels donnent accès à un motif conceptuel (schéma-mot) semi-visible. L'étude du sens masqué exploite l'idée de non-occurrence comme la forme métonymique, en référence à Oatley et Wells-Jopling (2012).

De plus, des éléments du motif conceptuel peuvent être modifiés dans le récit, engendrant une mutation de sa signification, désignée par *cinétisme sémantique* en SPA. Nous distinguons différents motifs relatifs aux quatre structures du récit, qui sont explicités ensuite.

---

[752] Terme repris d'après celui d'*écriture-lecture (writingandreading)* selon Oatley (2003).
[753] D'après Stephens (2011) qui mentionne également les *schémas-images* dans le cadre de la dimension *image* (illustration) côtoyant celle du texte dans les albums de Lj.

II.5.2 Motifs relatifs aux structures discursives (par la SPA)

II.5.2.1 Les schémas et scénarios cognitifs construits (Scc)[754] par le discours local (DA)

Les Scc incluent significations/représentations locales, les représentations sémantiques construites, déconstruites et reconstruites en contexte, les nouveaux éléments de signification réalisés dans/par les DA (au niveau des stéréotypes ou du noyau) : par l'analyse du discours, nous pouvons donc montrer des *motifs locaux* construits dans/par le discours à partir de motifs *globaux* formant des balises de références (en langue maternelle notamment, dans le cas d'albums bilingues tels que *Mèyènô*).

De plus, le motif global sera parfois modifié en motif local, lui-même de nouveau modifié par la narration. Ces modifications peuvent survenir à maintes reprises au cours du récit, potentialisant la modification des représentations ethnolinguistiques[755]. Les modifications du noyau engendrent un changement de la signification profonde, parfois incompatible avec la signification initiale globale (balise de référence).

II.5.2.2 Hydrotypes : entre Scc (schéma local construit) et SSa (schéma global requis)

Enfin, les nouveaux stéréotypes locaux sont partagés dans le contexte discursif spécifique du cas étudié mais ils peuvent être potentiellement partagés dans un contexte plus large (global) devenant ainsi des schémas ou scénarios stéréotypiques (Ssa) décrits ensuite. C'est pourquoi nous désignons les nouveaux stéréotypes créés dans/par le discours par le terme *hydrotypes* : celui-ci implique l'aspect fluide de cette représentation potentiellement figée[756]. Le concept d' *hydrotype* avait été introduit précédemment[757] afin de montrer le continuum existant entre les stéréotypes et les représentations. Il peut être ici appliqué à l'extension de la méthodologie SPA. Ces *hydrotypes* peuvent également être incompatibles avec les stéréotypes globaux de référence (Ssa) : la SPA définit ce phénomène comme la « stéréophagie » sémantique.

---

[754] Nommé ainsi par nous.

[755] Dans notre analyse (section 3), nous les signalerons par « St.mod. p. xx » ou « N.mod. p. xx » (Stéréotypes et Noyau modifiés suivi des pages correspondant aux scènes du texte où a/ont eu lieu la/les modifications).

[756] Le terme « stéréotype » vient du grec στερεός (*stereos*) signifiant « ferme, solide » et τύπος (*typos*), signifiant « impression ». Il s'agit donc d'une impression solide car stable. De plus, en grec, *ὑδρο-* (*hudro/ hydro-* « eau ») vient du grec ancien *ὕδωρ* (*hudôr* « serpent à eau »). Par conséquent, une forme moins stable de stéréotype peut-elle être appelée « hydrotype » formant une impression instable, pouvant devenir potentiellement stable (soit une représentation telle qu'elle est définie par son caractère dynamique). L'eau a en effet trois états : liquide, solide (glace) et gazeux (vapeur d'eau). Ce dernier état de l'eau se retrouve dans l'air. Les nuages sont des accumulations de gouttelettes d'eau dans l'air. Les caractères liquides et gazeux évoquent respectivement la fluidité et l'intangibilité (notamment sa potentialité) de la signification.

[757] Voir section 1 (chapitre premier), notamment dans les parties concernant les représentations et les stéréotypes.

II.5.2.3 Schéma (ou scénario) « global » (balise de référence en SPA)[758]

Il s'agit des représentations globales de la signification, construites à partir des discours lexicographiques. La signification globale permet d'accéder à une signification locale et/ ou à une non-occurrence. En outre, les définitions lexicographiques constituent la balise de référence de l'analyse, c'est pourquoi ils « tendent » vers la dimension globale. Cependant, celle-ci doit être relativisée puisqu'un discours lexicographique est certes spécialisé dans une perspective objectivante d'universalité, mais il n'en demeure pas moins un discours singulier donc « local ». De plus, le lexème en lui-même est une déclinaison singulière d'un motif dans/par une langue spécifique : ainsi peut-on considérer que *chez-soi, home* et *dom* sont des déclinaisons locales d'un motif plus global[759].

II.5.2.4 Schémas ou scénarios stéréotypiques globaux auxquels le discours fait appel (Ssa)[760]

Il s'agit de la signification globale permettant de d'accéder à une signification locale et/ ou à une non-occurrence. Les Ssa comprennent la description sémantique en SPA que nous appréhendons comme le motif global formant une balise de référence De plus, Ssa incluent les stéréotypes développés soit à partir des PA (d'après le motif global)[761], soit à partir des *DA […]* (DA non-occurrentiel) qui désignent selon nous des possibles interprétatifs formés par la structure suggestive du discours et recourant aux représentations du lecteur, hors de la balise de référence. Les Ssa constituent également le schéma narratif par lequel les émotions peuvent s'exprimer.

II.5.3 Motifs relatifs aux structures événementielles

Le motif de l'événement (E) décrit un événement qui a lieu dans un scénario pouvant faire appel à un Scc ou un SSa. Ce motif ne faisant pas l'objet de notre étude, nous l'utiliserons peu.

---

[758] En réalité, ce schéma « tend vers » une signification globale (ou universelle, objective) qui reste en fait locale dans la mesure où elle est élaborée dans et par des discours spécialisés que constituent les dictionnaires. Le schéma / scénario global est une forme de « Ssa » (schémas ou scénarios stéréotypiques « globaux » auxquels le discours fait appel).

[759] *Chez-soi, home* et *dom* sont des termes respectivement français, anglais et polonais. Si nous avons mentionné *dom* à plusieurs reprises, c'est en référence à l'ouvrage de linguistique ethnocognitive de Bartmiński (2009) dans laquelle est traité la signification/sens de *dom*.

[760] Nous avons choisi l'abréviation Ssa pour désigner le schéma/scénario stéréotypique. « Sst » aurait été plus aisément mémorisable, en revanche cela nous semblait trop assimilable au « St/ Sts » désignant les stéréotypes en SPA, en lien avec N (noyau) et PA (possibles argumentatifs).

[761] Il existe une infinité d'associations possibles par les PA.

II.5.4 Motifs relatifs aux structures suggestives (piste de développement de la SPA)

II.5.4.1 Le motif suggéré, caché ou la non-occurrence (décrite par le symbole […])

À partir des schémas construits dans/par les discours lexicographiques, un schéma global est élaboré (tel que le schéma conceptuel de *chez X*). Dans un texte, ce motif global peut rester en état latent ou potentiel. Cet état est comparable à l'eau dans son état gazeux, formant par exemple un nuage. Ainsi, nous tentons de détecter, par certains éléments de signification *solides* et *visibles* de la structure discursive, la présence invisible ou pour ainsi dire *gazeuse* de la signification. Autrement dit, la surface émergée de la signification signale une autre face *immergée* dans la structure suggestive du récit. Ces éléments sont par exemple constitués par le noyau, les stéréotypes et les PA en SPA, qui forment une sorte d'iceberg ou de masque : certains éléments sont présents (occurrence), d'autres demeurent absents (*non-occurrence*). Selon nous, occurrence et non-occurrence forment les deux faces d'un iceberg (ou d'un masque) que constitue un motif de signification occurrent. Dans cette perspective, nous ne prétendons pas développer le modèle SPA mais plutôt sa méthodologie afin de la rendre applicable à des cas de textes littéraires mais aussi issus de cultures initiatiques indigènes telles que celle des kanak.

II.5.4.2 Les structures suggestives potentielles ou non-occurrences possibles :

Un champ interprétatif est généré dans/par les DA (discours) à partir des PA. Il permet de proposer des pistes d'interprétation au niveau de la réception. Nous ouvrons les PA au champ de la réception, donc à la reconstruction potentielle locale du sens par le lecteur/narrataire qui s'approprie le sens et la signification. Ainsi nous indiquerons ces champs sémantiques potentiels par *DA […]* (non-occurrence).

Grâce à la PC, nous pouvons donc proposer une déclinaison singulière du modèle SPA appliquée au cas du *chez soi* dans la Lje : cette variante méthodologique peut éclairer le double rôle conservatif-transformatif des phénomènes discursifs et particulièrement du processus l'HCI, en recourant aux procédés narratifs de suggestion et projection.

III Conclusion de la section 2. Quelle déclinaison méthodologique, Sémantique des Possibles Argumentatifs – Poétique Cognitive (SPA – PC) ?

Bilan du parcours de recherche théorique combinatoire (annexe xvii)[762]

Notre recherche a examiné et développé des instruments théoriques afin de comprendre, valoriser et contribuer à l'HCI en tant que processus continuel de régénération des représentations du sens et de la signification. En vue d'une modélisation pragmatico-sémantique du processus intégral de renouvellement-préservation identitaire en jeu dans la Lje océanienne, nous avons montré théoriquement le rôle, la complémentarité des approches SPA et PC. La PC conforte la méthodologie de la SPA que nous développons au niveau des non-occurrences, et comme nous allons l'expliquer ensuite, des co-occurrences.

Extension méthodologique (SPA)

Notre proposition de développement de la méthodologie SPA est résumée ensuite. Son fonctionnement et notre démarche seront explicités et illustrés par des schémas. Premièrement, nous suggérons d'adopter les notions de *global, local* et *glocal* afin de décrire les dynamiques représentationnelles sémantiques en tension dans un contexte pragmatique, héréditaire, transculturel et glocal. Deuxièmement, la *non-occurrence* a été exploitée et structurée afin de *tangibiliser* la zone fortement *intangible* du sens et de la signification dont témoigne le non-dit textuel, *aura*[763] des récits d'émergence. Les stéréotypes, tels que les définit la SPA, représentent des ensembles ouverts d'associations de représentations du noyau avec d'autres représentations. Dans cette strate de la signification des mots, que nous appelons « schémas-mots », il y a donc une partie intangible, pas encore présente mais potentielle. Troisièmement, combinées aux *non-occurrences*, les *co-occurrences* définissent la coexistence de *schémas-mots* dans un texte, ce qui dévoile la structure *en couches* du potentiel interprétatif et les parcours possibles de lecture, balisés par les codes sémantico-discursifs.

---

[762] Nos travaux de recherche sont résumés par un schéma commenté (annexe xvii.a, b) intitulé « Bilan du parcours de recherche théorique combinatoire ».
[763] Voir glossaire : *aura et héritage.*

III.1 Signification glocale et méthodologie

En suivant la méthodologie SPA, notre étude des significations locales, globales et glocales a débuté par la reconstruction de la signification de *chez soi* en tant que motif conceptuel lexicographique global. En réalité, ce motif est une actualisation linguistique locale d'un motif universel abstrait. Désigné en anglais par le concept de *home,* il est essentiel au genre littéraire initiatique. D'une LC à l'autre, différentes déclinaisons de ce motif global abstrait sont exprimées par des signifiés qui ne se correspondent pas exactement. Notre cas, est centré sur *chez soi* / *chez X* en français[764].

III.1.1 Description de l'étude selon les étapes SPA

La première étape est centrée sur les définitions lexicographiques à partir desquelles nous avons reconstruit la signification du lexème *chez X* considéré alors comme une balise de référence sémantico-discursive et un motif global. Selon la SPA, la structure de la signification est similaire à un atome comportant un noyau et des électrons : dans notre cas la signification a un noyau de base (N) et des stéréotypes (Sts) qui lui sont liés. La connection entre N et Sts génère des possibilités argumentatives logiques (PA) qui sont activées ou non dans un contexte discursif (DA), au contact d'autres mots et significations.

[764] *Home* en anglais et *dom* en polonais (voir Bartmiński, 2009) ont également été évoqués. Dans le contexte *postcolonial* marqué par la glocalisation, le motif global a été considéré durant notre travail de recherche selon les perspectives des langues françaises et/ou anglaises (sur la zone Océanie) comme cadre de référence de la culture occidentale globale en contact avec une culture non-occidentale faisant apparaître un motif local. Par exemple, la Lje bilingue crée espace de LC en contact donnant au lecteur non-indigène un accès – potentiel et relatif - aux représentations des LC locales indigènes. Nous avons postulé par ailleurs que cet accès prend la forme d'un parcours initiatique et didactique dans et par le texte, notamment par le biais des non-occurrences et co-occurrences du mot *chez X* (ou *home* en anglais). Le cas spécifique du français (*chez X*) côtoyant une langue kanak en Nouvelle-Calédonie fera l'objet de notre analyse du discours (section 3). En outre, bien que notre thèse n'analyse pas de conte de Lj anglophone, nous noterons ici qu'au cours de notre recherche, le cas de l'anglais dans des albums Lje et bilingues en Australie (anglais / langue aborigène) a aussi été examiné. C'est pourquoi les schémas suivants - issus de nos travaux de recherche - illustreront la méthodologie SPA et seront exemplifiés par des phrases en langue anglaise autour du lexème *home*. Ces exemples ne sont pas tirés de notre analyse sémantico-discursive ultérieure (section 3). Ils visent simplement à souligner le fonctionnement du modèle SPA tout en éclairant son application potentielle à d'autres langues – pas uniquement le français.

III.1.1.1 Illustrations de l'étape 1 de la méthodologie SPA (schémas 1, 2, 3) appliquée au cas glocal :

- Construction de la signification d'un lexème X. Exemples *: home, chez X.*
- Description *atomique* de la signification (cas du motif global)

Figure 8. Schéma 1. Signification d'après les dictionnaires

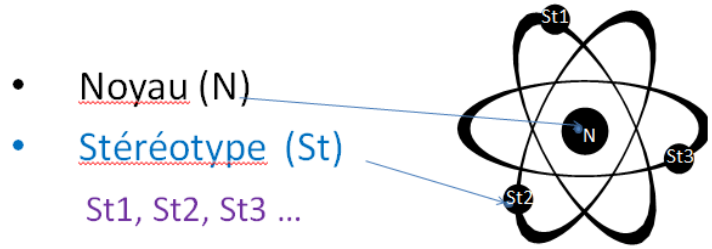


Figure 9. Schémas 2. Construction de la signification globale

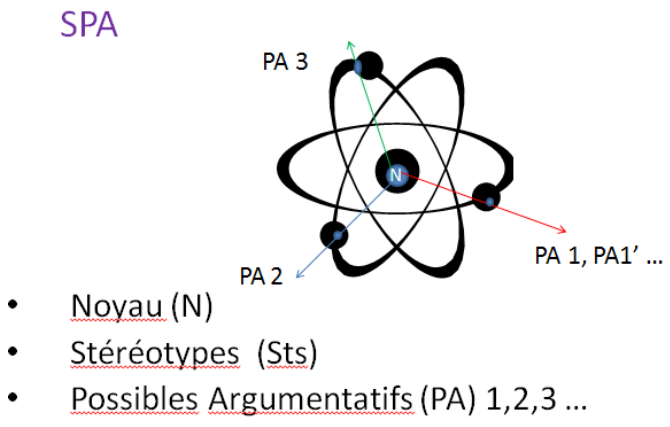
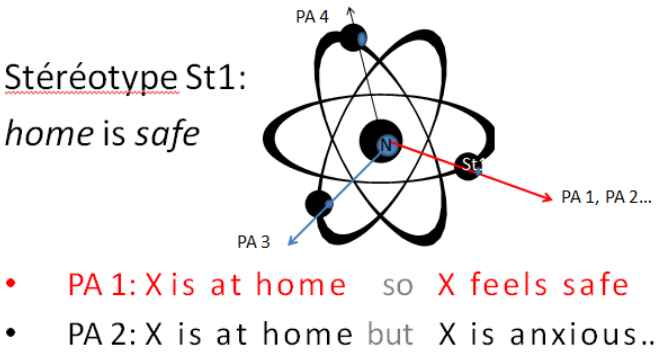


Figure 10. Schéma 3. Exemple de « Home is safe »



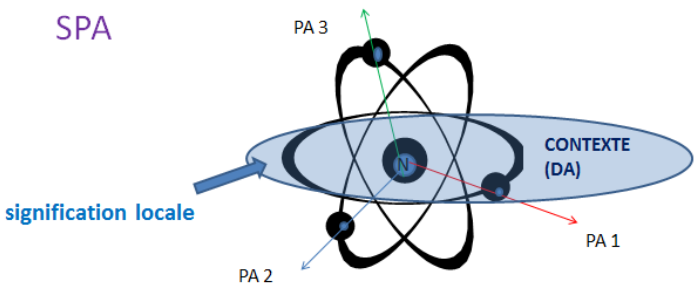
Parfois, des mutations sémantiques apparaissent en co-texte discursif montrant le *cinétisme sémantique* : N et/ ou Sts sont modifiés par de nouveaux éléments qui leur sont ajoutés et/ou par des inversions créées selon les phénomènes argumentatifs. Un élément peut également être développé de manière à saturer la signification, rendant impossible la réalisation d'autres éléments des Sts : ce phénomène est appelé « stéréophagie » (voir schéma 5). C'est ainsi que de nouvelles significations sont reconstruites discursivement. Nous les abordons comme des motifs locaux. Ainsi, de nouveaux stéréotypes sont créés dans/par le discours (DA) : puisqu'ils ne sont partagés que dans ce co-texte spécifique local, nous avons proposé de les appeler « hydrotypes » de par leur aspect semi-liquide, semi-figé (voir schéma 5).

III.1.1.2 Illustrations de l'étape 2 de la méthodologie SPA (schémas 4 et 5)

Les deux schémas suivants soulignent :

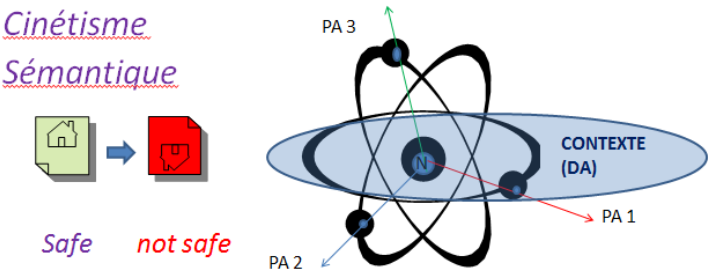
- ❖ La reconstruction pragmatico-sémantique d'un lexème. Exemple *: home*
- ❖ La description *atomique* de la signification

Figure 11. Schéma 4. Reconstruction de la signification locale[765]



- Contexte / Discours (DA): **signification locale**
- *cinétisme sémantique > changements*

Figure 12. Schéma 5. Exemple: *home is not safe*



Texte: "he is at home but he feels safe"

Nouveau St local (*hydrotype*)

< *home* is not safe > Inversion / transgression

[765] Dans ce schéma, le « contexte » est discursif et peut être désigné par « co-texte ».

III.1.2 Compatibilité des significations globales et locales

Nous proposons tout d'abord de décliner la méthodologie SPA pour étudier la compatibilité entre les significations locales et globales et afin de déconstruire le potentiel sémantico-discursif glocal d'un récit. Dans ce contexte, nous montrons différentes options :

- Le (DA) local actualise certains éléments du motif global (a)

Les particules sémantico-discursives locales sont compatibles avec le motif global. Nous considérons donc que la signification a un potentiel glocal. Ceci peut avoir lieu par l'addition de nouveaux éléments de signification qui peuvent soit confirmer et enrichir le motif global (développement conforme), soit l'inverser ou le remanier (développement transgressif ou non-conforme) (b'). Dans le contexte de récits loca-globaux[766] ces deux articulations montrent respectivement, soit un renouvellement du sens local vers l'espace global selon une déclinaison du Même, soit une préservation du sens local révélée au global, par affirmation d'une différence.

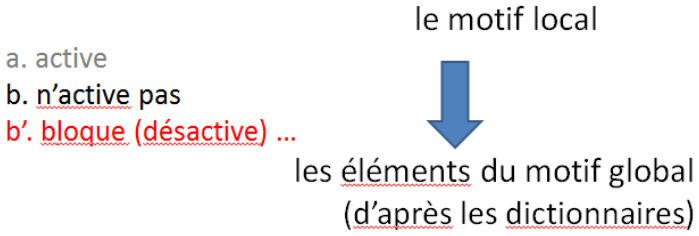
- Le (DA) discours / motif local n'active aucun élément du motif global (DA) (b).

(b)': parfois un élément du motif local bloque la réalisation d'un élément du motif global et le désactive. Ce cas se situe entre l'activation (a) et la désactivation (b) du motif global, engendrant sa transformation.

Dans les cas (b) et (b)', le discours crée une nouvelle signification qui rend incompatibles les significations locale et globale. Par conséquent, dans ce cas nous ne considérons pas la signification comme glocale, mais uniquement locale. En revanche, le continuum entre les niveaux local et global reste préservable par d'autres éléments de signification compatibles (a). Dans ce cas, la signification peut demeurer glocale en faisant coexister des éléments compatibles et incompatibles ((a) et (b')).

[766] Il s'agit des récits glocaux produits dans/par la communauté locale et diffusés globalement (voir glossaire).

Figure 13. Test de compatibilité global / local (SPA)



- Exemples: *home is not safe* (incompatiblité); *home is safe* (compatibilité)

III.1.3 Un texte, différentes significations : place de l'interprétation

III.1.3.1 Accès aux couches superficielles et profondes du sens par le texte glocal

Différentes couches de sens possibles sont contenues et superposées dans un texte, ce qui laisse la place à l'interprétation. Dans cet espace interprétatif, des significations communes (globales), différentes (globale et locales) et même incompatibles peuvent coexister, ce que définit la *co-occurrence*. C'est pourquoi nous considérons que le texte est glocal. Les divergences sémantiques ne sont pas toujours directement visibles à cause l'opacité culturelle et/ou identitaire, ce qui est notamment illustré par la *non-occurrence*.

Les significations possibles sont accessibles en surface à partir des zones de signification communes entre les aspects globaux et locaux. Quant aux couches de signification plus profondes, ancrées dans la culture locale, elles sont plus ou moins accessibles au lecteur global grâce aux initiations à la culture Autre. Les schémas ou motifs représentationnels du lecteur global doivent/peuvent être modifiés afin de lui donner accès à de nouveaux schémas, motifs ou représentations[767]. Nous postulons le potentiel transformatif et narratif de ces schémas dans un récit glocal et par le schéma-mot *chez X*.

[767] Les degrés progressifs de l'initiation sont associés à des degrés préalables de compréhension et d'acquisition correspondants que le texte actualise potentiellement chez le lecteur. En effet, le texte contient des éléments en « kit » fournis par l'écrivain à l'intention du lecteur qui devra les reconstruire (Oatley, 2003 :167). Par conséquent, le lecteur est potentiellement transformé au contact d'une culture autre via un texte. En médiation interculturelle, Dittmar (2004 : 4-8) définit ainsi des niveaux pour mesurer l'acquisition de la culture autre dans un contexte d'apprentissage transculturel. Une recherche spécifique pourrait étudier la correspondance de ces niveaux avec les structures initiatique, sémantico-discursive du texte. Mais cela n'est pas l'objet de notre étude. Nous soulignons ici le potentiel des co-occurrences et non-occurrences dans/par un récit, autrement dit les parcours de lecture intangibles dont témoignent les possibles construction-déconstruction-reconstruction du sens sémantique et discursif.

Essence de l'héritage culturel, la force figurative et initiatique des médias interculturels apparaît donc fondamentale. L'intertextualité contribue notamment à élargir le potentiel du sens car la polysémie d'un texte est accessible par ses lecteurs, en fonction de leurs connaissances préalables, notamment concernant la culture autre *via* d'autres textes. Cependant, ces dernières sont également élaborées dans/par l'histoire lue, ce que nous cherchons à montrer par notre méthodologie, en éclairant comment l'évolution narrative implique la construction-déconstruction-reconstruction de schémas/scénarios. Le récit devient alors une initiation potentielle au sens local.

Puisque la Lj, notamment les contes initiatiques, traite la subjectivité et les transformations, elle favorise les modifications des représentations cognitives, socio-culturelles, individuelles et collectives. En ce sens elle constitue un excellent média pour la transmission des idéologies[768], la didactique des LC et plus généralement la communication interculturelle. Notre étude cherche à illustrer ce potentiel contenu dans le texte dans une perspective poéticognitive et sémantique-pragmatique intégrée.

III.1.3.2 Négociation du degré de fertilité vs saturation des signifiants et signifiés dans un support glocal

Nous postulons que l'accès au sens glocal du texte par le lecteur global[769] s'effectue par la négociation du continuum entre les couches superficielles globales et profondes locales. Pour comprendre cette négociation, deux cas de figures sont envisagés :

Premièrement, la fertilité des signifiés et la saturation des signifiants dans un texte : à travers un discours simple tel qu'un album de Lj, les possibilités d'interprétation sont larges et ouvertes pour le lecteur global. La signification locale du texte peut être radicalement déformée dans/par l'interprétation globale.

Deuxièmement, la fertilité des signifiants et la saturation des signifiés dans un texte : une grande diversité de supports, textes ou figures est employée afin d'exprimer la même représentation[770].

---

[768] Au sujet des idéologies en Lj, voir les travaux de Stephens (1992, 1995, 2011, 2013) ; Lee et Stephens (2013) ; McCallum (1999) ; McCallum et Stephens (1998).

[769] Ici, dans le cas de la glocalisation en Nouvelle-Calédonie nous nous centrons sur les LC kanak et françaises, qui sont alors respectivement locales et globales. Ainsi, le lecteur global est un lecteur potentiel français : nous postulons que son interprétation sera basée sur ses représentations sémantiques de sa langue maternelle à travers le mot-schéma « chez soi » que nous traitons en tant que motif conceptuel global (se référer au paragraphe intitulé « Signification glocale et méthodologie »).

[770] Cela peut être par exemple le cas d'une collection comme l'illustre celle de « Contes kanak » (Grain de Sable-ADCK-CCT) émergeant d'action de sensibilisation dans le but de contribuer au métissage franco-kanak suivant l'idée du destin commun prôné par l'Accord de Nouméa. Bilingues, ces contes visent à valoriser les LC kanak en lien avec le français (voir notre chapitre sur la Lje). Nous y décelons donc le cas de différents supports déclinant la même valeur.

Dans le premier cas, l'*agency* accordée au lecteur est grande, réelle et effective tandis que dans le second cas elle reste feinte, cachée ou illusoire, ce qui constitue une technique de manipulation déployée en communication afin de véhiculer des idéologies[771]. En outre, le second cas peut impliquer une signification cachée complexe : son accès par le lecteur est rendu possible par des initiations à la culture autre. L'auteur local a alors une *agency* importante[772]. Conscient de l'opacité culturelle d'un tel texte, le lecteur s'en tiendra à une interprétation superficielle du texte, éventuellement erronée, à moins que sa lecture ne soit guidée. Le premier cas expose une divergence du sens qui peut être paradoxalement masquée par un faux effet de convergence rendu par le second cas, spécifiquement par les influences para-textuelles et contextuelles[773]. Cela marque une *stratégie faible* dans la communication interculturelle (voir Stephens, 2011)[774].

En somme, ces deux qui cas de stratégies employées en communication sont donc probablement injectées selon nous de manières combinées dans/par les supports glocaux de Lje. Nous proposons d'illustrer cette hypothèse par les schémas (6) (7) suivants.

[771] Cette technique est employée par la publicité postmoderne, plus spécifiquement la *postpublicité* (Lendrevie *et al*. 2001).

[772] Selon Bradford (2003a), une Lje est authentique si l'auteur local endosse le rôle de guide incontesté et légitime, détenant de ce fait une *agency* significative dans la transmission du sens d'un récit.

[773] Dans notre cas, les dimensions para-textuelles tiennent compte du support-livre et incluent par exemple le titre, les illustrations et les autres éléments pouvant influencer la signification du texte. Le contexte politique, les instances institutionnelles influençant la création d'un livre (voir Jouve, 2011) et la figure de l'auteur vont aussi influencer le sens du texte. Les garanties d'authenticité locale par les instances émettrices, comme un auteur kanak ou une collection indigène, peuvent potentiellement donner l'illusion au lecteur d'accéder au sens local. Ceci peut faire l'objet d'une étude sur la réception. Nous exposons ici pour notre étude les potentialités sémantico-discursive et interprétatives dans un contexte de communication relative à la Lje.

[774] Stephens traite particulièrement des représentations qu'il nomme « faibles » ou « robustes » de la diversité culturelle (« weak » and « robust representations of cultural diversity » (Stephens, 2011 : 19)). Les premières traduisent un « multiculturalisme faible » (« a weak multiculturalism » (18)).

Figure 14. Schéma 6. Un texte, des significations[775] multiples: fertilité des signifiés et saturation des signifiants

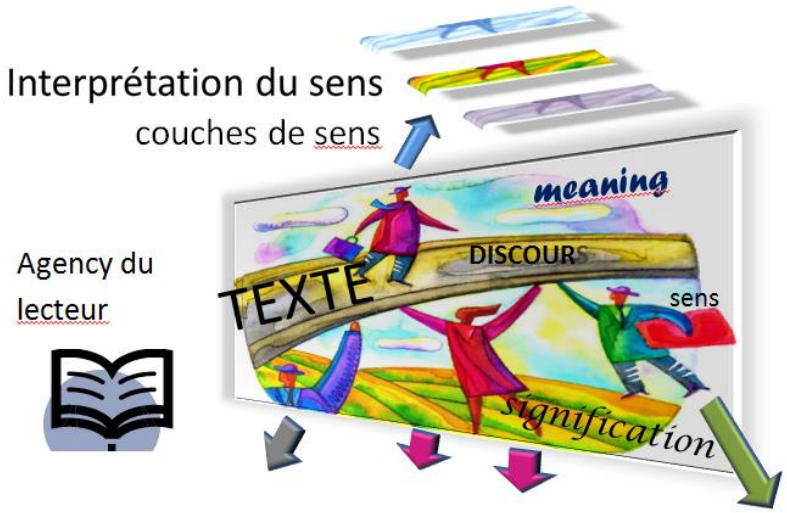
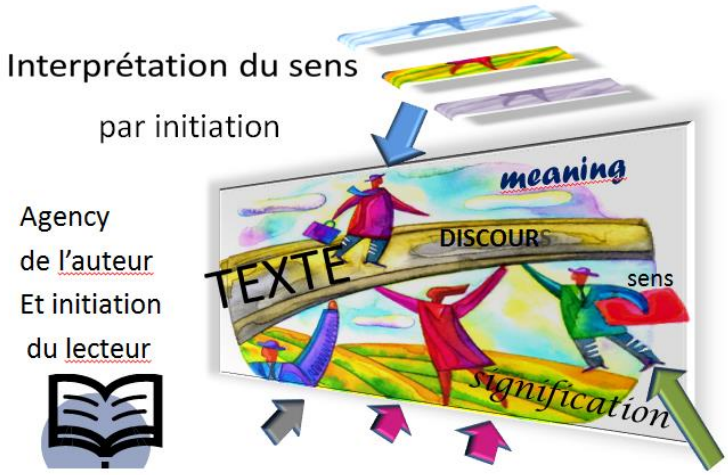


Figure 15. Schéma 7. Différents supports, une signification: fertilité des signifiants et saturation des signifiés



[775] Le schéma ci-dessous mentionne la *signification* mais aussi le *sens* et *meaning* en anglais afin de souligner la polysémie dont peut receler un album glocal et bilingue.

Par exemple, la collection *Contes kanak* décline les mêmes valeurs à travers différents albums. De plus, certains motifs se retrouvent dans plusieurs albums, notamment la spirale du renouvellement, le silence du texte (dimension sacrée) et le scénario du récit initiatique[776]. En outre, différentes interprétations peuvent coexister. Ces points seront vérifiés par notre étude de cas (section 3).

L'accès aux niveaux de signification profonds est impossible pour un non-initié[777]. Si le texte est trop obscur pour un lecteur global, et si celui-ci n'est pas guidé, il se découragera. Il semble donc difficile de concevoir des livres à la fois accessibles au public global et qui préservent le sens local. Une opacité démesurée ou au contraire, une trop grande transparence culturelle, entraînerait en effet une rupture du dialogue glocal dans/par le récit, donc l'interruption du processus d'HCI[778].

Par conséquent, nous considérons la SPA comme une théorie appropriée à la démonstration du processus de construction-déconstruction-reconstruction sémantico-discursif et identitaire, notamment grâce aux contes initiatiques glocaux. La SPA peut montrer les degrés d'appropriation, renouvellement et préservation des identités en jeu dans le processus de transmission de l'HCI. De notre analyse de la PC ont émergé les perspectives d'extension poéticognitive de la méthodologie SPA : c'est ce que nous proposons en développant les non-occurrences et co-occurrences. Celles-ci enrichissent également la PC par une méthodologie linguistique qui montre comment les mondes textuels possibles et les phénomènes de projection — et leurs impacts multiples sur le potentiel interprétatif[779]— s'actualisent tant au niveau discursif que sémantique.

III.1.4 Que sont les non-occurrences ([…]) et les co-occurrences ?

III.1.4.1 Explication : cas de « chez X […] »

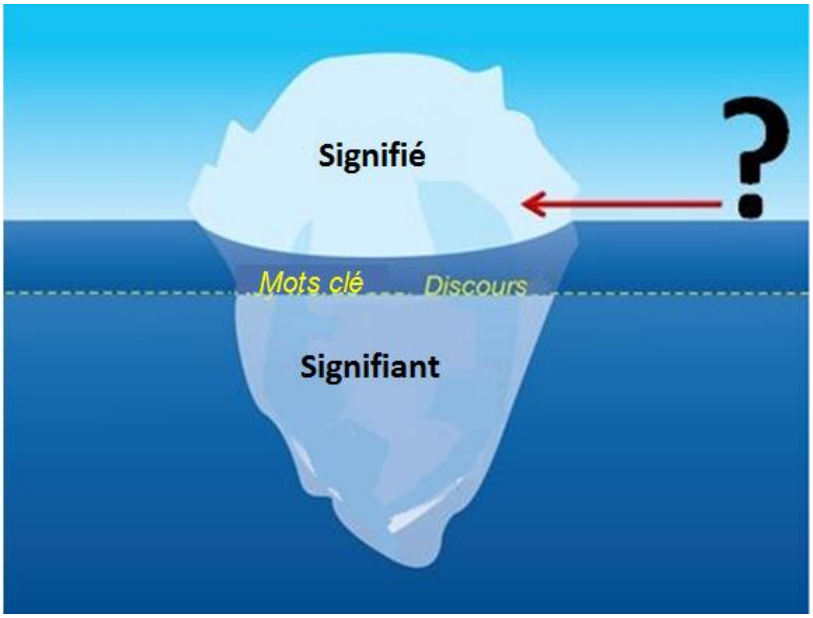
Nous avons articulé et exploité l'étude non-occurrentielle de la signification dans/par méthodologie SPA. Ainsi, dans l'étude de *Mèyènô* nous avons remarqué que le lexème *chez X* n'apparaissait pas, bien qu'ait été postulée son omniprésence dans la Lj *a fortiori* d'émergence et initiatique. C'est pourquoi nous avons recherché dans le conte la présence masquée, soit les non-occurrences de *chez X* que nous retranscrivons par : *chez X*

[776] Voir notre chapitre sur la LJ émergente, spécialement sur le cas de la collection « Contes kanak » où ces aspects ont été traités.
[777] Voir les commentaires de Jean Perrot (2005) soulignant les limites de la compréhension d'un album kanak (chapitre 3 sur la Lje en Nouvelle-Calédonie, section 1).
[778] Voir notre première section (chapire 2) pour une explication plus élaborée de ce phénomène fondamental pour l'HCI.
[779] Ceci implique notamment les phénomènes de renouvellement et transformation témoignant du processus d'HCI.

[…]. Ceci est possible grâce à la manifestation des différents éléments de sa signification (N ou Sts) construite à partir des dictionnaires, telle une signification globale hypothétique de référence. Ensuite, nous avons suivi la modification et les mouvements de sa signification dans/par le texte (DA), c'est-à-dire le cinétisme sémantique de *chez X […]*.

Il s'agit donc d'inverser la démarche classique de la SPA telle que nous l'avons présentée[780]: si le signifiant est présent/tangible dans un texte, nous l'utilisons comme balise pour déceler son signifié caché. Dans le cas de la non-occurrence, le signifiant est en état absent/intangible : c'est la face immergée de l'iceberg comme l'illustre le schéma suivant. Le signifié émerge quant à lui : nous le représentons donc par la face émergée.

Figure 16. Schéma 8. Non-occurrence : face immergée de l'iceberg



Notre démarche consiste à rechercher le signifiant *chez X […]* par des indices textuels visibles (le schéma-mot) : les éléments N et Sts apparents constituent le signifié visible de *chez X […]*, soit ce que nous appréhendons comme le schéma-mot. Cette déclinaison méthodologique fait apparaître de nouveaux signifiants locaux et Sts de ce motif par les différentes articulations du même motif (ici, *chez X*) grâce à la projection narrative qu'étudie la PC. De plus, de nouveaux signifiés apparaissent également dans/par le discours, marquant

[780] Voir le chapitre 1 de cette section.

le cinétisme sémantique mais aussi la coexistence potentielle de signifiés multiples, parfois incompatibles que décrivons par les co-occurrences.

Au demeurant, nous explorons la signification selon le schéma-mot[781]: alors que la démarche SPA examine initialement la composition *mot tangible — schéma intangible — schéma tangible comprenant le mot*, nous proposons par la non-occurrence de traiter la composition *mot intangible — schéma tangible — mot tangible*. Les niveaux tangibles et intangibles sont indiqués par les structures respectivement discursive et suggestive. Ensuite, au cours de la narration, les modifications superposées aux répétitions du schéma tangible (donc du mot tangible/intangible) témoignent de la co-occurrence du mot tangible/intangible et de sa polysémie, spécifiquement glocale.

Enfin, l'étude non-occurrentielle et co-occurrentielle de la signification ouvre des perspectives de recherche sur la resémantisation des émotions et leurs liens avec la transformation des représentations par la narration. Dans notre cas, nous pouvons par ce biais examiner le processus de *renouvellement-préservation* de la signification de *chez X* en lien avec les émotions non-occurrentes et/ou co-occurrentes de peur et/ou d'amour/confiance liées aux sentiments respectifs d'insécurité et/ou sécurité.

III.1.4.2 Rôle des non-occurrences/co-occurrences

Les non-occurrences permettent donc d'éclairer deux phénomènes majeurs qui peuvent se superposer par co-occurrence :

1. La fertilité des signifiants du schéma-mot produit la convergence et la préservation du sens. La représentation poéticognitive du Même qui en résulte est réalisée par la multiplication de la même figure à travers le récit, soit la déclinaison conforme du schéma-mot.

2. La fertilité des signifiés du schéma-mot produit la divergence et le renouvellement pragmatico-sémantique. En conséquence, une représentation poéticognitive du Divers est réalisée par les mutations de la figure, soit par la déclinaison non-conforme du schéma-mot qui témoigne de la polysémie, du cinétisme sémantique, enfin du potentiel transformateur des représentations[782].

[781] Voir Stephens (2011) sur le potentiel transformatif des schémas et des scénarios en LJ de caractère spécifiquement interculturel.
[782] Les représentations incluent notamment les schémas et scénarios, ce que nous avons traité selon Stephens (2011) dans notre chapitre sur la PC : le potentiel transformateur des schémas et des scripts dans la LJ y est exploré.

Co-occurrence et non-occurrence représentent selon nous une déclinaison particulièrement intéressante de la méthodologie SPA dans le cas d'une application littéraire mais aussi dans le contexte spécifique des récits indigènes et transculturels qui, par leurs caractères glocal, polyphonique, implicite, poétique/figuratif témoignant d'un langage culturel complexe (Poirier, 2008), élargissent la zone potentielle de l'*agency* du lecteur et donc celle de la co-agency entre écrivain et lecteur. L'ouverture des possibles *co-re-construction* du sens se traduit par la fertilité des signifiés contenus dans le message, support ou discours. De fait, la SPA démontre-t-elle non seulement la présence du sujet énonciateur dans son discours (l'*agency* de l'énonciateur), mais également le potentiel d'absorption du discours par le lecteur. Plus spécifiquement, elle permet l'exploration du potentiel interprétatif d'un texte[783].

Par conséquent, la SPA éclaire le potentiel de co-construction des différentes représentations cognitives linguistiques et culturelles dans/par un discours. C'est pourquoi la réception d'un tel discours consiste en l'appropriation potentielle de la signification locale, impliquant sa reconstruction et son renouvellement. Ce processus devient en fait fondamental pour l'HCI. Par ailleurs, grâce à la PC, le rôle essentiel des émotions narratives a été éclairé (voir Oatley, 2004b) plus spécialement dans cette zone potentielle où naît la co-construction du sens.

Enfin, les non-occurrences et co-occurrences proposent d'exploiter le lexème comme un schéma-mot dans sa dimension représentationnelle et dans sa fonction parabolique poétique. Nous pouvons dès lors également les employer pour élargir la SPA au domaine de la sémiotique par l'étude du dialogue entre le schéma-image et le schéma-mot : dans le cadre d'un album par exemple, les non-occurrences permettent de montrer les degrés de correspondance entre les illustrations et le texte grâce aux schémas-images et schéma-mots respectifs. D'innombrables voies de recherche s'ouvrent alors. Notre recherche s'est cependant limitée à l'application strictement linguistique de la non-occurrence/co-occurrence, qui offre déjà à elle seule un large potentiel pour l'analyse sémantico-discursive d'un conte intégral. Une recherche future reste envisageable vers l'étude de l'illustration en lien avec le texte.

[783] L'agency potentielle de l'énonciataire/lecteur a été mise en exergue par Oatley (2003) dans sa théorie de l'écriture-lecture (voir partie sur la PC). Ce potentiel est figuré par le « kit » (Oatley, 2003 : 167) mis à la disposition du lecteur, lui donnant la possibilité de construire le sens. Ce potentiel est essentiellement réalisé par le phénomène de projection parabolique qui inclut notamment la métaphore. En reprenant nos termes et d'après Oatley *(idem)* : « Ainsi, en tant que projection, la métaphore serait comme le rêve, une forme de *mimesis*, un lien entre le texte et le monde. Ce lien serait construit par le lecteur à partir du 'kit' fourni par l'écrivain ».

III.2 Synthèse : apport des non-occurrences et co-occurrences en Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA)

III.2.1 Conceptualisation du renouvellement potentiel de l'HCI

Les non-occurrences et co-occurrences contribuent principalement à montrer :

D'une part, au niveau linguistique :

- Le potentiel interprétatif, transformatif et poéticognitif d'un texte.
- Le potentiel poéticognitif de la SPA, pour une application spécifique à des récits littéraires et/ou fortement suggestifs tels que ceux des sociétés initiatiques comme les kanak.
- Les idéologies véhiculées par les textes – spécifiquement poétiques – et le système sémantico-discursif qui les sous-tend.

D'autre part, au niveau socioculturel propre à notre étude de cas :

- Le potentiel paradoxal de régénération/continuité discursive des identités locales et contemporaines.
- La reconstruction potentielle des *agencies* individuelle et collective par des récits de caractères spécifiquement poétiques et initiatiques.
- L'*agency* intersubjective en jeu dans le processus d'HCI, réalisée par la communication entre émetteur local/ glocal et récepteur global/ local/glocal.
- Les couches intangibles et potentielles du sens sémantico-discursif, relativement au co-texte et au contexte mais aussi à des valeurs ou des phénomènes socio-culturels, naturels, affectifs, cognitifs, poétiques, spirituels etc. constituant l'héritage dialogique liant humain et non-humain.

Les non-occurrences/co-occurrences enrichissent la méthodologie SPA de larges possibilités de développement au niveau de l'étude des représentations sémantico-discursives co-construites notamment en contexte interculturel, glocal, poétique et multimédia tel que la Lj contemporaine. Elles révèlent une polysémie plus ou moins dissimulée et accessible au lecteur.

Jusqu'à aujourd'hui, la dimension non-occurrentielle de la SPA n'a pas fait l'objet de recherches approfondies. À notre connaissance, le seul article de Galatanu (2003) qui

s'oriente dans cette voie[784] traite des *occurrences des valeurs*. Ainsi, selon nous, la non-occurrence linguistique du lexème indique l'occurrence d'une forme moins tangible du sens, telle qu'une valeur ou une émotion qu'aucun mot ne peut parfois dire.

III.2.2 Conceptualisation du masque / filtre équilibrant de l'HCI

Occurrence et non-occurrence du mot dans le déploiement discursif de sa signification pour produire le sens, forment deux faces de la même pièce du sens propre à tout phénomène identitaire : il s'agit de la figure du masque (Lévi-Strauss, 1979), qui a le potentiel de révéler le sacré tout en dissimulant le profane, plus spécialement dans le contexte culturel indigène. Par ce principe, ombre et lumière se co-créent dans une transformation mutuelle. Le sens se réalise entre ouverture et fermeture, renouvellement et préservation, dans/ par le développement durable de l'HCI. Les coexistences de ces principes binaires soulignent leur continuum selon un spectre de probabilités sémantico-discursives que démontrent la SPA et les co-occurrences.

Par ce principe, le sens et l'identité forment un masque telle une surface filtrante entre opacité et transparence : ainsi, la communication intégrée de l'HCI laisse la « troisième place »[785] au masque. De l'ordre du potentiel, intangible, indicible, invisible, la place du masque forme la zone de rencontre entre soi et l'autre. Il y a dans cette potentialité d'échanges, des rapports plus ou moins intentionnels. Dans une perspective d'HCI, la manifestation de ce potentiel semble balisée par un parcours sémantico-discursif initiatique.

La communication de demain nous semble donc tendre vers la « troisième place » liminale du masque et de l'initiatique. À la fois tangible et l'intangible, elle demeure relative et contingente. Elle fonde notre héritage culturel et naturel suivant le motif de l'apprentissage, du parcours initiatique, du développement, du renouvellement durable. L'ère de demain est celle de la communication intégrée, offrant à ses acteurs un potentiel immense de co-développement et de réalisation, vers une expansion de la conscience. De ce fait, innover en matière de modélisation sémantique et plus largement en communication, implique la prise en compte des mouvements potentiels du sens. À partir de cette idée nous

[784] Dans cet article intitulé « La sémantique des valeurs dans la prière française » (Galatanu, 2003), les occurrences des valeurs de « foi » et de « vertu » sont examinées dans des textes religieux, bien que les deux lexèmes désignant ces valeurs n'y apparaissent pas. À l'exception de cette analyse, aucun travail de ce type n'a été effectué depuis.

[785] Dans ces nombreuses recherches relatives à l'enseignement des langues dans une perspective interculturelle, Claire Kramsch (1993) met en évidence la « 3ème place » ou la « 3ème culture » dans la communication interculturelle. Nous l'avons mentionnée dans notre premier chapitre (section 1) sur les représentations. Nous postulons ici que la troisième identité culturelle créée par la rencontre écrivain-lecteur est d'une part inscrite textuellement en Lje et qu'elle est d'autre part décelable par la méthodologie que nous développons, au niveau du mélange des représentations linguistiques, culturelles et cognitives.

proposons d'examiner la dimension initiatique implicite de la signification et du sens pour comprendre comment les discours poétiques peuvent transformer les sujets communicants tout en les guidant au cours de leur développement identitaire. La profondeur de la structure suggestive permet une communication riche, pourvu qu'elle recèle également de larges possibilités d'accès graduels. Ceux-ci forment autant de parcours initiatiques balisés qui potentialisent la transformation progressive de l'initié. Finalement il s'agit pour nous de modéliser la « troisième place » du masque dans la communication en tenant compte de l'héritage intangible, dans sa dimension initiatique et glocale.

III.2.3 Quatre axes d'extension

Pour conclure, notre proposition méthodologique suit les quatre axes d'extension suivants qui participent à la conceptualisation du processus d'HCI[786]:

1. Axe « occurrentiel » : visible/ tangible/ explicite/ mot dit (présent) (occurrences) *vs* invisible/ intangible/ implicite/ mot silencieux (absent) (non-occurrence ou occurrence latente) ;
2. Axe « glocal » : global/ partagé/ homogène/ objectif *vs* local/ spécifique / hétérogène/ subjectif ;
3. Axe « fluide » ou *hydrotypique*[787]: fixité/ permanence/ préservation et durée/ référentiel/ de fait[788] / (pré)existence *vs* fluidité et dynamisme/ impermanence et changement/décentration/ de construit (processus)/ potentiel ;
4. Axe « narratif » évolutif : représentation initiale projetée/ transmission/ théorie (*carte* ; scénario construit ou préconstruit) *vs* représentation modifiée/ appropriation ou acquisition/ pratique (*visite* ; scénario reconstruit par l'expérience).

Ces axes structurent et exploitent le potentiel poéticognitif de la SPA dont nous avons présenté les agencements possibles avec la PC. La non-occurrence conceptualise les mondes possibles textuels grâce aux structures sémantico-discursives suggestives.

---

[786] Le processus d'HCI est basé sur le paradoxe du développement durable glocal (renouvellement/préservation ; global/local) des représentations linguistiques et culturelles.

[787] Comme nous l'avons explicité auparavant, l'hydrotype se situe au croisement du stéréotype et de la représentation tels que Moore (2001 : 11-16) les aborde. Il relève également de la distinction entre les sens *dénoté* (simple cliché comme signe du texte) et *connoté* (répété dans la mémoire collective) du stéréotype (voir partie sur les représentations et stéréotypes). Nous avons proposé de définir et distinguer les *Scc* et *Ssa* afin de décomposer l'hydrotype, comme un schéma/scénario qui peut être soit créé et/ou modifié dans et par le texte narratif (Scc), soit partagé au sein d'un groupe socioculturel et convoqué et/ou modifié par le même texte en référence au contexte socioculturel (Ssa).

[788] D'après Muller et de Pietro (2001 : 51-64) qui distinguent les représentations *de fait* (objet) et *de construit* (processus).

Nous postulons que cette déclinaison méthodologique de la SPA en quatre axes peut montrer :

- L'actualisation discursive du processus d'HCI basé sur le renouvellement durable et loca-global, dans ses implications identitaires, culturelles, cognitives et linguistiques.
- L'idéologie du *chez soi* glocale ancrée dans les textes – spécifiquement poétiques – de Lje et le système sémantico-discursif qui les sous-tend.
- Dans le cas de la Lje calédonienne, l'idéologie francophone de la diversité culturelle[789], côtoyant l'idéologie d'une nouvelle indigénéité[790].

Ces phénomènes seront illustrés par l'analyse intégrale du texte *Mèyènô* suivant cette déclinaison poéticognitive de la SPA. Nous cherchons à montrer spécifiquement le potentiel sémantico-discursif de l'idéologie du *chez soi* combinant les dimensions initiatique, parabolique et glocale du sens/signification.

[789] Voir notamment Didier (2007, non publié). Sur les nouvelles représentations linguistiques de la f/Francophonie, voir notamment Galatanu (2009a ; 2013a) ; Nguyen-Percher (2010) ; Marie (2008, 2010), Leduc Penot (2012).
[790] Voir Kolig (2002), Maddock (2002) dans l'ouvrage de Kolig et Maddock (2002).

SECTION 3. Analyse du discours *Mèyènô* et potentiel interprétatif.

La troisième section de notre thèse s'attache principalement à appliquer la méthodologie de la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) telle que nous l'avons développée, au texte *Mèyènô.* Cette analyse sémantico-discursive suivra deux étapes proposées par la SPA :

- Premièrement, la construction de la signification globale de *chez X* à partir des discours lexicographiques[791];
- Deuxièmement, la déclinaison locale de *chez X* dans/par le discours de *Mèyènô*, en tant que non-occurrence : *chez X […].* [792]

À l'issue de notre analyse, une troisième partie analysera le texte sous l'angle de la poétique cognitive (PC) dans le but de montrer que celle-ci conforte la théorie SPA.

Enfin, une quatrième partie sera axée sur la synthèse et l'interprétation des résultats de l'analyse du discours (SPA).

[791] Voir l'annexe xviii « Chez soi : définitions lexicographiques » et l'annexe xxi.1 : « Tableau du motif sémantique de chez soi (SPA) ».
[792] Des extraits de notre analyse complète sont donnés (voir annexe xx : « Analyse sémantico-discursive SPA de chez X […] dans *Mèyènô* : extraits » qui inclut les annexes xx.1 à xx.14).

I Chapitre premier. Analyse sémantico-discursive SPA de *chez X* […]: construction du motif global

I.1 *Chez X* ; *Chez soi* /moi / toi/ lui/ elle / nous / vous / eux / elles

À partir des définitions des dictionnaires[793], le modèle SPA nous permet de construire la signification de *chez X* où X peut être un nom propre ou un nom commun — singulier ou pluriel – ou un pronom personnel accentué : moi, toi, lui, elle, nous, vous, ils, elles[794]. Dans le cadre de notre étude lexicographique nous choisissons de regrouper l'ensemble des différentes significations couvertes par ce terme, y compris le nom masculin *chez soi.* Nous considérons donc les différentes significations de chez X et le noyau de chez X comme un motif global, en langue française[795]. En suivant la structure SPA (N > Sts > PA > DA), nous allons construire les différents éléments de la signification de *chez X* en distinguant par ailleurs deux couches de stéréotypes (Sts 1 et Sts 2). Ce motif s'ouvrira vers un ensemble de déclinaisons locales possibles (PA). Ces hypothèses sémantiques fonderont notre analyse du discours (étude des DA) et la reconstruction de motifs sémantico-discursifs locaux tels qu'ils sont (re)construits dans/par le texte. Évoluant par la narration, ces motifs dessineront des trajectoires interprétatives que décrit le cinétisme sémantique.

I.2 Noyau de *chez X* / *chez soi*

Le noyau de *chez X* (X étant un être ou un ensemble d'êtres) peut se décrire par la déclinaison infinie du Même (Soi) dans un espace défini, par opposition à l'espace du Divers (l'Autre). Ce noyau de base est plus spécifiquement construit par un enchaînement argumentatif (points 1, 2, 3, 4 décrits à la suite), alliant les aspects tangibles et intangibles de sa signification. Ainsi, la *localisation référentielle* demeure tangible de par la répétition du Même dans le temps (les *habitudes*) et dans l'espace (le *centre* et ses *limites*). Cette *localisation référentielle* permet de rendre tangible l'*identité* du Même (Soi, ou X impliqué dans *chez X*) par sa manifestation physique. L'*identité* est en effet un concept abstrait désignant un objet/sujet intangible. Elle définit l'être tout en étant liée à la nature

[793] Notre travail a été réalisé à partir des définitions données de *chez* (préposition) et de *chez-soi* (nom masculin invariable) dans trois dictionnaires – Littré, Nouvelle Edition (2007) ; Le Lexis, Larousse (Dubois, 2009 ; Haboury et Dubois, 2002) ; le Dictionnaire Culturel de la Langue Française (Le Robert - Rey et Morvan 2005) qui peut être par ailleurs conforté par le Dictionnaire Historique de la Langue Française (Rey, 1992 (2nd édition 1995)). Voir annexe xviii : « Chez soi : définitions lexicographiques ».

[794] *Chez* est généralement suivi d'un pronom personnel accentué (*moi, toi, elle/lui, nous, vous, elles/eux*), d'un nom de personne ou d'êtres personnifiés et parfois d'un nom commun.

[795] Du point de vue sémantique, chaque signification (chez soi ; chez-soi et leur(s) différentes signification(s)) a le même noyau que les autres et ce sont des stéréotypes qui les distinguent des autres. En fait, comme les stéréotypes forment un ensemble ouvert, on peut dire que chaque signification (il s'agit alors plutôt de sens discursif) active certains des stéréotypes potentiels.

existentielle de l'être (valeur ontologique aléthique)[796]. Nous proposons donc le *motif global* suivant :

Noyau (base) : Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications).

N(1)/A Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre

N(2)/B DONC localisation référentielle[797] X

N(3)/C DONC / CAR existence et identité de X

N(4)/D DONC centre de X et limites de X (car « dans » qui marque un intérieur)[798]

Le lexème *chez X* a des valeurs *ontologiques* (existentielles), *jugement de vérité / épistémique* (savoir vrai/faux etc.) et *axiologiques (évaluatives)* [799] rattachées à chaque élément du noyau. Elles sont ainsi déduites :

- Valeurs de N(1) : [Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre] :

Principalement aléthiques (11, 12, 13, 14) ; épistémiques (31, 32, 33, 34), pragmatiques (71, 72), intellectuelles (81, 82), affectives (91, 92). Donc N1 a un potentiel axiologique et le mot chez X a une valeur ontologique et jugement de vérité.

D'une part, l'emploi du verbe *devoir* dans cet élément du noyau (*doit être*) est relatif aux valeurs ontologiques aléthiques. Il ne porte pas une valeur déontique comme cela pourrait être interprété. En effet, il s'agit de la nécessité pour X d'être situé dans un espace propre à X. La nature de X, c'est-à-dire son existence selon les lois naturelles, rendent nécessaire l'espace dans lequel X est habituellement situé : un centre et des limites (4) ; une localisation référentielle (2). Mais l'existence et l'identité de X sont elles-mêmes également déterminées par cet espace : d'où la formulation N (3) *DONC / CAR existence et identité de X,* qui exprime à la fois la cause et la conséquence.

---

[796] Voir le TVFL (annexe viii).

[797] Dans le cas présent, il n'est pas question de la *sémantique référentielle*, mais de l'adjectif dérivé de « référence ».

[798] Dans notre description de la signification lexicale de *chez soi* selon la méthodologie de la SPA, nous notons l'*intériorité* du lieu, saillante au niveau du noyau *(l'intérieur de / dans : Espace dans lequel…).* Le noyau fait également apparaître la *localisation (localisation référentielle),* l'*identité* et la *centralité (centre) :* autant de notions qui participent, sur un autre plan théorique (selon la géographie culturelle), à la définition des lieux/emplacements *(places* en anglais ; voir notamment Relph (1976) que notre introduction a évoqué en notes). *Chez soi* apparaît alors comme un lieu *(place)* au niveau de sa signification.

[799] Voir TVFL (Galatanu, 2000, 2002, 2003) (annexes viii.a, b, c).

D'autre part, les notions d'*espace* et de *situation/ localisation habituelles* portent des valeurs pragmatiques et intellectuelles. Quant à l'attachement de X à cet espace tel qu'il est défini par « espace (…) qui lui est propre », il est lié à des valeurs axiologiques (pragmatiques, intellectuelles et affectives) mais aussi éventuellement à d'autres valeurs axiologiques rattachées à la possession : éthiques/morales (51, 52) , esthétiques (61, 62) et hédoniques (101, 102) ainsi que des valeurs ontologiques/déontiques (21, 22, 23, 24) et jugement de vérité/ doxologiques (41, 42, 43, 44).

- Valeurs de N(2) : [Localisation référentielle X] :

Principalement aléthiques, épistémiques, pragmatiques, intellectuelles, affectives …

- Valeurs de N(3) : [Existence et identité de X] :

Principalement aléthiques, déontiques, épistémiques ; éthiques/morales), esthétiques, pragmatiques, intellectuelles, affectives, hédoniques.

D'une part, l'existence de X est déterminée au regard des lois naturelles (aléthiques), mais aussi socioculturelles (déontiques). D'autre part, la question de l'existence est avant tout philosophique, et basée sur des croyances : d'où les valeurs intellectuelles et épistémiques. Quant à la notion d'*identité,* elle couvre un spectre de valeurs très large (toutes les valeurs mentionnées par N1), comme nous le soulignons plus spécifiquement à travers l'étude du stéréotype *identité de X,* à la suite.

- Valeurs de N(4) : [Centre de X et limites de X (car « dans » qui marque un espace intérieur)] :

Principalement aléthiques, épistémiques, pragmatiques, intellectuelles.

I.3 Stéréotypes 1 (Sts 1)

Rattachés à chacun des éléments du noyau décrits précédemment apparaissent des stéréotypes que les définitions lexicographiques mentionnent. Nous les décrivons à la suite (en caractères gras), en reprenant les éléments (1, 2, 3, 4) du noyau.

- N(1)/A : [Espace dans lequel X [est / doit être] habituellement situé et qui lui est propre]

A1 : Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un)
A2 : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit
A3 : Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*).
A4 : Corps de X (X est un humain ou un animal)
A5 : Appartenance de X à cet espace
A6 : Habitude / répétition / prévisible …
A7 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes possibles)

- N(2)/B : DC [localisation référentielle X]

B1 : DC Sortir de/ (re)venir (de)/ partir (de)/ rentrer/ retourner/ rester/ passer par/ habiter vers / loin (de) / près (de) / au-dessus de / parmi …
B2 : élément ouvert (nouveaux stéréotypes possibles)

- N(3)/C : DC /CAR [Existence et identité de X]

C1 : Culture de X (appartenance à un groupe culturel avec valeurs, codes, pratiques…)
C2 : Esprit / caractère de X (X est quelqu'un)
C3 : Comportement de X (X est un humain ou un animal)
C4 : Création de X (X est quelqu'un)
C5 : Ego de X
C6 : élément ouvert (nouveaux stéréotypes possibles) …

- N(4)/D : DC [Centre de X et limites de X]

D1 : Centre de X DC origine et/ ou destination ;
D2 : Limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X …
D3 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes possibles)

>> PA : DC … bord, frontière, liminalité, séparation, définition, cadre, protection …

De plus, l'ensemble des Sts 1 décrits ci-dessus peuvent être résumés par l'enchaînement argumentatif suivant (base Sts 1) :

Esprit ou caractère de X dans corps de X

DC comportement et ressenti de X

ET création de X **dans** un espace géographique et socioculturel

En reprenant la base du noyau et celle des Sts 1 ci-dessus, nous obtenons :

- (Noyau de base) : Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications)
- St1 : Esprit ou caractère de X dans corps de X, DC comportement et ressenti de X, et création de X dans un espace géographique et socioculturel.

I.4 Stéréotypes 2 (Sts 2)

Dans cette partie, nous proposons d'élaborer une seconde couche de stéréotypes (St2) déduite à partir des stéréotypes déjà décrits (Sts 1) dans les définitions lexicographiques. Le même St2 peut être déduit de différents Sts 1, mais aussi directement du noyau N.

Les Sts 2 constituent un développement argumentatif du modèle SPA selon N, St, PA, par l'intégration d'amples données trouvées dans les définitions lexicographiques. Celles-ci nous paraissent en effet essentielles à la compréhension et construction de la signification de *chez X.* Par exemple, en reprenant le premier stéréotype (St1) A1 indiqué à partir du trait (1) du noyau N1, nous obtenons le stéréotype (St2) : « à la maison de ». Il s'agit d'une autre traduction possible de *chez X*, communément retrouvée dans la langue française :

N (1) /A. Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre

DC

St1 /A1. Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un)

DC

St2/ A11. À la maison de X

Par exemple, il est possible de construire le PA[800] suivant, d'après N(1) et Sts 2 :

PA : Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre DC à la maison de X

En suivant cet exemple, nous reprenons ce modèle à partir de chacun des stéréotypes Sts 1, ce qui nous permet d'accéder à un ensemble de Sts 2 tels que « à la maison de X » :

N1/A1. Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un), DC…

A11 : À la maison de X
A12 : Au logis de X
A13 : Chez-soi (nom) (valeur affective : + intimité + volonté de posséder) : *le chez-soi de X*
A14 : Au domicile de X (dans la définition de « chez-soi »).
A15 : Dans la demeure de X
A16 : Dans la boutique de X (lieu de travail)
A17 : Dans le pays de X
A18 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N1/A2. Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit, DC…

[800] Les PA sont construits à partir des stéréotypes et du noyau, de manière déductive et argumentative comme un ensemble ouvert de possibles.

A21 : Famille de X
A22 : Couple de X
A23 : Culture de X (St1)
A24 : Civilisation de X
A25 : Tradition(s) de X
A26 : Typique
A27 : Chauvinisme satisfait
A28 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N1/A3. Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, DC…

A31/A32 : Maîtrise/ Maître …
A33 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N1/A4. Corps de X (X est un humain ou un animal), DC…

A41 : Description physique
A42 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N1/A5. Appartenance de X à cet espace, DC …

A51 : chauvinisme satisfait
A52 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N1/A6. Habitude / répétition / prévisible, DC …

A61 : chaque jour
A62 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N1/A7. Élément ouvert > A71 …

N2/B1. DC Sortir de / (re)venir (de) / partir (de) / rentrer / retourner / rester / passer par / habiter vers / loin (de) / près (de) / au-dessus de / parmi …

B11 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N2/ B2. Élément ouvert > B21 …

N3/C1. Culture de X (appartenance à un groupe culturel avec valeurs, codes, pratiques…)

C11 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N3/C2. Esprit / caractère de X (X est quelqu'un), DC …

C21 : Jugement
C22 : Opinion
C23 : Point de vue

C24 : Personnalité (qualités et défauts> comportement)
C25 : État d'esprit : être à l'aise …
C26 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes), par exemple : *agency*

N3/C3. Comportement de X (X est un humain ou un animal), DC …

C31 : Qualités et défauts
C32 : Habitudes (activités)
C33 : Agir sans gêne (> état d'esprit, être à l'aise)
C34 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N3/ C4. Création de X (X est quelqu'un / un auteur), DC …

C41 : Œuvre littéraire (esthétique/ intellectuel)
C42 : Expression de sa pensée, de son point de vue (esthétique, intellectuel)
C43 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N3/ C5. Ego de X, DC …

C51 : Chauvinisme satisfait
C52 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N3/ C6. Élément ouvert > C61 …

- Lieu de vie de X > Corps de X / maison de X / Pays de X …

N4/ D1. Centre DC origine et/ou destination, DC

D11 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N4/D2. Limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X, DC … D21 : Chauvinisme satisfait

D22 : Élément ouvert (nouveaux stéréotypes)

N4/ D3. Élément ouvert > D31 …

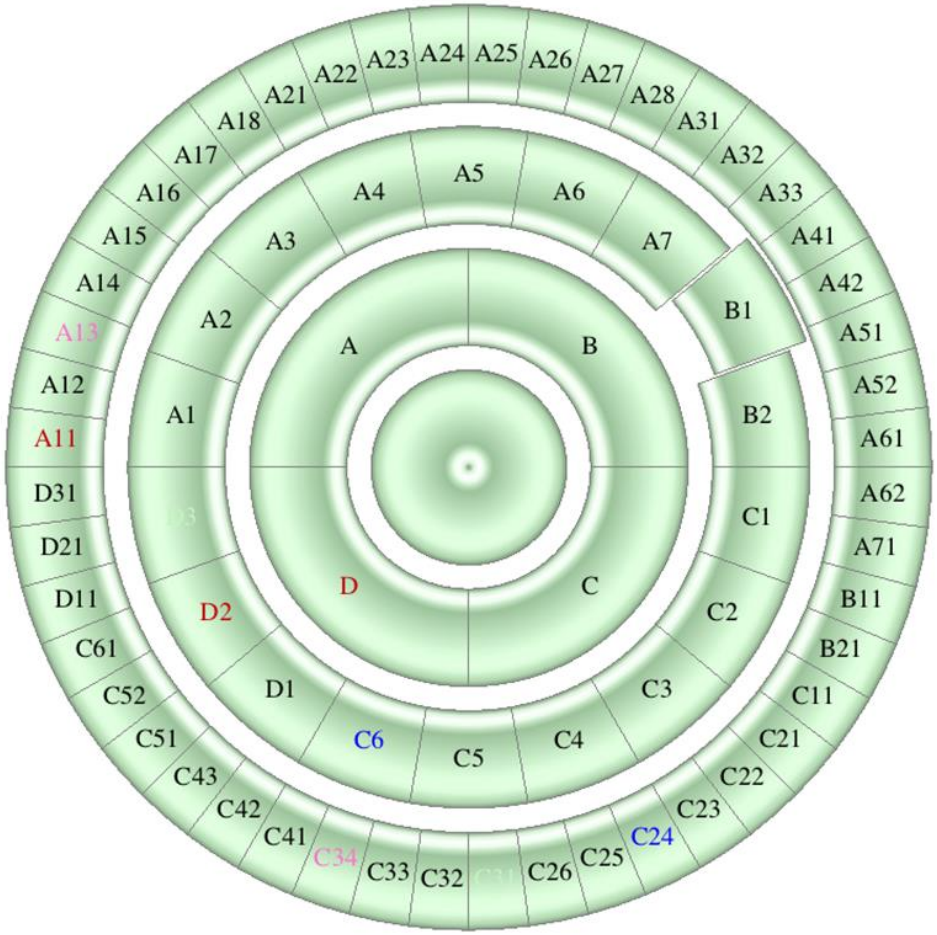
I.5 Configuration schématique du motif glocal de *chez X*

À l'aide du logiciel « mathematica », nous avons élaboré une synthèse du motif global de *chez X* construit dans/par les discours lexicographiques. À travers l'analyse page à page, nous pouvons « activer » ou non les cases correspondant aux N/Sts1/Sts2 afin de visualiser les mouvements du sens local : dans l'exemple ci-dessous il s'agit de B1. En outre, nous avons synthétisé l'évolution de la signification de *chez X […]* dans le discours grâce à un tableau récapitulant, page à page, les éléments (N, Sts) activés *(V)* non activés *(NV)* ou modifiés *(mod).*[801]

L'intérêt principal du logiciel « mathematica » est qu'il permet de représenter par un diagramme de synthèse l'ensemble complexe de la description de la signification d'un mot selon la SPA sous une forme circulaire qui rappelle la structure atomique du sens / signification. Investiguer davantage l'application de ce logiciel à la SPA serait possible en envisageant le passage d'une sélection manuelle pour montrer l'activation (ou non) des éléments de signification N/Sts1/Sts2 dans un discours (telle que nous l'avons proposée), à une sélection automatique provenant de la détection (ou non), par le biais du logiciel, des éléments N/Sts1/Sts2 correspondants dans le texte. Cette piste de recherche mériterait d'être explorée mais elle ne fait pas l'objet de notre présente étude.

[801] Voir tableau (annexe xxi). Certains stéréotypes peuvent également être ajoutés (nouveaux) au niveau des éléments ouverts prévus à cet effet dans le motif global. Les nouveaux éléments ou éléments modifiés reconstruisent la signification selon un motif local qui peut soit bloquer (mod.NC), soit autoriser (mod.C) la réalisation du motif global de chez X. De plus, certains stéréotypes sont au contraire désactivés car non apparents. Nous avons généralement employé les termes validé (V) ou invalidé (NV) pour définir les éléments du motif global de chez X qui sont activés ou non dans et par le texte.

Figure 17. Diagramme de la signification de *chez X* construite selon les dictionnaires (noyau de base, noyau, stéréotypes 1 et 2).



II Chapitre deuxième. Reconstruction sémantico-discursive de *chez X* […] dans *Mèyènô* : analyse du discours et motifs locaux

La partie suivante est consacrée à l'analyse du récit *Mèyènô* : une étude page à page, suivant le modèle SPA que nous développons. À partir des définitions lexicographiques, nous avons montré la construction de la signification de *chez X* dans les dictionnaires, ce qui nous permet de partir d'un motif global, composé d'un noyau et de stéréotypes particuliers pour ensuite déboucher sur des possibles argumentatifs (PA). Nous analysons maintenant un texte et les DA de *chez X […]* tels qu'ils sont construits dans/par le discours. Cette reconstruction discursive est confrontée à la construction lexicographique de la signification de *chez X*. Par ailleurs, lorsque le mot « chez » n'apparaît pas, nous montrons le phénomène de non-occurrence, à partir des stéréotypes ou des traits du noyau de *chez X* décelés dans le récit. De plus, de nouveaux stéréotypes ou traits du noyau peuvent se greffer à cette signification (dans le cas d'occurrence ou de non-occurrence).

II.1 Page 1 : Scène d'introduction du conte

Le conte *Mèyènô* a une structure en boucle : en effet, l'ouverture et la clôture du récit (pp. 1-15) mettent en scène trois personnages : un lézard, une fillette (Nôe) et sa *grand-mère* dans un premier *monde*. Le reste du récit (pp. 2-14) est une histoire – celle de Mèyènô — que la grand-mère raconte à sa petite fille. Dans ce second *monde* un lézard apparaît aussi, ainsi que deux personnages principaux : Mèyènô et son *grand-père*. Il s'agit donc d'un récit dans le récit. En outre, le lexique proposé à la fin du livre (p. 16) donne des définitions qui facilitent et orientent la compréhension et l'interprétation de l'histoire. Nous analyserons donc tout d'abord cette première page.

II.1.1 Événement, scénario stéréotypique et schéma cognitif construit[802]

La première page constitue la scène d'ouverture du récit, en trois lignes ou vers (tel un poème) que nous nommerons (a), (b) et (c) :

(a) Un jour Nôe rencontra un énorme lézard

(b) dans les brousses et se sauva à toute vitesse.

(c) Elle courut vers sa grand-mère qui lui raconta cette histoire.

[802] Voir section 2, l'explication de notre modélisation.

Les stéréotypes que nous avions soulignés peuvent être décrits à partir des événements du récit (nous les nommerons *E*), qui en activant des scénarios stéréotypiques (Ssa désignera les scénarios stéréotypiques) permettent de montrer les schémas cognitifs construits (Scc) par le récit :

(1) E: rencontre de Nôe avec le lézard en brousse DC fuite > *(elle) se sauva à toute vitesse*

(2) SSa: [danger DC peur DC fuite] (fuite étant un stéréotype de « peur » et « danger », il y a non-occurrence de ces termes).

(3) Schéma cognitif Scc: [lézard DC danger DC peur DC fuite]

(4) E: Fuite de Nôe vers la grand-mère DC récit

(5) SSa: [danger DC peur DC fuite] DC [quête de protection] / [vouloir être en sécurité]

(6) Scc: [grand-mère DC protection DC sécurité]

(7) Scc: [récit de la grand-mère DC protection DC sécurité]

II.1.2 Synthèse des non-occurrences (p. 1)[803]

Résultats d'analyse

En reprenant les N et Sts de *chez X*, nous remarquons à la fois des infirmations et des confirmations de N ou Sts par certains DA. Les non-occurrences de *chez X* dans le récit indiquent principalement que la fillette n'est pas chez elle *dans les brousses,* par opposition à *avec sa grand-mère* qui apparaît comme étant son *chez-elle*. Néanmoins d'autres DA confirment que Nôe est chez elle dans les brousses.

Nous avons explicité ce paradoxe, d'après la construction de la signification lexicographique de *chez X* que nous avons repris (dans un premier temps) pour la confronter aux DA (dans un second temps) à partir des éléments N, Sts et PA manifestés dans le texte *Mèyènô* (p. 1)[804].

Conclusion

À l'aide de la méthodologie SPA et plus particulièrement des non-occurrences, nous démontrons que dans le conte *Mèyènô* (p. 1), « les brousses » constituent un territoire paradoxal, une zone liminale, un espace *entre-deux* pour Nôe : bien qu'elle ne soit pas *chez*

[803] Voir annexe xx.13 : « Non-occurrences de *chez X* (p. 1) : analyse des lignes a ; b ; c ».
[804] Ces éléments de la signification (motif global) de *chez X* vont être confirmés, infirmés, non manifestés ou développés/créés (nouveaux St) dans et par le discours (DA). Voir l'annexe xx.12 (« Non-occurrences de chez X dans les DA (p. 1) ») qui reprend et explique chacun des éléments du motif global.

elle, il s'agit pourtant de la limite de *chez elle*. La *limite*, en tant que définition et protection, est également constitutive de *chez X*, d'après la signification que nous avons construite à partir des définitions lexicographiques. Nôe n'est tout compte fait plus *chez elle* si cette *limite* est dépassée, transgressée. Mais à quel moment et quel endroit exact peut-on considérer qu'il y a transgression ? La fillette se trouve confrontée aux *limites* de chez elle, et par conséquent à la remise en question de sa propre *identité*, ce qui provoque sa fuite. Dans ce contexte, le récit de la grand-mère a pour objectif de rassurer la fillette en lui parlant de la négociation des limites identitaires et en abordant la question de la transgression.

II.1.3 Synthèse de la reconstruction de la signification linguistique (p. 1) : modèle local de *chez X* dans le récit

Suite à l'analyse de la reconstruction de la signification de *chez X* dans le texte *Mèyènô* (p. 1), un motif local de *chez X* peut être élaboré[805], constitué des DA construits (ou les Scc) dans et par le récit. La première page introductive du conte *Mèyènô* distingue deux espaces, confirmant le noyau de base de *chez X* ainsi que le stéréotype de base[806]. Nous résumons ces résultats sous forme de tableau.

[805] Nous rappelons ici que le motif local désigne dans notre cas la nouvelle représentation linguistique rendue par le texte, donc les DA. Le motif local de *chez X* est issu d'une confrontation avec le motif global que nous avons proposé par la construction de la signification de chez X dans les dictionnaires (N, Sts, PA).

[806] O (Noyau de base) : Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y/ autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications).

St1: Esprit ou caractère de X dans corps de X, donc comportement et ressenti de X, et création de X Dans un espace géographique, et socioculturel.

Tableau 1. Tableau des motifs locaux construits par le discours (DA)

a. « Dans les brousses »	b. Chez (Nôe) […] DC
DC lézard (DC chez le lézard ?) DC pas chez Nôe ET limite de chez Nôe DC zone liminale /de transgression DC espace excentré DC situation inédite DC espace de l'Autre (Y / autre(s) / le Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications / différent de X).	Grand-mère (centre) Sécurité, protection, refuge Affection Chez-soi Raconter l'histoire (récit de la grand-mère) Pas dans les brousses Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi)
c. Aller « dans les brousses »	d. Aller chez (Nôe) […]
- CAR … (Hypothèses) : vouloir explorer / vouloir connaître l'espace du Divers (inconnu) - DC danger / peur - DC se sauver / courir vers / retourner … chez (Nôe)	DC Se sauver / courir vers / retourner chez (la grand-mère de Nôe) DC Besoin de sécurité / protection CAR danger /peur *dans les brousses* CAR fuir l'espace de l'Autre (Y/ autre(s)/ Divers / l'ailleurs et ses démultiplications / différent de X)

Néanmoins, un autre motif local de *chez X […]* est construit par le discours. Ce motif (e) constitue une interférence des motifs opposés (a) *dans les brousses* et (b) *chez Noê*, soulignés dans le tableau ci-dessus. L'opposition binaire *dans les brousses vs chez Nôe* est ainsi annulée par (e). (b) et (e), les deux motifs locaux de *chez X […]* obtenus, s'opposent et la signification reconstruite de *chez X* par les DA devient donc paradoxale. Nous obtenons les DA suivant :

Chez […] (Nôe)

DA : PT Dans les brousses ;

PT Peur / danger CAR Inconnu/ lézard CAR pas chez (Nôe)

DA : PT Pas chez Nôe DC zone liminale ou d'interférence (paradoxe, ambiguïté)[807]

Ce paradoxe sémantique produisant également le phénomène de « stéréophagie »[808] est rendu possible par la manifestation de N4/D : [centre de X et limites de X] et du PA : [limites de X DC *chez X*], qui créent le motif local suivant de *chez X […]* :

e. Chez (Nôe) […] DC

Limites DC Les brousses

Lézard DC danger / peur

DC espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications/ différent de X).

L'annulation de l'opposition binaire *dans les brousses vs chez Nôe* par le motif local (e), constitue également une infirmation de O (Noyau de base) de la signification globale de chez X. La limite entre l'espace du Même et celui de l'Autre semble alors incertaine. Particulièrement révélée par la rencontre entre Nôe et le lézard, la zone d'interférence peut donc être considérée comme à la fois X (relatif au Même) et Y (relatif à l'Autre). Ainsi, dans/par le texte sont manifestés les éléments N4/D : [*centre* et la *limite* de X_1 (Nôe)] du motif chez X_1 […]. Nous les décrivons comme suit :

Chez X_1 […] (N4/D)

DC centre de X_1 > DA (p. 1) : X_1 est avec X_2 (X_2 désigne la grand-mère de X_1)

> Espace social de X (formé par X_1 et X_2)

ET limites de X_1 > DA (p. 1): X_1 est avec Y (Y désigne le lézard)

[807] Ce motif « chez X PT pas chez X » est ensuite repris tout au long du texte de l'album *Mèyènô* comme nous l'expliciterons pas la suite.
[808] Voir définition donnée dans la description du modèle SPA en section 2.

> Espace XY (Espace XY désigne les brousses) > lieu de rencontre entre X_1 et Y

L'existence d'une limite de *chez X* en tant que zone « XY », modifie le St (A2)[809] comme suit :

A2 (mod. p. 1) : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / **éléments naturels XY** parmi lesquels X vit

A28: éléments nouveau : éléments naturels XY > DA : animal (Y) : *un lézard* ; naturel (XY) : *les brousses*

Pour conclure, les non-occurrences du modèle SPA éclairent un aspect significatif du conte *Mèyènô*, dès la première page du récit : la porosité de la limite de *chez Nôe.* Les espaces respectifs « les brousses » et « la grand-mère » constituant respectivement une zone liminale et un centre, forment ainsi deux éléments nécessaires à la définition de *chez Nôe*, donc de son identité. *Chez Nôe* inclut une zone liminale *(XY)* où s'effectue la rencontre entre le Même (X) et l'Autre (Y). Il s'agit d'un espace propice à l'échange et au changement puisqu'il apparaît à la fois comme la limite de l'espace du Même, mais aussi comme celle de l'espace de l'Autre. Cette espace *entre deux zones* constitue un danger puisqu'elle provoque la fuite de Nôe. Elle est effrayée et c'est cette émotion de peur qui la propulse littéralement vers son centre originel, dans un mouvement centripète. S'effectue alors un retour à un état stable, dans un espace sécurisé. En fin de compte, l'espace liminal est une zone de métamorphose découverte par la fillette alors qu'elle explore *chez elle*.

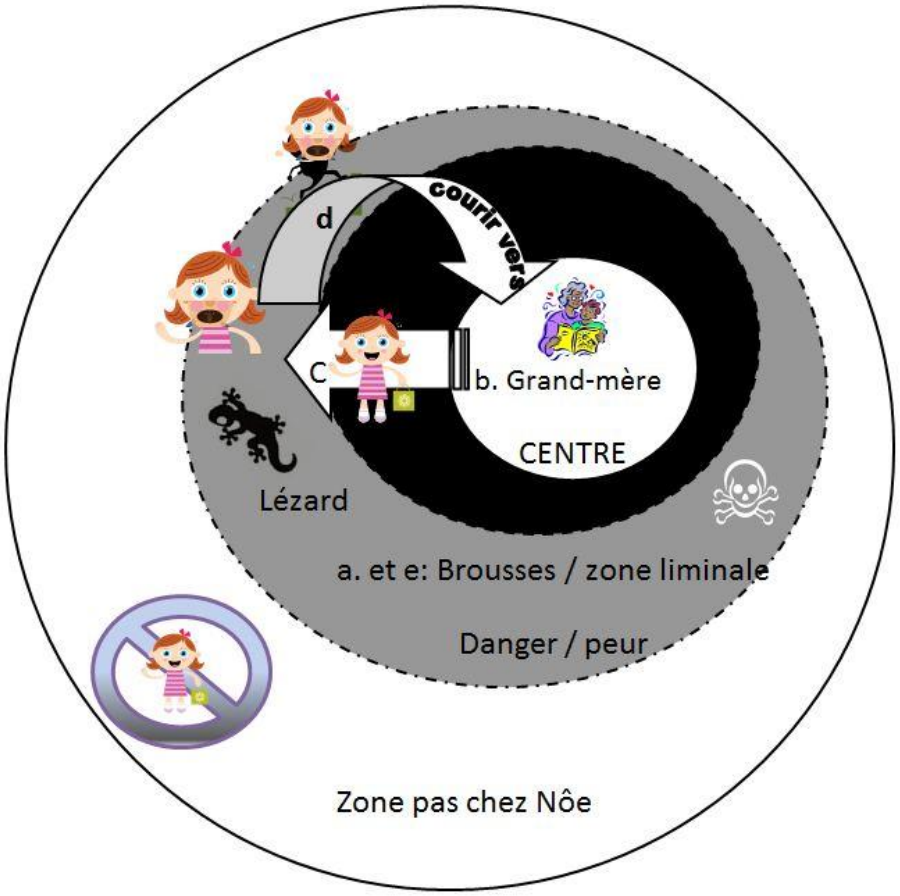
La *grand-mère* raconte ensuite à Nôe l'histoire de *Mèyènô* dont l'objectif semble être d'expliquer la nature de l'expérience vécue par la fillette. La dimension intangible de son émotion est rendue tangible par sa fuite : il s'agit là en effet d'une manifestation comportementale universelle (car liée aux instincts primordiaux) de la peur. Plus spécifiquement, le conte permet ici de cerner l'origine de la peur[810]. La parole et l'écoute sont représentées comme la seconde étape de l'apprentissage, après le vécu. *Chez X* (Nôe) est reconstruit discursivement comme un espace à la fois fixe et en mouvement : il est composé d'un centre stable et de limites instables, floues ou poreuses. Celles-ci doivent être découvertes, négociées, interprétées, par X (Nôe) avec l'aide de la parole de sa grand-mère, par le récit. La redéfinition de *Chez X (Nôe)* est aussi celle de l'*agency* de X (Nôe) : la fillette devient ainsi actrice de son apprentissage par le biais de ses actions, de ses émotions, de son écoute.

[809] A2: Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit

[810] Nous comprenons immédiatement l'objectif rassurant du conte. Cependant, c'est la suite du récit qui, faisant écho à l'expérience de Nôe et sa rencontre avec le lézard, nous permet d'affirmer que le conte vise à comprendre l'origine d'une peur, en l'occurrence celle du lézard incarnant l'inconnu.

La figure suivante est une carte des différentes zones (a, b, e) et les trajectoires de Nôe (c, d) décrites dans les tableaux des motifs locaux de *chez X* (DA) ci-dessus. Nous proposons de représenter les différents espaces de *chez X* par des cercles concentriques plus ou moins définis : des lignes en pointillés (porosité de la limite) délimitent ainsi les zones. Les zones [chez Noê] et [pas chez Nôe] sont respectivement représentées. La rencontre de ces deux zones forme un espace liminal croisant les deux fonds représentés en gris ((a) et (e)). De nature paradoxale, cette zone d'interférence comporte des ambiguïtés. C'est dans cet interstice que s'effectue la rencontre entre la fillette et le *lézard*, générant la fuite de la petite vers sa *grand-mère*. Cette dernière représente alors le centre de *chez Nôe* (b). Entre ce centre et la zone liminale a été représentée une zone de passage où s'effectuent les mouvements domicentriques ((d) : retour au centre, « courir vers ») et domifuges ((c) : fuite du centre).

Figure 18. Représentation cartographique de la scène de l'album *Mèyènô* (p. 1), d'après l'analyse SPA



Déroulement de la première partie de l'histoire de *Mèyènô* : apprentissage du garçon et transmission du grand-père au Pays des Ruisseaux (pp. 2-7)

L'histoire racontée par la *grand-mère* de Nôe (p. 1) débute (p. 2), au *Pays des Ruisseaux*. En ce lieu vivent un *jeune garçon* appelé Mèyènô et son *grand-père* dont la relation va évoluer tout au long de l'histoire. Dans une première partie, les deux personnages sont situés dans le même lieu, chez eux. Pourtant, le mot « chez » n'apparaîtra jamais au cours du récit.

Nous décèlerons donc dans le texte (DA) les éléments de la signification que nous avons construite de *chez X* d'après le model SPA. La manifestation de *chez X […]* par non-occurrence du mot, pourra ainsi être éclairée dans un premier temps et son cinétisme sémantique dans un second temps.

Nous nous analyserons tout d'abord la première partie du récit, *chez […] Mèyènô*, puis la seconde partie marquée par son départ (p. 7) et son voyage (p. 8). La première partie dépeint l'apprentissage du jeune garçon, principalement guidée par son *grand-père* qui « voulait tout lui transmettre » (l. 3, p. 2). Les processus d'acquisition des savoirs traditionnels seront montrés par la construction-déconstruction-reconstruction des représentations (scénarios, schéma, motifs) du motif *chez X*.

II.2 Page 2 : Début de l'histoire de *Mèyènô*

La seconde page du récit présente le héros du conte *Mèyènô* chez lui. Il est initialement présenté comme « un jeune garçon » (ligne 1) avant d'être nommé « Mèyènô » (ligne 4). Les non-occurrences de « chez » sont décelées dans le texte (DA) par les traits apparents de N et des Sts présentés à la suite.

II.2.1 Non-occurrences de chez X […] : N manifesté dans les DA :

N1/A[811] ; N2/B[812] ; N4/D[813]

DA : Habitude : confirmé par l'imparfait (p. 2)

DA : Au Pays des Ruisseaux (l. 1, p. 2)

DA : Un jeune garçon et son grand-père (l. 1, p. 2)

---

[811] N1/A : Espace dans lequel X est /doit être habituellement situé et qui lui est propre.
[812] N2/B: Localisation référentielle X.
[813] N4/D: Centre de X et limites de X (car « dans » qui marque un intérieur).

DA : Dans une forêt éloignée (l. 2, p. 2)

Nous comprenons ici que le *Pays des Ruisseaux* et *son grand-père* constituent d'une part l'espace dans lequel Mèyènô est habituellement situé : « *Au* Pays » montre que le lieu est déjà connu et désigné par un nom propre et l'article contracté défini « au », par contraste avec « une forêt éloignée » (nom commun et article indéfini). D'autre part, il s'agit d'un espace qui lui est propre (comme le souligne l'adjectif possessif *son*). L'emploi de « dans » marque un espace intérieur, ce qui manifeste les traits de N correspondant à la localisation intérieure. Cependant, la forêt est généralement le stéréotype d'un espace extérieur et liminal plutôt que d'un espace intérieur, central. Nous retrouvons donc le paradoxe exprimé également par « dans les brousses » à la page précédente : les limites entre intérieur et extérieur semblent remises en question.

De plus, l'adjectif *éloignée* qualifiant la forêt dans laquelle vivent les deux personnages souligne la localisation excentrée du lieu par rapport à la localisation référentielle du narrateur et du lecteur. À partir des N et Sts suivants, nous pouvons noter les non-occurrences de *chez X* et *chez Y* (*X* et *Y* désignant deux personnes/groupes différents) :

N2/B; B1; N4/D; D2[814]

PA : chez X DC centre éloigné de chez Y, CAR X différent de Y

DA : « un jeune garçon vivait avec son grand-père dans une forêt éloignée » (l. 1-2, p. 2)[815]

Ici, la localisation des personnages « dans une forêt éloignée » (l. 2, p. 2), reste relative à celle de l'observateur, c'est-à-dire le narrateur et le lecteur, mais également, dans le cas présent, la *grand-mère* et sa petite fille Nôe à travers lesquelles se positionne le lecteur. Il est intéressant de noter la distinction qui émerge entre *chez elles* et implicitement *chez nous* et *chez eux.* Ainsi peuvent être soulignés les différents points de vue contenus dans récit, caractérisant sa *polyphonie*.

[814] N2/B: localisation référentielle X
B1 : loin (de)
N4/D: centre de X et limites de X (car « dans » qui marque un intérieur)
D2 : Limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X

[815] *Une forêt* est implicitement *éloignée* d'un espace Y : **[chez X DC loin de chez Y]** (où X désigne le *grand-père* et son petit-fils ; Y est alors le narrateur mais aussi le lecteur ou celui qui écoute l'histoire – telles que la *grand-mère* et sa petite-fille Nôe).

II.2.2 Non-occurrences de chez X […] : Sts manifestés dans les DA

II.2.2.1 Aspects géographiques et sociaux faisant apparaître chez X […]

A1 ; A17[816]

PA : Chez X […] DC dans le pays de X (A17) … DC terre de X …

DA : « Au Pays des Ruisseaux, un jeune garçon vivait avec son grand-père » (p. 2)

D'une part, le Pays des Ruisseaux confirme le stéréotype « Pays de X »: nous sommes *chez* les *Ruisseaux*, qui sont ainsi personnifiés. D'autre part, ce lieu est également *chez* le *jeune garçon* et son *grand-père*. De par leur dimension liquide et mouvante les « Ruisseaux » s'opposent à la stabilité de la terre que constitue un *pays* ou une forêt. Le motif [Pays DC Ruisseau] créé par les DA représente l'eau comme incluse dans la terre. Cet espace est celui où vivent Mèyènô et son *grand-père*. Nous pouvons ainsi distinguer plusieurs éléments distincts composant X, que nous appellerons X_1 (Mèyènô); X_2 (son *grand-père*); X_3 (les Ruisseaux):

DA: chez X […] DC X englobe un jeune garçon, son grand-père et les Ruisseaux

DA: chez X […] DC X = X_1 X_2 X_3

Ainsi, par la personnification des *Ruisseaux*, les aspects géographiques et sociaux sont confondus, modifiant les stéréotypes suivants :

A2; A21[817]

PA I: chez X (DC famille de X (A21)) DC grand-père de X

DA I: un jeune garçon vivait avec son grand-père (confirmé)

DA II: les *Ruisseaux* (élément naturel personnifié)

D'une part, le DA I ci-dessus confirme les Sts A21 [famille de X] et A2 [Espace social : personnes parmi lesquelles X vit] et donc le PA I affirmant que le *jeune garçon* est *chez lui* […] avec son *grand-père*. D'autre part, le DA II modifie le St A2 sans rendre impossible sa réalisation puisque les éléments naturels sont personnifiés:

A2 (mod. p. 2): Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / **éléments naturels** parmi lesquels X vit

---

816 A1 : Espace physique géographique de X / Lieu où X vit (X est quelqu'un)
A17: dans le *pays de* X

817 A2 : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit
A21 : famille

II.2.2.2 Aspects comportementaux faisant apparaître chez X (non-occurrence)

Les aspects habituels et comportementaux de *chez X* se manifestent dans les DA par les Sts suivants :

A6; C3 DC C32 [818]

DA: « Il apprenait à pêcher, à chasser et à cultiver » (l. 2, p. 2)

DA: « Son grand-père voulait tout lui transmettre, parce qu'il vieillissait ». (l. 3, p. 2)

Les verbes *pêcher*, *chasser*, *cultiver* (l. 2, p. 2) employés à l'imparfait marquent la nature habituelle et répétitive de ces activités (C23). Celles-ci constituent un apprentissage (« il apprenait ») de savoirs que le *grand-père* veut transmettre (emploi du verbe *vouloir transmettre*) *:* ces deux phénomènes exprimés par des verbes d'action à l'imparfait soulignent leur caractère répétitif et actif. L'*agency* des personnages est ainsi mise en exergue, ce qui amène le DA créant le motif local (Scc) suivant :

DA (p. 2): Chez X […] (X est ici constitué du groupe [X_1 et X_2] (Mèyènô et son *grand-père*) ; *chez X* devient ainsi *chez eux*) :

C32: DC habitudes / activités de X

DC X_1 *apprendre* CAR X_1 *jeune* (l. 1-2)

ET X_2 *vouloir transmettre* car X *vieillir* (l. 3)

II.2.2.3 Aimer tailler des lézards, une activité créative significative du totem, chez Mèyènô

Des stéréotypes de *chez X* apparaissent également dans le texte (DA), associés au verbe *aimer :*

A3; C3 DC C32; C2 DC C25; C4; A13 [819]

PA manifesté dans/par les DA: Chez X […] DC C4 : création X

DC plaisir / amusement / jeu de X DC valeur affective du chez-soi (A13)…

DA: « Mèyènô aimait tailler des lézards dans le bois » (l. 4, p. 2)

---

[818] A6 : Habitude / répétition / prévisible
C3 : Comportement de X (X est un humain ou un animal) DC C32: habitudes (activités de X)

[819] A3 : Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*).
C3 : Comportement de X (X est un humain ou un animal) DC C32: habitudes (activités de X)
C2 : Esprit / Caractère de X DC C25: être à l'aise
C4 : Création de X (X est quelqu'un / un auteur)
A13 : valeur affective de « chez-soi »

DA: Aimer tailler des lézards dans le bois > *DC plaisir* (l. 4, p. 2)

Ci-dessus, les valeurs affectives et hédoniques positives engendrées par l'emploi de « aimer » sont associées dans le texte aux Sts : C4 [création de X] (« aimer tailler ») ; C3 [comportement de X] et C2 [caractère de X]. Elles renforcent également la manifestation et la modification (C4, mod.) des Sts suivants, formant un motif local :

DA (p. 2): Chez X […] DC C4 (mod. p. 2) : *Aimer* créer

DC A13: le *chez-soi* de X, doté d'une valeur affective

DC A3 ET C25 [820]

DC A4: corps de X / A42 (nouveau) : émotion, ressenti (sens) de X

D'après le PA et les DA (l. 4, p. 2) ci-dessus, un nouveau St2 (C43) développé à partir de C4 apparaît. La signification locale de « chez X » est ainsi reconstruite dans/par le texte (p. 2):

C4: Création X DC **C43 (nouveau St2) : plaisir / amusement / jeu de X**

DC A13 valeur affective du chez-soi …

DC A4: corps de X / A42 (nouveau) : émotion, ressenti (sens) de X

Motif local (p. 2): Chez X […] DC *Aimer tailler totem de X DC aimer* créer *totem* de X DC plaisir/jeu DC chez-soi

PA local (p. 2): … DC pas de peur … (réalisation impossible du motif local (p. 1) > stéréophagie)

Ces valeurs affectives et hédoniques positives activent les non-occurrences de *chez X […]* par la manifestation du *St : A3 : stabilité émotionnelle*. Le Scc suivant (p. 1) est ainsi désamorcé par la création d'un nouveau Scc (p. 2)[821]:

Schéma cognitif Scc (p. 1): [dans les brousses] DC [lézard DC danger DC peur DC fuite] DC [pas chez X]

Schéma cognitif Scc (p. 2): [Au Pays des Ruisseaux] DC [chez X] DC [lézard DC totem de X DC protection/sécurité de X]

Plus généralement le Scc à la page 1 (ou DA) n'est pas confirmé, voire inversé à la page 2, comme nous l'illustrons dans le tableau suivant :

[820] A3 : stabilité émotionnelle de X ET C25 : être à l'aise

[821] En effet, le stéréotype associant le *lézard* à la peur (p. 1) est bloqué par la construction discursive d'un nouveau stéréotype liant *des lézards* au verbe *aimer* (l. 4, p. 2). Contrairement à Nôe (p. 1), le *jeune garçon* (p. 2) n'a donc pas peur *des lézards*, qui deviennent non seulement la source de son inspiration artistique, mais qui constituent également aussi son *totem* qui le « garde » et l' « accompagne » (d'après le lexique p. 16).

Tableau 2. Tableau des représentations opposées du lézard dans *Mèyènô* (pp. 1 et 2)

DA p. 1 : Lézard (représentation de Nôe)	DA p. 2 : Lézard (représentation de Mèyènô)
DC rencontre avec X (Nôe, la fillette)	DC création de X (le jeune garçon)
DC dans les brousses	DC « dans le bois » (matière ou lieu ?)
DC situation inédite	DC situation habituelle, répétée
DC inconnu	DC connu
DC peur / danger	DC amour/ plaisir / jeu (X est à l'aise)
> affectif/ hédonique-	> affectif/hédonique +
	DC totem DC protection / sécurité (voir lexique)
DC pas chez X	DC chez X
ET limite de chez X	Et centre de X
DC espace excentré	DC chez-soi de X
DC zone liminale /de transgression	DC zone non liminale
DC espace de l'Autre (Y / autre(s) / le Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications / différent de X).	DC Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi)

Les valeurs affectives et hédoniques positives du St C4 [création de X] sont par ailleurs déployées par le texte (voir les DA ci-dessous). Cela permet à la non-occurrence de *chez-soi* (nom) de se manifester de par sa valeur affective positive inhérente, ce qui engendre la réalisation du PA de *chez X* […] suivant:

DA (p. 2): le *jeune garçon* est chez lui et *aime tailler des lézards dans le bois* > [chez X ET X aimer créer]

PA manifesté : Chez X […] DC X crée ET X aime créer DC valeur affective + **DC chez-soi de X […]**

DA : chez X […] DC X *aime créer* DC chez-soi de X […]

De plus, le St [création de X] est issu de l'élément N3/C [existence et identité de X] qui est donc manifesté par non-occurrence. Par conséquent, l'activité créative de *tailler des lézards* est en lien direct avec l'*existence* et l'*identité* du *jeune homme*[822]. Le *lézard* y est en effet

[822] Cette hypothèse est confirmée par la suite de l'histoire, mais aussi dans le lexique à la fin du récit. Le lexique donné à la fin du récit (p. 16) crée des représentations sémantiques et scénarios cognitifs (Scc) qui constituent également des stéréotypes culturels (motifs ou scénarios stéréotypiques (Ssa)) puisque la définition construit une représentation stable et partagée de la signification du mot (« lézard»)

défini comme le « *totem* de Mèyènô qui le garde et l'accompagne » (p. 16). Cette définition (p. 16) du lézard *totem,* active notamment les éléments O ; N et Sts suivants, non-occurrences de *chez X*:

DA (p. 16): [*totem* de X] DC [*accompagne* X] C4 : Création X

ET A42: émotion + ressenti DC A13 valeur affective du chez-soi …

DA (p. 16): [*totem* de X] DC [*accompagne* X] DC A2 [espace social de X]

DA (p. 16): [*totem* de X] DC [*garde* X] DC A3 [stabilité émotionnelle de X]

CAR X est gardé DC sécurisé (*pas de peur*, *confiance*, *en sécurité*)

DC A33 (nouveaux St, p. 1) : protection de X

DA (p. 16) : [*totem* de X] DC [*garde et accompagne* X] DC St: A6: [habitude/répétition/prévisible]

DA (p. 16): [*totem* de X] DC [*garde et accompagne* X] DC St: C1: [Culture de X (appartenance à un groupe culturel etc.)]

DA (p. 16): [*totem* de X] DC [*garde et accompagne* X] DC O: Espace du Même (X/Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (…).

Le *totem* devient ainsi un nouvel élément fondamental de la signification locale de *chez X* telle qu'elle est reconstruite par les DA (p. 16). Ceci est renforcé par la représentation discursive du *lézard* (pp. 2 ; 16) qui active également les éléments O ; N et Sts de *chez X*. Nouveaux Sts de chez X, le l*ézard* et le *totem* multiplient les non-occurrences possibles de *chez X* dans les DA[823].

Par les DA, le discours crée un nouveau motif local : [chez X] DC [*totem* de X]. Le St A2 [espace social] est alors modifié par l'ajout des *êtres spirituels* que constitue le *totem*:

A2 modifié (DA: l. 4, p. 2) : Espace social de X : Personnes / collectivité/ ***totem* (êtres spirituels)/** avec qui, parmi lesquelles X vit

A2 ayant déjà été modifié par les DA (l. 1, p. 2), nous obtenons la modification finale suivante :

A2 modifié (p. 2): Espace social de X : Personnes / collectivité / **éléments naturels** / ***totem* (êtres spirituels)/** avec qui ou parmi lesquels X vit (X est Mèyènô)

---

au sein de la culture kanak. Que cette définition soit imprécise ou incorrecte ne nous importe pas ici : ce sont les phénomènes de construction-déconstruction-reconstruction du sens et de la signification qui nous intéressent pour le moment.

[823] Voir annexe xx.14 : « Associations sémantico-discursives entre chez X et le totem (lézard) de Mèyènô (p. 2) ».

Nous remarquons également que le caractère liminal suivant des nouveaux éléments (A2) [naturels et spirituels /totem] ayant éclairé (p. 1) n'apparaît pas ici (p. 2) :

> A2 (mod. p. 1): Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / **éléments naturels XY** parmi lesquels X vit

Le nouveau St (A28) créé (p. 1) est donc partiellement manifesté et modifié (p. 2) :

> A28 (nouveau, p. 1): éléments nouveaux : **éléments naturels XY** > DA (p. 1) : animal (Y) : *un lézard* ; naturel (XY) : *les brousses*
>
> A28 (nouveau, p. 2): éléments nouveau : éléments naturels X> DA (p. 2) : animal: un lézard ; naturel: les ruisseaux ; une forêt.
>
> Enfin, incarné dans le récit par le *lézard*, le *totem de X* semble constituer une figure, voire même la figure[824] de *chez X.* Pour avancer cet argument nous nous appuyons sur notre construction du noyau de base (O) de *chez X* que manifeste la représentation du *lézard* dans le texte (l. 4, p. 2) :
>
> O : Espace du Même (X/Soi et démultiplication de X/Soi) (…)
>
> DA (l. 4, p. 2) : Mèyènô aimait tailler des lézards dans le bois.

La reproduction du *même* motif (*des lézards*) par Mèyènô (DA) met donc en évidence la *démultiplication* propre à *l'espace du Même* (O) et à la figure. Cette démultiplication apparaît dans le récit (p. 2) comme une activité créative habituelle (*tailler dans le bois*) que X (Mèyènô) *aime* réaliser.

II.2.2.4 Héritage culturel : transmission et apprentissage

Nous avons d'ores et déjà décelé de nombreuses non-occurrences de *chez X* dans le texte. Les DA (p. 2) manifestent également les nouveaux motifs de *chez X* liés à l'apprentissage (de X_1 : Mèyènô) et à la transmission (de X_2 : Mörua, vers X_1) formant l'*héritage* de X. Ils engendrent le développement du motif C11 élaboré (p. 1) que nous rappelons à la suite :

> C11 (nouveau, p. 1) : DC transmission de savoirs traditionnels et coutumes ; > validé (p. 2)
>
> DC héritage ; > validé (p. 2)
>
> DC raconter des histoires > non validé (p. 2)
>
> C11 (nouveau, p. 2) : DC chasser, pêcher, cultiver
>
> C41-43 (p. 1) : DC raconter histoire, conte, récit traditionnel … > non validé (p. 2)

[824] Voir la définition de la figure donnée précédemment, par opposition à celle du symbole (Monnerie, 2010).

La manifestation du motif ci-dessus est réalisé par des PA activant des éléments N3/C [existence et identité de X] et C1 [culture de X][825].

La transmission des savoirs traditionnels se déroule soit par le biais du conte (p. 1) soit par la pratique (p. 2) : les activités rituelles du *jeune garçon* constituent son apprentissage, guidé par le *grand-père* qui lui transmet *tout.* De pair, « Transmettre » et « apprendre » forment la base de la relation intergénérationnelle garante de l'*héritage culturel.* Ces activités rituelles constituent également les *coutumes et savoirs traditionnels* transmis. C'est pourquoi nous proposons d'ajouter l'élément « savoir traditionnel » au motif local créé par les DA (p. 2). Nous désignerons cet élément selon les différents stades de son évolution, par *W* et *W'* (etc.) :

DA (p. 2) : chez X […] DC [apprentissage de W par X_1] CAR [transmission de W par X_2 vers X_1]

Enfin, dans le texte (p. 2), la transmission du *grand-père* vers son petit-fils est marquée par la volonté d'abolir les limites entre soi et l'autre. Cela est souligné par le verbe « vouloir » et l'adjectif « tout » (l. 3, p. 2) dont l'emploi est d'ailleurs réitéré à la page suivante afin de décrire le phénomène d'apprentissage, tel qu'il est vécu par Mèyènô. Nous proposons donc d'ajouter au motif DA décrit ci-dessus, l'ensemble W' désignant « tout » (tous les savoirs traditionnels et coutumes) ce que « le grand-père voulait (…) transmettre » (l. 3, p. 2) à Mèyènô :

DA (p. 2) : chez X […] DC [apprentissage de W par X_1] CAR [X_2 **vouloir** transmettre **W'** à X_1]

Par la transmission, se manifeste la volonté de préserver les connaissances et savoirs traditionnels, ainsi que celle d'abolir leurs limites. Fixité et mouvement se côtoient dans la composition d'une représentation de *chez X* en expansion, selon un *centre* stable et perpétué d'une part, et des *limites* dissoutes d'autre part. Les DA de *chez X* […] modifient ainsi les traits de N et Sts :

---

[825] N3/C : Existence et Identité de X ; C1 : Culture de X
PA : C [Existence et identité de X] … DC C1 [culture de X]
DC [transmission et apprentissage de X] DC [héritage de X] …
Nouveau Sts (p. 1-2) : C11 [transmission et apprentissage de X] DC [héritage de X]
DA (p. 2) : chez X […] DC [X désigne Mèyènô et son *grand-père* ainsi que les éléments naturels et spirituels liés]
DA (p. 2) : chez X […] DC X = X_1 X_2 X_3 (X_1 est le jeune garçon, Mèyènô ; X_2 est son *grand-père* ; X_3 les Ruisseaux etc.)
DA (p. 2) : chez X […] DC [X_1 apprendre à pêcher, chasser, cultiver] ET / CAR [X_2 vouloir tout transmettre à X_1]
DC [coutumes / savoirs traditionnels] (C11)
DC A6/C32 [activités répétitives de X_1] DC [X_1 apprendre]
CAR … [X_1 jeune]
CAR … [X_2 vouloir tout transmettre à X_1] CAR [X_2 vieillir]
DA (p. 2) : chez X […] DC [apprentissage de X_1] CAR [transmission de X_2 à X_1]

- N4/D[826]

DA (p. 2) : N4/D (mod. NC p. 2): Centre de (**X_2, X_1)** et **pas de** limite de (**X_2, X_1)**

D2 (mod. NC p. 2) : DC **vouloir dépasser/ abolir** les limites de (**X_2, X_1)**

- O (NB)[827]

DA : Noyau (base) modifié (O mod. NC p. 2) : Vouloir espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ ailleurs et ses démultiplications / différent de X) être espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi)

DA : **(O mod. NC p. 2): Vouloir extension et transmission de** l'espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi)

- N3/C[828]

DA: N3/C (mod. p. 2): **Vouloir** existence et identité **absolue** de X

DC C11 (mod. p. 2): **vouloir** héritage culturel …

II.2.2.5 Chez X et maison de X : quelle représentation dans le conte Mèyènô (p. 2) ?

L'analyse de la page 2 de *Mèyènô* a montré qu'une grande partie des traits du noyau et des stéréotypes de *Chez X* sont confirmés par les DA du texte, ce qui fait apparaître *chez X […]*. Certains stéréotypes sont ajoutés/modifiés par ailleurs (*mod*), reconstruisant la signification selon un motif local qui peut soit bloquer *(mod.NC),* soit autoriser *(mod.C)* la réalisation du motif global de *chez X*. Il nous semble également primordial de remarquer comment certains stéréotypes sont au contraire désactivés car non apparents. Nous reprenons donc les Sts suivants:

---

[826] Nous proposons la description complète suivante :
N4/D : centre et limites de X
D2 : Limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X
DA (p. 2) : [X_2 vouloir tout transmettre à X_1]
DA (p. 2): N4/D (mod. NC p. 2) : Centre de (**X_2, X_1)** et **pas de** limite de (**X_2 , X_1)**
D2 (mod. NC p. 2) : DC **vouloir dépasser/ abolir** les limites de (**X_2 , X_1)**
PA / DA […] : CAR … vouloir continuité / éternité de (X_2, X_1)
CAR … vouloir ne pas perdre (**X_2, X_1)** …

[827] O (NB): Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ ailleurs et ses démultiplications / différent de X).

[828] Nous proposons la description complète suivante :
N3/C : Existence et identité de X
DA: N3/C (mod. p. 2) : Vouloir existence et identité absolue de X
PA / DA […] : DC vouloir conscience absolue de X DC vouloir transmission/ préservation/ continuité de tout X…
DA (p. 2) : DC X_2 vouloir X_1 apprendre tout X
CAR X_2 devenir vieux
DC C11 (mod. p. 2) : vouloir héritage culturel …

Sts: (A1)… lieu où X vit > (A4) Corps de X > (A11-A17) … maison / logis/ domicile/chez-soi/ boutique de X > (A17) Pays de X …

Le lieu de vie et le *pays* de X apparaissent dans le texte, ainsi que le *chez-soi,* par non-occurrence comme nous l'avons démontré. Cependant la *maison,* le *logis,* le *domicile,* la *boutique* n'apparaissent aucunement. Les personnages semblent vivre à l'extérieur bien qu'étant *chez eux […]*, donc dans un espace *intérieur* (St N1/A).

Pourtant, la réalisation possible (PA) du St [maison de X] demeure puisque vivre « dans une forêt » n'empêche pas la possibilité d'avoir une *maison* dans cette *forêt*. Cependant, aucune représentation d'une *demeure*, d'un bâtiment, ou d'une *habitation* quelconque en guise de *maison* n'est évoquée dans le discours[829]. Les espaces intérieurs et extérieurs sont ainsi confondus.

II.2.3 Motif local de la signification de *chez X* (p. 2)

À la page 2 du récit, les DA confirment le motif global de *chez X*, par la manifestation des traits du NB (O) et du stéréotype de base[830]:

Nous résumons ci-dessous les DA (p. 2) mis en évidence par les non-occurrences de l'entité linguistique *Chez X*, formant un motif local sa signification :

- CHEZ (le jeune garçon, son *grand-père* et les Ruisseaux)

Les éléments X_1 X_2 X_3 X_4… composent X.

Ces différents éléments forment un ensemble composé de points de vue distincts (X_1 : le *jeune garçon*, Mèyènô ; X_2 : son *grand-père* ; X_3 : les Ruisseaux ; X_4 : *lézard, totem de Mèyènô* etc.)

- CHEZ (le jeune garçon X_1) :

-« Au Pays des Ruisseaux » > Au Pays de X_3

-*Espace social* : « vivre avec son *grand-père* » > X_1 vivre avec X_2

« Lézard » > *totem* et création de X_1 > X_4 *totem* de X_1

[829] Cela est confirmé par l'illustration. Les *corps* des personnages (St1 de base) sont aussi mis en évidence par les illustrations selon deux formes corporelles délimitées telles des ombres : par sa grande taille et sa canne, le profil du *grand-père* se distingue de celui du jeune garçon (voir annexe vi : « Exemple d'illustration du conte Mèyènô »). Les illustrations, bien que notées ici pour conforter par ailleurs l'analyse du texte, ne font pas l'objet de notre étude qui s'attache au sens et à la signification sur le plan sémantico-discursif. Une analyse ultérieure pourrait cependant englober le texte et les illustrations par le biais des non-occurrences.

[830] NB: Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications).

ST1 : Esprit ou caractère de X dans corps de X, donc comportement et ressenti de X, et création de X Dans un espace géographique, et socioculturel.

-Chez-soi de X_1

-« Dans une forêt éloignée » de chez Y (Y différent de X) / narrateur, lecteur, auditeur, « Nôe » et « sa grand-mère »… > loin Chez Y

-*Activités habituelles de* X_1 : « pêcher, chasser, cultiver » ; « tailler des lézards dans le bois »

DC … savoirs traditionnels de X

DC … *Espace social* : vivre avec / parmi les personnes, les éléments naturels et spirituels (les ruisseaux et le *totem* du lézard) > X_1 vivre avec X_2, X_3, X_4 …

DC … APPRENDRE CAR TRANSMISSION DU *GRAND-PÈRE* CAR HERITAGE > X_1 apprendre de X_2 CAR X_2 vouloir tout transmettre à X_1 CAR X_2 vouloir héritage de X

DC … AIMER CRÉER **>** X_1 aimer créer X_4

Développement non conformiste : POURTANT ESPACE EXTÉRIEUR/ NATURE CAR PAS DE *MAISON*

- CHEZ (le *grand-père* X_2) :

DC VOULOIR TOUT TRANSMETTRE AU JEUNE GARÇON > X_2 vouloir tout transmettre à X_1

> X_2 vouloir héritage de X

Le motif local *chez X […]* engendre également des modifications du noyau de base du motif global :

DA : Noyau (base) modifié: Vouloir espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ ailleurs et ses démultiplications / différent de X) **être** espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi)

DA : Noyau (base) modifié: Vouloir extension et transmission de l'Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi)

II.3 Page 3 : Questions de Mèyènô à son environnement

II.3.1 Activités habituelles de Mèyènô au bord de l'eau

Dans la continuité de la page 2, la page 3 détaille davantage les *habitudes* (A6/C32) et *activités* (C32) de Mèyènô dans son environnement naturel extérieur, ce qui suggère qu'il est toujours *chez lui […]*, au *Pays des Ruisseaux* (l. 1, p. 2). *L'eau* et Mèyènô sont d'ailleurs au centre de la scène : d'une part celle-ci se déroule précisément au bord de *l'eau* ; d'autre part, Mèyènô est désigné par le pronom sujet « il » introduisant chacune des phrases du texte. L'enfant prend donc le double rôle d'agent et d'observateur du monde relatif à l'*eau*, dont différentes dimensions sont représentées : sous l'eau (« dans l'eau »), à la surface de l'eau (« sur l'eau ») et hors ou au bord de l'eau. Ces dimensions constituent différents

espaces que la surface de l'*eau* sépare, en tant que *limite*. Il a été démontré ultérieurement que le récit représentait « l'eau comme incluse dans la terre » chez Mèyènô et que le motif local de *chez X* regroupait le *grand-père*, les *ruisseaux* et Mèyènô comme un *même* ensemble (X) [831]. Ceci modifiait certains éléments des Sts, par l'ajout des *éléments naturels* dans *l'espace social de X*[832].

L'analyse présente de la page 3 doit donc prendre en considération les motifs de *chez X* acquis ultérieurement puis repris par le lecteur. L*'eau,* en tant qu'*élément naturel* constitutif des ruisseaux, demeure ainsi l'un des *éléments naturels parmi lesquels Mèyènô vit*, et par conséquent son *espace social,* donc un trait de *chez lui*.

Outre le *ruisseau*, le *grand-père* est censé constituer l'*espace social (A2)* de l'enfant[833]. Cependant il n'apparaît pas à cette page (p. 3), ce qui permet de proposer le DA suivant:

> DA (p. 3): [chez Mèyènô] PT [absence du *grand-père*].

Il s'agit d'un développement discursif non-conformiste de *chez X […]* par non-occurrence de « grand-père ». Dès lors, le motif local de *chez X* est modifié, suggérant la transformation du jeune homme. Bien qu'étant *chez lui […]*, Mèyènô n'est pas avec son *grand-père*, ce qui met en lumière une ambiguïté : d'une part, le jeune garçon peut aussi être *chez lui* sans son *grand-père*. D'autre part, d'après le motif local (p. 1) : [grand-mère DC centre] ; le motif local (p. 2) qui figure l'absence du *grand-père* en tant que *centre (D1)* et *localisation de référence (B),* est un signe d'un espace liminal de *chez X* ou d'un espace hors de *chez X*.

Nous reprenons ci-dessous l'ensemble des éléments de *chez Mèyènô* (non-occurrence) qui s'actualisent dans le texte (p. 3) et participent à la reconstruction d'un motif local de *chez X* :

> Chez X (Mèyènô) […] (DA p. 3) DC :
>
> - EAU
> - « DANS L'EAU » : présence d'animaux (« les crevettes », « les anguilles ») et d'éléments naturels (« les cailloux »)

---

[831] Voir notre analyse du conte *Mèyènô* (p. 2) : DA (p. 2): chez X (X englobe un jeune garçon, son grand-père et les Ruisseaux).

[832] A2 (mod. p. 2) : Espace social de X : Personnes / collectivité / **éléments naturels** avec qui ou parmi lesquels X vit
DA II (p. 2): Chez X DC les Ruisseaux (élément naturel personnifié).

[833]Voir analyse (p. 2): PA I: [chez X (DC famille de X (A21)) DC *grand-père* de X] confirmé par le DA I: [un jeune garçon vivait avec son *grand-père*.]

- « SUR L'EAU » : présence d'éléments naturels (« les fruits qui flottaient »)
- HORS DE L'EAU : présence d'animaux (« les oiseaux ») et d'éléments naturels (« les arbres »)

ET

Habitudes (imparfait) : emploi de verbes « regarder », «chercher », « se demander », « vouloir parler », « demander », « vouloir (tout) voir, (tout) savoir ».

PT

ABSENCE DU *GRAND-PÈRE* (non-occurrence)

Par ailleurs, *chez X* apparaît sous forme de non-occurrence par l'activation des N et Sts de *chez X*, comme nous l'expliquons ensuite à travers notre analyse. Ligne après ligne, nous découvrons ces trois espaces, soit trois perspectives : « dans l'eau », « sur l'eau » et « hors de l'eau ».

II.3.2 Lignes 1-3 (p. 3) : « Dans l'eau »

Les trois premières lignes du texte (p. 3) mettent en scène le monde « dans l'eau » :

(l. 1) Il regardait les cailloux **dans l'eau,**

(l. 2) Les crevettes qui sautaient en arrière en le voyant.

(l. 3) Il cherchait à voir les anguilles **sous les roches**

Nous savons que l'ensemble des éléments décrits dans le monde de « l'eau » fait partie du monde de Mèyènô puisque nous sommes toujours *chez lui*, au Pays des Ruisseaux. Le discours confirme également le PA :

DA (l. 1-3, p. 3): *Chez X […]* DC A6 [habitude/ prévisible] … DC connu (A7…)

En effet, outre les verbes à l'imparfait soulignant l'*habitude*, l'emploi des articles définis indiquent les éléments déjà *connus* de Mèyènô.

Le monde « dans l'eau » se différencie pourtant de *chez Mèyènô*: les différents traits de N[834] sont manifestés par les DA : tout d'abord par « dans l'eau » (l. 1, p. 3) où *dans* marque

[834] O: Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications).
N1/A : Espace **dans** lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre
N2/B : DC localisation référentielle X
N3/C : DC / CAR existence et identité de X
N4/ D : DC centre de X et limites de X (car « dans » qui marque un intérieur)

un espace intérieur (*à l'intérieur*), mais également par la présence de différents éléments *dans l'eau*[835].

Ainsi, « l'eau » est *chez* « les crevettes » et « les anguilles », puisqu'il s'agit de l'espace dans lequel elles sont / doivent être habituellement situées (A), impliquant leur localisation référentielle (B), leur centre et leurs limites (D), enfin leur existence et leur identité (C) en tant que groupe qui appartient à cet espace (A5): une généralisation est ainsi réalisée par l'emploi de l'article défini pluriel « les » qui, en désignant finalement le groupe de toutes « les anguilles », de toutes « les crevettes », mais aussi celui de toutes « les roches » et de tous « les cailloux », engendre le stéréotypage[836].

Plus précisément « sous les roches » permet de localiser « les anguilles » : « l'eau » est donc un *centre*, à l'intérieur duquel nous trouvons d'autres *centres* tels que « les roches ». D'après la manifestation des traits de N nous en déduisons une non-occurrence de *chez X* (les anguilles) […]. « Sous les roches » correspond plus particulièrement pour « les anguilles », à leur *habitat […]*, qui constitue l'un des St2 possibles de *chez X* (A18). [837]

Par conséquent, les modifications suivantes de N[838] sont réalisées par le discours (DA) :

> DA: N1/A (mod. p. 3) : Espace **sous lequel** X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre
>
> DA: N1/A (mod. p. 3) : Espace **sous lequel** X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre (« E » désigne *les roches*, autrement dit une forme d'*éléments naturels inanimés*; X désigne « les anguilles », c'est-à-dire un groupe *animal*, ou d'*éléments naturels animés).*

Quant aux *limites*, elles sont marquées par la distinction avec un espace extérieur inconnu représenté par Mèyènô, confirmant le noyau de base (O) de *chez X*. En effet, nous remarquons que Mèyènô « cherchait à voir les anguilles » (l. 3), ce qui souligne leur aspect caché, l'invisible donc l'inconnu, qui attisent par conséquent sa curiosité. En se dissimulant « sous les roches » (l. 3), les *anguilles* cherchent à se couvrir et se protéger d'un danger extérieur situé au-dessus des *roches*. Ce danger est représenté dans le récit par Mèyènô (l.

---

[835] Premièrement, la préposition « dans » apparaît dans l'élément N1/A du noyau de *chez X.* Indiquant un lieu ou un changement de lieu, ou encore l'appartenance à un espace, elle est également apparente dans les éléments N2/B et N4/D, mais aussi dans les Sts tels que : A1, A2, A4, A5 etc. Deuxièmement, dans le texte, les éléments situés *dans l'eau* sont plus spécifiquement de groupes ou catégories d'éléments naturels, qui semblent appartenir au domaine de *l'eau* à savoir : « les cailloux », « les crevettes », « les anguilles », « les roches ».

[836] La généralisation produite par l'emploi de « les » (par exemple dans « *les anguilles sous les roches* ») s'oppose ainsi à la spécificité qui aurait été signifiée par l'emploi de l'article indéfini « des » : « *des* anguilles sous *des* roches », ne laisse ainsi pas transparaître la généralisation, qui met en évidence un schéma stéréotypé. Nous retrouvons par ailleurs ce phénomène à la même page avec « l'eau », « les fruits », « les arbres » et « les oiseaux ».

[837] N(1)/A. Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un)
A18 (nouveau). Habitat de X (X est un animal) …
PA : Lieu où X vit DC habitat de X …

[838] N (1)/A : Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre.

2). Les crevettes « sautent en arrière en le voyant » (l. 2, p. 3). Cela infirme le St et les PA suivants de *chez X (X* désigne *les crevettes)* :

> A3: Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et aucune peur*).
>
> PA1: X a peur DC X n'est pas *chez X …*
>
> PA 2 (NC): X est chez X PT X a peur …

Le nouveau St (A33) (pp. 1-2) est de nouveau confirmé (p. 3) :

> A33 (pp. 1-3): protection d'un danger, sécurité, refuge … de X

La peur des animaux à la vue de Mèyènô souligne l'atteinte d'une *limite*, ce qui provoque leur mouvement vers l'intérieur (donc centripète). Le retour *vers* le *centre* est indiqué par la locution adverbiale « en arrière ». Dès lors, le DA suivant (motif local p. 1)[839] est confirmé à la page 3 du conte[840].

Le motif local que nous proposons à partir de l'analyse des pages 1 et 3, dépeint *chez X* comme un mouvement et non comme un espace fixe. Ce mouvement est plus spécifiquement centripète car dirigé vers l'intérieur. *Chez X* devient un espace mouvant basé sur la protection face à un danger.

---

[839] Page 1, nous avions proposé la description suivante :
DA (non-occurrence) : aller chez (X, Noê) […]
DC Se sauver / courir vers / retourner vers (la grand-mère de X, Nôe) > mouvement centripète
DC Besoin de sécurité / protection (A33)
CAR danger /peur
CAR fuir l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ ailleurs et ses démultiplications / différent de X).

[840] Page 3, nous proposons la description suivante à partir du motif précédent (p. 1):
DA (non-occurrence): [Aller] chez X […]
> Aller chez (X, *crevettes*)
DC *sauter en arrière* (DC retour vers origine) > **mouvement centripète**
ET > Chez X (X, *anguilles*) DC *sous les roches* DC invisible
DC *Besoin de* sécurité / protection / se cacher CAR danger /peur (A33)
CAR fuir l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ ailleurs et ses démultiplications / différent de X).

Une reconstruction de la signification de *chez X* a donc lieu par la modification des éléments de O, N, Sts :

O (mod. pp. 1-3): Mouvement centripète : Fuite/ retour de l'espace de l'Autre (…) **vers** l'espace du Même (…) ;

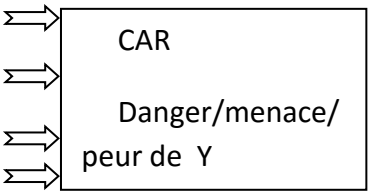
A (mod. pp. 1-3): Mouvement /retour vers l'espace dans lequel X (est/doit être) habituellement situé et qui lui est propre

A3 (mod. p. 1-3): POUR sécurité / protection / se cacher

B (mod. pp. 1-3): Mouvement / retour vers la localisation référentielle de X

C (mod. pp. 1-3): Protection de l'existence et de l'identité de X

D (mod. pp. 1-3): Mouvement/ retour des limites de X vers le centre de X



II.3.3 Ligne 4 (p. 3) : sur l'eau

Enfin, la limite de « dans l'eau » est la surface de l'eau. La localisation des *fruits* « sur l'eau », marque une zone de contact et la position des *fruits* par rapport à *l'eau* située plus bas. La préposition « sur » se distingue de la préposition « dans » (l. 1) qui définit quant à elle un intérieur :

(l. 4) Il se demandait où allaient les fruits qui flottaient **sur l'eau**.

(l. 1) Il regardait les cailloux **dans l'eau,** « il se demandait où allaient les fruits» souligne la direction inconnue prise par les *fruits*, et donc par *l'eau*, faisant apparaître une non-occurrence de *chez X* par la manifestation du St suivant :

Le verbe « flotter » (l. 4) renforce d'ailleurs la localisation en surface. De plus, la question

D1: Centre DC St origine et/ ou **destination**

Mèyènô ne connaît ni la destination des *fruits*, ni celle de *l'eau qui* les véhicule. Un *centre* inconnu, situé ailleurs, est donc apparent. *L'eau* (ruisseau) est paradoxalement *chez* Mèyènô, tout en se dirigeant ailleurs : il s'agit à la fois d'un *centre* et d'une trajectoire. *L'eau* est également représentée à la fois comme un *centre* et une *limite* (N4/D). En outre, la localisation « sur » indique une localisation en surface, donc une interface formant une zone liminale.

C'est par conséquent de l'espace liminal « sur l'eau » qu'émerge l'inconnu, manifesté par première interrogation de Mèyènô (l. 4). En demandant « où » vont les fruits sur l'eau, il signifie « vers quelle destination vont-ils / va-t-elle ? » mais aussi « jusqu'où va l'eau ? »

donc « quelle est la limite de l'eau ? ». *Centres et limites* sont ainsi questionnés et confondus, créant une situation liminale où le Même devient Autre et l'Autre semble Même.

Puisque les limites de *chez X* deviennent floues ou fluides, les traits de N4/D et Sts (D1 ; D2) sont infirmés[841]. Nous pouvons autrement formuler la modification de N4 :

> N4/D (mod.p. 3): Centre de X et limites **fluides** de X

II.3.4 Lignes 5-7 (p. 3) : hors de l'eau

Après avoir observé la vie *sous l'eau* et *sur l'eau*, Mèyènô regarde maintenant les oiseaux qui vivent hors de *l'eau*, ce qui suscite de nouvelles interrogations :

> (l. 5) Il regardait dans les arbres les oiseaux qui sifflaient.
>
> (l. 6) Il voulait parler avec eux.
>
> (l. 7) Il leur demandait: « d'où venez-vous, où allez-vous ? »

Le lieu de la scène reste donc *chez Mèyènô* comme le confirme l'espace de l'*habitude* (imparfait) et du *connu* (articles définis et généralisation)[842]. Pourtant, le monde « dans les arbres » se distingue de « dans l'eau » et de *chez Mèyènô,* ce qui peut être montré à l'instar de « dans l'eau » (l. 1), en reprenant le N de *chez X*. Le St modifié à la page précédente (p. 2) est également confirmé (l. 5):

> A2 mod. (p. 2 ; 3): Espace social de X : Personnes / collectivité / **éléments naturels** avec qui ou parmi lesquels X vit

Comme « dans l'eau » (l. 1, p. 3) l'a illustré précédemment, les différents traits de N sont ici (l. 5-7, p. 3) confirmés non seulement par « dans les arbres » où la préposition *dans* marque un espace intérieur, mais également par la présence d'animaux dans cet espace, à savoir « les oiseaux » (l. 5) comme un même ensemble. Par conséquent, l'espace désigné par *les arbres* est *chez […] les oiseaux* : il s'agit en effet de *l'espace dans lequel* « les oiseaux » *sont / doivent être habituellement situés (A)*, ce qui implique leur *localisation référentielle (B)*, leur *existence* et leur *identité (C)* en tant que groupe d'*appartenance* (A5) — de par le pluriel « les » —, leur *centre* et leurs *limites (D)*. À l'instar des « crevettes » et des « anguilles », nous découvrons ici l'*habitat* (A18) des « oiseaux », d'après la manifestation du PA suivant dans le discours :

---

[841] N4/D : Centre de X et limites de X
D1 : Centre > DC origine et/ ou destination ;
D2 : Limites de X> DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X

[842] Voir explication sur « les » et la généralisation, donnée dans la partie « dans l'eau ».

PA: Lieu où X vit DC habitat de X (X est un animal) > X (animal) vit dans son habitat.[843]

DA (p. 3): les « oiseaux » vivent « dans les arbres »

Néanmoins la nouvelle interrogation de Mèyènô (l. 7) modifie cette réalité (ou représentation de Mèyènô) selon laquelle il est *chez […]* lui : la question qu'il pose indique qu'il ne connaît pas « les oiseaux », de même qu'il ne connaissait pas « les crevettes », « les anguilles » et « les fruits ». Pourtant ceux-ci demeurent *chez* Mèyènô. La question sur l'*origine* et la *destination* des « oiseaux » (l. 7), en écho à celle des « fruits », souligne une non-occurrence de *chez X […]* par la manifestation des traits de N2/B et Sts (D1 ; B1)[844].

Mèyènô ne connaît ni la *destination* ni l'*origine* des « oiseaux », ce qui souligne un *centre* inconnu, situé ailleurs. « Dans les arbres » ne constitue donc pas leur *centre*. *Les oiseaux* sont ainsi à la fois *chez* Mèyènô et « dans l'arbre », ce qui est logique si *les arbres* font partie de *chez* Mèyènô. En revanche, en se dirigeant *vers* et en provenant d'*ailleurs*, leur comportement crée une situation paradoxale : *les oiseaux* sont à la fois *chez* Mèyènô et hors de *chez lui*. Tout en étant en transit, *les oiseaux* sont localisés par un centre référentiel fixe (*N2 localisation référentielle de X*). Centres et trajectoires, intérieur et extérieur, Même et Autre, se fondent et se confondent, formant un espace résolument liminal. Par le récit (p. 3), la distinction entre ce qui est *X (le Même) / chez X […]* et ce qui ne l'est pas *(Y, l'Autre/ Chez Y […])* devient fluide, d'après D2[845]:

D2 (mod. p. 3, NC): Limites **fluides** de X> DC indistinction de X par rapport à ce qui n'est pas X (…)

N4/D (mod. p. 3): centre de X et limites **fluides** de X

Pourtant, en observant « les oiseaux », à l'instar des « fruits » et des éléments naturels « dans l'eau », l'enfant apprend à négocier ses *limites* en se distinguant des éléments (être animés[846] et inanimés) *parmi lesquels il vit*. *Les oiseaux* favorisent le passage du connu (A7) vers l'inconnu, de l'ici vers l'ailleurs, et donc de la transformation de soi par la conscience. *Les oiseaux* constituent donc des *éléments liminaux*, à la fois connus et inconnus, existant *chez* Mèyènô tout en existant *hors de chez* lui. En reprenant les St reconstruits par le récit (p.

---

[843] D'après les traits N et Sts suivants :
N1/ St1. Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un)
A18. Habitat de X (X est un animal)

[844] Nous proposons la description suivante :
D1 Centre de X DC origine et/ ou destination
N2/B : localisation référentielle de X DC B1 : (re)venir de, aller vers…
DA (p. 3) : venir de (*où* ?), aller (*où* ? à/ vers *où* ?).

[845] D2 : Limites de X> DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X.

[846] Cela inclut Mörua, le grand-père de Mèyènô.

2), nous montrons les nouveaux éléments de nature liminale qui s'y greffent, confirmant le motif reconstruit (p. 1) :

> A2 (mod. p. 2): Espace social de X : Personnes / collectivité / **éléments naturels/ (X_1, X_2, X_3…)** avec qui ou parmi lesquels X vit
>
> DA (p. 3): PT élément naturel X_3 (« les oiseaux ») est aussi Y (Y différent de X)
>
> PT élément naturel X_3 (« les oiseaux ») vit aussi *chez Y* (Y différent de X)
>
> PT élément naturel **liminal XY** dans espace social de X
>
> DC A2 (mod. pp. 1-3, NC) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels (X_1, X_2, X_3 …) / **éléments naturels (XY)** avec qui ou parmi lesquels X vit
>
> PA: … DC accès à Y DC transformation possible …

Bien que Mèyènô soit toujours situé *chez lui*, au *Pays des Ruisseaux*, l'observation de son environnement en modifie la nature : Mèyènô perçoit et prend donc conscience d'éléments nouveaux (Y_1, Y_2, Y_3…) de *chez* Y (Y étant différent de lui) vivant *chez* lui. Ces nouveaux éléments constituent donc des formes mutantes ou liminales (XY). C'est cette prise de conscience qui engendre la modification subjective de *chez lui […]* par la perception de nouvelles *limites* définissant cet espace. Le changement du point de vue de Mèyènô est aussi celui de son espace *chez* lui […]. En résumé, la métamorphose de l'environnement de Mèyènô est engendrée par celle de sa conscience :

> [X modifié] engendre [chez X modifié], ce phénomène étant rétrospectif.

Ainsi, le NB de *chez X* […][847] se modifie par la reconstruction discursive de sa signification :

> **O (mod. p. 3, NC) I:** Espace du Même (…) **intégrant** l'espace de l'Autre (…).
>
> PA/ DA *[…]* : DC modification du Même (X/Soi) DC développement …

L'intégration de l'espace de l'Autre est indiquée dans le texte par la volonté de l'enfant qui cherche à communiquer avec l'Autre, comme le souligne l'expression « **vouloir parler** avec eux » (l. 6). Nous proposons donc d'ajouter la dimension volitive aux DA, comme suit :

> **O (mod. p. 3, NC) II:** **Vouloir** Espace du Même (…) i**ntégrer** Espace de l'Autre (…).
>
> PA/ DA *[…]* : DC (Vouloir) modifier le Même (X/Soi) DC (vouloir) développement

[847] Noyau de base (O) : Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications).

Par cette modification de Soi (X), l'*identité* de X est transformée. Le caractère dynamique de l'*identité* et de *l'existence* de X (N3) autorise les PA suivants :

PA/ DA *[…] :* DC développement / changement / mouvement de *chez X…*[848]

Les DA produisent donc le paradoxe suivant : chez X PT changement de chez X, ce qui rend impossible l'actualisation du St (A3) : PA [chez X DC stabilité (de X/chez X)].

II.3.5 Ligne 8 (p. 3) : conclusion et ensemble (« tout »)

La dernière ligne de la page 3 résume la volonté de *savoir* par le dépassement des limites de Soi :

(l. 8) Il voulait tout voir, tout savoir

Tout d'abord, *vouloir voir* avait déjà été évoqué par la phrase « il cherchait à voir » (l. 3). *Vouloir voir* est donc réitéré (l. 8) et associé au verbe *savoir*. La virgule indique la progression continue du *voir* vers le *savoir,* d'autant plus marquante que « voir » semble se répéter dans le mot « savoir ». La répétition de « voir » suggère par ailleurs que la vision est inhérente au *savoir*[849], donc le passage nécessaire par « voir » pour « savoir ». L'apprentissage par l'observation (plus spécifiquement de l'environnement) est donc dépeint à la page 3.

De plus, *vouloir tout voir, tout savoir* souligne deux éléments intéressants : d'une part la volonté ajoutée aux valeurs aléthiques, épistémiques, pragmatiques, intellectuelles[850], inhérentes aux significations des verbes « voir » et « savoir » ; d'autre part, le caractère expansif de cette volonté. Nous en déduisons les DA suivants de chez X […] :

DA (l. 8, p. 3): Chez X […]	DC « voir » DC « savoir »
PA/DA […]	DC savoirs traditionnels (C11)
	PT ne pas « (tout) voir » DC ne pas « (tout) savoir »
DA :	DC « vouloir (tout) voir » DC « vouloir (tout) savoir »

[848] L'explication complète peut être formulée ainsi :
N3/C : existence et identité de X (p. 3)
PA (confirmé par les DA p. 3) : … DC questions de X ; PA/DA *[…] :* CAR conscience de X
PA : … DC développement / changement de X
PA : … DC développement / changement / mouvement de chez X (…).

[849] La vision et le savoir sont effectivement liés, plus particulièrement dans les cultures indigènes à l'instar chez les kanak. Leblic (2010) explique ainsi que le rêve, en tant que vision onirique, constitue notamment dans les cultures kanak et aborigènes, un acte de transmission du savoir ancestral.

[850] Voir le tableau des valeurs et formes linguistiques (Galatanu, 2002).

Le caractère universel de « tout », ajouté à la volonté, souligne la quête d'une vérité absolue (valeur à la fois épistémique et aléthique) et l'abolition des *limites*. En outre, *vouloir tout savoir* fait écho à la volonté du *grand-père* de *vouloir tout transmettre* [851], décrite à la page précédente. Ainsi nous proposons le motif suivant créé par les DA (pp. 2-3) :

DA (pp. 2-3): X_2 vouloir tout transmettre à X_1 (p. 2) ET X_1 vouloir tout savoir (p. 3) [852].

Les DA (non-occurrences) de la page 3 (l. 8) présentent *chez X […]* comme un espace ouvert aux *limites* indéfinies, et sujet à la volonté de transformation de X, si bien que les traits de N et Sts (chez X) sont modifiés par le discours (DA) en reprenant les motifs locaux déjà élaborés (pp. 2-3) :

- N4/D : centre et limites de X

DA (p. 2)**:** X_2 vouloir tout transmettre à X_1

DA (p. 3): X_1 vouloir tout voir et tout savoir

N4/D (mod. p. 2-3): centre de X et **pas de** limites de X

DA (p. 2-3): N4/D (mod. p. 2-3): Centre de X (**X_2, X_1)** et **pas de** limite de X (**X_2, X_1)**

D2 (mod. NC p. 2-3): DC **vouloir dépasser/ abolir** les limites de X (**X_2, X_1)** [853]

- D2 : Limites de X> DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X

D2 (mod. p. 3, NC): Limites **fluides** de X> DC indistinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X

- O: Espace du Même (…) différent de l'espace de l'Autre (…).

O (mod. p. 3), NC : **Vouloir** extension de l'espace du Même (…)

O (mod. p. 2-3), NC: **Vouloir** Espace de l'Autre (…) **être** espace du Même (…)

O (mod. p. 3, NC) II: Vouloir Espace du Même (…) **intégrer** espace de l'Autre (…).

Par ailleurs, N3/C [existence et identité de X] est modifié par les DA qui lui ajoutent une valeur volitive (« vouloir »)[854] :

[851] Si *voir et savoir* sont liés, nous pourrions ainsi faire correspondre de manière équivalente les verbes *montrer (faire voir)* et *transmettre*, supposant que l'acte de transmission implique dans un premier temps la démonstration, le fait de rendre visible quelque chose d'invisible.
[852] Ce DA sera ensuite repris dans le récit *Mèyènô* (p. 5).
[853] Nous avons en outre proposé les trajectoires interprétatives suivantes (DA […] /PA):
D2 (mod. NC p. 2-3) : DC **vouloir dépasser/ abolir** les limites de X (**X_2, X_1)**
DA […] /PA : CAR … vouloir continuité / éternité de X (X_2, X_1)
CAR … vouloir ne pas perdre X (**X_2, X_1)** …
CAR … vouloir accomplissement / développement de X (**X_2, X_1)…**
A1 (mod. p. 3) : CAR espace ouvert / extérieur

N3/C (mod. l. 8, p. 3): « **Vouloir »** existence et identité de **« tout »** X

Cette modification de N3 reprend celle qui avait été proposée (p. 2)[855].

Selon nous, la quête d'un savoir absolu traduit la présence d'un manque et la nécessité de le combler afin de s'accomplir. Dans le texte, Mèyènô, bien qu'étant *chez lui*, ne semble pas *maîtriser* (A31) totalement son espace dans lequel beaucoup d'éléments échappent à son contrôle. Cela induit un développement discursif non conformiste[856].

La *maîtrise* (A31) doit être acquise, c'est pourquoi le jeune garçon *apprend,* se construit progressivement et grandit. Mèyènô n'est pas accompli, donc pas encore lui-même, dans la mesure où il n'a pas encore atteint la maturité. La réalisation d'une présence Autre se trouvant *chez lui* souligne cette incomplétude à la fois existentielle et identitaire. À partir de N3 [existence et identité de X], nous montrons ci-dessous des exemples de déploiements argumentatifs possibles (PA) impliqués dans la modification de N3 (mod. p. 3): « **Vouloir** existence et identité de X »:

N3/C: existence et identité de X

PA: existence et identité de X (N3) … DC « savoir » de X … DC X est accompli (X est X)…

DA: PT présence de Y (différent de X, inconnu) dans X …

DA […]/PA: DC X n'est pas X (X est inaccompli) …

---

[854] Nous proposons la description complète suivante :
N3/C: existence et identité de X
PA : Chez X […] DC N3/C : existence et identité de X […]
DC C1 : culture de X DC C11 : savoir traditionnels de X
… DC X « voir » ET X « savoir » …
… DC questions/ recherche de X CAR conscience de X …
DA (l. 8, p. 3): « voir » DC « savoir »
PT X ne pas « (tout) voir » DC X ne pas « (tout) savoir »
DC X « vouloir (tout) voir » DC X « vouloir (tout) savoir »
DA […] /PA : CAR X_1 grandir …
N3/C (mod. l. 8, p. 3) : « Vouloir » existence et identité de « tout » X

[855] N3/C (mod. p. 2) : **Vouloir** existence et identité **absolue** de X
PA : DC C11 (mod. p. 2) : **vouloir** héritage culturel …

[856] Nous proposons la description suivante :
A3 : Stabilité émotionnelle de X : lieu ou X est à l'aise, à sa place, intégré
A31 : maîtrise, maître …
DA (NC, p. 3) : PT X pas *maître*

II.3.6 Construction du motif local de la signification de *chez X* […] (p. 3)

Des stéréotypes particuliers montrés à la page précédente sont également construits par le discours (DA), confirmant parfois le motif local de *chez X* (*Mèyènô*, p. 2). D'après le motif global, un motif local émerge[857].

Un paradoxe remarquable se forme autour de la représentation des animaux dans le texte (p. 3). Ils constituent à la fois des êtres parmi lesquels Mèyènô vit (le Même et ses déclinaisons), mais aussi des êtres qu'il ne connaît pas et attisent sa curiosité (l'Autre). Ainsi l'enfant « cherche à voir les anguilles sous les roches » et comprend que les oiseaux sont de passage puisqu'il leur demande : « d'où venez-vous, où allez-vous ?» (l. 7, p. 3). L'inconnu que représentent les animaux est également renforcé par leur crainte : les *anguilles* se dissimulent « sous les roches » (l. 3) et les *crevettes* sautent « en arrière en le voyant » (l. 2). Des déploiements discursifs non conformistes (NC) des traits de N et Sts apparaissent ainsi dans le récit (p. 3):

- Chez […] (jeune garçon X) : déploiements discursifs non conformistes (DDNC):

PT environnement naturel extérieur (N) (NC)

PT vie de (Y) extérieure à X (présence chez X, de « chez Y » / ce qui n'est pas X) (NC)

PT inconnu > DC … ne pas voir / savoir > DC *vouloir tout voir/ savoir*

- Chez […] (jeune garçon X) : nouveaux stéréotypes (DA) déploiements conformistes :

DC Vouloir tout savoir

DC *vouloir* communiquer avec (Y), *vouloir voir* Y

DC regarder, chercher, demander

DC apprentissage (voir également p. 2)

---

[857] Nous décrivons ci-après la reconstruction locale de la signification de chez X par le discours (DA, p. 3) :
A1: Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un) > DA : ESPACE EXTÉRIEUR, AU BORD DE L'EAU
A2 : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit > DA : ANIMAUX / éléments naturels/ éléments liminaux XY.
A3 : Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*) > DA : Mèyènô n'a pas peur, mais il fait peur aux crevettes qui « sautaient en arrière en le voyant »
A4 : Corps de X (X est un humain ou un animal) > DA : SENS DE L'ENFANT, ASPECT PHYSIQUE DES ANIMAUX
A5 : Appartenance de X à cet espace > DA : Mèyènô est toujours chez lui (suite de la page 2)
A6: Habitude / répétition / prévisible> DA : EMPLOI DE L'IMPARFAIT
D2 : Limites de X DC distinction de X (par rapport à ce qui n'est pas X) > DA : L'ENFANT SE DISTINGUE DES ANIMAUX : « les crevettes qui sautaient en arrière en le voyant » prouvent qu'elles ont peur de l'enfant et « les anguilles sous les roches » se cachent.

Les déploiements discursifs non conformistes (DDNC) bloquent certains éléments du noyau et empêchent leur réalisation. En voici les exemples principaux (p. 3):

- N1/A : Espace dans lequel X [est/ doit être] habituellement situé et qui lui est propre :

DA (DDNC): *Extérieur*: rend impossible la réalisation de *intérieur* (« dans lequel ») ;

- N4/D: centre et limites de X

DA (DDNC) : « Vouloir tout voir, tout savoir » : rend impossible la réalisation de « limites de X »

- D2 : limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X:

DA (DDNC): X et Y (différent de X) sont confondus : les *éléments naturels* ont une position ambiguë, à la fois *chez* X […] et *pas chez* X […].

- A7 : connu

DA (DDNC) : « Vouloir tout voir, tout savoir » implique la présence d'un inconnu qui rend impossible la réalisation de A7 : [connu]

En résumé, les déploiements discursifs non conformistes sont réalisés par la présence de « chez Y » dans « chez X » dans le récit : « D'où venez-vous, où allez-vous ?»[858] montre que la *localisation référentielle* (N2) et le *centre* (N4) des « oiseaux » (éléments N de *chez les oiseaux […])* sont ailleurs, bien qu'ils se situent *chez Mèyènô* et *dans l'arbre.* Cela nous permet de faire de nouveau apparaître le paradoxe suivant, mis en exergue par un DDNC: «chez X » PT « pas chez X ».

II.3.7 Écho avec la scène 1 (p. 1) : Nôe, la grand-mère, le lézard

En reprenant notre explication de la scène introductive du conte *Mèyènô* (p. 1)[859], nous remarquons que le récit (p. 3) situe Mèyènô dans une zone liminale où s'effectue la rencontre du Même et de l'Autre. À la différence de la scène introductive, la situation présentée (p. 3) ne provoque pas la fuite de Mèyènô – bien au contraire – mais celle des crevettes qu'il observe, les propulsant « en arrière ». Comme Nôe, Mèyènô appréhende des espaces de transformation alors qu'il explore l'univers *chez lui*.

[858] Nous noterons ici que cette question du texte soulève une question problématique relative à l'identité, culturelle notamment. Traitant de la problématique identitaire interculturelle, Dervin (2012b) explique ainsi que la question « d'où venez-vous ? » demande au sujet de se positionner en définissant une identité fixe. Celle-ci est selon Dervin un concept abstrait, illusoire, notamment en considérant le contexte actuel de la modernité liquide et le développement des identités métissées (voir aussi Dervin, 2012a; 2013).

[859] Notre explication de la scène introductive du conte *Mèyènô* (p. 1) avait été formulée comme suit : « Chez Nôe inclut une zone liminale (XY) où s'effectue la rencontre entre le Même (X) et l'Autre (Y). Il s'agit d'un espace propice à l'échange et au changement puisqu'il apparaît à la fois comme la limite de l'espace du Même, mais aussi comme celle de l'espace de l'Autre. Cette espace *entre deux* zones constitue un danger puisqu'elle provoque la fuite de Nôe. Elle est effrayée et c'est cette émotion de peur qui la propulse littéralement vers son centre originel, dans un mouvement centripète. S'effectue alors un retour à un état stable, dans un espace sécurisé. En fin de compte, l'espace liminal est une zone de métamorphose découverte par la fillette alors qu'elle explore *chez elle*. »

En outre, dans cette scène, Mèyènô passe par des étapes successives d'apprentissage, partant de son vécu pour finir vers la parole et la prise de conscience : l'observation (l. 1-3) ; le dialogue intérieur (l. 4), puis l'observation et l'écoute (l. 5), la volonté intérieure de communiquer avec l'extérieur (l. 6) et enfin la parole (l. 7). L'ensemble des étapes de cette progression est sous-tendu par la volonté, comme le souligne la dernière phrase constituant un paragraphe séparé (l. 8): « Il voulait tout voir, tout savoir ». Celle-ci traduit en outre une prise de conscience que nous avons déjà explicitée.

En reprenant nos conclusions sur la scène initiale du récit, au sujet de la parole et l'écoute, nous constatons qu'elles s'appliquent également ici au cas de Mèyènô, construisant son *agency*[860]. La parole de la *grand-mère* de Nôe se reflète pour Mèyènô, par le dialogue avec son *grand-père* (p. 4), comme nous l'explicitons ensuite.

II.4 Page 4 : Questions de Mèyènô à son grand-père

Tout d'abord, la page 4 établit dès la première ligne la présence de Mèyènô et de son *grand-père*, ce qui renforce la représentation de *chez lui* […] par le St A2 [espace social de X]:

> (l. 1, p. 4): Un jour, il demanda à son grand-père :

« Un jour », suivi de l'emploi du passé simple, marque la rupture de la routine présentée dans les pages précédentes. Bien qu'étant ensemble et toujours situés au même endroit *chez eux*, Mèyènô et son *grand-père* semblent s'éloigner de leur *centre* et *localisation de référence* (donc de *chez eux,* d'après N2 et N4*).* Cette ambiguïté émerge par infirmation du St suivant :

> A6: Habitude / répétition / prévisible

II.4.1 Vouloir savoir

Débutent alors les questions de Mèyènô auxquelles son *grand-père* répond jusqu'à atteindre la *limite* de son *savoir* lorsqu'il dit « je n'ai jamais vu la mer » (l. 9, p. 4). D'après le schéma construit (p. 3): « voir donc savoir», Mèyènô et le lecteur en déduisent que s'il n'a jamais vu la *mer*, le *grand-père* ne sait pas ce qu'est la *mer*. Mörua dit alors ce qu'il a entendu dire à son sujet, révélant ainsi un stéréotype partagé par « les hommes » :

[860] La conclusion de la page 1 à laquelle nous nous référons ici est la suivante : « La parole et l'écoute sont représentées comme la seconde étape de l'apprentissage, après le vécu. Chez X (Nôe) est reconstruit discursivement comme un espace à la fois fixe et en mouvement : il est composé d'un centre stable et de limites instables, floues ou poreuses. Celles-ci doivent être découvertes, négociées, interprétées, par X (Nôe) avec l'aide de la parole de sa grand-mère, par le récit. La redéfinition de Chez X (Nôe) est aussi celle de l'*agency* de X (Nôe) : la fillette devient ainsi actrice de son apprentissage par le biais de ses actions, de ses émotions, de son écoute. »

DA: « Les hommes disent qu'elle est immense et que l'eau y est d'un goût salé » (p. 4)

DA (p. 4): « Mer » DC « immense » ET « eau salée »

À fil de la page 4 se poursuit donc la quête de *savoir*, comme un élément fondamental de « chez X ». Cela confirme les motifs construits par le texte aux pages précédentes (pp. 2-3), liés à la volonté – du jeune — de « tout savoir » et à celle – de son *grand-père* — de « tout transmettre » au jeune garçon :

DA: X_2 vouloir tout transmettre à X_1 (p. 2) ET X_1 vouloir tout savoir (p. 3)

Ce motif est en outre étendu à la volonté de *tout* apprendre de Mèyènô par le biais de son *grand-père*, Mörua :

DA: X_2 vouloir tout transmettre à X_1 (p. 2) ET X_1 vouloir tout apprendre de X_2 (p. 4)

CAR X_1 vouloir tout savoir (p. 3).

Tout comme les questions aux « oiseaux » (p. 3), les nouvelles interrogations de Mèyènô portent sur la recherche *du centre* et de la *localisation référentielle* de « l'eau » (Voir N(2)/B et N(4)/D ainsi que D1 : *Centre DC Origine / destination*). La question « où va-t-elle ? » répétée trois fois (p. 4) réitère le motif créé précédemment avec « les oiseaux », dont nous avons démontré la position ambiguë. À l'instar des « oiseaux » à la fois ici et ailleurs, « l'eau » devient également un véhicule rendant le passage possible vers l'inconnu. L'*identité* de « l'eau » et la nature de son *existence* sont questionnées, comme le souligne la phrase : « qu'est-ce qu'une rivière ? » (p. 4). En reprenant le noyau de « chez » (N1-4), nous constatons la manifestation des éléments de N par les DA (p. 4).

Cela nous permet de conclure la présence de *chez X […]* (p. 4), en remarquant néanmoins que X n'est pas un être mais un élément naturel (*eau*). Il semblerait que *l'eau* soit considérée ici comme un être animé, ce qui confirme la manifestation du St suivant, apparente aux pages 2 et 3 :

A2 (mod. p. 2-3): Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / **éléments naturels** parmi lesquels X vit

Dans le texte (p. 4), Mèyènô cherche à définir *chez X […] (X est l'eau)* en interrogeant son grand-père. De plus, différents noms désignent « l'eau qui coule », en fonction de son évolution : « ruisseaux » (p. 2), « rivière » (p. 4), « mer » (p. 4). Nous pouvons en déduire les stéréotypes suivants sur les différentes représentations de *l'eau* (DA) :

- « Eau » DC « couler », DC « rivière », DC « suivre un chemin au bas des montagnes » ; (l. 3-5)

DC trajectoire / véhicule

- « Eau » DC Rivière DC « mer » ; (l. 6-7)
- « Mer » DC « immense » (le *grand-père* mentionne un stéréotype partagé par « les hommes » ; (l. 7-8)
- « Mer » DC limite de X_2 [861]

L'*eau* est représentée non seulement comme une *trajectoire*, mais aussi comme un *centre* et une *limite* à la fois, en fonction de ses différentes formes. Le caractère liminal de *l'eau* engendre des interrogations (p. 4) : non seulement Mèyènô cherche-t-il à définir chez X (X est *l'eau*), mais *l'eau* est également « chez X » (X est Mèyènô) puisque le N de « chez X » suivant est confirmé :

N 4/D: Centre et limites de X

DA […] (p. 4) : centre et limites de X_2 (Grand-père).

DA […]: *centre* de X_2 : le Pays des Ruisseaux … (Voir explication sur le récit, p. 2)

DA […]: *limites* de X_2 : ne pas voir la *mer* (« je n'ai jamais vu la mer. », p. 4)

DA […] (p. 4): DC *eau*

Chez X […] modifié par les DA (p. 4) peut à la fois contenir et être contenu par l'*élément XY* « eau ». Enfin, cet *élément naturel XY,* qui avait aussi été désigné précédemment par X_3, demeure fondamental dans ce texte puisqu'il rend possible la métaphore[862]. Nous faisons apparaître ensuite cette figure littéraire en suivant notre méthodologie.

II.4.2 *Eau*, métaphore du développement de Mèyènô

Tout d'abord, à travers les différentes formes que prend « l'eau » d'après le texte (p. 4), *chez X* […] indique une métamorphose reflétant celle de *X*, telle qu'elle a été décrite précédemment (p. 3)[863]. Nous pouvons donc proposer la reconstruction du motif suivant, relatif à *l'eau* (X_3) et à Mèyènô (X_1) :

---

[861] Nous pouvons ajouter d'autres exemples d'associations stéréotypiques réalisées dans/par le discours :
« Mer » DC Mèyènô « très curieux » (l. 10) DC mystère ;
« Mer » DC X_1 vouloir connaître limite de X_2 ;
« Mer » DC « inconnu » : le *grand-père* ne l'a « jamais vue » (l. 9), donc il ne la connaît pas, d'après le stéréotype suivant : « voir » DC « savoir » (p. 3) ;
« Mer » DC « eau » et « goût salé » : le *grand-père* mentionne un stéréotype partagé par « les hommes » (l. 7-8).

[862] Voir définition de la métaphore selon la PC (section 2).

[863] Nous rappelons ci-dessous la description que nous avions proposée (p. 3):
N3/C : existence et identité de X (p. 3) (X est Mèyènô)
PA (confirmé par les DA p. 3) : … DC questions de X CAR conscience de X
PA : … DC développement / changement de X

N3/C: existence et identité de X (p. 4) (X_3 est *l'eau)*

PA (confirmé par les DA p. 3-4): … DC questions de X_1 CAR conscience de X_1

PA (confirmés par les DA p. 4): … DC développement / changement de X_3

… DC développement / changement / mouvement de *chez* X_3 …[864]

Ensuite, comme l'indique le tableau suivant, la signification reconstruite de *chez* X_3 […] (tableau, ligne 3) peut s'appliquer non seulement à X_3 mais aussi à l'ensemble des éléments de X (X_1, X_2, X_3 …) (tableau, ligne 2). En effet, le lien entre X_1, X_3 et les éléments composant X (tableau, ligne 1) avait été établi dès le début du récit (p. 2):

Tableau 3. Signification reconstruite de *chez* X_1, X_3, X (X_1, X_2, X_3 …) […]

1	Chez …	X (X_1, X_2, X_3 …)	X_3	X_1
2	Changement / extension… de	X (X_1, X_2, X_3 …)	X_3	X_1
3	Changement / extension… de	Chez X (X_1, X_2, X_3 …)	Chez X_3	Chez X_1

Nous en concluons que l'extension de *l'eau* (X_3) engendre et/ou projette celle de Mèyènô (X_1) et de *chez* X_1 *[…]* par un phénomène aussi défini comme une métaphore : la modification de la signification d'un élément X' (*l'eau*), représente celle de l'élément X (*Mèyènô*). En outre, cette modification d'un élément de X (X_1, X_2, X_3 …) est rendue possible dans le texte par X_1 qui va se distinguer de l'élément donné X_3. Cette séparation a lieu par l'observation, la réflexion et le questionnement, de sorte que X_1 réalise que X_3 comporte en réalité une dimension inconnue (Y), devenant donc un élément liminal XY. Celui-ci rend tout élément de X accessible à Y. Autrement dit, par l'élément liminal XY (*eau*), Mèyènô peut accéder à une nouvelle dimension inconnue (Y). Mais la réalisation de Mèyènô (X_1) n'est-elle pas aussi une simple projection de sa propre transformation, X_1 devenant également « XY » ? C'est ce que nous avons avancé auparavant. Tout compte fait, la nature liminale de Mèyènô signifie sa

---

PA : … DC développement / changement / mouvement de chez X…
Les PA ci-dessus rendaient possible la représentation sémantique du développement de X (Mèyènô)/ chez X […] dans le texte (p. 3). De plus, ces PA actualisés dans le discours (p. 3) sont également confirmés (p. 4) avec X *(l'eau)*.

[864] Remarque : d'après le texte (p. 4), nous pouvons ajouter également : extension de … X_3 / chez X_3

transformation. De plus, une transformation mutuelle de Mèyènô et des éléments qui composent *chez Mèyènô* émerge (p. 4).

II.4.3 Éléments XY et liminalité

« L'eau » de par ses différentes formes et sa nature transitoire, est à la fois *chez* Mèyènô et *hors de chez* Mèyènô (soit *chez* X et *chez* Y). Le caractère liminal de « l'eau » apparaît donc de la même manière que celui des « oiseaux » (p. 3). Les DA (p. 4) confirment donc les St modifiés par les DA (p. 3):

> A2 (mod. pp. 3-4): Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels (X_1, X_2, X_3 …) / **éléments naturels (XY)** avec qui ou parmi lesquels X vit
>
> … DC accès à Y DC transformation possible …

« L'eau » devient donc un *élément naturel liminal (XY)* qui va permettre la transformation de *chez X.* Ainsi, la page 4 consiste en une répétition du motif « *chez X* PT pas *chez X* » autrement dit « ici PT ailleurs » déployé page 3. Il s'agit d'une démultiplication d'une nouvelle représentation de *chez X* en tant que zone liminale. Nous l'avons également appelée « zone d'interférence » sujette aux « ambiguïtés », ce qui soulève la question des limites de *chez soi* et donc du *Soi.* La négociation de l'*identité* est aussi celle de l'*agency* du jeune garçon. Elle transparaît par l'enchaînement de questions-réponses qui cherchent à percer le mystère des *limites* de *l'eau* — et/ou de son *centre*[865] — et à découvrir de la sorte les limites (ou le centre) du savoir du *grand-père*. La transmission des savoirs traditionnels a lieu par la parole, en lien avec la nature. Ainsi, nature et culture sont confondues[866] :

> Motif local (p. 4): C1 : Culture de X … DC nature de X

Le dialogue (p. 4) entre Mèyènô et son *grand-père* est basé sur des répétitions (« dis-moi, où va-t-elle ? ») qui soulignent la recherche inlassable de Mèyènô, sa soif de connaissances. Celle-ci est d'ailleurs accentuée par le verbe « demander » employé deux fois : « il demanda » et « demanda encore ». Néanmoins, plus qu'une redondance d'un même motif, la page 4 est marquée par la rupture des habitudes présentées jusqu'alors (pp. 2-3). C'est à ce moment qu'a lieu une prise de conscience de la *limite* (et/ou le *centre*) du savoir du *grand-père*. Celui-ci est donc sur le point d'atteindre son objectif : transmettre tout son

[865] Considérant les mouvements centripète et centrifuge entre un centre défini et des limites (indéfinies), rien n'indique dans le texte si la trajectoire de l'eau est centripète ou centrifuge ni si elle vient d'ici ou d'ailleurs : par la liminalité de l'eau, ici/ailleurs, centre/limites, connu/inconnu sont mélangés. Questionner *où va l'eau*, soit la destination de l'eau, c'est peut-être interroger son mouvement de retour vers un centre, mais aussi sa trajectoire expansive fuyant un centre. Lorsque Mèyènô demande *où va l'eau*, un processus de décentration s'opère car il prend conscience de la liminalité de l'eau.

[866] Ce motif a aussi été développé aux pages précédentes du conte, notamment pages 2 et 3.

savoir à Mèyènô (voir p. 2). C'est pourquoi la page 4 amorce la transition qui se dessinera aux pages 5 et 6, de par la révélation ultime du *grand-père* : la *mer* est une *limite*, un *interdit* et un lieu sacré où demeurent les *ancêtres.*

II.5 Page 5 : Mer, limite et interdit du grand-père

II.5.1 Résumé de la scène

Mèyènô vient de tester les limites du savoir de son *grand-père* (p. 4) afin de découvrir la destination de *l'eau*, c'est-à-dire sa *limite* et / ou son *centre* (N4/D). L'enchaînement des questions du jeune garçon à son *grand-père* va finalement porter ses fruits puisqu'après avoir entendu la *limite* du savoir expérimental du *grand-père*[867], Mèyènô accède à une révélation majeure (p. 5) : celle de l'interdit qui marque la *limite* ultime à ne pas dépasser, la *mer* (l. 6-7). En outre, ayant atteint la *limite* du savoir du *grand-père*, Mèyènô apprend que s'il souhaite en savoir plus, il lui faudra se séparer de son *grand-père* et partir seul à la découverte du mystère de *l'eau*. Ainsi, la parole du *grand-père* n'est pas l'unique source du savoir. De plus, elle est limitée. Mèyènô doit non seulement écouter, mais aussi voir et agir par lui-même afin d'apprendre – l'apprentissage apparaissant dès le début du récit de par les DA (p. 2). Ainsi, suivant le scénario de la transmission du *savoir*, le *grand-père* atteint ses *limites* et c'est désormais à Mèyènô de prendre le relais en devenant autonome et indépendant. L'appropriation du *savoir* par l'expérience et le dépassement des *limites* de *chez X […]* (X incluant Mèyènô et son *grand-père*) deviennent nécessaires. Il s'agit tout compte fait d'une reprise du flambeau rendue particulièrement signifiante à travers l'expression « c'est à toi de (…) » (p. 5). Cependant ce passage reste balisé par la parole du *grand-père* qui pose de nouvelles *limites.*

II.5.2 Non-occurrences de « chez X » dans les DA (p. 5) (voir annexe xx. 1)[868]

L'analyse de chez X […] a souligné deux éléments majeurs :

- La fin de la transmission et nécessité d'aller plus loin : le passage.
- La modification des limites transmises d'une génération à l'autre.

De plus, notre analyse montre que la rivière représente :

- Chez Mèyènô : le centre / la localisation référentielle de Mèyènô s'il quitte Mörua ;

[867] Nous entendons par « savoir expérimental », le savoir acquis par le vécu et l'expérience.
[868] Annexe xx.1, « Non-occurrences de « chez X » dans les DA (p. 5) » détaille davantage notre analyse.

- Un élément X_3 (éléments naturel) faisant partie de chez X […] ;
- Un élément XY (liminal) faisant partiellement partie de chez X […] ;
- Les limites fluides et l'extension de « chez Mèyènô »;
- Le dépassement possible des limites (de « chez Mèyènô ») ;
- Donc la transformation possible de « chez Mèyènô ».

II.5.3 Résumé de notre analyse (p. 5)

Nous déduisons de cette page une nouvelle représentation locale de « chez X » du point de vue de Mèyènô :

- Chez X […] (DA […] p. 5) :
  DC apprentissage (p. 2) DC Vouloir voir/savoir (p. 3)[869]
  DC devoir « suivre l'eau pour aller plus loin » p. 5)[870]
  DC devoir dépasser les limites de chez X […]

Les DA […] suivants peuvent étendre la représentation sémantique de *chez X […]*:

[869] Nous remarquons les DA formant les motifs suivants :
Chez X […]
DA […] (p. 5): DC apprentissage (p. 2)
DC X vouloir connaître Y /Y inconnu : les fruits, la *mer*… (voir pp. 3-4)
DC X vouloir savoir (où va la *mer* > voir p. 4)
DC X devoir voir / agir seul (p. 5)
DC dépasser limites de « chez X » donc devoir partir (p. 5)
DC devoir longer la rivière (XY) / suivre les fruits (XY) … (p. 5)
DA […] (p. 5) : DC apprentissage (p. 2)
DC X vouloir connaître chez Y (p. 3-5)
DC X communiquer avec Y (p. 3)
DC X vouloir/ devoir *suivre* Y (p. 5)
(PA) … DC X vouloir aller chez Y …

[870] L'*eau* est associée à *chez X […]* (p. 5) selon le motif suivant :
Eau DC > *Localisation référentielle* de X (Mèyènô) (N2/B)
> Direction / chemin
> En mouvement (*suivre*)
> Élément X_3 et XY (liminal) de *chez X […]*
> X pouvoir *aller plus loin* (passage/ extension possible)
> Voyage de X

Tableau 4 : DA et DA […] (p. 5)

DA / texte (p. 5)	DA […] / non occurrence du texte (p. 5) (PA)
« aller plus loin »	DC … partir (à la découverte) / dépasser limites (de *chez X)…*
« C'est à toi de … »	… autonomie, prise de décision, a*gency,* débrouillardise … expérience, action, construction personnelles … relais, passage … etc. (PA)

La modification de *chez X […]* par les DA (p. 5) est particulièrement saillante concernant les aspects suivants : la *fluidité* et l'*expansion* des *limites ;* les modalités ajoutées *(devoir* et *vouloir);* les nouveaux stéréotypes liés au *savoir* et à l'apprentissage.

- Motifs confirmés par les DA (p. 5) :

Chez X […] DC *aller plus loin* / partir […] (B1 : loin de/ partir de)

- Motifs modifiés par les DA (p. 5) :

Chez X […] DC devoir *aller plus loin*/ partir (obligation)

CAR *vouloir savoir* (pp. 3-5)

Chez X […] DC transmission à X ET apprentissage de X (C11)

Chez X […] DC vouloir savoir (C11)

DC devoir modifier (limites de) X (connu)

DC devoir modifier (limites de) « chez X » (N4, mod. p. 5)

Chez X […] DC modification/transformation de chez X

Ce dernier motif est rendu possible par la modification des éléments de la signification globale de *chez X* […] suivants par les DA (p. 5) :

A2 (mod. p. 3-5, NC) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels (X_1, X_2, X_3 …) / **éléments naturels (XY)** avec qui ou parmi lesquels X vit

PA : … DC accès à Y DC transformation possible …

N2/B (mod. p. 5): localisation référentielle dynamique/fluide/ en expansion… de X

N3/D (mod. p. 5): (…) limites dynamiques/fluides/ en expansion… de X

N4/D (mod. p. 5): DC Centre et limites fluides de X

(D2) (mod. p. 5): limites dynamiques/fluides/ en expansion… de X DC distinction par rapport à ce qui n'est pas X

O (mod. p. 5 NC): Espace du Même devoir intégrer Espace de l'Autre.[871]

De plus, le nouveau motif suivant est créé :

St (DA) modifié : « Chez X » DC apprentissage

DC devoir transformer DC non fixité / dynamique / transformation / expansion…

- Nouvelles limites de « chez X »

Les règles et codes culturels se modifient au cours de leur transmission d'une génération à l'autre[872]. Mörua construit les motifs suivants (p. 5) :

Vouloir savoir (pp. 4-5)

DC devoir « suivre les fruits » /« longer la rivière pour aller plus loin » (l. 3-4, p. 5)

DC devoir modifier les limites de X (p. 5)

PT ne pas devoir aller jusqu'à la *mer* ET devoir connaître l'interdit transmis par l'arrière-arrière-*grand-père* (X) : ne pas se baigner dans la *mer* ;

Par conséquent, le cours de la *rivière* devient la nouvelle *référence* de X, ce qui peut aussi constituer une *limite* en expansion (ou *fluide*). Bien que la *mer* devienne la nouvelle *limite* de Mèyènô, elle ne constitue pas un interdit pour lui.

II.6 Page 6 : Limite entre le monde des morts et des vivants

II.6.1 Réponse à la question de Mèyènô : « et la mer, (…) où va-t-elle? » (p. 4)

C'est à la page 6 que le *grand-père* répond plus clairement à dernière question formulée par Mèyènô :

Mörua, et la mer, dis-moi, où va-t-elle ? (l. 11, p. 4)

Rappelons que Mèyènô s'intéresse d'autant plus à la destination de la *mer* une fois qu'il apprend qu'elle constitue une limite pour le *grand-père*. Le jeune garçon touche donc à une

[871] Cette dernière modification du noyau de base (O mod.p. 5) bloque la réalisation possible de O.
[872] Originellement formulée par le *grand-père* du *grand-père*, l'interdiction de se *baigner* dans la *mer* ne s'applique pas à Mèyènô (l. 6-7, p. 5). Pourtant, l'ambiguïté perdure. Selon nous, cette ambiguïté traduit un élément de l'opacité culturelle qui se modifie d'une génération à l'autre. Elle peut aussi s'expliquer par la négociation nécessaire des *limites,* et au choix ou à l'*agency* accordés aux différents membres de la communauté. C'est à eux que revient la responsabilité de décider des *limites* et des interdits, ainsi que des règles propres à l'initiation.

limite, un tabou pour sa communauté, ce qui le rend « très curieux » (p. 4). C'est en détournant la question sur « la mer » que le *grand-père* entame une réponse (p. 5), qui traite tout d'abord des « fruits » :

> Les fruits qui passent dans l'eau ne te diront pas d'où ils viennent ni d'où ils vont. (p. 5)

Mörua ne parle de « la mer » que dans un second temps, en évoquant l'interdit qu'elle représente pour lui :

> Cela ne veut pas dire qu'il faut que tu ailles jusqu'à la mer. Mon grand-père me disait qu'il ne faut pas s'y baigner. (p. 5)

Le suspense demeure, et c'est enfin page 6 que le *grand-père* révèle tout ce qu'il sait de la *mer*. Il répond alors plus spécifiquement à la dernière question de Mèyènô. Il s'agit d'une projection formulée grâce à l'emploi du futur simple. Celui-ci permet de retranscrire un scénario possible (ou monde possible textuel [873]) du parcours de Mèyènô quand il *mourra* et *si* le jeune homme *s'approche* de *la mer.* Ainsi, dès la première ligne, Mörua explique la nature spirituelle de la *mer*, le pays des morts. La seconde ligne illustre quant à elle la *limite* que constituent la *mer* (par l'emploi du verbe *s'approcher*) et les êtres spirituels qui l'habitent : *les anciens,* c'est-à-dire les *ancêtres* de Mèyènô :

> Mon enfant, la mer sera ton refuge quand tu mourras. (l. 1, p. 6)
>
> Si tu t'en approches, tu entendras la voix des anciens et ils t'appelleront (l. 2, p. 6)

Le mot *refuge* constitue un St possible de « chez X », en tant que lieu dans lequel X se réfugie. Nous avions d'ores et déjà mis en lumière la création du nouveau St (A33) : [refuge de X] qui se manifestait par non-occurrence dans et par les DA (pp. 1-3)

> A33 (pp. 1-3): protection d'un danger, sécurité, refuge … de X

A33 se manifeste donc de manière occurrente dans et par les DA (p. 6). Cela implique que X fuit un danger et recherche la sécurité (A3). Nous développons ce point dans la partie suivante, en écho avec la première scène du récit (p. 1). De plus, le lexique proposé à la fin de l'album (p. 16) donne la définition suivante de « mer » :

> Mer: Monde des morts, habitat des ancêtres (p. 16)

[873] Voir notre chapitre sur la PC (section 2)

De même que « Pays de… » (A17), « Monde de… » constitue un St possible de *chez X*, qui est de ce fait ajouté à notre motif global de *chez X* en (A18). La *mer* est donc *chez* les morts, ce que confirme également le mot « habitat » constituant un St (A33) de *chez X*.

Ensuite, Mörua dit à Mèyènô de ne pas aller dans la *mer*. La phrase suivante marque ainsi la fin de la page 6, tout en bouclant la transmission du savoir de Mörua à son petit-fils Mèyènô :

> N'y va pas Mèyènô, reste encore avec moi. (l. 7, p. 6)

Plus qu'une interdiction, l'impératif employé ici marque selon nous davantage la volonté du *grand-père* de ne pas se séparer de Mèyènô, donc son attachement à son petit-fils.

À cette étape du récit (p. 6), la *mer* est de nouveau représentée comme la *limite* de Mèyènô, en référence à la page 5. En résumé, les motifs (Scc) suivants sont construits :

Mer DC

- Le *monde des morts* (*les anciens), l'habitat les ancêtres* par opposition à celui des vivants : en référence à la page étudiée (p. 6) et au lexique (p. 16).
- Interdit posé à Mörua (par son propre *grand-père* (p. 5) > *Devoir ne pas* aller en elle.
- Pour Mèyènô : limite posée par Mörua > *Ne pas devoir* aller jusqu'à elle (p. 5).

II.6.2 Mer comme « refuge » (p. 6) : écho de la scène initiale (p. 1)

II.6.2.1 Refuge et protection au centre vs. danger à la limite

La scène initiale du conte (p. 1) qui mettait en scène Nôe et sa *grand-mère* ne mentionnait pas le mot « refuge ». Cependant, le mouvement centripète de fuite ou de retour vers l'intérieur — représenté par la *grand-mère* — retranscrivait le retour *chez* Nôe tel une quête de sécurité face à un danger extérieur. Ainsi, le motif *chez Nôe* était constitué par la *grand-mère* représentant un *refuge* puisque la fillette fuyait le *lézard* [874].

[874] Nous reprenons ci-après donc notre explication à ce sujet et les DA qui ont été mis en exergue (p. 1) :
Parce que la grand-mère est la *localisation référentielle* de Nôe lorsqu'elle a peur, elle représente son refuge (p. 1) :
« DA I: famille / « grand-mère » de Nôe DC protection / sécurité / refuge face à un danger
DA II : famille / « grand-mère » de Nôe DC destination / origine /centre / refuge de Nôe face à un danger
DA III : famille / « grand-mère » de Nôe DC Stabilité émotionnelle de Nôe : lieu où elle est à l'aise, à sa place, où elle n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*)
DA IV : famille / « grand-mère » de Nôe DC lien affectif. »

De même, à la page 6, une fuite vers la *mer* est suggérée par le mot *refuge* qui est associé à *la mer* et au moment de la mort : « la mer sera ton refuge quand tu mourras » (l. 1, p. 6). La mort semble donc constituer le danger dans lequel la *mer* prend la forme d'*un refuge*, d'un nouveau *centre* protecteur et une nouvelle *famille* puisqu'elle est l'*habitat des ancêtres* de Mèyènô*, les anciens* (l. 2, p. 6). Ce nouveau *centre* est accessible par le dépassement de *la limite* que constitue de la *mer* :

> Si tu t'en approches, tu entendras la voix des anciens et ils t'appelleront (l. 2, p. 6)
>
> Afin que tu les rejoignes et que tu ne reviennes plus jamais. (l. 3, p. 6)

La *limite* représentée par verbe *s'approcher* constitue un passage possible vers un nouveau *centre* constitué par *les anciens.* Ce centre *appelle* Mèyènô afin qu'il le rejoigne, et qu'il *ne revienne plus jamais* (l. 3, p. 6) : il s'agit donc d'un passage irréversible, sans retour possible.

Le *centre* dans la *mer* est créé par ailleurs dans et par les DA (l. 5, p. 6) :

> Ne sais-tu pas que lorsque je ne serai plus des vôtres, je serai là-bas, (l. 4, p. 6)
>
> **au milieu** des vagues ? (l. 5, p. 6)
>
> Tu entendras mon écho du fond des coquillages. (l. 6, p. 6)

Un *centre* dans *les vagues*, donc dans la *mer,* est indiqué par « au milieu ». Ce *centre* est *éloigné* (« là-bas), à la fois dans l'espace (la *mer* est loin) et dans le temps (dans le futur). Il ne constitue donc ni le *centre actuel* de Mèyènô, ni celui de Mörua, mais un autre *centre*, pouvant communiquer avec le *centre* actuel par le biais d'une *voix* en *écho* (l. 6, p. 6) : « mon écho » souligne donc la voix perpétuelle et le motif reproduit depuis les temps anciens. C'est ainsi que dans le texte, le lecteur peut percevoir l'écho de la scène initiale (p. 1).

II.6.2.2 Paradoxe : chez X pourtant pas chez X

La *mer* n'est pas *chez* Mèyènô et Mörua, pourtant elle le deviendra par la suite. Cette distinction fait apparaître la dichotomie « ici *vs* ailleurs » et « Même *vs* Autre », tout en soulignant qu'« ailleurs et Autre » deviendront « ici et Même » dans le futur et en constituent ainsi une extension. Les frontières seront naturellement et irrémédiablement dépassées : la mort est en effet inévitable. Pourtant, une communication entre les éléments

---

La voix de la grand-mère (p. 1) était en outre liée au récit et à la protection : « DA (p. 1) : Fuite de Nôe vers sa grand-mère DC récit ».

et mondes opposés (morts et vivants) restera possible par le biais *des coquillages* (l. 6)[875]. En outre, Mörua prédit qu'il mourra avant Mèyènô, ce qui semble honorer les lois naturelles, tel un scénario stéréotypique (Ssa) que nous déclinons ainsi :

> DA (p. 6): X_2 (*grand-père,* Mörua) devoir mourir avant X_1 (jeune garçon, Mèyènô)
>
> CAR X_2 vieux et X_1 jeune

Cette révélation sur la séparation future entre le *grand-père* et son petit-fils est présentée comme la transmission d'un *savoir*, et même, du dernier savoir de Mörua à Mèyènô. Ceci est souligné par l'emploi du verbe *savoir* sous forme de question négative : « ne sais-tu pas (…) ? ».

Pour conclure, *le monde des morts* que constitue la *mer* n'est pas *chez* Mèyènô et Mörua. Pourtant il est paradoxalement *chez eux*. L'ambiguïté *chez X PT pas chez X (chez Y)* tout comme celle de X PT Y apparaît de nouveau (p. 6). Ainsi, à l'instar des éléments naturels liminaux (XY) intégrés au motif local de *chez X […]* (pp. 3-5), les *anciens* (p. 6) constituent des éléments spirituels liminaux (XY) qui s'intègrent à la signification locale de chez X […] et modifient la signification globale de chez X […] comme suit :

> A2 (mod. p. 3-6, NC) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels (X_1, X_2, X_3 …) / **éléments naturels (XY) / éléments spirituels (XY)** avec qui ou parmi lesquels X vit
>
> DA […] / PA: … DC accès à Y DC transformation possible …

II.6.3 Motif (p. 6) comme écho des motifs (pp. 1 ; 3)[876]

II.6.3.1 Motif (p. 6) comme écho des motifs (p. 1)

À l'instar de la voix en *écho* venant des morts, les DA (p. 6) suivent le motif généré par les DA de la scène initiale du conte (p. 1)[877].

II.6.3.2 Sécurité vs danger, et mouvements centripète vs centrifuge (pp. 1 ; 3 ; 6)

La saillance du St relatif à la *sécurité* se manifeste tout au long du récit. Ainsi apparaît-elle aux pages 1, 3 et 6 :

---

[875] Le coquillage, par sa forme en spirale, rappelle celle de l'oreille. De plus, la conche est souvent utilisée dans la culture kanak pour représenter l'appel et la communication (voir notamment l'album *Téâ Kanaké*). Par ailleurs, si l'on pose un coquillage sur son oreille, le bruit que l'on entend rappelle celui des vagues. Le *coquillage* est donc une entité linguistique associée à celle de la *mer*. Dans le récit *Mèyènô* (p. 6), le coquillage est un élément liminal permettant la communication entre mer et terre, morts et vivants. Voir glossaire : Motif révolutif / spirale.

[876] Voir annexe xx.2 « Analyse de Mèyènô : mouvement centripète (pp. 1 ; 3).

[877] Voir annexe xx.3.1 « Motif (p. 6) comme écho des motifs (p. 1) ».

- Saillance dans le texte : sécurité, protection d'un danger extérieur CAR *refuge* (DA) > nouveau St (A33)

En outre, cet élément saillant peut être montré au regard de l'analyse des pages 1 et 3. Celle-ci avait démontré le *mouvement centripète* inhérent à la représentation de *chez X […]* construite par les DA (pp. 1; 3)[878]. Les nouveaux éléments modifiant la signification de *chez X* dans les DA (pp. 1 ; 3) sont-ils également manifestés dans et par les DA (p. 6) ? Afin de répondre à cette question, nous allons premièrement indiquer les mouvements centripètes et centrifuges dans le texte (p. 6). Deuxièmement, nous comparerons ces mouvements au motif décrit ci-dessus.

II.6.3.3 Mouvements centripètes et centrifuges (p. 6)

Tout d'abord, révélée par Mörua dans le récit (p. 6), l'existence d'un *second centre* (futur) correspondant à la *famille* ancestrale des personnages va engendrer une confirmation doublée d'une nouvelle modification des éléments de la signification de *chez X* présentés ci-dessus. Plusieurs mouvements, centripètes et centrifuges, sont à distinguer en fonction des scénarios possibles édictés par Mörua, aux pages 5 et 6. Nous les représentons en nous appuyant sur le tableau ci-dessous :

[878] Voir motif en annexe xx.2 « Analyse de Mèyènô : mouvement centripète (pp. 1 ; 3).

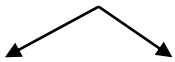
Tableau 5. Tableau des scénarios 1 et 2 (p. 6)

<table>
<tr><td></td><td>Scénario 1

Étapes : 1 ; 2</td><td>Scénario 2

Étapes : 1 ; 2’ ; 3 ; 4 ; 5</td></tr>
<tr><td>p. 5</td><td colspan="2">1. Mouvement centrifuge (a):

X_1 (Mèyènô) quitte chez X […] [avec X_2, Mörua] POUR aller plus loin

  </td></tr>
<tr><td rowspan="4">p. 6</td><td>2. Mouvement centripète (a):

>retour de X_1 chez X […] [avec X_2]</td><td>2’. Continuation du mouvement centrifuge (a) :</td></tr>
<tr><td rowspan="3"></td><td>3. Approche de la limite (mer)

X_1 s’approche de la limite [mer] de chez X […] [avec X_2]</td></tr>
<tr><td>4. Mouvement centripète (b) :

> retour de X_1 chez X’ […] [second chez X […], la mer, avec les anciens]</td></tr>
<tr><td>5. Mouvement centrifuge (b) :

> non-retour de X_1 chez X […] [avec X_2]</td></tr>
</table>

D'après le tableau ci-dessus, nous montrons deux scénarios possibles :

- Premier scénario : Mouvement centrifuge (a), puis mouvement centripète (a)
- Second scénario : Mouvement centrifuge (a) qui se prolonge jusqu'à l'approche de la limite ; puis mouvement centripète (b) et mouvement centrifuge (b).

Mörua recommande le premier scénario à Mèyènô sous réserve qu'il ne s'approche pas de la mer (pp. 5-6). Pourtant, parce que Mörua dit à Mèyènô « N'y va pas Mèyènô, reste encore avec moi. » (l. 7, p. 6), nous comprenons que le *grand-père* ne souhaite pas le départ de son petit-fils dont il ne veut pas se séparer. Mörua craint en effet la réalisation possible du second scénario qui aboutirait au *non-retour de Mèyènô chez X […] [« avec moi »/Mörua]*, à sa mort et par conséquent à la séparation des deux personnages (étape 5 décrite dans le tableau ci-dessus).

II.6.3.4 Motif (pp. 1; 3) manifesté et modifié (pp. 5-6)

Nous reprenons le motif réalisé par les DA (pp. 1;3) relatif aux mouvements inhérents à la signification reconstruite de chez X […]. D'après le tableau précédent[879] les manifestations de ce motif, ou ses modifications, sont décrites ensuite, par les indications respectives suivantes : « mod. pp. 1 ; 3 ; 5 ; 6 » ou « mod. pp. 5-6 ». En outre, de nouvelles modifications propres au texte (pp. 5-6) sont indiquées par « nouveau (mod. pp. 5-6) » :

- O (mod. pp. 1; 3; 5; 6): **Mouvement centripète** : **Fuite/retour de** l'espace de l'Autre
- (Y différent de X/l'Autre/l'ailleurs et ses démultiplications) **vers** l'espace du Même (X/Soi et ses démultiplications) ;
- A (mod. pp. 1; 3; 5 ; 6): **Mouvement /retour vers** l'espace dans lequel X (est/doit être) habituellement situé et qui lui est propre

Explication : le motif du *retour vers le même* (chez X […]) est montré par le scénario 1.

- O (mod. pp. 5; 6) : Mouvement centripète : Fuite/ retour de l'espace du Même

(X/Soi et ses démultiplications) **vers un second/nouvel espace du Même** (X/Soi et ses démultiplications) ;

[879] Voir « tableau des scénarios 1 et 2 (p. 6) ».

- O (mod. pp. 5; 6) : **Mouvement centripète** : Espace du Même (X/Soi et ses démultiplications) **en expansion**

Explication : d'après les DA (pp. 5-6), nous démontrons les modifications suivantes : d'une part, le *retour vers un second espace du Même (chez X' […])* est éclairé par le scénario 2, étape 4. Cela engendre d'autre part, une annulation de *l'espace de l'Autre* dans la reconstruction de *chez X' […]*. Ainsi, une expansion de l'espace du Même (X) a lieu vers un second espace du Même (X'). Parce que ce dernier constitue un espace originel retrouvé *(chez X' […]* : [les ancêtres]), l'expansion nous semble correspondre à une re-centration.

- A (mod. pp. 5; 6): **Mouvement/retour vers <u>nouvel</u>** espace dans lequel X (**<u>sera/devra</u>** être) habituellement situé et qui lui **<u>sera</u>** propre

Explication : d'après les DA (pp. 5-6), le *retour vers un second espace du Même* (chez X' […]) est montré par le scénario 2, étape 4. Ce mouvement est réalisé dans l'espace et dans le temps, engendrant la modification de (chez) X en (chez) X'. De plus, il est intéressant de remarquer le paradoxe suivant : le mouvement temporel du présent vers le futur est associé à un retour, donc à un mouvement du présent vers le passé. Chez X' […] [les ancêtres] est situé dans un espace-temps où le futur et le passé sont confondus et constituent à la fois une destination et une origine. Cela traduit un retour aux sources et d'un espace originel retrouvé.

A3 (mod. pp. 1; 3; 5 ; 6) : POUR sécurité / **protection** / **se cacher**

N2/B (mod. pp. 1; 3; 5 ; 6): Mouvement / retour vers <u>(nouvelle)</u>

Localisation référentielle de X

N3/C (mod. pp. 1; 3 ; 5 ; 6): **Protection de** l'existence et de l'identité de **X**

N4/D (mod. pp. 1; 3 ; 5 ; 6) : **Mouvement/ retour des** limites de X

Vers le <u>(nouveau/second)</u> centre de X

⇒ CAR

⇒ Danger/menace/ peur de Y

Explication : d'après les DA (p. 6), le fait de mourir constitue un danger, une menace ou une peur liée à Y (l'Autre), qui incarne dans ce cas la mort. Ceci est mis en évidence dans le texte par la présence du *refuge* futur (l. 1, p. 6) que constitue la *mer* pour Mèyènô et Mörua. Ce *refuge* qui est aussi l'« habitat des ancêtres » (lexique p. 16) implique une protection, un espace en sécurité face à un danger. Celui-ci est optimum à l'étape 3 du scénario 2 (voir tableau), correspondant à *l'approche de la limite (mer)*. La présence de Y associée au danger et à l'approche de la *limite* implique un mouvement de retour vers le *centre*/la localisation, référentiels de X (scénario 1), ou vers le nouveau/second *centre*/localisation référentiels (scénario 2). Enfin, les deux scénarios impliquent la *protection* de l'*existence* et de *l'identité de X*.

II.6.3.5 Mouvements centrifuges manifestés (pp. 5-6)

Soulignés dans le tableau précédent, les mouvements centrifuges (a) et (b) manifestés dans le texte (pp. 5-6) correspondent respectivement aux étapes 1 et 4 des scénarios 1 et 2 (tableau précédent)[880].

II.6.4 Transmission, apprentissage, héritage et savoirs traditionnels

La transmission des savoirs traditionnels *W* et *W'* (p. 2) du grand-père (X_2) vers son petit-fils (X_1) dont nous avons décomposé la dynamique (pp. 2-6), aboutit (p. 6) à la révélation ultime des savoirs sur la mort (p. 6), c'est-à-dire des lois culturelles et naturelles qui lui sont liées. Le motif suivant évolue ainsi (pp. 2-6):

DA (p. 2): chez X […] DC [apprentissage de X_1] CAR [transmission de X_2 à X_1]

DA (p. 2): chez X […] DC [apprentissage de W par X_1] CAR [transmission de W par X_2 vers X_1]

DA (p. 2): chez X […] DC [apprentissage de W par X_1] CAR [X_2 **vouloir** transmettre **W'** à X_1]

DA (p. 6): chez X […] DC [apprentissage de W par X_1] CAR [X_2 transmettre **W'** à X_1]

>W désigne les savoirs traditionnels ; W' désigne la totalité des savoirs traditionnels

La conversation entre Mèyènô et Mörua (p. 4-6) figure donc la transmission orale des savoirs traditionnels par laquelle s'effectue l'*héritage culturel intangible*. Le nouveau St (C11) élaboré par les DA (p. 2) est manifesté (pp. 4-6) :

Nouveau St (p. 2-6): C11 [transmission et apprentissage de X] DC [héritage de X]

Finalement, les motifs réalisés par les DA (p. 2; 3) relatifs aux savoirs traditionnels, à la transmission, à l'apprentissage (nouveau St C11), sont repris (p. 4-6). Ci-dessous nous en rappelons les éléments principaux :

DA (p. 2): chez X […] DC [X désigne Mèyènô et son *grand-père* ainsi que les éléments naturels et spirituels liés]

DA (p. 2): chez X […] DC X = X_1 X_2 X_3 X_4 (X_1 est Mèyènô ; X_2 est son *grand-père* ; X_3 les Ruisseaux ; X_4 le totem)

---

[880] D'une part, le centre est présumé comme étant chez X […] (avec X_2, Aux Pays des Ruisseaux) d'après les DA construits (pp. 2-5). D'autre part, une fuite de ce centre a lieu, marquée par deux événements caractéristiques :

- Par le fait que Mèyènô aille « plus loin » (p. 5), repoussant les limites de *chez lui […]*, ce qui correspond aux étapes 1 et 2';
- Par le non-retour de Mèyènô *chez X […]* [avec X_2, Aux Pays des Ruisseaux] représenté par l'étape finale 5 où la limite *(mer)* est dépassée. Ce non-retour marque également une rupture du centre initial *chez X […]* (avec X_2, Aux Pays des Ruisseaux) et la fuite vers un nouveau centre *chez X' […]* : [mer ; avec les ancêtres].

A2 (mod. p. 2): Espace social de X: Personnes / collectivité / **éléments naturels** / ***totem* (êtres spirituels)** / avec qui ou parmi lesquels X vit (X est Mèyènô)

DA (p. 2): chez X […] DC [coutumes / savoirs traditionnels]

DC A6 /C32 [activités répétitives de X_1] DC [X_1 apprendre]

CAR … [X_1 jeune]

CAR … [X_2 vouloir tout transmettre à X_1] CAR [X_2 vieillir]

Rappelons également que les savoirs traditionnels (W) demeurant à la base de l'héritage culturel intangible, sont directement liés à l'*existence* de X :

N3/C: Existence et identité de X

DA: N3/C (mod. p. 2): **Vouloir** existence et identité **absolue** de X

DA […] (mod. p. 2) / PA: DC vouloir conscience absolue de X DC vouloir transmission/ préservation/ continuité de *tout* X…

DA (p. 2) : DC X_2 vouloir X_1 apprendre *tout* X

CAR X_2 devenir vieux

DC C11 (mod. p. 2): **vouloir** héritage culturel …

Cela signifie que W' n'est autre que la conscience ou la connaissance absolue de X et de toutes ces composantes décrites ci-dessus (X_{1234}…). Les composantes de X incluent notamment les éléments naturels et spirituels *XY* tels que nous les avons décrits :

A2 (mod. p. 6, NC) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels et spirituels / (X_1, X_2, X_3, X_4 …) / **éléments naturels et spirituels (XY) /** avec qui ou parmi lesquels X vit

DA […] / PA: … DC accès à Y DC transformation possible …

II.6.5 Non-occurrences de *chez X* […] (p. 6)[881]

En reprenant les N et Sts de *chez X*, nous remarquons à la fois des infirmations et des confirmations de N ou Sts par certains DA (p. 6), à l'instar de la scène initiale (p. 1).

Ainsi, les *chez X […]* dans le récit indique principalement que la *mer* n'est pas chez Mèyènô, par opposition à « *avec* Mörua » qui apparaît comme étant un élément de *chez*

[881] Voir annexe xx.3 : « Analyse de *Mèyènô* (p. 6) » pour une analyse plus détaillée.

Mèyènô. Néanmoins, d'autres DA confirment que la *mer* sera *chez* Mèyènô et Mörua, dans un temps futur[882].

II.6.5.1 Exemple : Élément A2 (Espace social de X) confirmé, infirmé et développé (p. 6)

DA confirmant A2 : Mèyènô est avec son *grand-père*.

DA opposé à A2 : *L'espace social* représenté par le monde des *anciens* ne constitue pas une *collectivité parmi laquelle « X vit »* mais *parmi laquelle X meurt* et « existe » en tant qu'être mort. *« X vit »* est donc modifié et remplacé par « X mourra » ou « X restera / se réfugiera quand il mourra ». De plus, être « là-bas » (l. 4, p. 6), dans le monde des ancêtres, c'est aussi *ne plus être des vôtres* (l. 4, p. 6) : c'est-à-dire, ne plus être *chez vous*, avec vous, dans votre groupe (Développement du St 2 de Chez X par « appartenir à votre groupe » ; *être des vôtres*)

DA développant A2 : une modification de l'élément A2 peut avoir lieu du fait que les « anciens » puissent être considérés comme « X » ou / et comme Y : ils constituent paradoxalement des membres de famille de Mèyènô et Mörua (X_1 et X_2) mais aussi des êtres spirituels « Y » car différents de X_1 et X_2, puisqu'ils sont morts et ne font plus partie du monde vivant.

> A2 (mod. p. 6):
>
> Espace social de X: Personnes / collectivité / éléments naturels et spirituels / (X_1, X_2, X_3, X_4 …) / **éléments naturels et spirituels (XY) /** avec qui ou parmi lesquels X vit
>
> DA […] / PA: … DC accès à Y DC transformation possible …

II.6.5.2 Conclusion

Pour conclure, comme à la page 1 où s'opposaient deux mondes (« les brousses » et « avec la grand-mère »), nous montrons à l'aide des non-occurrences (SPA), que dans le conte *Mèyènô* (p. 6), « la mer » s'oppose à la terre, mais également que ces deux territoires constituent les extensions respectives du non-corps (mort) et du corps (vivant). Plus précisément, la *mer* constitue un territoire paradoxal, une zone liminale, mais aussi un *second centre* pour Mèyènô et Mörua: bien qu'ils n'y soient pas *chez eux*, il s'agit pourtant d'un autre *chez eux*. Définitoire et protective, la *limite*, est également constitutive de *chez X*,

[882] Nous explicitons ce paradoxe, d'après le motif global *chez X* que nous reprenons dans un premier temps, et que nous confrontons aux DA dans un second temps. La seconde phase d'analyse est réalisée à partir des éléments N, Sts et PA manifestés dans le texte *Mèyènô* (p. 6). Les éléments de la signification de *chez X* (voir annexe xx.3) vont être confirmés, infirmés ou non manifestés dans le discours (DA).

d'après le motif global. Mèyènô n'est tout compte fait *plus chez lui* si cette *limite (la mer),* est dépassée, transgressée. C'est alors qu'un nouveau *chez lui* apparaît, comme un *refuge, chez les anciens*, qui sont des êtres liminaux (à la fois X et Y, Même et Autre)[883]. Mèyènô se trouve confronté aux frontières de *son* territoire, qui représentent également les *limites* de sa propre identité d'être vivant. Cela va provoquer son voyage et sa transformation. Dans ce contexte, de même qu'à la page 1, la parole du *grand-père* (p. 6) a pour objectif de rassurer le garçon en lui parlant de la négociation des limites identitaires et en abordant la question de la transgression.

II.6.6 Nouvelles limites de Mèyènô : « vouloir » et « devoir »

II.6.6.1 Deux limites physiques et morales

D'après le récit (pp. 5-6), nous montrons deux *limites* de *chez Mèyènô […]* énoncées par son *grand-père* :

- D'une part, la limite de « chez lui », le lieu où il vit avec Mörua : chez X (X_1 ; X_2 ; X_3 …)[884].
- D'autre part, la rencontre entre la terre et la *mer*, limite ultime de Mörua : plus généralement, il s'agit de la limite du monde vivant. Le dépassement de cette *limite* est caractérisé par le fait de « se baigner » dans *la mer*, qui correspond à un interdit (p. 5).

Ces deux *limites* forment les frontières physiques et morales de « chez Mèyènô » selon 3 étapes (a, b, c) marquées par les questionnements suivants :

a. la question dépassement de la limite 1 (chez lui) ;

b. la négociation de la seconde limite : zone entre les limites 1 et 2 ;

c. la question du dépassement de la limite 2 (*mer*, Mort).

Une *carte*[885] peut être élaborée grâce aux scénarios du *grand-père* (voir analyse de la page 5). Cette carte rassemble des éléments tangibles et intangibles formant le paysage et

---

[883] Notre analyse (annexe xx.3) montre que les *ancêtres* comme des êtres *liminaux XY* qui rendent le passage possible d'un monde à l'autre, tout comme *l'eau* et *les fruits* (pp. 4-5). Leur « écho » peut d'ailleurs être entendu par les vivants, « du fond des coquillages » (l. 6, p. 6). En outre, l'approche de la *limite de chez X […],* implique l'éloignement du *centre de X* et le rapprochement d'un autre *centre Y*. Ce dernier est alors accéléré par l'*appel* de Y et l'attraction de X vers Y.

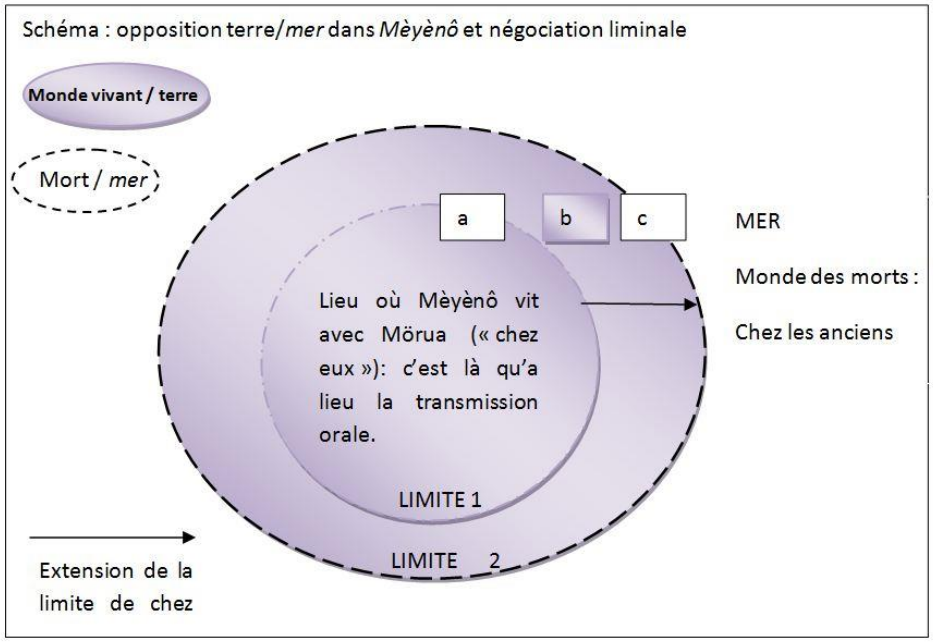
[884] C'est *chez X* […] qu'a lieu la transmission orale entre le *grand-père* (X_2) et son petit-fils (X_1) (p. 2-6). Le dépassement de cette *limite* correspond à la séparation de Mörua et Mèyènô. Celle-ci aura lieu à la suite du récit (p. 7) et sera plus particulièrement mise en exergue par le passage du *grand banian* (l. 7, p. 7).

[885] Voir théorie de la *carte* et de la *visite* présentée dans notre étude de la poétique cognitive.

elle souligne l'extension de *chez X […]*, aux niveaux naturels et culturels : d'une part les éléments naturels tangibles balisent le parcours possible vers la mer; d'autre part des éléments culturels intangibles ancrés dans le paysage définissent les représentations culturelles et sociales[886].

II.6.6.2 Carte de chez X […] (p. 6) comme extension : deux limites, trois étapes

Figure 19. Carte de *chez X* […] (p. 6)



Les étapes ci-dessus peuvent se traduire par les motifs de « chez X » […] correspondants :

a. Chez X = (VOULOIR SAVOIR DONC) OBLIGATION : DEVOIR VOIR/ FAIRE *(aller jusqu'à)* (limite 1) > initiation (épreuve / discipline) dépendante de la volonté (libre choix).

b. Puis : (VOULOIR SAVOIR POURTANT) NON OBLIGATION : NE PAS DEVOIR VOIR/ FAIRE *(aller jusqu'à)* (limite 1-2) > volonté personnelle / indépendance, libre choix, *agency*

c. Enfin (VOULOIR SAVOIR PT) INTERDICTION : DEVOIR NE PAS VOIR/ FAIRE *(aller jusqu'à)* (limite 2) (supposé devoir ne pas savoir)> tabou/ pêché / désobéissance/ punition/ peur / danger / mort / tentation / sacré / refuge

[886] Voir notamment à ce sujet la partie de notre thèse consacrée à l'héritage culturel intangible (section 1).

II.6.7 Cinétisme sémantique de *chez X* […] : motif global confirmé par le motif local ?

II.6.7.1 Confirmation et développement du motif global (pp. 4-6)

Nous avons montré en quoi le motif global de *chez X […]* est confirmé et développé par son motif local, reconstruit dans et par les DA (pp. 4-6). Nous obtenons le motif local (Scc) suivant :

Chez X […]	DC transmission et apprentissage de X (nouveau St C11 confirmé)
	DC vouloir savoir
	DC devoir modifier limites de X (connu)
	DC devoir modifier *chez X* [887]
	DC extension de *chez X* au monde des vivants[888]

Ainsi, constatant l'extension des éléments (N et Sts) du motif global de *chez X […],* nous montrons par non-occurrence, l'extension de *chez X […]* dans le récit. Cela correspond à la reconstruction du motif global en un motif local (signification locale). La terre est représentée comme une extension du *corps* vivant formant le territoire du vivant. Elle s'oppose à la *mer*, territoire des morts, donc extension du corps mort que nous appellerons « non corps ». En outre, le monde des vivants est lié au temps présent et celui des morts au temps futur. Cette opposition est éclairée par le tableau suivant :

[887] Devoir modifier *chez X* implique les associations (PA/DA […]) suivantes :
DC devoir modifier / étendre *les limites* de *chez X*.
PT devoir préserver *le centre* de X (le centre est constitué par *la rivière* mais aussi par le *grand-père*)
DC définir une *nouvelle limite* de « chez X » : *la mer* (monde des vivant / monde des morts)
DC extension de *chez X* au monde des vivants.

[888] *Idem.*

Tableau 6. Transformation de *(chez) X* en *(chez) X'*

Extension possible De *chez X […]* dans les DA (pp. 2-6)	Transformation de X en X' →	
Développement de X ↓	Chez X (Mèyènô et Mörua)	Chez X' / Y (les anciens)
	Corps vivant	Corps mort / « non corps »
	Terre	Mer
	Vie : Monde des vivants	Mort : Monde des morts
	Temps présent	Temps futur

Le tableau ci-dessus indique deux niveaux d'extension de X et *chez X* caractérisant respectivement le développement vivant et la transformation après la mort. D'après cette distinction, les éléments suivants forment la signification locale de chez X […] (DA p. 6) :

Chez X […] DC monde des vivants (opposé au monde des morts = la mer).

DC sur la terre jusqu'à la mer

DC présent (opposé au futur)

II.6.7.2 Infirmation du motif global et zone d'ambiguïté générée par le motif local

Paradoxalement, nous avons démontré que le monde des morts et celui des vivants constituent deux *centres* de *chez X* à la fois séparés et communiquant. Le monde des morts est aussi *chez* Mèyènô et Mörua car c'est l'habitat de leurs ancêtres, ce qui représente leur *origine* et leur *destination* finale (leur refuge quand ils mourront).

Cela engendre une confirmation du motif global de *chez X* mais aussi une modification de certains de ces composants. Par exemple, il y a confirmation des traits N(1) et les Sts (A1; A2; A4) concernant *chez X […]* en tant que monde des vivants (*chez* Mèyènô, Mörua, les êtres vivants…)[889].

A1, A2 et A4 sont par ailleurs modifiés par les DA en ce qui concerne *chez X'* en tant que monde des morts (chez les anciens) :

> Modifications opérées sur A1, A2, A4:
>
> A1 (mod): Espace physique géographique de X : Lieu où **X sera mort (X est un être non vivant)** > (DA : la mer / les ancêtres)
>
> A2 (mod): Espace social de X: « Personnes / collectivité avec qui/ parmi lesquels **X mourra/ sera mort (X est un être mort / ancêtre)**. » (DA êtres morts/ ancêtres)
>
> A4: [Corps] de X est bloqué (infirmé) car **X est mort**

Le caractère irréversible de la mort est mis en évidence : le texte dit que Mèyènô ne reviendra pas (l. 3, p. 6) du monde des morts, c'est un passage en sens unique. Cependant la communication reste toujours possible entre les deux mondes par *les voix et l'écho*. X est donc modifié par ce passage : il ne peut être à la fois vivant et mort, mais son *existence et son identité* (N (3)), bien que modifiées, perdurent au-delà du monde vivant[890].

II.6.7.3 Nouveaux motifs : extension des limites et appropriation des savoirs

Les *limites* inhérentes à *chez* Mèyènô doivent être repoussées tout en préservant son *centre*. Liées à la volonté et au devoir, ces *limites* forment un ensemble de contraintes auxquelles notre héros doit faire face. De cette confrontation émergent des contradictions qui constituent le *conflit* de l'histoire[891].

En outre, nous avons montré que les *limites* de « chez X » sont aussi celles du savoir (ici, de Mèyènô et de son *grand-père*). Lorsque Mörua révèle à Mèyènô les nouvelles *limites* de *chez* eux, il accomplit sa tâche de transmission (p. 2) : X_2 *vouloir tout transmettre à* X_1. Le

---

[889] N (1)/A : Espace dans lequel X doit être habituellement situé et qui lui est propre > (DA : la terre jusqu'à la mer)
A1 : Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un) > (DA : la terre jusqu'à la mer)
A2: Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit > (DA : êtres vivants)
A4 : Corps de X (X est humain ou animal) > (DA : corps vivant)

[890] Nous verrons ainsi par la suite du récit comment l'opposition entre le monde de morts et celui des vivants est transcendée, ce qui confirme et explique le caractère ambigu de l'identité de Mèyènô, tout en résolvant le *conflit* décrit précédemment. Cela correspond à la réconciliation des *oppositions binaires* caractérisant l'*aboutissement* des histoires en Lj (Stephens *et al*. 2003 ; voir glossaire).

[891] Dans ce contexte, Mèyènô devra se positionner, résoudre le conflit en transcendant les *oppositions binaires* (voir glossaire) et affirmer par là son *agency*. Comme nous l'avons explicité précédemment il s'agit là du scénario stéréotypique des récits d'apprentissage et initiatiques (voir section 1).

jeune homme est alors prêt à franchir une nouvelle étape (p. 7) : partir de *chez* lui à la découverte de la prochaine *limite*. Cela correspond à l'appropriation du savoir en toute autonomie et au niveau identitaire, à l'individuation.

II.6.8 Motif local de chez X (p. 6) : extension et transgression des limites comme accès au savoir

Cette partie examine le motif local construit par les DA (p. 6), en se centrant sur la manifestation et la transgression des limites : d'une part comme marqueur d'opposition (entre X et Y), et d'autre part telles des balises de références dans le processus d'acquisition. Les émotions liées aux limites seront résumées pour enfin montrer le caractère initiatique du texte.

II.6.8.1 Construction du motif local à partir du motif global (Noyau de base) : opposition X / Y

Les DA (p. 6) construisent *chez X* […] par opposition à chez Y […] (Y : les ancêtres), d'après le noyau de base (O) de la signification de *chez X* que nous avons construite (motif global):

(O): Chez X […] DC espace de X (…) différent de l'espace de Y (les ancêtres) (…) (Y est différent de X)

À partir des oppositions du texte (DA, p. 6), nous pouvons ainsi déduire les DA […] (p. 6) présentés dans le tableau suivant :

Tableau 7. *Chez X (Mèyènô)* […] : opposition à l'espace de Y

Chez X (Mèyènô) […] DA (p. 6) : opposition à l'espace de Y	DC X pas dans la mer	DC X pas mort	DC X pas chez les ancêtres (ou « avec »/ parmi les ancêtres)	DC pas dans le futur
DA […] / PA (p. 6) : DC …	DC X sur terre	DC X vivant	DC dans monde vivant	DC dans le présent

Les oppositions sont autrement dit marquées par les *limites* : mer *vs* terre ; mort *vs* vivant ; ancêtres *vs* êtres vivants ; futur *vs* présent. D'autres *limites* liées au savoir sont également remarquables.

II.6.8.2 Construction du motif local à partir du motif global (N4/D) : centre et limites liés au savoir

a Reconstruction et accès au savoir balisé par des codes

Nous décelons dans le texte plusieurs *limites* de *chez Mèyènô […]*, qui correspondent aux *limites* de son *savoir*.

Chez X (Mèyènô) […]

1. Vouloir savoir DC devoir partir ET devoir revenir (franchir limite 1 > développement/ apprentissage)

DC épreuve DC savoir A

2. Devoir revenir ET pouvoir ne pas revenir (franchir limite 2 > interdit, espace du sacré / tabou/ transgression)

DC devoir ne pas savoir A'

DC inconnu / risque / danger (Savoir A', limite 2)

Ces *limites* balisent l'accès au savoir tout comme sa reconstruction par le protagoniste. Les savoirs traditionnels (W) sont à la fois représentés dans le récit comme :

1- un ensemble *W* transmis par X_2 et reçu par X_1 (pp. 2-6), sous forme d'activités (p. 2) et d'échanges oraux (pp. 4-6) par lesquels sont élaborés des « cartes et scénarios possibles » constituant un cadre de référence. Autrement dit, il s'agit du passage d'un ensemble de représentations socio culturelles et cognitives de X_2 vers X_1;

2- mais *W* est également représenté comme un élément que X_1 doit acquérir ou s'approprier : un espace à conquérir. Cette appropriation implique la reconstruction et donc la modification des savoirs traditionnels par l'individu (X_1, Mèyènô) par l'expérience des représentations, « cartes et scénarios » transmis par X_2: il s'agit de la pratique après la théorie[892]. L'accès au savoir implique la négociation des limites de celui-ci (savoirs A et A'), ce qui ne peut avoir lieu sans prise de risque. Parce que certains savoirs sont dépeints comme dangereux, *vouloir savoir* implique une prise de risque.

Chez X (Mèyènô) […]

DC vouloir savoir DC prise de risque

Finalement, les savoirs traditionnels (W) qui constituent *chez X,* forment un ensemble de représentations socio culturelles et cognitives, co-construites par l'échange entre X_2 et X_1.

b Reconstruction et accès au savoir par l'émotion (désir)

Le moteur de la progression devient le désir/ la volonté de *tout savoir* (vouloir acquérir *W')* qui semblent catalysés par le mystère, l'interdit et le « sacré » , associés à la limite et sa transgression, au risque, au danger[893]. Exacerbées par l'existence d'une limite et d'un danger, les émotions (notamment la peur) constituent donc la source primordiale du

[892] Cela correspond au processus d'acquisition fondé sur la construction-déconstruction-reconstruction des représentations cognitives et sociales (voir chapitre sur les représentations et l'acquisition).
[893] Voir notre explication sur de la liminalité, liée au danger, au sacré, à l'interdit et au désir.

développement de Mèyènô[894]. L'intensification des émotions dirigées vers l'objet de la quête (la mer) est indiquée par les questions que Mèyènô pose avec insistance à Mörua (pp. 4-6), soulignant sa curiosité croissante. Cette intensification prend la forme d'un cercle vicieux (voir annexe xx.3.2)[895]. Ce motif sera confirmé dans et par les DA (p. 7), ce que nous aborderons ensuite.

II.6.8.3 Passage des limites, transcendance des oppositions et transformation : l'épreuve initiatique

Dans le texte, *chez X* est balisé par des *limites* qui peuvent, doivent ou ne doivent pas être dépassées. Le passage d'une *limite* constitue une épreuve d'autant plus importante et difficile qu'elle est marquée par l'interdit, le danger et la peur, impliquant donc la transformation du sujet. Il s'agit là d'un scénario stéréotypique des récits initiatiques[896]. *Chez X* devient un espace d'appropriation, de conquête, de construction et de développement. La négociation des *limites* qui est celle de l'identité et de l'*agency,* constitue une épreuve initiatique :

> Chez X (Mèyènô) […]
>
> Motif global (N2/D) développé par DA […] (p. 5-6), formant le motif local :
>
> DC Centre … DC sécurité / protection … DC devoir rester / revenir chez X … CAR devoir préserver X
>
> DC limites … DC danger /risque / peur … DC vouloir/devoir dépasser les limites … CAR vouloir/devoir développer X (grandir)
>
> … DC vouloir partir/ aller plus loin / voyager …
>
> … DC épreuve … DC initiation … DC transformation de X.

C'est finalement à la page suivante (p. 7) que Mèyènô va commencer ce que nous considérons comme son voyage initiatique, en quittant son grand-père pour aller « plus loin » découvrir la *rivière* et la *mer.*

[894] Les émotions constituent également la source du développement de Nôe (p. 1) dont l'histoire introduit le récit « Mèyènô » qui est conté par la grand-mère de Nôe.
[895] Annexe xx.3.2 : « Schémas de l'intensification du désir de savoir (Mèyènô, p. 6 ; 7) ».
[896] Au sujet des récits initiatiques, voir la section 1 et le glossaire.

II.7 Page 7 : Départ de Mèyènô

II.7.1 Intensification de l'envie de partir comme moteur du savoir

La dynamique des motifs de *chez X […]* développant le stéréotype [DC apprentissage / « vouloir savoir »] a été examinée (pp. 2-6). Elle se prolonge à la page 7, qui raconte le départ de Mèyènô :

> Plus les jours passaient, plus Mèyènô avait envie de partir. (l. 1)
>
> Un matin, il décida d'aller à la découverte (l. 2)
>
> De cette rivière et de cette mer qui lui semblaient tellement mystérieuses. (l. 3)

Nous constatons que *l'envie de partir* s'intensifie avec le temps (l. 1), alors que Mèyènô est encore localisé *chez lui.* L'imparfait confirme en effet le motif de *chez X […]* par la manifestation du St A6 : « habitudes » :

> N1/A: Espace dans lequel X est /doit être habituellement situé et qui lui est propre)
>
> A6: habitude, répétition, prévisible …
>
> DA […] (p. 7): Habitude : confirmé par l'imparfait.

D'après les DA précédents, nous comprenons que l'intensification de l'*envie de partir* est liée à celle de *savoir.* Pour illustrer cette idée, nous proposons le développement du motif suivant par les DA (pp. 6-7) :

> Chez X (Mèyènô) […]
>
> DC Vouloir savoir DC devoir partir (p. 6)
>
> DC Vouloir savoir DC **vouloir (devoir)** partir (p. 7)
>
> DA: «Mèyènô avait envie de partir » (l. 1, p. 7).

L'intensification de l'*envie* de savoir engendrant l'*envie de partir* (p. 7) confirme alors le motif en « cercle vicieux » qui avait été schématisé (p. 6)[897].

À partir du moment où la transmission du *grand-père* a atteint sa limite (p. 6), Mèyènô est *chez lui* dans l'attente, comme le montre son « envie de partir » qui croît au fil des jours (l. 1). C'est alors une période de gestation qui a lieu *chez* le jeune garçon. Celle-ci aboutit

[897] Voir annexe xx.3.2 (« Schémas de l'intensification du désir de savoir (*Mèyènô*, p. 6 ; 7) ») : le premier schéma illustre notre démonstration (p. 6) et le second schéma est un développement du premier relatif à notre analyse (p. 7).

finalement, « un matin » à la décision de *partir* de chez lui (l. 2). Il s'agit donc d'une forme de (re)naissance. La prise de décision et l'action sont l'expression tangible, le fruit même, d'une réflexion et volonté intérieures, intangibles, en gestation. Mèyènô a donc atteint la maturité : il est prêt à sortir de son cocon où il se trouve désormais trop à l'étroit et ce, dans un but précis : « aller à la découverte de cette rivière et de cette mer qui lui semblaient tellement mystérieuses » (l. 2 et 3). Il veut ici se dépasser, repousser ses *limites,* et en définitive se développer.

La volonté est par ailleurs ambiguë puisqu'elle semble influencée par un besoin (nécessité aléthique) que traduit « l'envie » (aléthique, hédonique, volitif) : d'où le fait de « devoir partir », dans le sens de «ne pas pouvoir ne pas partir ». Cette nécessité nous semble décrire la maturation physique nécessaire (non contrôlée) de Mèyènô, allant de mise avec celle de sa conscience. Malgré l'implication « passive » de l' « envie » où le sujet est mû par une émotion et une attraction physique, le texte dit que Mèyènô « décide ». Cela retranscrit paradoxalement son *agency* et son autonomie naissantes grâce à l'acquisition de la compétence décisionnelle. En outre, le moment de la prise de décision n'est pas anodin : « un matin » souligne le début d'un nouveau jour mais aussi l'émergence et le réveil caractéristiques du passage de l'inconscient au conscient. L'éveil[898] est d'ailleurs quelques lignes plus loin, opposé au sommeil : « son grand-père endormi » (l. 5) ; « très fatigué, il [Mèyènô] s'assoupit […] » (l. 7). Dormir constitue en outre un besoin primaire soit une *activité habituelle* (C32).

II.7.2 Intensification de la vision subjective

Les mots « mystérieuses » (l. 3), « aller à la découverte » (l. 2) et « semblaient » (l. 3) impliquent le voyage vers l'inconnu, et l'incertain, donc pas *chez lui* (DA opposés à N(1)/A et au nouveau St : A7 [connu]). La vision subjective de Mèyènô est par ailleurs rappelée par le verbe *sembler* : « lui semblaient » (l. 3). Il s'agit ici d'un mystère qui n'est pas objectif mais intensifié par Mèyènô, comme le met en exergue l'adverbe « tellement » (l. 3). De plus, « cette rivière » et « cette mer » rappellent les *limites* et destinations de Mèyènô, déjà définies au préalable comme le souligne l'emploi de l'adjectif démonstratif « cette ». Les pages précédentes du récit ont d'ores et déjà mis en évidence la mer comme un danger et un interdit associés au « savoir A' » (voir les motifs construits précédemment, et le cas reformulé ci-dessous). Le lecteur comprend dès lors que Mèyènô veut transgresser l'interdit

[898] Au sujet de l'éveil et de la prise de conscience, nous avons mis en évidence les liens entre le rêve et les prises de conscience dans Mèyènô (voir notamment la poétique cognitive et son application, section 2).

(*s'approcher de la mer,* limite 2*)*. Quant à la *rivière*, elle constitue le véhicule vers A' mais aussi vers le savoir A et la limite 1 (voir p. 6)[899].

II.7.3 Promesse de retour (p. 7): le pouvoir transgressif de la parole

II.7.3.1 Volonté et devoir ajoutés aux N et Sts

Le motif « devoir revenir et pouvoir ne pas revenir » est confirmé (DA, p. 7) et modifié de la sorte : « devoir revenir et pouvoir ne pas revenir vivant ». En effet, Mèyènô fait à son *grand-père* « la promesse de revenir un jour » (l. 4, p. 7) tout en sachant qu'il peut ne pas revenir vivant : « s'il ne revenait pas de son vivant » (l. 5, p. 7):

> Il fit la promesse de revenir un jour et glissa doucement à l'oreille (l. 4, p. 7)
>
> de son grand-père endormi que s'il ne revenait pas de son vivant, (l. 5, p. 7)
>
> un proche le préviendrait qu'un malheur s'est passé. (l. 6, p. 7)

Par sa « promesse de revenir », Mèyènô exprime sa volonté de faire honneur à son *devoir* auprès du *grand-père* (« devoir revenir »), confirmant le motif de *chez X*. Bien que Mèyènô parte de *chez* lui, *chez Mèyènô* est préservé de par son attachement à son *grand-père*. La volonté ajoutée au devoir de faire perdurer le lien familial, engendre la conservation de *chez Mèyènô* en tant que *centre et localisation de référence (N(2)/B ; N(4)/D),* mais aussi comme *espace social (A2)* :

> Chez Mèyènô […]
>
> A2: Espace social de X : Personnes / collectivités avec qui/ parmi lesquelles X vit
>
> A21: famille
>
> PA I: … DC famille de Mèyènô DC *grand-père* de Mèyènô
>
> DA (p. 7): Mèyènô vouloir/ devoir préserver le lien avec son *grand-père* (son espace social)

De plus, l'élément (A2) du motif global de chez X peut être ainsi modifié d'après les DA (p. 7), formant le motif local suivant :

---

[899] Nous rappelons ci-dessous le motif construit (p. 6) qui met en évidence ces deux limites :
Chez X (Mèyènô) […] (p. 6)
1. Vouloir savoir DC devoir partir ET devoir revenir (franchir limite 1 > développement/ apprentissage)
DC épreuve DC savoir A
2. Devoir revenir ET pouvoir ne pas revenir > (franchir limite 2 > interdit, espace du sacré / tabou/ transgression)
DC devoir ne pas savoir A'
DC inconnu / risque / danger (Savoir A', limite 2)

A2 (mod. p. 7)**:** Espace social de X : Personnes / collectivités avec qui/ parmi lesquelles X **veut / doit vivre**

II.7.3.2 Parole transgressive de Mèyènô

En outre, « de son vivant » (l. 5) suggère que Mèyènô promet de revenir, mais éventuellement mort ou non vivant. Par conséquent, la croyance de Mèyènô concernant la *mer* transgresse celle de son *grand-père* : alors que le Pays des Morts est représenté par Mörua (p. 6) comme un monde dont on ne revient pas, Mèyènô le perçoit au contraire (p. 7) comme un monde dont on peut revenir, mais au prix de sa vie :

- Motif (scénario / monde textuel possible) construit par Mörua (DA p. 6):

X rejoindre Y (morts / mer/ ancêtres) DC X ne plus jamais revenir chez X

St C6 (nouveau, p. 6): ordre/loi naturel(le) ontologique

- Motif (scénario/monde textuel possible) construit par Mèyènô (DA p. 7):

X rejoindre Y (morts / mer/ ancêtres) PT X revenir chez X (X modifié / non vivant)

CAR X devoir revenir chez X

St C6 (nouveau, p. 6 ; mod. p. 7): nouvel(le) ordre/loi naturel(le) ontologique

La déconstruction-reconstruction de la représentation du Monde des Morts au cours de la transmission intergénérationnelle est de ce fait mise en évidence de manière significative. Le récit (p. 7) souligne les modifications impliquées dans le processus d'héritage et de développement au sein d'une communauté.

II.7.3.3 Mort et transgression donc malheur

Le fait de « ne pas revenir de son vivant » est également associé au « malheur » (l. 5). Mèyènô promet ainsi à son *grand-père* de l'avertir par le biais d'un « proche » (l. 6), « s'il ne revenait pas vivant » (l. 5). Nous reprenons donc le motif précédent en y greffant des modifications (ci-dessous en caractères gras) :

Chez X (Mèyènô) […] (p. 7)

Devoir revenir ET pouvoir ne pas revenir **vivant**> (franchir limite 2 > interdit, espace du sacré / tabou/ transgression,)

DC devoir ne pas savoir A' (Savoir A', limite 2)

DC inconnu / risque / danger / **malheur** (Savoir A', limite 2)

DC messager (« un proche » va « prévenir » le *grand-père*)

II.7.3.4 Modification des limites et préservation du centre

À travers sa promesse, Mèyènô établit ses propres règles : il modifie ici le motif élaboré (Scc) par le *grand-père* de sorte que le lien avec son *centre* perdure mais que ses *limites* évoluent. Cela rend possible l'extension de *chez* lui, allant de mise avec son développement

identitaire, sa maturation physique, émotionnelle et spirituelle (en lien avec la conscience). Le motif suivant est donc de nouveau manifesté :

D2: Limites de X> DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X (…)

D2 (mod. p. 3; 5, NC) : Limites **fluides** de X> DC indistinction de X par rapport à ce qui n'est pas X (…)

En outre nous avons montré que les *limites fluides* de chez X […] constituent le motif local (pp. 4-5). Cette *extension des limites* est rendue possible par l'élément *eau* (*ruisseaux, rivière, mer* …) que Mèyènô doit « longer pour aller plus loin » (l. 4, p. 5). Ce motif se manifeste donc de nouveau (p. 7) par le passage de Mèyènô (X) vers l'inconnu :

N4/D: Centre et limites de X

DA […]: DC eau (p. 4)

ET élément XY avec qui ou parmi lequel X vit (pp. 3-4)

DA […]: DC passage de Y (pp. 3 ; 5 ; 7)

DA/PA: DC accès de X à Y … DC transformation possible de X … (p. 3 ; 5 ; 7)

DA […]: N4/D (mod. p. 5 ; 7) : DC Centre et limites **fluides** de X

Centre et extension des limites de X

Nous observerons ensuite comment ce passage est également symbolisé par le « grand banian » (l. 7, p. 7) en référence au lexique (p. 16).

II.7.3.5 État de conscience et rêve associés à la promesse

Par sa promesse, Mèyènô montre qu'il est conscient des conséquences possibles de ses actes et prend ses responsabilités. Ainsi, le *grand-père* n'est plus responsable de Mèyènô et le laisse s'en aller. Cela est symbolisé dans le récit par le fait qu'il soit *endormi* (donc dans un état inconscient) quand Mèyènô part[900]. Finalement, la *promesse* de Mèyènô balise son voyage : nous savons qu'il part pour un temps défini. La fin de son voyage sera marquée par son retour selon deux possibilités : soit par son « retour vivant » ; soit par le message d' « un proche » en cas de « malheur ». Cette *promesse* constitue dès lors deux mondes possibles (a) et (b) dans le récit, qui participent à co-construction de la cartographie cognitive[901]. Celle-ci peut être formulée par le motif suivant :

[900] Nous pouvons aussi interpréter le texte différemment : le grand-père ne laisse pas Mèyènô partir mais c'est ce dernier qui profite de ce moment pour s'échapper et suivre sa propre aventure.
[901] Voir également le tableau des scénarios 1 et 2 (p. 6) qui montre les scénarios possibles construits par Mörua.

- Chez Mèyènô […] > DA construits par Mèyènô (p. 7):

Vouloir savoir DC vouloir/ devoir partir DC partir

DC vouloir / devoir revenir vivant (a) ou non vivant (b)

DC « promesse » de revenir vivant (a) ou non vivant (b)

- Motifs (scénarios ; mondes textuels possibles) de *chez* Mèyènô […] > DA construits par Mèyènô (p. 7):

(a) X partir DC X revenir vivant

(b) X partir DC X revenir non vivant DC malheur DC un proche prévient Mörua

La dernière phrase (l. 7, p. 7) souligne le début du *voyage* de Mèyènô (« sur son chemin ») et sa première étape marquée par l'arrêt à « l'ombre d'un grand banian » pour « s'assoupir » :

Sur son chemin, très fatigué, il s'assoupit à l'ombre d'un grand banian. (l. 7)

D'une part, « à l'ombre de » indique la protection (du soleil), confirmant le St (A3) modifié (pp. 1 ; 3 ; 5 ; 6) autrement abordé comme un nouveau St2 (A33) :

A3 (mod. p. 1 ; 3 ; 5 ; 6 ; 7) : Stabilité émotionnelle de X (…)

… POUR sécurité / **protection** / **se cacher**

… CAR danger/ menace/ peur de Y

A33: protection

D'autre part, en reprenant le lexique donné à la fin de l'album, le *banian* est défini comme un « arbre qui symbolise la porte d'entrée du monde des morts » (p. 16) soulignant le *passage de X vers Y* et les *limites fluides*. Ainsi, à peine hors de *chez lui,* Mèyènô franchit-il la porte[902] d'accès au monde des morts. Il n'a pourtant pas encore approché la *mer*. Nous retrouvons ici l'ambiguïté des *limites* de *chez X* (Mèyènô) et *Y* (les morts) :

Chez Y […]

DC Monde des morts (p. 6) DC mer (p. 6)

PT *Banian* (pas près de la *mer*) (p. 7)

[902] En référence à la note précédente, nous retrouvons donc à cette page les trois éléments : maison (correspondant au *chez X* […]), *chemin* et *porte* (figurée par le *banian*).

DC *Chez Y* PT pas *chez Y* (p. 7)

Ce paradoxe peut être expliqué à l'aide des différents motifs élaborés dans et par les DA :

Motif 1 (Scc); DA (p. 6) :	*chez Y* […] DC Monde des morts (p. 6) DC mer (p. 6)
Motif 2 (Scc ou Ssa)[903] ; DA (p. 16):	*Banian* DC porte d'entrée de *chez Y*
	DA […]: … DC élément liminal XY / passage
Motif 1 + motif 2 (PA):	*Banian* … DC entrée de *chez Y* DC bord de mer …
E (événement) (p. 7):	Mèyènô atteint le banian et il n'est pas situé au bord de la mer

Motif 3 paradoxal (Scc) (pp. 6 ; 7 ; 16): *Banian* DC *chez Y* PT pas *chez Y*

Une nouvelle zone d'*ambiguïté* — aussi nommée *zone d'interférence*[904] — est par conséquent mise en lumière. Le motif paradoxal : *chez X* […] PT pas *chez X* […], qui demeure sans cesse réitéré au cours du récit, dépeint un espace transitoire, autrement dit d'un passage vers une nouvelle couche de sens contenue dans le récit, éventuellement contradictoire avec les autres couches superposées.

L'état de sommeil signale également le rêve comme un autre monde textuel possible. Le départ de Mèyènô est associé au rêve comme le soulignent deux éléments narratifs : premièrement, le grand-père qui dort lorsque Mèyènô lui promet de revenir ; deuxièmement, le passage du banian où Mèyènô s'assoupit. Dans le second cas, le banian étant par ailleurs la porte d'entrée du monde des morts (voir le glossaire de l'album, p. 16), nous pouvons supposer que Mèyènô pénètre dans le monde du rêve alors qu'il quitte son chez-lui (associé à son grand-père) et en même temps, momentanément, son propre corps (« il s'assoupit »)[905]. Des mondes textuels possibles sont ainsi suggérés par les indicateurs textuels relevant du champ lexical du sommeil. Ce phénomène relève du silence du texte (voir glossaire) qui est rempli par l'interprétation du lecteur en fonction de ses connaissances préalables.

[903] Le motif 2 que nous mettons en évidence constitue selon nous à la fois d'un schéma cognitif construit (Scc) et un Ssa (Scénario stéréotypique) : en effet, le lexique crée des schémas cognitifs (ou représentations) qui constituent des stéréotypes en tant que références sémantiques partagées de manière habituelle au sein d'une culture ou d'un groupe.

[904] Voir notre analyse de la page 1 du récit impliquant les personnages de Nôe et de sa *grand-mère*.

[905] Le rêve est effectivement un vecteur de communication avec le monde des morts dans la société kanak (Leblic, 2010) (voir glossaire : *rêve kanak et mythe du voyage au pays de morts*). Nous ajouterons ici en référence au domaine de l'anthropologie que « (…) le rêve est souvent à l'initiative du processus créatif. Nombreux sont les Kanak qui voient en rêve ce qu'ils réaliseront ensuite au réveil, que ce soient des sculptures, des représentations picturales ou des chants et danses. » (Leblic, 2010 : 112). Nous pouvons en conclure que dans le conte Mèyènô, les phases de sommeil des personnages peuvent annoncer des actions créatives qui sont à ce moment en gestation.

II.7.4 Conclusion

La page 7 fait apparaître trois figures majeures : la maison (*chez-soi* non-occurrent ; espace avec le grand-père que Mèyènô quitte), le chemin (Mèyènô part et suit la rivière) et la porte (le banian, entrée du Monde des Morts selon le lexique (p. 16)). Il est en outre significatif de noter une modification des traits du noyau de *chez X* […] par les DA. Nous les marquons en caractères gras comme suit :

Chez X […]

- N1/A (mod. p. 7): Espace dans lequel X **doit / veut** être habituellement situé et qui lui est propre (MODIFICATION : volonté/devoir)
- N2/B: DC Localisation référentielle X

B1[906]

B1 (mod. p. 7): DC **vouloir / devoir** revenir / partir (modification : volonté et devoir)

B2 (nouveau St): DC voyage de X pendant un temps donné (« aller à la découverte » ; « partir » ; « sur son chemin »)

- N3/C (mod. p. 7): DC / CAR existence et identité **en développement / expansion** de X
- N4/D (mod. p. 5-7): DC centre de X ET **extension des limites** de X / limites **fluides** de X

En reprenant le NB de « chez X », nous proposons la modification (IV) suivante d'après les DA (p. 7) :

O (mod. p. 7) IV: Vouloir et devoir préserver et développer l'espace du Même (…)

Par l'espace du Divers (différent de X / l'Autre / l'ailleurs et ses démultiplications).

Pour conclure, plutôt que de marquer une *limite* et une séparation d'avec l'espace du Même, l'espace de l'Autre en devient le vecteur de développement. Ce dernier semble prendre la forme d'une expansion rendant possible la conciliation entre changement et préservation. La page 7 marque tout particulièrement la transition du Même vers le Divers puisque Mèyènô part de chez lui : il quitte son grand-père afin « d'aller à la découverte de cette rivière et de cette mer » (l. 3, p. 7). Le voyage de Mèyènô débute alors. Cependant le garçon nous semble toujours attaché à son *centre* grâce à sa promesse de retour qui le lie à son *grand-père*. Nous examinerons ensuite les indices textuels (DA) attestant d'une zone de passage ou d'interférence entre *chez X* et ailleurs / *chez* l'Autre (Y).

[906] B1: DC Sortir de / (re)venir (de) / partir (de) / rentrer / retourner/ rester/ passer par/ habiter vers / loin (de) / près (de) / au-dessus de / parmi.

II.8 Déroulement de la seconde partie du récit (pp. 8-15)

II.8.1 Structure du récit

Le départ de Mèyènô (p. 7) et le passage du *banian* (pp. 7-8) marquent selon nous une nouvelle partie du conte caractérisée par le *voyage* (l. 1, p. 8). Dans le but de structurer notre analyse, nous mettons tout d'abord en évidence les étapes principales qui ponctuent cette seconde partie du récit :

1. Le *voyage* de Mèyènô vers la *mer* (pp. 8-10), en trois étapes :

a) La traversée de la rivière (p. 8)
b) La rencontre avec un *vieillard* (p. 9)
c) Face à la mer : contemplation et doute (p. 10)

2. La fin du voyage de Mèyènô et la transgression (p. 11): cette étape est celle du passage de Mèyènô dans la mer.

3. Le *voyage* du *grand-père* de Mèyènô vers Mèyènô — et la *mer* — (pp. 12-13), en deux étapes[907] :

a) Le départ de Mörua guidé par le *lézard* (p. 12)
b) Le voyage de Mörua guidé par le *lézard* (p. 13)

4. La clôture du conte (pp. 14-15), ou résolution du *conflit*[908], en deux étapes :

a) La fin de *cette histoire,* racontée par la grand-mère (p. 14): la fin du voyage Mörua coïncide avec la réunion des deux personnages (le grand-père et son petit-fils) dans le *monde de la mer*, leur nouveau lieu de vie (*nouveau chez X […]).*
b) Le retour à la scène initiale (p. 1) en présence de Nôe et de sa *grand-mère* (conteuse) conclut le conte (p. 15). Deux *centres* élémentaires de *chez X […]* apparaissent, joints par une trajectoire. Celle-ci est tracée par les éléments liminaux : les *eaux* et le *lézard*. Le conflit lié à ce dernier est résolu. Incarné par le lézard et générant la peur, l'inconnu mute vers le connu par une nouvelle représentation du lézard désormais connu et lié à la protection (totem, ancêtres, Mèyènô).

Notre analyse discursive se basera ainsi sur cette structure narrative.

---

[907] Voir tableau comparatif des voyages de Mörua et Mèyènô (annexe xvi).
[908] Voir glossaire : *aboutissement ; oppositions binaires*.

II.8.2 Structure analytique

Tout d'abord, pour ce qui est du voyage de Mèyènô (pp. 8-11), nous analysons les manifestations et le cinétisme de la signification de *chez X_1 […]* (X_1 est Mèyènô) en nous attendant à déceler le *non-chez X_1 […]*. Plus particulièrement, nous souhaitons montrer que les DA infirment *chez X_1 […]*. Nous postulons également que se réalisera le motif paradoxal suivant, éclairant la liminalité de *chez X* :

> « Chez X » PT pas « chez X » … CAR voyage

Ensuite, concernant le voyage du *grand-père*, notre analyse (pp. 12-13) étudiera *chez X_2 […]* (X_2 est Mörua) puisqu'il s'agit du voyage de Mörua vers Mèyènô. Ainsi, pourrons-nous comparer les deux évolutions de *chez X […]* pendant leurs voyages respectifs, avant qu'ils ne se rejoignent (p. 14)[909].

À la fin, les deux personnages se retrouvent et forment un nouveau *chez X […]* ensemble ($X = X_1$ et X_2 ; Mèyènô et Mörua) dont nous analysons la manifestation à travers le récit. À la dernière page, c'est le *lézard* et Mèyènô (X_1 et X_4) qui se rejoignent pour ne former qu'un. Ces ruptures et réunions des éléments (X_{1234}…) qui composent X participent ainsi à la déconstruction-reconstruction de la signification locale *chez X […].*

II.9 Page 8 : Voyage de Mèyènô vers la mer (partie 1/3)

II.9.1 Explication

À la page précédente (p. 7), après être parti de chez lui Mèyènô « sur son chemin (…) s'assoupit à l'ombre d'un grand banian » (l. 7, p. 7), « l'arbre qui symbolise la porte d'entrée du monde des morts »[910]. Dès lors, un passage a lieu vers le *monde des morts*. Pourtant, d'après les dires du *grand-père* de Mèyènô, le *monde des morts* est situé dans *la mer*. La *porte d'entrée* que constitue le *banian,* bien qu'étant sur terre, signale l'entrée dans une zone liminale caractérisée par l'ambiguïté, qui rapproche Mèyènô de *la mer* : en ce lieu, il n'est plus vraiment *chez lui*, sans pour autant être arrivé *chez* les *anciens* (p. 6). Nous allons donc montrer cette ambiguïté par les non-occurrences de *chez X […]* au cours des pages suivantes, où Mèyènô voyage. Nous considérons que la première partie de ce *voyage*

[909] Concernant l'analyse du voyage du grand-père, il a été envisagé de déceler les manifestations de *chez X_1 […]* (X_1 est Mèyènô) grâce aux personnages du *lézard* et du *grand-père*. Bien qu'il soit absent, l'inscription de X_1 (Mèyènô) dans le texte peut se baser sur l'hypothèse que le *lézard* est une extension de Mèyènô, puisqu'il incarne son *totem*. Cependant, cette hypothèse n'est pas confirmée à ce stade du récit : la nature de la relation entre Mèyènô et son totem n'est révélée qu'à la fin (p. 15). Par conséquent, il est plus judicieux de nous attacher au personnage du grand-père à ce stade du récit.

[910] Définition donnée dans le lexique à la fin de l'album *Mèyènô.*

débute à la page 8, lorsque Mèyènô se réveille après s'être assoupi *à l'ombre* du *grand banian* (l. 7, p. 7) :

> Réveillé, il poursuivit son voyage (l. 1; p. 8)

Le réveil caractérise un renouveau et une prise de conscience, ce qui confirme le passage figuré par le *banian*. En outre, « son voyage » nous rappelle que Mèyènô n'est plus *chez lui* […]. Le verbe « poursuivre » rappelle le mouvement continu le long de la *rivière* constituant le chemin et le repère du jeune en transit. Le réveil indique aussi que Mèyènô a dormi et, plus particulièrement, qu'il émerge donc d'un état inconscient. Au regard de l'importance du rêve dans les sociétés indigènes et particulièrement kanak[911], nous postulons que cette phase de passage constitue une forme de communication avec les ancêtres qui participent pleinement au processus d'héritage, notamment à travers le rêve qui est de l'ordre du *vrai.*

Outre cette dimension sacrée, le sommeil constitue également un besoin primaire et une *habitude* qui rythme la vie de Mèyènô. Ceci est confirmé dans les lignes suivantes où Mèyènô, qui a *faim,* va « boire et manger » une noix de coco. Ce « fruit » (l. 6, p. 8) qu'il cueille peut symboliser le savoir, les connaissances auxquelles Mèyènô accède avec une nouvelle prise de conscience. Finalement, la traversée d' « une rivière » nécessaire pour atteindre *un cocotier* « constitue une épreuve pour Mèyènô », comme l'explique le lexique (p. 16). Le *cocotier* marque donc l'étape suivante, après celle du *banian*. Une *rivière* et un *cocotier* sont des éléments que Mèyènô connaît (St A7). Mais ils n'ont rien de spécifique et représentent une étape nouvelle, inconnue comme le souligne l'article indéfini « un »[912]. Puisque les arbres comblent les besoins primaires de Mèyènô, ils représentent des non-occurrences de *chez X […]* en tant que *localisation de référentielle* (N2) et *centre de X* (N4)*,* mais aussi en tant qu'*habitude* (St (N1)6 et A6). En outre, le *cocotier* est situé sur « la rive » qui constitue une limite ou *zone liminale.* Comme le *banian*, il s'agit d'un arbre doté de liminalité : le lexique le définit en effet comme un « arbre de bord de mer dont le fruit donne aussi bien à boire qu'à manger » (p. 16). « Le bord » souligne la limite, enfin « la mer » indique l'approche de la limite ultime pour Mèyènô.

[911] Voir notamment Leblic (2010) qui se réfère notamment à Leenhardt (1970 ; 1971) et Leavitt (2005).
[912] Au contraire, quand le grand-père de Mèyènô emprunte le même chemin que Mèyènô (p. 13), l'emploi de l'article défini souligne la dimension connue de ces étapes que Mèyènô a d'ores et déjà franchies : « au grand banian » (l. 1, p. 13) ; « la rivière » (l. 2, p. 13).

II.9.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 8)[913]

Nous reprenons ci-après des exemples d'éléments de notre analyse[914] : NB ; N1 ; N4.

II.9.2.1 NB Noyau de base de chez X […]

Le noyau de base est invalidé et modifié par les DA : le récit représente le Même et l'Autre confondus dans une zone résolument liminale. Le NB peut ainsi être reformulé ainsi :

NB (mod.NC, p. 8) Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre

II.9.2.2 Noyau de chez X […]

N1/A : validé/ invalidé car Mèyènô voyage, il n'est donc pas habituellement situé ici. Il n'est pas « dans » un lieu, mais à l'extérieur et en transit. Cependant, l'*eau* reste une référence propre à Mèyènô.

N4/D : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale). En effet, comme aux pages précédentes (p. 5), une expansion et un dépassement des *limites de X (Mèyènô)* sont manifestés par les DA (p. 8). Cela engendre une modification « locale » de l'élément (N4/D)[915] de la signification de chez X […]:

N4/D (mod. p. 3- 8) : Centre et **limites fluides** de X[916] ;

Constatant l'*expansion* des *limites de chez Mèyènô* (p. 8), le lecteur peut interpréter le moteur de cette *expansion* en se référant au motif (DA) montré précédemment (p. 5) :

DA (p. 5): Vouloir savoir DC devoir **modifier les limites de X**

DC devoir **suivre** les **fruits** et **longer** la **rivière** pour aller plus loin

Bien que les verbes *savoir*, *devoir* et *vouloir* n'apparaissent pas dans le texte (p. 8), le motif ci-dessus se manifeste implicitement dans le texte (p. 8), à travers trois principaux éléments réitérés :

---

[913] Nous reprenons tous les éléments composant le motif global de *chez X*, en observant s'ils sont validés (non occurrence) et/ou invalidés (nouvelle association rendant impossible la validation), ou encore modifiés (cinétisme) par le texte. Ces trois points sont signalés dans le tableau (XX) par les abréviations respectives : V (validé) ; N (invalidé) : Vmod (validé mais modifié, ce qui montre le cinétisme sémantique). Dans le dernier cas, on peut distinguer une modification conformiste (mod C) ou non conformiste (mod NC). Voir le tableau de synthèse de l'analyse du discours (annexe xxi).

[914] Voir l'analyse complète en annexe xx.4 « Analyse de *Mèyènô* (p. 8) ».

[915] N4/D : centre et limite de X

[916] Nous proposons également les modifications suivantes de N4 :

N4/D (mod. p. 3 - 8) : Centre et expansion/ modification des limites de X
N4/D (mod. p. 5 - 8) : Centre et trajectoire de X
N4/D (mod, p. 8 ; 16) : Centre et dépassement des limites de X DC épreuve

- Premièrement, par l'émergence de N4/D (mod. pp. 5; 8) : [(…) **expansion/ modification** des limites de X] ;
- Deuxièmement, par les mots *rivière* (l. 3, p. 5 et l. 3, p. 8) et *fruit* (l. 1, p. 5 et l. 6, p. 8) ;
- Troisièmement, par l'emploi du verbe « poursuivre » (l. 1, p. 8) qui réactive *suivre* (p. 5).

Il s'agit donc d'une *non-occurrence,* autrement dit d'un motif *caché* ou *implicite* qui se décèle par les motifs construits (ou Scc) au préalable dans et par le récit (p. 5)[917].

De plus, Mèyènô s'éloigne de son *centre*, et de nouveaux *centres* transitoires apparaissent (voir N2/B). Ceux-ci constituent dès lors des étapes marquant le passage des *limites*. En ce sens, les *limites*, une fois franchies, deviennent des *nouveaux centres transitoires*.

Les frontières qui se manifestent à travers la *rivièr*e et le *cocotier* sont traversées. Ces passages forment des *épreuves* (p. 16) marquant la transgression d'une *limite*. D'où la manifestation suivante de *chez X […] modifié,* par N4/D[918] *:*

N4/D (mod. p. 8; 16) : Centre et **dépassement des limites** de X DC *épreuve*

II.9.2.3 Conclusion sur N (p. 8)

Pour Mèyènô (p. 8), *atteindre la rive* où se trouve le *cocotier — arbre de bord de mer,* d'après le lexique (p. 16) — peut constituer la *limite de X_2* (*ne pas devoir voir la mer*) signalée

---

[917] Les motifs construits au préalable forment les connaissances antérieures accumulées au fil du récit, nécessaires pour interpréter la situation présente (p. 8). Nous les appréhendons également comme des schémas cognitifs construits (Scc) tels que nous les avons définis. Ici, nous comprenons que Mèyènô est en train de *longer la rivière pour aller plus loin* (p. 5) car il veut « tout voir, tout savoir » (p. 3). Il veut répondre à ses questions (p. 5) et tout particulièrement « aller à la découverte de cette rivière et de cette mer (…) » (l. 3, p. 7).

[918] Cette modification fait écho aux DA (p. 5) qui montraient les *limites* respectives de Mèyènô (X_1) et de Mörua (X_2). Nous les rappelons ci-après :

Limites de Mörua (X_2), d'après les DA (p. 5) :
N4/D : centre et limites de X
DA […] (p. 5) : centre et limites de X_2
DA […] (p. 5): *centre* de X_2 : le Pays des Ruisseaux … (Voir explication sur le récit p. 2)
DA […] (p. 4) : *limites* de X_2 : ne pas voir la mer
DA […] (p. 5) : *limites* de X_2 : devoir ne pas se baigner dans la mer.

Limites de Mèyènô (X_1), d'après les DA (p. 5) :
N4/D : centre et limites de X
DA […] (p. 5) : centre et limites de X_1
DA […] (p. 5): DC X_1 devoir dépasser les limites de X_1 POUR atteindre les limites de **X_2** > obligation
DC ne pas devoir « voir la mer » > limite du *grand-père* établie (p. 4) ; non obligation
ET ne pas devoir « aller jusqu'à la mer » (p. 5) > non obligation
ET devoir ne pas se baigner dans la mer (p. 5) > interdiction
On notera ici que cette interdiction a été formulée par le *grand-père* de Mörua, mais il n'est pas dit qu'elle soit applicable à Mèyènô (voir le récit, p. 5).

par son Mörua (p. 5). À partir de cette limite, l'obligation « d'aller plus loin sans X_2 » est levée[919].

La reconstruction de *chez X* […] par/dans le récit *Mèyènô* fait apparaître les figures du *chemin* (l'expansion suivant une trajectoire) et de la *porte* (l'étape, le lieu de passage marquant le *rite de passage*, le nouveau *centre* transitoire) qui se distinguent de celles de la *maison* (le centre initial).

Pour conclure, l'ensemble du noyau de *chez X […]* est à la fois validé et invalidé (p. 8) : Mèyènô n'est plus tout à fait chez lui. Il est dans un espace transitoire que caractérise le *voyage* (l. 1, p. 8). Ceci se confirme à travers la manifestation discursive des stéréotypes de *chez X […]* (p. 8).

II.10 Page 9 : Voyage de Mèyènô vers la mer : rencontre avec un vieillard (partie 2/3)

Comme l'avait indiqué la présence du *cocotier* (p. 8), Mèyènô s'est effectivement rapproché de la *mer* (p. 9) :

> « S'approchant de la mer, Mèyènô rencontra un vieillard » (l. 1, p. 9)

La rencontre avec « un » *vieillard* signale un individu inconnu, par l'emploi de l'article indéfini. Néanmoins, le *vieillard* rappelle le *grand-père* de Mèyènô et un ancêtre probable. Le fait que Mèyènô atteigne à ce stade la limite de son *grand-père* qui n'a jamais vu la mer suivant l'interdiction de son propre *grand-père* (p. 5), souligne l'ambiguïté de ce *vieillard*, qui d'ailleurs indique à Mèyènô le *chemin* de la *mer* en lui disant de s'y baigner. Nous observons donc un contraste entre (a) l'interdit formulé (p. 5) et (b) la levée de cet interdit (p. 9), par un *vieillard* dans les deux cas :

> (a) Mon grand-père me disait qu'il ne faut pas s'y baigner (p. 5)
>
> (b) - Prends ce chemin. Va te baigner et quand tu reviendras nous mangerons (l. 9-10, p. 9)

[919] Cela correspond au passage l'étape « a » (obligation) à l'étape « b » (non obligation), soit au passage de la limite 1 pour Mèyènô, ce qui a été montré dans notre analyse de la page 6 du récit, résumée ci-dessous (voir analyse de Mèyènô (p. 5-6) : les trois étapes (a, b, c) sont mises en évidence dans le schéma intitulé : « opposition terre/mer dans Mèyènô et négociation liminale ») :

Chez X (Mèyènô) […]
1. Vouloir savoir DC devoir partir ET devoir revenir (franchir limite 1 > développement/ apprentissage)
   DC épreuve DC savoir A
2. Devoir revenir ET pouvoir ne pas revenir > (franchir limite 2 > interdit, espace du sacré / tabou/ transgression)
   DC devoir ne pas savoir A'
   DC inconnu / risque / danger (Savoir A', limite 2).

Mèyènô est alors confronté à deux systèmes de lois différents. La rencontre avec le *vieillard* figure donc celle du Même et de l'Autre et se caractérise par l'ambiguïté. À ce titre, des présentations ont lieu, à l'initiative du *vieillard* qui demande à Mèyènô :

> D'où viens-tu jeune homme ? Tu es si grand et si beau ! (l. 3, p. 9)
>
> Que recherches-tu ici, mon enfant? (l. 7, p. 9)

Ces questions sont, d'après le lexique (p. 16), des formules de politesse traditionnelles :

> D'où venez-vous, où allez-vous? : formule de politesse traditionnelle utilisée lors d'une rencontre

Mèyènô, répondant à ces questions, confirme *chez X […]* (X est Mèyènô) comme étant son origine (p. 2) qu'il définit ainsi :

> « Je suis de la forêt, du Pays des Ruisseaux » (l. 4, p. 9)

Mèyènô rappelle également sa destination et l'objet de sa recherche : « la mer ». Il la qualifie d'après les dires de son *grand-père*, confirmant sa famille d'appartenance et la transmission intergénérationnelle de savoirs:

> « mon grand-père me disait qu'elle est immense » (l. 8, p. 9) »

Par ailleurs, Mèyènô est décrit comme une « jeune homme » « si grand », ce qui traduit la transformation du « jeune garçon » qu'il était du début du récit (p. 2). À l'approche de la mer « immense », Mèyènô semble donc être devenu adulte. Le *vieillard* s'adresse également à lui par « mon enfant », réitérant la formulation de Mörua (p. 6) à son petit-fils, et l'assimilant ainsi à sa propre famille (Même). Cela souligne donc la position ambiguë du Même et de l'Autre. Quant à Mèyènô, il s'adresse au *vieillard* avec des formules de politesse, voire d'affection, pour lui demander son *hospitalité*. Il mentionne également les actions qu'il a entreprises afin de montrer son *respect* sur une terre qui ne lui appartient pas :

> J'ai l'honneur de te demander du feu, très cher ami, (l. 5, p. 9)
>
> afin de cuire les herbes que j'ai pu cueillir sur mon chemin. (l. 6, p. 9)

Le lexique à la fin de l'album nous renseigne en effet sur les significations suivantes :

> Demander du feu : Revient à demander l'hospitalité.
>
> Cuire les herbes : Mèyènô a respecté les autres en ne cueillant que les herbes qui, contrairement aux animaux ou aux oiseaux, ne font allusion à aucun totem, à aucun clan, à aucune alliance.

Le territoire Autre est ainsi clairement signalé et l'attitude de Mèyènô à son égard est respectueuse. Le jeune homme démontre sa connaissance des codes traditionnels et coutumes dans cette situation. Finalement, le vieillard l'accueille en lui proposant de manger avec lui après s'être baigné (b). En lui indiquant et en lui « autorisant » le chemin de la mer, ce personnage ambigu (à la fois Même et Autre, donc « XY ») prend le rôle de « passeur » pour Mèyènô qui va, grâce à lui, franchir une nouvelle limite. Il y a donc réitération de

l'élément « passeur » « XY » qui s'était précédemment manifesté sous la forme des « fruits » (pp. 3 ; 5), des « oiseaux » (p. 3) ou encore de l' « eau » et des arbres (p. 3) spécifiquement le « banian » (p. 7) et le « cocotier » (p. 8).

Enfin et surtout, dans le lexique (p. 16, le *vieillard* est défini comme « Esprit qui attire Mèyènô vers la mer ». Cette définition permet de résoudre l'ambiguïté du personnage. Il est bel et bien un *esprit* permettant le passage de Mèyènô vers la *mer.* En référence aux révélations du *grand-père* de Mèyènô (p. 6), un lien évident associe le *vieillard,* l'*esprit qui attire Mèyènô vers la mer* et la *voix des anciens* qui appelle le jeune garçon afin qu'il les rejoigne. Le *vieillard* semble donc être un *ancien* du monde de la *mer*.

Les non-occurrences de *chez X […]* apparaissent donc de par l'opposition ambiguë entre deux espaces qui forment une « zone d'interférence » : *chez* Mèyènô qui est rappelé et *chez* le *vieillard* dans lequel pénètre Mèyènô. Les limites de Soi et de *chez soi* sont de nouveau questionnées à l'instar des étapes précédentes du récit[920]. Nous retrouvons donc (p. 9) la démultiplication d'une nouvelle représentation sémantique de *chez X […]* en tant que zone liminale. Afin de montrer ce phénomène (p. 9), nous avons examiné les représentations de chez *X […]* (X étant d'une part Mèyènô X_1 ; et d'autre part le vieillard X_4) ainsi que leur cinétisme sémantique (annexe xx.5)[921].

II.11 Page 10 : Voyage de Mèyènô vers la mer : contemplation et doute (partie 3/3)

II.11.1 Explication

Cette nouvelle page (p. 10) représente la découverte de la *mer* par Mèyènô et la mise en évidence de son comportement alors qu'il fait face à sa limite ultime. La première ligne décrit l'arrivée à la *mer* :

> Très étonné, Mèyènô contempla la mer et demanda : (l. 1, p. 10)

Ainsi, une transition implicite s'opère entre les deux pages (pp. 9-10). Pendant ce silence ou cet intervalle, le lecteur comprend que Mèyènô a pris le chemin indiqué par le *vieillard* (l. 9, p. 9). La première réaction de Mèyènô est donc l'étonnement, puis la contemplation et le questionnement qui mettent en évidence la découverte. Le verbe « demander » montre que Mèyènô s'adresse au *vieillard* qui est donc censé être encore présent :

[920] Voir notamment l'analyse de la page 4.
[921] Annexe xx.5 : « Analyse de *Mèyènô* (p. 9) ».

-N'est-ce pas interdit de descendre dans les eaux de la mer ? (l. 2, p. 10).

Cette question rappelle la contradiction entre l'indication du *vieillard* qui a dit à Mèyènô d'aller « se baigner » et celle de son *grand-père* qui le lui a *interdit* (p. 9). Le *jeune homme* découvre donc des points de vue opposés, face auxquels il va devoir se positionner. Sa décision lui revient, ce qui est mis en exergue par le silence qui suit sa question et la disparition inattendue du « vieil homme », soulignant son caractère mystérieux :

Personne ne répondit. (l. 3, p. 10)

Le vieil homme était parti. (l. 4, p. 10)

Une nouvelle limite a donc été franchie grâce au *vieil homme* qui a guidé Mèyènô dans cette transition. À ce stade le *jeune homme* (p. 9) est de nouveau seul face à l'objet de sa quête.

II.11.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 10)[922]

Nous reprenons ci-après des exemples d'éléments de notre analyse[923] qui soulignent une zone liminale en validant et/ou invalidant et/ou modifiant le motif global de *chez X […]*.

A5: validé/invalidé : *la mer* étant le lieu où Mèyènô « mourra » (p. 6), il appartient pour le moment toujours à la terre, au *monde des vivants.* Pourtant Mèyènô n'est pas d'ici (« Je suis du Pays des Ruisseaux » (p. 9)). En outre l'*appartenance* des *eaux* à la *mer* est signalée : « les eaux de la mer » (l. 2, p. 10). Les *eaux* que Mèyènô a suivies jusqu'ici, rejoignent en ce point l'espace auquel elles appartiennent, ce qui fait apparaître *chez X […] (X élément « eaux »).* Le retour des eaux à la mer — leur lieu d'appartenance — figure également le retour de Mèyènô *chez […] les ancêtres*[924]*.* Ainsi, le cycle de la vie suit celui de l'eau.

A6 : invalidé/ validé : tout est nouveau pour Mèyènô en ce lieu, comme le soulignent l'emploi du passé simple et l'adjectif « étonné ». En revanche, le *jeune homme* est actuellement sur le *chemin* que son *grand-père* et le *vieillard* lui ont indiqué, ce qui rend sa présence *prévisible.* Ce chemin représente le cycle de la vie (voir A5).

C1 : validé/invalidé : *la culture* de Mèyènô est manifestée dans le texte par l'*interdit* (l. 2) transmis à et par Mörua (« se baigner dans la mer », (pp. 5-6)). Cependant cet interdit est

[922] Voir annexe xx.6 : « Analyse de Mèyènô (p. 10) ».
[923] Voir l'analyse complète en annexe xx.6 : « Analyse de Mèyènô (p. 10) ».
[924] Nous avons vu en effet que la *mer* est aussi le monde des ancêtres et de la mort dans le récit (voir p. 6).

questionné par Mèyènô. Cet *interdit* constitue une limite naturelle (la *mer*), donc la *culture* est *nature.*

A18 : De même que (p. 9) : le nouveau stéréotype 2 « Monde de X (X esprit/ mort) » (pp. 6-7) est validé ici car Mèyènô a passé le *banian*, symbole de *la porte d'entrée du monde des morts* (lexique, p. 16). Il est paradoxalement invalidé car Mèyènô est toujours vivant et sur terre (car il n'est pas *dans la mer*).

C11 : Voir (C1). De plus, Mèyènô suit le *chemin* indiqué par le *vieil homme* (p. 9), ce qui indique le processus d'acquisition par l'expérience. En revanche, le garçon a dépassé la limite de son devoir mentionné par Mörua : *vouloir savoir* DC *devoir aller plus loin* (p. 5) PT *ne pas devoir aller jusqu'à la mer.*

C21 : validé/invalidé car Mèyènô ne sait pas quelle position adopter quant à l'*interdit* de son *grand-père*, cependant il prend en considération les *jugements* opposés du *vieillard* et de Mörua. Le garçon est situé entre deux points de vue.

D22 : nouveau St2 : liminalité (voir pages précédentes). Mèyènô est situé dans un espace liminal car il a atteint la limite de la mer : le texte dit qu'il la « contempla » (p. 10).

II.12 Page 11 : Mer et fin du voyage de Mèyènô

II.12.1 Explication

Mèyènô s'approche finalement « de l'eau » où « il entendit des voix d'enfants au loin » (l. 1) ce qui confirme le scénario du *grand-père* (p. 6)[925] .

Le verbe « s'approcher » (p. 6) se retrouve de nouveau (p. 11) au participe présent : « *S'approchant* de l'eau » qui introduit la page 11. Il apparaissait également à la page 9 : « s'approchant de la mer » (p. 9). Le lecteur averti peut par conséquent comprendre que cette action constitue l'approche de l'interdit et de la limite ultime de Mèyènô. Celles-ci sont intensifiées par la répétition du verbe « s'approcher ».

Ensuite, Mèyènô ressent les *limites* de *son corps* car il a du mal à voir *les enfants* : « il les apercevait difficilement » (l. 2, p. 11). Cependant, il entend leur *voix* comme le montre le verbe « entendre » employé deux fois (l. 1-2, p. 11) : « mais il entendait rire et crier. » (l. 2). La voix fait allusion à *la voix des anciens* et à leur appel (p. 6). Ainsi, Mèyènô veut « rejoindre

[925] «Si tu t'en approches, tu entendras la voix des anciens et ils t'appelleront afin que tu les rejoignes et que tu ne reviennes plus jamais. » (DA, p. 6).

les enfants » ce qui évoque le verbe *rejoindre* (les ancêtres) également employé par le *grand-père* (l. 3, p. 6). Ici les *enfants* semblent donc constituer la figure des ancêtres. Or ces derniers sont généralement associés à la vieillesse, ce qui crée le développement non conformiste suivant :

St: [enfant DC jeune] ET [ancêtre DC vieux]

DA (NC, p. 11): [enfant PT ancêtre]

Le mot « enfants » est répété deux fois (l. 1; 3) ce qui souligne leur importance, et plus encore, leur présence envoûtante pour Mèyènô alors qu'il « descendit dans l'eau » (l. 3, p. 11) ce qui marque l'interdit en référence à la page précédente :

N'est-ce pas interdit de descendre dans les eaux de la mer ? (l. 2, p. 10)

Ainsi absorbé par ces voix, Mèyènô n'est plus *maître* de lui. Attiré par les *voix d'enfants au loin* (l. 1) et *voulant rejoindre les enfants* (l. 3), il ne réfléchit pas et oublie l'interdit posé par Mörua (p. 6). Il est donc passivement « entraîné » dans la mer comme le souligne la voie passive (l. 4, p. 11)) contrastant avec la voix active employée précédemment (l. 1-3, p. 11):

Il descendit dans l'eau, et, voulant rejoindre les enfants, (l. 3, p. 11)

il se fit prendre et entraîner au large. (l. 4, p. 11)

Ces deux lignes dépeignent la transformation de Mèyènô : tout d'abord poussé par sa volonté (l. 3), il devient ensuite tiré par une force extérieure qu'il ne contrôle pas (l. 4). Le passage du contrôle au non contrôle rend possible le passage de la limite. Le lecteur peut dès lors comprendre que Mèyènô a certainement rejoint le monde des anciens et qu'il est mort (d'après p. 6). Cette étape constitue donc la transgression de la limite ultime pour Mèyènô et la fin de sa vie sur terre. Il s'agit d'un passage de la terre vers la mer, de la vie vers la mort. Cette transition se fait de manière progressive et en douceur ; c'est une transformation à la fois volontaire (« voulant rejoindre ») et involontaire (« il se fit prendre et entraîner ») ce qui reflète l'ambiguïté de cette scène marquant la fin du voyage de Mèyènô.

II.12.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 11)[926]

De notre analyse (p. 11) nous retenons une zone liminale saillante déclinée aux niveaux des NB ; N et Sts :

[926] Voir analyse complète (annexe xx.7 : « Analyse de Mèyènô (p. 11) »).

NB (mod.NC, p. 8-11): Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre.

II.13 Page 12 : Rencontre avec le lézard totem et départ du grand-père guidé par le totem

II.13.1 Explication

La scène (p. 12) se déroule au Pays des Ruisseaux où Mörua, de plus en plus *inquiet* et *malheureux*, attend le retour de son petit-fils :

> Le temps passait et le grand-père était de plus en plus inquiet et malheureux. (l. 1, p. 12)

L'emploi du verbe « passer » et l'intensification (« plus… plus »), fait écho à celle de Mèyènô avant qu'il ne parte de chez lui (p. 7) :

> Plus les jours passaient, plus Mèyènô avait envie de partir. (l. 1, p. 7)

Cette attente pendant laquelle les sentiments d'inquiétude et de malheur grandissent en Mörua, prend fin « un jour » avec l'arrivée du *lézard* qui va le conduire auprès de son *petit-fils*. Comme le départ de Mèyènô « un matin » (p. 7), celui du *grand-père* (p. 12) marque la limite d'une émotion envahissante (*inquiet et malheureux* pour le *grand-père* ; l'*envie* pour Mèyènô). Pour Mörua, la décision de partir est provoquée par la révélation d'une vérité : il interprète en effet l'arrivée du *lézard* « sur son pied » comme *le messager* qui *annonce la mort*. Il s'agit aussi du *totem* de Mèyènô (en référence au lexique (p. 16)) :

> Un jour, le lézard grimpa sur son pied. En le voyant il pensa : (l. 2, p. 12)
>
> c'est le messager, le totem qui annonce la mort. (l. 3, p. 12)

La promesse que Mèyènô avait faite à son *grand-père* avant de le quitter (p. 7) refait surface (p. 12)[927], et le lecteur averti comprend dès lors que Mèyènô est mort :

> Il fit la promesse (…) que s'il ne revenait pas de son vivant, un proche le préviendrait qu'un malheur s'est passé (l. 4-5, p. 7)

La confirmation de la mort de Mèyènô signifie qu'il *ne reviendra pas,* d'après le schéma (Scc) du *grand-père* (p. 6)[928]. Le voyage du jeune homme a donc pris fin, et c'est alors au tour du *grand-père* de partir. Sa décision marque sa volonté d'être auprès de Mèyènô :

---

[927] Nous avions décrit précédemment les motifs (scénarios ; mondes textuels possibles) de chez Mèyènô […] > DA construits par Mèyènô (p. 7) comme suit :
(a) X partir DC X revenir vivant
(b) X partir DC X revenir non vivant DC malheur DC un proche prévient Mörua.

[928] Motif (scénario / monde textuel possible) construit par Mörua (DA p. 6) :

Le grand-père dit au lézard : -Emmène-moi près de mon petit-fils (l. 4, p. 12)

Le *lézard totem* apparaît donc ici pour la troisième fois au cours de l'histoire : tout d'abord il était présent à la scène initiale racontant la rencontre de Nôe et du *lézard* dans *les brousses* (p. 1) ; puis dans la seconde scène, il était représenté par Mèyènô qui « aimait tailler des lézards dans le bois » (p. 2). Au contraire de la scène initiale (p. 1) où le *lézard* était fui, il est ensuite (p. 2 ; 12) aimé et suivi. Mais alors qu'il est associé à une habitude créative de Mèyènô (p. 2), le *lézard* incarne un événement nouveau pour Nôe et Mörua (p. 1 ; 12). Nous pouvons en déduire que le *lézard* fait partie de *chez X […] (X est Mèyènô)* en contraste avec *chez Y […]* (Y est Nôe ou Mörua). Néanmoins, pour Mörua, le *lézard* est *le messager* : cela marque son état liminal en tant qu'*élément XY* à la fois connu et inconnu. L'article défini « le » évoque un élément connu : en reconnaissant « le totem qui annonce la mort » Mörua reconnaît le *lézard* et sa signification.

II.13.2 Non-occurrences de *chez X* […] *(X est Mörua)* et cinétisme sémantique (p. 12)[929]

Comme aux pages précédentes, notre analyse (p. 12) fait apparaître une zone liminale saillante déclinée aux niveaux des NB ; N et Sts. En outre, plusieurs déclinaisons du NB[930] apparaissent :

NB (mod.NC, p. 8-12)[931]: Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre.

NB (mod. NC, p. 12): Espace de X_1 DC différent de l'Espace de X_2 (X_1 et X_2 désignent respectivement Mèyènô et son *grand-père* ; X_1 a intégré l'espace de l'Autre – les ancêtres)

II.14 Page 13 : Voyage du grand-père vers Mèyènô

II.14.1 Explication

Cette scène raconte le voyage de Mörua vers *la mer*, guidé par *le lézard*. Les différentes étapes que Mörua franchit jusqu'à la limite de *la mer* sont les mêmes que pour Mèyènô (pp. 7-11), ce qui montre que le *grand-père* suit les traces de son *petit-fils*. Ces similarités sont

---

X rejoindre Y (morts / mer/ ancêtres) DC X ne plus jamais revenir chez X
St C6 (nouveau, p. 6) : ordre/loi naturel(le) ontologique
Motif (scénario/monde textuel possible) construit par Mèyènô (DA p. 7) :
X rejoindre Y (morts / mer/ ancêtres) PT X revenir chez X (X modifié / non vivant)
CAR X devoir revenir chez X
St C6 (nouveau, p. 6 ; mod. p. 7) : nouvel(le) ordre/loi naturel(le) ontologique

[929] Voir analyse (annexe xx.8 : « Analyse de Mèyènô (p. 12)»).

[930] NB : Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X / Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications).

[931] Le NB modifié aux pages précédentes est repris ici.

montrées à travers le tableau comparatif de leurs voyages respectifs[932]. La différence majeure entre les deux parcours tient du fait que Mèyènô voyageait seul alors que son *grand-père* est guidé par le *totem*. Nous remarquons en outre que le *grand-père* ne s'endort pas au *banian*, même s'il est, comme Mèyènô (p. 7), *fatigué* lorsqu'il l'atteint (l. 2, p. 13). Mörua ne rencontre pas non plus *le vieillard* (p. 9) à l'approche de *la mer*. Enfin, l'hésitation s'empare de Mörua alors qu'il est *sur la plage* (l. 6, p. 11), ce qui est également le cas de Mèyènô quand il contemple *la mer* pour la première fois (p. 10) : bien que le lieu *sur la plage* ne soit pas mentionné pour le jeune garçon, l'arrivée au bord de *mer* est indiquée dans le texte par « il contempla la mer » (p. 10) et « s'approchant de l'eau » (p. 11). Cela rend possible l'association avec *la plage* : dans les deux cas, un *espace liminal* entre terre et *mer* est construit dans le texte. Cette zone d'interférence est également associée avec une hésitation que l'on retrouve chez Mèyènô (p. 10) et Mörua (p. 13) :

> Sur la plage, le grand père hésita. (l. 6, p. 13)
>
> Il appela son petit-fils tandis que le lézard se jetait à l'eau et nageait vers le large (l. 7 p. 13),

Nous remarquons (l. 7) la confiance du *lézard* puisqu'il se « jette à l'eau » : il franchit la limite sans hésiter contrairement au *grand-père* en proie à l'hésitation (l. 6) et toujours à la recherche de Mèyènô (l. 7). L'aisance du *lézard* et le fait qu'il sache nager (l. 7) suggère qu'il est *à sa place*, dans son environnement : dans l'*eau* – qu'il maîtrise, il est donc *chez lui […].*

En outre, il est intéressant de remarquer le développement physique du *lézard* qui est devenu plus « grand » à l'approche de *la mer* :

> En s'approchant de la mer, le lézard était devenu beaucoup plus grand (l. 4-5, p. 13).

De même, « en s'approchant de la mer », Mèyènô était décrit comme « un jeune homme » « si grand » (p. 9). La métamorphose similaire de Mèyènô et du *lézard* est apparente à l'approche de la limite ultime. L'effet rendu est l'assimilation du jeune homme et de son animal totem, mais aussi l'association de la maturation et de la « grandeur » à l'approche de la limite. La *mer* apparaît par conséquent comme un point de *référence* et *un point de vue* : si l'objet observé se rapproche de l'observateur, alors l'objet observé lui semble plus grand (et inversement). Ici, alors que le *grand-père* et le *lézard* se rapprochent de *la mer*, il n'est pas écrit que *la mer* est devenue plus grande : de manière inattendue, c'est le *lézard* qui devient *beaucoup plus grand*. Nous pouvons dès lors imaginer un observateur/ une conscience qui voit le *lézard* se rapprocher et grandir. Cet observateur

[932] Voir annexe xvi : « Tableau comparatif Mèyènô/Mörua ».

imaginaire traduit donc un point de vue nouveau, décentré, depuis *la mer* : la présence de Mèyènô se fait ainsi sentir, malgré son absence. De manière plus générale, *le lézard*, comme Mèyènô, se transforme alors qu'il évolue dans le paysage.

II.14.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 13)[933]

Comme aux pages précédentes, notre analyse (p. 13) indique une zone liminale saillante déclinée aux niveaux des NB ; N et Sts. Le NB fait de nouveau apparaître une limite floue entre le Même et l'Autre. Ceci est indiqué par le personnage du *lézard*, le passage vers *la mer* et le lieu (*plage/mer*) qui forment un ensemble liminal (XY).

II.15 Page 14 : Retrouvailles avec Mèyènô, fin du voyage du grand-père et nouveau *chez eux* dans la mer

II.15.1 Explication

La page 14 raconte les retrouvailles entre Mèyènô et son *grand-père* dans la *mer*, le monde des ancêtres. Cette étape marque la fin du voyage de ce dernier et le début de la *découverte* du *monde de la mer* par Mèyènô et son *grand-père*. Il s'agit du retour chez eux, aux origines.

Tout d'abord, Mörua qui, *sur la plage,* hésitait à suivre le *lézard* dans la mer (p. 13), entend alors Mèyènô qui l'appelle de la *mer* (p. 14), répondant ainsi à son appel (p. 13) :

> Il appela son petit-fils (…) (l. 7, p. 13)
>
> Une voix se fit entendre de la mer. (l. 1, p. 14)
>
> C'était Mèyènô qui appelait son grand-père :(l. 2, p. 14)
>
> -Viens ! Nage jusqu'à moi ! (l. 3, p. 14)

La *voix* de Mèyènô venant de *la mer* évoque celle des *anciens* auxquels Mörua fait référence (p. 6) et celle que Mèyènô perçoit avant son passage ultime (p. 11). En outre, elle se fait entendre (l. 1, p. 14) une fois que le *lézard* s'éloigne en nageant vers le large (dernière ligne, l. 8, p. 13) : une transition est donc faite entre le *lézard* et Mèyènô qui se situent alors au même endroit (dans la *mer*). Mörua, qui veut retrouver son petit-fils, est donc « très heureux » et peut ainsi le rejoindre. Ainsi a lieu le passage ultime du *grand-père* chez les *ancêtres* (p. 6) :

---

[933] Voir annexe x.9 : « Analyse de Mèyènô (p. 13) ».

Très heureux, il le rejoignit et tous deux découvrirent (l. 4, p .14)

Le monde de la mer. (l. 5, p. 14)

La dernière phrase du texte (p. 14) souligne le nouvel état stable des deux personnages qui intègrent un nouvel espace (*la mer*) ensemble : ils sont ainsi de nouveau *chez eux […]* et leur voyage est terminé. Ils ne vivent désormais plus au Pays des Ruisseaux mais dans le *monde de la mer* avec *leurs ancêtres :*

Ils y vivent toujours et ont retrouvé leurs ancêtres (l. 6, p. 14)

Cette dernière phrase achève le récit conté par la grand-mère à sa petite fille Nôe (p. 1). Le schéma du voyage initiatique est donc bouclé :

Chez X — séparation — Voyage de X — réintégration/ Nouveau chez X

L'ambiguïté perdure pourtant : bien que Mèyènô et Mörua soient morts (ils se situent dans le monde des morts), ils continuent à vivre (l. 6, p. 14). Cela engendre un développement non conforme du stéréotype suivant :

St: Mort DC fin de la vie

DA (NC): Mort PT vie

Le schéma (p. 6) présenté par le *grand-père* est ainsi confirmé ce qui montre que la loi naturelle et culturelle est intégrée. Le voyage des deux personnages a engendré leur métamorphose - puisqu'ils sont désormais morts – ainsi qu'une transformation du lieu où ils « vivent ». La réintégration et la mutation des deux personnages sont soulignées par la manifestation de *chez X […]* dans le récit et son cinétisme sémantique (p. 14).

II.15.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 14)[934]

Comme aux pages précédentes, notre analyse (p. 14) indique une zone liminale saillante déclinée aux niveaux des NB ; N et Sts. Les NB précédents sont repris et modifiés :

NB (mod.NC, p. 8 -14): Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre.

NB (mod. NC, p. 12-13): Espace de X_1 DC différent de l'Espace de X_2 > invalidé (p. 14)

NB (mod. NC, p. 14): Espace de X_1 **réintégrant** l'espace de X_2

(X_1 et X_2 désignent respectivement Mèyènô et son *grand-père ;* X_1 a intégré l'espace de l'Autre – les ancêtres)

[934] Voir analyse en annexe xx.10 : « Analyse de Mèyènô (p. 14) ».

II.16 Page 15 : Conte de la grand-mère à Nôe et « chez Mèyènô » final : deux centres joints par le totem- lézard

II.16.1 Explication

La clôture du récit *Mèyènô* (p. 15) est un retour à l'introduction (p. 1), en présence des deux personnages féminins : la conteuse (la *grand-mère*) et sa petite fille *Nôe.* Ceci nous est signalé par deux indicateurs : d'une part, l'emploi du présent de l'indicatif et d'une police italique propres aux pages 1 et 15. D'autre part, la grand-mère s'adresse à Nôe (« tu » (l. 3, p. 15)) et conclut le conte en révélant la nature du *lézard* ayant fait fuir la fillette (p. 1). Il s'agirait de Mèyènô :

> Quelquefois Mèyènô remonte les courants des eaux (l. 1, p. 15)
>
> pour rejoindre le Pays des Ruisseaux. (l. 2, p. 15)
>
> C'est sûrement lui que tu as vu dans les bois. (l. 3, p. 15)

La dernière ligne (l. 3, p. 15) dépeint donc la nouvelle identité de Mèyènô : il a pris la forme de son *totem*, le *lézard*. Finalement, Mèyènô semble avoir rejoint son origine spirituelle. Une vérité ancestrale partagée au sein de la culture de Nôe lui est ainsi révélée : *les ancêtres* se manifestent dans l'environnement sous des formes vivantes qui sont également leur *totem*.

De plus, le fait que Mèyènô « remonte les courants des eaux » (l. 1, p. 15) marque un mouvement résistant qui suggère un retour en arrière dans le temps et dans l'espace, « pour rejoindre le Pays des Ruisseaux » (l. 2, p. 15). Ce passage vers un autre espace-temps que signale l'emploi du présent (pp. 1 et 15), traduit en outre l'*agency* de Mèyènô. Ce dernier rompt la loi naturelle et culturelle (C6, nouveau) transmise par Mörua (p. 6)[935]. La nouvelle loi naturelle et culturelle retranscrite par la promesse de Mèyènô (p. 7)[936] est confirmée à la clôture du récit (p. 15).

---

[935] Ce scénario avait été décrit ainsi dans notre analyse :
Motif (scénario / monde textuel possible) construit par Mörua (DA p. 6) :
X rejoindre Y (morts / mer/ ancêtres) DC X ne plus jamais revenir chez X
St C6 (nouveau, p. 6) : ordre/loi naturel(le) ontologique.

[936] Ce scénario avait été décrit ainsi dans notre analyse :
Motif (scénario/monde textuel possible) construit par Mèyènô (DA p. 7) :
X rejoindre Y (morts / mer/ ancêtres) PT X revenir chez X (X modifié / non vivant)
CAR X devoir revenir chez X
St C6 (nouveau, p. 6 ; mod. p. 7) : nouvel(le) ordre/loi naturel(le) ontologique.

Un renversement des valeurs traditionnelles a lieu, montrant le *renouvellement culturel* [937] par la transgression et l'extension des limites. Ce passage en extension d'une génération à l'autre, souligne un processus de transmission et d'héritage qui évolue constamment en se développant. Une déconstruction-reconstruction des savoirs a lieu : cela permet l'appropriation en contexte. Ainsi, le processus d'héritage devient-il un processus d'acquisition. Celui-ci se dessine selon un motif circulaire, en spirale, suivant le mouvement évolutif de Mèyènô : tout d'abord, il va de chez lui (le *Pays des Ruisseaux)* vers *la mer*, où il rejoint son « nouveau » / ancien chez-lui (les ancêtres) ; puis de la *mer*, il rejoint *quelquefois*, le *Pays des Ruisseaux* (l. 1, p. 15).

Le dépassement et l'ouverture des frontières dans le récit *Mèyènô* est révélé à la dernière page (p. 15) où Mèyènô, désormais *lézard*, peut aller et venir à sa guise entre le lieu où il vit désormais — *la mer* — et le lieu où il vivait auparavant — le *Pays des Ruisseaux* ; *dans les bois* (pp. 2 ; 15) ; *la forêt* (p. 9). Ainsi, le premier lieu (la *mer*) forme le *nouveau centre* de *chez Mèyènô.* De plus, ce *centre* s'étend le long du *chemin* formé par les *eaux* de la rivière[938], jusqu'au second (et ancien) centre qui constitue sa *nouvelle limite*. Les *limites* de *chez X* (*X* est Mèyènô) sont donc transcendées pour devenir *centres*. Cette mutation apparaît également au niveau de X, en la personne même de Mèyènô, devenu libre de ses mouvements.

Mèyènô-*lézard* est en effet devenu un être liminal : *totem*, ancêtre, esprit, homme-animal, il se déplace dans les *courants des eaux* (l. 1)*,* un élément également liminal, ce dont nous avons déjà traité : la fluidité de l'eau retranscrit celle des frontières identitaires. La multiplicité de l'identité et sa nature dynamique est dépeinte ici. Désormais lié à deux centres (la *mer* et le *Pays des Ruisseaux*) Mèyènô est devenu *messager* en référence au *lézard* (p. 12) : il permet la communication entre le monde des ancêtres et celui des vivants, dilue ainsi les frontières qui séparent ces deux mondes. Mèyènô a transcendé son état et *son ego* en mourant certes, mais aussi et surtout en transgressant l'*interdit*. La mutation en *lézard* marque donc cette transgression, cet *interdit*, ce *tabou* et la dissolution de l'*ego*. Le développement de Mèyènô a lieu non seulement au cours de sa vie mais aussi dans la mort : infini, il est marqué par la transformation et la transgression. Par contre, on ne dit pas que le *grand-père* a la même faculté que son petit-fils : cela peut s'expliquer parce qu'il n'a pas transgressé l'interdit mais suivi l'ordre naturel.

---

[937] Le renouvellement culturel devient un nouveau stéréotype local de *chez X.*

[938] Voir *Mèyènô* (p. 5) où il est question pour le jeune homme de « longer la rivière » sans pour autant devoir aller jusqu'à *la mer.* Cette phrase est également réitérée au dos de la couverture de l'album.

Révélant l'origine du lézard, l'histoire de Mèyènô racontée par la *grand-mère* à sa petite fille, fait finalement émerger le *renouvellement culturel* (p. 15) associé à *chez X*. La peur initiale du lézard (p. 1) a progressivement évolué vers sa (re)connaissance (p. 15). Le *lézard* inconnu est donc lié à une transgression et au dépassement d'une limite. Pour Nôe, cette limite qui était celle de *la brousse* (p. 1), prend potentiellement une dimension nouvelle (p. 15), impliquant notamment sa fonction régulatrice et initiatique du processus d'héritage culturel. Maintenant qu'elle connaît l'histoire du *lézard* (Mèyènô), Nôe n'en aura probablement plus peur. Dévoilant de nouvelles vérités, ou savoirs traditionnels, le conte porte en conséquence les enseignements transmis d'une génération à l'autre : par son biais, l'inconnu provoquant la peur devient connu et les peurs disparaissent. Le processus d'apprentissage et d'acquisition est donc basé sur les ressentis (l'expérience) dont les peurs constituent des éléments primordiaux. Plus particulièrement, l'acquisition des savoirs traditionnels implique le contrôle et la transformation des peurs grâce aux contes. Révélatrices des limites identitaires intérieures, notamment à travers l'interaction avec l'extérieur — environnement humain et non-humain — les peurs constituent ainsi pour l'individu et/ ou la collectivité un potentiel d'apprentissage, de dépassement, de développement, de renouvellement. Ce phénomène se traduit par un mouvement d'expansion circulaire, en spirale.

L'expansion *chez X,* manifeste et actualise l'expansion de X et de ce que X connaît, par la découverte de l'inconnu. Les limites entre X (Même) et Y (Autre) sont progressivement diluées. Par la manifestation de *chez X […]* et son cinétisme sémantique dans le récit (p. 15), nous allons donc montrer la mutation de Mèyènô, mais également sa réintégration à *deux chez X […]* formant un *nouveau chez X […]* en expansion : en somme, il s'agit d'un état de liminalité constante ou liminalité *intégrée/ centrée* formant une nouvelle représentation de *chez X, et de X.*

II.16.2 Non-occurrences de *chez X* […] et cinétisme sémantique (p. 15)

Nous reprenons ci-après plusieurs exemples de notre analyse[939] qui soulignent le mixage entre *chez soi* et *non-chez soi ;* et la fluidité des limites.

II.16.2.1 Noyau de base

NB (mod.NC, p. 8-15) Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre

[939] Voir l'analyse complète en annexe xx.11 : « Analyse de Mèyènô (p. 15) ».

II.16.2.2 Noyau

(N1)A: validé et modifié (V mod) : espace liminal comprenant deux centres : le nouveau centre (p. 14) et l'ancien centre (p. 2)

(N2)B: V mod: espace liminal comprenant deux localisations référentielles (nouveau centre (p. 14) et ancien centre (p. 2) : l'ancien centre est également une limite.

(N3)C: V mod: identité et existence liminale double : Mèyènô et le *lézard* ne font qu'un.

(N4)D: V mod: deux centres de X et expansion des limites de X / limites fluides

Vmod: centres et chemin / passage de X entre les centres

II.16.2.3 Stéréotypes

A2 : (A2) présenté (p. 14) est activé (p. 15)[940] .

Le *nouvel espace social* de Mèyènô (p. 14) perdure (p. 15), car cette dernière page valide la fin de l'histoire contée par la grand-mère (p. 14), en lui ajoutant d'autres informations : nous comprenons (l. 1, p. 15) que Mèyènô retourne *quelquefois* vers son « ancien » *Pays* (p. 2) où ne vit plus Mörua, mais où perdure l'élément *Ruisseaux* (l. 2) donc *eau* (X_3). Dans cet espace, X est devenu X_4 car Mèyènô a pris la forme du *totem-lézard* (élément *totem/ spirituel*).

Plus précisément, Mèyènô retourne *dans les bois* ce qui fait allusion à *dans les brousses* où Nôe avait rencontré *un énorme lézard* (l. 2, p. 1). En effet, la grand-mère dit à Nôe : « *c'est sûrement lui tu* [Nôe] *as vu dans les bois.*» (l. 3, p. 15).

Donc (A2) (p. 15) intègre au *nouvel espace social* de Mèyènô (p. 14) situé *dans la mer,* l'ancien espace social de Mèyènô situé *au Pays des Ruisseaux* (p. 2).

De plus, deux points de vue apparaissent[941]: d'une part, les éléments « XY » tels que *le totem lézard* peuvent être intégrés à *chez* Nôe […] (1). D'autre part, Nôe peut être intégrée à

---

[940]A2 : validé et modifié : L'espace social de X (X_1, X_2, X_3, X_4) (p. 2) est manifesté et réintégré (p. 15).

A2 (mod, p. 2) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels / totem (êtres spirituels) avec qui ou parmi lesquels X vit.

En outre, parce que Mèyènô et son grand-père *ont retrouvé leurs ancêtres* (p. 14), il s'agit d'un *nouvel espace social* : X_4 qui désigne ci-dessus les *êtres spirituels* dont le *totem,* va également intégrer *les ancêtres* :

A2 (mod, p. 14-15) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels / êtres spirituels (totem, ancêtres…) avec qui ou parmi lesquels X vit.

[941] Du point de vue de la grand-mère (conteuse) et de Nôe, le *Pays des Ruisseaux* est situé *dans une forêt éloignée* (p. 2), donc a priori loin de *chez* elles, ce qui signifie qu'elles n'appartiennent pas à cet espace. Néanmoins ce lieu excentré est également décrit par : *dans les bois.* (l. 3, p. 15) et *dans les brousses* (l. 2 p. 1). Cette dernière zone avait été démontrée comme étant une *limite de chez Nôe / grand-mère* et

l'espace social de *chez X […]* (Mèyènô) (2). Nous proposons donc pour (A2) (p. 15), de retranscrire les modifications (1) comme suit :

(1) *chez X* […] (X est Nôe)

PT brousses / lézard/liminalité (p. 1)

ET brousses / lézard / totem / ancêtres / liminalité (mod. p. 15)[942]

C1 : validé. Différents éléments signalent la « culture de X ». Le retour de Mèyènô sous forme de *lézard*, au *Pays des Ruisseaux,* et la focalisation sur la narratrice et sa petite fille (p. 15) montrent l'héritage, le passage, l'acquisition par l'expérience, la transmission de savoirs traditionnels et de coutumes par le conte. L'action de « raconter une histoire » (p. 1) est ici ajoutée en C1 comme un *élément de la culture de X.* Cette histoire est celle de Mèyènô et du *totem lézard*, qui constituent également des *éléments de la culture* de Nôe et de sa grand-mère. L'histoire fait référence à l'homme *lézard* dans la culture kanak[943]. En outre, un nouvel ordre naturel et culturel apparaît, selon le motif suivant :

DA (p. 15): Transgression PT retour CAR transformation en totem/lézard

Non seulement le transgresseur (Mèyènô) se renouvelle, mais il engendre également le renouvellement et la mutation de son groupe d'appartenance, de sa communauté, de l'ensemble de sa culture. Ce phénomène est montré dans le texte, lorsque la transgression de Mèyènô provoque le voyage et la transformation de son *grand-père* (pp. 12-14).

Ainsi, C1 est à la fois validé et invalidé par la transgression de Mèyènô. Nous proposons la modification suivante :

C1 (mod.C, p. 15) : *culture de X* renouvelée CAR mutation / transgression de X

C6 : Différents éléments déjà indiqués aux pages précédentes sont de nouveau manifestés :

- Le *totem* de Mèyènô (le *lézard*) ;
- Le nouvel ordre naturel (ontologie) caractérisé par un retour possible *chez X* initial (p. 7), en remontant « les courants des eaux », donc à contre-courant (p. 15) ;

---

une zone d'interférence, ou liminale (p. 1). Par conséquent, le *Pays des Ruisseaux* semble constituer la limite de chez *Nôe.* C'est à la fois *chez elle* […] et pas *chez elle* […] (p. 1). Cependant, à la fin du récit (l. 3, p. 15), la fillette connaît le *lézard* : « c'est sûrement lui », Mèyènô. Cela qui signifie que la zone inconnue devient connue ; la limite de l'inconnu, *les brousses*, est repoussée.

[942] Nous remarquons ici le passage d'un développement transgressif à un développement conforme du stéréotype « brousses/lézard » avec l'ajout de l'élément « ancêtres » qui n'était pas encore saillant (p. 1).

[943] Voir par exemple le roman de Claudine Jacques (2002) intitulé « l'homme-lézard ».

- Le renouvellement culturel. [944]

D1: validé : l'*origine* et la *destination* sont confondues. Est-ce la *mer* ou le *Pays des Ruisseaux* qui constitue le *centre* originel ? Les trajectoires de l'un à l'autre montrent que l'*origine* devient une *destination* et inversement.

D2: invalidé : les *limites* sont fluides, en expansion et transcendées. Terre et *mer* se rejoignent grâce aux *courants des eaux* par lesquels Mèyènô passent pour retrouver ses deux centres.

II.16.2.4 Stéréotypes 2

D22: *liminalité* : une situation liminale apparaît. En effet, les limites physiques sont dépassées car il y a une vie après la mort (du corps). Mèyènô est devenu un *lézard*, son *totem* par lequel il a atteint une forme liminale. La liminalité constitue désormais l'essence de Mèyènô (voir C32) et se traduit dans son comportement : Mèyènô est en transit dans les *courants des eaux* (p. 15), entre la *mer* et le *Pays des Ruisseaux*.

[944] Les deux derniers éléments étaient suggérés aux pages précédentes. Nous avions formulé des hypothèses interprétatives qui sont confirmées (p. 15) : Mèyènô est devenu *lézard*.

III Chapitre troisième. Développement méthodologique combinatoire PC – SPA appliqué

III.1 PC et potentiel poéticognitif SPA appliqués à « Mèyènô »

Cette partie explorera les possibilités d'application des éléments poéticognitifs suivants au texte *Mèyènô* et leur articulation potentielle à la SPA :

1. Amorçage, affect et écho du récit
2. Schéma familier – rupture – réintégration dans le domaine du familier
3. Potentiel relativiste
4. Théorie des mondes possibles textuels
5. Cartes cognitives

À l'issue de cette étude, dans une seconde et courte partie, nous envisagerons plusieurs pistes d'interprétation sur l'appropriation identitaire à travers la représentation du paysage dans *Mèyènô*.

III.1.1 Amorçage, affect et écho du récit

III.1.1.1 Récit dans le récit, peur et ancrage du lieu

La question de l'amorçage premier est liée à celle de l'*expérientialité* et à tous les phénomènes basés sur le principe de la projection narrative : notamment, les mondes possibles textuels (traités ensuite) ; la reconstruction des représentations que sont les schémas et scénarios ; la parabole, la métaphore et la métonymie. En suivant la théorie de l'intégration des émotions par la narration selon Oatley (2004b) nous partons du principe que l'*expérientialité* forme l'amorçage premier : celui-ci relève des expériences de l'émetteur et du récepteur du récit. Leurs ressentis, émotions et affects attachés à une situation donnée sont construits narrativement selon des scénarios cognitifs qui forment des amorçages.

Dans le monde du récit, d'autres amorçages sont ensuite réalisés à travers les histoires contenues les unes dans les autres. Ce principe des poupées russes est celui de la projection narrative typique des contes puisqu'ils sont sans cesse passés d'une personne/groupe à un(e) autre. C'est ainsi qu'est véhiculé l'HCI impliquant notamment la « transmission de l'affect » (Brennan, 2004).

Le récit *Mèyènô* est introduit, dès la première page, par la scène suivante : Nôe rencontre un énorme lézard en brousse et se sauve à toute vitesse vers sa grand-mère qui lui raconte alors l'histoire de *Mèyènô*. Cette scène constitue un amorçage premier qui conditionne la suite du récit. Nous pourrions donc considérer que le monde principal est celui que dépeint cette première scène. Celle-ci demeure néanmoins une projection d'un amorçage antérieur suggéré qui fait appel au vécu de l'émetteur /récepteur de l'histoire sous forme d'une

expérience similaire à celle de Nôe. Le monde principal peut alors être considéré comme la dimension expérientielle *réelle*[945] formée par les histoires préconstruites. Le monde principal de l'histoire, lui-même projection d'un monde antérieur (vécu ou histoires passées), va initier une infinité de sousmondes possibles dans le conte. Dans *Mèyènô,* Nôe va pouvoir intégrer et modifier son émotion de peur liée à la rencontre avec le lézard grâce à l'histoire contée par la grand-mère. De même, le lecteur peut s'identifier à Nôe par projection : grâce au récit *Mèyènô*, il peut intégrer et modifier une émotion de peur liée à un vécu antérieur.

Le schéma (annexe x)[946] montre l'imbrication de mondes textuels les uns dans les autres. Par un effet de miroirs intertextuels, les projections narratives peuvent être infinies, entre les mondes *macro* et *micro*. Par ce principe, les caractères globaux, locaux et glocaux des représentations cognitives, linguistiques et culturelles demeurent relatifs. Les projections étant rétrospectives, une histoire peut également transformer un amorçage en lui donnant une signification nouvelle. Cela modifie l'histoire et l'amorçage antérieurs. Par exemple, à la fin du conte, nous pouvons imaginer que Nôe aura une nouvelle représentation du lézard car il est désormais associé à un scénario nouveau, la familiarité (liée au connu et au *chez soi)* remplaçant la peur (liée à l'inconnu et au *non-chez soi*). Cette répercussion peut également avoir un impact didactique sur le lecteur. L'histoire cherche à lui enseigner la négociation des limites identitaires, qui sont notamment marquées par l'émotion de peur et liées aux représentations de soi/ l'autre, chez soi/ chez l'autre. Pour conclure, les émotions et les histoires apparaissent ancrées dans le paysage. Celui-ci renferme des mondes intangibles formés par des scénarios cognitifs auxquels le lecteur peut éventuellement avoir accès.

III.1.1.2 Amorçages premiers du conte initiatique

Le conte *Mèyènô* a une structure polymorphe : il est basé sur le mixage et la projection dans une dynamique expansive et continue, dépeignant le développement durable[947] de l'HCI. La structure de « l'histoire dans l'histoire » se mélange au scénario stéréotypique de l'initiation (chez soi ; voyage ; retour chez soi) figurant la maturation du protagoniste. Cette structure est présentée comme un écho infini du motif du Même *(chez soi)* en expansion par l'intégration du Divers *(chez autrui).* Ainsi, *Mèyènô* s'achève sur le scénario suivant : devenu

[945] Nous entendons ici par « réelle » la dimension qui relève de l'expérience du monde vécue opposée à celle du monde fictif créé par un texte littéraire.
[946] Nous avons représenté par le « schéma de la narration en écho » (annexe x) ce principe narratif témoignant d'une mise en abîme.
[947] Le développement durable tel que nous l'abordons dans une perspective d'HCI relève notamment les dimensions cognitives, naturelles et culturelles.

lézard, Mèyènô a désormais le pouvoir de voyager à sa guise entre terre et mer. Il a acquis un état de constante liminalité où se rassemblent centre et trajectoires, *chez soi* et *ailleurs* [948].

Deux formes d'expériences liées constituant des amorçages premiers sont ainsi remarquables dans *Mèyènô* :

Premièrement l'expérience de la croissanc[949] génère l'histoire de *Mèyènô* et son *absorption possible* par le narrataire. L'histoire et l'expérience sollicitent toutes deux des émotions liées au développement physique et mental propre au passage de l'enfance à l'âge adulte (voir Trites, 2012 : 78). L'expérience du jeune lecteur est donc directement sollicitée par l'histoire qui lui est destinée.

Deuxièmement, *Mèyènô* évoque le développement de la vie humaine en relation avec la mort et les émotions et croyances qu'elles suscitent[950]. La prise de conscience de l'écoulement du temps – et par conséquent la mort – a lieu chez les personnages enfants en interaction avec leur environnement : Mèyènô effectue son *saut de conscience* (Presles, 2011)[951] grâce à son grand-père qui lui transmet ce qu'il sait alors qu'il vieillit, mais aussi en interagissant avec le paysage naturel composé d'éléments liminaux, autour de l'élément *eau*. L'eau s'écoule dans un mouvement descendant, engendrant naturellement un courant. Elle prend plusieurs formes (ruisseau, rivière) qui grandissent pour atteindre la mer « immense » : le monde des morts. L'eau est le fil conducteur narratif spatio-temporel. Contingente aux émotions intégrées par la narration (Oatley, 2004b)[952], la prise de conscience du temps et de la mort chez l'enfant constitue donc un amorçage premier du récit *Mèyènô.*

Nous traitons ensuite de différents types d'amorçages tels qu'ils sont apparus par notre analyse du discours.

---

[948] Comme nous l'avons explicité en section 1 ce scénario figure l'« identité-avec » plutôt que la « différence-de » en Lj (James *et al*. 1998, cité par Hisaoka, 2013, notre traduction), ce qui peut caractériser les cultures indigènes fondées sur la contingence du Soi.

[949] Nous entendons par *expérience de la croissance,* les dimensions expérientielles corporelles et mentales d'apprentissage et de transformation

[950] Comme l'explique Presles (2011), chez l'enfant, la prise de conscience de la mort coïncide avec celle du temps, grâce à la narration. De ce fait, tout développement et toute transformation impliquent une dimension temporelle définie originellement par le principe de vie et de mort.

[951] Définissant l'accès à un nouvel état de conscience (du Soi) dans le développement cognitif de l'enfant, le saut de la conscience est traité par Presles (2011) selon six différentes composantes, dont l'une est la prise de conscience de la mort (et donc du temps) chez l'enfant.

[952] Voir annexe xii : « Processus triangulaire : émotion, expérience, intégration ».

III.1.2 Schéma familier–rupture–réintégration

III.1.2.1 Chez soi-voyage–retour chez soi : une structure constructiviste[953]

Le scénario de *home* selon les récits initiatiques ou d'apprentissage, forme une projection métaphorique ou parabolique du processus cognitif de l'apprentissage selon l'*esprit parabolique* (Turner, 1996). Cette dynamique passant du schéma familier à sa rupture permet la distanciation, puis la réintégration possible vers un nouveau schéma plus élaboré. Dans ce contexte, nous avons examiné les mouvements centripètes et centrifuges de la représentation de *chez soi* pour comprendre comment se déroule l'initiation de Mèyènô. D'une part, le *chez soi* tel un refuge sécurisant, manifeste la performativité par la répétition d'actes d'apprentissage ; d'autre part, sa fuite exprime « l'excitation de l'aventure promise par le monde extérieur » (Thaler et Jean-Bart, 2008 : 28), ce qui actualise la transgression et l'innovation propres aux *actes alternatifs*[954]. Notre analyse a montré ces deux aspects.

III.1.2.2 Non-occurrences

Notre analyse valide la SPA comme un outil propice à l'étude du cinétisme sémantique de *chez X* en lien avec le développement cognitif et identitaire et l'appropriation du sens. En outre, la fonction de la structure suggestive du texte dans la reconstruction du sens a été exploitée : elle contient effectivement le silence du texte nécessaire à l'appropriation du sens/signification par le lecteur.

Notre analyse a montré les trajectoires sémantico-discursives d'amorçage qui parsèment en réalité ce *silence* textuel apparent. Cette zone potentielle du non-dit est une zone de co-construction du sens/signification, par laquelle émetteur et récepteur peuvent se rencontrer et définir ensemble une *co-agency*. De plus, c'est dans cette zone propre à l'implicite que se crée la polysémie[955]. Ainsi, le destinataire-récepteur se situe au cœur du jeu polysémique grâce à l'existence de cette zone potentielle de la signification co-créée qui est l'espace du silence du texte[956], également de l'intangible en terme d'héritage. Dans cette zone naît le potentiel d'appropriation essentiel à la transmission de l'affect[957] de la signification. Ce potentiel qu'a éclairé notre analyse du discours par les non-occurrences (SPA) est par

[953] Voir glossaire : *Mouvements domifuge et domicentrique/domocentrique, centrifuge et centripète ; conflit - réflexion personnelle - action créative - intégration sociale ; retour chez soi/ return home ; home/away ; chez soi/ailleurs*.
[954] Voir glossaire : *Actes performants alternatifs et renouvellement linguistique/culturel.*
[955] Nous nous référons ici à Soutet (2005) cité ensuite, mais aussi aux travaux d'Oatley (2003, 2004b) en PC, soulignant les multiples couches de sens contenues dans la structure suggestive d'un récit (voir notre partie sur la PC).
[956] Les théories littéraires désignent aussi le *silence du texte* en termes d'*intervalle* (voir glossaire).
[957] Voir Brennan (2004).

ailleurs conforté par la PC[958]. Par conséquent, cette zone de l'implicite demeure l'essence de toute identité : elle initie le potentiel de (re)création et de transformation caractéristique de l'*agency*, comme l'illustre la figure du masque ou celle de l'iceberg[959]. Pour Soutet, cette zone forme alors un « écart inévitable » propre à la communication :

> C'est l'écart inévitable entre encodage et décodage que creuse tout fait de polysémie, notamment quand il est de nature à affecter un énoncé dans son ensemble, autrement dit l'expérience d'un certain quantum d'incommunicabilité à l'intérieur de la relation de communication. (Soutet, 2005 : 21)

Envisager la zone de la signification potentielle comme « l'expérience d'un certain *quantum* d'incommunicabilité (…) » rejoint précisément ce que nous cherchons à effectuer avec les non-occurrences au niveau de la transmission narrative de l'héritage intangible et expérientiel. L'*agency* intersubjective actualisée dans/par cette transmission demeure l'expérience d'un accord invisible, indicible. De là, émerge l'émotion, le ressenti tel un écho des amorçages antérieurs. Ceux-ci semblent donc également invoqués par la polysémie telle que l'appréhende Soutet.

Extension méthodologique de l'approche SPA, les non-occurrences portent donc un nouvel éclairage sur l'*agency* intersubjective impliquée dans la (re)construction narrative des espaces identitaires. Les non-occurrences restent intimement liées, d'une part à la figure du masque inhérente aux contes et mythes ; d'autre part, à la théorie des mondes textuels possibles comme l'illustrera ensuite leur application au conte *Mèyènô*. Correspondant à des schémas et scénarios possibles créés dans/par le discours, les mondes possibles textuels sont formés dans/par la structure discursive à un moment donné du récit, avant de s'immiscer dans la structure suggestive, base sémantique-pragmatique latente du récit. Notre analyse a montré qu'au fil du récit, ces scénarios possibles sont sollicités de manière suggestive pour la compréhension de l'histoire. En outre, ces scénarios forment des motifs locaux construits dans/par le récit (Scc), qui peuvent être également des formes de stéréotypes « globaux » (Ssa) repris par le discours. Dans ce dernier cas, le croisement d'un Scc et d'un Ssa forme un motif glocal que nous nommons également « hydrotype ».

Enfin, le discours a sollicité des Ssa externes au discours (soit des amorçages) qui sont apparus dans les structures discursives et suggestives du conte, sous forme de non-occurrences. Par exemple, le motif global de la signification de *chez X* construite à partir des

[958] Oatley (2004b) montre l'ancrage des émotions dans la structure suggestive d'un récit et le rôle des émotions dans l'écriture-et-lecture. Selon la PC, les émotions permettent l'écho entre écrivain et lecteur ; elles régissent de ce fait le potentiel d'absorption d'un texte par son lecteur.

[959] Les figures du masque et de l'iceberg ont été abordées dans la première section de notre thèse. Nous avons par ailleurs expliqué que les non-occurrences sont fondées sur le principe représentatif du masque selon Lévi-Strauss (1979).

discours lexicographiques forme un Ssa (amorçage premier) qui se décline dans le récit de manière soit explicite (par occurrence directe du mot *chez*) soit implicite (par non-occurrence). Cette dernière déclinaison demeure néanmoins perceptible grâce à des traces sémantiques du motif dans la structure discursive[960].

III.1.2.3 Exemple d'application des schémas et scénarios à « Mèyènô » : émotions non-occurrentes de peur[961] et amour

a Peur CAR danger DONC fuite

À l'intersection des structures événementielles, discursives et suggestives naît l'émotion. Par exemple, l'émotion de peur est inscrite dans *Mèyènô* (1) bien que le lexème « peur » n'apparaisse pas dans le texte. Il s'agit donc d'une émotion que nous qualifions autrement de non-occurrente car la peur fait partie des éléments de signification de « se sauver ». Par les non-occurrences, nous considérons la présence *interne* à la signification des mots présents dans le texte. Dans notre cas, la structure discursive mentionne : « Nôe rencontra un énorme lézard dans les brousses et se sauva à toute vitesse » (l. 1-2). L'événement (E) que constitue la fuite de la fillette manifeste un scénario de la peur stéréotypique (Ssa) au niveau de la structure événementielle du texte :

Evènement (E): *N* rencontre *L* dans *B* DC *N* se sauver[962] (à toute vitesse)

Ssa1: danger DC peur DC se sauver.

b Fonction rassurante du conte et représentation modale

En outre la fonction rassurante de l'histoire et l'acte rassurant de conter suite à une expérience de peur, sont représentés de manière non-occurrente par cette première scène de *Mèyènô*. À partir de la représentation modale de cet acte illocutionnaire selon Galatanu (2014a : 24)[963], nous postulons SP (la grand-mère), D (Nôe) ; P'/P (le lézard) sachant que P et

[960] Appliquée au texte, la non-occurrence du mot a lieu dans/par le déploiement discursif de sa signification pour produire le sens. Appliquée à d'autres types de discours non-linguistiques et langages (corporel, illustration, son, par exemple), la non-occurrence du mot a lieu par le déploiement symbolique ou parabolique (en termes poéticognitifs), non-linguistique et éventuellement sémiotique de sa signification, pour produire le sens. Dans tous les cas, la non-occurrence souligne un non-dit qui est révélé autrement, linguistiquement (tel que nous l'examinons par la SPA) ou non.

[961] L'exemple choisi ici illustre d'autres travaux que nous avons réalisés dans le cadre de notre recherche, en lien avec les concepts de « chez X »/ « home » et les émotions de « peur » / « fear » et de « sécurité / safety, security » dans la littérature jeunesse aborigène. À cet effet, nous avions exploité la MSN d'après Wierzbicka (1990) (voir notre poster : Didier, 2011).

[962] Il s'agit d'une proposition possible. Nous pourrions remplacer « se sauva » par « fuite » car il s'agit ici de l'événement et non de la structure discursive.

[963] Nous reprenons ci-dessous la description de la représentation de « rassurer » selon Galatanu (2014a : 22):

RASSURER
SP<vouloir dire> à D
SP <penser/savoir P' négatif pour D>
DC

P' correspondent respectivement à ses représentations négatives et positives. L'histoire de *Mèyènô* contée par SP à D devient un acte rassurant, et abouti à « D < pouvoir être rassuré> » « où P remet en cause P' ». Effectivement, par l'histoire de *Mèyènô*, la représentation négative du lézard (associé à la peur, au *non-chez soi*) devient positive (associé à l'amour, la sécurité, la familiarité, au chez soi). Ceci a été spécifiquement montré dans notre analyse complète.

c Peur DONC croissance

La métaphore de la croissance dans les récits, déclinée notamment à travers les accélérations[964] (voir Trites, 2012), nous permet de proposer le scénario stéréotypique Ssa (structure discursive) suivant :

Ssa2: *à toute vitesse* DC accélération DC croissance.

La phrase « se sauva à toute vitesse implique un mixage poéticognitif entre le scénario de la peur (Ssa1) et celui de la croissance (Ssa2), par l'association entre « fuite » et « accélération » dans les DA. Ce mixage conceptuel s'effectue par un enchaînement argumentatif de cause-effet (DC) tel qu'il est abordé en SPA :

Ssa1: danger DC peur DC se sauver DC Ssa2: *à toute vitesse* DC accélération DC croissance.

PA / DA […]: peur DC vitesse; se sauver DC croissance ; danger DC croissance ; peur DC croissance, etc.

Le DA […] : « peur DC croissance » peut être considéré comme une signification potentielle du texte, enfouie dans sa structure suggestive. Il s'agit d'un Scc (construit localement dans et par les DA), mais aussi d'un Ssa éventuel (stéréotype global partagé)[965]. De ce croisement émerge un *hydrotype*, ou nouveau stéréotype potentiellement glocal.

SP<penser/savoir D état subjectif négatif : inquiétude, insécurité, souci>
ET SP<penser SP pouvoir faire D état subjectif positif>
ET
SP <vouloir faire D état subjectif positif : confiance, sécurité, tranquillité d'esprit>
ET
SP <savoir P positif pour D>
DC
SP <penser devoir/pouvoir dire P>
DC
D< pouvoir être rassuré>
Où P remet en cause P'.
SP = sujet parlant, D= destinataire, DC=DONC et ET=connecteurs argumentatifs (abstraits)

[964] Notre traduction du texte original « quickening » employé par Roberta Seelinger Trites (2012).
[965] Le motif « peur DC croissance » tend à être global dans la mesure où il sous-tend de nombreux discours issus des contes traditionnels figurant le développement identitaire par la peur. La littérature et les films contemporains pour la jeunesse en regorgent aussi: revisitant les contes, les films d'épouvante constituent par exemple un genre basé sur l'initiation par la peur. À ce sujet, nous conseillons l'ouvrage

Mais la métaphore de Trites nécessite d'être partagée localement par le lecteur et l'écrivain pour être prise en compte dans la co-construction du sens, de manière intentionnelle ou non intentionnelle[966]. Par ce motif potentiellement partagé s'ancre dans le texte un potentiel relativiste qui va participer au poids du récit[967]. Ce poids détermine le genre d'un texte littéraire, voire la nature glocale d'un support de communication.

d Peur et amour : deux émotions définissant chez soi

En outre, l'émotion non-occurrente de la peur manifeste un stéréotype du *non-chez soi*. Dans *Mèyènô*, l'exemple de Nôe illustre la théorie soulevée dans notre introduction générale, selon laquelle il existe « une opposition entre une conception 'domicentrique' où le 'home' reste fondamentalement le lieu où l'on se réfugie et une conception 'domifuge' où le 'home' est un lieu qu'il faut absolument fuir. » (Thaler et Jean-Bart, 2008 : 28).

Notre analyse du conte *Mèyènô* a montré les deux motifs suivants (Scc) associant le lézard au *non-chez soi* puis au *chez soi*, suivant les mouvements domifuges et domicentriques :

- Cas de Nôe (Scc) : *Lézard* DC *peur* […] ET *inconnu* DC *fuite* DC *pas chez soi* […] (mouvement domifuge)
- Cas de Mèyènô (Scc) : *Lézard* DC *amour* ET *familier/habitude*
  ET création ; totem ; protection
  DC *chez soi* […] (mouvement domicentrique)

Le mouvement domicentrique associé au lézard et à Mèyènô est ensuite réactivé (seconde partie du récit) lorsque *Mörua* suit le lézard pour rejoindre la mer : cela indique que Mörua part de chez lui (mouvement domifuge), tout en entamant un retour au chez-soi ancestral (mouvement domicentrique) :

- Cas de Mörua (Scc) :
  - *Chez soi* […] PT *inquiétude croissante* ET *inconnu* DC *fuite avec le lézard* (mouvement domifuge) ;

---

de Sue Short (2006) consacré aux rites de passages initiatiques féminins dans les films d'horreur. Short montre notamment comment ces films deviennent des contes revisités. En reprenant leur structure mais en la déformant ou en la transgressant ils créent un genre singulier décrit comme *contes de fées remaniés* (Short appelle ces contes « twisted fairy tales »).

[966] Dans son ouvrage intitulé « The transmission of affect » (La transmission de l'affect) Teresa Brennan évalue l'intentionnalité, des discours, actions et émotions humaines. Selon elle, l'humain a une *agency* relative (ou intersubjective, pour rejoindre notamment Stephens, 2013). Basée sur l'ego, l'idée d'une *agency* non-relative est illusoire. Toute intention comporte en réalité une dimension à la fois conscience et inconsciente, intentionnelle et non-intentionnelle (voir glossaire : *Intentionnalité et conscience intersubjective*).

[967] Voir le *poids* d'un discours et le *potentiel relativiste* traités dans la première partie consacrée aux généralités sur la PC (d'après Schmitt, 2012).

- *Lézard* DC *Mèyènô* … DC *amour* ; *familier/habitude* […] DC *(nouveau) chez soi* (mouvement domicentrique).

À la fin, devenu lézard, Mèyènô suit des mouvements domicentriques et/ou domifuges (entre deux *chez soi*) :

- Cas de Mèyènô-lézard (Scc par réactivation des Scc précédents):

Lézard … (DC *amour* ET *création*) ET *familier/habitude* ET *découverte*

DC *double chez soi […]* (mouvements domicentriques/domifuges)

Par cette illustration, l'initiation par les émotions de *peur* et *amour* associées au lézard devient significative dans *Mèyènô*. Émotion marquant la limite d'un mouvement domifuge et catalysant le mouvement domicentrique, la peur manifeste la frontière intangible entre d'une part la transgression et l'innovation nécessaires au développement et d'autre part la préservation nécessaire à la continuité. Complémentaire de la peur, l'émotion non-occurrente d'amour manifeste le centre à partir duquel peut avoir lieu le mouvement domifuge et vers lequel peut s'orienter le mouvement domicentrique. L'amour est un stéréotype de *chez soi* […] activé dans le récit. En son sein peut avoir lieu le partage du conte qui permet l'intégration des émotions selon Oatley (2004b). Le processus d'HCI impliquant notamment la transmission des représentations, émotions et affects peut ainsi être actualisé dans/par les coutumes locales narratives qui créent des espaces de partage, un lien intime et intergénérationnel.

III.1.3 Potentiel relativiste et poids

D'après la PC, le potentiel relativiste et le poids du récit forment un espace d'accord potentiel entre émetteur et récepteur dans la communication de récit. Cet accord est co-construit et crée l'*agency* intersubjective dans/par cet échange[968]. Il est formé par des schémas « globaux » communs au récepteur et à l'émetteur, donnant parallèlement accès à des déclinaisons locales de ces schémas. Le potentiel relativiste du récit devient donc un potentiel glocal jouant le rôle de pont entre les sujets communicants. Par définition, il comporte une large dimension latente, car potentielle, correspondant à « l'expérience d'un

[968] Le poids du récit est en effet potentiellement généré par l'écrivain qui écrit le texte mais ce potentiel ne peut se manifester que si le lecteur l'interprète aussi en tant que tel. Notre analyse indique que le discours contient un poids potentiel qui peut s'actualiser par les sujets communicants dans/par la transmission narrative. Cela n'est cependant pas l'objet de notre thèse car nous n'avons pas effectué de sondage auprès d'un public (narrataires/lecteur) et du narrateur/écrivain. Nous nous centrons sur le potentiel du discours et nous montrons comment, de par sa structure pragmatico-sémantique et poéticognitive, le discours peut générer ou autoriser cette co-construction.

certain *quantum* d'incommunicabilité à l'intérieur de la relation de communication » décrite par Soutet (2005). Dans *Mèyènô*, le *poids* se manifeste sous diverses formes dont nous décrivons quatre aspects majeurs liés entre eux : le schéma de « chez-soi », les figures du totem-lézard et de l'eau, la carte cognitive.

III.1.3.1 Schéma familier–rupture–réintégration et définition encyclopédique de « chez soi » comme accord.

L'accord sur lequel nous travaillons est la base de notre méthodologie : la signification de *chez soi* comporte une base globale (discours lexicographiques) déclinée localement (discours/conte). Ceci est également lié au principe de (re)construction du sens manifesté par les scénarios des récits initiatiques faisant intervenir la dynamique entre *chez soi et ailleurs*[969].

III.1.3.2 Totem et eau : deux accords

a Accords écrivain/lecteur, narrateur/narrataire, Mèyènô/Mörua

Le poids du récit *Mèyènô* est manifesté grâce à des figures stéréotypiques qui rythment le récit, telles que le *totem* et l'*eau.* Ces figures matérialisent la transformation et le passage qui forment l'initiation des personnages. Cette mutation est expérimentée à l'intersection de différentes interfaces naturelles et culturelles : le corps, le paysage, l'émotion, la pensée, la spiritualité. Ainsi, l'eau et le totem forment des balises de référence : d'un côté, pour le voyage et le développement de Mèyènô, en accord avec son environnement naturel ; de l'autre, en tant qu'accord culturel entre Mèyènô et son grand-père, dans la mesure où le totem et l'eau perpétuent le lien entre les deux personnages. Par ailleurs, le totem constitue le point d'accord entre le monde de Mèyènô et celui de Nôe.

Enfin, l'eau et le totem sont également des balises destinées au lecteur/narrataire. Le totem incarne une valeur spirituelle et culturelle fondamentale dans la culture kanak, plus particulièrement celui du lézard[970]. Certains éléments de sa signification locale peuvent être signalés au niveau glocal grâce au conte *Mèyènô* : le lézard (animal), l'identité liminale (entre deux mondes, mi-homme mi-animal), la protection, le guide, le messager de la mort, la création, l'ancestralité, la transformation. Éventuellement, le lecteur informé peut associer le lézard à la transgression, donc au tabou. Ainsi, en Nouvelle-Calédonie, la

[969] La partie précédente a abordé ces deux points qui constituent des accords globaux permettant d'accéder au sens/signification local du récit, répétant ou variant l'accord global et soulignant de fait un mouvement performatif ou alternatif de construction du sens/signification. Voir glossaire : *home/away (chez soi/ailleurs); actes performants alternatifs ; agency > performativité ; mouvements domicentriques/domifuges.*

[970] Voir par exemple le roman *l'homme-lézard* (Jacques, 2002).

métamorphose en totem signifie qu'un tabou a été brisé : de ce fait, le transgresseur doit revenir sous forme totémique pour se racheter. Par exemple, lorsque Mèyènô dépasse la limite de la mer, il transgresse une limite (code culturel transmis de génération en génération). Par conséquent il meurt mais pour venir chercher son grand-père, il revient sur terre sous forme de lézard et remonte le courant de l'eau, figure du temps. En tant que loi naturelle et culturelle, le tabou est incorporé au paysage comme une limite à ne pas dépasser : dans *Mèyènô*, il s'agit de la mer, associée à la mort. Le jeune n'est pas encore prêt à franchir cette limite. Finalement, le totem et l'eau marquent ensemble l'accord entre les codes culturels et naturels.

b Potentiel figuratif glocal

L'eau et le totem-lézard recèlent un potentiel figuratif glocal par leur caractère liminal.

D'une part, l'eau peut prendre diverses formes (ruisseau, rivière, mer dans le texte) tout en restant Même. Elle est associée paradoxalement d'un côté à des émotions négatives de danger et de peur associées à la mort et de l'autre, au développement / croissance, à la découverte et la joie, à la sécurité comme point de repère. Elle sollicite le désir et l'attraction de Mèyènô.

D'autre part, le lézard a la capacité d'aller et venir entre terre et mer, vivants et morts, ainsi que de se transformer en devenant petit, grand ou énorme. En outre, la même figure du totem-lézard se décline de manières diverses dans le texte, endossant différentes formes et rôles : énorme animal des brousses faisant fuir la fillette au début du récit, il devient ensuite la création répétitive du garçon qui aime tailler des lézards dans le bois. De plus, il est défini dans le lexique comme le totem de Mèyènô, son gardien qui l'accompagne. Il apparaît ensuite comme un messager de la mort et le guide du grand-père. À la fin du récit, Mèyènô devient lézard. La grand-mère narratrice conclut l'histoire en expliquant à la fillette que Mèyènô est « sûrement » le lézard énorme qui a initié le conte. Ainsi la boucle est bouclée, avec un retour du Divers au Même.

Pour conclure, le totem et l'eau sont des véhicules permettant le passage entre terre et mer, monde des morts et des vivants, peur et amour/confiance/sécurité : ils figurent, guident et/ou déclenchent la transformation, l'initiation, le mouvement, entre connu et inconnu, Même et Autre, local et global.

III.1.3.3 Accord et carte cognitive définis par les lois culturelles et naturelles

Le poids du récit est manifesté par les codes et les devoirs élaborés par le grand-père et négociés par Mèyènô. Cette trame est réalisée par les sous-mondes textuels possibles que nous décrivons ensuite. Plus largement, ceux-ci se distinguent par leurs dimensions déictiques, attitudinales et épistémiques auxquelles nous avons ajouté les valeurs ontologiques (déontiques et aléthiques)[971]. En se superposant selon la théorie du mixage conceptuel, ces mondes textuels génèrent une carte cognitive du récit telle une balise de référence accordant les différents « mondes » : ceux qui sont imbriqués dans l'histoire (niveau « micro »/local), mais également ceux qui sont sollicités hors de l'histoire (niveau « macro »/global), selon le principe de l'amorçage et de l'écho explicité précédemment. Pour souligner ces assemblages, la théorie des mondes possibles textuels est ensuite explorée, en lien avec la carte cognitive.

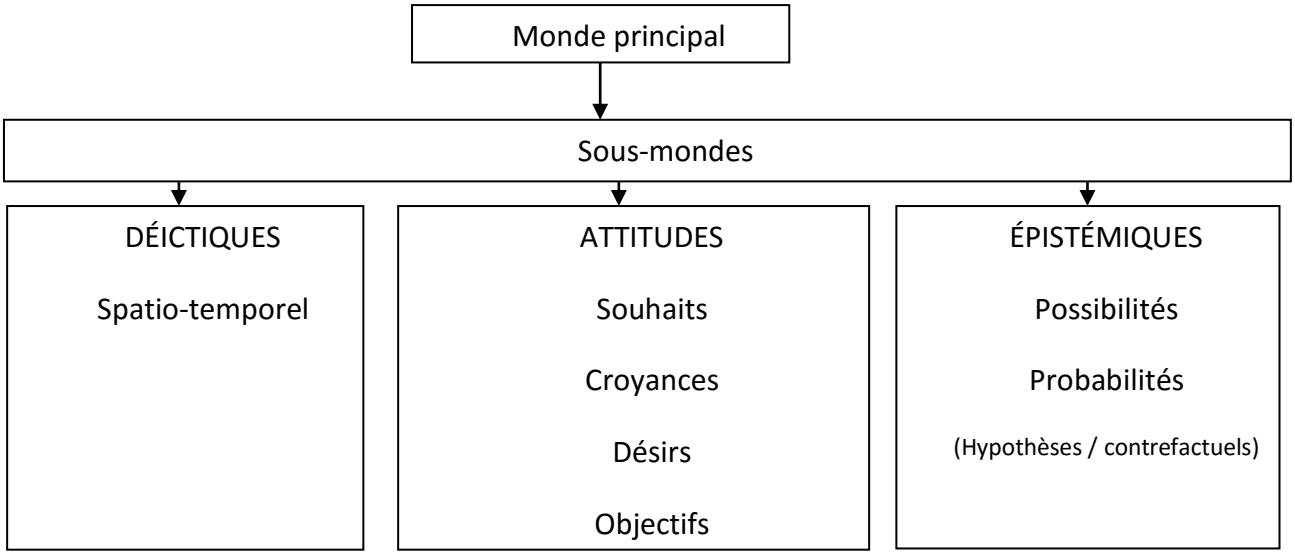
III.1.4 Théorie des mondes textuels possibles

Les mondes possibles textuels sont basés sur le principe de la projection narrative à la base de la PC (voir Schmitt, 2012)[972]. Nous partons du monde principal du récit d'où seront créés des sous-mondes déictiques, attitudinales et épistémiques tels que nous les schématisons ensuite. Ici, les émotions sont intégrées à travers ces mondes dans la mesure où des objectifs liés à des attitudes sont en jeu[973]. Il est remarquable que ces sous-mondes se retrouvent dans le tableau des valeurs et formes linguistiques (TVFL)[974] employé en SPA ce qui rend possible l'articulation de la théorie des mondes possibles à la SPA. Ainsi, nous ajoutons le monde déontique (aléthique) du TVFL aux mondes possibles textuels et notons que les croyances (valeurs doxologiques) sont regroupées avec les valeurs épistémiques dans le *jugement de vérité* selon le TVFL. Les autres valeurs axiologiques (TVFL) correspondent aux attitudes des mondes textuels.

[971] Les valeurs déontiques relèvent des lois culturelles, traitées précédemment à travers le tabou que manifeste la transformation en animal-totem. Les valeurs aléthiques relèvent quant à elles des lois naturelles.
[972] Nous nous référons ici à l'explication sur les mondes textuels possibles qui a été donnée d'après Schmitt (2012) dans la partie consacrée à l'explication générale de la PC (chapitre 2, section 2).
[973] Voir Oatley (2004a : 79-80 ; 2004b) qui montre que les émotions narratives sont liées aux buts et plans des personnages.
[974] Voir annexe viii. 1 : « Tableau (TVFL) (Galatanu, 2002) ».

III.1.4.1 Schéma des mondes textuels

Figure 20 : Mondes textuels



III.1.4.2 Théorie des mondes possibles/textuels : exemple d'application à Mèyènô (cas de la 1ère partie de l'histoire, précédent le voyage : chez Mèyènô)

a Monde Principal

a.i Récit dans le récit : quel monde principal ?

La scène initiale mettant en scène Nôe rencontrant un énorme lézard constitue un amorçage premier qui conditionne la suite du récit (voir explication précédente relative à l'amorçage premier). Nous pourrions donc considérer que le monde principal est celui qui est dépeint dès la première page[975]. Le récit *Mèyènô* conté par la grand-mère devient alors un *sous-monde* déictique (spatio-temporel) que nous pouvons aussi assimiler à un sous-monde attitudinal dans la mesure où ce conte peut caractériser une croyance partagée et transmise au sein d'une communauté culturelle. Le lien entre le paysage, les affects et les lois culturelles et naturelles est rendu par la fusion de ces mondes à travers une carte cognitive qui est également topographique[976]. Nous y reviendrons.

[975] Voir le texte en annexe xix : « Page 1 (pour notre analyse) ».
[976] Voir annexe xiii : « Développement de Mèyènô par son voyage ».

De plus, le monde principal (incluant la fillette et sa grand-mère, les personnages de la première histoire) se superpose au monde secondaire (personnages de Mèyènô et son grand-père) dans un monde épistémiques (possible/certitude) : à la fin du récit, le lézard (Mèyènô) revient au Pays des Ruisseaux. La grand-mère dit en outre à Nôe : « C'est sûrement lui que tu as vu dans les bois ». Un monde possible épistémique émerge alors par le mixage du monde principal et du monde secondaire (histoire dans l'histoire). Ce mixage transforme la représentation initiale effrayante du lézard en une nouvelle représentation familière et rassurante associée au personnage de Mèyènô[977]. De plus, cette synthèse des deux mondes est scellée dans la dernière scène, par une certitude suggérée : « sûrement » indique une suggestion (entre probable et certain) de la grand-mère narratrice qui laisse la place à l'interprétation de sa petite fille narrataire. Par le biais du conte, elles créent ensemble, un espace d'accord et de co-agency. Ce scénario générant l'HCI se projette sur le narrateur et le narrataire du conte *Mèyènô*.

Cependant, nous appréhendons le corps du récit *Mèyènô* tel qu'il est conté par la grand-mère dans la scène initiale comme le monde principal qui met en scène Mèyènô, le personnage principal du conte en compagnie de son grand-père, tous deux vivant au Pays des Ruisseaux. Ce monde principal apparaît dès le début du conte (p. 2) où leur lieu de vie et leurs activités sont décrits.

a.ii Questions et silence : mondes textuels possibles suggérés

Les questions que se pose Mèyènô (p. 4) constituent des portes vers des sous-mondes épistémiques. Le silence[978] qui les suit suggère les mondes potentiels créés par Mèyènô. Dans cet espace hypothétique du non-dit se sont imaginées les solutions possibles au problème posé. Renforcée par le silence qu'elle génère, la question pose un problème et traduit une quête de vérité, une attente et la recherche d'un savoir, ce qui peut être analysée en termes de modaux. Cette recherche est explicitement formulée comme une intention par l'emploi du verbe « vouloir » que l'on retrouve tout au long du récit tant chez Mèyènô que chez son grand-père. L'intention de savoir et de transmettre manifestée de part et d'autre retranscrit un héritage intentionnel[979]. Par exemple :

> Son grand-père voulait tout lui transmettre (p. 2) ;

[977] Voir glossaire : *mixage et sens initiatique glocal*.

[978] Le poids du silence a été abordé tout au long de notre thèse (voir annexe : silence du texte ; non-dit textuel). Son rôle clé dans la Lje est apparu dans notre recherche (troisième partie de la section 1), notamment à travers les témoignages de Réséda Ponga et Denis Pourawa, auteurs respectifs des deux albums *Mèyènô* et *Téâ Kanaké* tirés de la même collection, ainsi que l'analyse de Jean Perrot (2005) sur *Téâ Kanaké*. Au niveau linguistique, en SPA, Galatanu interprète le silence (sémantique pragmatique) comme un acte. Cette idée peut être montrée par les mondes textuels possibles formant des trajectoires interprétatives et donc des possibles actes de création et reconstruction du sens/signification.

[979] Nous entendons ici une forme de transmission consciente et stratégique de l'héritage culturel.

Il [Mèyènô] voulait tout voir, tout savoir (p. 3)

Les verbes « savoir » et « transmettre » forment un monde épistémique en lien avec un monde attitudinal (vouloir) autrement décrit en SPA par la valeur finalisante volitive fortement subjective. Ensuite, « tout » implique l'environnement donc le monde déictique. Par le biais de la modalité décelée dans le discours, ces mondes se superposent et les objectifs des personnages traduisant leur intentionnalité[980] émergeante. Cela permet au lecteur d'anticiper la suite de l'histoire et de comprendre par la suite les émotions et les choix des protagonistes.

De même, le silence engendré par ses questions donne au lecteur la possibilité d'imaginer des réponses, de construire le sens du récit, d'anticiper la suite de l'histoire. De plus le silence coïncide avec le moment où le lecteur tourne la page. Cette pause dans le récit lui donne le temps de reconstruire le sens comme l'illustre la scène (p. 4) où la question que Mèyènô pose à son grand-père reste en suspens :

- Mörua, et la mer, dis-moi, où va-t-elle ? (p. 4)

Nous retrouvons ce silence plus loin dans le récit, alors que Mèyènô interroge le vieillard qu'il a rencontré[981]. Cette fois, la question en suspens est explicitée par le départ du vieil homme et par la phrase « personne ne répondit ». Cela donne plus de poids au silence, à la suggestion, au monde possible intérieur engendré par la question. Dans ce silence a lieu la réflexion par la narration intérieure de Mèyènô et du lecteur. Rappelons que la question traduit une prise de conscience.

b Monde possible épistémique : les réponses du grand-père (p. 4)[982]

La page 4 montre les réponses du grand-père aux multiples questions de son petit-fils. Un dialogue basé sur des questions-réponses est ainsi généré, semblant ne jamais aboutir. Les réponses constituent des sous-mondes épistémiques et spatio-temporels :

(a) Un jour il demanda à son grand-père :

(a') Mörua, regarde l'eau qui coule! Dis-moi, où va-t-elle ?

(b) Jusqu'à la rivière.

---

[980] Voir glossaire : *intentionnalité et conscience intersubjective.*

[981] « Très étonné, Mèyènô contempla la mer et demanda :
-N'est-ce pas interdit de descendre dans les eaux de la mer ?
Personne ne répondit.
Le vieil homme était parti
(Fin de la page) »

[982] Voir annexe xix.6 : « Page 4 (pour notre analyse) ».

(c) Mörua, qu'est-ce qu'une rivière ?

(d) C'est l'eau qui suit un chemin au plus bas des montagnes.

(e) Et la rivière, dis-moi, où va-t-elle ?

(f) Jusqu'à la mer, les hommes disent qu'elle est immense et que l'eau y est d'un goût salé.

Je n'ai jamais vu la mer.

(g) Très curieux, le jeune homme demanda encore :

(h) Mörua, et la mer, dis-moi, où va-t-elle ?

(Fin de la page)

Les mondes épistémiques sont réalisés par l'affirmation de vérités (*jugement de vérité* selon le TVFL)[983] qui constituent le savoir et les connaissances du grand-père : il s'agit des réponses (b), (d) et (f). Cependant (f) fait apparaître une vérité certaine (« jusqu'à la mer ») et une probabilité marquant l'incertitude, caractérisée par le recours à un point de vue extérieur : « les hommes disent qu'(…) ». La nature de ce savoir — social et partagé – auquel le grand-père fait soudain référence, produit l'effet d'un doute possible, renforcé par l'inexpérience du grand-père (« je n'ai jamais vu la mer »). L'inexpérience et l'émergence d'un point de vue alternatif produisent un effet de défocalisation. Celle-ci rend possible la remise en question du savoir transmis, plus particulièrement si celui-ci n'est pas issu de l'expérience. Par ce doute, la certitude devient croyance (valeur doxologique), ce qui accroît la subjectivité des valeurs.

Ainsi, l'acquisition de la connaissance du monde vient de l'*extérieur* et de l'*intérieur*. D'une part, l'*extérieur* est constitué par la parole et la communication intergénérationnelle : la parole du grand-père porte des valeurs ontologiques et *jugement de vérité* tendant vers l'objectivité (TVFL), mais la transmission orale du savoir reste incomplète sans l'expérience subjective[984] qui constitue d'autre part, l'*intériorisation* des connaissances nécessaire à l'acquisition de l'enfant. Enfin, comme nous l'avons décrit précédemment, la question (h) en suspens sous-tend un monde possible *épistémique / possibilité* en tant que réponse(s) possible(s) imaginée(s) par Mèyènô, le grand-père et le lecteur. En tournant la page, le lecteur découvre alors la réponse du grand-père à la question (h) (p. 5) :

[983] Il s'agit ici de vérités sur la nature du monde (valeurs aléthiques ajoutées aux valeurs épistémiques). Voir tableau du TVFL (annexe viii).
[984] L'expérience implique les savoirs pratique et d'action, tout en demeurant de l'ordre de l'éprouvé, de l'affect, des émotions, du vécu, fortement subjectifs (valeurs axiologiques selon le TVFL).

(i) -Les fruits qui passent dans l'eau ne te diront pas d'où ils viennent ni où ils vont. C'est à toi de les suivre et de longer la rivière pour aller plus loin. […]

L'aspect fondamental de l'expérience dans l'appropriation du savoir est ici souligné par le grand-père : c'est à Mèyènô de trouver sa réponse. (i) porte une valeur ontologique aléthique (*nécessaire*) marquant une forte objectivité (TVFL), accentuée par la *modalité de dicto* (voir TVFL : « c'est à toi de » cela équivaut à « tu dois faire »).

c Mondes déictiques et épistémiques

Selon nous, les mondes épistémiques mis en évidence par les réponses traduisant le savoir du grand-père constituent parallèlement des mondes spatio-temporels. En effet, ils correspondent à des espaces géographiques et créent une carte cognitive du récit. Cette représentation spatiale construite par Mörua va évoluer grâce aux mondes possibles du récit mais aussi à travers le monde principal. Les mondes déictiques et épistémiques se superposent, formant une représentation nouvelle par le principe du *mixage*[985].

D'après les dires du grand-père, Mèyènô et le lecteur imaginent une *cartographie de l'espace* du récit. Cette carte cognitive sera explorée ensuite (voir schéma[986]). En examinant l'apprentissage du héros dans le récit, on s'aperçoit que le *monde principal* du texte correspond au vécu expérimental des deux personnages comme savoir *pratique* : c'est une appropriation active du savoir et la conquête de leur *agency,* constituant le cœur du développement individuel. Les sous-mondes sont des transmissions passives[987] par la parole, des constructions cognitives théoriques, servant de *cartes* qui balisent le parcours initiatique des personnages dans *Mèyènô*. La parole, dans sa dimension théorique figure la première phase d'acquisition précédant l'expérience pratique nécessaire à l'intégration des savoirs théoriques. On y décèle la représentation du rôle clé de l'oralité dans l'HCI de la société kanak.

[985] Voir glossaire.
[986] Annexe xii : « Développement de Mèyènô par son voyage ; schéma : carte et visite ».
[987] Nous employons le terme « passives » ici dans le sens de « reçues ». Nous reconnaissons cependant que la réception peut être active et intentionnelle. Il s'agit avant tout de souligner la distinction entre d'une part le savoir théorique et d'autre part le savoir pratique/expérientiel, présenté ici comme nécessaire à l'appropriation du savoir théorique. L'appropriation suppose la conscientisation, l'intentionnalité au sens de Brennan (2004 : 76) et l'*agency*. Néanmoins, notre thèse a mis en évidence la relativité de l'*agency* : le continuum entre passivité et activité, intentionnalité et non-intentionnalité (Brennan*, idem*), peut avoir des représentations fortement variables d'une personne ou d'un groupe à l'autre. Voir notamment : Stephens (2013) en Lj ; Brennan (2004) en psychologie ; les définitions des concepts suivants dans le glossaire : *intersubjectivité ; agency ; intentionnalité et conscience intersubjective.*

c.i Déontique comme sous-monde attitudinal : expression du devoir

Objectivantes, les valeurs ontologiques[988] à la fois déontiques et aléthiques (TVFL) ne sont pas présentées dans la théorie des mondes possibles. Elles pourraient cependant être ajoutées dans le monde possible *épistémique* qui est plus objectivant que le monde *attitudinal* (*souhaits, croyances, désirs, objectifs*). Nous pourrions inclure dans ce dernier les valeurs éthiques/morales. Néanmoins, les valeurs déontiques peuvent correspondre aux *objectifs* présentés dans les *attitudes*, pour plusieurs raisons que nous expliquons ensuite.

Dans le passage (i), le grand-père de Mèyènô définit un objectif : celui de suivre les fruits qui passent dans l'eau et longer la rivière pour aller plus loin. Il est sous-entendu que s'il veut avoir sa réponse, Mèyènô devra longer la rivière[989]. En outre, l'aspect déontique apparaît de manière plus évidente avec l'emploi du verbe « falloir » :

> « il faut que tu ailles » (p. 5) < obligation> ; « il ne faut pas s'y baigner » (p. 5). <Interdiction>

L'impératif est aussi employé par le grand-père pour interdire à Mèyènô d'aller dans la mer :

> « N'y va pas Mèyènô, reste encore avec moi » (p. 6).[990] < interdiction; obligation>[991]

c.ii Déontique comme délimitation spatio-temporelle

Nous avons démontré au préalable le lien, voire la superposition, entre les mondes déictiques et épistémiques. De même, nous remarquons que les mondes possibles attitudinaux « déontiques » définis précédemment permettent de structurer la représentation cognitive de l'espace du texte. Une *cartographie cognitive* de l'espace du récit émerge par les paroles du grand-père. Cette *carte* aide Mèyènô à baliser son parcours initiatique. Ces balises correspondent à des limites et des zones définies par les mondes textuels possibles déictiques (le futur), épistémiques (jugement de vérité, hypothèses) et attitudinaux (objectifs, croyances, désirs et souhaits).

---

[988] Les valeurs ontologiques demeurent certes subjectives de par leur fonction de valeur, néanmoins selon l'échelle du TVFL (Galatanu, 2000), ces valeurs tendent vers l'objectivation du discours, au contraire des valeurs désidératives qui tendent vers la subjectivation.

[989] Nous traiterons ultérieurement du monde possible réalisé de par l'hypothèse avec « si ».

[990] Cette phrase conclut le paragraphe (p. 6) où le grand-père explique à Mèyènô que la mer sera leur refuge lorsqu'ils mourront et que le grand-père devra normalement s'y rendre avant son petit-fils : cela explique l'ordre qu'il lui donne alors. Ce passage est abordé à la suite, à travers les sous-mondes réalisés par l'emploi de 'si'.

[991] « N'y va pas Mèyènô, reste encore avec moi » (p. 6) peut également être interprété comme une prière ce qui annule l'interdiction et fait intervenir des valeurs désidératives et volitives ; mais aussi affectives, hédoniques négatives.

d Futur et hypothèses : « si »

d.i Révélation de la mort

Des sous-mondes textuels apparaissent dans le récit (p. 6), quand le grand-père révèle à Mèyènô une nouvelle vérité (valeurs épistémiques et ontologiques) : celle de leur propre mort, inévitable. D'une part, les sous-mondes déictiques sont réalisés par l'emploi du futur simple. D'autre part, les sous-mondes épistémiques (et aléthiques) sont mis en évidence par l'utilisation des marqueurs hypothétiques : « Si + futur », et « lorsque + futur ». Observons ainsi ce passage crucial du récit (p. 6) :

> — Mon enfant, la mer sera ton refuge quand tu mourras. (j)
>
> Si tu t'en approches, tu entendras la voix des anciens et ils t'appelleront afin que tu les rejoignes et que tu ne reviennes plus jamais. (k)
>
> Ne sais-tu pas que lorsque je ne serai plus des vôtres, je serai là-bas, au milieu des vagues ? (l)
>
> Tu entendras mon écho du fond des coquillages. (m)
>
> N'y va pas Mèyènô, reste encore avec moi. (n)

d.ii Futur + quand

(j) fait apparaître l'emploi du [*futur] + [quand + futur]* : un sous-monde déictique spatio-temporel est alors superposé à un sous-monde aléthique- épistémique. L'espace correspondant au lieu « la mer » est associé d'une part au nom « refuge ». Le refuge correspond à un lieu lié à l'habitat et au « chez-soi », porteur d'une dimension émotive de par les valeurs qui lui sont attachées : pragmatique, affectif, hédonique positifs (TVFL). D'autre part, la mer est associée au temps : « quand tu mourras ». Nous pouvons donc mettre en évidence le stéréotype suivant :

> Mort DC refuge DC mer

d.iii Lorsque + futur

Nous retrouvons en (l) une structure similaire à la précédente, qui génère un sous-monde déictique spatio-temporel : *[lorsque + futur] + futur.* La phrase « lorsque je ne serai plus des vôtres, je serai là-bas, au milieu des vagues » fait apparaître deux différents *espaces-temps* dans lesquels le grand-père se situe :

> (1) être des vôtres DC être ici, maintenant : lieu et temps présent du récit (monde principal)
>
> (2) ne plus être des vôtres DC être là-bas, au milieu de vagues (sous-monde déictique)

À partir de (j), nous déduisons que (1) et (2) correspondent aux *espaces-temps* respectifs suivants :

> (1') le monde des vivants ; (2') le monde des morts

En outre, la phrase (m) ajoute un autre sous-monde qui met en évidence le lien entre (1) et (2) ; (1') et (2'). Ainsi en reprenant le sous-monde (2) dans lequel le grand-père se situe, nous remarquons qu'il fait apparaître Mèyènô toujours parmi le monde des vivants (3) :

GRAND-PÈRE > (2) ne plus être des vôtres DC être là-bas, au milieu de vagues DC mort (sous-monde déictique)

DC MÈYÈNÔ > (3) entendre écho du grand-père au fond des coquillages DC vivant (sous-monde déictique)

Ce monde possible réalise donc le scénario d'une communication entre le grand-père situé dans le monde des morts et Mèyènô situé dans le monde des vivants, par le biais « des coquillages » (p. 6).[992]

Remarquons par ailleurs que (l) est une question introduite par « ne sais-tu pas » qui renforce la valeur épistémique des paroles du grand-père : l'emploi du verbe savoir et la question négative (à laquelle Mèyènô ne répond pas) suggèrent que Mèyènô ne sait pas ce que le grand-père est en train de lui révéler. Cela n'est cependant pas explicite : la question induit un sous-entendu, renforcé par le silence de Mèyènô, qui porte à interprétation.

d.iv Si + futur

Dans (k), nous repérons un premier sous-monde épistémique (et aléthique) réalisé par l'emploi de [si + futur], auquel se greffe un sous-monde attitudinal (*objectifs*) réalisé par l'expression du but (*afin* que). D'une part, « Si tu t'en approches, tu entendras la voix des anciens et ils t'appelleront (…) », extrait de la phrase (k), exemplifie l'emploi de [si+ futur]. Le monde possible ainsi élaboré est épistémique (hypothèses et contrefactuels) et peut se résumer par le schéma argumentatif /scénario suivant :

Mèyènô > s'approcher de la mer DC entendre la voix des anciens

ET les anciens appeler Mèyènô

D'autre part, le but exprimé par « *afin que* tu les rejoignes et que tu ne reviennes plus » est un sous-monde (attitudinal / objectif) qui se greffe au premier:

Les anciens > appeler Mèyènô POUR Mèyènô les rejoindre et ne plus jamais revenir

Le scénario suivant apparaît donc comme possible :

Les anciens appeler Mèyènô

---

[992] Le motif de la conque (coquillage en spirale) est repris dans d'autres contes, notamment *Téâ Kanaké* : à ce sujet nous avons examiné (troisième partie de la section 1) le témoignage de Jean Perrot (2005) sur la représentation du renouvellement identitaire dans ce conte.

ET Mèyènô ne plus jamais revenir

DC Mèyènô être mort (par déduction)

Par déduction, le monde possible suivant est créé par le discours du grand-père :

Mèyènô > s'approcher de la mer DC rejoindre les anciens

DC ne plus jamais revenir

DC mourir […]

e Confrontation des sous-mondes

Les sous-mondes déictiques et épistémiques (et aléthiques) éclairent donc le lien qui se forge entre la cartographie cognitive et les hypothèses (épistémique, aléthiques). En outre, nous avons montré comment le grand-père, par son discours, crée plusieurs sous-mondes (déictique, attitudinal, épistémique). Ceux-ci vont donc se confronter, créant un problème dont la résolution constitue le cœur du récit.

e.i Mondes déictiques et épistémiques confrontés

Le premier monde déictique est une projection future (spatio-temporelle), rendue par une valeur ontologique puisqu'elle caractérise l'ordre normal, naturel des choses (lois de la nature) :

GRAND-PÈRE > (2) ne plus être des vôtres DC être là-bas, au milieu de vagues DC mort (sous-monde déictique)

DC MÈYÈNÔ > (3) entendre écho du grand-père au fond des coquillages DC vivant (sous-monde déictique)

Le second monde créé est un contrefactuel qui rendrait impossible la réalisation du premier monde :

Grand-père > rester ici (chez-eux)

ET

Mèyènô > s'approcher de la mer DC rejoindre les anciens

DC ne plus jamais revenir

DC mourir […]

Par conséquent, le discours du grand-père confronte plusieurs mondes possibles qui baliseront le parcours de Mèyènô, en lui donnant la possibilité de se positionner. Choisir son chemin correspond en effet à se l'approprier et conquérir son *agency*. Le grand-père se positionne lui aussi : il souhaite que se réalise le premier monde possible et non le second, ce que nous traitons ensuite.

e.ii Point de vue du grand-père et mondes déontiques

L'opinion du grand-père est appuyée par des valeurs déontiques de différents ordres :

- non obligation (facultatif) / ne pas devoir aller [jusqu'à la mer]

  Cela ne veut pas dire qu'il faut que tu ailles jusqu'à la mer (p .5)

- interdit / devoir ne pas se baigner [dans la mer]

  Mon grand-père me disait qu'il ne faut pas s'y baigner (p. 5)

Il s'agit là d'un interdit transmis par la génération précédente (le grand-père du grand-père), qui peut aussi porter des valeurs éthiques / morales (TVFL) négatives. Mais il n'est pas dit que cette loi s'applique à Mèyènô. Dans cet espace du non-dit, Mèyènô peut se positionner. Une zone de signification implicite rend possible la transgression de cet interdit. Le grand-père devient ainsi complice de la transgression possible de Mèyènô : un espace d'intersubjectivité est créé.

- *Interdit / devoir ne pas* [aller dans la mer] et *obligation /devoir* [rester avec le grand-père]

  (n) N'y va pas Mèyènô, reste encore avec moi. (p. 6)

(n) présente l'opinion du grand-père qui s'inscrit indirectement dans son discours, lui donnant une orientation affective. La subjectivité est atténuée par l'emploi de l'impératif qui dissimule le sujet énonciateur (Je) (modalité *de dicto*). Ainsi peut-on néanmoins déceler (n) la formulation d'un souhait plus que d'un interdit. L'impératif souligne cependant l'ordre et le devoir de Mèyènô de rester auprès de son grand-père. (n) comporte ainsi plusieurs significations possibles, formant une zone d'intersubjectivité et de suggestion par laquelle Mèyènô peut se positionner.

e.iii Carte cognitive : représentation théorique de l'espace

Le grand-père a élaboré, grâce à son discours, une carte cognitive qui constitue une représentation théorique de l'espace, marquée par des zones et des limites[993]. La narration définit ainsi l'espace du *chez-soi* selon une carte cognitive théorique. Trois scénarios principaux ont émergé, partant de l'hypothèse suivante : Mèyènô se pose des questions et devra donc « longer la rivière pour aller plus loin » (p. 5) afin de trouver la réponse de manière expérientielle.

[993] Voir carte cognitive du récit proposée ensuite.

- Scénario 1 : il partira donc pour aller plus loin - il est sous-entendu qu'il reviendra chez-lui, par contraste avec le second scénario.
- Scénario 2 : Mèyènô s'approchera de la mer et il ne reviendra pas (il rejoindra les ancêtres, le monde des morts).
- Scénario 3 : Mèyènô reste chez lui avec son grand-père et ne longe pas la rivière.

Dès lors, le suspense de l'histoire est installé quant aux choix que Mèyènô fera, confronté à ces différents scénarios et aux limites qui lui sont imposées (ses devoirs). L'espace étant balisé, le garçon est prêt à partir explorer « plus loin » le monde qui l'entoure. Il doit décider de partir ou non (de chez lui)[994].

Le mixage — ou fusion — de la carte théorique cognitive à la carte expérientielle cognitive du *chez soi* engendre l'appropriation et la transformation des savoirs propres à l'acquisition et l'initiation de Mèyènô. Par celle-ci, il transforme non seulement son *chez-soi* et son identité mais il participe également à l'HCI de son groupe culturel.

e.iv Attitudes dans Mèyènô

Souhaits, croyances, désirs et objectifs sollicitent implicitement des émotions[995]. La volonté de « tout savoir » de Mèyènô semble ainsi initier son « envie » de partir. Bien que sa décision de partir soit explicitement formulée dans le texte (« il décida »), elle est sous-tendue par un besoin traduit comme une « envie » grandissante. L'inertie est donc dépassée par une force dépassant celle de la volonté : il s'agit de la force naturelle (aléthique), représentée par le courant de l'eau vers la mer /mort, inévitable.

La volonté croissante comporte ainsi une dimension non-intentionnelle qui anime Mèyènô, figurant sa croissance physique et psychologique inévitable. De ce fait, la volonté-désir[996] et le devoir[997] se côtoient. Ces différentes valeurs sont intrinsèquement liées à travers l'ensemble du conte, ce que montrera le modèle développé de la SPA. Les mondes possibles deviennent ainsi des continuums qui, par le mélange, convergent vers une représentation intégrée du monde, témoignant du Soi intersubjectif.

---

[994] Partir permettra à Mèyènô de poursuivre son apprentissage par une décentration ou une rupture du schéma familier telle que nous l'avons d'ores et déjà explicitée. Le garçon pourra alors confronter la représentation théorique de l'espace du *chez soi* donnée par les paroles du grand-père à la réalité de sa propre expérience, et ainsi remettre en question ce schéma théorique (*déconstruction des représentations*) tendant vers l'objectivité pour en créer un nouveau (*reconstruction des représentations)*

[995] Voir théories de la narration des émotions telles traitées précédemment selon Oatley.

[996] La volonté-désir porte des valeurs finalisantes volitives et désidératives selon le TVFL.

[997] D'après le TVFL, nous entendons par « devoir » la nécessité naturelle et l'obligation relevant des valeurs ontologiques objectivantes (aléthique et déontique). Nous envisageons aussi le devoir culturel (valeur éthique/morale, plus subjective).

III.1.4.3 Superposition des mondes et héritage « dialogique »

a Promesse, mondes possibles et modalité

Le départ de Mèyènô est scellé par sa promesse de retour, mort ou vivant. Celle-ci forme un nouveau monde possible transgressant les mondes créés au préalable par le grand-père pour qui revenir du monde des morts est impossible. Dès lors, par sa parole Mèyènô transgresse les codes naturels et culturels. Cependant, cette promesse marque un nouvel accord entre les deux personnages. Par elle, émerge un nouveau scénario ou monde possible : *revenir du monde des morts*. En tant qu'accord, il s'agit d'une nouvelle représentation partagée, donc co-construite localement (dans et par le discours). Au demeurant, voici un exemple de nouveau scénario stéréotypique local (et potentiellement glocal) crée par le texte : nous le nommons *hydrotype* par son caractère fluide et renouvelé (en lien avec l'eau) et potentiellement solide (répété, marque de référence). Ce premier accord discursif transgressif suggère la transgression possible de Mèyènô dans le futur : son passage potentiel dans le monde des morts et son retour afin de tenir sa promesse.

La conceptualisation linguistique des mondes possibles générés par l'acte illocutionnaire « promettre » (ou *faire la promesse de*) peut être réalisée par le biais de la proposition de Galatanu (2012)[998]. Cet acte rassurant fait appel au *vouloir* (volitif) et au *devoir* (aléthique, déontique, éthique/moral), au *penser* et au *savoir* (épistémique, pragmatique, intellectuel …)[999]. À partir de cette hypothèse, on suppose que par sa promesse de faire P (revenir, mort ou vivant), SP (Mèyènô) cherche à et *peut rassurer* D (Mörua). SP crée un monde possible (P) par le scénario suivant :

Vouloir faire P ET *devoir* faire P DC *pouvoir* faire P (Galatanu, 2014a : 20)

[998] Galatanu (2012 : 64) montre l'intérêt de la SPA pour analyser les « représentations conceptuelles et sémantiques des actes illocutionnaires et l'étude de leurs réalisateurs linguistiques » (voir notre explication dans la partie consacrée à la SPA).

[999] D'après la description sémantique de « Promettre » en SPA (Galatanu, 2014a : 20) :

PROMETTRE
SP <vouloir dire> à D
SP<penser/savoir P positif (D)>
DC
SP <penser D vouloir P>
ET
SP <vouloir faire P>
ET
SP< pouvoir faire P>
DC
SP< devoir faire P>
DC
D <pouvoir être rassuré>
SP = sujet parlant, D= destinataire, DC=DONC et ET=connecteurs argumentatifs (abstraits)

Le monde transgressif possible qu'implique P (revenir mort) se situe dans la structure suggestive du récit tout comme l'acte rassurant de la promesse, qui scelle un accord entre les personnages et motive ainsi la suite du parcours de Mèyènô. Le monde possible créé par l'acte de « promettre » suggère donc la mutation potentielle des représentations aléthiques, déontiques et épistémiques (cognitives), mais également le passage des valeurs axiologiques négatives, que Mörua associe au non-retour (et donc à la mort) possible de Mèyènô[1000], vers des valeurs positives associées à son retour donc à la continuité de la vie après la mort.

b Hydrotypes, mondes textuels et structure suggestive

Les mondes textuels possibles constituent également des *hydrotypes*[1001] qui charpentent la structure suggestive du récit. Ils sont sollicités dans la seconde partie du conte (le voyage de Mèyènô)[1002]. Nous avons souhaité jusqu'ici examiner le potentiel de l'outil poéticognitif que constitue la théorie les mondes textuels possibles pour montrer le processus d'HCI dans un conte tel que *Mèyènô*.

c Objectivation de l'histoire et subjectivisation du paysage

De plus, il est particulièrement intéressant de remarquer comment la superposition des mondes déictiques (espace-temps) et des mondes attitudinaux, épistémiques, déontiques (ainsi que toutes les valeurs données par le TVFL) provoque deux effets : d'une part elle donne une valeur objectivante[1003] au récit en l'ancrant dans un espace-temps réel marqué par le paysage et incluant les éléments naturels (valeurs aléthiques objectivantes) en mouvement; d'autre part, elle subjective l'espace-temps en l'ancrant dans le co-texte du récit. Celui-ci constitue une appropriation (intersubjective) du paysage. Il y a donc à la fois une (inter)subjectivisation narrative du paysage qui prend de fait une dimension immatérielle, et une *ontologisation* de l'histoire qui se matérialise en s'enracinant dans le

[1000] La menace que constitue la mer pour Mèyènô est suggérée par l'interdiction formulée par le grand-père à son petit-fils : *N'y va pas Mèyènô* (11) (voir notre étude des mondes possibles développés autour de l'interdit/obligation).
[1001] Définis précédemment, les hydrotypes sont des stéréotypes (schémas et scénarios inclus) créés dans/par le texte. Ils forment dans notre cas des stéréotypes culturels potentiels qu'actualisera le contexte discursif.
[1002] Les mondes possibles sollicités lors du voyage de Mèyènô sont examinés dans l'application du modèle SPA articulé à la PC, au récit intégral de *Mèyènô* (voir section 3 de notre thèse).
[1003] Nous entendons par *valeurs objectivantes*, les valeurs qui tendent vers l'*objectivation* au contraire des valeurs désidératives par exemple, qui tendent vers la *subjectivation* (voir TVFL, annexe viii). Les valeurs (TVFL) que nous décrivons comme objectivantes et/ou subjectivantes témoignent respectivement d'une distanciation et/ou d'une inscription marquée du sujet énonciateur par rapport à son discours. En réalité, différents degrés de valeurs et formes linguistiques, plus ou moins objectivantes/subjectivantes, sont mis en évidence par le TVFL selon Galatanu (2000).

paysage.[1004] L'objectivisation et/ou la subjectivisation s'opèrent respectivement par une inscription détournée et/ou marquée du sujet parlant dans son discours.

d Conclusion : potentiel poéticognitif de la SPA ?

Notre étude a ici montré les possibilités d'articulation de la méthodologie SPA aux mondes possibles poéticognitifs.

Nous avons vu que la SPA propose de modéliser les degrés de subjectivisation et d'objectivisation d'un texte, soulignant le positionnement d'un sujet énonciateur à l'égard de son discours. Ces éléments servent aussi à définir le positionnement potentiel du récepteur, tel que l'explore la PC. Confortée par les mondes possibles textuels, la SPA peut donc souligner l'appropriation possible des savoirs (HCI) et leur passage balisé au niveau des espaces narratifs, spatio-temporels et intersubjectifs où s'effectue la co-construction potentielle du sens.

Notre analyse du discours (SPA) avait déjà exploré le voyage de Mèyènô avec des lunettes interférentielles SPA-mondes possibles selon une formulation intégrée à l'approche SPA : traités comme des scénarios (re)construits par le récit grâce aux non-occurrences du motif conceptuel *chez X*, les mondes textuels possibles avaient été retranscrits sous formes argumentatives telles que nous les avons illustrées dans cette partie sur la PC. Nous avions employé par exemple la modalisation par les verbes *devoir, vouloir, aimer, pouvoir, savoir* afin de désigner respectivement les valeurs déontiques, attitudinales, épistémiques des mondes textuels ; et selon le TVFL, les valeurs ontologiques, éthiques-morales (devoir, pouvoir), épistémiques (pouvoir, savoir), finalisantes (vouloir), esthétiques-pragmatiques-intellectuelles-affectives-hédoniques (aimer). Les schémas élaborés par le discours (Scc) ont été sollicités implicitement sous formes de non-occurrences, puis éventuellement de nouveau modifiés.

Dans la partie suivante, les mondes textuels en SPA seront exploités pour montrer les phases du développement de la conscience en lien avec l'HCI dans notre album-type.

[1004] Voir Galatanu (2000 : 92-83) qui distingue la gradation et la gradualité des valeurs (ontologiques, jugement de vérité, axiologiques, finalisantes) et formes (modalités *de ré* ou *de dicto*) linguistiques. Ces phénomènes soulignent l'inscription sémantico-discursive plus ou moins forte du sujet énonciateur (« Je ») dans son discours, selon le TVFL.

III.1.5 Cartes cognitives : espace, zone et limite (re)construits discursivement

III.1.5.1 Carte/visite : conceptualisation possible du développement identitaire par le paysage dans Mèyènô

Dans *Mèyènô*, la *carte* et la *visite* correspondent respectivement aux mondes textuels possibles (alors que Mèyènô est encore chez lui) et à leur expérimentation par le voyage de Mèyènô. La *visite* figure l'appropriation des connaissances du jeune garçon tandis que la *carte* relève de la transmission du grand-père vers son petit-fils. Autrement dit, *carte et visite* correspondent aux cartes cognitives, respectivement théorique et expérientielle. D'une part, la *carte* donne une vue d'ensemble dessinant la base du récit tel un premier « spectre » ou « quantum » (Soutet, 2005) de scénarios stéréotypiques : la *carte* forme par conséquent un accord objectif global dans le récit (le poids du récit). D'autre part, la *visite* se superpose à cette base qui passe pour ainsi dire en arrière-plan, dans la structure suggestive du texte. La *visite* décrit la focalisation locale et subjective à travers le regard des personnages tout en actualisant certains éléments de la *carte.* La théorie poético-cognitive de *la carte/ visite*, rejoint donc les théories de la glocalisation, du mixage, de la reconstruction du sens, de l'apprentissage interculturel etc.

Finalement, le voyage de Mèyènô marquant la 2ème partie du récit, consiste en une visite expérientielle : le garçon va vivre et s'approprier la carte théorique assimilée et transmise lors des échanges avec son grand-père (première partie du récit). De plus, son voyage va générer celui de son grand-père : cela confirme l'hypothèse de la construction d'une identité intersubjective dans la Lje. Le parcours des deux personnages suit les mêmes étapes[1005].

Les échos entre les deux voyages proviennent des émotions, actions et buts associés aux mêmes repères dans le paysage (étapes)[1006]. Les buts des deux personnages sont paradoxalement similaires et divergents (donc complémentaires), ce qui engendre des émotions contradictoires. En outre, la progression à travers le paysage est alternée par des phases liées à la volonté et à l'absence de volonté[1007]. Ce contraste marque également la *co-agency* qui fonde l'intersubjectivité : c'est le mouvement entre don/expression et accueil/impression. Mèyènô et son grand-père apparaissent en effet inévitablement liés et

[1005] Voir à la suite. Le « tableau comparatif : étapes des voyages de Mèyènô et Mörua suite à la période de transmission ».
[1006] En références aux théories d'Oatley (2004a : 79-80 ; 2004b) sur les liens entre les buts et les émotions dans la narration.
[1007] Les phases liées à la volonté sont indiquées par le « vouloir », les décisions, le mouvement résistant, l'*agency*. Les phases de non-volonté sont indiquées par le non-contrôle, la passivité, le mouvement non-résistant et naturel, la *non-agency* apparente.

interdépendants. Cette co-modification figure en outre le processus d'HCI et montre potentiellement une parabole du phénomène glocal en Lj selon Gutierrez (2013).

III.1.5.2 Tableau comparatif : étapes des voyages de Mèyènô et Mörua suite à la période de transmission (annexe xvi).

Le tableau comparatif reprend les étapes des voyages respectifs de Mèyènô et Mörua (son grand-père) afin de montrer le processus de co-transformation dans le conte *Mèyènô.* Les rares divergences entre les deux parcours y sont présentées à l'aide de caractères gras (étapes 3, 7 et 14). Celles-ci soulignent selon nous la complémentarité des rôles des personnages par leur position dans la chaîne intergénérationnelle. Ainsi, Mèyènô est initié car il est jeune. C'est pourquoi il voyage seul (étape 3) et rencontre un vieillard (esprit) qui le guide[1008], faisant écho à son grand-père (étape 7). Au contraire, son grand-père passe du rôle de *guide* à celui de *guidé* (étape 3), ce qui traduit la fin de la transmission: il passe le relais à son petit-fils. De plus, Mörua ne rencontre pas de vieillard (étape 7) et l'esprit qui l'attire vers la mer est le lézard-totem de Mèyènô. À la fin, les Mörua et Mèyènô se retrouvent. Mèyènô a désormais la capacité de revenir sur terre sous forme de lézard, ce qui marque sa transgression. Interdépendants, les deux personnages co-construisent une nouvelle réalité : celle d'une identité et d'un *chez eux,* à la fois renouvelés et continuels, selon un processus d'expansion et de contraction. Cela traduit en somme le processus d'HCI.

III.1.5.3 « Cartographier l'intangible » [1009] : parcours initiatique et métamorphose de Mèyènô

a Explication de l'étude

L'exemple du conte *Mèyènô* est basé sur le schéma de la « carte ». Retranscrivant l'espace-temps du récit, nous avons réalisé une carte dépeignant les zones et les limites du paysage tel qu'il est reconstruit par le texte. Le déplacement des personnages dans cet espace diégétique cartographié et subjectivisé traduira la « visite » (focalisation) par laquelle ils s'approprient le lieu comme *chez eux*[1010]. Le lien entre paysage et identité transparaît dès lors par le mixage des cartes « naturelles » et « culturelles ». Cette partie présente donc une

[1008] D'après le glossaire proposé à la fin de l'album *Mèyènô*, le vieillard s'avère être un esprit qui l'attire vers la mer.
[1009] D'après Byrne (2009 : 236, notre traduction).
[1010] L'appropriation du paysage souligne la construction de *chez soi*, ce que nous montrerons au niveau sémantique à l'aide du modèle SPA : la définition de *chez X* implique la possession, la propriété d'un lieu. Dans le conte étudié, l'appropriation du lieu est associée à la transmission-apprentissage des savoirs liés au paysage et à la construction du *chez soi* / du Soi.

analyse des zones de passages de Mèyènô à partir d'une carte schématique que nous avons réalisée. Elle comporte un schéma suivi de son explication :

1) Schéma du développement de Mèyènô par son voyage (annexe xiii. a)

Ce schéma dépeint le parcours de Mèyènô telle une carte indiquant les différentes zones et limites qu'il franchit, mais aussi le double-sens de sa trajectoire le long de la rivière, dans un mouvement paradoxal d'expansion-contraction.

2) Zones de passages (annexe xiii. b)

Les différentes étapes de la transformation intérieure de Mèyènô sont exprimées par le paysage, comme nous l'explicitons à la suite du schéma.

Notre proposition de cartographier le parcours de *Mèyènô* reste une interprétation possible. Elle illustre comment le conte peut *cartographier l'intangible* (Byrne, 2009 : 236)[1011], donc potentiellement engendrer la co-construction de l'HCI par les personnages du récit mais également par les narrateurs et narrataires du conte selon la *mimesis*. Le paysage narré devient alors un lieu d'actions passées, présentes et futures. Cela illustre nos arguments présentés en section 1 : le paysage est parsemé de traces du passé, préservées à travers les générations par les actions de « marcher, maintenir et entretenir » (Rose, 2010 : 259)[1012]. Il s'agit d'une forme de *géographicalité* (Birkeland, 2005)[1013] directement impliquée dans la construction identitaire des individus et des communautés. Les voyages par lesquels se co-transforment l'Homme et le paysage ainsi que leurs récits, relèvent en fait du rite de passage[1014] qui cartographie l'intangible.

b Chez X : cartographies de Bartmiński (2009) et SPA[1015]

La cartographie cognitive que réalise la narration (voir annexe xv) souligne la reconstruction de *chez X* suivant un double mouvement d'extension et contraction, comme le montre la flèche en double sens qui traduit les mouvements domicentrique et domifuge.

[1011] Voir les arguments développés précédemment dans notre thèse (chapitre 2, section 1) sur le *traumascape* chez les Aborigènes : l'ancrage des émotions et expériences traumatiques dans les paysages ; les expériences passées sous silence et enfouies sous la terre. Se référer également à la notion de *carte* en lien avec les représentations (chapitre 1, section 1) et à la littérature d'émergence comme lien entre l'individu et le territoire (section 1).

[1012] « walking, holding and taking care » (Rose, 2010 : 259). Ainsi s'effectue l'apprentissage indigène par le « footwalk » et le « storytelling » (Rose, 2010 : 258). Voir glossaire : *Garder, prendre soi ; footwalk.*

[1013] « Geographicality » (Birkeland, 2005). La notion de géographicalité a été explicitée précédemment (chapitre 2, section 1) au regard des arguments de Birkeland (2005) sur la construction identitaire en lien avec les lieux et l'espace : elle se caractérise notamment par l'appropriation d'un lieu par le fait de lui donner une signification, une histoire. Voir glossaire : géographicalité.

[1014] Il est alors question de voyage initiatique. Notre thèse a abordé ce thème (chapitre 1, section 1).

[1015] Voir annexe xiv (« Homeland : cartographie de Bartmiński (2009) ») et annexe xv (« Chez X : cartographie cognitive dans Mèyènô, d'après Homeland, Bartmiński (2009) »).

Cela reste néanmoins paradoxal puisque les deux centres deviennent deux figures du même *chez X*. De plus, cette carte superpose trois strates : l'espace du paysage, les personnages qui s'y trouvent, les valeurs qui y sont ancrées. Elle fait donc écho au schéma de Bartmiński (2009 : 169) [1016] qui prend la forme d'une cartographie similaire selon des cercles concentriques sur trois axes : espace-communauté-valeurs.

Dans *Mèyènô,* la zone (2) (annexe xiii.a, b) peut ainsi correspondre à la limite de l'humanité et au monde vivant humain (par la rencontre avec le vieillard), puis la zone (3) semble marquer la limite du vivant incluant le non-humain. L'extension de *chez Mèyènô* continue ensuite au-delà du monde vivant, dans le monde des morts, correspondant à la mer. La carte de Bartmiński sera utilisée à la suite de l'analyse complète de notre corpus (section 3) comme base d'application afin de représenter l'expansion narrative du motif *chez X* dans le texte en fonction de l'espace, des valeurs et de la communauté.

Notre explication constitue néanmoins une couche interprétative possible parmi d'autres qui coexistent dans/par le texte, ce que montrent les mondes possibles textuels dont le glossaire de l'album fournit des clés d'accès[1017]. Notre déclinaison non-occurrentielle/co-occurrentielle de la méthodologie SPA a ainsi indiqué diverses significations plus ou moins accessibles coexistent paradoxalement dans le récit (polysémie), soulignant la fluidité des frontières entre les zones du *chez soi* et du *non-chez soi*, et la liminalité sémantico-discursive dont recèle le texte.

[1016] Le schéma de Bartmiński (2009 : 169) (voir annexe xiv) représente l'extension de la signification de « homeland » (en polonais) selon des cercles concentriques sur trois axes : espace-communauté-valeurs. La zone correspondant à « ego » et à « home – family - love » s'étendant jusqu'à la « region - countrymen » et incluant « feeling of security- neighbours – village - city », peut être corrélée à la carte que nous avons schématisée au niveau de la zone « connaissance-culture-pays des Ruisseaux – Mèyènô et son grand-père (famille) » également associée à l'affect positif « aimer ».
De plus, sur le parcours de Mèyènô, la zone (1) correspond à l'indépendance et la liberté du garçon qui prend des initiatives. Dans le schéma de Bartmiński ces valeurs correspondent à « nation, country ». La zone (2) qui fait apparaître le respect de l'Autre et de ses codes culturels peut ainsi correspondre à la valeur « culture, human dignity » propre au continent et à l'Europe dans le schéma de Bartmiński, mais également aux valeurs « peace development, solidarity » correspondant à « humanity » et « world ».

[1017] Voir Jouve (2011 : 130) au sujet de la place du glossaire dans cet album ainsi que ceux qui sont tirés de la même collection. Nous avons traité de ce point dans notre partie sur la Lje (section 1, chapitre 3). Par notre analyse du discours par exemple, l'ambiguïté du personnage du vieillard est décelable puisqu'il est défini dans le glossaire de l'album comme un « esprit » non-humain. Également, le glossaire précise que le banian est l'arbre symbolisant l'entrée du monde des morts. Il est donc possible que Mèyènô sorte du monde vivant à partir du banian (zone (1) de notre schéma). Par ailleurs, cette interprétation est confortée par la symbolique kanak des rêves telle que nous l'avons brièvement traitée dans la section 1 (chapitre 1). Nous avons également expliqué (section 1) que le voyage vers la terre ancestrale a souvent lieu par le rêve dans les cultures indigènes, notamment chez les kanak. Le passage du banian dans le monde des morts signifie aussi probablement l'entrée dans le monde du rêve. Ceci est suggéré dans le récit *Mèyènô* où le passage du banian est associé au sommeil (voir l'étape 4 dans le tableau comparatif, annexe xvi). Ce monde possible textuel a été souligné dans notre analyse par les non-occurrences/co-occurrences de *chez soi* et *pas chez soi*.

III.2 Pistes d'interprétation sur l'appropriation identitaire à travers le paysage dans « Mèyènô »

L'application de la PC au texte *Mèyènô* permet en dernier lieu, de cartographier l'intangible. Plus précisément, le parcours initiatique et la métamorphose de Mèyènô ont été soulignés en corrélation avec le paysage, entre terre et mer. Cette histoire est ancrée dans le paysage insulaire de Nouvelle-Calédonie tel qu'il se profile sur les cartographies cognitives et sémantico-discursives construites d'après notre analyse du discours. C'est pourquoi nous proposons des pistes d'interprétations au sujet des représentations de l'eau et de l'île.

III.2.1 Représentation littéraire de la terre résistant à la mer en Nouvelle-Calédonie

Omniprésent dans la littérature du Pacifique, le lien entre mer et terre figure, selon Seixo (2004) la négociation identitaire postcoloniale et particulièrement

> (…) l'effort d'adaptation et de résistance de l'individu à des pays d'adoption, pour l'expression d'une lutte pour l'enracinement provenant de la délocalisation, et qui sont en général rattachés à la richesse de la terre et aux offres de la mer (…) (Seixo, 2004 : 31).

C'est en outre la rencontre entre le Même et l'Autre qui transparaîtrait dans celle du terroir et de l'eau, comme l'explique Seixo (32-33). Symbole de mort et d'anéantissement, mais aussi de l'ailleurs et de l'inconnu, la mer serait-elle représentative d'une peur face à un inconnu menaçant ? Seixo note cet imaginaire des eaux conduisant à la mort, spécialement chez Mariotti[1018]: cet auteur calédonien dépeint par le paysage un inconnu paradoxal, attirant[1019] et idéalisé mais aussi diabolisé, et menaçant. Ce paradoxe apparaît dans *Mèyènô*.

Seixo souligne également le symbole de l'eau comme anéantissement (30) s'opposant à celui de l'arbre comme « emblème de résistance » et « possibilité de résistance à la mort » (32-33). Cette résistance figure potentiellement l'*agency* du peuple kanak.

III.2.2 Île, figure identitaire glocale

Le paysage insulaire est au cœur des récits d'Océanie. La terre est l'île où vivent les communautés, ayant comme seul « ailleurs» la mer. Au regard des dimensions symboliques respectivement globale et locale de l'eau et du terroir, nous nous interrogeons : l'île

[1018] L'écrivain Jean Mariotti est né à Nouméa en 1901. A 23 ans, il part vivre à Paris où il devient un écrivain parisien-calédonien cultivant ce paradoxe à travers son œuvre. La plupart de ses récits se situe dans le Pacifique et en particulier dans son île natale. (Voir Seixo, 2004 : 30).
[1019] Mariotti, mais aussi l'auteur calédonien Cardoso, racontent un paysage qui « pourrait constituer (les eaux, le corail et les plantes maritimes) un poncif de l'exotisme » (Seixo, 2004 : 32-33).

représente-t-elle le global entourant le local et le local résistant au global ? La trajectoire entre les deux représente alors l'espace liminal glocal. La représentation de l'île, délimitée par ses côtes, ne constitue-t-elle pas un symbole de l'identité postmoderne ?

Considérant l'identité comme le fruit du dialogue entre soi et l'autre, intérieur et extérieur, ici et ailleurs, la parole devient alors le mode de communication primordial liant paysage et identité :

> Nature humaine et paysage vont donc de pair, et l'île devient une capacité de parole, et partant, la condition d'existence de ses habitants. (Seixo, 2004 : 35)

Liant lieu et identité, la parole conditionne l'existence, donc la survie de ses habitants. De plus, la « capacité de parole » qualifiant l'île souligne son potentiel d'expression : les récits et la parole sont latents, immergés dans la terre. Seixo ajoute :

> Le projet d'écrire (…) vient à la rencontre de l'être, lui donne une voix, et fait exister l'île, dans sa singularité et dans son isolement, au moyen de sa propre parole (…). *(Idem :* 34-35).

Dans ce contexte « l'écriture (…) manifeste la résistance du pays et la construction du progrès ». (31-32). Ainsi, la Lje océanienne est ici dépeinte comme « une voix qui s'élève. Une voix qui raconte l'île », et qui résiste aux autres voix venues d'ailleurs. Mais c'est aussi une voie vers les racines, la culture locale et le progrès. Les arguments de Seixo (2004) nous éclairent donc sur la place de l'eau et de la parole dans *Mèyènô*[1020]. Par ce conte, l'île narrée constitue une parabole potentielle de l'identité liquide, glocale, postmoderne[1021].

III.2.3 Conclusion : poétique cognitive (PC) et nouveaux accès sens/signification

Au regard des pistes d'interprétation culturelles relatives aux représentations de l'île et de l'eau, nous pensons que la PC peut montrer le potentiel parabolique du texte à ce niveau.

Ce potentiel donne à *Mèyènô* l'envergure d'un conte contemporain phare particulièrement représentatif de la littérature émergente en Océanie francophone, spécifiquement en Nouvelle-Calédonie. Comme *Mèyènô*, d'autres récits et albums abordent les thèmes de l'identité, la transmission, l'héritage, la tradition, la transformation, la mort, en lien avec le paysage local. Outre la dimension graphique que nous n'avons pas traitée ici, notre attention s'est tournée sur le discours (ré)générateur d'identité à travers la figure

[1020] En référence au lexique de l'album, *Mèyènô* signifie d'ailleurs celui qui « cherche l'histoire ou la parole ».
[1021] À ce sujet, se référer à la section 1 où nous avons défini la glocalisation et ses enjeux en lien avec la modernité liquide.

l'omniprésence de l'eau, représentative de la parole transformatrice, créatrice[1022]. L'eau, symbole d'anéantissement certes (Seixo, 2004 : 30) mais surtout de renouvellement, reflète la dynamique cyclique, infinie et concentrique du développement identitaire.

Les cercles concentriques qui apparaissent sur les cartographies cognitives que nous avons construites [1023] soulignent ce processus d'expansion identitaire témoignant essentiellement d'un parcours initiatique.

Dans un ensemble fluide, le processus cyclique est celui de la déconstruction-reconstruction discursive en spirale. Ce symbole [1024] qui apparaît dans la littérature calédonienne[1025], rappelle combien les récits communautaires véhiculent et ritualisent le développement identitaire individuel et collectif. L'aspect fluide de l'eau est aussi celui les frontières, des *identités liquides* contemporaines[1026] dont les enjeux sont retranscrits dans les contes modernes[1027].

Mèyènô peut donc constituer une parabole de l'île comme singularité de l'être. La limite entre terre et mer représente l'identité glocale au potentiel transformatif. L'arbre, comme symbole de résistance, s'oppose à la mer. Cette opposition devient nécessaire pour créer une identité unique marquée par les figures liminales de l'eau et du lézard-totem. Mais l'identité émerge également par le discours, par la voix du narrateur, qui raconte l'île par l'histoire de Mèyènô, sa transformation et à travers elle, celle d'un peuple, d'une culture en mutation. L'identité de Mèyènô, tout comme celle du peuple kanak et du paysage qu'il

---

[1022] Le titre *Mèyènô*, également le nom du personnage principal, signifie d'ailleurs « celui qui cherche l'histoire ou la parole » (voir le glossaire de l'album). Or, dans le conte, Mèyènô cherche à savoir où va l'eau, et ultimement la mer, but ultime de son voyage initiatique. La parole et l'histoire deviennent une quête de la voix des ancêtres qui est figurée par le parcours de l'eau vers la mer, habitat ancestral.

[1023] Voir les annexes xiii et xv qui présente deux cartographies cognitives que nous avons réalisées d'après notre analyse du discours (SPA).

[1024] Il conviendra d'appréhender le symbole avec la distance nécessaire : il s'agit en effet d'un concept ethnocentré, au contraire de la figure, comme l'explique Monnerie (2010).

[1025] Voir Seixo (2004) mais aussi Perrot (2005) concernant le motif du renouvellement dans le conte contemporain *Téâ Kanaké.*

[1026] Nous nous référons ici notamment à la modernité liquide de Bauman liée à la glocalisation (chapitre 1, section 1).

[1027] Dans *Mèyènô*, l'eau est la liaison entre l'espace-temps, l'individu (le héros) et son environnement. Elle est la trajectoire vers la mort, la conscience d'un *avant* et d'un *après* qui donne du sens à la vie. La quête et l'origine étant liées à la construction identitaire, cette conscience permet l'émergence de l'identité par la narration, ici symbolisée par la continuité de l'eau et son potentiel transformatif. La prise de conscience du temps est contingente à la métamorphose. L'eau figure la conscience tel un lien entre différents mondes imbriqués, entre passé, présent et futur, connu et inconnu : le connu recèle une dimension potentielle inconnue et l'inconnu une dimension connue. Aussi l'eau est-elle à la fois Même et Autre : elle prend différentes formes tout en demeurant la même. Le parcours de Mèyènô le long de l'eau figure ainsi la co-transformation de l'eau, du garçon et de son grand-père, par laquelle se révèle l'altérité dans l'identité (et inversement).
Ce conte figure en ce sens probablement la rencontre Même/Autre génératrice de renouvellement, de changement. Le caractère ambigu et liminal des éléments mutants se projette sur la représentation de la mer dans *Mèyènô*. Celle-ci est à la fois rassurante, comme un refuge (« chez les ancêtres), mais menaçante, génère des émotions contradictoires : la peur, la confiance, l'envie et le respect (rapport au sacré). Cette double face évoque les représentations divergentes de l'étranger venu de la mer, donc du rapport à l'altérité en référence à la colonisation. Elle structure aussi le rapport à la terre en tant qu'identité. C'est la face rassurante et effrayante de soi, de l'identité constamment renégociée. La dimension « entre-deux » de l'eau dans le récit *Mèyènô* souligne son caractère liminal et la double face du masque, du Soi.

incarne, apparaît donc en développement perpétuel. Cette identité demeure le lien qui embrasse l'humain et le paysage, ne formant plus qu'un tout.

Enfin et surtout, Mèyènô prouve qu'il peut revenir du monde des morts : en transgressant les lois naturelles et culturelles, il devient un être liminal et totémique. Il annule ainsi les croyances relatives à la séparation du corps et de l'esprit. Dans la mort et par le totem, le Soi est transcendé(e), en expansion. Différent et pourtant toujours même, le Soi demeure interdépendant de l'Autre : la transformation d'un membre de la communauté engendre celle des autres membres selon le principe de réciprocité et d'intersubjectivité. Ainsi a lieu le développement culturel durable (ou HCI).

Pour conclure, à la rencontre de la terre et de l'eau se trouve l'île. Lieu liminal, l'île est le miroir de Mèyènô, être liminal, appartenant à deux mondes entre lesquels il se déplace grâce à l'eau et sous forme de lézard : le monde de la mer /des ancêtres et celui de la terre/ des vivants. Au cœur de la culture de Nouvelle-Calédonie, Mèyènô devient *l'homme-lézard*[1028], le totem[1029]. Le totem forme donc la parabole et le cœur de l'héritage kanak, dans ses formes humaines et non-humaines, naturelles et culturelles : il est le masque et le filtre garant de l'équilibre de l'*héritage dialogique* (Rose *et al*. 2010).

[1028] Voir le roman réaliste de Claudine Jacques (2002) intitulé « l'homme-lézard » qui se réfère à ce totem et dépeint la vie contemporaine et problématique de jeunes calédoniens en quête d'identité. Les thèmes généralement occultés par le Lje sont au cœur de ce livre : la mort, l'inceste et le viol, les relations entre kanak et non-kanak, l'alcoolisme etc. Claudine Jacques qui est elle aussi arrivée de France sur le territoire alors qu'elle était adolescente, choisit d'explorer dans ce roman les thèmes européens classiques de la dualité des hommes (souvent hommes-victimes), de la violence, du péché et du pardon par la figure traditionnelle de l'Homme-Lézard. Cela est représenté dans le roman par la sculpture réalisée par l'un des personnages centraux, Dick Bone, l'artiste kanak. Il s'agit d'une sculpture dramatique, énigmatique et puissante, représentant un homme torturé ou plus précisément une créature mi-homme, mi-lézard. Il en ressort selon nous l'hybride global-local de ces figures, d'inspiration à la fois Chrétienne et kanak. Contrastant avec ce roman contemporain, les histoires du « Cycle du Lézard » (1932) sont des retranscriptions de la « maîtresse » kanak, Boésou Erijisii, pour la publication d'histoires orales kanak du Pasteur Leenhard : il s'agit des premiers recueils d'histoires issus de la tradition orale (sur le lézard, voir particulièrement Pasteur Leenhard (1932 : 3-65)). Enfin, Emma Sinclair Reynolds (2013) a récemment écrit une thèse de doctorat qui traite plus spécialement de la nature de la réécriture de l'histoire du lézard dans plus de 80 versions publiées.

[1029] Nous noterons ici que le terme "totem" est contesté par les écrivains kanak et les chercheurs de ce domaine puisqu'il relève de l'imaginaire occidental (voir à ce sujet les œuvres de Déwé Gorodé et ses études par Raylene Ramsay notamment). Dans le conte de Ponga, *Mèyènô*, le totem tel que le voit Noé particulièrement et qui provoque sa fuite, apparaît comme une créature puissante, liminale, changeant de forme et potentiellement dangereuse. En effet, si son territoire était envahi, cet animal pourrait se venger et punir ceux qui ont osé s'y aventurer. Rappelons également que manger le totem de son groupe amène dans les traditions orales une punition terrible. De fait, dans *Mèyènô*, la figure du lézard semble dotée de pouvoirs positifs et négatifs et composée d'*agencies* multiples, ce qui évoque sa position de *masque* (voir le glossaire).

IV Chapitre quatrième. Synthèse et interprétation de l'analyse (SPA cognitive) du discours

À partir d'extension méthodologique SPA, l'étude des représentations linguistiques, culturelles et cognitives de *chez X* […] dans le texte intégral de l'album *Mèyènô* a abouti à des résultats significatifs présentés ensuite. Premièrement, une synthèse des représentations sémantico-discursives du motif *chez soi* dans *Mèyènô* sera proposée. Nous résumerons l'évolution des représentations locales de *chez soi* dans/par le texte *Mèyènô*. Nous traiterons également des mécanismes SPA de reconstruction discursive à l'œuvre dans *Mèyènô* dans le cas de chez X […]. Deuxièmement, une interprétation des résultats dans le contexte culturel indigène sera donnée au regard de la section 1. Troisièmement, notre conclusion générale sur l'analyse et l'interprétation des résultats rappellera les hypothèses qui ont été validées par notre étude.

IV.1 Synthèse des représentations sémantico-discursives du motif *chez soi* dans *Mèyènô*

IV.1.1 Résultats généraux de notre analyse du discours

Notre analyse intégrale des représentations locales du motif *chez soi* dans le texte *Mèyènô* a abouti aux résultats suivants que nous expliquons au regard des théories critiquées en sections 1 et 2 de notre thèse :

- Les frontières entre *chez soi* et *non-chez soi* sont fluides, extensibles et contractiles :

Les limites de *chez soi* suivent une dynamique d'expansion. Nous décelons également un mouvement de contraction marqué par le *retour chez soi* selon un motif cyclique fermé. Mais celui-ci contribue paradoxalement au mouvement expansif d'ouverture : le motif de la spirale apparaît donc, tel un cercle ouvert. Finalement le motif *home vs not home* global propre à la Lj est donc décliné localement dans notre corpus par un mélange et une intégration de ces binarités dans une dynamique expansive. Ce mouvement qui compose la narration est contingent aux émotions de personnages – et du lecteur par effet de *mimesis* : il les déclenche tout en étant déclenché par elles. La peur et le désir demeurent des émotions saillantes liées aux mouvements.

- Le motif de *chez soi* mélange et alterne[1030] l'objet au sujet, de la fixité au mouvement :

Plus précisément, c'est un mouvement centripète et centrifuge qui caractérise *chez soi* dans *Mèyènô* : les mouvements domicentriques et domifuges (Thaler et Jean-Bart, 2008 : 28) y sont décelés. Nous retrouvons ici confondus les genres narratifs centripète et centrifuge (Adam, 1999 : 90-91), les premiers favorisant la reproduction de la norme et la répétition alors que les seconds sont axés sur la variation et l'innovation. Le mixage de ces deux motifs est celui que suit l'HCI[1031], ce qui conforte la représentation potentielle de l'HCI dans *Mèyènô*. En outre, la reconstruction discursive d'un *chez soi* vivant, subjectivisé, souligne la *géographicalité* selon la représentation *féminine* du paysage (Birkeland, 2005).

- La déclinaison locale du motif de *chez soi* n'est ni inclusive ni exclusive ou inclusive-exclusive :

Dans/par le récit est construite une représentation de *chez soi* qui n'est ni englobante ni englobée ou potentiellement englobante et englobée[1032]: il y a transcendance et/ou superposition des oppositions, ce qui est figuré par le rapport dialogique local-global où *particulier* et *universel* ; *micro* et *macro* se confondent.

- *Chez soi* devient un réseau multi-dimensionnel car composé d'*agencies* multiples qui ne font qu'une.

Notre analyse a montré la polysémie du *chez soi*. La potentialité de la signification et les possibles interprétatifs ont éclairé la fertilité des signifiés à partir du motif global non-occurrent qui forme un signifiant saturé et potentiel. Paradoxalement est apparue la fertilité de signifiants autour d'un signifié saturé : le *chez soi* intersubjectif, dynamique, liminal, intégrant la différence.

- Le motif local de *chez soi* se développe pour devenir finalement composé de deux centres :

Ces deux centres sont reliés par le chemin de l'eau et par le messager-totem, entre la mer et l'intérieur des terres. C'est pourquoi le motif du *chez soi* est dépeint comme un réseau

[1030] Le mixage et l'alternance sont réalisés par non-occurrence mais aussi par le biais des co-occurrences qui rendent possible la coexistence des motifs ou l'alternance de l'un à l'autre au niveau du potentiel interprétatif.
[1031] Ceci a été souligné spécialement dans le chapitre 2, section 1 (voir glossaire : *mouvements domicentriques et domifuges*).
[1032] L'idée du rapport contenant-contenu ou globalisant-globalisé est signifiée ici par englobant-englobé.

expansif ainsi qu'un lieu de constante liminalité. *Chez soi* apparaît comme un espace de transformation où se rencontrent racines (*roots*) et chemins (*routes*), centres et trajectoires.

- Le motif local de *chez soi* devient processus d'apprentissage et de développement de la conscience en spirale :

Nous avons montré que ce processus sous-tend également l'HCI. Par ailleurs, dans *Mèyènô, chez soi* est un espace dialogique, holistique, négocié, essentiel à l'apprentissage. La présence du motif *révolutif* confirme plusieurs hypothèses que nous avions émises quant aux idéologies et valeurs kanak inscrites dans le texte *Mèyènô*[1033] : le Soi contingent ; la respiration clanique, souffle sacré de l'*ancestralité ;* l'*éco-place* et l'héritage intégré (Rose, 2010) ; le masque traditionnel ; l'ouverture du cercle des rituels ; le *retour chez soi* et la reconstruction de soi suivant un motif cyclique expansif ; la régénération culturelle et identitaire ; le rite de passage et un *chez soi* initiatique. Ces éléments créent un potentiel interprétatif.

- *Chez soi* est dialogique : il intègre l'intersubjectivité du Soi et de l'*agency* (*co-agency*).

D'une part, *Mèyènô* fait apparaître le dialogue incessant entre Soi et l'Autre, où l'Autre prend des formes humaines et non-humaines pour enfin devenir une image du Soi. D'autre part, l'*agency* individuelle est négociée à travers la quête d'autonomie et d'indépendance de Mèyènô. L'appropriation du *chez soi* suit alors des étapes initiatiques marquant l'individuation et la transformation du sujet. Plus encore la transformation mutuelle des sujets humains et non-humains souligne la *co-agency* collective (ancêtres inclus), écosystémique, formant *l'éco-place*[1034].

- C*hez soi* devient une recherche initiatique de l'*ancestralité*[1035], de la face cachée du masque identitaire par le rêve :

La dimension inconnue du savoir est manifestée par le parcours initiatique vers un but fixé qui définit la limite ultime de *chez soi* à atteindre mais à ne pas dépasser. La recherche d'une vérité ultime devient alors un voyage à travers le *chez soi* inconnu, en direction d'un lieu liminal ultime et dangereux : la mer. Le désir de savoir est plus précisément orienté vers les ancêtres qui habitent ce lieu figurant le monde des morts. Les ancêtres non-humains forment le second *chez soi* intangible des humains : ils représentent

[1033] Voir définition de *motif spirale/ révolutif* (glossaire).
[1034] Voir glossaire.
[1035] Voir glossaire.

leur centre caché, relatif à l'inconscient et au sacré. Les morts composent de ce fait le *chez soi* immergé des vivants. Il s'agit de la face identitaire humaine cachée suivant la figure du *masque* ou de l'iceberg. Cette dimension ancestrale fonde la signification initiatique. La communication avec les ancêtres est réalisable par l'apprentissage et le parcours initiatiques invoquant le développement de la conscience par décentration.

Or, dans les sociétés indigènes le rêve endosse un rôle clé dans la transmission des savoirs par la communication avec les ancêtres défunts (voir notamment Leblic, 2010). Il est donc nécessaire de prendre en compte cette dimension locale et ancestrale dans l'interprétation des récits d'ancrage indigène (*a fortiori* kanak), tel *Mèyènô*. Ainsi, le parcours de Mèyènô le long de l'eau vers le Pays des ancêtres représente selon nous l'initiation au dialogue avec les ancêtres, vers les savoirs traditionnels sacrés. Il peut donc être interprété comme un rêve[1036].

Pour atteindre son but, *Mèyènô* doit ainsi passer par différentes étapes qui balisent son parcours initiatique et constituent des problèmes à surmonter. À chaque étape correspondent des actions créatives qui contribuent à le transformer. Ces actions sont finalement la mise en pratique des savoirs que son grand-père lui a transmis[1037]. L'étape ultime correspond à la limite de la mer. En tant que frontière, la mer représente pour Mèyènô le problème ultime à résoudre. Son action créative finale marquera ainsi la résolution du conflit, la fin de son parcours initiatique et son retour chez lui. Et quel chez lui ? C'est à lui que revient la décision : l'*action créative* ultime, tout comme celles qui ont balisé le parcours initiatique, émerge suite à une *réflexion personnelle* explicite ou implicite. Dans le second cas, elle est suggérée par les silences, les pauses physiques et les questions – *a fortiori* celles qui restent en suspens[1038]. L'évolution de la réflexion personnelle des personnages est donc fortement ancrée dans le silence du texte. Elle émerge dans la structure discursive du texte principalement à travers les actions créatives des personnages qui engendrent l'*intégration sociale* par l'acquisition d'un nouveau savoir.

Le scénario du conte *Mèyènô* suit effectivement la structure actionnelle globale des récits initiatiques en quatre étapes : conflit ; réflexion personnelle ; action créative ;

[1036] La première étape du voyage du jeune garçon est en effet signalée par le passage du banian marquant l'endormissement : « il s'assoupit à l'ombre d'un grand banian » clôt la page (p. 7), puis la nouvelle page (p. 8) commence par « Réveillé, il poursuivit son voyage ». Ce réveil marque le passage dans un autre monde et une modification de l'état de conscience : Mèyènô est probablement dans le monde du rêve. Le banian symbolise en outre la porte d'entrée du monde des morts selon le lexique de l'album. Le monde du rêve est dès lors superposé à celui des morts. C'est à ce niveau de conscience que les limites entre morts et les vivants se dissolvent.

[1037] La pratique et la théorie se réfèrent aussi à l'image de la visite et de la carte. Les notions de carte et visite ont été traitées d'après les théories de la PC (section 2).

[1038] Voir glossaire : *silences / vides du texte.*

intégration sociale[1039]. Ce scénario forme non seulement la structure sous-jacente globale du récit, mais aussi chacune des étapes qui le compose. La représentation du *chez soi* dans *Mèyènô* est donc basée sur cette construction et les étapes du parcours initiatique deviennent en quelque sorte des micro-représentations du *chez soi*. D'où la transformation constante de ce motif au cours du récit.

- C*hez soi* devient une épreuve initiatique requérant une forme glocale d'action créative basée sur la *co-agency :*

L'action créative forme un élément narratif pivot de la transformation des schémas poéticognitifs en Lj interculturelle selon Stephens (2011 : 24). Dans l'exemple donné par Stephens, le scénario que le discours tente de modifier est une rencontre associée à la suspicion et l'hostilité envers l'Autre. Est-ce le cas dans *Mèyènô,* au niveau des rencontres respectives entre d'une part Nôe et le lézard et d'autre part Mèyènô et la mer / les ancêtres ? Malgré une suspicion commune aux deux personnages, les deux situations divergent : l'hostilité apparaît par la fuite de Nôe alors que l'attraction et le désir de savoir sont plus forts que la peur chez Mèyènô. Les deux mouvements sont ainsi respectivement, domicentrique dans une dynamique de préservation et domifuge dans un mouvement transgressif[1040]. Dans le conte, le passage du scénario de Nôe à celui de Mèyènô instille donc une mutation des représentations de Soi et de l'altérité : non seulement du point de vue de Nôe à qui l'histoire de Mèyènô est contée, mais aussi celui du lecteur, par effet de *mimesis*.

En Lj, le conflit est surmonté par l'*action créative* des personnages (Stephens, 2011 : 24). S'opère alors une transformation du schéma de base, vers une nouvelle représentation de l'altérité. Cette résolution de conflit constitue l'*aboutissemen*t du récit (Stephens, 2003)[1041] L'*action créative* retranscrit ainsi l'*agency* d'un personnage ou d'un groupe. Dans le cas de Nôe et du lecteur, l'action créative consiste à écouter, comprendre et s'approprier le sens du récit, par le biais du conteur. L'histoire de Nôe qui introduit et clôt le conte *Mèyènô,* met en scène le contexte narratif de l'histoire et valorise l'*agency* du lecteur-narrataire. Plus encore, la *co-agency* entre narrateur et narrataire est soulignée, figurant le passage des

[1039] Voir Stephens (2011) et la définition dans notre glossaire.

[1040] Comme nous l'avons souligné ailleurs, ces deux mouvements domicentrique et domifuge sont aussi corrélés à la *différence-de* et l'*identité-avec* (James *et al.* 1998) témoignant d'un Soi respectivement différencié ou participatif. Cela apparaît effectivement dans le conte, par les comportements respectifs de Nôe et de Mèyènô. Nôe a peur et se réfugie chez elle, témoignant d'un Soi différencié alors que Mèyènô a envie de partir, ce qui souligne un Soi participatif. Notre analyse a par ailleurs souligné les émotions non-occurrentes contradictoires de peur et d'amour liées aux mouvements respectifs d'expansion et de contraction. Ces deux mouvements qui correspondent aux ouverture et fermeture respectives par rapport à autrui, participent au développement identitaire, individuel et collectif.

[1041] L'*aboutissement* ou la *clôture* d'un texte en Lj (voir glossaire) sont définis par Stephens (2003) en lien avec la résolution des conflits basés sur les *oppositions binaires* (voir glossaire).

savoirs traditionnels et l'HCI intégré, dans une dynamique de transformation mutuelle. Cette mutation et le mixage[1042] des deux points de vue témoignent d'un rite de passage[1043].

Dans notre étude de cas, à travers l'étude de l'album *Mèyènô*, nous avons montré que les actions créatives sont impliquées dans la co-construction du *chez soi*. Elles sont associées à la transgression d'une limite naturelle et/ou culturelle, tangible ou intangible du *chez soi*: un code, un tabou, un lieu liminal etc. Ainsi, d'une part les *micro*-transgressions qui balisent le parcours à travers le paysage soulignent le mouvement domifuge auquel elles sont associées. D'autre part, la transgression finale fondamentale est ultimement celle du passage dans la mort figurée par la mer pour *Mèyènô*. Il est alors transformé en lézard, son totem et marque du tabou brisé. C'est ainsi que le garçon surmonte le conflit final de telle manière qu'il peut surprendre un lecteur *global*. L'effet de surprise ne tient pas uniquement dans la transformation en animal totem mais également dans le type d'action créative valorisé pour finaliser l'épreuve initiatique, ce que nous expliquons ensuite.

Suite à un parcours où il a fait preuve d'autonomie et pris des initiatives, l'*agency* de Mèyènô s'est certes développée. Mais à la fin, il va littéralement *se faire prendre et être entraîné au large* alors qu'il entend des *voix d'enfants* qu'il veut rejoindre (p. 11). Le danger représenté par la limite est oublié et l'action créative de Mèyènô devient finalement une action *passive* de laisser-aller et d'écoute[1044].

C'est donc une forme particulière d'*agency* qui apparaît ici: elle implique la non-résistance à la mer, élément naturel qui devient dès lors doté d'*agency*. Émerge alors la *co-agency,* dans cet espace interstitiel, entre terre et mer, à la rencontre de Mèyènô et des ancêtres. Le garçon se fond dans l'environnement. De fait, le discours construit une représentation locale d'un Soi contingent dans une logique d'interconnectivité entre humain et non-humain[1045]. Ce lâcher-prise marque néanmoins une rupture des lois culturelles transmises par le grand-père qui sont transgressées par celles des sens et de l'expérience vécue. Le lien entre le grand-père et son petit-fils perdure pourtant car la mutation du garçon engendre celle de son grand-père[1046]. Ceci a été confirmé par l'analyse sémantico-discursive et comparative de *chez X* où X est Mèyènô puis son grand-père. Leur transformation mutuelle réitère le principe d'interconnectivité entre humains dans ce cas,

[1042] Voir glossaire : *mixage > fonctions du mixage : potentiel glocal, sens initiatique et héritage intégré*.
[1043] Voire aussi l'*identité-avec* (James *et al*. 1998) et la coopération (voir définitions dans le glossaire).
[1044] Cette situation est a priori contraire aux représentations globales occidentales qui valorisent une agency active, associée à une prise d'initiative et une résistance à une oppression extérieure : à ce sujet, voir notamment Stephens, 2013 en Lj et Brennan, 2004 en psychologie sociale.
[1045] Cette interconnection a autrement été décrite comme *intersystémique* ou en tant qu'*éco-place* (voir glossaire).
[1046] Voir le tableau comparatif des voyages de Mèyènô et Mörua (annexe xvi).

mais aussi au-delà de l'humanité, dans la mort : la connection entre Mèyènô devenu lézard-totem et son grand-père toujours vivant tient du rapport entre humain, suprahumain (totem) et ancêtre. Le *totem* joue ici de rôle de passeur (pivot) entre l'humain (le grand-père) et le non-humain (les ancêtres). Une fois morts, les deux personnages « vivent toujours » (p. 14) ensemble dans le monde des ancêtres.

L'action créative mise en avant par notre corpus est donc coopérative et fluide, en accord avec l'environnement naturel et le monde ancestral, ce qui confirme nos hypothèses sur la valeur intersubjective des cultures non-occidentales, *a fortiori* indigènes. Les principales résolutions de conflits par les actions créatives respectives de Mèyènô et de Nôe que nous venons de décrire soulignent une forme d'*agency* particulière faisant appel à la réception-impression plutôt qu'à l'émission-expression, notamment par le biais du sens auditif (l'écoute du conte par la fillette et les voix qu'entend le garçon). Cette réceptivité marque une forme alternative d'*agency* qui peut se concevoir comme *co-agency*, ou encore de sentience[1047]. Par cette expérience qui lui est propre, le sujet est potentiellement transformé[1048]. La même réceptivité active caractérise d'ailleurs la lecture ou l'écoute d'un conte : c'est parce qu'il a la sensation de vivre l'histoire lue ou écoutée que le lecteur/narrataire est absorbé par elle[1049]. Le potentiel d'absorption du sens/signification contenu dans le texte reste ainsi contingent à son potentiel de (re)création et de mise en œuvre du sens. Ces deux phénomènes interprétatifs suivent la trajectoire initiatique du récit, balisée par des épreuves à surmonter (ou conflits à résoudre) pour progresser dans la compréhension/appropriation de l'histoire. Nous retrouvons ici la théorie poéticognitive de l'écriture-lecture (Oatley, 2003)[1050] et plus largement celle de l'esprit parabolique (Turner, 1996). Dans notre analyse, les *mixages* non-occurrents des représentations sémantico-discursives de *chez soi* ont en somme souligné les mécanismes poéticognitifs de construction de la signification et du sens initiatiques.

[1047] Voir glossaire.

[1048] Ici, la transformation annonce l'aboutissement de l'histoire par la réconciliation d'oppositions binaires entre impression/expression ; émission/réception ; Soi/Autre etc. Voir glossaire : *oppositions binaires ; aboutissement.*

[1049] Voir glossaire : *mimesis.*

[1050] L'écriture-lecture souligne l'*agency* du lecteur sous un angle singulier invoquant également la *co-agency* entre le lecteur et l'écrivain. Dans le chapitre 2, section 2, il a été montré comment, lorsque le lecteur reconstruit le sens, il met en œuvre sa capacité d'action malgré les contraintes imposées. L'*agency* devient ainsi un phénomène classique d'expression plutôt que d'impression. Pourtant, l'*agency* de l'écrivain-lecteur implique aussi sa capacité à recevoir le texte, dans un mouvement d'impression de l'Autre en Soi plutôt que d'expression de Soi vers l'Autre. En ressentant un discours, l'écrivain-lecteur lui donne vie : ainsi s'approprie-t-il le sens et manifeste-t-il son *agency*. Ainsi, l' « écriture-lecture » engendre la co-agency du lecteur et de l'écrivain par le biais du texte.

- La signification de *chez soi* inclut un panel d'émotions :

Des émotions binaires[1051] apparaissent telles que : peur/ sécurité; peur/ désir; peur/amour ; « malheureux » (p. 12)/ « heureux » (p. 14). Ces émotions se manifestent dans les zones liminales de l'histoire et du *chez soi* qui sont propices aux transformations. De plus, nous les retrouvons déclinées de manière explicite par occurrence du lexème désignant l'émotion ou encore de manière implicite par non-occurrence. Dans ce second cas, l'émotion apparaît à travers les stéréotypes (schémas, scénarios, Scc, Ssa) actualisés dans/par le texte. Les émotions des personnages[1052] signalent (ou sont signalées par) leur renouvellement identitaire mutuel et leurs mouvements domicentriques et domifuges. Notre analyse confirme enfin que « la ligne narrative fournit un contexte pour comprendre comment une émotion (…) peut se transformer en une autre » (Oatley, 2004b : 99)[1053] : l'aboutissement du conte marque une réintégration aux affects positifs associés normalement à *chez soi* (motif global).

- La signification de *chez soi* porte des valeurs (TVFL)[1054] qui évoluent :

Nous retrouvons des valeurs ontologiques (aléthiques et déontiques) particulièrement saillantes. Le jugement de vérité (épistémique, doxologique) est également fortement ancré dans la représentation locale de chez X. De plus les valeurs axiologiques sont toutes rattachées à la signification locale de *chez X :* éthiques/morales, esthétiques, pragmatiques, intellectuelles, affectives, hédoniques. Enfin, les valeurs finalisantes (volitives et désidératives) sont omniprésentes et deviennent le moteur même de la progression des personnages du récit et de l'expansion de la signification de *chez X*. Le noyau du mot se modifie ainsi au fil du récit avec une coloration saillante du noyau par le *vouloir* et alternativement par le *devoir* associés à l'intégration de la différence (volonté/ devoir d'intégrer l'Autre au Même). Des contradictions apparaissent entre le devoir collectif et la volonté individuelle : leur confrontation fait émerger le *conflit* propre au *chez soi*, entre constructions individuelle et collective[1055]. Les personnages et plus particulièrement le jeune homme en devenir, acquièrent la responsabilité de cette négociation inhérente au passage des savoirs traditionnels donc à l'HCI. La responsabilité de l'HCI devient alors une

[1051] Voir glossaire *: oppositions binaires ; aboutissement*.
[1052] Les émotions des personnages relèvent de leurs comportements et buts d'après Oatley (2004a ; 2004b).
[1053] «A narrative line provides a context for understanding (…) how one emotion may transform into another (…) » (Oatley, 2004b : 99).
[1054] Voir annexe viii (TVFL).
[1055] Les oppositions binaires devoir/vouloir et individuel/collectif sous-tendent ici la problématique de *chez soi* à travers la mise en scène narrative du *conflit* propre à la Lj. Voir glossaire : *oppositions binaires* ; *aboutissement*.

compétence acquise par initiation, figurée dans le texte par le voyage du garçon et par le partage du conte entre les personnages féminins.

La superposition des pôles positifs et négatifs d'un même concept dans/par les multiples couches du récit – celles-ci sont notamment retranscrites par les *mondes textuels possibles* – fait émerger, dans les phases de développement des personnages, la négociation de la différence par son intégration ou son rejet[1056]. Cela confirme une structure communément retrouvée dans la Lj multiculturelle, notamment lorsqu'elle se sert des modalités du conte initiatique pour atteindre un objectif de décentration interculturelle (voir Stephens, 2011)[1057].

De plus, la représentation générale de *chez X* évolue au fil du texte vers une intégration positive de la différence associée à l'*aboutissement* du conte et à la résolution du *conflit*[1058]. Cette évolution s'effectue de manière circulaire (ou en spirale) : en effet, nous discernons différentes phases d'évolution dans le texte qui font apparaître à la fois une représentation constante de l'intégration positive de la différence et paradoxalement une négociation progressive et évolutive de la différence dans la mesure où *chez X* est dépeint comme un processus (de construit). *Chez X* devient un mouvement lié à une force de volonté (ou *agency*) orientée vers un but[1059]. Il est intéressant de remarquer la volonté individuelle des personnages humains (valeurs finalisantes engendrant la subjectivation) se négociant entre individus, mais aussi avec les éléments non-humains : la volonté de la nature (nécessité, valeur ontologique aléthique) et celle des esprits et ancêtres (valeur ontologique déontique) composent un même réseau dialogique. Cela témoigne d'une *intentionnalité* et d'une *conscience intersubjective* (Brennan, 2004)[1060]. La *co-agency* des éléments humains et non-humains se révèle et s'étend narrativement. C'est en suivant cette dynamique de co-construction que naît une nouvelle représentation sémantico-discursive locale de *chez X* négociée entre les valeurs, d'une part ontologiques et jugement de vérité (moins subjectivantes) et d'autre part axiologiques et désidératives (plus subjectivantes), soit entre des valeurs globales et locales.

[1056] Cela témoigne respectivement de l'*identité-avec* ou la *différence-de* (James *et al.* 1998, notre traduction des termes respectifs : « identity-with » ; « difference-from »). Notre démonstration a de ce fait rejoint celle d'Hisaoka (2013 : 60-62) qui étudie un cas de représentation du développement de l'enfant dans un album Lj multiculturel – *Mahou no Natsu (Magical Summer)* (Fujiwara et Koshiro, 2002) – par l'intégration et du rejet de la différence.

[1057] Stephens (2011) définit en ce sens les stratégies « robustes » qu'il oppose aux stratégies « faibles » (« robust » ; « weak » (Stephens, 2011 : 18-19) pour représenter la diversité culturelle en littérature enfantine. Ces stratégies sont explicitées par Stephens (2011) en suivant le cadre méthodologie des schémas et des scénarios, emprunté à la poétique cognitive.

[1058] Voir glossaire : *aboutissement ; conflit - réflexion personnelle - action créative - intégration sociale*.

[1059] Des émotions émergent de ce mouvement, ce qui confirme les théories poéticognitives sur la narration des émotions : voir notamment Oatley (2004b).

[1060] Voir glossaire : *Agency/agencies/ interagency/co-agency/subjectivité > c. intentionnalité et conscience intersubjective.*

IV.1.2 Évolution de *chez X* vers une intégration positive des différences

Dans *Mèyènô*, l'intégration de *chez Y* (*pas chez X, chez l'autre*) à *chez X* (*chez soi*) s'effectue dans les espaces d'interférences qui se trouvent aux limites de *chez X* et *chez Y*. Lorsque *chez X* demeure un centre fixe défini par des limites fixes, *chez Y* devient une source de peur comme le marquent les situations de rencontres dans ces zones d'interférence : c'est le cas de la rencontre de la fillette et du lézard au début du récit. Au contraire, lorsque par le récit, la représentation initiale de *chez X* comme un centre fixe entouré de limites fixes, évolue vers celle d'un centre fixe aux limites fluides, voire celle d'un centre mouvant, alors centres et trajectoires ne forment qu'un : l'intégration de *chez X* et *chez Y* est ainsi réalisée, associée à des valeurs et émotions positives. Dans cette nouvelle représentation de *chez X* devenue liminale, les zones d'interférences se situent à la fois en périphérie et aux centres de *chez X* et *chez Y*.

Le récit souligne la mutation de valeurs négatives rattachées à *chez Y* (chez l'Autre), vers des valeurs positives grâce au mixage de *chez X* et *chez Y*. Cela coïncide avec le cinétisme sémantique de *chez X* : la signification du lexème n'est plus un espace fixe mais également une trajectoire. Finalement, le texte fait apparaître une représentation toujours positive du centre de *chez X.* Il s'agit plutôt de la négociation des limites de *chez X* qui fait appel à des valeurs fluctuantes, tantôt positives tantôt négatives voire les deux à la fois. *Chez X* peut être rattaché à des valeurs négatives lorsque ses limites fixes interfèrent avec celles de *chez Y*: la peur alors rattachée à *chez Y* (*pas chez X*) porte une valeur axiologique négative qui contamine les stéréotypes de *chez X*. Ces phases demeurent transitoires et initient la co-transformation de tous les éléments du récit :

- Les personnages, de l'humain vers le non-humain : la transformation la plus marquante est celle de Mèyènô en garçon puis en jeune homme et enfin en lézard. Le grand-père se transforme également puisqu'il meurt.
- Leurs émotions (mutation de la peur et du malheur en sécurité et en joie).
- Les représentations de l'Autre (Y) et de l'espace de l'Autre opposé à l'espace du Même (*chez Y* ; *pas chez X*) évoluent vers une forme liminale d'intégration au Même : éléments XY ; *chez XY*.

Les représentations du Même (X) et de l'espace du Même opposé à l'espace de l'Autre (*chez X*) mutent vers l'intégration de l'Autre : éléments XY ; *chez XY*.

IV.1.3 Reconstruction discursive de *chez X* [...] dans *Mèyènô* comme espace de l'intégration de l'Autre

IV.1.3.1 Synthèse des mécanismes de reconstruction discursive dans Mèyènô

L'exemple d'analyse linguistique du discours illustre le processus de reconstruction discursive du mot *chez X* relevant des aspects suivants :

Champ sémantique : il s'est élargi par la négociation narrative des significations de *chez X* […] et de *pas chez X* […]*:* d'une part les éléments du noyau et des stéréotypes ont été réalisés dans le texte et d'autre part les mêmes éléments ont été déclinés de manière transgressive opposée (*pas chez X*). Du mixage[1061] des deux paradoxes ont émergé de nouveaux éléments dans la signification du mot selon un développement alternativement conforme et/ou non-conforme.

Stéréotypes et noyau : les nouveaux stéréotypes déclinés de manière conforme et/ou non-conforme (transgressive) constituent des *hydrotypes*, par leur caractère à la fois figé et fluide. Ces hydrotypes se sont multipliés et superposés au fil du récit, créant un système complexe d'ouverture progressive du sens sur des couches multiples, parfois contradictoires. Ce phénomène de fertilité des signifiés, autrement dit la polysémie apparente du texte, demeure paradoxalement saturée car la nouvelle signification de *chez X* […] se concentre sur le *Même intégrant l'Autre.* Le noyau se développe ainsi en passant du *Même opposé à l'Autre* au *Même intégrant l'Autre,* respectivement associés à l'identité de types *différence-de* et *identité-avec*)[1062]. Les stéréotypes suivent cette même expansion qui contribue à l'élargissement du champ sémantique notamment par l'intégration en leur sein de nouveaux *éléments XY* liminaux qui correspondent à la fois au Même (X) et à l'Autre (Y). Finalement, le récit fait apparaître un mélange intéressant entre renouvellement et préservation sémantiques. L'ouverture du sens côtoie sa fermeture selon un processus de *développement durable*.

Possibles argumentatifs (PA) et DA : le texte (DA) réalise le phénomène discursif de rectification du lien référentiel débouchant sur une relation de la signification nouvelle.

Potentiel modal : les valeurs finalisantes (volitives et désidératives[1063]) et ontologiques (aléthiques et déontiques[1064]) ont été ajoutées aux niveaux du noyau et des stéréotypes. Dans le texte *Mèyènô* la frontière entre terre et mer porte une valeur ontologique à la fois aléthique et déontique. Mèyènô effectue une double transgression de cette limite par son passage en double sens : le passage terre-mer est certes une transgression, mais le retour sur terre marque la transgression ultime, associée à la renaissance et ainsi au

[1061] Le mixage fait ici référence au procédé décrit par la poétique cognitive (chapitre 2, section 2).
[1062] D'après James *et al*. (1998) » « difference-from »; « identity-with ». Voir les définitions de *différence-de* et *identité-avec* dans le glossaire.
[1063] Nous avons proposé d'ajouter « vouloir » aux niveaux de N et Sts pour exprimer la valeur finalisante ajoutée par les DA, notamment d'après les valeurs volitives exprimées dans le texte par le verbe *vouloir* ou par l'emploi de l'expression *avoir envie de* (valeur désidérative).
[1064] Nous avons proposé d'ajouter « devoir » aux niveaux de N et Sts pour exprimer la valeur ontologique ajoutée par les DA. « Devoir » peut alors désigner une valeur aléthique et/ou déontique en fonction du contexte, ce qui est expliqué par le devoir naturel (aléthique) ou culturel (déontique) : dans le second cas, il s'agit souvent d'une loi ancestrale assimilée à celle de la nature.

renouvellement culturel propre à l'HCI. En promettant de revenir chez lui, même s'il venait à mourir, Mèyènô avait déjà transgressé les lois aléthiques et déontiques définies par le grand-père. Par sa parole, Mèyènô crée à la fois une nouvelle possibilité (aléthique) et un nouveau devoir (déontique) : revenir sur terre, même mort. Pour tenir sa parole, il va dépasser les limites du *possible* et du *permis*[1065]. C'est ainsi qu'il reconstruit le réel ; la quête de *Mèyènô* est celle du savoir ultime des ancêtres, de l'histoire et de la parole[1066].

La volonté et le désir du garçon (*vouloir*) apparaissent plus forts que la volonté (ou loi) naturelle ontologique (*devoir) ;* c'est pourquoi le *vouloir* permet la transgression du *devoir*. Une mutation des valeurs objectivantes ontologiques attachées à *chez X* a lieu par la stéréophagie des valeurs subjectivantes finalisantes. À la fin du conte, les valeurs objectivantes ontologiques se renouvellent par le biais de la subjectivisation, faisant apparaître la nouvelle réalité du *chez soi* dont le centre et les limites ont été étendus : il est possible de revenir du monde des morts, c'est pourquoi deux *chez soi* co-existent. Mèyènô fait donc preuve d'*agency* en transcendant les limites socioculturelles par la force de sa volonté et en atteignant son objectif marqué par le respect de sa promesse : aller jusqu'à la mer et revenir au Pays des Ruisseaux. Il devient alors le totem-lézard, un élément clé d'un réseau en *co-agency* par lequel perdure l'interdépendance des *agencies* naturelles, ancestrales, individuelles et collectives, humaines et non-humaines. En fait, il s'agit de l'écosystème du *chez soi*, intégrant nature et culture et mettant aussi en jeu des éléments cosmiques, spirituels. Pour conclure, les valeurs finalisantes et ontologiques initient et sous-tendent le processus d'extension du champ sémantique de *chez X* […] dans/par la narration.

Bivalence axiologique[1067] **:** elle suit le mouvement initiatique narratif : intégration positive – désintégration (rencontre des pôles positif et négatif) – réintégration (retour au pôle positif). Au niveau des stéréotypes comme du noyau, des valeurs axiologiques bivalentes se rattachent au mot *chez X* […] dans le texte : avec l'intégration de l'Autre au Même, les valeurs éthiques/morales (devoir), finalisantes volitives (vouloir) et désidératives positives s'ajoutent au noyau et aux stéréotypes. Ces derniers s'enrichissent aussi de valeurs esthétiques, pragmatiques, intellectuelles, affectives et hédoniques, notamment exprimées par les émotions de désir, de peur, d'inquiétude, de malheur, de bonheur[1068]. L'activation

[1065] Dans le tableau des valeurs ontologiques et épistémiques, *possible* et *permis* relèvent respectivement des valeurs numéros 14 (4ème valeur aléthique) et 24 (4ème valeur déontique).
[1066] Le glossaire à la fin de l'album définit d'ailleurs *Mèyènô* comme : « celui qui recherche l'histoire ou la parole ».
[1067] Voir le TVFL (Galatanu, 2002 ; 2003) (annexe viii). Voir aussi le glossaire sur les oppositions binaires en Lj.
[1068] Les stéréotypes qui avaient une valeur axiologique positive rattachée à la signification de *chez X* décrite à partir des dictionnaires, ont parfois fait apparaître dans/ par les DA, une valeur négative attachée à des émotions et affects négatifs *(inquiet, malheureux …)* normalement associés à *pas chez X* […]. Ce phénomène de *contamination* sémantico-discursive est potentiellement accentué par la non-occurrence dans notre analyse.

des deux pôles axiologiques souligne un espace liminal et la négociation du mixage conceptuel sémantique créé dans les DA narratifs, entre *chez soi* et *non-chez soi.* L'activation des deux pôles axiologiques correspond au cœur de l'étape initiatique et transformative de la signification dans/ par le récit. Elle est liée à l'émergence du *conflit* propre au récit initiatique[1069]. L'intégration finale de ces deux espaces crée un *espace-parent* : cette structure *émergente*[1070] se stabilise sur une valence positive : cela correspond notamment à la clôture du récit initiatique marquée par la résolution du conflit et la réintégration (voir Stephens *et al*. 2003). Combinée à une intégration ultime de *chez X* […] et *pas chez X* […], la stabilisation finale de la signification de *chez X* sur le pôle positif montre la valeur positive donnée à l'ouverture du Même (propre à *chez X)* vers le Divers (*pas chez X*)**.** De manière générale, le texte souligne la progression vers l'intégration positive de l'autre.

État évolutif de la signification : nous avons démontré une nouvelle réalisation discursive du mot *chez X* […] intégrant pas *chez X* […]. Celle-ci évolue par ailleurs dans et par les étapes du récit initiatique en suivant un motif en spirale qui manifeste l'expansion et la préservation de la signification, autrement dit son *développement durable*[1071].

Contamination discursive : l'activation de la bivalence axiologique du mot *chez X* […] dans le récit s'explique, selon nous, par le processus de contamination avec les stéréotypes du motif *pas chez X* […] et donc du mot *différence* […]. Elle est ainsi corrélée à la bivalence *identité-avec/différence-de*[1072]*.*

IV.1.3.2 Potentiel parabolique de Chez X […] et stéréophagie : une impossible exclusion de l'Autre

La reconstruction sémantico-discursive du mot non-occurrent *chez X* […] dans *Mèyènô* fait aussi apparaître d'une part le phénomène de stéréophagie[1073] (Galatanu, 2003 : 109-110) et d'autre part l'éloge de la différence.

L'actualisation discursive de la signification de *chez X* […] favorise, par le phénomène de stéréophagie, le mouvement en faveur d'un espace commun à *chez X* […] et *pas chez X* […].

[1069] Voir glossaire : *oppositions binaires ; aboutissement*.
[1070] Les notions d'*input (informations entrantes), espace-parent* et *structure émergente* sont employées dans la théorie du *mixage* (voir glossaire).
[1071] Voir glossaire.
[1072] D'après James *et al*. (1998), notre traduction). Voir glossaire.
[1073] Voir glossaire.

Cette actualisation locale est fondée sur l'intégration de l'espace de l'Autre au sein de l'espace du Même[1074].

Notre analyse de *chez X* […] a montré comment le phénomène de stéréophagie bloque et rend paradoxale l'existence de toutes les associations au Même, au niveau du noyau et des stéréotypes de *chez X* […]. Unicité, universalité, répétition, exclusion de l'Autre sont autant d'exemples de réalisation discursive bloqués par ce processus.

De plus, l'effet de stéréophagie sémantique est renforcé par le support-livre qui, par sa dimension bilingue, rend paradoxale ou impossible l'actualisation de la représentation de l'universalité linguistique et culturelle : une LC unique (la langue française), universelle (éloge du Même) et supérieure (inégalité) est ainsi bloquée. Le sont également, le mépris, la peur ou la haine de l'Autre, sa négation (de son identité, de sa liberté) ainsi que la protection et la fermeture à l'égard de l'altérité.

Instrument du cinétisme de la signification lexicale, la stéréophagie a en outre été éclairée par les non-occurrences qui accentuent la dimension implicite et poéticognitive des idéologies véhiculées dans les discours. Dans le cas des récits Lje porteurs d'HCI, la stéréophagie et plus largement le cinétisme sémantique font apparaître le renouvellement identitaire culturel sous-tendant celui de la signification.

Par ailleurs, l'analyse de l'actualisation discursive de la signification de *chez X* […] dans *Mèyènô* fait apparaître plusieurs couches de signification/sens conformes et/ou transgressives, superposées. La couche transgressive de signification/sens du récit est notamment réalisée par la stéréophagie. La couche conforme est indiquée par les associations au Même qui demeurent au niveau du noyau et des stéréotypes de *chez X* […]. Cette stabilité sémantique côtoyant le cinétisme sémantique souligne le processus paradoxal de *développement durable* (préservation-renouvellement) de l'identité propre à l'HCI.

IV.2 Interprétation des résultats dans le contexte culturel autochtone

Les résultats présentés ci-dessus sont interprétés dans le contexte des cultures indigènes. Le cinétisme sémantique ouvre le champ de l'interprétation du texte par lequel coexistent différentes couches de sens parfois contradictoires, particulièrement dans le contexte de communication glocale dans lequel ce conte est baigné : la situation postcoloniale de la

[1074] L'actualisation discursive du scénario de l'intégration de l'espace de l'Autre au sein de l'espace du Même fait écho à l'éloge de la diversité culturelle prônée par la Francophonie institutionnelle dans « L'Art de la rencontre » (Hervieu, 2006) qui a fait l'objet de notre Mémoire de Master 2 FLE Recherche (Didier, 2007, non publié). Voir glossaire : *Cartes Postales Chorégraphiques (CPC).*

Nouvelle-Calédonie implique le contact entre des groupes culturels différents, plus spécifiquement entre les cultures locales autochtones (les kanak) et les cultures globales de tradition occidentale. Ainsi, pour enrichir notre interprétation du texte, il faudra notamment tenir compte des éléments de l'HCI dialogique/intégré (voir section 1) que nous reprenons dans cette partie : premièrement, les nouvelles représentations de l'Océanie et de l'identité indigène insulaire (Hau'ofa, 1994, 1998, 2000) ; deuxièmement, les institutions conceptuelles et réflexes des cultures indigènes (Poirier, 2008) ; troisièmement, le modèle relationnel indigène *(idem)* incorporant un panel de valeurs fondées sur l'ancestralité et le Soi dividuel.

IV.2.1 Représentations alternatives de l'Océanie : une mer centrale connectant les îles

Concernant les représentations de l'eau dans Mèyènô, les commentaires de Ponga[1075] à ce sujet peuvent être étoffés pour définir le potentiel interprétatif du texte. L'eau peut être corrélée au développement identitaire des Océaniens et potentiellement à l'*identité liquide*. La mer et la dimension liquide pour les peuples du Pacifique peuvent figurer la relation entre le monde global associé à la fluidité de la mer et le monde local ancré dans la terre[1076]. Néanmoins, les arguments avancés par Jolly (2001), particulièrement en référence à ceux d'Hau'ofa (1994, 1998, 2000)[1077], nous amènent à ouvrir de nouvelles pistes d'interprétation.

La vision d' Hau'ofa[1078] exhibe une représentation alternative des peuples indigènes d'Océanie pour qui l'eau devient un « autre sol »[1079]. Cela transgresse le stéréotype de l'identité insulaire représentée par l'île entourée d'eau. Cette idée peut dès lors expliquer la nouvelle représentation alternative de *chez X* dans *Mèyènô*, où *chez X* devient bipolaire et

[1075] Voir section 1, chapitre 3 sur la Lje et le cas de la Nouvelle-Calédonie. Nous y avons étudié le point de vue de Ponga sur le conte *Mèyènô* dont elle est l'auteure en nous appuyant sur son témoignage recueilli par Favaro (2005 : 19-20) (voir annexe ix).

[1076] La mer et l'eau peuvent représenter la liminalité et les concepts d'*identité et de modernité liquides* (voir glossaire) associés à la globalisation. La modernité liquide implique la dilution des concepts de *culture, frontière, global et local*. Le renouvellement identitaire des individus et communautés se situent alors au cœur de la problématique glocale et *liquide* – ou liminale – contemporaine (chapitre 1, section 1).
En outre, nous nous sommes référés aux arguments de Seixo (2004) sur la littérature émergente en Nouvelle-Calédonie, chez Mariotti notamment (chapitre 3, section 1) : on y retrouve selon Seixo une représentation récurrente de l'eau comme un anéantissement et une trajectoire vers la mort, qui peut signifier l'anéantissement des peuples autochtones par les peuples colonisateurs venus de la mer pendant la colonisation.

[1077] Hau'ofa est un ethnographe spécialisé dans le développement et a publié de nombreux ouvrages dans son domaine de prédilection. Il a grandi en Papouasie Nouvelle Guinée et a étudié l'anthropologie à l'ANU (Australian National University). Il vit désormais à Suva (Fiji) où il dirige le « Ocean Centre for Art and Culture » à *University of South Pacific* (voir Jolly, 2001 : 456-457).

[1078] Voir glossaire.

[1079] En s'inspirant des idées d'Epeli Hau'ofa (1994, 1998, 2000) Jolly évoque un aspect identitaire fondamental pour notre recherche : l'« autre sol » (Jolly, 2001 : 419, notre traduction d'après «that other ground») qu'est l'océan pour les peuples du Pacifique. Selon Hau'ofa, la mer demeure dans le corps même des insulaires. En tant qu'espace de connection entre les îles, comme véhicule de passage, de voyage, de navigation, la mer se trouve au cœur même de leur identité. L'océan devient leur centre fixe. Cet « océan d'expérience » porte alors l'héritage culturel tangible et intangible des peuples du Pacifique.

liminal. Interrogeant les notions de centres et de limites, ce conte figure alors potentiellement la nouvelle vision de l'Océanie revendiquée par Hau'ofa et confortée par Jolly (2001)[1080]. Celle-ci explore particulièrement la co-présence des valeurs de « racines » et « routes » (Jolly, 2001)[1081], faisant apparaître des insularités divergentes en fonction des régions et pays d'Océanie[1082].

Nous expliquerons ensuite les arguments de Jolly et ceux d'Hau'ofa qui dépeignent le « home » originel des Océaniens comme un espace d'interconnections en expansion situé dans la mer. Puis, nous montrerons l'implication de cette vision alternative dans l'interprétation des résultats actuels de l'analyse de notre corpus.

IV.2.1.1 Chez soi comme expansion de connections

a Terre mobile et océans immobiles[1083]

L'expression « a homey expanse of connection » (Jolly, 2001 : 419)[1084] montre comment l'interconnection des îles du Pacifique génère un réseau en expansion qui constitue le « home » des peuples insulaires. En se basant sur la vision d'Hau'ofa, Jolly critique la représentation stéréotypée et erronée qui oppose des peuples océaniens enracinés dans la terre à des explorateurs étrangers et mobiles qui les envahissent. Cette représentation associe en outre les habitants locaux aux traditions, et les étrangers au changement et aux voyages, ce que Jolly conteste : cette image des peuples du Pacifique les enfermerait dans celle d'une communauté inerte et nostalgique car victime du passé dans lequel elle se perd (Jolly, 2001 : 419).

En outre, Jolly montre que la mer reste un espace proprement masculin, tandis que la terre est liée aux femmes car elles transmettent l'héritage de la terre (Jolly, 2001 : 421): liée à celle des genres, la tension dialectique entre «routes et racines» apparaît comme un trait identitaire particulier chez ces peuples (419-420) pour qui « la découverte de racines

[1080] Selon Hau'ofa l'eau serait au contraire le sol même de l'identité des peuples du Pacifique. C'est ainsi que Jolly traite de « terre mouvante et océans figés » (2001 : 418, notre traduction d'après « shifty ground and still oceans »), soulignant la manière dont nos « géographies imaginaires » *(idem),* sont fondées d'une part sur nos représentations des notions de « centre » et de « frontières » (419) et d'autre part sur des « mirages géopolitiques » (419) de notre monde actuel.

[1081] La dichotomie « roots vs routes » (Jolly, 2001) peut se traduire en français par « racines et routes », soulignant celles, moins métaphoriques, de centre et trajectoire ; emplacement et déplacement ; fixité et mouvement.

[1082] La relation entre indigénéité et diaspora est étudiée par Jolly (2001) à travers les arts visuels exposés dans des musées et festivals culturels dans divers pays : le Vanuatu, la Nouvelle-Zélande, l'Australie et la Nouvelle-Calédonie.

[1083] D'après Jolly et la partie de son article intitulée « shifty ground and still oceans » (2001 : 418).

[1084] Cette expression pourrait être traduite par « sens intime de connection » qui ne retranscrit cependant pas aussi explicitement l'idée du chez-soi (home) mis en avant par le terme « homey » en anglais.

dépend de la création de routes » (421)[1085]. Dans le cas des îles du Pacifique, les *routes* correspondent selon elle aux trajets entre les îles et vers l'avenir, *via* l'océan, tandis que les *racines* figurent le passé, la terre, l'intérieur des îles.

Une mer de connection plutôt que des îles isolées : il s'agit là d'une nouvelle représentation de la mer qui fait figure de résistance face aux discours issus notamment des courants colonialistes et développementalistes (421). Cette idéologie que défend Hau'ofa restaure au demeurant la vision autochtone telle une alternative à la vision occidentale et non-indigène de l'Océanie. Cette restauration fonde de fait la *retraditionnalisation*[1086] et l'HCI de ses peuples[1087].

b Vision alternative de l'Océanie selon Hau'ofa[1088]

Hau'ofa souhaite faire émerger l'essence des peuples du Pacifique, basée sur la mobilité à l'instar de leurs ancêtres navigateurs. Cette mobilité en Océanie mais aussi au-delà, est aussi celle qui rend possible la dynamique de développement, dans un processus d'« élargissement du monde » (Jolly, 2001 : 422)[1089].

Ainsi, comment ignorer l'élargissement de la représentation du monde, fondant d'une part, l'apprentissage et le développement identitaire, et d'autre part, la globalisation et la communication loca-globale[1090] ? Par l'expansion du monde, Hau'ofa revendique le développement de la conscience de soi en relation au monde et donc l'identité même des Océaniens (Jolly, 2001 : 422). Le processus d'élargissement du monde propre à la vision d'Hau'ofa est ainsi possiblement reflété selon nous par l'extension du champ sémantique de « chez X » dans /par le récit *Mèyènô*, comme nous l'expliquons ensuite.

[1085] Cette dernière métaphore (Jolly, 2001 : 421) nous semble justement illustrer la problématique identitaire des peuples autochtones d'Océanie, mais aussi celle de toute personne ou groupe humain. L'identité, n'est-ce pas avant tout le voyage que l'on réalise vers soi-même ? Il s'agit d'une quête, d'une construction dynamique plus que d'un état. Enfin, Jolly (*idem*) dépeint le *canoë* comme fondation culturelle et métaphore historique, un conduit de connections entre les îles, soit entre les anciennes traditions et les nouveaux horizons. Bien que notre recherche ne traite pas de la figure du *canoë* comme connecteur spacio-temporel (entre le passé et le futur ; entre les îles), il nous semble important de le mentionner afin de comprendre les origines de la représentation du *chez soi* en mouvement et associé à l'océan. D'ailleurs, le *canoë* mute en chez-soi en tant que terre dans de nombreux mythes autochtones. Par exemple, les mythes racontent qu'à Aoteoroa en Nouvelle-Zélande, l'île du nord est le *canoë* de *Maui* et l'île du sud est le poisson pêché.

[1086] Voir glossaire : *détraditionnalisation* et *retraditionnalisation* (contexte glocal indigène).

[1087] La restauration indigène portée par ici la vision alternative de l'Océanie témoigne selon nous d'une volonté de *régénération culturelle indigène* (voir glossaire), du retour *chez soi* (voir glossaire) c'est-à-dire de la nouvelle indigénéité (voir Koli, 2002 ; Maddock, 2002)).

[1088] Voir glossaire.

[1089] « World enlargement » (Jolly, 2001 : 422).

[1090] Voir glossaire, notamment la définition de la globalisation selon Harvey. La loca-globalisation signifie en outre l'expansion du local vers le global.

IV.2.1.2 Intérêt pour l'interprétation de nos résultats

a Élargissement du monde

La vision alternative d'Hau'ofa retient notre intérêt car elle permet d'interpréter nos résultats à l'issue de l'étude du conte franco-kanak *Mèyènô*, et plus encore, d'envisager son potentiel parabolique.

En étudiant les représentations sémantico-discursive du *chez soi* non-occurrent dans ce récit, nous avons montré le cinétisme de la signification de l'entité linguistique *chez X*. D'une part, nous avons constaté l'apparition de deux *chez X*, respectivement liés à la terre et à la mer (chez les ancêtres), à la vie et à la mort. D'autre part, a été éclairée l'articulation discursive des deux *chez soi* et l'émergence d'un *chez soi* transitoire, liminal, mouvant qui transcende l'idée d'un *chez soi* fixe postulé par les définitions lexicographiques.

Dans l'album *Mèyènô*, la mer est tout d'abord représentée à la fois comme la quête du jeune protagoniste et un autre *chez soi* tel un centre fixe de dimension ancestrale spirituelle. En parcourant les arguments d'Hau'ofa (1994, 1998, 2000) et Jolly (2001), nous comprenons en quoi ce lien ancestral avec l'océan caractérise les peuples du Pacifique, pour qui l'océan était le centre, chez eux.

De plus, la question de l'articulation entre les deux espaces de *chez soi* nous permet d'accéder à une seconde couche de sens/signification du conte *Mèyènô*. L'objet même de la quête identitaire, comme nous le comprenons à la fin du récit, réside dans cet espace interstitiel identitaire humain et non-humain qu'est *chez Mèyènô*[1091]. Un *élargissement du monde*[1092] de Mèyènô s'opère par l'extension sémantico-discursive du motif *chez X (Mèyènô)*. Cet élargissement est rendu possible par le voyage initiatique par lequel se diluent les frontières fixes de *chez X* tout en déployant son centre, jusqu'à le fusionner avec le centre de l'Autre. Notre analyse a montré les étapes de cette expansion, qui, partant d'un centre, en rejoint un autre, sans pour autant se couper du centre initial. Finalement, la nouvelle identité de Mèyènô est binaire voire trinaire de par sa position pivot[1093]. C'est une identité à la fois enracinée et en mouvement, évoquant ainsi la dialectique entre « racines » et « routes » (Jolly, 2001). La binarité peut aussi témoigner de la dualité globale, caractérisée

[1091] Le personnage principal rejoint en effet le monde de la mer et des ancêtres, mais revient ensuite parfois chez lui sur terre sous forme de lézard, en empruntant le chemin que constitue la rivière.
[1092] L'élargissement du monde est abordé par Hau'ofa (voir Jolly 2001 : 422) mais aussi selon les théories de la globalisation (sections 1).
[1093] La position pivotale constitue un positionnement identitaire liminal, *entre deux* identités et *entre deux chez-soi.* Cette position apparaît aussi comme un troisième espace de mixage qui émerge de la rencontre des deux espaces de *chez Mèyènô.*

par la tension globale-locale et par les phénomènes d'*instantanéité, interconnection, interchangeabilité, interdépendance* (Dimitrova, 2005).

b Racines et routes dans *Mèyènô* et représentations des liens familiaux de transmission : quelle influence kanak?

Dans *Mèyènô*, la distinction des rapports femmes-hommes est mise en scène par deux univers narratifs superposés selon un procédé de mise en abîme : celui de l'histoire où se situent la grand-mère et sa petite fille et celui de l'histoire dans l'histoire où évoluent le garçon et son grand-père. À la fin, ces deux univers sont rassemblés par le lézard-totem-Mèyènô qui va et vient entre terre et mer. Nous postulons ainsi que dans le conte, la mer – et par association, la mort - devient un espace proprement masculin vers lequel ont migré le garçon et son grand-père, tandis que la terre – associée au monde vivant — est liée aux femmes et aux racines, ce qui confirme le postulat de Jolly (2001)[1094].

De plus, chez les humains, la séparation *routes vs racines* se démultiplie dans *Mèyènô* non seulement à travers celle des sexes mais aussi des générations, ce qui confirme les arguments de Jolly (2001 : 421)[1095] . Les grands-parents représentent le *chez soi* fixe de leur petits-enfants en mouvement. Côté non-humain, l'opposition entre l'ancrage à la terre qui est figuré par l'arbre — notamment le *banian* — et le mouvement, par les *oiseaux* tels que les traite Jolly (2001 : 457-458) apparaît effectivement dans *Mèyènô*. Jolly distingue à ce sujet deux mouvements : d'un côté, le mouvement subi, « flottant » et « réactif », sans ancrage de base, est dévalué, et de l'autre, le déplacement stratégique valorisant la « force » de l'homme qui s'effectue vers l'ailleurs depuis une base sécurisée *(idem).* Dans *Mèyènô,* la base sécurisée reste saillante, cependant la transgression de la limite de la mer est associée à un mouvement subi.

Par ailleurs, dans *Mèyènô*, la grand-mère et le grand-père représentent la famille ou le parent tuteur du jeune protagoniste. Cela peut traduire le système complexe qui forge les relations familiales dans les sociétés kanak où l'on retrouve communément des adoptions d'enfants par d'autres membres de la famille[1096]. Plus généralement, dans la littérature

[1094] Jolly nuance cependant cet argument dans d'autres articles sur lesquels nous ne nous centrerons pas ici : voir Jolly (1996, 1999, 2005, 2007).

[1095] Voir les commentaires précédents sur « la découverte de racines dépend de la création de routes » (Jolly, 2001 : 421) et sur la figure du canoë qui connecte la terre représentant les traditions à de nouveaux horizons figurant le futur. La figure du totem-lézard dans Mèyènô rappelle ainsi, nous semble-t-il celle du canoë. Pourtant, alors que le canoë relie les îles entre elles, le totem-lézard dans Mèyènô voyage aussi entre l'extérieur de l'île et son intérieur en remontant le courant de l'eau, ce qui peut figurer une connection entre les différentes communautés de l'île. Les réseaux translocaux (Poirier, 2008) impliqués dans le processus d'HCI sont donc potentiellement représentés dans le conte.

[1096] Sur l'adoption chez les kanak, voir notamment l'article d'Isabelle Leblic (2000) qui traite des 'Adoptions et transferts d'enfants dans la région de Ponérihouen'.

jeunesse, le personnage du grand-père et de la grand-mère en lien avec l'enfant vise à représenter le passage des traditions.

En outre, l'empreinte traditionnelle kanak saillante apparaît dans le conte au niveau de la représentation de la séparation des sexes, plus particulièrement des rôles masculins (*Mèyènô* et son grand-père) et féminins (Noé et sa grand-mère) respectivement actifs et passifs. La société kanak est fondée sur la 'coutume' et marquée par des traditions de dominance masculine [1097], ce que dénonce notamment l'écrivaine calédonienne contemporaine Déwé Gorodé[1098] dans ses romans et poèmes, lorsqu'elle traite de la violence sexuelle chez les kanaks[1099] (Ramsay, 2006). Bien que les sociétés kanak soient matrilinéales, elles restent avant tout fortement patriarcales : elles demeurent toujours influencées des traditions qui se basaient dans le passé sur un système d'alliances de mariages négociés par les leaders masculins des clans (Natalie Edwards, 2013 : 233). Les femmes kanak d'aujourd'hui ont ainsi toujours une certaine crainte à se faire entendre, notamment par l'écriture *(idem)* si bien que c'est aussi leur liberté que semblent revendiquer les auteures de Lje kanak féminine. Dans *Mèyènô*, on ne dit pas comment Noé, symbole des générations féminines contemporaines et futures, interprète l'histoire que lui lit sa grand-mère ni ce qu'elle en fera.

IV.2.1.3 Co-construction variable de l'articulation racines vs routes

La vision alternative d' Hau'ofa reste néanmoins contestable (Jolly, 2001)[1100] comme l'illustre Tjibaou pour qui la « maison » signifie potentiellement l'intérieur de l'île et non la mer[1101].

De plus, des nuances émergent dans la manière dont certaines communautés « se situent dans les géopolitiques globales des formes d'états et dans les motifs de migrations » (Jolly, 2001 : 423). Les différentes articulations entre *routes* et *racines* permettent d'élaborer une représentation contrastée du peuple du Pacifique, accentuant sa diversité ainsi que sa

[1097] Dans l'ouvrage *En pays kanak : Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie* (Bensa et Leblic, 2000), voir le chapitre de Salomon (2000), intitulé « Hommes et femmes : harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ? ».
[1098] Voir notamment son court roman, *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier* (Déwé Gorodé, 1994).
[1099] L'écrivaine Claudine Jacques aborde aussi ce thème dans ces poèmes et romans tel que « L'homme-lézard » (2002).
[1100] Le point principal que nous retiendrons à ce sujet réside dans les distinctions que Jolly (2001) remarque au sein même des peuples du Pacifique. Elle critique l'idée d'un peuple unique et souligne certaines différences majeures. Par exemple, il existe d'un côté, les insulaires de l'intérieur – ou des montagnes- qui n'ont pas de connection particulière avec l'océan, et ne sont par conséquent pas concernés par l'image que Hau'ofa donne des peuples d'Océanie ; et de l'autre, les peuples des atolls qui vivent en constante interaction avec l'océan.
[1101] Jolly raconte ainsi sur Tjibaou « As he embraced the landscape of village, valleys, and mountains with the sweep of his hand, he said "Mais, c'est ça la maison"(…) » (Jolly, 2001 : 459). Ici, l'emploi du terme « maison » met l'accent sur une représentation alternative du *chez soi* associée à un geste (donc du domaine du non-dit) signifiant l'ouverture sur l'espace extérieur, ce qui marque la déclinaison transgressive de la dimension intérieure fondamentale à l'espace de la maison. Cette ouverture est cependant relative puisqu'elle exclut la mer.

complexité[1102]. Examinant le potentiel de l'articulation *racines/routes* en Océanie indigène, Jolly pense que ce sont les contraintes exercées par le contexte qui vont orienter sa déclinaison singulière (Jolly, 2001 : 425)[1103].

Selon ce point de vue, les diverses représentations identitaires des peuples du Pacifique se rejoignent autour d'un même continuum fondamental rassemblant les binarités : c'est la relation entre racines et routes, prenant de fait une dimension socioculturelle et politique. Notre expansion poéticognitive de la méthodologie SPA a justement permis d'illustrer par le texte *Mèyènô*, comment s'élaborent les articulations de cette binarité qui correspond au *centre vs trajectoire* mais également à l'opposition fondamentale entre préservation et changement culturels[1104] et donc les ficelles politiques et stratégique qui peuvent sous-tendre la parabole du conte.

IV.2.1.4 Conclusion

C'est précisément la conjonction entre terre et océan[1105], telle qu'elle est explicitée par Jolly (2001), et originellement par Hau'ofa, qui a retenu notre attention. L'argument que développe Jolly concernant l'étude de l'articulation racines/routes, nous paraît crucial pour notre étude des déclinaisons, représentations et *articulations* du *chez soi* dans *Mèyènô*.

[1102] Jolly (2001) apporte donc un nouvel éclairage à la vision d'Hau'ofa, en proposant de s'interroger sur les manières dont s'articulent les *racines vs routes* pour les différents insulaires d'Océanie. La question de l'articulation entre racines et routes, telle qu'elle est développée par Jolly (2001), se réfère aux études de Clifford Geertz qui traitent de l'articulation dans les politiques d'indigénéité (*idem* : 480-484) (voir par exemple Geertz, 1986).

[1103] Jolly (2001) nuance son point de vue concernant l'aspect contextuel du sens donné à l'identité des peuples océaniens. Elle explique qu'elle ne désire pas se centrer sur les différents contextes politiques qui influencent les créations de ces peuples. Elle souhaite davantage éclairer l'énergie incroyable déployée à travers leurs créations tout en soulignant comment elles accentuent plus ou moins soit l'autonomie indigène, soit l'engagement colonial, ce qui relève donc de la négociation entre le local et le global. Cette interrogation sur l'image et en citant Jolly, sur « comment "nous" peut être imaginé » (455, notre traduction d'après « how "we" can be imagined »), fait appel à divers points de vue regroupés sur une même terre qui recèle les connections entre passé, présent et futur (*idem*). Le « nous » contingent et collectif ainsi que la coalition politique qu'évoque Jolly ci-dessus, implique la co-construction variable de l'articulation *racines vs routes* d'un groupe à l'autre, ainsi que la dimension intersubjective de leur *agency* et de leur(s) identité(s) collective(s). Enfin, Jolly (2001) met l'accent sur la diversité des expressions de l'héritage culturel et naturel autour du même axe binaire *racines-routes* dont l'intégration des pôles demeure selon nous définie par le développement durable. Par ailleurs, non seulement les passages d'un lieu à un autre mais aussi les emplacements séparés et distincts ont toujours formé l'identité et le chez-soi kanak, dans les chemins des alliances (matrimoniales) ou dans échanges commerciaux entre les tribus de la mer ou de l'intérieur des terres. Quoiqu'il en soit, la négociation entre d'une part, les racines qui autorisent les revendications politiques à la terre occupée puis prise, et d'autre part, les routes permettant l'identification héroïque avec la communauté des Anciens – les peuples océniens de la mer – ou avec les itinéraires multiples du groupe de chacun, demeure bien souvent politique et stratégique (voir notamment les travaux de Ramsay et son article récent (2014) : « kanak imaginaries : a sense of place (…)).

[1104] L'articulation racines-routes se situe au cœur de la signification du chez soi et de l'identité dans notre analyse du discours. De même que l'étude de Jolly, nous avons montré l'influence du contexte sur les déclinaisons possibles de ce que nous avons décrit comme le motif du chez soi. Ce que Jolly décrit comme le contexte, n'est pas tant un effet subi de l'environnement extérieur, mais davantage, nous semble-t-il, une interaction qui génère l'*agency* et la construction d'un espace identitaire et expérientiel propre, par le sens que l'individu et/ou le groupe donne à cet espace vécu et de fait, approprié.

[1105] La terre et la mer sont respectivement liées aux centres respectifs de l'île et du canoë selon Jolly (2001).

En effet, suite aux résultats de l'analyse linguistique de notre corpus, nous avons montré le cinétisme sémantique de *chez X* dans le texte *Mèyènô*. Sont apparus un *chez soi* bipolaire – voire multipolaire – à la fois sur terre et en mer, mais aussi, en mouvement et en expansion. Ces résultats peuvent ainsi être interprétés au regard des arguments apportés par Jolly et plus spécialement selon la vision alternative de l'Océanie selon Hau'ofa, comme une mer d'interconnections[1106]. Notre argument est que l'identité des peuples du Pacifique, plus précisément la négociation de leur *agency*, est fondée sur cette articulation *racines/routes*, et que celle-ci apparaît dans la signification de *chez X* telle qu'elle est déployée dans notre conte-type. La vision alternative de l'Océanie selon Hau'ofa nous semble particulièrement éclairante, représentant *chez soi* comme une expansion ainsi qu'un ensemble de connections entre les îles. Également, l'image d'un océan immobile et d'une terre mobile démonte les mécanismes discursifs de construction de l'imaginaire insulaire[1107]. La déclinaison transgressive des stéréotypes forgés par les sociétés non-locales – *a fortiori* occidentales et globales — rend aux autochtones leurs voix et leur vision singulière locale. Ce procédé de restauration identitaire autochtone sous-tend ainsi selon nous le récit *Mèyènô.* Pour finir, représenter *chez soi* comme un mouvement expansif et interconnecté ne peut avoir lieu sans tenir compte d'autres éléments culturels autochtones fondés sur le Soi intersubjectif.

[1106] Nous nuancerons cependant notre interprétation du chez-soi comme espace d'interconnectivité centré sur la mer en écho à Hau'ofa. Dans le cas kanak – donc Maori – les limites territoriales ne sont traditionnellement pas définies entre terre et mer. L'estran ou les lieux allant jusqu'aux récifs de corail sont considérés comme faisant partie intégrale du territoire de groupe. De même, les Ancêtres demeurent dans la mer (tout comme sur les crêtes des montagnes) mais pour s'y rendre, après la mort, ils voyagent le long de canaux et rivières. Cela fait donc écho à l'histoire de Mèyènô. En outre, les Morts peuvent aussi emprunter des passages souterrains sous la mer jusqu'à la *Roche Percée* au *Bourail* (Bu-rai signifie 'la queue du lézard'). D'ailleurs, la principale manifestation des kanak contre les déchets issus des mines de nickel dans le Sud, qui se sont répandus dans le canal, était fondée précisément sur le fait qu'il s'agit d'un lieu de passage des Ancêtres.

[1107] Étudiant l'imaginaire kanak dans l'oeuvre de Déwé Görödé, Raylene Ramsay (2014) révèle la centralité de l'enracinement dans la terre en se référant notamment à la vision d'Hau'ofa que nous avons abordée ici. Pour Ramsay, « l'importance du lieu et de la communion intense avec la nature n'est pas incompatible avec les voyages des ancêtres qui traversaient le Pacifique dans tous les sens, ni avec les sentiers de la coutume et les échanges entre tribus, mais le lieu, qui donne son nom à la tribu, reste primordial » *(idem* : 10). L'enracinement dans la terre se retrouve également dans *Mèyènô* – notamment par le biais des personnages féminins – mais il se superpose aux chemins des ancêtres liés à la mer. De plus, Ramsay ajoute : « Les lieux de Görödé opposent la tribu (à la fois les pays coutumiers et les gens qui l'habitent) à Nouméa la blanche afin de contester la domination de l'imaginaire national français et sa conception de la relation entre Nouméa, la brousse (des colons), et la tribu. Toutefois l'oeuvre de Déwé Görödé articule un 'Place to Stand' (lieu d'origine et de résistance indigène) et aussi un être en procès, critique, qui se situe dans un 'no man's land'. Enfin, ses lieux d'écriture sont 'cognitivement dissonants' et multiples : ils constituent la marge et le « hinterland » qu'occupe la tribu, mais tout en s'ouvrant aussi à une occupation de la ville et à une critique interne » *(idem).* Si les multiples lieux de marge et d'écriture « cognitivement dissonants » ont été soulignés par notre analyse du conte *Mèyènô*, l'occupation de la ville – propre aux écrits contemporains sur la culture kanak – n'apparaît pas, bien qu'elle puisse être suggérée en opposition à la *brousse* où se trouve le lézard à la première page du récit. L'omniprésente nature met en exergue les espaces liminaux de Soi (individuel et communautaire), dans l'espace et le temps.

IV.2.2 Conceptions autochtones (cultures non-modernes) et occidentale (cultures modernes) [1108] dans *Mèyènô*

En distinguant les points de vue autochtones non-modernes et non-autochtones modernes (Poirier, 2008), nous avons expliqué (section 1) que le système cosmopolitique autochtone est, d'une part exprimé par un langage poétique complexe et initiatique, d'autre part fondé sur le modèle relationnel autochtone et sur la représentation de la différence comme une positionnalité (Poirier, 2008). Ces deux aspects se retrouvent dans l'album *Mèyènô*, comme l'a montré notre analyse du discours (SPA). Ils nous permettent donc d'interpréter les résultats que nous avons obtenus et synthétisés précédemment.

IV.2.2.1 Vérification des hypothèses (section 1)

Tout d'abord, nos résultats d'analyse témoignent de l'inscription des sept caractéristiques non-modernes (Poirier, 2008) dans notre conte-type[1109].

Le cinétisme de la signification de *chez X* dans *Mèyènô* (DA) souligne spécialement son articulation locale et indigène. D'autre part, la resémantisation discursive par non-occurrence confirme la stratégie poético-politique d*e coexistence et de relationalité* qui marque un langage indigène complexe, autrement décrit comme initiatique. Celui-ci demeure apparent dans/par l'appropriation locale de la langue française qui témoigne ainsi de son potentiel représentatif d'une vision kanak.

Par ailleurs nous remarquerons que la politique poétique de la Francophonie institutionnelle [1110] est très probablement influencée par la culture des peuples indigènes colonisés et métissés à la culture française. La représentation de l'échange interculturel par la poétique peut ainsi constituer une stratégie politique prisée dans les situations postcoloniales de coexistence négociée entre l'état de la société dominante et les groupes autochtones[1111]. Tout type de narration poétique peut avoir une inclinaison politique poétique : les films, la danse, les contes et récits, les R/rêves. Dans notre cas, l'album *Mèyènô* apparaît donc comme un exemple possible de politique poétique francophone faisant intervenir des éléments du langage indigène complexe.

[1108] Voir glossaire.

[1109] La vision non-moderne se caractérise par les sept points suivants dont les 4 derniers seront explicités ensuite (Poirier, 2008 : 77) :
Une représentation inclusive et dialogique du monde ; le monde cosmocentrique ; l'intégration nature/culture dans un même ensemble social composé des *agencies* humaines et non-humaines ; la politique et la poétique (esthétique) sont englobées ; un langage complexe car difficile d'accès ; les dimensions relationnelles et expérimentales, à la fois réciproques et négociées ; l'héritage culturel et le jeu.

[1110] Notre étude (Mémoire de M2) du cas des CPC (Didier, 2007) a montré une nouvelle image de la f/Francophonie institutionnelle axée sur la diversité culturelle et linguistique, et provenant d'une stratégie post-publicitaire basée sur l'art. Voir glossaire : *Cartes Postales Chorégraphiques, CPC.* Par ailleurs, au sujet de la reconstruction sémantico-discursive de la f/Francophonie par le biais de la SPA, voir Galatanu (2010).

[1111] Notre étude (Mémoire de M2) du cas des CPC (Didier, 2007) conforte ce postulat.

Avons-nous alors décelé des signes linguistiques de la culture moderne (*a fortiori francophone*) dans ce texte ? Les cinq caractéristiques modernes[1112] (Poirier, 2008) sont effectivement apparentes dans notre analyse des représentations de la signification globale de *chez X* d'après les définitions lexicographiques. Le Soi souverain y est indiqué par le noyau de base (NB) [Espace du Même DC différent de l'espace de l'Autre] et se décline également dans les éléments du noyau (N) et les stéréotypes (Sts) formant le motif global de *chez soi*. L'analyse du texte (local) a fait état de ces éléments du motif global.

Cependant, le motif global a été aussi modifié selon le NB [Espace du Même intégrant l'espace de l'Autre], témoignant du Soi inclusif. Cela traduit la coexistence dans/par le texte, du Soi exclusif et du Soi inclusif mais aussi la mutation possible des représentations du premier vers le second au cours d'une trajectoire narrative interprétative possible suivant l'*axe évolutif* de notre modélisation[1113].

IV.2.2.2 Conclusion pour l'étude de Mèyènô

Le conte contemporain *Mèyènô* demeure fondamentalement ambigu de par l'image du *chez soi* qu'il véhicule implicitement mais également au niveau des stratégies de transmission idéologique sémantico-discursives qu'il déploie.

D'une part, *Mèyènô* fait apparaître un large potentiel interprétatif et parabolique dissimulé par son caractère poétique, témoignant potentiellement du langage dissimulateur et des stratégies poético-politiques propres aux sociétés initiatiques.

D'autre part, *Mèyènô* démontre un potentiel interprétatif restreint marquant la saturation du sens : celle-ci est exacerbée par la déclinaison démultipliée de la dichotomie glocale et/ou *racines-routes* et/ou renouvellement/préservation suivant le principe figuratif (Monnerie, 2010)[1114]. Étonnamment, ce principe autorise la coexistence textuelle des phénomènes de fertilité et saturation du sens/signification. Le caractère poéticognitif du texte permet une ouverture relative des représentations du sens/signification et des rituels potentialisant l'héritage culturel dans une dynamique intégrative.

[1112] Les représentations du monde moderne se distinguent de celle non-moderne selon cinq points (Poirier, 2008 : 76-77) :
Une représentation du monde exclusive et ontologique (objective), centrée sur le relativisme et l'hégémonie ; le monde sociocentrique ou anthropocentrique ; la division ontologique nature/culture ; la dichotomie entre les choses et le monde et ce qui en découle, le soi souverain (anthropocentrique).

[1113] Voir la section 2 au sujet de l'explication sur notre proposition d'extension de la méthodologie SPA suivant quatre axes. L'axe évolutif narratif souligne des possibles trajectoires de lecture par le biais des schémas (stéréotypes) de chez X repris et transformés au cours du récit.

[1114] Voir définition de la figure proprement indigène selon Monnerie (2010), opposée au symbole propre aux cultures occidentales.

En outre, la politique de l'institution francophone sous-tend probablement ce récit, comme l'a indiqué notre analyse. Nos résultats sont interprétables au regard des conceptions modernes et non-modernes (Poirier, 2008) : le cinétisme de la signification de *chez X* […] dans le texte *Mèyènô* souligne le passage possible d'une représentation linguistique globale et moderne de *chez X* vers une représentation locale et non-moderne. Ces deux représentations linguistiques globales et locales confirment respectivement les points descriptifs des représentations modernes et non-modernes données précédemment. Le potentiel interprétatif du conte *Mèyènô* pour un lecteur français et/ou kanak témoigne donc d'une dimension didactique-initiatique pouvant catalyser l'acquisition de compétences glocale et d'HCI[1115]. Cette compétence reste relative à un parcours d'apprentissage plus large, par exemple grâce à la lecture d'autres albums glocaux et plus généralement à l'exposition à des *informations entrantes* donnant des accès similaires. Ultimement, les couches profondes de l'appropriation de la culture kanak sont protégées par des rituels sacrés auxquels seuls certains initiés peuvent accéder[1116] et que notre recherche n'a pas explorés. Ces représentations sacrées potentiellement inscrites dans le discours pourraient cependant être mises à jour par notre méthodologie (non-occurrences SPA) et à partir de postulats de base sur les stéréotypes culturels associant un concept (absent/caché) à un autre (présent/visible) dans le texte.

Quoiqu'il en soit, l'essence liminale du conte que notre analyse du discours a soulignée tient finalement de son inclinaison glocale et glocalisante mais aussi initiatique. *Mèyènô* est un texte-pivot qui potentialise le dialogue et la réflexion. L'illustration que nous n'avons pas traitée ici démultiplie davantage ce potentiel.

IV.2.3 Autres pistes interprétatives sur la culture autochtone

IV.2.3.1 Modèle relationnel indigène : quelle différence initie le renouvellement ?

Le modèle relationnel indigène (Poirier, 2008) est basé sur des principes essentiels qui apparaissent dans le récit *Mèyènô* suite à notre analyse linguistique de *chez X […]* : les *ontologies pensées et vécues*, la *personne dividuelle* et le *Soi relationnel* dans un réseau dynamique d'*agencies,* l'*interagency*, l'autonomie, le *kinship* et la *réciprocité*, enfin l'*ancestralité*. En découvrant comment ces principes participent au processus

[1115] Cela signifie que pour un lecteur francophone et/ou occidental (plus spécialement français), le récit Mèyènô a le potentiel de donner accès à une représentation culturelle indigène spécifique par le biais de la mutation des représentations linguistiques du chez soi.
[1116] Comme nous l'avons expliqué, ce cercle fermé, bien que nécessaire à la préservation culturelle doit cependant s'ouvrir relativement afin de préserver sa vitalité. L'ouverture des rituels kanak est ainsi soutenue par Ihage (2013).

renouvellement de l'héritage des sociétés indigènes, nous comprendrons comment ce processus à l'œuvre dans le texte *Mèyènô* a pu être montré par l'application de notre modélisation.

- Ontologies pensées et vécues[1117]

Notre analyse linguistique *chez X […]* dans *Mèyènô* a souligné les ontologies pensées et vécues à travers le mixage des mondes possibles théoriques et expérientiels basés sur différents scénarios de motif *chez X […].*

- Personne dividuelle : un réseau dynamique d'*agencies*[1118]

Notre analyse linguistique *chez X […]* dans *Mèyènô* fait apparaître la personne *dividuelle*, le soi relationnel et le réseau dynamique d'*agencies* de par le dialogue entre *chez X […] et pas chez X […],* faisant intervenir de nouveaux éléments *XY* dans la signification de *chez X […].*

- Autonomie, *kinship* et réciprocité[1119]

Le système cosmopolitique est régi par trois valeurs intimement liées : autonomie, *kinship* et réciprocité (Poirier, 2008 : 78-79).

L'acte de transmission intergénérationnelle indigène est basé sur la transmission des connaissances de la terre, en vue de l'autonomie sur cette terre. Poirier explique que cet acte de transmission est aussi une extension du Soi contingent qui se reproduit difficilement dans le monde contemporain *postcolonial* (79). Ainsi, l'autonomie, le *kinship* et la réciprocité deviennent des clés de l'héritage traditionnel indigène. Elles permettent l'extension de la personne *dividuelle*.

Nous comprenons donc l'enjeu de l'apprentissage des savoirs dans *Mèyènô* : la transmission des connaissances de la terre y est effectuée pour acquérir l'autonomie sur cette terre. Cet acte de transmission par l'extension du Soi intersubjectif est révélé par la relation entre Mèyènô et son grand-père et leur co-transformation : la co-extension de leur(s) *chez soi* non-occurrent(s) devenant un *chez nous* ou plutôt un *chez soi* dividuel, à la fois Même et Autre, a été éclairée par notre analyse linguistique.

[1117] Voir définition dans le glossaire.
[1118] Voir définition dans le glossaire.
[1119] Voir définition dans le glossaire.

- Ancestralité[1120]: un processus régénérateur (d'héritage)[1121]

Comme l'explique Poirier (2008 : 80), les *agencies* ancestrales se manifestent sous des formes variées ; c'est aux vivants d'interpréter leurs présences, leurs messages et d'apprendre d'elles dans un temps et un lieu donnés. L'ancestralité régit l'HCI, notamment l'intégration du nouveau aux traditions, suivant un processus régénérateur, cyclique, expansif[1122] .

Notre analyse linguistique de *Mèyènô* a souligné ce renouvellement expansif culturel par la régénération narrative et pragmatico-sémantique de *chez X* […] en mixage avec *pas chez X* […]. En effet, la signification de *chez X* […] a subi une extension en intégrant des éléments liminaux XY relatifs aux ancêtres en lien avec le paysage et l'acquisition de connaissances, voire de *toutes* les connaissances, d'un point de vue ontologique et épistémique : ces deux valeurs sont apparues saillantes dans la signification locale de *chez X* […], par ailleurs agrémentées des valeurs finalisantes et/ou ontologiques, avec l'ajout du nouveau stéréotype (ou *hydrotype*) : *vouloir / devoir savoir*. L'extension — possible et expérimentée — du *savoir de X* est contingente à celle de *chez X* […] par les éléments XY suivant le principe de construction-déconstruction-reconstruction représentationnelle en *spirale.* Ce principe a été documenté par les mondes possibles textuels (SPA-PC) superposant la *carte* et la *visite*.

IV.2.3.2 Réseaux translocaux des rituels et coexistence glocale

Nous pouvons aussi interpréter l'ambiguïté, *chez X* […] PT *pas chez X* […], récurrente dans *Mèyènô* comme une représentation possible des relations translocales[1123] indigènes. De fait, les liens intimes entre les processus translocaux et les processus d'enseignement et d'échange (Poirier, 2008 : 82) participant au renouvellement culturel, sont potentiellement éclairés par notre analyse du discours.

En outre, la problématique de l'ouverture des échanges rituels au contact des publics non-indigènes (Poirier, 2008)[1124] sous tendue par celle de leur « co-existence négociée »

[1120] Voir définition dans le glossaire.
[1121] Voir définition dans le glossaire.
[1122] Voir glossaire : *motif révolutif/spirale*. Poirier (2008 : 80) souligne le processus ancestral non pas généalogique mais expansif, régénérateur, relationnel et créatif fondant la cosmopolitique et la poétique indigène. Le processus de renouvellement culturel des cultures indigènes (voir glossaire) est sous-tendu par les éléments suivants : « le renouvellement du rituel, la réappropriation, la (ré)interprétation et la reconstruction » (Poirier, 2008 : 81-82, notre traduction).
[1123] Les relations entre différentes communautés autochtones locales sont désignées par l'adjectif *translocales* selon Poirier (2008). Voir section 1.
[1124] Trois enjeux sont spécifiquement précisés par Poirier : « les mesures nationales d'auto-détermination pour le peuple indigène et les procédures de revendications territoriales, ainsi que l'ouverture de telles performances rituelles (et sacrées) aux audiences non-indigènes» (2008: 80, notre traduction d'après « national policies of self determination for indigenous people and the land claims processes, as well as the opening of such ritual (and sacred) performances to non-indigenous audiences»). Ici l'ouverture des rituels est associée à une

(idem : 75) avec les non-indigènes est probablement induite par l'inscription sémantico-discursive du DA […], *chez X* […] PT *pas chez X* […], que nous avons exhibée.

Enfin, la double coexistence — à la fois trans-local et loca-global — négociée par le partage des rituels est une interprétation possible de l'actualisation discursive co-occurrente de la signification de *chez soi* dans le conte *Mèyènô* suivant le schéma *chez X […]* PT *pas chez X […]*. La relation à la différence initie le renouvellement identitaire dans *Mèyènô* et apparaît en tant que *positionnalité* (Poirier, 2008). Autrement dit, notre analyse a souligné l'image d'une identité dialogique ou participative plutôt que différentielle ou d'opposition[1125].

IV.2.3.3 Travail de reconnaissance des cultures autochtones

Pour conclure, les cultures autochtones sont basées, d'après Poirier (2008) sur un système cosmopolitique qui met en œuvre la co-agency de l'humain et du non-humain, plus particulièrement l'interrelation avec les ancêtres, la terre et les communautés Autres, à la fois locales et globales. Le système de réciprocité qui fonde ces relations demeure le socle de la transmission et du renouvellement culturel, de l'autonomie, de l'autodétermination et de l'identité indigènes. Au cœur de ce système, le Soi et l'Autre coexistent et dialoguent ensemble : leurs frontières demeurent poreuses et participent ainsi à une représentation du monde inclusive et en coexistence, centrée sur la positionnalité et la négociation. Dans cette perspective, les rêves deviennent des formes d'expériences réelles ; les rencontres sont des sources de connaissances ; enfin l'absence de frontières entre humains et non-humains, forment autant d'exemples d'éléments culturels qui multiplient les couches du sens contenues dans un conte tel que *Mèyènô*. La dimension initiatique de la culture kanak propre à ce conte recèle ainsi les dimensions complexes du langage indigène marquées notamment par la polysémie et demandant des actes créatifs d'interprétation. Notre analyse de *chez X* […] a donc apporté des résultats intéressants à ce sujet, montrant cette appréhension locale essentielle de la relation à l'Autre, pour une interprétation non-indigène.

Ainsi, à Poirier qui, comme nous, s'interroge sur la conciliation des sociétés indigènes vers une vision moderne *(idem* : 83), nous pouvons suggérer d'examiner les ruptures et

---

affirmation identitaire basée sur la possession territoriale. D'après Poirier (2008), les échanges et la circulation de complexes mythico-rituels entre groupes voisins a par exemple toujours constitué une pratique aborigène australienne. Leur but semble consister à promulguer l'universalité de la Loi ancestrale, aussi appelée *Dreaming (idem),* et à maintenir également les interconnections entre les groupes issus de cultures et territoires différents. Ces échanges rituels ont été partiellement et temporairement interrompus entre 1900 et 1960, laissant place à d'autres routes d'échanges qui ont progressivement émergé au cours du 20ème siècle, reflétant à la fois les alliances anciennes et contemporaines, et les nouvelles conditions de vie de ces communautés. Ainsi, les véhicules motorisés, expression forte du nomadisme contemporain, sont devenus un nouveau moyen de transport permettant la visite de communautés à distance *(idem).*

[1125] Cela évoque les notions de *différence-de* et *identité-avec* (James *et al.* 1998) traitées précédemment (voir glossaire).

continuités entre les représentations culturelles dites *traditionnelles (non-modernes)* et *modernes*, déployées dans des contes glocaux tels que *Mèyènô*[1126]. En tant que ponts d'accès entre ces deux espaces identitaires abstraits, la collection des *Contes kanak* dont est tiré *Mèyènô* forme un corpus expérimental propice à une telle étude selon nous. Comme le confortent les résultats de notre analyse de *Mèyènô,* cette collection demeure probablement axée sur l'idéologie de l'HCI glocal, dans une dynamique d'échange équitable, autrement dit basée sur l'apprentissage *avec* et *par* la culture Autre[1127]. Les valeurs et rituels profonds de la culture kanak demeurent à ce stade de notre recherche, une question en suspens.

Par ailleurs, notre point de vue rejoint celui de Poirier (2008) qui dénonce la violence symbolique imposée aux peuples indigènes par le déni de leur réalité, par exemple en excluant leur vision du cadre des politiques d'héritage ou encore dans les médias de Lj interculturelle. Les dimensions ancestrales, l'*agency* non-humaine, le *Dreaming*[1128] ne sont pas pris au sérieux par les sociétés non-indigènes, ce qui souligne une forme de néocolonialisme dans les relations entre les peuples indigènes et l'état. De ce fait, il est nécessaire d'évoluer vers un post-colonialisme authentique en travaillant à une politique de négociation et de légitimation des ontologies multiples. C'est également le sens que prend notre travail de recherche à travers le développement d'outils linguistiques centrés sur l'héritage intégré et aptes à générer un dialogue transculturel équilibré spécialement entre les sociétés indigènes et non-indigènes.

IV.2.4 Conclusion sur les pistes interprétatives

L'apport des théories extérieures aux domaines de la linguistique et de la littérature demeure essentiel pour interpréter les résultats de notre analyse du discours. Ainsi, nous retrouvons dans le champ de l'anthropologie et des études culturelles postcoloniales des éléments fertiles pour notre terrain d'étude puisqu'ils confirment nos résultats. Notre application non-occurrentielle de la SPA au texte français *Mèyènô* a montré l'inscription sémantico-discursive potentielle des éléments culturels propres aux sociétés indigènes dans le contexte glocal contemporain, ce qui inclut la coexistence négociée entre kanak et non-kanak. Les résultats obtenus par cette étude linguistique ouvrent la voie à des recherches

[1126] Dans le même ordre, toute la collection des *Contes kanak* (Grain de Sable, CCT) dont est tiré *Mèyènô* est potentiellement glocale.
[1127] Cela revient en somme à apprendre à construire une *identité-avec* (James *et al*. 1998) (voir glossaire).
[1128] Dans les sociétés aborigènes, chaque groupe culturel et linguistique possède ses propres histoires et enseignements perpétués depuis plus de 10000 ans. Souvent sacrés, ces récits appelés *Dreaming* expliquent la création de la terre, de sa faune et de sa flore, dans des zones définies. Certaines histoires du Dreaming « racontent les origines de la lune, du soleil, des étoiles et des saisons. Les Histoires racontent aussi les joies et récompenses de la communion avec le monde naturel, avec les autres personnes et avec les Esprits des Ancêtres qui ont toujours été présents. » (Ellis, 2007 : 7, notre traduction). Voir glossaire : *Dreaming ; Rêve kanak et mythe du voyage au pays des Morts.*

plus approfondies notamment sur les axes socio-culturels, historiques, politiques et anthropologiques. De plus, notre proposition d'extension de la SPA s'avère propice pour faire émerger, au niveau global, les mécanismes ethnolinguistiques et sémantico-discursifs qui régissent les valeurs culturelles locales intangibles dans les récits porteurs d'HCI à l'instar de *Mèyènô*.

IV.3 Conclusion sur l'analyse et le potentiel parabolique du conte

IV.3.1 Résumé de notre application de la SPA au texte *Mèyènô*

Les résultats de l'analyse du déploiement discursif de l'un des éléments du noyau de base de *chez X* […] (présence du Divers) de manière transgressive (passage de l'opposition à l'intégration de l'Autre), et stéréophagique (réalisation contradictoire de l'exclusion de l'Autre) dans le texte *Mèyènô* nous ont paru particulièrement intéressants. Ce déploiement se décline en outre dans tous les éléments du noyau et dans les stéréotypes de *chez X*. Nous avons ainsi montré le cinétisme sémantique exprimé par l'extension du champ sémantique du noyau et des stéréotypes ainsi que le cinétisme axiologique. Une rectification du lien référentiel a été réalisée, débouchant sur une relation nouvelle de la signification. Le phénomène discursif de stéréophagie (SPA) a été utilisé dans les deux cas, ce qui a eu pour conséquence le déploiement des éléments du noyau et des stéréotypes et l'activation saillante d'un pôle axiologique (positif) bien que le pôle négatif soit également sollicité. Enfin, le cinétisme sémantique du mot *chez X* […] est important et bien que les discours définitionnels lexicographiques n'épuisent pas la richesse sémantique du mot, ils ne semblent pas suffisants pour expliciter sa signification lexicale, spécialement dans un contexte de LC en contact. En outre, la préservation paradoxale des éléments du noyau et des stéréotypes, et ce malgré le phénomène de stéréophagie et de cinétisme sémantiques, a souligné la cohabitation de multiples couches de sens, parfois incompatibles, dans un même récit. Cette polysémie caractéristique des contes, plus particulièrement des récits indigènes et de la Lj glocale, a pu être efficacement démontrée grâce aux non-occurrences. La polysémie constitue la matière première du sens initiatique imprégnant les sociétés indigènes et par lequel elles se recyclent[1129].

Par ailleurs, notre analyse pragmatico-sémantique de *chez X* dans sa forme non-occurrentielle a exploré comment le langage, plus spécifiquement suggestif, peut modifier le système de penser de la société humaine par la création de nouvelles valeurs : nous avons examiné comment les discours sur les espaces identitaires, plus particulièrement sur

[1129] En écho au développement durable de l'HCI (voir glossaire), nous entendons ici par « se recycler », se préserver tout en se régénérant.

l'idéologie du *home*[1130], transforment les valeurs que lui attribue la société, mais aussi comment ils peuvent agir sur l'attitude que la société adopte à l'égard de la relation avec la différence. Finalement, la valorisation de la différence et de l'échange équitable se décline potentiellement à travers les supports de communication francophone, dont l'album *Mèyènô* fait partie. Dès lors, il n'est pas surprenant de découvrir la même idéologie de la « rencontre » (Hervieu, 2006) [1131] équitable entre les différences (spécialement culturelles) dans la Lje francophone : son potentiel didactique et poétique en fait un véhicule d'idéologie par excellence.

IV.3.2 Vérifications des interprétations possibles de la mutualité : quelle parabole ?

IV.3.2.1 Hypothèses

D'une part nous avons validé les hypothèses suivantes, formulées dans notre explication de la SPA[1132] :

- L'application de la SPA à l'étude des représentations sémantico-pragmatique et cognitives de *chez X* dans un texte poétique tiré de la Lje calédonienne permet de montrer le processus d'HCI. Cette hypothèse convoque notamment les suivantes :

-1a : le processus d'HCI est celui du développement durable basé sur le pivot de renouvellement-préservation culturel et naturel par le biais des langues ;

-1b : la relation à la différence est inhérente au sens de *chez X* et à l'HCI, dans la mesure où elle est liée à la construction de l'identité et si l'on appréhende le Soi inclusif plutôt qu'exclusif[1133].

D'autre part, au regard de la nouvelle image de la Francophonie institutionnelle[1134], nous avions postulé (section 1) que la mutualité peut figurer à la fois :

[1130] Le terme anglais « home » est choisi en référence aux études de littérature de jeunesse. Voir dans le glossaire : *retour chez soi / return home* ; *home/away.*

[1131] En référence au projet « L'Art de la rencontre, CPC » (Hervieu, 2006) ; voir glossaire : *Cartes Postales Chorégraphiques*.

[1132] Voir section 2, chapitre 1.

[1133] Notre analyse du discours a effectivement montré que la relation à la différence est inhérente à la signification/sens de *chez X* et à l'HCI, dans la mesure où elle est liée à la construction de l'identité. En revanche, ce phénomène est validé aussi bien pour un Soi inclusif qu'exclusif : ces deux caractéristiques du Soi sont apparues potentiellement, alternativement et en co-existence, signalées par les positionnements sémantico-discursifs variés, alternants et/ou co-existants, du *chez soi* par rapport à la différence. Si la différence est apparue incluse dans et/ou exclue du *chez soi*, une représentation de l'inclusion de la différence au sein du *chez soi* est restée saillante tout au long du texte. L'orientation de notre conte-type s'avère ainsi dialogique et glocal. L'inclinaison loca-globale demeure proéminente de par la construction discursive d'un Soi et d'un *chez soi* inclusifs, pluriels et donc locaux, selon la culture indigène kanak.

[1134] Voir glossaire : *Cartes Postales Chorégraphiques* et d'après notre Mémoire (M2 FLE Recherche) (Didier, 2007).

- une stratégie de réconciliation postcoloniale par la revalorisation du local (*a fortiori* autochtone) et par la loca-globalisation.

- un phénomène naturel tel que le décrit la phénoménologie.

-une stratégie de restauration de/par la nouvelle indigénéité.

Ces phénomènes apparaissent effectivement dans le potentiel sémantico-discursif interprétatif du texte.

IV.3.2.2 Notre interprétation

L'idéologie postcoloniale de la rencontre interculturelle en vue d'une réconciliation, déclinée dans une perspective glocale, avait été montrée par notre analyse. La réconciliation est également la base de la guérison du *trauma* de la colonisation, dont des blessures perdurent à cause de la représentation figée des relations inégales entre soi et l'autre. Faire évoluer cette représentation favorise ainsi la *guérison*, une autre manifestation de la *régénération* culturelle, plus spécialement dans les sociétés traditionnelles en voie de décolonisation. C'est bien dans ce but qu'a été réalisé *Mèyènô* ainsi que les autres albums de la collection *Grain de Sable-ADCK* issus des actions de sensibilisation. L'analyse de *Mèyènô* a ainsi illustré la rencontre équitable telle que nous l'avons explicitée (section1) : un processus d'échange, de transmission et de co-transformation constituant l'HCI, en vue de concilier la préservation et le renouveau culturel des communautés dont la vitalité est menacée. Il s'agit donc d'une stratégie propre au *développement durable*, pourvu que les communautés locales soient placées au centre de leur processus d'héritage.

Finalement, l'analyse intégrale que nous avons effectuée pour illustrer la méthodologie poéticognitive de la SPA a confirmé une stratégie loca-globale saillante car le(s) figure(s) du *chez soi* dans *Mèyènô* reste(nt) centrée(s) sur la culture kanak.

IV.3.3 Schéma de synthèse : extension tridimensionnelle de *chez soi* (valeurs et espaces physique et social)[1135]

L'extension de la représentation conceptuelle de *chez soi* dans le conte *Mèyènô* peut être illustrée en suivant le schéma proposé par Bartmiński (2009 : 169)[1136] . Il présente une triple

[1135] Voir l'annexe xv qui présente notre cartographie cognitive, sémantico-discursive du développement de *chez Mèyènô,* d'après la trame tridimensionnelle de Bartmiński (2009) sur *Homeland : valeurs, espace et communauté* (annexe xiv, *Homeland : cartographie de Bartmiński (2009)).*

[1136] Voir ce schéma (annexe xiv) issu de Bartmiński (2009 : 169), dans son chapitre intitulé « The Polish OJCZYZNA 'homeland' : components of the conceptual structure » (162-177).

extension de la signification de « homeland » en polonais, associée à des valeurs culturelles, des communautés et des espaces tels que l'Europe.

En reprenant la même trame tridimensionnelle, nous faisons apparaître les liens qui tissent la représentation du *chez soi* dans *Mèyènô*, entre l'espace ou *paysag*e, la communauté et les valeurs (voir annexe xv). Ce schéma illustre également l'extension du *chez soi* à l'œuvre dans ce conte[1137]. Nous remarquerons cependant que ce schéma est une synthèse qui ne mentionne pas tous les éléments de l'analyse linguistique intégrale.

Ce schéma montre comment peuvent émerger des cartographies narratives, cognitives, et géographiques à la fois objectives et subjectives. Cela signifie que les multiples couches de sens superposées dans les récits sont contingentes aux couches spatio-temporelles mélangées, marquées ou dissimulées dans le paysage. Les histoires enfouies dans le paysage portent l'ancestralité et l'héritage humain et non-humain, individuel et collectif[1138].

IV.3.4 Vérification des hypothèses

L'étude du mot *chez X* non-occurrent dans *Mèyènô* par notre exploitation poéticognitive de la méthodologie SPA a donc confirmé nos hypothèses :

- La relation avec la différence est d'une part inhérente à ce concept car elle est liée à la construction de l'identité ; d'autre part, elle peut être articulée comme *identité-avec* et/ou *différence-de* (James *et al*. 1998) : une alternance entre ces deux principes apparaît dans *Mèyènô*.
- La (re)construction du *chez soi* et du *Soi* dans le conte *Mèyènô* est fondée sur le principe révolutif (en spirale) de l'héritage dialogique signifiant le développement durable en contexte glocal[1139], et un équilibre entre opacité et transparence culturelles.
- La co-présence de valeurs culturelles locales et globales fondant l'HCI : elles caractérisent ici respectivement les sociétés indigènes non-modernes et non-indigènes modernes. De ce mélange émergent des valeurs glocales, probablement caractéristiques de l'indigénéité (kanak) moderne.
- Des identités glocales et liquides.

[1137] Le mouvement d'extension est illustré par les flèches dans notre schéma.
[1138] Ce phénomène se manifeste dans toutes les formes d'héritage intangibles indigènes, notamment les œuvres artistiques. On peut ainsi découvrir de multiples couches superposées dans les œuvres d'art autochtones, signifiant non seulement leur conception collective et mélangée mais aussi les histoires diverses qu'elles racontent et leurs liens avec le paysages. Les œuvres d'art autochtones figurent ainsi des cartographies imaginaires et réelles.
[1139] Voir glossaire : *HCI ; motif révolutif/spirale ; développement durable.*

- La SPA peut montrer le phénomène d'héritage dialogique.
- L'articulation poéticognitive de la SPA par les non-occurrences/co-occurrences peut montrer :

- La transmission de l'HCI et le développement personnel/collectif, autrement dit particulier/universel par la narration, spécifiquement par des textes poétiques ;
- Les idéologies qui sous-tendent de tels récits et leur potentiel transformatif et interprétatif en contexte interculturel glocal ;
- Notamment les stratégies poético-politiques propres au langage indigène complexe et leur potentiel ;
- La coexistence possible de phénomènes sémantico-discursifs paradoxaux et son potentiel parabolique : ce paradoxe se projette sur les dimensions cognitives et socio-culturelles notamment, rendant par exemple possible l'HCI ou l'acquisition d'une compétence glocale pour le lecteur.
- Le sens/signification initiatique dans un texte, spécialement dans un récit traditionnel d'ancrage indigène.
- Comment la Lje favorise l'HCI, par le *Soi intersubjectif* et le *penser mutuellement* tout en préservant l'opacité culturelle grâce à la signification masquée ou initiatique.

Conclusion générale

Synthèse

Dans une perspective ethnolinguistique, nous avons traité du processus postmoderne d'HCI dans la Lje océanienne. Nous nous sommes centrés sur *Mèyènô* (2004), un album bilingue kanak contemporain écrit par une auteure kanak dans le cadre d'actions de sensibilisation de l'ADCK et du CCT. Ce conte a permis d'illustrer l'application sémantico-pragmatique du paradoxe de renouvellement/préservation culturelle propre à l'HCI, par une déclinaison poéticognitive de la théorie SPA. Cette méthodologie a servi à montrer le phénomène de régénération-préservation de la signification et du sens de l'expression lexicale *chez soi* dans *Mèyènô* mais aussi à révéler une parabole possible de l'HCI et des identités liquides de notre monde postmoderne glocal.

La signification potentielle, dynamique et transformative de *chez soi* a été examinée. *Chez soi* a été dépeint comme une trajectoire initiatique, plurielle, loca-globale, qualifiant un stéréotype fluide (hydrotype). Tel un *pivot* ou un *ancrage*, l'hydrotype de *chez soi* peut initier le passage et/ou la superposition narrative(s) d'une représentation (cognitive, socioculturelle, linguistique) à une autre, ce qui potentialise l'ethnodécentration du lecteur, la communication loca-globale et l'HCI. L'« ancrage permet d'accrocher quelque chose qui est nouveau à quelque chose qui est ancien, et donc qui est partagé par les individus appartenant à un même groupe » (Guimelli 1994 : 14, cité par Castellotti et Moore, 2002 : 9)[1140] : en somme, l'ancrage de *chez soi* dans *Mèyènô* forme un rite de passage qui témoigne de la régénération-préservation du sens et de la signification linguistiques.

De plus, notre méthodologie souligne le potentiel interprétatif offert par un texte glocal à un lecteur global. Par exemple, un lecteur français, à partir de sa représentation sémantique de *chez soi*, peut accéder à diverses couches d'une culture locale indigène (kanak dans notre cas), où *chez soi* se dit autrement et porte des valeurs différentes voire incompatibles. Ces

[1140] Castellotti et Moore insistent ici plus spécifiquement sur deux processus à l'oeuvre dans la formation et le fonctionnement des représentations sociales, selon Moscovici (1961): « celui d'objectivation d'abord, qui rend compte de la manière dont un individu sélectionne certaines informations plus expressives pour lui et les transforme en images signifiantes, moins riches en informations mais plus productives pour la compréhension ; celui d'ancrage ensuite, qui permet d'adapter pour l'incorporer l'élément moins familier au sein des catégories familières et fonctionnelles que le sujet possède déjà » (2002 : 8-9). Nous avons également traité de ce phénomène du point de vue de la déconstruction-reconstruction du sens et de la signification et selon les théories de la PC (le mixage notamment).

valeurs kanak demeurent complexes car difficiles à comprendre d'un point de vue occidental : elles impliquent une dimension ancestrale et sacrée, notamment accessible par les initiations et les rêves et basée sur le Soi intersubjectif composé d'*agencies* multiples.

Les résultats de notre étude ont révélé la fonction potentielle héréditaire, transformative et idéologique du motif *chez soi* ancré dans la structure suggestive du texte narratif. Les stratégies linguistiques, poétiques, didactiques et initiatiques en jeu contribuent à définir une zone potentielle où la signification/sens peut être régénérée par le lecteur/narrataire mais aussi co-construite par le lecteur/narrataire et l'écrivain/narrateur.

Résumé des sections[1141]

En vue d'analyser le phénomène d'HCI à l'œuvre dans la communication glocale des discours de Lje, nous avons effectué dans une première section une recherche théorique sur les concepts d'initiation, de globalisation, d'identité liquide, de subjectivité et d'*agency* (chapitres 1 et 2) ; puis sur les représentations des LC, la perception et l'image en communication interculturelle (chapitre 3) et les stéréotypes (chapitre 4) en lien avec l'HCI. Le phénomène postmoderne d'héritage s'est profilé comme un processus de communication loca-global. En nous orientant sur le problème de la restauration des LC en danger grâce à la Lje, nous avons traité de l'ouverture globale des cultures indigènes océaniennes et kanak en particulier. L'héritage dialogique intégrant les visions autochtones locales et non-autochtones a été souligné. À l'issue de cette section ont émergé des hypothèses quant à la nature et la fonction du processus initiatique d'HCI ainsi que son ancrage dans la Lje, plus spécifiquement dans les contes contemporains kanak représentés par l'album *Mèyènô*. Nous avons enfin postulé la conceptualisation possible de ce processus par le biais des représentations socioculturelles, cognitives, littéraires/poétiques et sémantico-discursives.

La deuxième section centrée sur l'étude des théories SPA et PC s'est conclue par une articulation méthodologique poéticognitive de la SPA tenant compte des récents développements socio-culturels, marqués par l'avènement de la glocalisation et l'héritage dialogique. Notre extension méthodologique de la SPA a suivi quatre axes : occurrentiel (exploitation des non-occurrences), glocal, fluide (exploitation de l'hydrotype) et narratif évolutif. Par ailleurs, ces axes ont une fonction pivot pour évaluer le champ interprétatif d'un texte narratif : ils définissent des continuums dans/par lesquels différents positionnements sémantico-discursifs peuvent coexister et/ou alterner dans un récit

[1141] Voir le bilan du parcours de recherche théorique combinatoire (annexe xvii).

formant un ensemble complexe de probabilités sémantico-discursives définies par les *co-occurrences*.

La troisième section a présenté notre analyse du discours effectuée sur le texte *Mèyènô* suivant la méthodologie (poéti)cognitive de la SPA grâce aux non-occurrences et co-occurrences. Nos hypothèses ont ainsi pu être vérifiées. L'interprétation de nos résultats s'est basée sur les éléments théoriques littéraires, poéticognitifs et ethnosocioculturels qui confortent notre analyse SPA. Ont alors émergé de nouvelles perspectives d'innovation dans les domaines théoriques de référence.

Hypothèses et validation

Les résultats de notre analyse se situent à deux niveaux et permettent de conforter deux types d'hypothèses :

- Au niveau de la mise en œuvre d'une analyse discursive de la reconstruction d'une représentation de *chez soi*, nous avons montré la possibilité et l'avantage d'articuler à la théorie SPA les objectifs interprétatifs de la poétique cognitive ;
- Au niveau de la production d'hypothèses interprétatives du sens des rituels initiatiques dans un contexte marqué par un processus de « glocalisation » (Robertson, 1995), nous avons rendu compte du double mouvement spiralé, expansif et/ou contractile, de la préservation de l'héritage culturel et de réinsertion globale des identités culturelles locales.

Ainsi, le pouvoir parabolique des rituels se manifeste dans le conte selon les *non-occurrences* et les *co-occurrences* textuelles. Celles-ci ouvrent le champ interprétatif de nos résultats en révélant l'inscription possible dans le conte *Mèyènô* :

- De représentations culturelles modernes et non-modernes coexistantes et/ou alternantes ;
- De valeurs indigènes : *kindship*, ancestralité, soi dividuel, *penser-mutuellement*, masque-totem-rêve (voir notamment Leblic, 2010) ;
- Du processus de développement durable propre à l'héritage dialogique ;
- Des identités glocales, liquides, liminales, participatives et/ou différentielles[1142] en coexistence et/ou alternance.

[1142] Nous pourrions également ajouter ici, les qualifiants donnés précédemment à l'héritage qui demeure fondé sur l'identité : soit des identités narratives, initiatiques, dialogiques, glocales, potentielles et intangibles qui sont décelables dans le conte.

Notre méthodologie a ainsi dévoilé la manifestation possible de la dynamique dialogique de l'HCI dans *Mèyènô* : fondé sur le dialogue équilibré entre humains et non-humains, opacité et transparence culturelles, protection et accès au sens, ce processus émerge effectivement du potentiel initiatique, *glocal* et *liquide* d'un sens/signification co-construit par un support de communication transculturel, narratif et poétique. Ce potentiel pourrait être validé par une étude de la réception du conte. De plus, l'étude d'un large corpus de Lje glocale pourrait confirmer si le cas de *Mèyènô* est généralisable à une culture spécifique (kanak, océanienne etc.). Notre thèse s'est attachée à modéliser et tracer des trajectoires interprétatives sur une base ethnolinguistique cognitive.

Concernant le *chez soi* initiatique en Lj : nous avions postulé que la réintégration du héros chez lui signifiait la réussite de l'initiation selon le motif initiatique de Van Gennep. Dans *Mèyènô* l'*aboutissement* initiatique est apparu comme une *individuation* pour lui-même, mais aussi comme une *coopération* pour sa culture qu'il enrichit par son expérience nouvelle. Pérennisée par les esprits ancestraux, cette expérience novatrice sera désormais transmise aux générations futures. C'est pourquoi il est essentiel que *Mèyènô* rejoigne les ancêtres à la fin, illustrant implicitement le mélange individuel/collective, régénérateur et cosmopolitique de l'héritage, mais aussi et surtout, incarnant la figure centrale du masque-totem dans l'HCI. Le totem lézard révèle l'essence originelle du Soi, à la fois individuel et collectif, humain et non-humain, définitivement glocal et perméable, de par son caractère dividuel. La réincorporation ultime de *Mèyènô* est donc le retour à l'être supranaturel, liminal et profond, le totem dont l'omniscience fluide est rendue par le va et vient entre terre et mer. Dalmayrac (2008 : 2) cité par Leblic (2010) dit d'ailleurs au sujet du masque kanak :

> Il va et il vient, il apparaît et il disparaît. C'est ce qui nous rappelle que ces notions de rationnel et d'irrationnel n'existent pas, et qu'ils ne peuvent coexister sans l'un et sans l'autre. Voici, pour un regard étranger toute la complexité de ce que la société occidentale pourrait appeler : 'l'imaginaire kanak'.

Et si au contraire de Mèyènô, la petite fille, symbole féminin prometteur de générations futures, s'insère dans la continuation de la vie, c'est parce qu'elle prend conscience de l'ancestralité[1143]. Par conséquent, comme notre analyse l'a souligné, le mythe du voyage au pays des morts manifeste ici sa fonction régénératrice et innovatrice fondamentale à l'HCI,

[1143] La petite fille du conte est aussi la figure du narrataire en lien avec la grand-mère narratrice de l'histoire de Mèyènô. La prise de conscience de l'ancestralité est ici fondée sur la narration, la transmission des savoirs culturels, l'HCI.

par le biais de la figure du masque/totem contingente au rêve[1144]. Les arguments de Leblic (2010)[1145] confortent nos résultats.

En outre, notre méthodologie a permis de répondre aux questions suivantes posées initialement :

- Dans quelle mesure le phénomène de sémiotisation de l'espace socioculturel devient un processus d'appropriation glocal, impliquant le renouvellement et la sauvegarde identitaires, aux niveaux individuel et collectif ;
- Comment ce phénomène a lieu par la Lje, et par conséquent, dans quelle mesure celle-ci – incluant *Mèyènô* — peut être qualifiée de *littérature initiatique* et patrimoniale.
- Dans quelle mesure l'HCI étudié à travers la lentille de la Lje devient un processus initiatique de co-construction du sens[1146].
- Dans quelle mesure le potentiel initiatique du sens/signification fait appel à des espaces de *mixage* (…) articulés sur des niveaux suivants : l'espace glocal, les représentations sémantico-pragmatiques[1147] , les LC indigènes et non-indigènes en contact, (…) l'espace de négociation entre continuité (…) et renouvellement (…) propre au paradoxe de *fermeture/ouverture* des rituels.
- Les implications du potentiel initiatique du sens aux niveaux :

- des sujets communicants, pour acquérir une compétence de décentration culturelle[1148] ;

- du sens et de la signification, pour acquérir un « potentiel de décentration » ;

-du développement durable propre à l'HCI, grâce à la négociation des espaces de mélange.

Nouvelles perspectives

Notre thèse a éclairé de nouvelles niches de recherche.

[1144] Voir glossaire : *masque ; totem et masque ; rêve kanak et mythe du voyage au pays de morts.*
[1145] Selon Leblic (2010), chez les kanak, la fonction du mythe du voyage au Pays des Morts est d'introduire de nouveaux traits culturels au sein de la communauté. Cette innovation est rendue possible au nom des ancêtres et a lieu par le biais du rêve ou du masque.
[1146] La dimension initiatique englobe ici les caractères transformateurs, acquisitionnels, ritualisants, mais aussi secrets et sacrés du sens.
[1147] Nous entendons ici les représentations du sens et de la signification telles que les aborde Galatanu dans la théorie SPA.
[1148] Cette compétence de décentration (du lecteur et/ou de l'auteur) pourrait aussi être décrite comme relative ou intersubjective dans la mesure où elle implique la capacité à accéder à (comprendre et exprimer) différentes représentations et significations telles des couches de sens multiples. Il s'agit finalement de devenir médiateur, passeur, messager, initié, ce qui s'applique donc au cas de l'interculturel et du glocal (vers l'acquisition de compétences interculturelles et glocales).

Premièrement quel champ de recherche avons-nous ouvert en SPA ? Principalement, les *non-occurrences* et *co-occurrences* peuvent être appliquées aux discours multimédia, poétiques, politiques et narratifs en général, indigènes en particulier.

Dans notre cas, l'analyse que nous n'avons pas faite des illustrations de l'album et de l'interaction illustration-texte reste envisageable, spécifiquement grâce à la non-*occurrence/co-occurrence* : ce double outil devient un pivot potentiel entre divers types de discours (texte, multimédias, gestuel etc.).

Dans *Mèyènô*, les illustrations semblent confirmer la structure du texte mais le rapport à la différence y demeure beaucoup plus implicite. Sans entrer dans les détails, nous pouvons remarquer ici une *identité-avec* (James *et al*. 1998) et le rapport *humain/non-humain* car les personnages sont représentés fondus dans l'environnement. Leurs corps sont assimilés à une même terre de par leur couleur, texture et contours, indiquant la nature humaine de Mèyènô et Mörua : ils sont différenciables par leurs profils et les formes corporelles dessinant leurs limites respectives (voir annexe vi)[1149]. De plus, l'inexistante représentation de la maison dans les illustrations souligne la non-occurrence de l'image de la maison telle que nous la concevons en Occident : c'est à dire un espace fermé, généralement entre quatre murs et un toit. Les mélanges intérieurs/extérieurs, Même et Autre (entre les personnages et entre humains et non-humains) soulignent un *Soi dividuel* (Poirier, 2008). Enfin, le lézard apparaît à plusieurs reprises, notamment à la première et la dernière page du conte. Ils confirment la figure clé du totem dans le conte, la progression cyclique infinie et le retour aux origines spirituelles et naturelles qui demeurent omniscientes au fil du conte.

Quant à la dimension audio de l'album, le CD propose une lecture bilingue du conte par l'auteure. Nous n'avons pas exploré ici cet aspect du discours qui pourrait faire l'objet d'une étude comparative texte/son, tout comme celle des textes en deux langues. Un large potentiel interprétatif est ainsi porté par cet album.

[1149] Le Soi dividuel apparaît notamment par superposition du corps du garçon à celui du vieillard-esprit (page 9 – annexe xix.11). La cohérence des illustrations par les formes et couleurs souligne la répétition du *Même* côtoyant le *Divers*. Outre les contours marqués et parfois superposés par transparence ou opacité, la différence réside dans les perspectives par des plans plus ou moins rapprochés, selon des effets *zoom*, rappelant les macros et micro-cosmos (au niveau de l'eau par exemple : les pages 2 et 3 – annexes xix.4 et xix.5 – montrent un plan large puis rapproché des ruisseaux). Le style d'illustration est primaire et coloré ; les tons naturels mélangent le sombre et l'obscur dans une palette de couleurs chaudes – marron, ocre, jaune, orange – et froides – vert, bleu, blanc, noir – qui rappellent la nature et les cultures traditionnelles non-modernes. Nous remarquons par ailleurs l'alternance de pages doubles (la page 13 par exemple – voir annexe xix.15 – ; ou la page 11 – voir annexe 13 –) et de pages simples (pages 7 et 8 en vis-à-vis – annexes xix.8 et xix.9 – soulignant la rupture du cocon familial). Ces alternances accentuent la co-représentation du mélange et de la singularité, des ruptures et continuités, du Même et du Divers.

Les *non-occurrences* ouvrent donc la voie à l'analyse des discours multimédias. Pour appréhender un texte indigène, il devient ainsi nécessaire de comprendre d'autres formes de narration, par l'art par exemple. Les supports produits par les cultures indigènes témoignent ainsi de leur systématicité[1150] car ils sont apparentés selon le principe démultipli*é*/*able* de la figure (Monnerie, 2010): par exemple, une peinture est à la fois liée à un/des récit(s), lieu(x), parcours, moment(s), individu(s), communauté(s), danse(s), chant(s) etc. selon des systèmes de relationalité poétiques[1151]. L'art fait naître, reproduit et transforme de multiples déclinaisons de la même idée comme des cartes et histoires superposées[1152]. Les cartographies culturelles-naturelles mélangées au sein d'un même texte sont par exemple détectables par les *co-occurrences* et *non-occurrences* d'un schéma-mot. Cette idée illustre le principe glocal de l'HCI fondé sur le mélange des représentations individuelles et collectives, humaine et non-humaines. Apparaissent ainsi narrativement la circularité du renouvellement glocal ainsi que les combinaisons entre la verticalité locale et l'horizontalité globale signifiant non seulement les intersections local/global mais aussi intangible/tangible, intérieur/extérieur, séparation/intégration[1153].

Les identités autochtones illustrent fondamentalement le phénomène glocal dans une perspective loca-globale. La SPA peut particulièrement représenter le processus loca-global de reconstruction du sens et de la signification, montrant comment un individu appréhende et reconstruit des concepts collectifs ou comment une communauté locale se réapproprie des concepts globaux. Au niveau globa-local, la SPA peut potentiellement montrer comment une institution globale – par exemple l'UNESCO ou la francophonie – appréhende et reconstruit des concepts locaux – nationaux, indigènes, kanak, etc.

Pour conclure, la SPA constitue un outil linguistique glocal intégratif fondamental : non seulement elle propose l'articulation sémantico-discursive qui figure un dialogue glocal en tant que tel, mais elle recèle aussi plus largement le potentiel de traiter l'héritage dialogique, d'une part selon le principe de coexistence marqué par l'accumulation de savoirs et représentations telles des couches de sens, et d'autre part dans sa *relative* intangibilité,

[1150] La systématicité des cultures indigènes est soulignée notamment par Lévi-Strauss notamment dans « La voie des masques » (1979). Voir aussi Lévi-Strauss (1983).

[1151] Voir Poirier (2008) qui étudie notamment ce principe de la relationalité et de la poétique selon la cosmopoétique et la cosmopolitique en anthropologie.

[1152] Sur l'art aborigène, voir notamment Caruana (1993).

[1153] Voir le motif de l'iceberg que nous avons employé pour représenter le renouvellement des représentations impliqué dans l'HCI. La séparation des zones immergée et émergée, soulignée par la verticalité fait apparaître une zone liminale et intégrative en surface : cette surface, reconnue comme zone d'opacité ou transparence, filtre et intègre les oppositions : tangible/intangible ; horizontal/vertical, global/local etc. Voir aussi le glossaire : *crible / filtre ; filtre.*

potentialité, subjectivité, impermanence, opacité etc. La SPA peut en outre articuler la langue à d'autres formes d'expressions et de médias.

Deuxièmement, en ethnolinguistique, d'autres approches peuvent inclure les non-occurrences. Par exemple, par la MSN de Wierzbicka et ses récents développements que notre thèse a mentionnés, nous pouvons traiter les émotions non-occurrentes, notamment à partir de molécules ou scénarios préalablement définis[1154].

Le potentiel de la *non-occurrence/co-occurrence* s'ouvre de ce fait au contexte de la communication interculturelle. Plus largement, incorporer la poétique cognitive à la linguistique est envisageable sous de multiples formes pour faire apparaître des valeurs et phénomènes intangibles, spécifiquement lorsqu'ils ne sont pas décrits dans une langue. Dans l'exemple indigène*, ancestralité*, *Soi dividuel*, *penser-mutuellement*, *kinship* sont autant de valeurs difficiles à concevoir en Occident. Elles sont probablement inclues dans la représentation du *chez soi* indigène.

Mais plutôt que d'appréhender une réalité décontextualisée correspondant à un signifiant, nous avons valorisé une approche contextualisée, intersubjectivisée du rapport signifié/signifiant : nous cherchons à comprendre la co-(re)construction du sens/signification, de l'identité et du réel[1155] comme faisceau de relaté, réseau, co-accès, réappropriation mutuelle, potentiel, à partir des représentations ethnolinguistiques, (poéti)cognitives. Par le masque équilibrant ou filtre d'opacité/transparence de la langue, nous envisageons en conséquence le parcours initiatique potentiel d'un locuteur vers un autre. Ceci est décrit par le sens initiatique qui implique une co-modification relative et potentielle des rituels discursifs du Soi et de ceux de l'Autre, en superposition. C'est ainsi que l'HCI tend vers des héritages intangibles pluriels, ou un *co-héritage* glocal et dividuel, de même que l'exclusivité du Soi mute vers sa contingence[1156].

Troisièmement, en littérature a été souligné l'apport de la linguistique pour donner un accès singulier aux concepts et figures tels que le *home*, le *masque,* l'*(inter)subjectivité*,

[1154] La saillance de certains primitifs ou d'autres molécules ou scénarios à l'intérieur de la description MSN montre une contamination possible des concepts. En reprenant par exemple les scénarios MSN de *fear* et *safety* (voir *Angst* de Wierzbicka, 1998), nous pouvons éventuellement en déceler certains aspects dans la définition MSN de *homeland* ou de *children* (Goddard, 2010 : 126). On en déduit une idéologie de peur ou de sécurité sous-tendue dans la représentation sémantique MSN de *homeland* et de *children*. Ainsi, l'extrait (f) de la définition MSN de « children » (« Because of this, if other people don't do some good things for them, bad things can happen to them » (*idem:* 126)) met en évidence, par la formulation « bad things can happen to them», un lien avec la définition de *peur* (« Peur: X feels "peur" ») selon l'extrait (b): « something bad can happen » (Wierzbicka et Goddard, 2002 : 188). Nous avons effectué plusieurs travaux à ce sujet dans le cadre de notre recherche (voir notamment notre poster (Didier, 2011)). Ils pourraient ainsi être développés davantage.

[1155] Nous nous sommes interrogés sur les représentations du réel de la culture autre, ce qui implique inévitablement l'inscription de sa propre culture dans la représentation de l'autre.

[1156] De même, le Soi fixe mute vers un Soi dynamique, liquide et dialogique, telle une figure dividuelle dotée d'un potentiel démultipliable.

l'*agency*, les *transformations* et leurs négociations ou *représentations* variables, potentialisées dans/par la structure sémantico-discursive d'une œuvre, spécialement glocale et loca-globale. Nous avons montré l'enrichissement de ce que nous pouvons décrire comme une *linguistique poéticognitive* ou *parabolique* pour appréhender le potentiel transformatif des textes spécifiquement narratifs, dans leurs formes multimédias également, à partir des schémas préconstruits dans/par notre système représentationnel linguistique. L'utilisation des stéréotypes et leurs formes mutantes, les *hydrotypes*, a été couplée aux *non-occurrences/co-occurrences* pour souligner ce potentiel parabolique aussi décrit comme initiatique. L'*hydrotype* nous semble ainsi constituer un élément pivot du potentiel interprétatif.

Quatrièmement, la linguistique poéticognitive ou parabolique qu'illustre le cas de la SPA *non-occurrentielle* offre un large champ d'application. Nous pensons aux divers domaines couverts par l'héritage dialogique, interrogeant les dimensions subjectives, expérientielles, intangibles et potentielles de la réalité et de l'identité, dans des perspectives plurielles et mélangées : psychologie et cognition, enseignement-apprentissage, communication, anthropologie, histoire, géographie, arts, physique quantique, nouvelles technologies sont autant d'exemples de disciplines pouvant être intégrables à cet effet.

Cinquièmement, d'autres applications sont envisageables pour transformer les représentations :

-Dans un contexte interculturel et didactique : pour développer les supports et compétences glocales, spécifiquement loca-globales. Les apprentissages d'émergence en contexte apparaissent ainsi comme une voie de recherche innovante en vue de l'HCI. Il s'agit de valoriser chaque parcours individuel local et l'expérientiel pour contribuer à la collectivité, et notamment assurer le passage des savoirs traditionnels[1157].

-Dans un contexte médiatique : l'omniprésence des médias dans le monde actuel leur octroie une fonction majeure d'enseignements et d'héritage. Dès lors, repenser nos médias, c'est repenser notre héritage. Nos rituels nous semblent devoir être modifiés en vue des défis naturels et culturels majeurs de notre planète. Les médias endossent alors un rôle fondamental. Les stratégies poéticognitives qu'ils déploient ont un pouvoir considérable sur les cultures et donc sur le rapport de l'homme à son environnement. Ces stratégies doivent ainsi être exhibées, distanciées, repensées, modifiées.

[1157] Voir notamment Zuber-Skerritt (2013) au sujet des apprentissages d'émergence.

La problématique de la mutation discursive des représentations souligne tout compte fait la nécessité de repenser nos identités : notre rapport à soi, l'autre, la collectivité et l'environnement. Le phénomène glocal interroge enfin et surtout les rapports entre l'individu et la collectivité, et la positionnalité, c'est-à-dire les possibilités de construire l'*identité-avec* (James *et al*. 1998) basée sur un Soi participatif.

Au regard de l'urgence écologique actuelle, un développement durable, personnel et collectif qui incorpore les visions indigènes au monde global (humain et non-humain), est nécessaire et déjà enclenché par la Lje. La régénération et affirmation de l'indigénéité par ce média notamment peut participer selon nous à la mutation émergente de notre société. La Lje océanienne indigène reflète en effet les défis majeurs du monde contemporain, la nécessité et la possibilité d'incorporer nature et culture, tangible intangible, humain et non-humain – et les sciences qui en dérivent – tout bien considéré, de décloisonner les disciplines de recherche et leurs mises en œuvre en valorisant les hybridations[1158].

Pour conclure, nous avons proposé, discuté et appliqué des outils théoriques ethnolinguistiques et poéticognitifs permettant de comprendre et distancier les idéologies qui sous-tendent les discours pour les modifier et les reconstruire. En fait, il s'agit de prendre conscience du pouvoir binaire des représentations, de la vision, du langage : d'un côté à *(rece)voir* et de l'autre à *projeter* la réalité. Ultimement, nous réalisons notre responsabilité et notre capacité humaines à choisir le réel : recevoir (ou non) et montrer (ou non), reproduire ou modifier, en somme, créer et mettre en œuvre des visions alternatives comme l'ont fait Harrison et Rose, Hau'ofa, Ponga, Galatanu et tous les auteurs et enseignants mentionnés dans notre étude , les organisations telles que l'UNESCO, la francophonie, l'ADCK, les centres culturels (CCT) et collections littéraires, et enfin, tous les médias et médiateurs, initiateurs et initiés, les lecteurs-écrivains, publics, apprenants, spectateurs, acteurs et créateurs d'univers, imaginaires et/ou réels. Chacun fait la différence. Par les pensées, actes, ressentis que nous perpétuons et réinventons, chacun de nous contribue à l'héritage, potentiel et manifesté, conscient et inconscient, dialoguant et en silence, local et global, entre humains et non-humains. Alors, pour demain et pour tous

[1158] Un exemple illustre cette idée : dans une perspective didactique, la discipline *Big History* proposée par David Christian retrace l'histoire de la vie depuis le big bang, en rassemblant diverses disciplines notamment humaines et non-humaines : géographie, histoire, arts, géologie, biologie, sciences physiques et possiblement linguistiques ; le champ reste ouvert. D'après le site *www.bighistoryproject.com/home*, Big History vise à comprendre les gens, les civilisations et le monde dans lequel nous vivons, en « examinant notre passé, expliquant notre présent et imaginant notre futur » (« Big History examines our past, explains our present, and imagines our future »). Enfin, Big history est dérivé de l'*histoire totale* développée depuis 1929 par les historiens français dans le cadre de l'École des Annales fondée par Lucien Febvre et Mark Bloch.

nos enfants, nous nous interrogeons et interrogeons chacun : quelle est votre différence et quel est notre héritage ?

Sources primaires

(ACCU), UNESCO Intangible heritage Section (UIHS) et Asia Pacific Cultural Centre for UNESCO (2006), 'Report on the Expert Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Heritage: Towards the Implementation of the Convention for the Safeguarding of Intangible Heritage', (13-15 March 2006. Paris et Tokyo: UNESCO).

Achard Bayle, Guy (2001), 'Le développement conjugué des compétences langue-culture à des niveaux avancés (FLE et FLM)', in Luc Collès, et al. (eds.), *Didactique des langues romanes: le développement de compétences chez l'apprenant. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (janvier 2000)*, 204-12.

Adam, Jean-Michel et Bonhomme, Marc (1997), *L'argumentation publicitaire : rhétorique de l'éloge et de la persuasion* (Paris: Nathan).

Adam, Jean-Michel (1999), *Linguistique textuelle des genres de discours aux textes* (Fac Linguistique; Paris: Nathan) 208.

Adams, John (1999), 'The Social Implications of Hypermobility', *OECD Project on Environmentally Sustainable Transport. The Economic and Social Implications of Sustainable Transportation* 75 - 113.

Allwright, Dick et Bailey, Kathleen M. (1991), *Focus on the language classroom: An introduction to classroom research for language teachers* (Cambridge: Cambridge University Press).

Amselle, Jean-Loup (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures* (Champs. Essais, 584; Paris: Flammarion) 265.

Amossy, Ruth (1997), 'La force des évidences partagées', *ELA,* (107), 265-78.

Amossy, Ruth et Herschberg-Pierrot, Anne (2004), *Stéréotypes et clichés* (Coll. 128 Paris: Nathan).

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London; New York: Verso).

Angleviel, Frédéric et Lebigre, Jean-Michel(2009), *De la Nouvelle-Calédonie au Pacifique, éléments de recherches en lettres, langues et sciences humaines* [publiés par l'Université de la Nouvelle-Calédonie] (Portes océanes; Paris: l'Harmattan) 286.

Anonymous (1998), 'Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998', *Legifrance.gouv.fr* (2015).

Anonymous (ed.), (2000), *Guide Mwakaa, Les sentiers de la culture Kanak* (Nouméa (Nouvelle-Calédonie): Centre Culturel Tjibaou).

Anscombre, Jean-Claude et Ducrot, Oswald (1983), *L'argumentation dans la langue* (Philosophie et Langage ; Bruxelles: Pierre Mardaga éditeur) 184.

Appadurai, Arjun (2001), 'Deep democracy: urban governmentality and the horizon of politics', *Environment and Urbanization,* 13 (2), 23-43.

--- (2013), *The future as cultural fact* (London: Verso).

Argyle, Michael (1991), *Cooperation, the basis of sociability* (London ; New York: Routledge) 276.

Aroui, Jean-Louis, et al. (2003), *Le sens et la mesure* (Paris: Champion).

Association des amis de la Joie par les livres Secteur interculturel (1994), 'Takam tikou le bulletin de la Joie par les livres dir. publ. Claude-Anne Chappey', (Paris: Association des Amis de la Joie par les livres secteur interculturel).

Attikpoe, Kodjo (2008), L'inscription du social dans le roman contemporain pour la jeunesse (Paris: L'Harmattan) 264.

Attwood, Bain (2005), *Telling the truth about Aboriginal history* (Crows Nest, N. S. W.: Allen & Unwin), 264.

--- (2011), 'Aboriginal history, minority histories and historical wounds: the postcolonial condition, historical knowledge and the public life of history in Australia', *Postcolonial Studies,* 14 (2), 171-86.
Attwood, Bain et Magowan, Fiona (2001), *Telling stories : indigenous history and memory in Australia and New Zealand* (Crows Nest, N.S.W.: Allen & Unwin), 269.
Attwood, Bain (2001), 'Learning about the truth: the stolen generations narrative', in Bain Attwood et Fiona Magowan (eds.), *Telling stories indigenous history and memory in Australia and New Zealand* (Crows Nest, N.S.W.: Allen & Unwin) 183-212.
Audi, Robert (1999), *The Cambridge dictionary of philosophy* (Cambridge university press).
Auger, Nathalie (2001), 'Concevoir l'analyse des manuels de français langue étrangère : les désignants identitaires, une alternative pour cerner la compétence culturelle (FLE)', in Luc Collès, et al. (eds.), *Didactique des langues romanes: le développement de compétences chez l'apprenant. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (janvier 2000)*, 191-97.
--- (2003), 'Des manuels et des stéréotypes', *Le Français dans le monde,* (326), 29-32.
Aufray, Michel (2000), 'Les Littératures océaniennes : approche syntaxique et stylistique. Le rat et le poulpe : communiquer, parler, raconter en Océanie.' (Thèse de doctorat en linguistique: Paris III).
Austin, John Langshaw (1973), *How to do things with words* (New York: Oxford University Press) 167.
Austin, John Langshaw et Lane, Gilles (1970), *Quand dire, c'est faire : how to do things with words* (Paris: Éditions du Seuil).
Baïda, Abdellah et (A.M.E.F), Association Marocaine des Enseignants de Français (eds.) (2006), *Francophonie, Enseignement et Culture* (Rabat: Éditions et impressions Bouregreg).
Bakhtin, Mikhail (1981), *The Dialogic Imagination.(Caryl Emerson and Michael Holquist, Trans.)* (Austin, TX: University of Texas Press).
Bal, Mieke (1992), 'Narratology and the Rhetoric of Trashing', (JSTOR).
Balibar, Étienne (18 mars 2013), 'Un racisme sans races', *Le Grand Soir*. <http://www.legrandsoir.info/un-racisme-sans-races.html>, consulté Janvier 2015.
Barbier, Jean-Marie (2003), Valeurs et activités professionnelles : Séminaire du Centre de Recherche sur la Formation du Cnam (Éd. Action et savoir; Paris: L'Harmattan).
Barbier, Jean-Marie et Galatanu, Olga (2000), *Signification, sens, formation* (Éducation et formation Biennales de l'éducation; Paris: Presses universitaires de France) 192.
--- (2004), *Les savoirs d'action une mise en mot des compétences ?* (Centre de recherche sur la formation, Action et savoir; Paris Budapest Torino: L'Harmattan) 324.
Barbier, Jean-Marie et Durand, Marc (2006), *Sujets, activités, environnements: approches transverses* (Presses universitaires de France).
Barthelemy, Pascale (2012), 'La moitié oubliée, article dans le dossier « Les sociétés coloniales : du côté des femmes »', L'Histoire, (371 (Janvier 2012)), 38-47.
Barthes, Roland (1981a), *L'analyse structurale du récit* (8: Seuil).
--- (1981b), 'Introduction à l'analyse structurale des récits', *L'analyse structurale des récits* (8; Paris: Le Seuil).
Bartmiński, Jerzy et Zinken, Jörg (2009), *Aspects of cognitive ethnolinguistics* (London ; Oakville, CT: Equinox Pub.) 250.
Bauman, Zygmunt (1998), *Globalization: The Human Consequences* (New York: Columbia University Press).
--- (2000), *Liquid modernity* (Cambridge: Polity press) 228.
--- (2006), *Liquid fear* (Cambridge: Polity Press).
--- (2010), *L'identité* (Coll. Carnets; Paris: Éditions de L'Herne).
Bauman, Zygmunt et Bury, Laurent (2007), *Le présent liquide: peurs sociales et obsession sécuritaire* [*traduit de l'anglais par Laurent Bury]* (Paris: Seuil) 141.
Béal, Christine, Mullan, Kerry et Peeters, Bert (eds.) (2013), *Cross-culturally speaking, speaking cross-culturally* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing) 265.

Beazley, Olwen Barbara (2006), 'Drawing a line around a shadow? Including associative, intangible cultural heritage values on the World Heritage List', (Australian National University).
Bellachhab, Abdelhadi (2012a.), *Représentation sémantico-conceptuelle et réalisation linguistique: L'excuse en classe de FLE au Maroc* (Bruxelles: PIE Peter Lang).
--- (2012b.), 'Genèse d'une sémantique conceptuelle au service de l'interaction verbale. Des représentations aux réalisations et des réalisations aux représentations', Mémoire de synthèse en vue de l'habilitation à diriger des recherches (HDR), (Université de Nantes).
Beniamino, Michel et Gauvin, Lise (2005), *Vocabulaire des études francophones: les concepts de base* (Presses universitaires de Limoges).
Bensa, Alban et Leblic, Isabelle (eds.) (2000), *En pays kanak: Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie* (Les Éditions de la MSH) 368.
--- (1998), *Nouvelle-Calédonie, vers l'émancipation* (Paris: Gallimard).
Bensa, Alban et Rivierre, Jean-Claude (1982), *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie* (Langues et cultures du Pacifique 1, Paris: SELAF) 586.
Benton, Tim (2010), *Understanding heritage and memory* (Manchester: Manchester University in association with The Open University).
Besse, Henri (1984), 'Éduquer la perception interculturelle (Educating Intercultural Perception)', *Francais dans le Monde,* 188, 46-50.
Bettelheim, Bruno (1976), *Psychanalyse des contes de fées [traduit de l'américain par Théo Carlier]* (Le Grand livre du mois; Paris: Club français du livre) 403.
Bettelheim, Bruno et Carlier, Théo (1999), *Psychanalyse des contes de fées [traduit de l'américain par Théo Carlier]* (Paris: Pocket) 476.
Billot, Bernard et Peirano, Jean-Brice (2007), 'Toutoute: comptines, berceuses et jeux de doigts, d'ici et d'ailleurs, chantés en Nouvelle-Calédonie', (Nouméa: Grain de Sable).
Birkeland, Inger J. (2005), *Making place, making self : travel, subjectivity and sexual difference* (Aldershot: Ashgate) 168.
Bladinières, Gilbert (2008), 'L'édition de jeunesse en Océanie francophone.', in Luc Pinhas (ed.), *Situations de l'édition francophone d'enfance et de jeunesse* (Paris: l'Harmattan), 259-85.
Blake, Janet (2009), 'UNESCO's 2003 *Convention on Intangible Cultural Heritage*: the implications of community involvement in 'safeguarding'', in Laurajane Smith et Natsuko Akagawa (eds.), *Intangible heritage* (London: Routledge), 45-73.
Bloom, Harold (1999), *Shakespeare: The invention of the human* (London: Fourth Estate London).
Bouchard, Denis, Evrard, Ivan, et Vocaj, Etleva (2007), *Représentation du sens linguistique : actes du colloque international de Montréal* (Champs linguistiques Recueils; Bruxelles: De Boeck) 360.
Bourdieu, Pierre (1998a), 'Le mythe de la « mondialisation » et l'État social européen ', in Pierre Bourdieu (ed.), *Contre-feux, propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (Paris: Liber-Raisons d'agir), 125.
--- (1998b), *Contre-feux, propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (Paris: Liber-Raisons d'agir) 125.
Boyer, Henry (1995), 'De la compétence ethnosocioculturelle', *Le français dans le monde,* 272, 41-44.
Bradford, Clare (1998), '(Re) Constructing Australian Childhood: The Pound Collection at the State Library of Victoria, Australia', *The Lion and the Unicorn,* 22 (3), 327-37.
--- (2003a), '«Oh how different ! » Regimes of knowledge in Aboriginal Texts for Children', *The Lion and the Unicorn,* 27 (2).
--- (2003b), 'There's no place like home: unhomely moments in three postcolonial picture books', *ACLAR 2001: Cinderella transformed: multiple voices and diverse dialogues in children's literature: Proceedings of the 2001 Australasian Children's Literature Association for Research Conference (Centre for Children's Literature)*, 104-09.
--- (2008), 'New world orders and the dystopian turn: transforming visions of territoriality and belonging in recent Australian children's fiction', *Journal of Australian studies,* 32 (3), 349-59.

Bradford, Clare, et al. (2011), *New World Orders in Contemporary Children's Literature: Utopian Transformations* (Palgrave Macmillan).
Brennan, Teresa (2004), *The transmission of affect* (Ithaca: Cornell University Press) 227.
Bretteville, Dominique (2000), 'L'os et le souffle » : protocole et valeurs ultimes chez les Paimboas' in Bensa, Alban et Leblic, Isabelle (eds.), *En pays kanak: Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie* (Les Éditions de la MSH), 101-128.
Breton, Philippe (2000), *La parole manipulée* (Paris: La Découverte).
Brown, Michael F (2005), 'Heritage trouble: recent work on the protection of intangible cultural property', *International Journal of Cultural Property,* 12 (01), 40-61.
Bruner, Jerome (1991), 'The narrative construction of reality', *Critical inquiry*, 1-21.
Burke, Michael (2003), 'Literature as a parable', in Gerard Steen et Joanna Gavins (eds.), *Cognitive poetics in practice* (London: Routledge), 115-28.
Butler, Judith P. (1993), *Bodies that matter : on the discursive limits of "sex"* (New York: Routledge) 288.
Byrne, Denis (2009), 'A critique of unfeeling heritage', in Laurajane Smith et Natsuko Akagawa (eds.), *Intangible heritage* (London: Routledge), 229-52.
Byram, Michael (1989), *Cultural studies in foreign language education* (46; Clevedon: Multilingual Matters).
Byram, Michael et Adelheid Hu (eds.), (2013), *Routledge Encyclopedia of Language Teaching and Learning* (2nd edn.; Oxon, New York: Routledge) 856.
Byram, Michael, Feng, Anwei & Fleming, Michael (2009), *Becoming Interculturally Competent through Education and Training* (Bristol: Multilingual Matters).
calameo.com (2014), 'Citrouille n°41. Nouvelle-Calédonie : de la Bible au livre jeunesse', <http://en.calameo.com/books/000421939fedae4c8a2dc>.
Canvat, Karl (2006), 'Le rôle des médiations dans la construction d'une culture de l'écrit en français langue seconde (FLS)', in A. Baïda et Association Marocaine des Enseignants de Français (A.M.E.F) (eds.), *Francophonie, Enseignement et Culture* (Rabat: Éditions et impressions Bouregreg), 72.
Caruana, Wally (1993), *Aboriginal Art. World of Art* (New York: Thames and Hudson).
Cashdan, Sheldon (1999), *The witch must die : how fairy tales shape our lives* (New York: Basic Books) 283.
Castelloti, Véronique (ed.), (2001), *D'une langue à d'autres, pratiques et représentations* (Coll. Dyalang; Rouen: Presses Universitaires de Rouen).
Castellotti, Véronique et Moore, Danièle (2002), 'Représentations sociales des langues et enseignements', Guide pour l'élaboration des politiques linguistiques éducatives en Europe - de la diversité linguistique à l'éducation plurilingue. Division des politiques linguistiques. Strasbourg: Conseil de l'Europe [Electronic Version]. Retrieved, 27 (10).
Charaudeau, Patrick (1983), Langage et discours: éléments de sémiolinguistique (Hachette).
Clausen, Christopher (1982), 'Home and Away in Children's Fiction ', *Children's Literature,* 10, 141-52.
Clifford, James et Marcus, George E. (1986), Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography : a School of American Research Advanced Seminar (University of California Press).
Clifford, James (2001), 'Indigenous Articulations', *The Contemporary Pacific,* 13 (2), 468-90.
Cndp.fr (2014), 'Fiche pédagogique élaborée dans le cadre du Comité de lecture Télémaque', < http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/initiatique.htm>, consulté le 29/06/2014.
Coats, Karen (2004), *Looking Glasses and Neverlands: Lacan, Desire, and Subjectivity in Children's Literatue* (Iowa City: University of Iowa Press) 202.
Collès, Luc, Dufays, Jean-Louis, et Maeder, Costantino (2003), *Enseigner le français, l'espagnol et l'italien: les langues romanes à l'heure des compétences* (De Boeck Supérieur).
Collès, Luc, et al. (2001), *Didactique des langues romanes: le développement de compétences chez l'apprenant. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve* (janvier 2000) 622.

Collodi, Carlo et Poncet, Claude (1952), *Les Aventures de Pinocchio*, *[traduit de l'italien par Claude Poncet;Illustrations de Jacques Remise]* (Paris: Flammarion (Corbeil, impr. de Crété)).
Connerton, Paul (1989), *How societies remember* (Cambridge: Cambridge University Press).
Creswell, John W. (1998), *Qualitative Inquiry and research design: Choosing among Five Traditions* (Thousand Oaks-London-New Dehli: Sage Publications).
Crisp, Peter (2003), 'Conceptual metaphor and its expressions', in Gerard Steen et Joanna Gavins (eds.), *Cognitive poetics in practice* (London: Routledge), 99-114.
Cronquist, Ulf (2006), 'Book Review: Cognitive Poetics in Practice', *Language and literature (Harlow, England),* 15 (2), 203-07.
Csíkszentmihályi, Mihály et Farny, Claude-Christine (2006), *La créativité psychologie de la découverte et de l'invention [traduit de l'américain par Claude-Christine Farny]* (Réponses; Paris: R. Laffont), 391.
Dagenais, Diane et Moore, Danièle (2004), 'Représentations ordinaires du plurilinguisme, transmission des langues et apprentissages chez des enfants, en France et au Canada', *Langages,* (2), 34-46.
Dalmayrac, Dany (2008), *Loin de la parole que nous avions dite, il est allé à la mer [pièce de théâtre]* (Nouvelle-Calédonie) 11.
Damasio, Antonio R (1994), *Descartes' error: Emotion, rationality and the human brain* (New York: Putnam) 352.
Dardel, Eric (1990), *L'homme et la terre: nature de la réalité géographique* (6: Comité des travaux historiques et scientifiques-CTHS).
Davel Cawa, Raymond, et al. (2008), *Adrapo & Wanimoc : la mante religieuse et la petite fauvette : conte kanak en français-nengone* (Nouméa: Grain de sable jeunesse : Ngan jila-Centre culturel Tjibaou) 28.
De Carlo, Maddalena (1997), ' Stéréotype et identité', *ELA,* 107 (JULSEPT), 279-90.
de Fontenay, Hervé, Groux, Dominique, et Leidelinger, Geneviève (2011), *Classe de langues et culture (s): vers l'interculturalité?* (Harmattan).
Deleuze, Gilles (1988), 'Le Pli: Leibniz et le Baroque', *Paris: Les Éditions de Minuit*.
Dennett, Daniel (2001), 'Are we explaining consciousness yet?', *Cognition,* 79 (1), 221-37.
Dervin, Fred (2007), 'Podcasting and intercultural imagination: othering and self-solidifying around tapas and siesta', *Cultura, lenguaje y representación: revista de estudios culturales de la Universitat Jaume I,* 4, 67-89.
--- (2009), 'Approches dialogiques et énonciatives de l'interculturel: pour une didactique des langues et de l'identité mouvante des sujets', *Synergies Roumanie,* 4, 165-78.
--- (2012a), *Impostures interculturelles* (Paris: Éditions L'Harmattan).
--- (2012b), 'Impostures culturelles', <https://www.youtube.com/watch?v=m9aQH47ecJU>, consulté le 15/01/15.
--- (2013), *Le concept de culture : comprendre et maîtriser ses détournements et manipulations* (Paris: L'Harmattan) 193.
Dervin, Fred & Byram, Michael (2008), *Echanges et Mobilités Académiques. Quel bilan?* (Paris: Éditions L'Harmattan) 288.
Didier, Séverine 'Glocal Semantics of Home in Emergent Children's Literature: a Passage towards Indigenous Intangible Heritage?', (non publié).
--- (2007), 'Les nouvelles représentations de la francophonie. Étude d'un outil promotionnel innovant:" L'art de la rencontre - Cartes postales choégraphiques" de Dominique Hervieu (Master 2 Recherche FLE)', (Université de Nantes).
--- (2011), 'Linguistic representations of emotions related to "home" in children's tales: an intangible cultural heritage. Poster présenté à International Research Society for Children's Literature (IRSCL) Conference, juillet 2011 ', (Brisbane, Australie).

Dimitrova, Anna (2005), 'Le « jeu » entre le local et le global : dualité et dialectique de la globalisation ', *Socio-anthropologie* [En ligne], 16. <http://socio-anthropologie.revues.org/440>, consulté le 07/12/ 2014.
Dittmar, Nicolas (2004), 'Médiation interculturelle en éducation ', *Médiations & sociétés*, 4-8.
Doise, Willem (1990), 'Les représentations sociales', in R. Ghiglione, C. Bonnet, & J.-F. Richard (eds.), *Traité de psychologie cognitive* (3; Paris: Dunod), 110-74.
Douglas, Mary (1966), *Purity and danger : An analysis of concepts of pollution and taboo* (An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo; London: Routledge and Kegan Paul).
Douglas, Mary, De Heusch, Luc, et Guérin, Anne (1971), *De la souillure essai sur les notions de pollution et de tabou [traduit de l'anglais par Anne Guérin; préface de Luc De Heusch]* (Bibliothèque d'anthropologie; Paris: F. Maspero) 200.
Dreyer, Serge et Juan, Rachel (2009), *Le français, la francophonie et la francophilie en Asie-Pacifique: spécificités et interrogations* (Paris: L'Harmattan).
Dubois, Jean (2002), 'Chez soi', *Lexis Larousse de la langue française : lexis [mise à jour : Jean Dubois]* (Dernière éd. rev. et corr. edn.; Paris: Larousse/VUEF).
Ducrot, Oswald (1984), *Le Dire et le dit* (Propositions; Paris: Éd. de Minuit) 237.
Dufays, Jean-Louis (1994), 'Stéréotype et lecture', *Essai sur la réception littéraire*, 52-57.
--- (1997), 'Stéréotype et didactique du français : histoire et état d'une problématique', *ELA,* (107), 315-28.
Dumont, Pierre (ed.) (2001), *L'interculturel dans l'espace francophone* (Paris: L'Harmattan).
Eliade, Mircea (1959), *Naissances mystiques: essai sur quelques types d'initiation* (92: Gallimard).
Emmitt, Marie et Pollock, John (1997), *Language and Learning: An Introduction for Teaching* (2 edn.: Oxford University Press).
Escarpit, Denise, Vagné-Lebas, Mireille, et Coitit-Godfrey, Janie (1988), *La littérature d'enfance et de jeunesse: état des lieux* (Hachette).
Evrard, Ivan, et al. (2009), *Représentation du Sens Linguistique III* (Champs linguistiques; Bruxelles: De Boeck Supérieur) 416.
Faessel, Sonia (2008), 'Roman tahitien et néo-calédonien pour la jeunesse: vers une citoyenneté possible?', in Kodjo Attikpoé (ed.), *L'inscription du social dans le roman contemporain pour la jeunesse* (Paris: L'Harmattan), 71-91.
Faessel, Sonia et Pérez, Michel (2004a), 'Préface', in Sonia Faessel et Michel Pérez (eds.), *Littératures d'émergence et mondialisation* (Paris: Éditions In Press), 19-22.
--- (eds.) (2004b), *Littératures d'émergence et mondialisation* (Paris: Éditions In Press).
Fairclough, Graham, et al. (2008), *The heritage reader* (Routledge).
Falk, Richard A (1999), *Predatory globalization: A critiqu*e (Cambridge (UK): Polity Press) 232.
Fauconnier, Gilles (1997), *Mappings in thought and language* (Cambridge: Cambridge University Press).
--- (1984), *Espaces mentaux* (Paris: éditions de Minuit).
Fauconnier Gilles et Turner Mark (1998), 'Blends', in Jean-Pierre Koenig (éd.), *Discourse and Cognition: Bridging the gap* (Stanford : CSLI Publications).
Favaro, Patrice (2005a), 'Le poids des mots', *Citrouille*, (41), 11-12.
--- (2005b), 'Réveiller les mentalités : une interview de Réséda Ponga ', *Citrouille*, (41), 19-20.
Featherstone, Mike, Lash, Scott et Robertson, Roland (1995), *Global modernities : 10th Anniversary conference : Revised papers* (Sage).
Fillmore, Charles J (1977), 'Topics in lexical semantics', *Current issues in linguistic theory,* 76, 138.
--- (1985), 'Frames and the semantics of understanding', *Quaderni di semantica,* 6 (2), 222-54.
Fischer, Agneta, Frijda, Nico H., and Manstead, Antony S. R. (2004), *Feelings and emotions : the Amsterdam symposium* (Studies in emotion and social interaction; Cambridge: Cambridge University Press) 482.
Fish, Stanley (1970), 'Literature in the reader: Affective stylistics', *New Literary History,* 2 (1), 123-62.

Fish, Stanley Eugene (1999), *Professional correctness: Literary studies and political change* (Cambridge (MA): Harvard University Press).
Flax, Jane (1990), *Thinking fragments: Psychoanalysis, feminism, and postmodernism in the contemporary West* (Berkeley: University of California Press).
Foucault, Jean, et al. (2010), *L' édition de jeunesse francophone face à la mondialisation, actes du colloque sous la direction de Jean Foucault, Michel Manson et Luc Pinhas* (Références critiques en littérature d'enfance et de jeunesse; Paris: l'Harmattan) 299.
Franck, Robert (2000), 'qu'est-ce qu'un stéréotype ? ', in Jean-Noël Jeanneney, Europartenaires, et Friedrich-Ebert-Stiftung (eds.), *Une idée fausse est un fait vrai les stéréotypes nationaux en Europe* (Paris: O. Jacob), 229.
François, Jacques (2010), *Grandes voies et chemins de traverse de la sémantique cognitive* (Leuven: Peeters).
Friedman, Jonathan (2002), 'Modernity and other traditions', in Bruce M. Knauft, *Critically modern: Alternatives, alterities, anthropologies* (Bloomington: Indiana University Press), 287-313.
Fuchs, Catherine (dir.) *La linguistique cognitive* (Coll. Cogniprisme; Paris : Éditions Ophrys) 73-98.
Fujiwara, Kazue et Koshiro, Hata (2002), *Mahou no Natsu (Magical Summer)* (Tokyo: Iwasaki Publishing).
Galatanu, Olga (1984), *Actes de langage et didactique des langues étrangères* (Université de Bucarest).
--- (1988), *Interprétants sémantiques et interaction verbale* (Bucuresti: TUB).
--- (1997), 'Les argumentations du discours lyrique', *Écriture poétique moderne: le narratif, le poétique, l'argumentatif.* (Nantes: CRINI, Université de Nantes), 15-37.
--- (1999a), 'Argumentation et analyse du discours', in Yves Gambier et Eija Suomela-Salmi (eds.), *Jalons* (2; Turku: Département d'Études Français 2, Université de Turku), 41-54.
--- (1999b), 'Le phénomène sémantico-discursif de déconstruction-reconstruction des topoï dans une sémantique intégrée', in Olga Galatanu et Jean-Marie Gouvard (eds.), *Langue Française: sémantique du stéréotype* (Paris: Larousse), 41-51.
--- (2000), 'Langue, discours et systèmes de valeurs', Suomela-Salmi, Eija(éd), Curiosités linguistiques, Université de Turku, 80-102.
--- (2000a), 'Signification, sens et construction discursive de soi et du monde', in Jean-Marie Barbier et Olga Galatanu (eds.), *Signification, Sens, formation.* (Paris: PUF), 25-44.
--- (2000b), 'Langue, discours et systèmes de valeurs', in Eija Suomela-Salmi (ed.), *Curiosités linguistiques* (Finlande Université de Turku), 80-102.
--- (2002), 'Le concept de modalité: les valeurs dans la langue et dans le discours', *Les valeurs, Séminaire Le lien social*, 17-32.
--- (2003a), 'La construction discursive des valeurs', in Jean-Marie Barbier (ed.), *Valeurs et activités professionnelles. Séminaire du Centre de Recherche sur la Formation du CNAM* (Paris: L'Harmattan).
--- (2003b), 'La sémantique des valeurs dans la prière française', in J.L. Aroui (ed.), *Métrique, sémantique, pragmatique* (Paris: Champion), 69-88.
--- (2005a (2006)), *Sémantique et élaboration discursive des identités " L'Europe de la connaissance dans le discours académique"* (Eija Suomela-Salmi, Fred Dervin edn., Actes du Colloque International Perspectives inter-linguistiques et inter-culturelles sur le discours académique 1: Department of French Studies, University of Turku) 121-49.
--- (2005b), 'La « stéréophagie » un phénomène discursif de déconstruction-reconstruction de la signification lexicale', *Les Actes du Colloque International « Représentation du sens linguistique III-RSL III »*, 189-207.
--- (2006a), 'Le cinétisme de la signification lexicale', in Barbier-Durand (ed.), *Sujets, activité, environnement: : Approches transverses* (Paris: Presses Universitaires de France), 85-24.

Galatanu, Olga (2006b), 'La dimension axiologique de la dénomination', in Martin Riegel (ed.), *Aux carrefours du sens : Hommages offerts à Georges Kleiber pour son 60e anniversaire* (Leuven: Peeters), 499-510.
--- (2007a), 'Sémantique des possibles argumentatifs et axiologisation discursive', in Denis Bouchard et Ivan Evrard (eds.), *Représentation du sens linguistique* (2; Louvain-La-Neuve: Duculot De Boeck).
--- (2009a), 'La construction discursive des représentations de la langue française et de la francophonie chez les futurs enseignants de FLE en Asie-Pacifique', in Serge Dreyer et Rachel Juan (eds.), *Le français, la francophonie et la francophilie en Asie - Pacifique. Spécificités et interrogations* (Paris: L'Harmattan), 159-68.
--- (2009b), 'La « stéréophagie » un phénomène discursif de déconstruction-reconstruction de la signification lexicale.', in Michel Pierrard et Dan Van Raemdonck (eds.), *Représentation du sens linguistique III-RSL III* (Duculot).
--- (2009c), 'L'Analyse du Discours dans la perspective de la Sémantique des Possibles argumentatifs: les mécanismes sémantico-discursifs de construction du sens et de reconstruction de la signification lexicale', in J. Longin et Nathalie Garric (eds.), *Cahiers du Laboratoire de Recherche sur le Langage*, 49-69.
--- (2010), 'Pour une approche sémantico- discursive du concept d'identité: faute, crime et dynamique discursive', Constructing Identity in Interpersonal Communication, numéro spécial de la revue « Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki», LXXXI, 125-38.
--- (2011a), 'Les valeurs affectives des "marqueurs discursifs illocutionnaires" en français et en anglais', *Hancil, S.(éd.), Marqueurs discursifs et subjectivité, PURH, Rouen*, 173-90.
--- (2011b), '« Hybridation culturelle», « contamination discursive» et « hybridité sémantique»', in Eija Suomela-Salmi et Yves Gambier (ed.), *Hybridité discursive et culturelle* (Paris:L'Harmattan), 129-54.
--- (2012), 'De la menace illocutionnaire aux actes illocutionnaires « menaçants ». Pour une sémantique de l'interaction verbale', *Studii de Lingvistica,* 2 (1), 59-79.
--- (2013a), 'Introduction à l'étude du concept et de la signification lexicale de francophonie. Construction discursive d'un concept, activation d'un lien dénominatif, ou désignation d'un "objet social"?', in Olga Galatanu, Anna-Maria Cozma, et Virginie Marie (eds.), *Sens et signification dans les espaces francophones: la construction discursive du concept de francophonie* (Bruxelles: P.I.E Peter Lang), 15-40.
--- (2013b), 'Hybridation culturelle, hybridité sémantique et violence verbale', in Pierre Marillaud et Robert Gauthier (eds.), *La mauvaise parole* (Toulouse: CALS/CPST, Universíté de Toulouse II-Le Mirail), 73-87.
--- (2014a), 'Les interfaces d'une sémantique de l'intercation verbale: la complexité sémantico-discursive des actes rassurants', in Olga Galatanu, Abdelhadi Bellachhab, et Ana-Maria Cozma (eds.), *Actes rassurants, actes menaçants: sémantique et pragmatique de l'intercation verbale* (SCOLIA), 13-32.
--- (2014b), 'Les valeurs affectives et polyphoniques des marqueurs discursifs dans la zone illocutionnaire des actes rassurants', *Roumanie de Linguistique,* LIX (3), 2254-246.
Galatanu, Olga et Gouvard, Jean-Michel (1999), 'Sémantique du stéréotype', *Langue française,* 123.
Galatanu, Olga, Gouvard, Jean-Michel, et Carel, Marion (1999), 'Sémantique du stéréotype', *Langue Française,* (123).
Galatanu, Olga, et al. (2009), *Construction du sens et acquisition de la signification linguistique dans l'interaction avec la collaboration d'Abdelhadi Bellachhab et de Virginie Marie*, 1 vols. (GRAMM-R Etudes de linguistique française; Bruxelles: P. Lang) 359.
Galatanu, Olga et Bellachhab, Abdelhadi (2011), 'Ancrage culturel conceptuel et sémantique culturel des actes de langage', in Hervé de Fontenay, Dominique Groux, et Geneviève Leidelinger (eds.), *Classe de langues et culture(s) : vers l'interculturalité ?* (Coll. Éducation comparée; Paris: L'Harmattan), 141-60.

Galatanu, Olga , Bellachhab, Abdelhadi, et Cozma, Ana-Maria (2014), 'Actes rassurants, actes menaçants: sémantique et pragmatique de l'intercation verbale', *SCOLIA,* (28).
Galatanu, Olga , Cozma, Anna-Maria, et Marie, Virginie (eds.) (2013), *Sens et signification dans les espaces francophones: la construction discursive du concept de francophonie* (Bruxelles: P.I.E Peter Lang) 244.
Garrard, Greg (2004), *Ecocriticism* (New critical idiom; London ; New York: Routledge),203.
geert-hofstede.com 'National culture dimensions', <http://geert-hofstede.com >, consulté le 7/10/14.
Geertz, Clifford (1986), 'Du point de vue de l'indigène: sur la nature de la compréhension anthropologique', *Savoir local, savoir global; les lieux du savoir*, 71-76.
Ghiglione, Rodolphe, Bonnet, Claude & Richard, Jean-François (1990), *Traité de psychologie cognitive* (3; Paris: Dunod).
Gibbs, Raymond W. (2003), 'Prototypes in dynamic meaning construal', in Gerard Steen et Joanna Gavins (eds.), *Cognitive poetics in practice* (London: Routledge), 27-40.
Glissant, Édouard (1995), *Introduction à une poétique du divers* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal).
Goddard, Cliff (2004), 'The ethnopragmatics and semantics of 'active metaphors'', *Journal of Pragmatics,* 36 (7), 1211-30.
--- (2006a), *Ethnopragmatics: Understanding Discourse in Cultural Context* (Berlin: Mouton de Gruyter).
--- (2006b), 'Ethnopragmatics: A new paradigm', in Cliff Goddard (ed.), *Ethnopragmatics: Understanding Discourse in Cultural Context* (Berlin: Mouton de Gruyter), 1-30.
--- (2010), 'Semantic molecules and semantic complexity:(with special reference to "environmental" molecules)', *Review of Cognitive Linguistics,* 8 (1), 123-55.
--- (2012), 'Semantic primes, semantic molecules, semantic templates: Key concepts in the NSM approach to lexical typology', (50), 711.
Goddard, Cliff and Wierzbicka, Anna (1994), *Semantic and lexical universals theory and empirical findings* (Studies in language companion series; Amsterdam: J. Benjamins) 510.
--- (2002), *Meaning and universal grammar: theory and empirical findings* (Studies in language companion series, II; Amsterdam, Philadelphia (Pa.): J. Benjamins) 334.
--- (2007), 'Semantic primes and cultural scripts in language learning and intercultural communication.', in Gary Palmer et Farzad Sharifian (eds.), *Applied Cultural Linguistics: Implications fro second language learning and intercultural communication* (Amsterdam, The Netherlands and Philadelphia, USA: John Benjamins Publishing Company), 105-24.
Godin, Anne (2005), 'Les contes illustrés jeunesse d'Afrique Noire dans le paysage éditorial et culturel français (mémoire)', 135. <http://www.ricochet-jeunes.org/public/fichiers/memoiregodin.pdf>, consulté 2011.
Gonçalves, Aimé, et al. (2003), 'General Report of the Scientific Symposium on "Place-Memory-Meaning: Preserving Intangible Values in Monuments and Sites" 28-31 October 2003'.
Gorodé, Déwé (1994), *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier* (Nouméa : Grain de sable, EDIPOP) 93.
Graham, Laura R. (2009), 'Problematizing Technologies for Documenting Intangible Culture: Some Positive and Negative Consequences', in D. Fairchild Ruggles, Helaine Silverman, et SpringerLink (Online service) (eds.), *Intangible heritage embodied* (New York: Springer), 185-200.
Graham, Mary (1999), 'Some thoughts about the philosophical underpinnings of Aboriginal worldviews', *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology,* 3 (2), 105-18.
Grépat-Michel, Nicole (2008), 'Andrée Chedid et le motif littéraire du végétal ', 22. <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=2481>.
Grzegorczyk, Blanka (2010), '" All I can be is who I am": Representing Subjectivity in Terry Pratchett's Nation', *Children's Literature Association Quarterly,* 35 (2), 112-30.
Guérette, Charlotte (1992), *Le conte (II)* (Département de didactique, Faculté des sciences de l'éducation, Université Laval).

Guimelli, Christian (1994), *Structures et transformations des représentations sociales* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé).
Gutierrez, Anna Katrina (2013), 'Metamorphosis: The Emergence of Glocal Subjectivities in the Blend of Global, Local, East, and West', in John Stephens (ed.), *Subjectivity in Asian children's literature and film : global theories and implications* (New York: Routledge), 19-42.
Haboury, Frédéric et Dubois, Jean (2009), 'sub verbo "Chez soi"', Le lexis: le dictionnaire érudit de la langue française (Larousse).
Hadfield, Emma (1920), *Among the Natives of the Loyalty Group* (Londres: Macmillan) 316.
Hall, Stuart et du Gay, Paul (1996), *Questions of Cultural Identity* (Sage Publications).
Hall, Stuart (1997), 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity', in Anthony D. King (ed.), *Culture, globalization and the world system : contemporary conditions for the representation of identity* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press), 19-41.
Hancil, Sylvie (2011), *Marqueurs discursifs et subjectivité* (Publication Univ Rouen Havre).
Harkins, Jean et Wierzbicka, Anna (2001), *Emotions in crosslinguistic perspective* (Cognitive linguistics research; Berlin ; New York: Mouton de Gruyter) 421.
Harrison, Rodney, Rose, Deborah, et Benton, Tim (2010), *Understanding heritage and memory* (Manchester: Manchester University Press) 238.
Harrison, Rodney (2011), 'Intangible heritage embodied and Intangible heritage', *International Journal of Heritage Studies,* 17 (3), 280-82.
Harrison, Rodney, et al. (2008), 'Heritage, memory and modernity: An introduction', in Graham Fairclough, et al. (eds.), *The heritage reader*, 1-12.
Harvey, David (2000), 'Time-Space Compression and the Postmodern Condition ', in David Held et Anthony McGrew (eds.), *The Global Transformation Reader* (Polity Press), 82-91.
Harvey, Graham (2006), *Animism: Respecting the Living World* (Columbia University Press).
Hau'ofa, Epeli (1994), 'Our sea of islands', *The Contemporary Pacific*, 148-61.
--- (1998), 'The ocean in us', *The Contemporary Pacific*, 392-410.
--- (2001), 'A New Oceania: an interview with Epeli Hau'ofa by Ellis, Juniper', *Antipodes (Brooklyn, New York, N.Y.),* 15 (1), 22-25.
Hau'ofa, Epeli (2000), 'Epilogue: Pasts to remember', *Remembrance of Pacific pasts: An invitation to remake history*, 453-71.
Heidmann, Ute et Adam, Jean-Michel (2010), *Textualité et intertextualité des contes : Perrault, Apulee, La Fontaine, Lheritier* (Paris: Éditions Classiques Garnier).
Herold, Erich (ed.), (1992), *The World of Masks* (Prague: Hamlyn).
Hervieu, Dominique (2006), 'Livret pédagogique de L'art de la rencontre : cartes postales chorégraphiques / pour les Francofffonies !', in Cavilam (ed.).
Hervieu, Dominique et Javoy, Tibo (2006), 'L' art de la rencontre cartes postales chorégraphiques pour les francoffonies ! Tibo Javoy, comp.', ([Créteil][S.l.]: Centre chorégraphique national de Créteil et du Val-de-Marne compagnie Montalvo-Hervieu), 1 DVD vidéo monoface.
Hisaoka, Miyuki (2013), 'Cooperation and Negociation, Formation of Subjectivity in Japanese and Australian Picture Books', in John Stephens (ed.), *Subjectivity in Asian children's literature and film : global theories and implications* (New York: Routledge), 58-77.
Hofstede, Geert (2001), *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations* (2e Édition; Thousand Oaks CA: SAGE Publications) 596.
Hofstede, Geert, Hofstede, Gert Jan, et Minkov, Michael (1991), *Cultures and organisations-software of the mind: intercultural cooperation and its importance for survival* (New York: McGraw-Hill).
Holland, Norman Norwood (2009), *Literature and the Brain* (PsyArt Foundation).
Hombouy, Maléta, Wea, Guidony, et Goulou, Isabelle (2004), *L'enfant Kaori = Wanakat Kaori : conte kana en francais-iaai* (Nouméa (Nouvelle-Calédonie): Grain de Sable Jeunesse, Centre culturel Tjibaou).

Ihage, Weniko (2013) 'Interview de Ihage à la radio Nouvelle Calédonie Première (Angélique Souche)', <http://www.dailymotion.com/video/xyote1_weniko-ihage-invite-de-la-matinale-de-nc-1ere-la-radio_news>, mis en ligne le 03/04/13, consulté le 19/06/14.
Ihimaera, Witi (1986), *The Matriarch* (Auckland: Reed) 149.
Ingold, Tim (2000), *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (London: Routledge).
Jackendoff, Ray S. (1983), *Semantics and cognition* (8: MIT press).
Jacques, Claudine (2002), *L'homme-lézard* (Nîmes: HB Éditions).
--- (2011), *Nana Coco, petite sorcière de la grande terre* (Éditions du Cagou; Nouméa (Nouvelle-Calédonie).
Jacques, Claudine et Boi, Paula (2001), *K@o.nc ou Le vrai voyage de Clara ill., Paula Boi* (Moustik qui vole; Nouméa: Centre de documentation pédagogique de Nouvelle-Calédonie Grain de sable) 83.
James, Allison, Jenks, Chris, et Prout, Alan (1998), *Theorizing childhood* (Cambridge: Polity Press [in association with Blackwell]) 247.
Jeanneney, Jean-Noël, et al. (2000), *Une idée fausse est un fait vrai les stéréotypes nationaux en Europe* (Paris: O. Jacob) 229.
Jodelet, Denise (1989), 'Représentations sociales: un domaine en expansion', in Denise Jodelet (ed.), *Les représentations sociales* (7e éd. 2003; Paris: Presses Universitaires de France), 31-61.
Johnson, Mark et Lakoff, George (eds.) (2003), *Metaphors we live by* (Chicago: University of Chicago Press).
Jolly, Margaret (1992), 'Custom and the Way of the Land: Past and Present in Vanuatu and Fiji', *Oceania,* 62 (4), 330-54.
--- (1996), 'The Tree and the Canoe: History and Ethnogeography of Tanna. Joël Bonnemaison.', *American Ethnologist,* 23 (4), 916-17.
--- (1999), 'Another time, another place', *Oceania,* 69 (4), 282-99.
--- (2001), 'On the Edge? Deserts, Oceans, Islands', *The Contemporary Pacific,* 13 (2), 417-66.
--- (2005), 'Beyond the Horizon? Nationalisms, Feminisms, and Globalization in the Pacific', *Ethnohistory,* 52 (1), 137-66.
--- (2007), 'Imagining Oceania: Indigenous and Foreign Representations of a Sea of Islands', *The Contemporary Pacific,* 19 (2), 508-45.
Joule, Robert-Vincent, Beauvois, Jean-Léon, et Deschamps, Jean Claude (1987), *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens* (Presses universitaires de Grenoble Grenoble).
Jouve, Dominique (2011), 'L'auteur de littérature de jeunesse en Nouvelle-Calédonie : un auteur dans tous ses états. ', in Jean-François Massol et François Quet (eds.), *L'auteur pour la jeunesse, de l'édition à l'école.* (Didaskein; Grenoble, Lyon: Ellug, ENS de Lyon, Éditions Honoré Champion).
Jung, Carl Gustav (1971), 'Psychological types, volume 6 of The collected works of CG Jung', *Princeton University Press,* 18, 169-70.
Kainz, Claudia, Prunc, Erich, et Schögler, Rafael (2011), *Modelling the Field of Community Interpreting: questions of methodology in research and training* (6: LIT Verlag Münster).
Keller, Janet Dixon (2009), 'Geographies of memory and identity in Oceania', in D. Fairchild Ruggles, Helaine Silverman, and SpringerLink (Online service) (eds.), *Intangible heritage embodied* (New York: Springer), 127-46.
Kempgen, Sebastian, Kosta, Peter, and Berger, Tilman (eds.) (2009), *Slavic Languages: an International Handbook of Their Structure, Their History and Their Investigation* (32; Berlin, New York: De Gruyter).
Kiesler, Charles A (1971), *The psychology of commitment: Experiments linking behavior to belief* (New York: Academic Press).
King, Anthony D. (1997), *Culture, globalization and the world system : contemporary conditions for the representation of identity* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press) 186.

Kitis, Eliza (2009), 'Emotions as discursive constructs: The case of the psych-verb 'fear'.', in Barbara Lewandowska-Tomaszczyk & Katarzyna Dziwirek (eds.), *Studies in Cognitive Corpus Linguistics* (Frankfurt/Main: Peter Lang), 147-72.
Kleiber, Georges (1999), *Problèmes de sémantique la polysémie en questions* (Sens et structures; Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion) 220.
--- (2001), 'Remarques sur la dénomination', *Cahiers de praxématique,* (36), 21-41.
Knauft, Bruce M. (2002), *Critically modern: Alternatives, alterities, anthropologies* (Bloomington: Indiana University Press).
Kolig, Erich (2002), 'Introduction: cultural revival, the construction of indigeneity, and the world-system', in Kolig Erich; Hermann Mückler (eds.), *Politics of indigeneity in the South Pacific : recent problems of identity in Oceania* (Novara (Münster, Germany) ; Bd. 1.; Münster [Germany]), 7-23.
Kolig, Erich, Maddock, Kenneth, and Mückler, Hermann (2002), *Politics of indigeneity in the South Pacific : recent problems of identity in Oceania* (Münster [Germany]: Lit) 186 p.
Kotabe, Masaaki et al. (eds.), (2014), *International marketing* (4th Asia-Pacific Édition, Milton (Australia): Wiley).
Kotter, John P. (1996), *Leading change* (Boston: Harvard Business Press).
Kramsch, Claire (1993), *Context and Culture in Language Education* (Oxford: OxfordUniversity Press).
Kurin, Richard (2007), 'Safeguarding intangible cultural heritage: Key factors in implementing the 2003 Convention', *International Journal of Intangible Heritage,* 2, 9-20.
Lakoff, George et Turner, Mark (2009), *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago, London: University of Chicago Press), 237.
Lakoff, George (1987), *Women, fire, and dangerous things : what categories reveal about the mind* (Chicago ; London: University of Chicago Press), 614.
--- (1999), 'Cognitive models and prototype theory', *Concepts: Core Readings*, 391-421.
Langacker, Ronald W. et Vandeloise, Claude (1991), 'Noms et verbes', *Communications,* 53 (1), 103-53.
Langacker, Ronald W (2002), *Concept, image, and symbol* (Walter de Gruyter Inc).
Langacker, Ronald W. (1987), *Foundations of cognitive grammar*, 2 vols. (Stanford, Calif: Stanford University Press).
Latour, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes* (Paris: La découverte).
Leary, Barbara Fass (1994), *In Search of the Swan Maiden: A Narrative on Folklore and Gender* (New York: New York University Press).
Leavitt, John (2005), 'L'analyse des rêves', *Gradhiva* 2, dossier « Autour de Lucien Sebag », 109-124
Leblic, Isabelle (2000), 'Adoptions et transferts d'enfants dans la région de Ponérihouen' in Bensa, Alban et Leblic, Isabelle (eds.), *En pays kanak: Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie* (Les Éditions de la MSH), 49-68.
--- (2005), 'Réséda Ponga et Laurence Lagabrielle, Conte kanak en français-a'jië', *Journal de la Société des Océanistes,* 120 (1), 18-18.
--- (2004), 'Chronologie de la Nouvelle-Calédonie', *Journal de la Société des Océanistes*, 117, *Nouvelle-Calédonie 150 ans après la prise de possession*, 299-312.
--- (2010), 'Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que nos ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie)', *Journal de la Société des Océanistes,* (130-131), 105-18.
Leduc Penot, Bénédicte (2012), 'La francophonie: élaboration discursive d'un concept dans un contexte européen', (Thèse de doctorat, Université de Nantes).
Leenhardt Maurice (1932), *Documents Néo-Calédoniens* (Coll. Travaux et mémoires, IX; Paris : Institut d'ethnologie) 514.
--- (1933) [rééd. 1970], 'Le masque calédonien', *La structure de la personne en Mélanésie*, (coll. Maussiana; Milan: STOA), 5-30.
--- (1946), *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie* (Paris: Institut d'Ethnologie, musée de l' Homme).

--- (1947) [rééd. 1971], *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris: Gallimard).
Legifrance.gouv.fr 'Accord de Nouméa ', <Legifrance.gouv.fr: Accueil » Les autres textes législatifs et réglementaires » Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998 >, consulté le 30/06/14.
Lenain, Thierry (2005a), 'L'album est une passerelle', *Citrouille*, (41), 9-10.
--- (2005b), 'Nouvelle-Calédonie : de la Bible au livre de jeunesse (introduction)', *Citrouille*, (41), 7.
Lendrevie, Jacques, Brochand, Bernard, and Grandjean, Michel (2001a), *Le publicitor* (5e éd., Dalloz gestion, Série Marketing; Paris: Dalloz) 651.
Lévi-Strauss, Claude (1979), *La Voie des masques* (Éd. revue, augmentée et rallongée de trois excursions; Paris: Plon) 247.
--- (1983), *Le Regard éloigné* (Paris: Plon) 398.
Lippmann, Walter (1922), *Public opinion* (New York: Macmillan) 427.
Littré, Emile (2007), '*sub verbo* : "Chez soi"', *Dictionnaire de la langue française: Estroper - Jurade* (Encyclopaedia Universalis).
Longin, J. et Garric, Nathalie (2009), Cahiers du Laboratoire de Recherche sur le Langage.
MacIntyre, Alasdair (1988), 'Imaginative Universals and Historical Falsification', *New Vico Studies,* 6, 21-30.
Maddock, Kenneth (2002), 'Revival, Renaissance, and the Meaning of Modern Constructions in Australia', in Kolig Erich; Hermann Mückler (eds.), *Politics of indigeneity in the South Pacific : recent problems of identity in Oceania* (Novara; Bd 1; Münster (Germany) : Lit), 25-46.
Magowan, Fiona (2001), 'Crying to remember: reproducing personhood and community', in Bain Attwood, Fiona Magowan, et NetLibrary Inc. (eds.), *Telling stories indigenous history and memory in Australia and New Zealand* (Crows Nest, N.S.W.: Allen & Unwin), 41-60.
Mallan, Kerry (2002), 'Picture books as performative texts: Or how to do things with words and pictures', *Papers: Explorations Into Children's Literature,* 12 (2), 26-37.
Mallan, Kerry et Bradford, Clare (2011a), 'Introduction: bringing back theory', *Contemporary Children's Literature and Film: Engaging with Theory* (New York: Palgrave MacMillan), 1-11.
Mallan, Kerry et Bradford, C. (2011b), *Contemporary Children's Literature and Film: Engaging With Theory* (New York: Palgrave MacMillan).
Mallan, Kerry et Bullen, Elizabeth (2011), *Local and global: cultural globalization, consumerism, and children's fiction* (New York: Palgrave MacMillan).
Marcoin, Francis et Chelebourg, Christian (2007), *La littérature de jeunesse* (128 Lettres, linguistique; Paris: A. Colin) 126.
Marcus, George E. and Fischer, Michael M. J. (1986), *Anthropology as cultural critique : an experimental moment in the human sciences* (Chicago: University of Chicago Press).
Marie, Virginie (2008), 'Conception de la francophonie/francopholie en Moldavie: représentations discursives et stéréotypes', (Thèse de doctorat, Université de Nantes).
Marillaud, Pierre et Gauthier, Robert (2013), 'La mauvaise parole', (Toulouse: CALS/CPST, Universíté de Toulouse II- Le Mirail).
Mariotti, Jean et Rojankovsky, Feodor (1941), *Jean Mariotti. Les Contes de Poindi , illustrés par F. Rojankovsky* (2e édition; Paris: Stock) 212.
Massol, Jean-François et Quet, François (2011), *L'auteur pour la jeunesse, de l'édition à l'école* (Didaskein, 1; Grenoble, Lyon: Ellug, ENS de Lyon) 339.
McCallum, Robyn (1999), *Ideologies of identity in adolescent fiction : the dialogic construction of subjectivity* (New York: Garland Pub.) 285.
McGrane, Bernard (1989), *Beyond anthropology : society and the other* (New York: Columbia University Press) 150.
Médiathèque du centre culturel Tjibaou, *L'enfant Kaori - Du conte traditionnel à l'album jeunesse - Fiche d'accompagnement*, CCT/Grain de Sable, 41.
Meinig, Don W. (eds), *The interpretation of ordinary landscapes* (New York: OUP).

Mesquita, Batja et Frijda, Nico H (2011), 'An emotion perspective on emotion regulation', *Cognition & emotion,* 25 (5), 782-84.
Michel, Louise, Bogliolo, François, et Dauphiné, Joël (2006), *Légendes et chansons de gestes canaques, 1875 suivi de Légendes et chants de gestes canaques, 1885 et de Civilisation,avant-propos de Marie-Claude Tjibaou textes établis et présentés par François Bogliolo avec la contribution de Joël Dauphiné* (Louise Michel-oeuvres; Lyon: Presses universitaires de Lyon) 238.
Mink, Louis O. (1978), 'Narrative form as a cognitive instrument', *The writing of history: Literary form and historical understanding*, 129-49.
Minsky, Marvin (1979 (1975)), 'A framework for representing knowledge', in Dieter Metzing (ed.), *Frame conceptuions and text understanding* (New York:De Gruyter), 1-25.
--- (2000), 'Commonsense-based interfaces', *Communications of the ACM,* 43 (8), 66-73.
--- (2007), *The emotion machine: Commonsense thinking, artificial intelligence, and the future of the human mind* (New York: Simon and Schuster) 400.
Monnerie, Denis (2010), 'Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie)', *Journal de la Société des Océanistes,* 130-131, 191-207.
Moore, Danièle (1996), 'Bouées transcodiques en situation immersive ou comment interagir avec deux langues quand on apprend une langue étrangère à l'école', *Acquisition et interaction en langue étrangère,* (7), 95-121.
--- (2001a), 'Les représentations des langues et de leur apprentissage : itinéraires théoriques et trajets méthodologiques', in Danièle Moore (ed.), *Les représentations des langues et de leur apprentissage. Références, modèles, données et méthodes.* (Coll. Essais - CREDIF; Paris: Didier), 9-22.
--- (2001b), *Les représentations des langues et de leur apprentissage. Références, modèles, données et méthodes* (Coll. Essais - CREDIF; Paris: Didier).
Moore, Danièle et Simon, Diana-lee (2002), 'Déritualisation et identité d'apprenants', *Acquisition et interaction en langue étrangère,* (16).
Moscovici, Serge (1961), *La psychanalyse, son Image et son public* (Paris: PUF).
Moseley, Christopher (ed.), (2010), *Atlas des langues en danger dans le monde* (3e edn., UNESCO, Paris: Version en ligne: http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/fr/atlasmap.html (consulté le 28/11/14)).
Muller, Nathalie et de Pietro, Jean-François (2001), 'Que faire de la notion de représentation? Que faire des représentations?', in Danièle Moore (ed.), *Les représentations des langues et de leur apprentissage. Références, modèles, données et méthodes.* (Coll. Essais - CREDIF; Paris: Didier), 51-64.
Munjery, Dawson (2009), 'Following the length and breadth of the roots: some dimensions of intangible heritage', in Laurajane Smith et Natsuko Akagawa (eds.), *Intangible heritage* (London: Routledge), 131-50.
Ndiaye, Christiane (2005), 'Poétique du Divers', in Michel Beniamino et Lise Gauvin (eds.), *Vocabulaire des études francophones: les concepts de base* (Presses universitaires de Limoges).
Nel, Philip et Paul, Lissa (2011), *Keywords for children's literature* (New York University Press) 282.
Nguyen-Percher, Thi Phuong Lan (2010), 'Représentations de la francophonie chez les futurs enseignants de français langue étrangère dans les universités vietnamiennes', (Thèse de doctorat en cotutelle, Université de Nantes et Université nationale de Hanoi).
Nodelman, Perry (2008), 'At home on native land: a non-Aboriginal canadian scholar discusses aboriginality and property in Canadian double-focalized novels for young adults', in Mavis Reimer (ed.), *Home words : discourses of children's literature in Canada* (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press), 107128.
Nussbaum, Martha Craven (1986), *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Cambridge: Cambridge Univ Press).

Nuttall, Anthony David (1983), *A New Mimesis: Shakespeare and the Representation of Reality* (London: Methuen) 209.
Oatley, Keith (1999), 'Why fiction may be twice as true as fact: Fiction as cognitive and emotional simulation', *Review of general psychology,* 3 (2), 101-17.
--- (2003), 'Writingandreading: The future of cognitive poetics', in Gerard Steen et Joanna Gavins (eds.), *Cognitive poetics in practice* (London: Routledge), 161-73.
--- (2004a), *Emotions : a brief history* (Blackwell brief histories of psychology; Malden, MA: Blackwell Pub.) 190.
--- (2004b), 'From the emotions of conversation to the passion of fiction', in Agneta Fischer, Nico H. Frijda, et Antony S. R. Manstead (eds.), *Feelings and emotions : the Amsterdam symposium* (Studies in emotion and social interaction; Cambridge: Cambridge University Press) 482.
--- (2008), 'Writing as thinking', *Review of general psychology,* 12 (1), 9-27.
--- (2011), 'over twenty-five years', *Cognition and emotion,* 25 (8), 1341-48.
Ottevaere-Van Praag, Ganna (1996), *Le roman pour la jeunesse: approches, définitions, techniques narratives* (Bern: Lang).
Ouetcho, Capini, Atti, Kunyi, et Centre culturel Tjibaou (2012), *L'igname amère, Nyûwâxë: conte kanak en français-numèè* (Nouméa (Nouvelle-Calédonie): Grain de Sable jeunesse : Ngan Jila Centre culturel Tjibaou).
Peeters, Bert (1994), 'Semantic and lexical universals in French', in Cliff Goddard & Anna Wierzbicka (eds.), *Semantic and Lexical Unviersals.Theory and empirical findings* (Amsterdam John Benjamins), 423-42.
--- (2009), 'Language and cultural values: the ethnolinguistic pathways model', *Flinders University Languages Group Online Review,* 4 (1). <http://ehlt.flinders.edu.au/deptlang/fulgor/>.
--- (2010), 'La métalangue sémantique naturelle: acquis et défis ', in Jacques François (ed.), *Grandes voies et chemins de traverse de la sémantique cognitive* (Leuven: Peeters), 75-101.
--- (2013), 'Language and cultural values: towards an applied ethnolinguistics for the foreign language classroom', in Kerry Mullan, Christine Béal et Bert Peeters (eds.), *Cross-culturally speaking, speaking cross-culturally* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing), 231-59.
Perdereau-Bilski, Marie-Patricia (2001), 'Des langues-cultures autres à la culture de sa langue maternelle: vers un plurilinguisme culturel dès la petite enfance', in Véronique Castelloti (ed.), *D'une langue à d'autres: pratiques et représentations* (Mt St Aignan: Publications de l'Université de Rouen), 129-50.
Pérez, Michel (2004), 'Black Australian Literature: Denouncing Dis-empowerment', in Sonia Faessel et Michel Pérez (eds.), *Littératures d'émergence et mondialisation* (Paris: Éditions In Press), 195-211.
Perrot, Jean (2005), 'Mythe et transmission de l'identité Kanak', *Citrouille*, (41), 15-17.
Perry, Menakhem (1979), 'Literary dynamics: How the order of a text creates its meanings [with an analysis of Faulkner's" A rose for Emily"]', *Poetics today*, 35-361.
Pescheux, Marion (2003), 'Construction de sens et modèle argumentatif de la signification lexicale: une formulation de stéréotypes" lexicaux"', *El texto como encrucijada: estudios franceses y francófonos* (Universidad de La Rioja), 259-70.
Pinhas, Luc (2008), *Situations de l'édition francophone d'enfance et de jeunesse* (Références critiques en littérature d'enfance et de jeunesse; Paris: l'Harmattan) 343.
Poatyie, Anna Pwicèmwa, et al. (2008), *Le chasseur de la vallée = I pwi-a i-pwâ mûrû géé nâ mötö* (Nouméa (Nouvelle-Calédonie): ADCK-centre culturel Tjibaou : Grain de Sable jeunesse) 24.
Poirier, Sylvie (2008), 'Reflections on Indigenous Cosmopolitics—Poetics', *Anthropologica,* 50 (1), 75-85.
--- (2000), 'Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme: Réflexions sur des exemples canadiens et australiens', *Anthropologie et sociétés,* 24 (1), 137-53
Pollock, Sheldon, et al. (2000), 'Cosmopolitanisms', *Public culture,* 12 (3), 577-89.

Ponga, Réséda, Lagabrielle, Laurence, et Centre culturel Tjibaou (2004), *Mèyènô : conte kanak en français - a'jië* (Nouméa (Nouvelle-Calédonie): Grain de Sable jeunesse : Ngan Jila Centre culturel Tjibaou).
Poslaniec, Christian 'Littérature et littérature de jeunesse à l'école à travers des textes officiels', *Rapports entre la littérature de jeunesse et la littérature*. <lije.univ-lemans.fr/Colloque LIJE/pdf/3.pdf>, consulté 2010-2014.
Pourawa, Denis, Mouchonnière, Éric, et Néaoutyine, Solange (2003), *Téâ kanaké : téâ kanaké, i pwi âboro nä caa kärä î-jè wâro kê = L'homme aux cinq vies* (Édition bilingue français-paicî; Nouméa (Nouvelle-Calédonie): Grain de Sable Jeunesse : Centre Culturel Tjibaou).
Presles, Philippe (ed.), (2011), *Tout ce qui n'intéressait pas Freud. L'éveil à la conscience et à ses mystérieux pouvoirs* (Paris: Éditions Robert Lafont) 332.
Propp, Vladimir (2010), *Morphology of the Folktale: Second Edition*, trans. Laurence Scott (2nd ed, Volume 9 of Publications of the American Folklore Society: University of Texas Press).
Putnam, Hilary (1975), *Mind, language, and reality* (Philosophical Papers 2; Cambridge: Cambridge University Press) 457.
--- (1996), 'The meaning of 'meaning'', in Andrew Pessin et Sanford Goldberg (eds.), *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's" The Meaning of Meaning'"* (New York: ME Sharpe), 3-52.
Calderón Quindós, M. Teresa (2005), 'Blending as a theoretical tool for Poetic Analysis: Presenting an Integrational Methodology', *Annual Review of Cognitive Linguistics,* 3(1), 269-299.
Rabinowitz, Peter Jacob (1987b), *Before reading narrative conventions and the politics of interpretation* (London: Cornell University Press) 249.
Ramsay, Raylene (2006), 'Violences sexuelles et narrateur instable dans les littératures du Pacifique: le cas du premier roman kanak', in Sylvie André, *Diversité culturelle en Francophonie* (Tahiti: Haere Po), 117-34
--- (2014), 'Kanak imaginaries : a sense of place in the work of Déwé Gorodé', *Imaginations Journal*, 5 (1), 161-68.
Régent, Catherine (1983), *Légendes pour un pays* (I: Éditions du Belvédère).
--- (1986), *Légendes pour un pays* (II: Éditions du Belvédère).
Reimer, Mavis (2008a), 'Introduction. Discourses of home in canadian children's literature', in Mavis Reimer (ed.), *Home words : discourses of children's literature in Canada* (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press), xi-xx.
--- (2008b), *Home words : discourses of children's literature in Canada* (Studies in childhood and family in Canada; Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press), 275.
Relph, Edward (1976), *Place and placelessness* (London: Pion).
Revol, Isabelle (2001), *Fleur d'igname: conte merveilleux de la naissance de l'igname* (Nouméa: C. Ledru) 24.
Rey, Alain (1992 (1995, 2e ed.)), '*sub verbo* : "Chez soi"', in Alain Rey (ed.), *Dictionnaire historique de la langue française* (2; Montréal Canada: Dictionnaires le Robert).
--- (1995), *Le Petit Robert* (Dictionnaires Le Robert).
Rey, Alain et Morvan, Danièle (2005), '*sub verbo* : "Chez soi"', in Alain Rey et Danièle Morvan (eds.), *Dictionnaire culturel en langue française.* (Paris: Dictionnaires Le Robert).
Reynolds, Jan (1992), *Down under : vanishing cultures* (1st edn.; San Diego: Harcourt Brace Jovanovich) 32.
Ricoeur, Paul (1978), 'The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling', *Critical inquiry*, 143-59.
Riegel, Martin (2006), *Aux carrefours du sens : Hommages offerts à Georges Kleiber pour son 60e anniversaire* (Éd. Orbis supplementa,Tome 26; Leuven: Peeters).
Riessman, Catherine Kohler (1993), *Narrative analysis* (Newbury Park (CA): Sage).
Roberge-Blanchet, Sylvie (1996), 'L'album de conte et l'estime de soi chez les enfants', *Éducation et francophonie,* 24 (1).

Robertson, Roland (1992), Globalization: Social theory and global culture (16; London: Sage).
--- (1995), 'Glocalisation : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity in Global Modernities', in Mike Featherstone, Scott Lash et Roland Robertson (eds.), *Global modernities : 10th Anniversary conference : Revised papers* (Sage).
Robertson, Roland (1997), 'Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality', in Anthony D. King (ed.), *Culture, globalization and the world system : contemporary conditions for the representation of identity* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press), 69-90.
Rose, Deborah (2010), 'Case study : Indigenous Australian world views and intangible heritage (in Harrison et Rose,"Intangible heritage")', in Tim Benton et Open University (eds.), *Understanding heritage and memory* (Manchester: Manchester University Press in association with The Open University), 248-72.
Rose, Deborah et Harrison, Rodney (2010), 'Intangible heritage', in Tim Benton et Open University (eds.), *Understanding heritage and memory* (Manchester: Manchester University Press in association with The Open University), 238-76.
Routisseau, Marie-Hélène (2008), *Des romans pour la jeunesse ?: Décryptage* (Guide Belin de l'enseignement: Belin).
Ruggles, D. Fairchild, Silverman, Helaine, et SpringerLink (Online service) (2009) *Intangible heritage embodied* [online text], Springer <http://simsrad.net.ocs.mq.edu.au/login?url=http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4419-0072-2>
Rusnak, Anne (2008), 'Le "home": un espace privilégié en littérature de jeunesse québécoise.', in Mavis Reimer (ed.), *Home words : discourses of children's literature in Canada* (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press), 51-66.
Ryan, Marie-Laure (1991), *Possible worlds, artificial intelligence, and narrative theory* (Bloomington: Indiana University Press).
--- (2003), 'Cognitive maps and the construction of narrative space', in David Herman (ed.), *Narrative theory and the cognitive sciences* (Center for the Study of Language and Inf).
--- (2010), 'Narratology and cognitive science: a problematic relation', *Style (Fayetteville),* 44 (4), 469.
Salomon, Christine (2000), 'Hommes et femmes : harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd?' in Bensa, Alban et Leblic, Isabelle (eds.), *En pays kanak: Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie* (Les Éditions de la MSH), 311-338.
Sam, Léonard, et al. (2006), *La leçon du bénitier = Tha tro köa pitru* (Nouméa (Nouvelle-Calédonie): ADCK-centre culturel Tjibaou : Grain de Sable jeunesse) 24.
Sarasin, Fritz (2009) [éd. orig. 1929], *Ethnographie des Kanak de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté (1991-1912) [traduction et notes de Raymond Ammann et Bernard Gasser]* (Paris: Ibis Press) 297.
Schank, Roger C et Abelson, Robert P (1977), *Scripts, plans, goals and understanding: an inquiry into human knowledge structures* (1st edn.; Hillsdale, New Jersey: Erlbaum) 256.
--- (1995), 'Knowledge and memory: The real story', *Knowledge and memory: The real story. Advances in social cognition,* 8, 1-85.
Schmitt, Arnaud (2012), 'De la poétique cognitive et de ses (possibles) usages', *Poétique,* (2), 143-62.
Schnitzer, Luda (1988), 'Le conte cet éternel nomade', *L'enfant lecteur,* (97), 73-80.
Schwimmer, Éric (2003), 'Les minorités nationales: volonté, désir, homéostasie optimale: Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, en Espagne, au Québec et ailleurs', *Anthropologie et sociétés,* 27 (3), 155-84.
Searle, John R. (1983), *Intentionality: An essay in the philosophy of mind* (Cambridge University Press).
Searle, John R. (1969), *Speech acts : an essay in the philosophy of language* (Cambridge: Cambridge University Press) 203.
Seixo, Maria Alzira (2004), 'Littérature post-coloniale et globalisation - Sur quelques textes de la littérature du Pacifique ', in Sonia Faessel et Michel Pérez (eds.), *Littératures d'émergence et mondialisation* (Paris: Éditions In Press), 25-37.

Sell, Roger D. (2004), 'What's literary communication and what's literary community ', in Sonia Faessel et Michel Pérez (eds.), *Littératures d'émergence et mondialisation* (Paris: Éditions In Press), 39-45.
Semino, Elena (2003), 'Possible worlds and mental spaces in Hemingway's "A very short story"', in Joanna Gavins et Gerard Steen (eds.), *Cognitive poetics in practice* (London: Routledge), 83-98.
Sénat.fr 'Nouvelle-Calédonie : le pari du destin commun (Accord de Nouméa)', <Sénat.fr » Travaux parlementaires » Rapports » Rapports d'information; « Nouvelle-Calédonie : le pari du destin commun » >, consulté le 19/06/14.
Short, Sue (2006), *Misfit sisters : screen horror as female rites of passage* (Basingstoke (England); New York, N.Y.: Palgrave Macmillan) 196.
Sidney, Philip, Shepherd, Geoffrey, et Maslen, Robert W (2002), *An Apology For Poetry (Or The Defence Of Poesy): Revised and Expanded Second Edition* (Manchester, New York: Manchester University Press).
Sinclair-Reynolds, Emma (2013), 'Les chemins de la réécriture : tradition orale, tradition écrite et construction identitaire en Kanaky/Nouvelle-Calédonie' (Thèse de doctorat, Université de la Nouvelle-Calédonie et University of Auckland (N.Z.); Dir. Raylene Ramsay et Dominique Jouve).
Skounti, Ahmed (2009), 'The authentic illusion: humanity's intangible cultural heritage, the Moroccan experience', in Laurajane Smith et Natsuko Akagawa (eds.), *Intangible heritage* (London: Routledge), 74-32.
Smith, Laurajane (2006), *The uses of heritage* (Routledge).
Smith, Laurajane et Akagawa, Natsuko (2009), *Intangible heritage* (London: Routledge) 312.
Smith, Paul (1988), *Discerning the subject* (Minneapolis: U of Minnesota Press).
Sopher, David E. (1979), 'The landscape of home: myth, experience, social meaning', in Don W. Meinig (eds), *The interpretation of ordinary landscapes* (New York: OUP), 129-49.
Soutet, Olivier (ed.), (2005), *La polysémie [actes du colloque tenu les 17, 18, 19 novembre 2000 à Paris, Université de la Sorbonne] sous la direction d'Olivier Soutet* 1 vols. (Travaux de stylistique et de linguistique françaises Études linguistiques, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne) 455.
Spolsky, Ellen (1993), *Gaps in nature literary interpretation and the modular mind* (SUNY series The margins of literature; Albany (N.Y.): State university of New York press) 247.
Steen, Gerard et Gavins, Joanna (2003), *Cognitive poetics in practice* (London: Routledge) 188.
Stein, Nancyl (1992), 'Basic emotions: Theory and measurement', *Cognition and emotion,* 6 (3), 161-68.
Stephens, John (1992), *Language and Ideology in Children's Fiction* (New York: Longman).
--- (1995), 'Representation of Place in Australian Children's Picture Books', in Maria Nikolajeva et Stockholms universitet. Centrum för barnkulturforskning. (eds.), *Voices from far away : current trends in international children's literature research* (Stockholm: Centrum för barnkulturforskning vid Stockholms universitet), 97-113.
--- (2011), 'Schemas and Scripts : Cognitive Instruments and the Representation of Cultural Diversity in Children's Literature', in Kerry Mallan et Clare Bradford (eds.), *Contemporary children's literature and film : engaging with theory* (New York: Palgrave Macmillan), 12-35.
--- (2013), *Subjectivity in Asian children's literature and film : global theories and implications* (New York: Routledge) 232.
Stephens, John et McCallum, Robyn (1998), *Retelling stories, framing culture : traditional story and metanarratives in children's literature* (New York: Garland Pub.) 316.
Stephens, John, Watson, Ken D., and Parker, Judith (2003), *From picture book to literary theory* (St. Clair Press).
Stevenson, Robert Louis (1992), 'A Chapter on Dreams', in Robert Louis Stevenson et Claire Harman (eds.), *RL Stevenson : Essays and Poems* (London: Dent Everyman's Library), 189-99.
Stevenson, Robert Louis et Harman, Claire (1992), *RL Stevenson: Essays and Poems* (London: Dent Everyman's Library).

Stockwell, Peter (2002), *Cognitive poetics : an introduction* (London: Routledge) 193.
Strathern, Marilyn (1992), *After nature: English kinship in the late twentieth century* (Cambridge: Cambridge University Press).
Suomela-Salmi, Eija et Gambier, Yves (2011b), *Hybridité discursive et culturelle* (Paris: L'Harmattan).
Suomela-Salmi, Eija et Gambier, Yves (1999), *Jalons pour le 75e anniversaire de l'enseignement du français à l'Université de Turku* (Université de Turku).
Suomela-Salmi, Eija et Dervin, Fred (2006), *Actes du Colloque International Perspectives inter-linguistiques et inter-culturelles sur le discours académique* (1; Turku: Department of French Studies, University of Turku) 222.
Swartz, Marc J., et al. (1966), *Political anthropology* (Chicago: Aldine) 309.
Sweetser, Eve (1990), *From etymology to pragmatics: The mind-body metaphor in semantic structure and semantic change* (Cambridge: CUP).
Tauru, Liliane (2008), 'De la tradition orale à la littérature de jeunesse en Nouvelle-Calédonie', *Takam Tikou le bulletin de la Joie par les livres*, (15), 11-13.
Taussig, Michael (1992), *The Nervous System* (New York: Routledge).
Tcherko, Louna et Pheu, Arnaud (2003), *La vengeance du banyan ill., Arnaud Pheu* (Moustik qui pique; Nouméa: Centre de documentation pédagogique de Nouvelle-Calédonie Grain de sable) 133.
Teather, Elizabeth K. (1999), *Embodied geographies : spaces, bodies and rites of passage* (Critical geographies; New York: Routledge) 268.
Thaler, Danielle et Alain Jean-Bart (2008), 'Les représentations du "home" dans les romans historiques québécois destinés aux adolescents', in Mavis Reimer (ed.), *Home words : discourses of children's literature in Canada* (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press), 27-50.
The Matrix (Warner Home Video 1999), Wachowski, Andy and Wachowski, Larry (dir.).
Trites, Roberta Seelinger (2012), 'Growth in Adolescent Literature: Metaphors, Scripts, and Cognitive Narratology', *International research in children's literature,* 5 (1), 64-80.
Tsur, Reuven (1983), *What is Cognitive Poetics?* (1: Katz Research Institute for Hebrew Literature, Tel Aviv University).
--- (1992), *Toward a theory of cognitive poetics* (North-Holland Amsterdam).
--- (2008a), *Toward a theory of cognitive poetics* (2nd , expanded and updated edn.; Brighton (England) ; Portland, Or.: Sussex Academic Press) 683.
--- (2008b), 'Deixis in literature: what isn't cognitive poetics?', *Pragmatics & Cognition,* 16 (1), 119-150.
Turner, Mark (1987), *Death is the Mother of Beauty* (Chicago: University of Chicago Press).
--- (1996), *The literary mind* (New York Oxford: Oxford university press) 187.
--- (1998), *The literary mind: The origins of thought and language* (Oxford University Press).
Turner, Mark et Fauconnier, Gilles (2000), 'Metaphor, metonymy, and binding', *Metaphor and metonymy at the crossroads: A cognitive perspective*, 133-45.
Turner, Victor (1967), 'Betwixt and between: the liminal period in rites de passage.', in Victor W. Turner (ed.), *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual* (Ithaca: Cornell University Press), 93-111.
Turner, Victor (1969), *The ritual process: structure and anti-structure* (The Lewis Henry Morgan lectures; Chicago: Aldine Pub. Co.) 213.
UNESCO (1972), 'Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage', (Paris: UNESCO).
--- (2003), 'Convention for the Safeguarding of the Cultural Heritage', (Paris: UNESCO).
Unesco.org 'Vitalité des langues', <Unesco.org » UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Vitalité des langues>, consulté le 19/06/14.
--- 'Biodiversité et diversité linguistique', <UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Biodiversité et diversité linguistique>, consulté le 19/06/14.

--- 'Atlas des langues en danger', <UNESCO » Culture » Thèmes » Langues en danger » Atlas des langues en danger >, consulté le 19/06/14.
Van Gennep, Arnold (1960), *The rites of passage* (Chicago: University of Chicago Press) 198.
Van Toorn, Penny (2001), 'Indigenous Australian life writing: tactics and transformations', in Bain Attwood, Fiona Magowan, et NetLibrary Inc. (eds.), *Telling stories indigenous history and memory in Australia and New Zealand* (Crows Nest, N.S.W.: Allen & Unwin), 1-20.
Vargas-Urpi, Mireia (2011), 'Linking Community Interpreting Research with Intercultural Communication Theories: Methodological Approach to the Specific Case of Chinese in Catalonia', in Claudia Kainz, Erich Prunc, et Rafael Schögler (eds.), *Modelling the Field of Community Interpreting: questions of methodology in research and training* (6: Verlag Münster), 66-86.
Verbeken, Dominique (2009), *Entre sens et signification constitution du sens, points de vue sur l'articulation sémantique-pragmatique* (Sociolinguistique; Paris: l'Harmattan) 280.
Victorri, Bernard (2004), 'Les grammaires cognitives', in Fuchs, Catherine (dir.), *La linguistique cognitive* (Coll. Cogniprisme ; Paris: Éditions Ophrys) 73-98.
Viola, Bill (1992), 'Perception, technology, imagination, and the landscape', *Enclitic,* 11 (3), 57-60.
Wagner, Frank (2011), 'Retours, tours et détours du récit. Aspects de la transmission narrative dans quelques romans français contemporains.', *Poétique, Le Seuil* 1 (165), 3-20.
Well-Jopling, Rebecca et Oatley, Keith (2012), 'Metonymy and Intimacy', *Journal of literary theory (Berlin),* 6 (1), 235-52.
White, Hayden (2014), *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe* (JHU Press).
Wieland, Andreas et Wallenburg, Carl Marcus (2013), 'The influence of relational competencies on supply chain resilience: a relational view', *International Journal of Physical Distribution & Logistics Management,* 43 (4), 300-20.
Wierzbicka, Anna (1985), *Lexicography and conceptual analysis* (Ann Arbor, Mich.: Karoma) 368.
--- (1986a), 'Introduction', *Journal of Pragmatics,* 10(5) (special issue on Particles), 519-34.
--- (1986b), 'Human emotions: universal or culture‐specific?', *American Anthropologist,* 88 (3), 584-94.
--- (1988), *The Semantics of grammar* (Studies in language companion series; Amsterdam Philadelphia: J. Benjamins) 617.
--- (1990), 'The meaning of color terms: semantics, culture, and cognition', *Cognitive Linguistics,* 1 (1), 99-150.
--- (1991), *Cross-cultural pragmatics the semantics of human interaction* (Trends in linguistics Studies and monographs; Berlin: Mouton de Gruyter) 502.
--- (1992), S*emantics, culture, and cognition universal human concepts in culture-specific configurations* (New York, Oxford: Oxford university press) 487.
--- (1996), *Semantics: Primes and Universals: Primes and Universals* (New York, Oxford: Oxford University Press).
--- (1997), *Understanding cultures through their key words : English, Russian, Polish, German, and Japanese* (Oxford studies in anthropological linguistics; New York, Oxford: Oxford University Press) 317.
--- (1999), *Emotions across languages and cultures : diversity and universals* (Studies in emotion and social interaction. Second series; Cambridge: Cambridge University Press) 349.
--- (2003), *Cross-cultural pragmatics: The semantics of human interaction* (Walter de Gruyter).
--- (2006), *English meaning and culture* (Oxford: Oxford university press) 352.
--- (2009), 'The Theory of The Mental Lexicon', in Sebastian Kempgen, Peter Kosta, and Tilman Berger (eds.), *Slavic Languages: an International Handbook of Their Structure, Their History and Their Investigation* (32; Berlin, New York: De Gruyter), 848-63.
--- (2010), *Experience, evidence, and sense the hidden cultural legacy of English*, 1 vols. (Oxford: Oxford university press) 460.

Zaïri, Mohamed (2006), 'La dimension interculturelle dans l'apprentissage d'une langue vivante ', in Abdellah Baïda (ed.), *Francophonie, Enseignement et Culture* (Rabat: Éditions et impressions Bouregreg), 57-67.

Zuber-Skerritt, Ortrun et Teare, Richard (2013), *Lifelong Action Learning for Community Development: Learning and Development for a Better World* (Rotterdam, The Netherlands: SensePublishers) 250.

Zuber-Skerritt, Ortrun, Teare, Richard, et Law, SpringerLink ebooks - Humanities Social Sciences and (2013) *Lifelong Action Learning for Community Development Learning and Development for a Better World* [online text], SensePublishers <http://simsrad.net.ocs.mq.edu.au/login?url=http://link.springer.com/openurl?genre=book&isbn=978-94-6209-389-8>

Sources secondaires

Général

Achard-Bayle, Guy (2012), *Si quelque chat faisait du bruit... : des textes (aux discours) hybrides : essais de linguistique textuelle et cognitive* (Metz: Université de Lorraine) 294.

Aitchison, Jean (1987), *Words in the mind: An introduction to the mental lexicon* (Oxford: Basil Blackwell).

Albert, Trish et National Museum of Australia. (2008), *Keeping language alive* (First Australians: plenty stories; Australia: Rigby/Pearson Education) 24.

Alarcon Contreras, Monica (2011), 'Pratiques et représentations sémantiques et culturelles de la lecture au Mexique', (Thèse de doctorat,Université de Nantes, Dir. Olga Galtanu, Jean-Marie Lassus).

Anonymous (mai 2006), 'Devenir adulte et rester enfant', in Isabelle Cani, Nelly Chabrol Gagne, et Catherine d Humi (eds.), *Relire les productions pour la jeunesse* (Actes du colloque international de Clermont Ferrand).

Bainbridge, Joyce et Thistleton-Martin, Judy (Déc. 2001), 'Children's Literature: Vehicle for the transmission of national culture and identity or the victim of massmarket globalisation? ', *The Association for Active Educational Researchers (AARE),* 2010. <http://www.aare.edu.au/>, consulté 2010.

Bauman, Zygmunt (2006), *Liquid fear* (Cambridge: Polity) 188.

Beniamino, Michel et Gauvin, Lise (2005), *Vocabulaire des études francophones : les concepts de base* (Presses universitaires de Limoges).

Bensa, Alban (1987), 'Vers Kanaky: tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie', in Jocelyne Fernandez-West (ed.), *Kal 'evaia et traditions orales du monde* (Paris: Éd. du CNRS), 423-38.

Bourdieu, Pierre (1998), *Contre-feux, propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (Paris: Liber-Raisons d'agir) 125.

Bous, Véronique et al. (ed.), (2012), *L'Agence* (1001 bébés, Toulouse: Eres) 33-56.

Bouvaist, Jean-Marie (1992), 'Tendances contradictoires dans l'édition de jeunesse', Médias-pouvoirs, (27).

--- (1990), *Les enjeux de l'édition-jeunesse à la veille de 1992: création, production, diffusion* (Montreuil (France): Salon du livre de jeunesse).

Boyer, Henri (2007), *Stéréotypage, stéréotypes: fonctionnements ordinaires et mises en scène* (Paris, L'Harmattan).

Bradford, Clare (2001), *Reading Race: Aboriginality in Australian Children's Literature* (Aboriginal studies : Literary studies; Carlton, Victoria: Melbourne University Press) 283.

Briault, Jean-Claude "Gaby" (2005), *2018, la fin de l'Accord de Nouméa la solution est dans la France*, 1 vols. (Nouméa: Begach) 154.

--- (2013), *Nouvelle-Calédonie : l'impossible independance et le possible "statut consensuel"* (Nouméa: Begach) 65.

Brown, Peter (2004), 'La place des enfants dans la littérature d'Australie et de Nouvelle-Calédonie: quelques réflexions sur un thème préoccupant (The place of children in the literature of Australia and New Caledonia: some reflections on a disturbing subject)', in

Sonia Faessel et Michel Pérez (eds.), *Littératures d'émergence et mondialisation* (Paris: Éditions In Press), 213-34.
Brugeilles, Carole, Cromer, Isabelle, et Cromer, Sylvie (2002), 'Male and Female Characters in Illustrated Children's Books or How children's. A literature contributes to the construction of gender', *Population-E,* 57 (2), 237-67. consulté 2010.
Butler, Judith (1990), *Gender trouble : feminism and the subversion of identity* (Thinking gender; New York ; London: Routledge) 172.
Cadiot, Pierre et Visetti, Yves-Marie (2007), 'Dimensions indicielles de la référence nominale', *Champs linguistiques*, 19-33.
Campagne-Alavoine, Léo (2012), 'La littérature de jeunesse, un soutien à la parentalité?', *1001 bébés*, 57-87.
Campbell, Patty (2010), *Campbell's Scoop: Reflections on Young Adult Literature* (38: Scarecrow Press).
Carel, Marion (1999), 'Le problème du paradoxe dans une sémantique argumentative', *Langue Française*, 6-26.
Celotti, Nadine (1997), 'Images reçues au cinéma: Quand les Français regardent les Italiens-et se regardent', *Etudes de linguistique appliquée,* 107 (JULSEP), 357-68.
Chamboredon, Jean-Claude et Fabiani, Jean-Louis (1997), 'Les albums pour enfants, le champ de l'édition et les définitions sociales de l'enfance', *Actes de la recherche en sciences sociales,* (13-14).
Chappell, David W. (2001), 'En Pays Kanak: Ethnologie, Linguistique, Archéologie, Histoire de la Nouvelle-Calédonie (review)', *The Contemporary Pacific,* 13 (2), 592-94.
Chaudenson, Robert (2006), *Vers une autre idée et pour une autre politique de la langue française* (Paris: l'Harmattan).
Cislaru, Georgeta (2007), *L'acte de nommer: une dynamique entre langue et discours* (Paris: Presses Sorbonne Nouvelle) 237.
Cndp.fr (2011), 'L'étranger dans la littérature de jeunesse : bibliographie', <http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/etranger-bibli.htm>, consulté 2011-2014.
---(2011), 'L'étranger dans la littérature de jeunesse : fiches pédagogiques', <http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/etranger.htm>, consulté 2011-2014.
---(2014), 'Fiche pédagogique élaborée dans le cadre du Comité de lecture Télémaque', < http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/initiatique.htm>, consulté 29/06/14.
Constantinescu, Muguras et Perrot, Jean (2013), *Lire et traduire la littérature pour la jeunesse des contes de Perrault aux textes ludiques contemporains préface Jean Perrot* (Recherches comparatives sur les livres et le multimédia d'enfance; Bruxelles: PIE-Peter Lang) 218.
Cornelius, Randolph R. (1996), *The Science of Emotion: Research and Tradition in the Psychology of Emotions* (Upper Saddle River: Prentice-Hall, Inc).Cotton, Penni (2001), 'The Europeaness of Picture Books', in Margaret Meek (ed.), *Children's literature and national identity* (Wiltshire: Trentham Books), 111-19.
Csíkszentmihályi, Mihaly (1996), *Creativity : flow and the psychology of discovery and invention* (1st edn.; New York: Harper Collins Publishers) 456.
Dafflon Novelle, Anne (2005), 'Imaginaire et stéréotypes - La Chronique d'Arole', *Citrouille*. <www.citrouille.net/iblog/>, consulté 2010.
Danset-Léger, Jacqueline (1988), *L'enfant et les images de la littérature enfantine* (86; Liège, Belgium: Éditions Mardaga).
Descola, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard).

Diakiw, Jerry (1997), 'The School's Role in Revealing the Commonplaces of Our National Culture and Identity: A Multicultural Perspective', *Multicultural Education: The State of the Art National Study*, 26-39.
Diament, Nic (2008), *Histoire des livres pour les enfants, du Petit Chaperon rouge à Harry Potter* (Coll. Les petits guides. J'aime lire pour nous les parents !; Paris: Bayard jeunesse).
Didier, Séverine (2009), 'Les nouvelles représentations de la francophonie à travers un support innovant, à la fois promotionnel, artistique, culturel et pédagogique. Poster présenté à l' Université de Nantes, CERCI & IRFFLE', (Nantes, France).
--- (juin 2007), ' Stéréotypes culturels et activités didactiques à partir du film 'L' Auberge Espagnole'', *Dossier de M2 FLE Recherche en « stéréotypes culturels et représentations de la francophonie»* (Nantes: Université de Nantes).
Edmond, Rod (1997), *Representing the South Pacific: colonial discourse from Cook to Gauguin* (Cambridge: Cambridge University Press) 307.
Egoff, Sheila A (1988), *Worlds Within: Children's Fantasy from the Middle Ages to Today* (Chicago, London: American Library Association) 339.
Escarpit, Denise et Bruno, Pierre (2008), *La littérature de jeunesse: itinéraires d'hier à aujourd'hui* (Paris: Magnard) 473.
Faessel, Sonia (2004), 'Conclusion. Imaginaire du Pacifique Sud: vers une communauté littéraire ', in Sonia Faessel et Michel Pérez (eds.), *Littératures d'émergence et mondialisation* (Paris: Éditions In Press), 361-69.
Featherstone, Mike , Lash, Scott et Robertson, Roland (1995), *Global modernities : 10th Anniversary conference : Revised papers* (Sage).
Fernandez-West, Jocelyne (1987), *Kal 'evaia et traditions orales du monde* (Paris: Éd. du CNRS) 593.
Foster, John (2003), 'Popular Literature for Children and Adolescents', *Literature and literacy for young people,* (5), 170.
Galatanu, Olga (2010), *Enseigner les structures langagières en FLE* (Bruxelles: GRAMM-R).
Gavins, Joanna (2003), 'Too Much Blague? An Exploration of the Text Words of Donald Barthelme's Snow White', in Joanna Gavis et Gerard Steen (eds.), *Cognitive Poetics in Practice* (London: Routledge), 129-44.
Graham, Judith (2001), 'The Same or the Different? ', in Margaret Meek (ed.), *Children's literature and national identity* (Wiltshire: Trentham Books), 103-10.
Guérette, Charlotte (1998), *Au coeur de la littérature d'enfance et de jeunesse* (Sainte-Foy, Québec: Éditions La liberté).
Gutierrez, Anna Katrina (2014), 'American superheroes, manga cuteness and the Filipino child: the emergence of glocal Philippine comics and picturebooks', *Journal of Graphic Novels and Comics,* 5 (3), 344-60.
Hall, Stuart (1997), 'Old and New Identities, Old and New Ethnicities', in Anthony D. King (ed.), *Culture, globalization and the world system : contemporary conditions for the representation of identity* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press), 41-69.
Harkins, Jean et Wierzbicka, Anna (2001), *Emotions in crosslinguistic perspective* (Cognitive linguistics research; Berlin ; New York: Mouton de Gruyter) 421.
Hofstede, Geert, Hofstede, Gert Jan, et Minkov, Michael (1991), *Cultures and organisations-software of the mind: intercultural cooperation and its importance for survival* (New York: McGraw-Hill).
Huggan, Isabel (2010a), *Belonging: Home away from home* (Toronto: Vintage Canada).
--- (2010b), 'There is no word for home', *Belonging: Home away from home* (Toronto: Vintage Canada), 1-22.
Jan, Isabelle (1985), *La littérature enfantine* (5e edn., Coll. Enfance heureuse: Éditions ouvrières) 223.

Jandey, Brigitte (2009), *Écrire l'indicible : écriture subversive, écriture affective, écriture du corps : les facettes de l'écriture féminine* (Köln, Germany: Lambert Academic Publishing).
Janowski, Monica et Ingold, Tim (2012), *Imagining landscapes : past, present and future* (Anthropological Studies of Creativity and Perception; Farnham (England), Burlington/USA: Ashgate Publishing, Ltd) 184.
Jeunesse.lille3.free.fr 'Mini thèses', <http://jeunesse.lille3.free.fr/rubrique.php3?id_rubrique=3>, consulté 2010.
--- 'Conte détournés', <http://jeunesse.lille3.free.fr/rubrique.php3?id_rubrique=41>, consulté 2010.
Jones, Carys et Ventola, Eija (2008), *From language to multimodality: New developments in the study of ideational meaning* (London: Equinox) 341.
Joubert, Jean-Louis (2006), *Les voleurs de langue: traversée de la francophonie littéraire* (Paris: Philippe Rey) 129.
Jouve, Dominique (ed.), (2012), *La littérature de jeunesse en Nouvelle-Calédonie*, ed. Littératures du Pacifique insulaire en langues européennes (Paris: Champion) 17.
King, Anthony D. (1997), *Culture, globalization and the world system : contemporary conditions for the representation of identity* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press)186.
Kohl, Herbert R et Zipes, Jack David (1995), *Should we burn Babar?: Essays on children's literature and the power of stories* (New York: New Press).
Koselak, Arkadiusz (2003a), 'Approche sémantique du concept de honte', *Pratiques,* 117-118, 51-76.
--- (2003b), 'La sémantique naturelle d' Anna Wierzbicka et les enjeux interculturels', *Questions de communication,* 4, 83-95.
--- (2004), 'Rêver : questions sémantiques', *Le langage et l'homme,* 39, 85-108.
--- (2007), 'Sémantique des sentiments «quand je pense à toi, je ressens quelque chose de mauvais» en français et en polonais', (Thèse de doctorat, Université Paul Verlaine de Metz, Dir. Caroline Masseron, André Petitjean).
Lebrun, Monique (2001), 'Le tour du pays, leçon de lecture ou leçon de patriotisme (FLM)', in Luc Collès, et al. (eds.), *Didactique des langues romanes: le développement de compétences chez l'apprenant. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (janvier 2000)*, 198-203.
Loupy, Christophe (ed.), (2009), *Le guide de l'édition jeunesse - Édition 2009: : l'outil de référence pour (bien) travailler dans l'édition jeunesse* (Olivet: MCL) 548.
Marcoin, Francis (2001), 'The fading of French Nationality? ', in Margaret Meek (ed.), *Children's literature and national identity* (Wiltshire: Trentham Books), 53-58.
McLaren, Karla (2010), *The language of emotions* (Boulder/Canada: Sounds True) 415.
Meek Spencer, Margaret (ed.), (2001), *Children's literature and national identity* (Wiltshire: Trentham Books) 131.
Mietkiewicz, Marie-Claude et Schneider, Benoît (2007), 'Les transmissions intergénérationnelles dans la littérature jeunesse lorsque les grands-parents s' appellent Nonna ou Dziadek', *Enfances, Familles, Générations,* (6).
--- (2010), 'Devenir vieux en famille: les mamies et les papys de la littérature jeunesse', *Dialogue,* (2), 83-98.
Morin, Marie-France, et al. (2006), 'La littérature jeunesse en première année pour apprendre à lire et à écrire', *Nouveaux cahiers de la recherche en éducation (NCRÉ),* 9 (2), 135-45.
Nikolajeva, Maria (1991), *From Mythic to Linear: Time in Children's Literature* (Scarecrow Press).
--- (1995), *Voices from far away : current trends in international children's literature research* (Stockholm: Stockholms universitet. Centrum för barnkulturforskning vid Stockholms universitet) 118.
Nossery, Névine El et Hubbell, Amy L. (2013), T*he Unspeakable: Representations of Trauma in Francophone Literature and Art* (Newcastle upon Tyle, UK: Cambridge Scholars Publisher) 375.

O'Dwyer, Maria 'Moving Beyond Grimm's Fairytales for Representations of Black and White: Diversity as an Integral Component of quality Provision in Early Childhood', *Presentation at the CECDE Vision into Practice Conference* <http://www.cecde.ie/english/pdf/conference_papers/Maria%20O'Dwyer_VIP.pdf>, consulté 2010.
Oesh Serra, Cecilia et Py, Bernard (1996), 'Le bilinguisme', *AILE*, (7), 3-183.
Organ, Michael K. (1994), 'Australian Aboriginal Dreaming Stories: A Chronological Bibliography of Published Works 1789-1991', *Academic Services Division-Papers*, 51.
Pearce, Sharyn (2003), 'Messages from the inside?: Multiculturalism in contemporary Australian children's literature', *The Lion and the Unicorn,* 27 (2), 235-50.
Peeters, Bert (2014), 'On va s'arranger / On s'arrangera: étude ethnophraséologique de deux actes (généralement) rassurants', *Scolia* 28, 129-49.
Peeters, Bert et Ramière, Nathalie (2009), *Tu ou vous, l'embarras du choix* (Limoges: Lambert-Lucas) 294.
Perrin, Agnès (21 octobre 2009), 'Animation pédagogique: Apprendre à lire avec la littérature', (Hyères).
Perrot, Jean (1999), *Jeux et enjeux du livre d'enfance et de jeunesse* (Paris: Éditions du Cercle de la Librairie) 414.
--- (2004), 'Research and Children's Literature in France: A Crossroads of Disciplines', *Children's Literature Association Quarterly,* 29 (1), 109-26.
--- (2008), *Mondialisation et littérature de jeunesse* (Paris: Cercle de la librairie) 381.
--- (2009), 'Mondialisation et littérature de jeunesse', (2), 125-26 <http://bbf.enssib.fr/>, consulté 2010.
Perrot, Jean et Bruno, Pierre (1993), *La littérature de jeunesse au croisement des cultures* (CRDP de l'Académie de Créteil).
Perrot, Jean et Règle, Niurka (2000), *L' humour dans la littérature de jeunesse: Actes du colloque d'Eubonne (1-3 février 1997 Institut International Charles Perrault)* (Lectures d'enfance; Paris: In Press) 257.
Perrot, Jean et Bruno, Pierre (1993), *La littérature de jeunesse au croisement des cultures* (Collection Argos; Le Perreux: CRDP de l'Académie de Créteil, Centre régional de documentation pédagogique, Centre de recherche et d'information sur la littérature pour la jeunesse, Centre national de documentation pédagogique) 348.
Pescheux, Marion (2010), 'Discours définitionnels et modifiabilité de la signification lexicale : une approche argumentative', *Autour de la définition,* (11). <http://www.publifarum.farum.it/ezine_articles.php?art_id=139 >, consulté 2010.
Pierce, Peter (1999), *The country of lost children : An Australian anxiety* (Cambridge University Press).
Poirier, Sylvie (1994a), 'De la nécessité d'être initié. Rites d'Australie', *Anthropos,* 89 (4/6), 656-58.
--- (1994b), 'La mise en oeuvre sociale du rêve. Un exemple australien.', *Anthropologie et Sociétés,* Volume 18, "Rêver la culture" (2), 105-19.
--- (1994c), 'Présentation', *Anthropologie et Sociétés,* Volume 18, "Rêver la culture" (2), 5-11.
--- (2010), 'Change, Resistance, Accommodation and Engagement in Indigenous Contexts: A Comparative (Canada–Australia) Perspective', *Anthropological forum,* 20 (1), 41-60.
Poslaniec, Christian (1997), *L'évolution de la littérature de jeunesse, de 1850 à nos jours au travers de l'instance narrative* (Thèse de doctorat; Paris: Atelier national de reproduction des thèses) 454.
Poslaniec, Christian (2008), *Des livres d'enfants à la littérature de jeunesse* (Paris: Gallimard) 127.
Prain, Vaughan (2007), 'Representing and Projecting Possible Identities: Australian Children's Literature', *The Looking Glass: New Perspectives on Children's Literature,* 11 (3).

Prince, Nathalie (2010), *La littérature de jeunesse: pour une théorie littéraire* (Coll. U; Paris: Armand Colin) 240.
Propp, Vladimir Ja, Ligny, Claude, et Meletinski, Evgueni (1970), *Morphologie du conte* (Bibliothèque des Sciences Humaines, 12: Gallimard).
Ramsay, Raylene (2013), 'Indigenous Literatures in the Pacific: The Question of the Didactic in Storytelling ', in Jan Shaw, Philippa Kelly, and LE Semler (eds.), *Storytelling: Critical and Creative Approaches* (Palgrave Macmillan), 42.
--- (2010), *Cultural crossings negotiating identities in francophone and anglophone Pacific literature* (New comparative poetics; Bruxelles Bern Berlin Frankfurt, M New York, NY Oxford Wien: P. Lang) 301.
Read, Peter, Peters-Little, Frances, et Haebich, Anna (2008), 'Indigenous Biography and Autobiography', *Aboriginal History Monograph* (17, ANU E Press) 180.
Reed-Danahay, Deborah (2007), 'De la résistance: ethnographie et théorie dans la France rurale', *Éducation et sociétés,* 19 (1), 115-31.
Renaud, Catherine (2007), Les « incroyabilicieux » mondes de Ponti, Une étude du double lectorat dans l'œuvre de Claude Ponti (Suède: Uppsala Universitet).
Rentel, Nadine et Schwerter, Stephanie (2012), *Défis et enjeux de la médiation interculturelle : perspectives plurilingues et transdisciplinaires* (Francfort: Peter Lang) 304.
Rey, Alain (1995), *Le Petit Robert* (Dictionnaires Le Robert).
--- (2007), 'La notion de dictionnaire culturel et ses applications', in Mercè Lorente (ed.), *Estudis de lingüística i de lingüística aplicada en honor de M. Teresa Cabré Castellví: De mestres* (11; Barcelona: Documenta Universitaria), 91-104.
Reynolds, Jan (1992), *Down under : vanishing cultures* (1st edn.; San Diego: Harcourt Brace Jovanovich) 32.
Roberge-Blanchet, Sylvie (1996), 'L'album de conte et l'estime de soi chez les enfants', *Éducation et francophonie,* 24 (1).
Robertson, Roland (1992), *Globalization: Social theory and global culture* (16; London: Sage).
--- (1997), 'Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality', in Anthony D. King (ed.), *Culture, globalization and the world system : contemporary conditions for the representation of identity* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press), 69-90.
Rozario, Rebecca-Anne Do (2011), 'Australia's Fairy Tales Illustrated in Print: Instances of Indigeneity, Colonization, and Suburbanization', *Marvels & tales,* 25 (1), 13-32.
Ryan, Judith, Batty, Philip, et Collectif (6 octobre 2012), 'Aux sources de la peinture aborigène - Australie, Tjukurrtjanu', (Somogy Édn.: Coédition et musée du quai Branly) 316.
Scutter, Heather (1994), 'Escaping the Landscape: "it's always ourself we find in the sea" ', in John Stephens, Wendy Parsons, et Robert Goodwin (eds.), *Landscape and Identity: Perspectives from Australia, Proceeding of the 1994 Conference of the Center for Children's Literature University of South Australia* (Adelaide: Auslib Press), 33-42.
Shaw, Jan, Kelly, Philippa, et Semler, L.E. (2013), *Storytelling: Critical and Creative Approaches* (Hampshire: Palgrave Macmillan) 368.
Soriano, Marc (1977), *Les contes de Perrault: culture savante et traditions populaires* (Paris: Gallimard) 525.
Stephens, John (1994), 'Illustrating the landscapes in Australian Children's Picture Books ', in John Stephens, Wendy Parsons, et Robert Goodwin (eds.), *Landscape and Identity: Perspectives from Australia, Proceeding of the 1994 Conference of the Center for Children's Literature University of South Australia* (Adelaide: Auslib Press), 69-83.
--- (1995), 'Representation of Place in Australian Children's Picture Books', in Maria Nikolajeva et Stockholms universitet. Centrum för barnkulturforskning. (eds.), *Voices from far away : current trends in international children's literature research* (Stockholm: Centrum för barnkulturforskning vid Stockholms universitet), 97-113.

--- (2003), 'Editor's introduction: Always facing the issues--preoccupations in Australian children's literature', *The Lion and the Unicorn,* 27 (2), v-xvii.
Stephens, John, Parsons, Wendy, et Goodwin, Robert (1994), 'Landscape and Identity: Perspectives from Australia, ' *Proceeding of the 1994 Conference of the Center for Children's Literature University of South Australia* (Adelaide: Auslib Press).
Tan, Shaun (2001), 'Picture Books: Who Are They For?', in Shaun Tan (ed.), www.shauntan.net (2011).
Tilleuil, Jean-Louis et Déom, Laurent (sous la dir. de) (2010), *Le héros dans les productions littéraires pour la jeunesse* (Structures et pouvoirs des imaginaires; Paris: L'Harmattan).
Triandis, Harry Charalambos (1994), *Culture and social behavior* (Mcgraw-Hill Book Company).
Vairez, Richard (1994), *Mercatique* (France: Techniplus-Casteilla) 191.
Valdes, Joyce Merrill (1986), *Culture bound: bridging the cultural gap in language teaching* (Cambridge: Cambridge University Press).
Van der Linden, Sophie (2006), *Lire l'album* (Le Puy-en-Velay: Atelier du poisson soluble).
--- (2011), 'L'illustration des contes', *Hors Cadre(s)*, (9).
Véronique, Daniel et Vion, Robert (1995), *Des savoir-faire communicationnels* (Publications de l'Université de Provence).
Wallace, Lee (2005), 'A House is not a Home: Gender, Space and Marquesan Encounter, 1833–34', *The Journal of Pacific history,* 40 (3), 265-88.
Watkins, Tony (1994), 'Homelands: Lanscape and Identity in Children's Literature', in John Stephens, Wendy Parsons, et Robert Goodwin (eds.), *Landscape and Identity: Perspectives from Australia, Proceeding of the 1994 Conference of the Center for Children's Literature University of South Australia* (Adelaide: Auslib Press), 3-20.
West, Barbara A (2009), *Encyclopedia of the Peoples of Asia and Oceania* (Infobase Publishing).
Wheeler, Belinda (2013), *A Companion to Australian Aboriginal Literature* (Rochester (USA): Camden House) 216.
Zarate, Geneviève (1986), *Enseigner une culture étrangère* (Paris: Hachette).
--- (1993), *Représentations de l'étranger et didactique des langues* (Coll. Crédif-Essais; Paris: Éditions du Seuil, Didier).
Zarate, Geneviève et Candelier, Michel (1997), *Les représentations en didactique des langues et cultures* (Paris: ENS Éditions Fontenay-St-Cloud) 164.
Zarate, Geneviève et Neuner, Gerhard (1997), *Sociocultural competence in language learning and teaching: studies towards a common European framework of reference for language learning and teaching* (Council of Europe).
Zoughebi, Henriette (1994), *Guide européen du livre de jeunesse* (Paris: Éditions du Cercle de la librairie).

Littérature de jeunesse consultée

Abdulla, Ian W. (2014), *As I Grew Older* (Working Title Press) 40.

Abdulla, Ian W. et Brock, Jo (1994), *Tucker* (Scholastic Australia) 36.

Adams, Jeanie (1989), *Pigs and Honey* (1st edn.; Adelaide (Australia): Omnibus Books) 32.

Andersen, Hans Christian (1988 (édition intégrale)), *Contes* (Mercure de France).

Anonymous (2008), *Le petit rat de Wallis-et-Futuna - Ko te ki'i Kumà o 'Uvea mo Futuna (Bilingue wallisien-français)* (Contes et légendes des mondes Océan Pacifique Wallis et Futuna; Paris: Contes des quatre vents, L'Harmattan) 16.

Applegate, Cathy et Huxley, Dee (2000), *Rain dance* (Hunters Hill, NSW (Australia): Margaret Hamilton Books) 32.

Bacchilega, Cristina (2013), *Fairy tales transformed? : twenty-first-century adaptations and the politics of wonder* (Series in fairy-tale studies: Wayne State University Press) 290.

Baillie, Allan et Wu, Di (1996), *Old Magic* (Milsons Point, N.S.W. (Australia): Random House Australia) 34.

Baker, Jeannie (1987), *Where the Forest Meets the Sea* (New York: Greenwillow Books) 32.

--- (1991), *Window* (New York: Greenwillow Books).

--- (2000), *The Hidden Forest* (New York: Greenwillow Book).

--- (2007), *Belonging: Big Book* (Walker Books).

Barlow, Alex (1994), *Housing* (South Melbourne: Macmillan Education Australia) 30.

Barlow, Maisie (Yarrcali) et Anning, Michael (Boiyool) (2001), *Jirrbal : rainforest dreamtime stories* (Illustrated edition (1922); Broome, W.A. (Australia): Magabala Books) 59.

Beaumont, Emilie et Ferrero, Betti (2005), *Les animaux d'Australie: Pour les faire connaître aux enfants* (Paris: Fleurus) 27.

Bell, Helen (1996, 2003), *Idjhil* (Crawley, W.A. (Australia): Cygnet Books) 40.

Bianchi Gérard, Jean-Jacques, Méar, et Jean-Claude, Pinto (2000a), *Avei'a: le chemin d'étoiles*, ed. Illustrés pour Enfants (Le Pontet, Barthélemy; Moorea: Éditions Le Motu) 168.

--- (2000b), *Rongo Rongo: les bois qui parlent* (Illustrés pour Enfants, Le Pontet, Barthélemy; Moorea: Éditions Le Motu) 79.

Booth, Christina (2013), *Welcome Home* (Ford St edn.; Melbourne (Australia): Hybrid Publishers).

Breeden, Stanley (1995), *Growing up at Uluru, Australia* (Archerfield, Qld.: Steve Parish Publishing) 47.

Breeden, Stanley et Wright, Belinda (1995), *Growing up in Kakadu, Australia* (Fortitude Valley, Qld.: Steve Parish Publishing) 47.

Brooks, Ron et Wild, Margaret (2000), *Fox* (St. Leonards, Sydney (Australia): Allen & Unwin) 32.

Burarrwanga, Laklak et Family (2013), *Welcome To My Country* (Crows Nest, N.S.W. (Australia): Allen & Unwin) 224.

Calandra, Nicole (2007), *Les sentiers de l'Ouest* (Nouméa: Grain de Sable).

Calandra, Nicole et Phalippou, Pascal (2004), *Le totem perdu* (Nouméa: Centre de documentation pédagogique de Nouvelle-Calédonie/Grain de Sable) 155.

Calandra, Nicole et Schwamm, Miriam (2007), *Le secret de Keiko* (Nouméa: Grain de Sable).

Cannard, Edmée et Serres, Alain (2006), *La ville aux 100 poèmes* (Saint-Amant-Montrind (18): Rue du Monde).

Carle-Hörbuch, Eric (2005), *Les kangourous ont-ils une maman ?*, trad. Laurence Bourguignon (Namur (Belgique): Mijade) 32.

Carrada, Giovanni (1996), *Le Pacifique : Îles, migrations, cultures, explorations* (Coll.Terre-histoire; France: Casterman) 64.

Caruana, Wally et Bessière, Luc (trad.) (1994), *L'art des aborigènes d'Australie* (Coll. L'univers de l'art; Thames & Hudson) 216.

Cayrol-Baudrillart, F (2009), *Voyage en Océanie: le parcours BD du Musée de Nouvelle-Calédonie : mythes, contes et légendes* (Éd. du Musée de Nouvelle-Calédonie).
Chastel, Patrick et Spielmann, Carolina (2006), *Le marae du grand banian - Une aventure de Teahi, Moana & Hiti Nui* (Jeunesse; Papeete (Tahiti) : Au Vent des Îles) 84.
Christophersen, Jane et Christophersen, Christine (2007), *Kakadu Calling: Stories for Kids* (Broome, W.A. (Australia): Magabala Books).
Colleu, Gilles et Supply, Ahuura (2010), *La petite fille nue* (La Roque d'Anthéron (France): Vents d'ailleurs) 32.
Crossman, Sylvie et Bancroft, Bronwyn (2012b), *Sur les traces de la fourmi à miel: peintres aborigènes d'Australie* (Indigène éd.) 30.
Dann, Lucy, Dann, Kiefer, et Houston, Bronwyn (2010), *Loongie, the Greedy Crocodile* (Broome, W.A. (Australia): Magabala Books) 24.
De Bourgoing, Pascale , Lapointe Bourgoing, Claude , et De Verlag, Pascale (2001), *Jamba, l'Aborigène* (Fribourg: Calligram, C. Gallimard) 20.
Degli, Marine et Morel, Olivier (2010), *L'art aborigène* (Coll. Toutes mes histoires de l'art; Paris: Éditions courtes et longues) 50.
Derbez, André et Vidal, André *Contes du Lagon bleu* (Paris: F. Nathan).
Dorra, Martine et Evrard, Chaussoy. (2002), *Tafa'i et Rougeur du Ciel. Contes de Tahiti* (Coll. Contes nomades; Paris: Syros jeunesse).
Dorra, Martine et Saillard, Rémi (2005), *Contes de Tahiti* (Coll. Tempo; Paris: Syros) 92.
Durack, Mary et Durack, Elizabeth (1979), *The Way of the Whirlwind* (Revised edn.: Angus & Robertson) 78.
Escarpit, Denise et Bruno, Pierre (2008), *La littérature de jeunesse: itinéraires d'hier à aujourd'hui* (Magnard).
Fatchen, Max et Jellett, Tom (1999), *Australia at the Beach* (Norwood (South Australia): Omnibus Books) 30.
Fogarty, Lionel George et Hodgson, Sharon (1993), *Booyooburra: A Story of the Wakka Murri* (Hyland House).
Fox, Mem, Vivas, Julie et Vivas, Julia (1983), *Possum magic* (Norwood (South Australia): Omnibus Books) 30.
Galliez, Roxane-Marie (2004), *Fa'a'amu, le petit secret de la nuit, ill. de Nicolas Bernier* (Papeete (Tahiti): Au Vent des Îles).
Gay, Michel (2006), *Cropetite* (Paris: L'École des loisirs).
Gibbs, May (2008 (1980, 1918)), *Tales of Snugglepot and Cuddlepie* (Belrose West, Sydney (N.S.W.): Angus & Robertson).
Glorieu, Isabelle (2006), *Comment parler des arts premiers, Afrique, Amériques, Asie et Océanie aux enfants* (Paris: Le Baron Perché).
Gougaud, Henri et Rosano, Laura (2000), *Contes du Pacifique* (Seuil).
Gouldthorpe, Peter et Marsden, John (1998), *Norton's Hut* (Melbourne: Lothian).
Graham, Bob (1990), *Greetings from Sandy Beach* (Melbourne: Lothian) 32.
Greene, Gracie, Tramacchi, Joe, et Gill, Lucille (1993), *Tjarany : tjaranykura tjukurrpa ngaanpa kalkinpa wangka tjukurrtjanu / Roughtail : the dreaming of the roughtail lizard and other stories told by the Kukatja* (Rev. and reprinted. edn.; Broome, W.A. (Australia): Magabala Books) 53.
Grimm, Jacob et Wilhem (1962), *les Contes*.
Hartnett, Sonya (2004), *Forest* (Australia: Penguin Group Australia).
Hathorn, Elizabeth (1994), *Way home* (Knopf Books for Young Readers).
Heffernan, John et Sheehan, Peter (2005), *The Island* (Australia: Scholastic Press) 32.
Henriot, Jean-Louis, Clément, Claude, et Montardre, Hélène (1992), *Mille ans de contes - Nature* (Tome 2; St-Amand-Montrond: Milan).
Hill, Anthony et Sofilas, Mark (1994), *The Burnt Stick* (Ringwood, Victoria (Australia): Viking).

Homère (1955), *L'Iliade, l'Odyssée* (Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade).
Hookey, Gordon et Queensland Art Gallery (2013), *The sacred hill* (South Brisbane, Qld.: The Queensland Art Gallery).
Inkamala, Jennifer, Sharpe, Elaine, et Yipirinya School Council. (1988), *Yeye apme kwerlaye-iperre / The rainbow serpent / story told by Elaine Sharpe ; transcribed and illustrated by Jennifer Inkamala* (Alice Springs (Australia): Yipirinya (Yeperenye) School Council) 12.
Jacob, Stéphane, Grundmann, Pierre, et Ponsonnet, Maia (2012), *La peinture aborigène* (Nouvelles éditions Scala).
Jacques, Claudine (2001), *Nos silences sont si fragiles* (Nouméa: Grain de Sable).
--- (2002), *Les sentiers de l'ouest calédonien: de Boulouparis à La Foa* (SCÉRÉN-CRDP Nouvelle-Calédonie).
--- (2007), *Le cri de l'acacia: nouvelles* (Papeete (Tahiti) : Au vent des îles).
--- (2011), *Nana Coco, petite sorcière de la grande terre* (Nouméa (Nouvelle-Calédonie) : Éditions du Cagou ;).
Johnson, Thomas (1998), *Paroles aborigènes: Australie* (Paris: Albin Michel) 52.
Jones, Elsie, et al. (1989), *The story of the falling star* (Canberra: Aboriginal Studies Press for the Australian Institute of Aboriginal Studies) 94.
Kartinyeri, Doris et McInerney, Kunyi June-Anne (2003), *Bush games and knucklebones* (Broome, W.A. (Australia): Magabala Books) 31.
Kendall, Henry, Trezise, P. J., et Haginikitas, Mary (1991), *The last of his tribe* (North Ryde, N.S.W: Collins/Angus & Robertson in association with Anne Ingram Books) 30.
Kerba, Muriel (2011), *La couleur des oiseaux* (Coll. Musicontes: Nathan) 25.
Kessler, Frédéric et Charpentier, Olivier (2009), *L'odyssée d'Omer* (Paris: Éditions Autrement) 40.
Kipling, Rudyard, Rowe, John Alfred, et Duteil, Julie (2010), *La ritournelle du petit père Kangourou* (Minedition).
Kitamura, Satoshi (1997), *Captain Toby* (Happy Cat Books) 28.
Langlois, Annie et Mourrain, Sébastien (2004), *La légende des animaux d'Australie* (Paris: Père Castor-Flammarion) 24.
Langlois, Annie et Brunelet, Madeleine (2008), *La petite fille qui voulait voir le désert: un conte d'Australie* (Paris: Père Castor-Flammarion) 23.
Langlois, Annie et Sochard, Frédéric (2011), *10 contes d'Australie* (Paris: Flammarion Jeunesse) 91.
Laurent, Catherine et Nemo, Bénédicte (2010), *Nouvelle-Calédonie*, (Éd. Les Terres des Hommes).
Legrand, Edy et Léon, Édouard (2000 (1919)), *Macao et Cosmage ou l'expérience du bonheur* (latest edn.; Paris: Circonflexe) 64.
Lester, Alison et GunbalanyaCommunitySchool (2001), *Ernie Dances to the Didgeridoo* (Hodder Headline Australia) 32.
Lester, Alison (2004), *Are we there yet?* (Penguin Group).
--- (1992), *Magic beach* (Sydney: Allen & Unwin) 32.
Lévy, Didier et Silloray, Florent (2009), *Lifou. Îles Loyauté 98820 Nouvelle-Calédonie* (Coll. Girafon Poche; Paris: Éditions Sarbacane) 38.
Lightburn, Ron et Lightburn, Sandra (1998), *Driftwood Cove* (Toronto (Ontario) : Doubleday Canada).
Little, Lorna et Lyndon, Janice (2004), *The mark of the Wagarl* (Broome, W.A. (Australia): Magabala Books) 27.
Lofts, Pamela et Albert, Mary (2004), *How the birds got their colours* (Scholastic Press).
Lucashenko, Melissa (1998), *Killing Darcy* (University of Queensland Press).
Malbunka, Mary (2003), *When I was little, like you* (Crows Nest, N.S.W.: Allen & Unwin).
Marsden, John (1998), *Prayer for the Twenty-first Century* (Star Bright Books) 32.
Marsden, John et Tan, Shaun (1998), *The rabbits* (Melbourne: Lothian Books) 30.
Marsden, John et Ottley, Matt (2008), *Home and Away* (Hachette Livre) 48.

Marshall, James Vance (2008), *The Rainbow Serpent and Other Stories* (Pearson Education).
Marshall, James Vance et Firebrace, Francis (2010), *Contes aborigènes* (Contes du monde; Paris: Circonflexe) 61.
Martin, Rafe et Shannon, David (2001), *The Shark God* (1st edn.; New York: Arthur A. Levine Books).
Mattingley, Christobel et Spudvilas, Anne (1994), *The Race* (Ashton Scholastic).
McDonald, Meme et Pryor, Boori (2002), *Njunjul the sun* (Louis Braille Audio).
Ménager-Stahl, Noëlle (1995), *Minimax et Mélanie à la conquête de leur monde* (Nouméa: Les Éditions du Chien bleu) 82.
Merleau-Ponty, Ciaire, Mozziconacci, Cécile, et Jolivet, Joëlle (2006), *Histoires des Maori: un peuple d'Océanie* (Coll. Contes et mythes de la terre; Arles: Actes Sud junior) 69.
Mille, Pierre et Legrand, Edy (1934), *Line en Nouvelle Calédonie* (Paris: Calmann-Lévy).
Milroy, Gladys et Milroy, Jill (2012), *Dingo's Tree* (Broome, W.A. (Australia): Magabala Books) 64.
Mingau, Muriel (2009), *La naissance d'Uluru* (Planète rêvée éd.) 22.
Montange, Anne et Ohrun, Emre (2007), *Kim, le gardien de la terre* (Les contes du musée de la musique; Arles: Actes Sud junior) 39.
Morpurgo, Michael et Birmingham, Christian (1999), *La sagesse de Wombat (adaptation française de Marie-José Lamorlette)* (Singapour: Hachette Livre / Gautier-Languereau).
Mumbulla, Percy, Robinson, Roland, et Bancroft, Bronwyn (1997), *Minah* (Pymble, N.S.W. (Australia): HarperCollins) 32.
Mussard, Firmin (2004), *Balthazar est en pétard* (Nouméa: Cagou Édn.).
Neidjie, Bill et Taylor, Keith (1989), *Story about feeling* (Broome, W.A. (Australia): Magabala Books), 180.
Nille, Peggy (2009), *Océanie* (Mila éditions).
--- (2010), *Contes d'Océanie* (Rue des enfants).
Noonuccal, Oodgeroo (2007), *Father Sky and Mother Earth* (3rd edn.: John Wiley & Sons Australia, Limited) 44.
Norac, Carl et De Boel, Anne-Catherine (2006), *Le petit sorcier de la pluie* (Coll. Lutin poche; Paris: L'École des Loisirs).
One Arm Point Remote Community School (2010), *Our World: Bardi Jaawi : Life at Ardiyooloon* (Broome, W.A. (Australia): Magabala Books) 64.
Pambrun, Jean-Marc-Tera'ituatini, Pukoki, Winston, et Bousquet, Jean-Louis (2006), *La naissance de Havai'i*, trad. Winston Pukoki (Papeete (Tahiti): Éd. Le Motu) 79.
Parker, K Langloh (1896), *Australian Legendary Tales. Folklore of the Noonaburrahs as told to the Piccaninnies* (London & Melbourne).
--- (2006), *Australian legendary tales* (ReadHowYouWant. com).
Perrault, Charles et Rouger, Gilbert (eds.) (1988), *Contes de Charles Perrault* (Coll. Classiques Garnier, Paris: Garnier) 323.
Perrin, Martine (2007), *Méli-mélo au pays des kangourous* (Toulouse: Milan jeunesse) 40.
Pfister, Marcus et James, J. Alison (1992), *The Rainbow Fish, trans*, trans. J. Alison James (New York: North-South) 32.
Ponti, Claude (2004), *Blaise et le château d'Anne Hiversère* (Paris: L'École des loisirs) 44.
Proupuech, Chrystel (2005), *Yapa: le petit aborigène d'Australie* (2e edn; Paris: Mila) 30.
Randall, Bob, Hogan, Melanie, et Australian Broadcasting Corporation. (2008), *Nyuntu ninti : (what you should know)* (Sydney: ABC Books).
Revol, Isabelle et Mazard, Claire (2005), 'Livre mon ami', *Citrouille*, (41), 23-25.
Ripoll, Céline et Cytryn, Daniela (2009), *Hina et le prince du lac Vahiria: un conte de Tahiti* (Coll. Au berceau du monde; Paris: Sorbier) 22.
Roughsey, Dick et Larkum, Hilary (1975), *The rainbow serpent* (Collins).
Russell, Elaine (2000), *A is for Aunty* (ABC Books for the Australian Broadcasting Corporation) 36.
Sochard, Frédéric (2009), *Je peins comme les Aborigènes* (Paris: Père Castor-Flammarion).

Somerville, Kirra et Fielding, Grace (2006), *The Lizard Gang* (Broome, W.A.: Magabala Books) 28.
Tan, Shaun (2007), *The Arrival* (1st edn.; New York: Arthur A. Levine Books) 128.
--- (2008), *Tales from outer suburbia* (Crows Nest (NSW): Allen & Unwin) 96.
--- (2010), *The Red Tree* (Sydney: Hachette Australia) 32.
--- (2011), *Lost and Found: Three by Shaun Tan (Lost and Found Omnibus)* (New York: Arthur A. Levine Books) 128.
--- (2014), *Rules of Summer* (Sydney: Hachette Australia) 48.
Tcherko, Louna (2009), *La langue merveilleuse*, 1 vols. (Nouméa: Amvie) 55.
--- (2010), *L' écorce magique*, 1 vols. (Nouméa: Amvie) 110.
--- (2011), *Passages,* 1 vols. (Nouvelles; Nouméa: Amvie) 133.
Tcherko, Louna et Emilio, Sandro (2005), *Au coeur de la pierre histoire d'un enfant en pays kanak*, 1 vols. (Nouméa: les Éd. du Cagou) 91.
Tcherko, Louna et Pheu, Arnaud (2003), *La vengeance du banyan* (Coll. Moustik qui pique; Nouméa: Centre de documentation pédagogique de Nouvelle-Calédonie - Grain de sable) 133.
Tcherko, Louna et Marteaud, Daniel (2007), *L' enfant de la nuit le sentier de la cascade illustrations, Daniel Marteaud*, 1 vols. (Moustique qui pique; Nouméa: Grain de sable jeunesse) 125.
Teisson, Janine (1997), *Taourama et le lagon bleu* (Souris sentiments; Paris: Syros jeunesse) 128.
Templeton, Robyn et Jackson, Sarah (2004), *Tell Me Why* (Broome, W.A.: Magabala Books) 27.
Ténèze, Marie-Louise et Delarue, Paul (1985a), *Le Conte Populaire français – Tomes I et II : « contes merveilleux », catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer* (Maisonneuve et Larose) 931.
--- (1985b), *Le Conte Populaire français - Tome III « contes d'animaux » et Tome IV « contes religieux», catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer* (Maisonneuve et Larose).
Thiès, Paul (1997), *Contes des cinq coins du monde* (Hachette jeunesse) 96.
Thiosse, Juliet C. (2011), *Coffret Kanak Chroniques* (Les Éditions du Lampion).
Unaipon, David (2001), *Legendary tales of the Australian aborigines* (edited by Stephen Muecke and Adam Shoemaker; Carlton, Victoria (Australia) : Melbourne University Press).
Utemorrah, Daisy et Torres, Pat (1990), *Do not go around the edges* (Broome, W.A.: Magabala Books) 29.
Walker, Kath (1972), *Stradbroke Dreamtime* (Angus and Robertson) 120.
Wallart, Guy et Gautier, David (2009), *Le magicien des vagues* (Coll.Petite Vague; Polynésie : Éditions des Mers Australes) 32.
Ward, Helen (2002), *Old Shell, New Shell: A Coral Reef Tale* (Brookfield (CT): Milbrook Press) 44.
Watson, John Darraga, Allbrook, Malcolm (2012), *Never stand still : stories of land, life and politics in the Kimberley* (Derby, W.A.: Jarlmadangah Burru Aboriginal Corporation) 262.
Wheatley, Nadia (2001), *Papunya School book of country and history* (Sydney: Allen & Unwin) 45.
Wheatley, Nadia et Rawlins, Donna (1987), *My place* (Melbourne (Australia): Collins Dove) 48.
Wrightson, Patricia (1983), *A little fear* (8; New York: Atheneum).
Wymarra, Elizabeth, Wymarra, Wandihnu, et Hodges, Benjamin (2007), *Wandihnu and the Old Dugong* (Broome, W.A.: Magabala Books) 28.
Zicot, Emmanuelle (1998), *Petit koala parmi les hommes* (Paris: Archimède-l'École des Loisirs) 28.

Films consultés (sources secondaires)

10 canoës, 150 lances et 3 épouses (2006), de Heer, Rolf et Djigirr, Peter (dir.).

Beneath Clouds (Dendy Films, 2001), Sen, Ivan (dir.).

Bran Nue Dae (2009), Perkins, Rachel (dir.).

Mad Bastards (2011), Fletcher, Brendan (dir.).

Rabbit-proof fence (Miramax Home Entertainment, 2003), Noyce, Phillip (dir.).

Samson and Delilah (2009), Thornton, Warwick (dir.).

The Matrix (Warner Home Video 1999), Wachowski, Andy and Wachowski, Larry (dir.).

Walkabout (La randonnée) (1971), Roeg, Nicolas (dir.).

Yolngu Boy (2001), Johnson, Stephen (dir.).

Sitographie (sources secondaires)

www.aare.edu.au

www.adl.org/education/assessing.asp

www.bbf.enssib.fr

www.caslt.org

www.cbca.org.au (2011-2014), 'The Children's Book Council of Australia'.

www.cecde.ie (Center for Early Childhood Development & Education)

www.cielj.net

www.citrouille.net/iblog/

www.cndp.fr

www.crdp.ac-grenoble.fr

www.cultureandrecreation.gov.au/articles/childrensbooks/

www.eric.ed.gov (Eric: education resources information center)

www.ijih.org (International Journal of Intangible Heritage)

www.jeunesse.lille3.free.fr (Site littérature jeunesse de Lille 3)

www.mediatheque.adck.nc

www.partnersagainsthate.org » For educators» The Importance of Multicultural books» read more. (Dernière consultation : 2010)

www.persee.fr

www.ricochet.jeunes.org

www.shauntan.net

www.sudoc.fr

www.the-looking-glass.net

Glossaire

1. **Aboutissement / clôture** ..... - 4 -
2. **Actes performants alternatifs et renouvellement linguistique / culturel** ..... - 4 -
3. **Agency / agencies / interagency / co-agency / subjectivité** ..... - 4 -
4. **Anthropocentrisme** ..... - 6 -
5. **Ancestralité** ..... - 6 -
6. **Animisme** ..... - 6 -
7. **Attitude** ..... - 7 -
8. **Aura et héritage** ..... - 7 -
9. **Auto-stéréotype et hétéro-stéréotype** ..... - 7 -
10. **Balise de référence** ..... - 7 -
11. **Cartes Postales Chorégraphiques (Francophonie)** ..... - 8 -
12. **Cinétisme sémantique** ..... - 8 -
13. **Communauté** ..... - 8 -
14. **Compétences ethnosocioculturelle (CESC) / socioculturelle** ..... - 8 -
15. **Compétence glocale** ..... - 9 -
16. **Conflit - réflexion personnelle - action créative - intégration sociale** ..... - 9 -
17. **Cosmopolitiques** ..... - 9 -
18. **Crible / filtre** ..... - 10 -
19. **Culture** ..... - 10 -
20. **Défamiliarisation** ..... - 10 -
21. **Demeurer / Dwelling** ..... - 11 -
22. **(Textes) désoriginés / dé-aboriginalisés** ..... - 11 -
23. **Détraditionnalisation et retraditionnalisation** ..... - 11 -
24. **Développement durable** ..... - 12 -
25. **Dreaming / Dreamtime ; Rêve / Temps de Rêve** ..... - 12 -
26. **Écoféminisme / écocritique** ..... - 13 -
27. **Écosystème / héritage écosystémique / éco-place** ..... - 13 -
28. **Esprit parabolique** ..... - 13 -
29. **Ethnocentrisme / ethnodécentration / décentration** ..... - 14 -
30. **Ethnosémantique** ..... - 14 -
31. **Figure / symbole** ..... - 14 -
32. **Filtre d'opacité / transparence** ..... - 15 -
33. ***Footwalk / walkabout* (spécialement chez les Aborigènes)** ..... - 15 -
34. **Garder, prendre soin** ..... - 16 -
35. **Géographicalité** ..... - 16 -
36. **Global et local** ..... - 16 -
37. **Globalisant / localisant** ..... - 17 -
38. **Globalisation / mondialisation** ..... - 17 -
39. **Glocalisation** ..... - 17 -

40. Glocalisations du haut / du bas ; stratégies globa-locale / loca-globale ..... - 17 -
41. Héritage culturel intangible (HCI) ou patrimoine immatériel ..... - 18 -
42. Héritage dialogique ..... - 18 -
43. Histoire, parabole et projection narrative ..... - 19 -
44. Home / away ; chez soi / ailleurs ..... - 19 -
45. *Identité-avec* et *différence-de* ..... - 20 -
46. Indigène et indigénéité ..... - 20 -
47. Individualisme et coopération / collectivisme ..... - 21 -
48. Individuation ..... - 21 -
49. Image en communication ..... - 21 -
50. Instantanéité, interconnection, interchangeabilité, interdépendance (globalisation). - 22 -
51. Interculturel ..... - 23 -
52. Intersubjectivité et Soi intersubjectif (contingent / intégré / inclusif / dividuel) ..... - 24 -
53. Katharsis, clarification, illumination ..... - 24 -
54. Kinship, autonomie, réciprocité ..... - 24 -
55. Liminalité / liminal ..... - 25 -
56. Masques carnavalesques et traditionnels ..... - 25 -
57. Médiation ..... - 26 -
58. Même et Divers / Soi et Autre ..... - 26 -
59. Mémoires « gravée » et « incarnée » / « incorporée » ..... - 27 -
60. Métaphore et apprentissage ..... - 28 -
61. Métaphore / parabole ..... - 28 -
62. Métonymie ..... - 28 -
63. Mixage et sens initiatique glocal ..... - 29 -
64. Modernité liquide / postmodernité ..... - 30 -
65. Motif révolutif / spirale ..... - 31 -
66. Mouvements domifuge et domicentrique / domocentrique, centrifuge et centripète - 32 -
67. Non-dit textuel et non-occurrence ..... - 33 -
68. Non-humain ..... - 33 -
69. Ontologies pensées et vécues ..... - 33 -
70. Opacité / transparence culturelle ..... - 34 -
71. Oppositions binaires en Lj ..... - 34 -
72. Pacifique : Micronésie, Mélanésie, Polynésie ..... - 34 -
73. Penser mutuellement ..... - 34 -
74. Personne et masque ..... - 35 -
75. Poétique de la Relation ..... - 35 -
76. Récit initiatique / d'apprentissage ..... - 35 -
77. Régénération, renaissance, renouvellement ou réinvention culturelle ..... - 36 -
78. Représenter / représentation ..... - 36 -
79. Représentations du monde *non-moderne* (autochtone) et *moderne* (occidentale) ..... - 36 -
80. Retour chez soi / *return home* ..... - 37 -
81. Rêve kanak et mythe du voyage au pays de morts ..... - 38 -
82. Rituel / Rite de passage (3 phases) ..... - 38 -
83. Rituels et HCI ..... - 40 -
84. Saturation et fertilité du sens ..... - 40 -

85. Savoirs traditionnels ..... - 40 -
86. Scénario et schéma ..... - 40 -
87. *Sense of place* / sentiment d'appartenance ..... - 41 -
88. Sens initiatique / masqué ..... - 41 -
89. Sentience ..... - 41 -
90. Silence du texte / intervalle ..... - 42 -
91. Société / culture / civilisation ..... - 42 -
92. Stéréophagie ..... - 42 -
93. Stéréotype ..... - 42 -
94. Structures événementielle, discursive et suggestive, vers la réalisation ..... - 44 -
95. Temps, pays et renouvellement ..... - 45 -
96. Théorie de la régulation des émotions ..... - 45 -
97. Totem et Masque ..... - 45 -
98. Transmissions verticale / horizontale ..... - 46 -
99. Vision alternative de l'Océanie selon Hau'ofa ..... - 46 -
100. Vision non-intégrée du monde ..... - 47 -

1. Aboutissement / clôture[1159]

À la fin d'un conte a lieu la résolution des conflits et donc celle des *oppositions binaires*. Ceci constitue l'aboutissement ou la clôture du récit, aussi définie en Lj comme :

> An ending offering a sense of completion, with all the problems and contradictions resolved, and all the mysteries solved; a sense that there is nothing more to be said. Closure may also be partial, having a closed story while remaining open emotionally or ideologically (or vice versa). (Stephens *et al*. 2003 : 50)

2. Actes performants alternatifs et renouvellement linguistique / culturel[1160]

Opposés aux actes performatifs, les actes transgressifs potentialisent le dépassement des conventions sociales et la création de nouvelles conventions (Butler, 1993), c'est-à-dire, de nouvelles représentations et significations.

La distinction entre les actes performatifs et alternatifs, est corrélée à celle du Soi différentiel et intersubjectif ainsi que celle des genres narratifs centripètes et centrifuges selon Jean-Michel Adam (1999: 90-91). Les premiers (actes performatifs / genre narratif centripète) favorisent la reproduction de la norme et la répétition alors que les seconds (actes alternatifs/ genre narratif centrifuge) sont axés sur la variation et l'innovation (voir Butler, 1990 ; 1993).

3. Agency / agencies / interagency / co-agency / subjectivité

a. Agency

Ce terme anglais (difficilement traduisible en français) fait référence à l'idée de résistance à toute forme de domination. Il permet d'insister sur la capacité d'action des femmes et des hommes et sur leur autonomie malgré les contraintes et les normes qui leur sont imposées[1161].

En Lj, Mallan (2002 : 27) aborde l'*agency* comme la capacité à créer du sens et une identité grâce à des variations d'action, particulièrement par la possibilité de variations dans la répétition. Ce point de vue associe de ce fait l'*agency* à des actes alternatifs, ce que soutient Butler (1993 :234) pour qui l'accumulation d'actes performants alternatifs rend possible la réalisation de l'*agency*.

[1159] Voir aussi : *oppositions binaires ; conflit (…).*

[1160] Voir aussi : *mouvements domicentrique et domifuge ; Soi intersubjectif ; identité-avec et différence-de ; Soi intersubjectif ; Agency ; Actes performants alternatifs et renouvellement linguistique/culturel.*

[1161] Dossier *Femmes et colonisation*, L'Histoire N°371 (Janvier 2012 : 40).

b. Performativité et agency

> [La performativité] consiste en une réitération des normes qui précèdent, contraignent et excèdent le sujet actant et qui en ce sens ne peuvent être considérées comme la fabrication de la « volonté » ou du « choix » du sujet actant. (Butler, 1993 : 234, cité par Hisaoka, 2013 : 62)[1162].

c. Intentionnalité et conscience intersubjective

En psychologie, « l'intentionnalité est la marque de la volonté ou de l'*agency* particulière du sujet » (Brennan, 2004 : 76)[1163]. L'intentionnalité demeure fondée sur des phénomènes inconscients, en continuité avec le monde conscient *(idem)* si bien qu'a*gency* et intentionnalité peuvent avoir paradoxalement une dimension *non-intentionnelle (idem)*, par ailleurs relative à l'altérité. Karen Coats (2004 : 6) soutient ainsi que le sujet se construit à la rencontre des influences culturelles et naturelles, et des processus conscients et inconscients. De plus, « l'inconscient est profondément impliqué dans l'Autre » dont les « représentations verbales et visuelles viennent de la culture, de l'extérieur du sujet, si bien que ce qui est le plus exceptionnellement « nôtre » ne nous est en fait pas du tout propre. » (Coats, 2004 : 4, citée par Stephens, 2013 : 3)[1164].

d. Subjectivité (dynamique)

La subjectivité est la potentialité du sujet, du Soi. Nous considérons un Soi dynamique selon la subjectivité en construction, liée à *agency* :

> [La subjectivité] peut être défiée et changée par l'accumulation d'actes alternatifs performatifs à cause de sa nature construite […]. Il y a ainsi un espace pour l'agency […]. (Hisaoka se référant à Butler, 1990 : 147).

e. Agencies / interagency / co-agency[1165]

L'*interagency* (Poirier, 2008 :78) est expliquée par le réseau dynamique d'*agencies* que constitue la personne, notamment dans les sociétés indigènes (voir *Soi intersubjectif*, *intersubjectivité*). Alors que Stephens (2013) l'aborde en Lj comme l'*agency intersubjective*, nous l'avons aussi évoquée par le terme de *co-agency*.

[1162] « [Performativity] consists in a reiteration of norms which precede, constrain and exceed the performer and in that sense cannot be taken as the fabrication of the performer's "will" or "choice".» (Butler, 1993:234 cité par Hisaoka, 2013 :62).
Dans une perspective sociale, Butler remanie le terme de performativité qu'il emprunte à Austin en linguistique.

[1163] «Intentionality is the mark of the subject particular will or agency» (Brennan, 2004 : 76).

[1164] « The unconscious is « deeply implicated in the Other, its verbal and visual representations come from culture, from outside the subject, so that what is most uniquely 'ours' is in fact not native to us at all » (Coats, 2004 : 4, citée par Stephens, 2013 : 3).

[1165] Voir aussi : *intersubjectivité et Soi intersubjectif ; cosmopolitique; masque ; personne.*

4. Anthropocentrisme[1166]

L'anthropocentrisme désigne la tendance à percevoir la réalité d'un point de vue humain, sans tenir compte du point de vue non-humain. Cette tendance imprégnant la vision moderne et occidentale est remise en cause par la vision des peuples autochtones (Rose *et al*. 2010 : 249).

5. Ancestralité[1167]

L'ancestralité désigne avant tout l'*agency* des ancêtres. C'est l'expression continuelle des *agencies* et des personnes disparues qui laissent derrière elles quelque chose : par exemple des substances, des signes, des pouvoirs, des mémoires (Poirier, 2008 : 79). La mort est ainsi perçue comme une métamorphose : les ancêtres sont toujours vivants sous de nombreuses formes en lien avec le paysage et les émotions des humains.

D'après Poirier, « les expressions de l'ancestralité sont constamment réincorporées, actualisées ou rejouées »[1168].La relation entre vivants et ancêtres implique les rituels ancrés dans le territoire, marquant les actes de transmission et de préservation (79). Les ancêtres demeurent ainsi des guides mais également la source de nouvelles connaissances, voire de toutes les connaissances (80). L'ancestralité est donc, d'un point de vue indigène un principe ontologique et épistémique et un phénomène (ré)générateur d'héritage.

6. Animisme[1169]

L'« animisme » a longtemps été perçu, selon la vision anthropologique évolutionnaire, comme une interprétation primitive et erronée du monde. C'est pourquoi le terme doit être réhabilité pour Graham Harvey qui le redéfinit comme « la reconnaissance que 'le monde est plein de personnes, dont seules certaines sont humaines, et que la vie est toujours vécue en relation aux autres' » (Harvey, 2006 : xi)[1170]. Selon cette vision du monde, l'humain et le non-humain s'intègrent dans une « toile vivante » (Rose, 2010 : 251) caractérisée par l'*écosystème* composé d'*agencies* multiples, autant d'éléments dotés de *sentience*.

[1166] Voir aussi *: mouvements domifuge et domicentrique/domocentrique, centrifuge et centripète ; Ethnocentrisme/ ethnodécentration/ décentration.*

[1167] Voir aussi : *cosmopolitique ; héritage dialogique ; écosystème ; sentience ; spirale ; garder ; intersubjectivité ; co-agency ; animisme ; héritage et aura ; spirale.*

[1168] «Expressions of ancestrality are constantly being (re)embodied, actualised or (re)enacted» (Poirier, 2008 : 79).

[1169] Voir aussi : *écosystème ; sentience ; spirale ; garder.*

[1170] «the recognition that 'the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship to others'» (Harvey, 2006 : Xi).

7. Attitude

Moore (2001 : 11-16) définit l'attitude comme :

- Disposition à agir de manière favorable ou non à une classe d'objet.

- (Pré) disposition psychique latente, acquise, à réagir d'une certaine manière à un objet.

8. Aura[1171] et héritage

Nous employons le terme d'« aura » pour désigner les « nombreuses couches de signification qui donnent du sens au lieu » (Rose *et al.* 2010 : 271)[1172]. Cette interprétation du concept d'*aura* qualifie, dans notre étude, le potentiel de signification/sens porté par un lieu tel un espace de co-construction et d'*agency* intersubjective.

9. Auto-stéréotype et hétéro-stéréotype

On distingue d'une part l'*auto-stéréotype* et l'*auto-représentation*, axés sur les perceptions identitaires et la cohésion des groupes et d'autre part, *l'hétéro-stéréotype* et l'*hétéro-représentation* axés sur les traits attribués à d'autres groupes. Cela signifie qu'un individu ou groupe crée des stéréotypes sur lui-même et/ ou son propre groupe d'appartenance mais également sur un autre individu ou groupe. (Voir Castellotti et Moore, 2002).

10. Balise de référence[1173]

Moore (1996) montre que la langue maternelle constitue une « bouée transcodique » dans le cadre de l'apprentissage interculturel. Elle agit comme « une balise de dysfonctionnement » signalant un manque sans pour autant nécessiter une réparation (*idem* : 102). « Balise de référence » selon Marie-Patricia Perderau-Bilski (2001), la langue maternelle est une clé de voûte en tant que de référence affective, motivationnelle et métalinguistique pour aider un apprenant lorsqu'il fait face au désarroi du *crible*. D'où le terme de « bouée » évitant de couler.

[1171] Voir aussi : *sentience ; agency/co-agency ; intersubjectivité ; animisme ; HCI.*
[1172] « many layers that give the place significance, or an "aura" » (Rose *et al.* 2010 : 271).
[1173] Voir aussi *: crible ; interculturel ; médiation ; crible / filtre.*

11. Cartes Postales Chorégraphiques (Francophonie)

Les nouvelles représentations de la *francophonie,* déclinées dans le recueil de discours que constitue *L'art de la rencontre* de Dominique Hervieu (2006) a fait l'objet de notre Mémoire (Didier, 2007). Le corpus constitué par le DVD des *cartes postales chorégraphiques (CPC)* valorise la diversité et l'échange équitable au sein de la francophonie, en proposant à chacun de « donner » (expression de soi) et de « recevoir » (impression de l'autre), pour finalement transcender le Même et l'Autre avec la création d'un élément nouveau. Ainsi est construite une image de la rencontre interculturelle, de manière poétique et artistique (par la danse et le film), mais aussi didactique car applicable en classe de FLE. Le support démontre enfin une stratégie marketing axée sur la reconstruction de l'image de la francophonie suivant l'idéologie de la Francophonie institutionnelle proposée par l'OIF et basée sur l'intégration des différences culturelles et linguistiques.

12. Cinétisme sémantique

Selon la théorie SPA, le cinétisme sémantique désigne les mouvements de la signification qui peuvent avoir lieu dans une perspective synchronique ou diachronique, en co-texte et/ou contexte. Ce phénomène est étudié par l'actualisation de la signification dans/par un discours. Le cinétisme sémantique se manifeste aux niveaux du noyau et/ou des stéréotypes et possibles argumentatifs et sous différentes formes telles que la *contamination* et l'*hybridation* sémantico-discursives (Galatanu, 2011) qui s'apparentent au mixage conceptuel en PC, ou encore par la *stéréophagie* (Galatanu, 2003).

13. Communauté

D'après l'Unesco, la communauté est « un réseau de personnes dont le sens de l'identité et de la connectivité émerge d'une relation partagée qui est enracinée dans la pratique et la transmission de l'HCI ou l'engagement envers l'HCI. » [1174]

14.Compétences ethnosocioculturelle (CESC) / socioculturelle

La *compétence socioculturelle* est définie par Sophie Moirand (1990) comme « connaissance et appropriation des règles sociales et des normes d'interactions entre les individus et les institutions, la connaissance de l'histoire culturelle et des relations entre les objets sociaux » (Moirand citée par

[1174] « a network of people whose sense of identity and connectedness emerges from a shared relationship that is rooted in practice and transmission of or engagement with intangible cultural heritage » (UNESCO UIHS/ACCU, 2006 : 7 et 9, cité par Munjeri, 2009 : 144).

Auger, 2001 : 191). Cette compétence est aussi appelée *ethnosocioculturelle* par Boyer (1995) : elle constitue « l'imaginaire collectif : « images », « normes », « attitudes », « valeurs », « croyances » partagées avec plus ou moins d'intensité et de stabilité par la communauté en question » (Boyer, 1995, cité par Auger, 2001 : 191).

15. Compétence glocale[1175]

Telle que nous l'abordons en contexte de médiation interculturelle/transculturelle, et d'héritage intégré, la *compétence glocale* cherche à atteindre les objectifs suivants :

- Intégrer les visions paradoxales locales et globales, ce qui inclut la prise en compte des aspects naturels et culturels (incluant la spiritualité) comme un tout.
- Être capable de communiquer en tolérant l'ambiguïté du sens : cela signifie valoriser les espaces d'appropriation locale du sens tant aux niveaux de l'émission que de la réception.
- Être capable de reconnaître et préserver l'équilibre entre accord et désaccord, autrement dit entre les éléments sémantico-discursifs partagés, globalisants, et non-partagés, localisants.
- Construire une identité glocale, voire *écosystémique*. C'est vers cette idée qu'évoluent les visions alternatives de l'héritage culturel.
- Acquérir une *pensée fluide* (voir Dimitrova, 2005).
- Acquérir une *agency* intersubjective.
- Être capable de penser et d'agir de manière ethnodécentrée.

16. Conflit - réflexion personnelle - action créative - intégration sociale[1176]

La structure actionnelle globale des récits initiatiques suit en quatre étapes : conflit – réflexion personnelle — action créative – intégration sociale. Le récit *Mèyènô* (Ponga, 2004) fait par exemple apparaître cette structure. En outre, Stephens (2011 : 24) montre que l'action créative forme un élément narratif, pivot de la transformation des schémas en Lj.

17. Cosmopolitiques

Un système de « cosmopolitiques »[1177] est constitué par les humains et non—humains qui sont « co-acteurs » d'un même monde ou « cosmos » (Poirier, 2008 : 75-76)[1178]. Chaque personne devient alors un réseau dynamique d'*agencies*, de relations sociales, de droits et de responsabilités intégrés

[1175] Voir aussi : *Héritage écosystémique ; héritage dialogique ; local et global ; médiation ; interculturel ; agency intersubjective ; décentration.*
[1176] Voir aussi: *oppositions binaires; aboutissement.*
[1177] « Cosmopolitics » d'après l'article intitulé « Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics » (Poirier, 2008).
[1178] «co-actors»; «cosmos» (Poirier, 2008 :75-76). Voir glossaire : *motif révolutif.*

dans la politique et les rituels (78) que forment « les cosmopolitiques ». Au sein de ce système de cosmopolitiques, trois valeurs fondamentales apparaissent intimement liées : l'*autonomie*, le *kinship* et la *réciprocité*[1179] (78-79).

18. Crible / filtre[1180]

La notion de crible couvre essentiellement :

> Tout ce qui constitue la conceptualisation du monde à travers la vision du monde proposée par la langue : la notion de temps, celle d'espace, la représentation de la langue en tant que telle, ce que d'aucuns nomment stéréotypes et aussi, de plus en plus, style collectif. (Besse, 1984)

Le *crible* est une notion fondamentale en didactiques des langues-cultures. La fonction réductrice du crible demeure néanmoins nécessaire à la dynamique de (re)construction propre aux identités, culturelles notamment[1181].

Notre étude sur l'HCI préférera de fait le terme de *filtre* d'opacité / transparence de la langue-culture, liée à la figure du masque équilibrant et médiateur, afin de souligner la fonction *intégrative* et *régénérative* des représentations cognitivo-linguistiques et culturelles entre tangible/intangible ; horizontal/vertical, global/local. Par *le filtre* tel que nous l'abordons, toute identité peut se concevoir et se redéfinir continuellement, en terme de positionnalité : le filtre rend compte de la perméabilité relative Soi/Autre.

19. Culture[1182]

La culture désigne généralement:

> The sum of habits, customs, values, attitudes and artifacts shared by a group of human beings. In this sense, culture can be described in terms of shapes of its production and consumption, and can be seen both as evolving slowly and as subject to swift and sudden transformations. (Stephens *et al*. 2003 : 50)

20. Défamiliarisation

D'après les définitions de la Lj :

[1179] Notre traduction d'après les trois termes respectifs : «autonomy»; «kindship»; «reciprocity» (Poirier, 2008 : 78-79). Voir glossaire : *kindship, autonomy, reciprocité.*

[1180] Voir aussi: *masque; filtre; ethnocentrisme.*

[1181] En ce sens, nous rappelons ici l'idée d'une identité mouvante, en constante (re)création, telle un processus d'identification comme l'aborde Dervin (2007) par exemple.

[1182] Voir aussi : *interculturel ; ethnocentrisme ; médiation.*

Defamiliarisation: (also known as 'making strange'). Originates as a concept in Russian Formalism, arguying that the function of art is to heighten awareness by making the familiar strange. It does this by linguistic, narrative or pictorial strategies of foregrounding. Such strategies might include figurative language; an unusual narrator or unusual narrative point of view; a slowing of perception, for example withholding the name of an object while presenting it as if seen for the first time; disruption of the textual surface (by register shift, for example). (Stephens *et al*. 2003 : 50)

21. Demeurer / Dwelling

Demeurer est « un processus où l'espace dans lequel les êtres humains vivent, devient un espace personnel ou un monde personnel : un chez-soi. » (Birkeland, 2005 : 9)[1183].

22. (Textes) désoriginés / dé-aboriginalisés[1184]

Les récits indigènes désoriginés sont issus d'une communication désoriginée, que nous avons appelée globa-locale : au lieu de naître dans la communauté locale, le récit émerge d'un groupe extérieur qui s'approprie le récit local. Dans le cas aborigène, les textes désoriginés sont « dé-aboriginalisés » (terme proposé par Penny Van Toorn, 2001 : 16)[1185] : ils ne sont alors reconnus ni par les Aborigènes ni par les droits d'auteurs qui les protègent. Van Toorn (2001) montre que la prolifération de l'écriture sur la vie des Aborigènes depuis les années 80-90 produit paradoxalement des récits « dé-aboriginalisés ».

23. Détraditionnalisation et retraditionnalisation[1186]

Kolig (2002 : 7) définit la *détraditionnalisation* caractérisant la modernité comme « la réduction rapide des traditions enracinées »[1187]. Il s'agit finalement de la *désautomatisation* des rituels vers leur élimination complète.

La *détraditionnalisation* forcée des sociétés indigènes pendant la colonisation a engendré leur *retraditionnalisation* forcée, soit l'assimilation par l'apprentissage forcé de nouveaux rituels.

Aujourd'hui, une nouvelle *détraditionnalisation* s'impose pour les sociétés indigènes: elle signifie alors un déconditionnement des rituels occidentaux. Celui-ci se complète d'une *retraditionnalisation*, c'est-à-dire un retour aux traditions soit un reconditionnement basé sur la restauration des rituels

[1183] « Dwelling » is «a process where the space in which human beings live becomes a personal space or a personal world: a home» (Birkeland, 2005 : 9).
[1184] Voir aussi : *glocalisation; gloca-localisation/globa-localisation*.
[1185] «de-Aboriginalised» (Van Toorn, 2001 : 16).
[1186] « Detraditionalisation » ; « retraditionalisation » (Kolig (2002 : 7).
Voir aussi : *retour chez soi ; régénération culturelle ; glocalisation ; individualisme.*
[1187] « the rapid reduction of ingrained traditions » (Kolig, 2002 : 7).

ancestraux (voir Kolig, 2002). Ce phénomène s'apparente à la *régénération* ou *réinvention* culturelle (voir Maddock, 2002) et selon notre approche de l'HCI, à la loca-globalisation.

24. Développement durable[1188]

Propre aux processus d'héritage culturel et naturel, le *développement durable* tel que nous l'abordons dans notre thèse, est fondé sur le paradoxe entre les mouvements de préservation et de renouvellement, de durabilité et d'innovation. Ce principe suit un processus cyclique expansif ou *révolutif* (en spirale) qui combine les actes performatifs et alternatifs visant respectivement à perpétuer les rituels et/ou à les transgresser.

25. Dreaming / Dreamtime ; Rêve / Temps de Rêve[1189]

Liées à la culture orale, les histoires et légendes aborigènes sont transmises et racontées de génération en génération et font partie du *Dreaming ou Rêve* qui est définit ainsi :

> Terme communément employé en Australie aborigène pour se référer à la cosmologie aborigène, recouvrant le créateur et les êtres ancestraux, la loi du comportement social et religieux, la terre, les forces spirituelles qui régénèrent la vie et les récits qui les concernent (aussi appelés *Dreamtime*, le *Temps du Rêve*). (Caruana, 2003)[1190].
>
> In the traditional tribal era many Stories from the Dreaming had an extremely serious, sacred purpose. These Stories would be told and repeated as part of a Sacred Ceremony. They were revered. They were never told to uninitiated persons – and would not be today. Many other Stories however, were less serious. These were presented by storytellers as part of the regular campsite entertainment. (Ellis, 2007: 7).
>
> The concept of Dreamtime and its song lines is an extraordinary complex and beautiful system. In it, the landscape is engaged as a living thing, and the earth's features are revealed as places where the totemic beings of the mythic time, called "the Dreaming", emerge, re-enter, and/or transform the surface of earth. The landscape itself is an imprint, the living embodiment of the mythic time still accessible to those living today. Walking through the landscape then becomes a re-telling of the stories of these beings, usually through singing. The entire continent of Australia is crisscrossed by trails that represent lines of songs, linking the individual who sings them to the ancient times of creation. After 40,000 years, the land has become a story. (Viola, 1992).

De manière générale, le rêve est pour les sociétés autochtones est une réalité; c'est pourquoi il joue y un rôle décisif: dans le cas des kanak de Nouvelle-Calédonie, les études de Leenhardt, Hadfield, Leavitt, Sarasin et l'article plus récent de Leblic (2010) abordent notamment cet aspect.

[1188] Voir aussi : *actes performants (…) ; motif spirale/révolutif ; rite de passage ; HCI ; héritage dialogique.*

[1189] Voir aussi : *footwalk /walkabout ; totem et masque ; kinship (…) ; sentience ; ancestralité ; motif révolutif ; HCI ; Rêve kanak et mythe du voyage au pays des Morts.*

[1190] « Term commonly used in Aboriginal Australia to refer to Aboriginal cosmology, encompassing the creator and ancestral beings, the law of religious and social behaviour, the land, the spiritual forces which sustain life and the narratives which concern these (also called the Dreamtime) » (Caruana, 2003).

26. Écoféminisme / écocritique[1191]

Les années 70 sont marquées par la résistance des femmes mais aussi par des peuples colonisés face aux contraintes politiques et sociales de l'époque. Au féminisme et à la décolonisation s'ajoutent la prise de conscience écologique que revendique l'*écocritique* : celle-ci traite essentiellement de « la démarcation entre nature et culture, sa construction et sa déconstruction » [1192]. De la rencontre de ces courants émerge l'écoféminisme qui associe l'oppression des femmes à celle de l'environnement (Bradford, Mallan *et al*. 2008 : 84) et implicitement aux sociétés traditionnelles vivant en accord avec la nature. Selon cette idée, l'exploitation et la destruction de la nature serait générée par la culture occidentale et individualiste, ce qui évoque la colonisation des peuples indigènes. L'écoféminisme contemporain valorise les potentialités d'une société fondée sur la diversité, la coopération, la solidarité, l'harmonie, la *co-agency* et d'un monde anthropodécentré.

27. Écosystème / héritage écosystémique / éco-place

L'« écosystème » englobe notamment les humains, les ancêtres, les animaux totémiques, les plantes, les rochers, les lieux (Rose, 2010 : 250). En ce sens, l'héritage autochtone est écosystémique et devient « un projet collaboratif inter-espèces » (Rose, 2010 : 250)[1193].

De plus, le terme « éco-place » est employé par Rose (2010 : 258) pour désigner cet écosystème, défini plus particulièrement par une « localité » qui est anthropodécentrée, « localisée » et « attentive aux nombreuses choses vivantes participant à la vie d'un lieu »[1194].

28.Esprit parabolique[1195]

L'esprit parabolique décrit « notre capacité cognitive à imaginer des histoires et à les projeter sur d'autres histoires d'une manière parabolique » (Burke, 2003 : 117) [1196]. Ce procédé appelé « projection parabolique »[1197] en référence à Turner (1987, 1996), est non seulement employé dans le domaine littéraire, mais il demeure aussi essentiel aux activités mentales quotidiennes. Cette théorie postule que les histoires et les récits nous permettent de survivre physiquement et

[1191] Voir aussi : *co-agency ; individualisme et coopération/collectivisme ; spirale ; écosystème.*
[1192] « Ecocriticism is essentially about demarcation between nature and culture, its construction and deconstruction. » (Garrad, *Ecocriticism*, 2004 : 179).
[1193] «a cross-species collaborative project» (Rose, 2010 : 250).
[1194] «I use the term 'eco-place' to speak to a locatedness that is not human-centered and that is attentive to the many living things who participate in the life of a given place. » (Rose, 2010 : 258).
[1195] Voir aussi : *mixage (…) ; métaphore / parabole* ; *métaphore et apprentissage* ; *histoire, parabole et projection narrative.*
[1196] « our cognitive ability to imagine stories and project them onto other stories in a parabolic fashion» (Burke, 2003 : 117).
[1197] « parabolic projection» (Burke, 2003 : 117).

socialement. Les projections d'histoires et de récits constituent alors l'un des *motifs mentaux*[1198] parmi d'autres types de projections comme la métonymie, la métaphore, l'*image schemata*, le mixage conceptuel.

29. Ethnocentrisme / ethnodécentration / décentration[1199]

L'*ethnocentrisme* est défini par le phénomène suivant :

> nous nous déplaçons avec notre système de référence et les ensembles culturels qui se sont constitués en dehors de lui ne nous sont perceptibles qu'à travers les déformations qu'il leur imprime. Il peut même nous rendre incapable de les voir. (Lévi-Strauss cité par Achard-Bayle, 2001 : 205)

Les individus et groupes sont *ethnocentrés* lorsqu'ils croient que leur vision est universelle ou supérieure à celle des individus appartenant à d'autres cultures. Ce phénomène relève se retrouve parmi toutes les sociétés, cultures et civilisations. Essayer de s'en distancier relève de l'*ethnodécentration,* qui est une *décentration* culturelle*.*

La *décentration* désigne « une tentative pour dépasser cette tendance naturelle à la distance vis-à-vis de l'autre » (Dittmar, 2004 : 4-8) et l'*ethnodécentration* est le processus de désamorçage des phénomènes relatifs à l'ethnocentrisme. L'individu ethnodécentré peut se distancier de sa vision du monde, imprégnée par sa propre culture. Il prend conscience que la réalité demeure intersubjective : de multiples expériences et représentations du réel co-existent.

30. Ethnosémantique

> Démarche qui consiste à étudier, en invoquant des faits linguistiques aussi bien que non linguistiques, des mots clés présumés, propres à un univers culturel spécifique, en vue de découvrir si derrière ces mots se cachent des valeurs culturelles propres à cet univers. Il peut s'agir ou bien de valeurs déjà connues, que la démarche ethnosémantique permettra de mieux comprendre, ou bien de valeurs précédemment insoupçonnées. (Peeters, 2010 : 11, version non publiée).

31. Figure / symbole[1200]

Monnerie (2010) distingue les notions de *symbole* et de *figure.* La notion de symbole est un concept occidental retranscrivant une représentation culturelle spécifique, que Monnerie (2010) distingue de la notion de figure, plus appropriée selon lui à la description des cultures indigènes, comme l'illustre le cas des kanak. Dans cette perspective, le masque donc serait davantage une

[1198] « mental patterns » (Burke, 2003 : 117).
[1199] Voir aussi : *anthropocentrisme ; interculturel ; intersubjectivité ; compétence glocale ; culture.*
[1200] Voir aussi : *masque-totem ; Soi intersubjectif ; Représentations du monde non-moderne (indigène) et moderne (occidentale) ; cosmopolitiques.*

figure qu'un symbole. La figure consiste dès lors en une actualisation de la même réalité sous différentes formes. La représentation du Même est multipliée par cette projection. De ce fait, si les récits indigènes préfèrent la figure au symbole, ils peuvent comprendre selon nous différentes couches possibles de significations formant des éléments d'une signification unique.

32. Filtre d'opacité / transparence[1201]

La notion *de filtre* s'applique dans notre étude à l'*opacité* et la *transparence* des représentations cognitivo-linguistiques et culturelles en jeu dans l'HCI et la communication loca-globale.

Par le masque équilibrant ou *filtre* d'opacité/transparence de la langue, nous envisageons le parcours initiatique potentiel d'un locuteur vers un autre. Ceci est décrit par la co-création de *signification* et de *sens initiatiques* qui implique une co-modification relative et potentielle des rituels discursifs du Soi et de ceux de l'autre, en superposition. Ce parcours potentiel devient simultanément celui du processus de co-construction identitaire et culturelle, si l'on considère que l'identité est en (re)création constante. Plus spécifiquement, le *filtre* fonde selon nous le processus de renouvellement et d'intégration identitaire selon le principe de fermeture-ouverture propre à l'HCI au niveau de la communication loca-globale.

Le *filtre* intègre les oppositions : tangible/intangible ; horizontal/vertical, global/local etc. Les identités liquides peuvent ainsi se concevoir en termes d'agencies intersubjectives et loca-globales. Le caractère renouvelable et liquide de ces identités repose sur ce *filtre*. L'identité devient *filtre*, c'est pourquoi nous pouvons parler de *Soi perméable*. Par le *filtre* tel que nous le traitons, la conception du Soi fixe peut muter vers celle d'un Soi dynamique, perméable, liquide et dialogique, telle une figure dividuelle dotée d'un potentiel démultipliable — en lien avec les représentations non-modernes (Poirier, 2008).

33. *Footwalk / walkabout* (spécialement chez les Aborigènes)[1202]

Le terme de « footwalk » désigne une manière d'apprendre en parcourant le territoire (Rose, 2010 : 258), suivant le principe d'apprentissage en interaction l'environnement. C'est ainsi que s'effectue la transmission du savoir dans la tradition aborigène, par l'intermédiaire des enseignants, ces passeurs de savoirs racontant les récits du *Dreaming* en communiquant avec la terre.

> Certain places and natural features become charges from previous events and are later reactivated by walking through them and telling their story. Many ancient cultures share this tradition, especially the grand master of ancient societies, the Aborigines of Australia, who brought it to an extremely high level of sophistication. They are

[1201] Voir aussi: *crible / filtre, masque ; figure / symbole ; motif révolutif / spirale ; agencies / interagency.*
[1202] Voir aussi : *Dreaming / Dreamtime.*

probably the oldest continuously evolving culture on earth, with 40, 000 years of continuously evolving traditions. (Bill Viola, 1992).

34. Garder, prendre soin [1203]

« Garder » et « prendre soin de» la terre sont définis en anglais aborigène par les termes « holding» et «taking care » (Rose, 2010 : 258) qui soulignent la dynamique de préservation mais aussi de renouvellement de l'héritage. *Garder* la terre ancestrale signifie être sur place pour s'occuper du maintien des liens qui tissent l'héritage écosystémique, entre le passé, le présent et le futur. Ce maintien, basé sur une dynamique de *renouvellement* liée à la préservation, se rapporte à deux éléments majeurs et leur représentation particulière chez les Aborigènes: le *temps* et le *pays* (Rose, 2010 : 258)[1204]. On parle ainsi de «terre tribale»[1205], un terme qui décrit le pays comme le lieu d'action passée, présente et future, où ancêtres et *Dreamings* marchèrent et marchent encore (voir aussi *footwalk*). Le paysage est parsemé de traces du temps, préservées par les actions de « marcher, maintenir et entretenir »[1206] à travers les générations. Les marques du paysage sont de la sorte découvertes et enseignées en contexte, formant le travail d'héritage (258-259). *Garder* la terre est donc une compétence et le fruit d'un apprentissage contextuel unique.

35. Géographicalité

Le terme « géographicalité » est employé dans notre étude selon l'interprétation qu'en fait Birkeland (2005 : 9): la « géographicalité », décrit le lien particulier, « essentiel » et « distinctif »[1207] qui se forge entre l'Homme et la Terre. Ce lien se caractérise par l'appropriation d'un lieu, par le biais du sens qu'on lui octroie. Ce lieu peut alors devenir *chez soi*, là où l'on *demeure*.

36. Global et local

Les deux termes *local* et *global* « se réfèrent à des échelles différentes : le premier est ancré dans un espace circonscrit, et le deuxième, dans celui de la planète, qui est multidimensionnelle et on ne peut envisager ses applications concrètes locales. » (Dimitrova, 2005 : 11).

[1203] Voir aussi : *kinship; cosmopolitique ; animisme ; écosystème ; sentience ; spirale.*
[1204] « Time » and « country » (Rose, 2010 : 258).
[1205] « tribal land » (Rose, 2010 : 258).
[1206] « walking, holding and taking care » (Rose, 2010 : 259).
[1207] Notre traduction des trois termes respectifs suivants : « geographicality » ; « essential » ; « distinctive » (Birkeland, 2005 : 9).

37. Globalisant / localisant[1208]

Selon nous, sont globalisants et localisants, les processus de généralisation et de spécification du sens et de la signification. Ces processus tendent respectivement vers les dimensions globales et locales du sens / signification.

38.Globalisation / mondialisation

Alors que le vocabulaire anglo-saxon ne connaît qu'un terme pour désigner ce phénomène, le français en distingue deux : globalisation et mondialisation. Lorsqu'ils apparaissent en 1960 dans les dictionnaires français, ces termes sont synonymes et désignent « le fait de devenir mondial, de se reprendre dans le monde entier »[1209]. Dans les années 1980, la globalisation prend une signification uniquement économique qui inclura par la suite les aspects politiques, culturels et sociaux (Robertson en 1985). Harvey (2000) propose quant à lui : « La globalisation, c'est la compression de l'espace et du temps ».

39. Glocalisation

Conjuguant les deux termes *globalisation* et *localisation*, le néologisme *glocalisation* est proposé à la fin des années 80 par des économistes japonais. Le terme a ensuite été popularisé au-delà de son contexte économique par Robertson (1994, 1995) selon le principe suivant : les forces homogénéisantes du global et les effets hétérogénéisants et spécifiques du local, caractérisant respectivement la *globalisation du haut et du bas* (Falk, 1999 : 130)[1210], seraient complémentaires et s'interpénètreraient.

40. Glocalisations du haut / du bas ; stratégies globa-locale / loca-globale[1211]

La *glocalisation du haut* provenant du global se dirige vers le local dans un mouvement centripète de contraction ; tandis que la *glocalisation du bas* prend sa source dans le local pour s'étendre vers le

---

[1208] Voir aussi : *globalisation / mondialisation ; glocalisation.*

[1209] D'après (2005 : 5) en référence au Dictionnaire Le Robert.

[1210] « Globalization from above » et « from below » (Falk, 1999 : 130). Falk *(idem)* définit ainsi ces deux termes:
Globalization from above: «a set of forces and legitimating ideas that is in many respects located beyond the effective reach of territorial authority and has enlisted most governments as tacit partners».
Globalization from below: «the disparate material conditions and responses globalization from above produces at the local levels of nation, community and individual, and the new ethical, humanitarian and environmental dilemmas it creates».

[1211] Voir aussi : *glocalisation ; texte désoriginé ; masque ; mixage et sens initiatique glocal ; héritage culturel intangible (HCI) ; héritage dialogique.*

global dans un mouvement centrifuge d'expansion[1212]. Les deux concepts correspondent donc aux processus que nous nommons *globa-localisation* et de *loca-globalisation*.

La *glocalisation du bas* favorise l'expression authentique de ces communautés vers le monde global en les plaçant au cœur de leur processus d'HCI. Au contraire, la *glocalisation du haut* est nuisible pour l'HCI des communautés autochtones : *désoriginée* (Bradford, 2003), elle dérobe leur identité.

La *glocalisation du haut*, relève de sa fonction initiale d'infiltration (ou colonisation) de marchés ou territoires locaux en vue d'une expansion globale agressive: elle caractérise une stratégie *globa-locale* reconstruisant une hétéro-représentation d'une culture locale d'un point de vue global.

41. Héritage culturel intangible (HCI) ou patrimoine immatériel

> On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire — ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés — que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. Aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable. (CSICH, Article 2ii)

42. Héritage dialogique[1213]

Intégrant les dimensions tangibles et intangibles, l'héritage dialogique (Rose, 2010) est fondé sur la communication entre l'humain et le non-humain. Cette communication intersystémique qui forme l'*écosystème* est fondée sur deux principes : premièrement, en tant qu'humains, nous ne sommes pas seuls et deuxièmement, tout système capable de communiquer – c'est-à-dire émettre et recevoir des informations – est un élément du vivant.

De plus, l'héritage est dialogique car il fait intervenir le dialogue entre passé, présent et futur. La construction culturelle se réalise au présent, dans les communautés, créant le sentiment de localité

[1212] Nous proposons de distinguer la *glocalisation du haut* et celle *du bas* appliquée à la Lj, en référence à la *globalisation du haut et du bas* (Bullen et Mallan, 2011 : 59-60, d'après Falk, 1999 : 130, notre traduction) pour distinguer les forces globales et locales inhérentes au phénomène global. Voir : *glocalisation.*

[1213] Voir aussi : *Soi contingent ; sentience ; écosystème ; spirale ; indigène ; non-humain.*

et d'identité (voir Byrne, 2009). Le futur s'intègre également dans la relation dialogique que forme l'héritage Rose (2010 : 268)[1214].

Par ailleurs, l'héritage dialogique fait intervenir d'autres manières de recevoir le réel et de l'émettre par des voies alternatives, comme le *ressenti* et la *sentience* faisant intervenir également le *Soi intersubjectif*. Il existe en ce sens différentes formes de langage par lesquelles nous appréhendons le réel. Celles-ci sont inclues dans l'héritage dialogique, aussi dit *intégré (idem :* 270) parce qu'il relève de la vision holistique, indigène et non-occidentale. Il se distingue de l'héritage ordinaire basé sur une vision du monde binaire, cartésienne et occidentale.

43. Histoire, parabole et projection narrative[1215]

Selon Burke (2003), la projection narrative retranscrit universellement la manière dont la pensée humaine est agencée, notamment sous formes de cadres, scénarios ou schémas, directement corrélés aux représentations et stéréotypes *(idem :* 116 – 117).

La parabole est la projection d'une histoire sur une autre. Histoires et paraboles deviennent ainsi des instruments et des aptitudes cognitifs par lesquels a lieu la projection narrative (voir Burke, 2003 : 117). Les aptitudes cognitives humaines nous permettent donc notamment de réaliser toutes les projections narratives qui fondent et organisent la pensée. Ces projections sont finalement des formes de représentations qui sont reflétées dans la littérature par les histoires et spécifiquement les paraboles.

44. Home / away ; chez soi / ailleurs[1216]

Le concept *home* et ses équivalents dans les autres langues, a une place centrale en Lj. À l'instar de l'alphabétaire de Nel and Lissa (2011 : 10) qui consacre un chapitre au mot clé *home,* les définitions de *home/chez soi* florissant parmi les théories littéraires abordent toujours son antithèse: *away/ailleurs.*

Par exemple, Thaler et Jean-Bart (2008 : 28) soulignent que la spécificité d'un livre destiné aux enfants tient de la distinction de deux visions antagonistes du foyer familial résumées dans l'antithèse « home » / « away » (voir aussi Clausen, 1982 : 143):

> si le «home » favorise généralement l'épanouissement physique et émotionnel de l'enfant, de nombreux récits destinés aux enfants mettent en scène des personnages qui se sentent aliénés dans le milieu où ils vivent et tentent de lui échapper («not-home»). D'autres propositions ont été avancées: « home »/ « adventure » (…),

[1214] Voir aussi l'ouvrage récent Appadurai (2013) intitulé "the future as cultural fact". Les fondements d'une anthropologie du futur y sont élaborés.
[1215] Voir aussi : *esprit parabolique ; mixage (…).*
[1216] Voir aussi : *mouvements domicentrique/domifuge.*

> « home »/ « travel » (…), « home »/ « journey ». Il est certes des espaces sans retour, mais le nouvel espace géographique (et psychique?) colonisé et habité n'est-il pas inventé à l'image du « home » perdu ? (…). (Thaler et Jean-Bart, *idem).*

En outre, David Sopher (1979) avait déjà suggéré « une opposition entre une conception 'domicentrique' où le 'home' reste fondamentalement le lieu où l'on se réfugie et une conception 'domifuge' où le 'home' est un lieu qu'il faut absolument fuir ». (Thaler et Jean-Bart, *idem).*

45.*Identité-avec* et *différence-de* [1217]

Hisaoka (2013 : 59) reprend ces deux concepts à James *et al*. (1998) pour qui considérer la dichotomie de l'identité et de la différence, c'est éclairer « un processus qui établit l'identité-avec et la différence-de comme une problématique continue de soi, de la définition et redéfinition du statut. » (1998 : 202, notre traduction). *Identité-avec* et *différence-de* sont ainsi deux valeurs et attitudes qui apparaissent alternativement lors de transformations physiques ou changements d'environnements (Hisaoka, 2013 : 60) prolongeant ou limitant respectivement l'espace du *chez soi.*

De ce fait, d'une part, la subjectivité différentielle *(différence-de),* caractérise la construction individuelle de l'*agency* et la limite du *chez soi*. D'autre part, la subjectivité participative *(identité-avec)* est basée sur l'intersubjectivité et la co-agency ; elle marque l'extension de l'espace du *chez soi.* La subjectivité différentielle et la subjectivité participative sont figurées en Lj par les représentations respectivement domicentrique et domifuge. De plus, le passage d'un mouvement à l'autre est souvent cadré dans/par un rite de passage.

46. Indigène et indigénéité[1218]

> Indigeneity and the cultural traditions which define it in a particular case are chronically elusive. To add their complexity, they are not solely issues of knowledge formation, they have and ideological function and are politically highly charged. Normally the term indigeneity brings to mind minorities of surviving indigenes embedded in, and encapsulated by, first world, industrialized countries such as Canada, The United States of America, Australia and New Zealand. The indigenes are Indians, Inuit, Polynesians Hawaiians, Australian Aborigines and Maori. But if one casts the net somewhat wider, one would find also perhaps Bushmen of South Africa, South-American Indians, Ainu of Japan, jungle dwellers of South-East Asia and the Philippines. To all these groups often the label 4th world societies is attached. (Kolig, 2002 : 15).

Kolig *(idem)* remarque en outre d'autres formes de prétention à l'indigénéité à travers le monde : en Bretagne, Grande Bretagne, Irlande, ou encore dans le Pays Basque. Nous y ajoutons également les sociétés kanak en Nouvelle-Calédonie.

[1217] « identity-with and difference-from » (James *et al.* 1998). Voir aussi *: mouvements domicentrique et domifuge ; rite de passage ; récit initiatique; subjectivités glocales.*

[1218] Notre traduction des termes respectifs : *Indigenous* (adjectif) / *indigene* (nom) et *Indigeneity* tels que nous les trouvons dans nos sources, principalement anglophones. Notre thèse emploie également le terme *autochtone* comme synonyme d'indigène.

Par ailleurs, l'indigénéité contemporaine n'est pas basée sur le concept dépassé de « race », sur des traits physiques ou génétiques, ni réellement sur des facteurs économiques, mais bien sur la construction d'une culture différenciée *(idem* : 9), *a fortiori* face à la culture globale des groupes dominants.

47. Individualisme et coopération / collectivisme

L'opposition entre *individualisme* et *coopération* rejoint les travaux de Geert Hofstede (2001) qui montrent le degré d'*individualisme* ou de *collectivisme*, comme l'un des quatre axes contribuant à la définition d'une culture nationale[1219]. L'*individualisme* est alors défini comme une préférence pour un réseau social élastique dans lequel on attend des individus qu'ils s'occupent d'eux-mêmes et de leur famille immédiate. À l'opposé, le collectivisme représente une préférence pour un réseau social très uni dans lequel les individus peuvent attendre de leurs proches ou membres d'un groupe particulier de s'occuper d'eux en échange d'une loyauté incontestée. Une position de la société sur cette dimension *individualiste / collectiviste* reflète finalement une image de soi définie respectivement en terme de « je » ou « nous »[1220].

48. Individuation

Le principe d'*individuation* décrit la manière dont une chose est identifiée comme distincte d'autres choses (Audi, 1999 : 424). Processus d'intégration psychologique selon Carl Jung (1971), l'*individuation*[1221] dans sa dimension universelle est néanmoins questionnée par ses déclinaisons variées d'une personne/groupe à l'autre. Enfin, l'individuation des personnages de Lj figure la conquête de leur subjectivité et de l'*agency*, propre à tout chemin initiatique de croissance et de développement personnel.

49. Image en communication

En communication, Lendrevie (*idem*) décrit trois types d'images impliquant réception et émission :

[1219] Cette théorie a été développée dans le cadre d'une étude sociologique effectuée entre 1967 et 1973 (voir ses derniers développements selon Hofstede, 2010). Les trois autres axes de base sont : *la distance hiérarchique* (plus ou moins élevée), *le contrôle de l'incertitude* (ou *aversion au risque*), *le degré de masculinité ou de féminité* (distribution des rôles émotionnels entre les genres). Plus récemment ont été mis en exergue deux nouveaux axes : premièrement, l'axe *orientation à long terme* (LTO) / à court terme (certaines sociétés accordent plus ou moins d'importance au futur) ; deuxièmement, l'axe *indulgence / prudence* (IVR) (certaines sociétés contrôlent plus ou moins leurs désirs et pulsions).

[1220] Notre traduction d'après : http://geert-hofstede.com » national culture dimensions (consulté le 7/10/14).

[1221] L'*individuation* ne doit pas être confondue avec l'*individualisme*.

- *L'image voulue* (par l'émetteur) : « en marketing, l'image voulue est synonyme de positionnement : une volonté stratégique de faire évoluer l'image perçue pour la positionner de façon précise dans l'esprit de la cible et la différencier de la concurrence. »
- *L'image crue* (par l'émetteur) : « l'image crue est l'image que l'on croit avoir auprès de ses clients, de ses fournisseurs, de son personnel, etc. » Il est intéressant de « mesurer les écarts entre image perçue, image crue et image voulue pour apprécier le réalisme du changement d'image que l'on veut opérer. »
- *L'image perçue* (par le récepteur) : « l'image perçue par la cible est pour le spécialiste du marketing ou de communication, l'image qui compte.»

L'image perçue est approximativement évaluable par des sondages effectués auprès de la cible, mais aussi par l'analyse du message incluant la prise en compte de son contexte d'émission et de réception.

50. Instantanéité, interconnection, interchangeabilité, interdépendance (globalisation)

La compression spatio-temporelle caractérisant la globalisation (David Harvey, 2000) produit « l´extension, l´intensification et la propension » (Dimitrova, 2005 : 24) de quatre phénomènes corrélés : « instantanéité, interconnection, interchangeabilité et interdépendance ». Par eux s'opère un décloisonnement des identités traditionnelles que reflètent les systèmes représentationnels incluant le langage :

- L'instantanéité temporelle qui relève aussi de l'« omniprésence spatiale », décrit le fait que « paradoxalement nous nous déplaçons, même quand nous restons sur place. Nous n'habitons plus uniquement dans un temps et dans un espace réels, mais dans plusieurs (…). » *(Idem :* 15)[1222] ;
- L´interconnection décrit « le processus de transgression des frontières par les flux d´informations, de gens, de capitaux et de biens et le tissage, (…) d´un réseau de relations, s´étendant à l´échelle de la planète, auquel nous sommes tous plus au moins connectés. » *(Idem :* 16)
- L'interchangeabilité désigne « la possibilité de changer ou de s´échanger » par « les maillons de ce réseau » qui demeurent « flexibles et souples ». De plus, « La condition pour être connecté et interchangeable est celle de l'accès[1223] » (16).

[1222] L'instantanéité de la globalisation s'explique plus précisément par « Le fait que nous nous trouvons en mouvement permanent par l´effet de la création médiatique et technique d´un nouveau type d´espace et de temps dit virtuel ou cybernétique, qui ne nécessite plus une présence physique et rend possible une présence simultanée dans plusieurs lieux. » (Dimitrova, 2005 : 15). De ce fait Dimitrova illustre l'instantanéité par l'image de l'hologramme, « copie virtuelle de l'original » qui permet la « projection virtuelle de nos pensées » (15).

[1223] Selon Dimitriova (2006 :15) : l'accès « se traduit par la possession ou la disponibilité de quelques outils techniques : un ordinateur, un modem, des câbles téléphoniques ou optiques, la souris électronique à l'aide de laquelle nous nous déplaçons d'un site à un autre en un

- L'interdépendance des relations aux niveaux local et global émerge des trois processus précédents et devient de plus en plus « saillante et croissante ». Elle se traduit par « l'effet de ride » : « aucun événement local ne peut plus rester ancré dans son contexte local, puisqu´il suscite inévitablement des répercussions qui enchaînent de multiples réactions et réponses ». *(idem:* 17)

51. Interculturel[1224]

L' « interculturel » est «un terme polysémique qui désigne au sens large tous les processus de rencontre entre les cultures » (Boyer, 1995 cité par Auger, 2001 : 191).

La conception interculturelle de l'apprentissage poursuit les objectifs suivants, selon Achard-Bayle (2003) :

1. Permettre à l'apprenant de lutter contre les réflexes d'ethnocentrisme et les comportements stéréotypés qu'ils impliquent.
2. Favoriser chez lui une prise de conscience des identités propres et autres.

Mais le terme d'interculturel est controversé, se profilant selon Dervin (2012a, 2012b) comme une « imposture » car il contribue selon lui au monoculturalisme et précisément à solidifier une culture, spécifiquement nationale.

Au demeurant, nous traitons de l'interculturel comme un processus de rencontre par lequel les cultures et individus se co-transforment, co-créant un nouvel élément. Par ailleurs, nous considérons la culture et l'identité comme des processus intersubjectifs et représentationnels continuels, des trajectoires plutôt que des objets et centres fixes, autrement dit respectivement en tant que culturalité et identification (Hall et du Gay, 1996).

Enfin, la communication interculturelle est aussi transculturelle par l'émergence d'une « troisième place », de nature liminale, issue de la rencontre de deux différences (Kramsch, 1993). Développer l'HCI dans le contexte glocal contemporain implique donc l'acquisition d'une compétence de communication transculturelle où la troisième place est incarnée par la dimension *glocale*. La compétence glocale, telle que nous l'abordons, est plus particulièrement *loca-globale* et implique la négociation continuelle d'identités *hydrotypiques* (mi-solides, mi-liquides). La compétence loca-globale définit donc, dans une perspective d'héritage intégrée, notre appréhension des médiations et compétences communément englobées et diluées par le concept d'*interculturel*.

---

clin d'œil dans des voyages virtuels. ». Selon nous l'accès s'effectue par le biais de tout type de média, pas uniquement électronique. Par exemple, la LJ est un accès potentiel au monde global, pouvant générer l'interchangeabilité.

[1224] Voir aussi : *global et local ; compétence glocale ; culture ; médiation.*

52. Intersubjectivité et Soi intersubjectif (contingent / intégré / inclusif / dividuel)[1225]

L'*intersubjectivité* est le potentiel intersubjectif du Soi selon l'idée que le Soi inclut l'Autre tout en étant inclus dans l'Autre (Stephens, 2013 : 3, à la suite de Coats, 2004).

L'intersubjectivité est donc basée sur la notion de Soi *inclusif :* celui-ci incorpore la multiplicité et la perméabilité à l'Autre, s'opposant dès lors au Soi *exclusif* définissant l'égo cartésien et le Soi contingent ou le sujet « souverain » selon Poirier (2008 : 78)[1226]. La singularité d'une personne est alors conçue comme une figure « dividuelle »[1227] englobant la pluralité, ce qui est caractéristique de la vision autochtone intégrant de multiples *agencies*[1228] propres à l'*ancestralité*[1229].

53. Katharsis, clarification, illumination[1230]

En littérature, l'émotion produit, d'après Aristote, le phénomène de *katharsis*, qui a été traduit par Nussbaum (1986) comme une « clarification » ou « illumination ». Ces deux derniers processus montrent que le lecteur est soudain éclairé : il accède à un nouveau niveau de compréhension du monde (incluant le Soi) grâce au récit, par un phénomène de simulation (Oatley, 2004b : 109). Tel un rêve, la simulation narrative est définie par la *réalisation* d'une histoire.

54. Kinship, autonomie, réciprocité[1231]

Le *kinship* est avec l'autonomie et la réciprocité, l'une des trois valeurs corrélées fondant le système de *cosmopolitiques* autochtone (Poirier, 2008 : 78-79).

La valeur aborigène de *kinship* n'a pas de traduction exacte en français et peut être ainsi définie:

Kinship is one of the big organizing patterns. Out of creation came groups of kin, and within each group some of the members are human and some are other animals or plants. The kangaroo creator (Dreaming […]), for example, is the

[1225] Voir aussi : *agency/agencies/interagency/ subjectivité ; Même et Divers (Soi et Autre) ; personne et masque ; totem ; ancestralité ; cosmopolitique ; penser mutuellement ; défamiliarisation ; kinship.*
[1226] « sovereign subject » (Poirier, 2008 : 78).
[1227] « dividual » (Poirier, 2008 : 78, qui se réfère à Strathern (1992)). Selon Poirier, « dans un mode dividuel (…), la singularité de la personne est conceptualisée comme une figure (dividuelle) qui englobe la pluralité. » (« In a dividual mode (…), the singularity of the person is conceptualized as a (dividual) figure that encompasses plurality (Strathern, 1992:96-97). » (Poirier, *idem).*
[1228] Les « agencies » dont traite Poirier (2008 :78) sont humaines et non-humaines (lieux, animaux, plantes, ancêtres ou autres).
[1229] La définition de l'ancestralité selon Poirier (2008 : 79) inclut « l'expression continuelle des agencies et des personnes qui étaient ici auparavant et qui ont laissé quelque chose derrière elles (substances, signes, pouvoirs, mémoires) qui continuent à participer au déroulement du monde » (notre traduction d'après « the ongoing expression of agencies and persons who were here before and who left something behind (substances, signs, powers, memories) that continue to participate in the unfolding of the world »).
[1230] Voir aussi le glossaire : *structure événementielle (…) vers la réalisation.*
[1231] Voir aussi le glossaire : *cosmopolitiques ; penser mutuellement ; ontologies pensées et vécues ; sentience*.

ancestor of groups that include kangaroo people and kangaroos; other creators are ancestral to other groups. No humans are without non human kin; and most species with whom human interact have human kin. (Rose, 2010 : 252)

L'autonomie et le sens de la réciprocité impliquent la connaissance et la reconnaissance du réseau cosmopolitique au sein duquel la personne agit de manière responsable (Poirier, *idem*).

55. Liminalité / liminal[1232]

La *liminalité* ou *marginalité* caractérise la phase de transition, « entre-deux » (Turner, 1967, 1969 ; Van Gennep, 1960, 1977). En tant que telle, elle fait partie intégrante des récits initiatiques. Est qualifié de liminal ou liminaire, un lieu, une personne, un objet ou un état qui se situe hors de l'espace social. La liminalité est souvent associée aux caractères dangereux, sacré (opposé à profane) et attirant; la prise en compte de la phase liminaire est importante si l'on veut comprendre les perceptions de peur ou de danger ou d'indétermination qui sont associées aux individus en passage (voir Douglas, 1966, 1971).

Dans les récits initiatiques, la peur, le danger et le désir ont un rôle transformateur. Ces émotions sont par exemple saillantes dans le conte *Mèyènô* (Ponga, 2004) que nous étudions.

Frontières, escaliers, portes, hôtels, trains, ponts, interfaces, mais aussi plages (entre terre et océan) et rivières, sont autant d'exemples de lieux de transition, d'espaces liminaux. Dans le temps, la liminalité est représentée par l'aurore, le crépuscule, minuit ou midi, mais aussi par des êtres hors du temps tels que les fantômes qui ne sont ni morts ni vivants. Les êtres hybrides tels que les adolescents, migrants ou métisses, incarnent aussi la liminalité que nous retrouvons enfin symbolisée par différents états de conscience : entre le sommeil et l'éveil, par exemple, se trouve le passage entre le conscient et l'inconscient, car la liminalité est l'espace propice aux prises de conscience. Ce point d'émergence peut aussi être symbolisé par la surface de l'eau (ou de la terre), séparant deux univers (sous / sur, ou intérieur/extérieur).

56. Masques carnavalesques et traditionnels[1233]

Tel qu'il s'est développé dans les sociétés modernes, le motif du masque carnavalesque que l'on trouve en Lj (Stephens, 1992) est détaché de ses fonctions initiatiques. Produit d'arts plastiques, au service de l'art dramatique, le masque moderne a le rôle social de dénoncer par le divertissement. Il permet le jeu de la projection narrative par la *mimesis*.

De par leur ancrage indigène, les récits de littérature émergente recèlent quant à eux le potentiel spirituel des récits traditionnels, fondés sur la croyance en des êtres supernaturels dont le pouvoir

[1232] Voir aussi : *rituel ; récit initiatique; sens initiatique ; mouvement domicentrique et domifuge ; masque.*
[1233] Voir aussi : *totem, personne.*

affecte la vie humaine. Aussi la fonction originelle du masque dont les premières traces remontent à l'époque paléolithique, demeure-t-elle la communication avec le non-humain — esprits, morts, animaux, éléments naturels (Herold, 1992 : 7). Traditionnellement, le masque sert plus précisément à protéger l'humain en contact avec des forces supernaturelles. Il est associé avec la dissimulation de la nature humaine, de sa faiblesse, mais également des savoirs sacrés issus de cette communication avec le non-humain.

En Nouvelle-Calédonie, les masques apparaissaient principalement lors des rituels funéraires consacrés aux chefs défunts, mais ils pouvaient cependant être utilisés au cours d'autres cérémonies marquant les étapes du cycle de la vie d'un individu. Le masque kanak est donc par essence polysémique.

Par conséquent, nous abordons la signification des récits initiatiques d'émergence comme le masque des sociétés traditionnelles : renfermant le lien précieux et fragile entre humain et non-humain, elle porte le souffle sacré, intangible, de l'héritage. Paradoxalement, ce masque révèle ces récits locaux au monde global et moderne, initiant de fait leur mutation. Cette perspective conforte donc l'approche de « La voie des masques » selon Lévi-Strauss (1979) montrant le lien entre masque et mythe. Le Soi perméable dans l'imaginaire indigène est représenté par la figure du masque qui existe aussi dans la culture occidentale pour symboliser l'identité et la personne. Mais la culture moderne l'a déchue de son pouvoir spirituel (Herold, 1992). Universel, le masque rassemble donc des représentations locales et globales divergentes : il est une figure liminale et glocale.

57. Médiation

La médiation peut être abordée d'après son sens étymologique :

> Mediare : s'interposer entre une personne et un objet à s'approprier, à comprendre, à conquérir, à négocier. Medium : milieu – un mot heuristique par sa polysémie, puisque le milieu ne désigne pas simplement un lieu intermédiaire, mais aussi un espace social… Parler de médiation, c'est donc parler de rapport : à la société, à l'école, à la culture avec ce qu'elle vient formaliser et légitimer et à quoi il faudra adhérer (…). (Canvat, 2006 : 72).

58. Même et Divers / Soi et Autre

a. Nom propre : majuscule

Employées dans notre étude, les majuscules aux noms le *Même*, le *Divers*, l'*Autre* et le *Soi* soulignent leur nature conceptuelle et dichotomique abstraite et indéterminée. Le Soi se distingue alors du pronom personnel *soi* (*moi, toi, lui* etc.) que l'on retrouve par exemple dans *chez soi*. Le *Même ; le Divers ; l'Autre* se distinguent ainsi des adjectifs correspondants : même, divers(e), autre ; voire des pronoms (*même et divers)* et adverbe (*même)* et des emplois courants comme nom communs.

b. Définition

Le Soi relève d'une personne, d'un groupe par opposition à l'Autre qui relève d'une personne ou d'un groupe différents. Base identitaire, le Soi indique le rapport avec *soi-même*, comme une réflexion ou un miroir, la cohérence, la similarité et l'identique.

Le Même caractérise plus largement l'uniformité, l'universalité, la similarité, tandis que le Divers figure la diversité, les particularités, la variation.

c. Etymologie

Divers : vient du latin *diversus* (« allant dans des directions opposées ou diverses »).

Même : Du latin *metipsimus*, composé de *-met* + *ipse* + *-issimus*. Donne en roman *medisme*, puis *meïsme(s)*. Dans l'ancien français *mesme*. Marque d'abord l'insistance, indiquant qu'il s'agit exactement de la personne ou de la chose en question ; et exprime par la suite une qualité, indique que le déterminé possède cette qualité au plus haut point. Apparenté à l'espagnol *mismo*, au portugais *mesmo* et à l'italien *medesimo*.

Autre : Du latin *alter* (« autre, autrui, contraire ») et de l'ancien français *altre*.

Soi : Du latin *se* (relatif au pronom réflexif de la 3^{e}pers). *Sei* en ancien français. Il décrit un sujet indéterminé.

59. Mémoires « gravée » et « incarnée » / « incorporée »

Proposés à l'origine par Connerton (1989), les concepts de *mémoire gravée*[1234] et *mémoire incarnée*[1235] sont définis ainsi par Rose et Harrison (2010: 240) comme suit :

La mémoire gravée désigne les « monuments, textes ou représentations qui matérialisent la mémoire sociale »[1236]. La mémoire incarnée désigne « les contextes performatifs, corporels, comportementaux dans lesquels la mémoire est produite et reproduite »[1237].

En tant que mémoire incarnée, l'HCI « occupe l'espace glissant et fluide entre les gens et les choses. C'est une forme de mémoire sociale qui est ancrée à la fois dans les pratiques 'quotidiennes'

[1234] «inscribed memory» (Rose et Harrison, 2010 : 240, en italiques dans le texte).
[1235] «*embodied* memory» (Rose et Harrison, 2010 : 240, en italiques dans le texte).
[1236] «monuments, texts or representations that materialize social memory» (Rose et Harrison, 2010 : 240).
[1237] «the performative, bodily, behavioural contexts in which memory is produced and reproduced» (Rose et Harrison, 2010 : 240).

telles que parler, marcher, faire des gestes et communiquer, et dans des contextes cérémoniels ou rituels plus spécialisés.»[1238].

60. Métaphore et apprentissage

Comme Stephens (2011) et Crisp (2003), Oatley (2003 : 166) s'inspire des théories de Lakoff et Johnson (2003)[1239], pour montrer comment les processus mentaux ont recours aux métaphores afin de comprendre et (re)construire la réalité. Fonction majeure du développement cognitif et identitaire, la métaphore est enrôlée dans tout apprentissage, puisqu'elle permet de faciliter la compréhension de l'inconnu en se basant sur des expériences du connu (voir Oatley, 2003 : 166). Ainsi, en tant que projection, la métaphore est comme le rêve ou une *mimesis*, une simulation construite par le lecteur à partir du « kit » fourni par l'écrivain *(idem :* 167).

61. Métaphore / parabole

Selon la poétique cognitive, la métaphore et la parabole sont deux phénomènes poéticognitifs et complémentaires de mixage (ou projection). Alors que la métaphore fait intervenir au maximum deux *espaces entrants*, la parabole en implique au moins quatre (Burke, 2003). Par ailleurs, les mémoires sollicitées sont différentes (voir Burke, 2003 : 119): la métaphore est probablement localisée dans la mémoire à long terme tandis que la parabole, en tant que processus créatif innovant, semble traitée de manière immédiate, à court terme.

62. Métonymie

Souvent dérivée de la langue, la métonymie est définie comme suit :

> A metonym is a figure with two terms, one of which prompts the other by a mental association. We can think of two terms as a prompt and an association. The best know form of metonym is part-for-whole: synecdoche.
>
> Metonymy, too, is best understood as a mode of thought, often derived from language, but based on patterns of associations in others mind, sometimes in an intimate way. (Oatley et Wells-Jopling, 2011 : 235)

[1238] «Intangible Heritage occupies the fluid, slippery space between people and things. It is a form of social memory that is grounded both in 'everyday' practices such as speaking, walking, gesturing and communicating, and in more specialised ceremonial or ritual contexts.» (Rose et Harrison, 2010 : 240).

[1239] *Metaphor We Live By* fut originellement publié en 1980. Voir aussi Lakoff et Turner (1989).

63. Mixage et sens initiatique glocal[1240]

Les histoires et les projections amènent le processus d'interprétation cognitive désigné par le mixage selon Turner.

a. Définition de la notion cognitive de *mixage*

Burke (2003 : 118) donne la définition suivante du *mixage* :

> Blending is a cognitive notion whose operation is central to how parable works. A *blend* is a kind of meeting-point between two (or more) conceptual structures. These structures, known as *input spaces,* get mapped into *generic spaces,* where shared information becomes evident. From here, this information is projected into a *blended space*, where it starts to combine and interact. When this happens in parable the blend is run through what is known as an 'emergent structure' (i.e. new content that comes into existence as a result of the actual bending process itself). This procedure allows the blend to take on a life of its own that does not have to rely on original information in the input spaces.

Le mixage correspond donc à la rencontre de deux ou plusieurs représentations. L'interaction entre les structures conceptuelles s'élabore alors dans/ par un *espace de mixage*[1241]. Cet espace génère un ensemble de représentations possibles où une nouvelle représentation est appelée *structure émergente*[1242].

b. Espaces parents[1243]

Le terme *espaces parents*, désignant aussi les *espaces entrants*[1244] liés au sujet individuel, est projeté dans des espaces génériques (collectifs), puis dans l'espace de mixage qui produira un nouveau concept, donc une nouvelle signification. Cependant, cette dernière pourra contenir de nouveaux éléments de signification, improbables car complétement étrangers aux *espaces parents* (Burke, 2003 : 118, notre traduction).

La création de nouvelles associations inattendues crée de nouvelles représentations, donnant au processus de mixage parabolique un caractère extensif, intersubjectif et contextualisé. Ceci peut être mis en relation avec la signification telle que nous la traitons avec la théorie SPA qui montre notamment le phénomène créatif de nouvelles significations non conformes (par exemple par la stéréophagie »).

[1240] Voir aussi: *Histoire, parabole et projection narrative.*
[1241] « blended space » (Burke, 2003 : 118).
[1242] « emergent structure » *(idem).*
[1243] « parent spaces » *(idem).* Voir aussi : *cinétisme sémantique; stéréophagie.*
[1244] « input spaces» *(idem).*

c. Trois phases du mixage : composition, achèvement et élaboration

Propres au mixage, les différentes phases de la parabole comprenant « la *composition* (la fusion des éléments cognitifs), l'*achèvement* (le remplissage de motif dans les mixages) et l'*élaboration* (les actes mentaux consécutifs qui peuvent étendre le mixage continuellement » (Burke, 2003 : 119)[1245], font appel au processus de (re)construction des représentations linguistiques et sémantiques, dans un mouvement expansif continuel *(idem).*

d. Fonctions du mixage : potentiel glocal, sens initiatique et héritage intégré[1246]

Gutierrez (2013 : 21) aborde l'instrument poéticognitif du *mixage* en Lj, en tenant compte de la rencontre d'au moins deux espaces conceptuels (celui de l'émetteur et celui du récepteur dans une communication glocale), qui vont se combiner à travers l'identification à des éléments et relations similaires. Ce phénomène a lieu selon elle de manière instantanée, inconsciente et intuitive.

Dans notre étude, nous considérons le potentiel *initiatique* du sens et de la signification réalisé par le mixage qui apparaît comme la source de la *communication glocale intégrée* [1247] : cela signifie par exemple que les paraboles et le mixage deviennent des stratégies linguistiques et poéticognitives dont recèlent les supports de communication glocale et d'*héritage intégré.*

64. Modernité liquide[1248] / postmodernité

L'expression « modernité liquide » proposée par Zygmunt Bauman (2000) éclaire le caractère fluide des institutions et de la vie sociale modernes, s'opposant à la solidité et la stabilité de celles qui existaient auparavant. La modernité liquide se réfère à la fois à la mobilité croissante, aux technologies de communication rapide et à l'individualisme. La figure centrale de la modernité liquide est « l'homme sans attaches » (Bauman, 2010 : 87) dont l'humanité est questionnée.

Dans notre étude, la modernité liquide est inhérente au phénomène de *globalisation* qui relève plus précisément d'un processus de *glocalisation* par lequel se mélangent les cultures locales et globales. Notre thèse se centre en particulier sur le phénomène actuel de *glocalisation* qui caractérise selon nous la *postmodernité,* telle un processus pouvant s'observer aujourd'hui, au

[1245] «*composition* (the fusion of the cognitive elements), *completion* (the filling out of pattern in the blends), and *elaboration* (the subsequent mental acts that can extend the blend endlessly)» (Burke, 2003 : 119, en italiques dans le texte).
[1246] Voir aussi : *héritage dialogique ; récit initiatique ; sens initiatique.*
[1247] La formulation de ce postulat est basée sur les théories de Stephens (2013), Gutierrez (2013), Mallan et Bullen (2011) sur phénomène glocal appliqué à la Lj, et d'après la théorie de Van Gennep (1960, 1977) sur les initiations et rites de passage.
[1248] Voir aussi : *Soi contingent ; agency ; renouvellement culturel, glocalisation ; Représentations du monde non-moderne (autochtone) et moderne (occidentale).*

niveau de la rencontre des groupes et représentations du monde *non-moderne (autochtone)* et *moderne (occidentale)*.

65. Motif révolutif / spirale[1249]

Nous avons appelé révolutif, le processus infini et expansif de construction-déconstruction-reconstruction identitaire relatif aux représentations cognitives, culturelles et sémantico-discursives (de Soi, de *chez-soi etc*.).

Suivant une trajectoire en spirale, ce motif traduit un parcours d'apprentissage, d'acquisition et/ ou initiatique selon la théorie des *rites de passage* de Van Gennep (1960). On le retrouve par exemple dans les contes initiatiques par le stéréotype thématico-narratif de *chez soi* basé sur l'alternance des mouvements *domicentrique* et *domifuge.* Le *retour chez soi* engendre alors un Soi grandi, suivant un motif cyclique expansif.

Le motif de la spirale symbolise universellement la renaissance, la régénération, la transformation, le renouvellement. Dans les cultures traditionnelles, il figure le souffle sacré de l'*ancestralité* ; le passage initiatique de la vie à la mort, puis le retour sur terre sous une forme totémique. De plus, le motif révolutif connecte végétal, animal et humain, mais aussi esprit selon dans une réalité *écosystémique* où humains et non humains sont « co-acteurs » d'un même monde ou « cosmos » (Poirier, 2008 :75-76) [1250]. Le conte kanak *Mèyènô* (2004) illustre ce phénomène initiatique.

Figurant les communications entre l'humain, le divin et la nature, la *spirale* (ou *conque)* représente aussi l'échange, la parole et l'écoute (Perrot, 2005 : 16). La conque apparaît d'ailleurs au sommet de la maison traditionnelle kanak, ce qui correspond aussi au sommet du poteau central représentant l'Ancêtre et regardant à la fois la mer et la terre. Le souffle sacré régissant la transmission figure la « respiration clanique » *(idem).* Le souffle sacré est caractérisé par une stratégie de silence qui protège les savoirs sacrés (voir l'*opacité culturelle)*. Dans les récits, l'alternance entre silence et révélation, sacré et profane, est une caractéristique initiatique.

De ce fait, le motif de la spirale sous-tend également le processus d'héritage intégré ou dialogique (Rose, 2010), ressemblant les binarités tangibles et intangibles. De par sa fonction intégrative et dialogique, la figure révolutive de la spirale devient ainsi, nous semble-t-il, celle du *masque* ou du *filtre* conciliant *opacité et transparence culturelles*. Ce motif traduit l'« ouverture parfaite du cercle » dans la culture kanak (Perrot, 2005 : 17) : le cercle — fermé et sacré — est ici celui des rituels qui s'ouvrent (Ihage, 2013).

[1249] Voir aussi : *conte/récit initiatique ; rite de passage ; masque et totem ; opacité et transparence culturelles, Cosmopolitiques/ cosmopoétiques ; animisme ; écosystème ; sentience ; intersubjectivité ; co-agency; retour chez soi ; filtre ; crible / filtre.*
[1250] «co-actors»; «cosmos» (Poirier, 2008 :75-76).

Par ailleurs, la créativité, la découverte et l'invention suivent également ce processus comme le démontre en psychologie Mihaly Csikszentmihalyi (1996).

Enfin, l'enseignement-apprentissage des langues-cultures étrangères, notamment le FLE, emploie des méthodes communicatives qui placent l'apprenant au centre du processus d'acquisition et suivent une évolution en spirale basée sur la construction-déconstruction-reconstruction du savoir, guidée par l'enseignant.

66. Mouvements domifuge et domicentrique / domocentrique, centrifuge et centripète[1251]

Tout d'abord, Jean-Michel Adam (1999 : 90-91) oppose les genres narratifs *centripète* et *centrifuge* : les premiers favorisent la reproduction de la norme et la répétition alors que les seconds sont axés sur la variation et l'innovation ce qui correspond respectivement aux *actes performatifs* et *alternatifs*.

Ces deux mouvements apparaissent par exemple dans les récits initiatiques par le stéréotype thématico-narratif de «chez soi » / « pas chez soi » / « chez soi » et plus précisément à travers représentations « domicentriques » et « domifuges » qui figurent deux « home » ambivalents (Thaler et Jean-Bart, 2008 : 28): d'une part, le « home » est tel un refuge apportant une sécurité ; d'autre part, sa fuite exprime la peur et/ ou « l'excitation de l'aventure promise par le monde extérieur » (Thaler et Jean-Bart, 2008 :28). L'interstice de ces deux mouvements figure un *rite de passage*.

Par exemple, l'intégration des mouvements paradoxaux domifuge et domicentrique de *Mèyènô* dans le conte initiatique *Mèyènô* (Ponga, 2004) fait émerger une combinaison typiquement glocale où les frontières entre « home » et « non-home » deviennent poreuses. La figure ambivalente du lézard-totem y illustre cette liminalité.

De plus, le Soi différencié naît des idéologies individualistes représentées en littérature par la centration sur le « chez soi » selon une vision *domocentrique* plutôt que la décentration (vers le « non-chez soi ») selon une vision *domifuge.* Le passage d'une vision domicentrique à une vision domifuge figure le passage d'une subjectivité différentielle à une subjectivité participative (voir *différence-de* et *identité-avec* selon James *et al*. 1998).

Comme le soulignent Thaler et Jean-Bart (2008 : 28) :

> Si l'individualisme est marqué par l'anthropocentrisme, l'ethnocentrisme et l'égocentrisme, il est aussi influencé par une vision « domocentrique » de l'espace, c'est-à-dire une conscience de l'espace articulée autour d'un lieu

[1251] Voir aussi : *identité-avec et différence-de ; actes performatifs et alternatifs ; intersubjectivité ; co-agency ; récits initiatiques ; rites de passage.*

familier dont les représentations sont associées aux idées d'identité, de sécurité (physique et psychique) et d'épanouissement.

67. Non-dit textuel et non-occurrence[1252]

Tel que nous l'abordons linguistiquement par les non-occurrences en SPA, le non-dit textuel marque une stratégie poéticognitive de transmission implicite d'idéologies. Il est caractérisé par l'opacité sémantico-discursive propre à la structure suggestive du discours. Les non-occurrences linguistiques indiquent le non-dit par les éléments sémantiques d'un lexème inscrits dans le texte (stéréotypes et possibles argumentatifs, mais aussi noyau structurant le motif global de la signification en SPA). La représentation sémantico-narrative dissimulée et parabolique (ou figurative) d'un schéma-mot est ainsi mise à jour.

Par ailleurs, dans les discours multimédias, le non-dit peut aussi relever d'éléments non-textuels potentialisant le sens, tels que l'image (sémiotique), le son, la gestuelle (danse par exemple). Dans ce cas, le non-dit peut aussi désigner la représentation (ou figuration) non-linguistique du sens sémantico-discursif. Il s'agit alors de l'image-schéma cachée pour un discours composé d'images uniquement ou de l'image-mot-schéma cachée pour un discours mélangeant textes et images.

68. Non-humain[1253]

Opposé au concept d'*humain* relevant de l'Homme, le concept de *non-humain* inclut les éléments suivants : ancêtres, personnes décédées et esprits de natures variées, lieux, animaux, plantes, rochers, vents, eau, phénomènes météorologiques, et autres êtres, entités et objets. Ces éléments sont dotés d'une *agency* propre dans les cultures indigènes, non-modernes et animistes. Humains et non-humains sont alors « co-acteurs » d'un même monde ou « cosmos » (Poirier, 2008 : 75-76)[1254] qui forme un système de *cosmopolitiques* (Poirier, 2008)).

69. Ontologies pensées et vécues[1255]

Pour les indigènes, les ontologies ne sont pas seulement pensées, elles sont vécues (Poirier, 2008 : 77). Pensées et expériences forment ensemble la manière d'être-au-monde qui est définie par la pratique et pas uniquement par la cognition.

[1252] Voir aussi : *silence du texte / intervalle (en Lj).*
[1253] Voir aussi : *cosmopolitique ; co-agency ; animisme ; indigène ; spirale ; ancestralité ; héritage dialogique ; éco-place.*
[1254] D'après Poirier, « les non-humains (…) deviennent co-présents, co-acteurs dans notre monde commun» (Poirier, 2008 : 76, notre traduction d'après le texte original : «(…) non-humans (…) become co-present, co-actors in our common world (cosmos)»).
[1255] Voir aussi : *kindship ; sentience ; cosmopolitique; Soi contigent ; animisme.*

70. Opacité / transparence culturelle

L'opacité culturelle désigne l'imperméabilité indispensable à la sauvegarde d'une culture. Exposé par Lévi-Strauss dans *Le regard éloigné* (1983)[1256], ce phénomène a lieu malgré le dialogue — nécessaire et inévitable — entre les cultures. L'opacité et la transparence culturelles forment ensemble un phénomène ontologique fondamentalement pour l'HCI. Les deux notions sont respectivement corrélées à la fermeture et l'ouverture des rituels socio-culturels.

71. Oppositions binaires en Lj[1257]

> Derived originally from Structuralism, the notion of concept pairs which express the difference between mutually exclusive contrasting components of a field. Literary works are frequently structured in terms of such oppositions as good : evil, hero : villain, city : country, man : woman, reason: emotion, and so on. Two terms in opposition may not be merely neutral, but may suggest a positive/negative hierarchy, as with hero : villain or reason : emotion. The pervasiveness of binary thinking and its inherent ideological presupposition are a focus for deconstructive practice. (Stephens *et al.* 2003 : 50)

72. Pacifique : Micronésie, Mélanésie, Polynésie

> La Micronésie : cette région, dont le nom signifie « petites îles », comprend les îles Mariannes, Carolines, Marshall, Gilbert, Ellice, Wallis, Futuna et l'atoll Nauru.
>
> La Mélanésie : elle est formée par la Nouvelle-Guinée, de l'archipel de Bismarck et des îles Salomon, des Nouvelles-Hébrides, de la Nouvelle-Calédonie et de Fidji. Son nom vient de la couleur sombre de la peau des indigènes: Mélanésie veut dire « îles noires ».
>
> La Polynésie : Les archipels qui la composent sont, comme leur nom l'indique, très nombreux : Hawaii, les îles de l'Union et Phoenix, Samoa, Tonga, les deux Cook et les îles de la Ligne, les Marquises, Tuamotu, Tubuai, les îles de la Société, Pitcairn, l'île de Pâques et la Nouvelle-Zélande. (Carrada, 1996)

73. Penser mutuellement

L'identité autochtone est caractérisée par le « penser mutuellement » (Leblic (2010 : 111) citant Dubois (dictionnaire maré-français)), une valeur qui souligne la construction socio-cognitive du *Soi contingent,* par l'acte de penser ensemble selon un principe de réciprocité. Dans la langue kanak du Maré, le nengone, « penser mutuellement » s'exprime par le mot *itutuo* signifiant « rêver » *(idem).* Rêver c'est ainsi « penser mutuellement » et donc recevoir et transmettre, d'où la fonction sociale essentielle du rêve autochtone (voir aussi les travaux de Maurice Leenhardt (1970, 1971)).

[1256] Voir Dumont (2001 : 190)

[1257] Voir aussi : *conflit (…) ; aboutissement ; masque ; opacité/transparence culturelles ; intersubjectivité ; agency/co-agency*.

.

74. Personne et masque

Personne vient du latin *persona* qui signifie *masque de théâtre, rôle, personnage*. Le mot *persona* vient plus précisément du verbe *personare, per-sonare* : *parler à travers* en latin, où il désignait le masque que portaient les acteurs de théâtre. Ce masque avait pour fonction à la fois de donner à l'acteur l'apparence du personnage qu'il interprétait, mais aussi de permettre à sa voix de porter suffisamment loin pour être audible des spectateurs. Dans sa psychologie analytique, Carl Gustav Jung a repris ce mot pour désigner la part de la personnalité qui organise le rapport de l'individu à la société, la façon dont chacun doit plus ou moins se couler dans un personnage socialement prédéfini afin de tenir son rôle social. Le *moi* peut facilement s'identifier à la *persona*, conduisant l'individu à se prendre pour celui qu'il est aux yeux des autres et à ne plus savoir qui il est réellement.

75. Poétique de la Relation

La *Poétique de la Relation* et du *Divers* est proposée et définie par Glissant :

> C'est-à-dire qu'une intention poétique peut me permettre de concevoir que dans ma relation à l'autre, aux autres, à tous les autres, à la totalité-monde, je me change en m'échangeant, en demeurant moi-même, sans me renier, sans me diluer, et il faut toute une poétique pour concevoir ces possibles-là. (Glissant, 1995, cité par Ndiaye, 2005 : 154).

76. Récit initiatique / d'apprentissage[1258]

Le récit initiatique[1259] est un récit d'apprentissage avec des particularités. Il raconte souvent le parcours d'un jeune qui grandit, passant de l'adolescence à l'âge adulte, après avoir triomphé d'épreuves et d'obstacles. Il renvoie aux pratiques de certaines sociétés qui ont établi des *rites de passage* (Van Gennep, 1960, 1977). Les récits initiatiques se retrouvent à travers toutes les époques et toutes les sociétés, marquant les renaissances et transformations socio-culturelles, individuelles et collectives. Les récits initiatiques fondent donc le processus d'héritage.

[1258] Voir glossaire : *renaissance culturelle ; spirale ; rituel ; liminalité ; sens initiatique ; masque*.
[1259] Voir la fiche pédagogique élaborée dans le cadre du Comité de lecture Télémaque ; mise en ligne sur cndp.fr (12/10/1999) : http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/initiatique.htm (dernière consultation le 29/06/14).

77. Régénération, renaissance, renouvellement ou réinvention culturelle[1260]

Le processus de renouvellement culturel des cultures indigènes est sous-tendu par les éléments suivants : le « renouvellement des rituels », leur « (ré)appropriation », leur « (ré)interprétation » et leur « reconstruction » (Poirier, 2008 : 81-82) [1261] .

Apparue à la fin des années soixante-dix, l'idée de *réinvention* culturelle a tout d'abord été sévèrement critiquée. Le processus d'innovation culturelle postulait la nature dynamique de la culture, un phénomène émergent contesté à l'époque (Kolig, 2002 : 12-13). La représentation émergente de la culture comme un processus dynamique est aujourd'hui largement acceptée et partagée. D'autres termes désignent le phénomène de *réinvention* culturelle, notamment la *régénération culturelle*. On parle aussi de nouvel essor, *renaissance* ou *regain* culturel (Maddock, 2004 : 28)[1262]. Enfin, le renouvellement culturel rejoint l'idée de *développement durable* de l'HCI: tel un processus interactif et expansif, il réconcilie préservation et changement.

78. Représenter / représentation[1263]

Le concept de « représentation » peut être défini dans une perspective relationnelle et discursive, comme le souligne Nathalie Auger (2003 : 29) :

> Représenter » qui vient du latin *repraesentare* signifiant « rendre présent », indique bien qu'il y a une tentative de faire exister, au travers du discours, une réalité extralinguistique. L'individu veut mettre en relief un ou des éléments distinctifs chez celui qui lui est différent. Par ailleurs, la terminaison « - tion » du substantif « représentation » met l'accent sur le fait que nous sommes en présence d'une activité dynamique de production du sens, de co-construction de l'*autre*.

79. Représentations du monde *non-moderne* (autochtone) et *moderne* (occidentale)

Premièrement, le monde non-moderne doit se distinguer du monde pré-moderne, comme l'explique Poirier (2008 : 83) dont nous reprenons le point de vue :

> Le terme "pré-moderne" provient de l'idéologie coloniale et préconise une perspective évolutionniste qui considère la "modernité" et ses composantes comme le but ultime pour toutes les sociétés. Le terme "non-

[1260] Voir glossaire : *rituel, HCI ; héritage dialogique ; indigène ; spirale ; retour chez soi.*
[1261] Ces termes sont repris et traduits par nous d'après Poirier (2008 : 81-82) qui traite de « ritual renewal », « (re)appropriation », « (re)interpretation and reconstruction ».
[1262] Le terme de *renaissance* est discuté et rejeté par Maddock (2002) : selon lui, ce modèle réactionnaire qui s'appliquait au contexte de la Renaissance en Europe ne convient pas à celui du phénomène culturel aborigène *(idem :* 40-41). D'autres termes sont plus acceptables d'après lui : « revivance », « restauration », « retour au passé », « retraite dans le passé » *(idem :* 41, notre traduction, d'après «'revival', 'restoration', 'return to the past' or, more pejoratively, 'retreat into the past'»).
[1263] Voir aussi : *stéréotype ; hétéro/auto-stéréotypes, hétéro/auto-représentations.*

> moderne" fait référence aux sociétés et aux cultures contemporaines qui ne se sont pas rendues aux valeurs et idéologies de la modernité (Poirier 2000). En d'autres termes, tout ce qui est contemporain n'est pas nécessairement "moderne" et la contemporaneité ne doit pas être confondue avec la modernité.[1264]

Deuxièmement, les représentations du monde du point de vue non-moderne, non-occidental peuvent se distinguer du point de vue moderne. Leurs traits distinctifs majeurs sont résumés ici d'après Poirier (2008).

Conception autochtone (cultures non-modernes)[1265] :

- Une représentation du monde inclusive et en co-existence, centrée sur la positionnalité et la négociation.
- Le monde cosmocentrique ;
- L'unité entre nature et culture intégrée dans un même ensemble social humain et non-humain ;
- La politique et la poétique (esthétique) sont englobées ;
- Un langage complexe car difficile d'accès ;
- Les dimensions relationnelles et expérimentales, à la fois réciproques et négociées ;
- L'héritage culturel et le jeu (Poirier, 2008 : 77).

Conception occidentale (cultures modernes) :

- Une représentation du monde exclusive et ontologique (objective), centrée sur le relativisme et l'hégémonie ;
- Le monde sociocentrique (ou anthropocentrique) ;
- La division ontologique entre nature et culture ;
- La dichotomie entre les choses et le monde et ce qui en découle (objets *vs* sujets, nature vs culture, esprit *vs* corps, émotion *vs* raison etc.).
- Le soi souverain (anthropocentrique). (Poirier, 2008 : 76-77)

80. Retour chez soi / *return home*[1266]

Le retour *chez soi* dans les *récits initiatiques* correspond à la troisième et dernière phase dite post-liminaire (ou de réincorporation), des rites de passage d'après Van Gennep (1960).

[1264] D'après le texte original: «The term "pre-modern" stems for a colonial ideology and advocates an evolutionist perspective that considers "modernity" and its components as the ultimate goal for all societies. The term "non-modern" refers to contemporary societies and cultures who have not surrendered to the values and ideologies of modernity (Poirier, 2000). In other words, all that is contemporary is not necessarily "modern" and contemporaneity should not be conflated with modernity. » (Poirier, 2008 : 83, note 2). Pour une discussion sur la modernité en tant que construction historique et sociale, voir aussi Friedman (2002).

[1265] Voir aussi : *Soi intersubjectif ; ontologies pensées et vécues ; cosmopolitique; kinship ; penser mutuellement.*

[1266] Voir aussi: *HCI ; héritage dialogique ; indigène ; spirale ; récit initiatique ; rituels ; mouvements domicentrique/domifuge ; régénération / réinvention culturelle ; retraditionnalisation.*

Dans les récits indigènes, cette étape peut signifier la retraditionnalisation correspondant à la *régénération culturelle*. Ainsi, en Australie, « the return home » est le stéréotype narratif de l'identité autochtone reconquise. Le cas aborigène illustre comment l'indigénéité prend la forme d'une narration rappelant le récit initiatique dont les origines semblent occidentales. Principalement élaborée par *Link up* d'après le récit des générations volées, le thème du *retour chez soi* marque la stratégie singulière du rassemblement des peuples aborigènes sous une même bannière, une même identité, fondée sur l'idéologie du retour aux terres ancestrales originelles. « Home » devient alors l'emblème d'un peuple, reprenant le scénario global du conte initiatique pour en faire la parabole de l'indigénéité. (Voir Attwood, 2001 : 191).

81. Rêve kanak et mythe du voyage au pays de morts[1267]

Leblic explique que les rêves « sont des passerelles permettant le voyage au pays des morts (…) via notamment le masque » (2010 : 111) en référence à Dalmayrac (2008) :

> Une des fonctions du rêve est de donner des nouvelles, de personnes disparues ou éloignées, ou pour prévenir de l'arrivée de tel ou tel événement, en rêve proprement dit ou (…) par le voyage nocturne de l'esprit dissocié de son enveloppe corporelle. (Leblic, 2010 : 112)

> Le rêve kanak (…), guide des actions, permet la création artistique (chants, danses, masques, sculptures…), instruit sur des savoirs ou des techniques oubliées ou sur des êtres éloignés, ou encore permet de soigner… En ce sens toute création ou innovation peut être vue en fait comme une reprise ou une imitation de ce que les ancêtres ont déjà fait auparavant. *(Idem :* 110)

Selon Leblic, « Rêve comme voyance peuvent jouer un rôle fondamental dans la transmission d'éléments culturels ou dans l'innovation » (116). En référence à Hadfield (1920 : 161) et Sarasin (2009 : 254), Leblic souligne que les *mythes du voyage au pays des morts* constituent une forme de *voyance pérennisée* dont la fonction serait d'introduire de nouveaux traits culturels au sein de la communauté : une innovation rendue possible au nom des ancêtres. Le conte *Mèyènô* (Ponga, 2004) est exemple de récit de voyage au pays des morts.

82. Rituel / Rite de passage (3 phases)[1268]

Le rituel a un rôle (trans)formatif dans la vie d'un individu : catalyseur des changements de vie majeurs, il permet la création d'une identité, d'une personnalité. Le rite de passage figure une *liminalité* : il est souvent représenté par des espaces et éléments *liminaux* tels que les *totems* et les *masques*.

[1267] Voir aussi : *masque, totem et masque.*

[1268] Voir glossaire : *récit initiatique ; liminalité ; renaissance culturelle ; spirale ; mouvement domicentrique et domifuge ; sens initiatique ; masque/totem ; HCI ; héritage dialogique ; savoirs traditionnels.*

Les rituels ont été étudiés par Van Gennep (1960) dans sa théorie sur la socialisation pour marquer notamment les phases transitoires entre l'enfance et l'intégration à un groupe social ou une tribu. Son analyse porte sur des sociétés traditionnelles au sein desquelles les changements de statuts sont réglementés. Les trajectoires s'imposent aux individus comme une succession obligée d'étapes, leur identité étant prédéfinie et profilée par l'ordre institutionnel des statuts. La description des positions successivement occupées suffit à rendre compte des itinéraires biographiques et des transformations identitaires.

En outre, Van Gennep a montré trois phases dans les rites de passage : la séparation, la transition et la réincorporation, auxquelles correspondent des rites pré-liminaire, liminaire, post-liminaire :

1. Dans la première phase, les individus quittent leur précédente place / rôle / endroit pour aller vers leur nouvelle place. L'individu se détache d'un point fixe dans la structure sociale.
2. Dans la seconde phase de transition (liminale), les individus sont entre deux états (à la frontière). Ils sont alors nécessairement ambigus.
3. Dans la troisième phase, il y a réintégration de l'individu dans la société sous un nouveau rôle. Il a terminé le rite de passage et a désormais une identité nouvelle.

Suivant ces phases, Van Gennep introduit les idées de *pivotement* et de *contamination* à partir du paradoxe entre le sacré et le profane formant un espace de superposition, de transition. Ces deux statuts alternatifs et antagoniques indiquent des situations liminales dans lesquelles demeure l'individu.

Les rites de passages peuvent ainsi s'effectuer à travers le paysage : les itinéraires et ses trajectoires propres au voyage sont parsemés d'étapes ou rituels qui forment des balises de références. Obligatoires et/ou nécessaires, ces étapes prennent alors un caractère profondément initiatique.

Enfin, imaginaires ou réels[1269], les passages de frontières constituent des rites de passage. Ce lien entre les frontières physiques et imaginaires est par exemple étudié par Kenworthy Teather (1999: 13) dans le domaine de la littérature.

Dans les *récits initiatiques*, le voyage et ses étapes symbolisent alors la phase du *non-chez soi* comme un espace de transition correspondant à la phase (2) liminaire selon Van Gennep. La phase (1) correspond au *chez soi* dont le héros se détache (suivant *mouvement centrifuge*) et qu'il retrouve finalement selon la phase (3) (suivant un *mouvement centripète*).

[1269] Le réel désigne ici le monde physique tel que nous l'entendons selon la philosophie cartésienne, et l'imaginaire relève du réel immatériel projeté sur le monde matériel.

83. Rituels et HCI

Dans les communautés, la transmission des savoirs traditionnels est régie par des *rituels* tels que les festivals, les mariages, les rites de naissance et de mort (Munjeri, 2009 :143). Par ces rituels s'actualise l'identité culturelle et communautaire, ce qui est souligné dans la Convention pour la sauvegarde de l'HCI *(idem).* Les rituels garantissent la préservation de l'HCI. Leur ouverture relative est néanmoins nécessaire pour la survie et le renouvellement des communautés.

84. Saturation et fertilité du sens

Empruntés à la sémiotique et la communication (voir Lendrevie *et al*. 2001), les termes de *saturation* et la *fertilité* se rapportent dans notre étude au sens/signification : ils figurent respectivement la fermeture et l'ouverture du champ potentiel du sens/signification linguistique et culturel, et plus encore à ses capacités respectives de préservation et de régénération.

85. Savoirs traditionnels

Le savoir traditionnel d'une communauté, société, culture constitue « une expertise technique de leurs arts spéciaux » Munjeri (2009 : 138). Il comprend des rituels par lesquels s'actualisent l'identité communautaire et l'HCI *(idem :* 143). Enfin, il est illimité au niveau spatio-temporel *(idem :* 139). Les savoirs traditionnels forment ainsi des représentations figées qui, passées de manière inter et intra-générationnelle, témoignent de la solidarité et des racines d'une communauté (143).

86. Scénario et schéma

La distinction entre schémas et scénarios tient dans leurs caractéristiques respectives de fixité et de dynamisme[1270] : alors que le premier est un « élément statique au sein de notre répertoire expérimental », le second est un « élément dynamique qui exprime comment on attend qu'une séquence d'événements ou actions se déroule » (Stephens, 2011 : 14)[1271]. Les scénarios sont aussi appréhendés comme des stéréotypes de la *dispositio*, spécifiquement thématico-narratifs Dufays (1997)[1272].

[1270] Notons ici que les aspects statiques et dynamiques respectifs des schémas et des scripts ne correspondent donc pas aux aspects figés et dynamiques que nous avons mis en évidence (voir chapitre 1, section 1) pour distinguer les stéréotypes (comme représentations cristallisées) des représentations (dynamiques).

[1271] «Whereas a schema is a static element within our experimential repertoire, a script is a dynamic element, which expresses how a sequence of events or actions is expected to unfold. » (Stephens, 2011 : 14). Stephens (2011 : 13 - 14) évoque ici les liens qui s'établissent entre les représentations dynamiques de la connaissance et les structures stéréotypiques des intrigues en Lj.

[1272] Les stéréotypes de la *dispositio* correspondant à ce que Dufays (1997) appelle actions, séquences d'actions, scènes, scénarios et schémas d'organisation discursive.

87. *Sense of place* / sentiment d'appartenance

Le terme anglais « sense of place » décrit cette idée du ressenti singulier d'être/se sentir chez soi. Il peut se traduire en français par « sentiment d'appartenance » ou « esprit d'un lieu ». Teather (1999 : 2) le définit par:

> (…) this link between place and meaning – an existential quality difficult to define, sometimes shared by many, sometimes different for each individual. *Sense of place* sums up the unique character of some of the places that are part of our lives (…) In a sense, such places become part of us – of our identity. We regard the most special of such places as *home* – an ideal melding of place, culture and beloved people.

Il s'agit donc d'une émotion intangible liant l'endroit et sa signification, fondamentale pour définir le *home*/*chez soi*.

88. Sens initiatique / masqué[1273]

Le *sens* et/ou la signification *initiatique* est potentiel : telle une trajectoire d'accès, il recèle de codes (notamment pragmatico-sémantiques) permettant la régulation entre préservation et transgression du sens, suivant les théories de l'initiation explorée en Lj.

Nous proposons l'expression « sens initiatique » pour désigner tout d'abord le sens comme un processus de construction-déconstruction-reconstruction et d'*initiation*. Le sens initiatique émerge de l'étude du contexte discursif particulièrement indigène — ou des sociétés traditionnelles – et il s'étend aux discours dits *glocaux*, plus spécialement *loca-globaux* selon nous, qui témoignent du phénomène glocal contemporain.

En effet, le sens traditionnel local n'est transmissible que par le biais d'*initiations* et de *rituels* basés sur la rencontre du sacré et du profane (Van Gennep, 1960). Ceux-ci permettent de préserver l'accès au sens originel local tout en contrôlant la marge de transgression décrite par le *cinétisme sémantique* en SPA.

Par ailleurs, le sens masqué nous semble aussi relever du sens initiatique.

89. Sentience

Ce que nous traduisons par « la sentience », est un phénomène propre aux sociétés indigènes, spécifiquement aborigènes :

[1273] Voir aussi : *mixage et sens initiatique glocal ; motif révolutif/spirale ; distinction symbole/figure ; masque / totem.*

> Sentience : connote la capacité à sentir et ainsi à engager une relation. Dans cette définition minimaliste, il n'y a pas de vie sans sentience. (Rose, 2010 : 253)[1274]

Le terme « sentience » traduit donc une expérience qui sort du cadre conceptuel occidental. Dans la culture aborigène animiste, le « pays » est « riche en sentience » (Rose, 2010 : 257) [1275] car tous les éléments y sont dotés de *sentience* : les rochers, les plantes, les animaux, la Terre, les lieux, les êtres du *Dreamtime* par exemple.

90. Silence du texte / intervalle[1276]

« Le texte a des ellipses, espaces ou absences que le lecteur peut remplir par déduction d'après ses connaissances culturelles » (Stephens *et al.* 2003 : 51, notre traduction), ce qui est défini en termes d'*intervalle* ou de *silence* textuels en Lj.

91. Société / culture / civilisation

> **Société / culture / civilisation** : les trois champs sémantiques coïncident à peu près exactement, la société étant définie comme un ensemble organisé d'individus liés par des rapports durables, s'exprimant par des comportements particuliers constituant la culture, se manifestant à son tour par des produits, des œuvres et des institutions formant la civilisation : un sujet (la société) avec un style particulier (la culture) produisant un objet (la civilisation). Il s'agit plus de trois approches différentes mais complémentaires d'un même phénomène que de trois concepts distincts. (Dumont, 2001 : 179-197)

92.Stéréophagie

Dans le cadre de la SPA, la stéréophagie désigne :

> le déploiement de l'un des éléments du noyau jusqu'aux dernières conséquences, par la proposition de nouveaux stéréotypes, développement qui rend impossible ou paradoxale, la présence dans la signification du mot d'un autre élément de son noyau ou de ses stéréotypes. (Galatanu, 2003 : 109-110)

93. Stéréotype

En sémantique, le stéréotype est une représentation associée de manière relativement stable à la signification d'un mot. En psychologie sociale, les stéréotypes sont des « croyances partagées

---

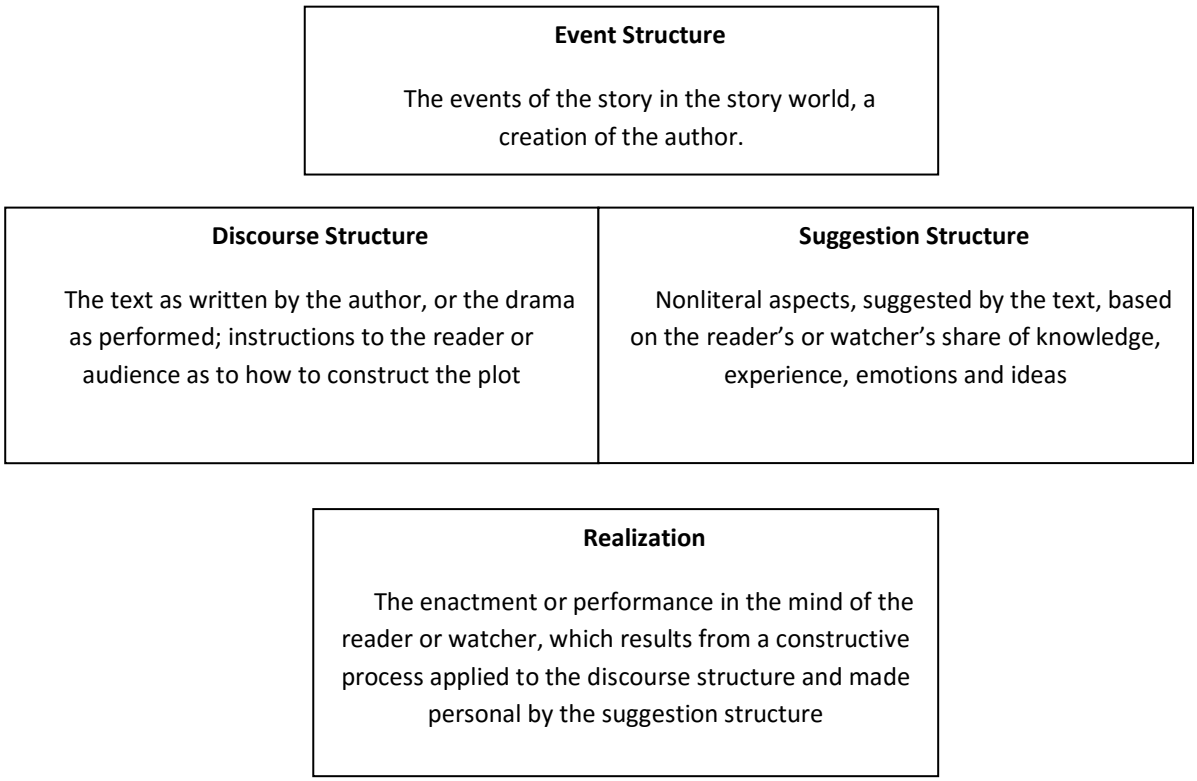
[1274] «Sentience: connotes the capacity to sense, and thus to engage in relationship. In this minimalist definition, there is not life without sentience. » (Rose, 2010 : 253).
[1275] « Country is rich in sentience» (Rose, 2010 : 257).
[1276] Le *silence du texte* est définit en termes d'*intervalle, interstice, espace, écart* etc. Les termes *interruption et vide*, se rapportent plus particulièrement à un récit ou à une conversation. Le terme anglais *gap* est défini dans le contexte de la Lj *(telling gaps* ou *narrative gaps*). Voir aussi : *non-dit textuel* et *non-occurrence*.

concernant les attributs personnels d'un groupe humain, généralement des traits de personnalité, mais souvent aussi des comportements » (Amossy et Herschberg Pierrot, 2004 : 28). Le stéréotype est caractérisé par sa durée et sa réitération dans le temps, sa dimension collective, sociale, simplificatrice ; enfin il est l'expression d'un jugement hâtif (Frank, 2000 : 18-21).

94. Structures événementielle, discursive et suggestive[1277], vers la réalisation

Figure 21. Quatre aspects de la structure narrative

Le schéma suivant proposé par Oatley (2004b : 105) résume les quatre aspects de la structure narrative :



[1277] La *structure suggestive* peut aussi se traduire par la *structure de suggestion*.

95.Temps, pays et renouvellement

Le temps et le pays (Rose, 2010 : 258) [1278] sont imbriqués et fondés sur la dynamique régénératrice de l'héritage, spécifiquement indigène. Le cas des Aborigènes exploré par Rose (2010) illustre cette idée : d'une part, les Aborigènes voient le *temps* de manière cyclique plutôt que linéaire. Le maintien de leur système est basé sur la durabilité et le renouvellement. Le passé en tant que *Temps du Rêve* (*Création, Dreamtime*), est toujours vivant au présent, incarné par les enfants (264). D'autre part traversé par différentes générations, le *pays* est le carrefour des multiples dimensions du *temps* (258).

Le terme de « pays », associé ici au « pays natal » ou à la « patrie » (257) [1279], souligne l'attachement particulier des Aborigènes à leur territoire. La personnification du pays traduit la perspective animiste qui octroie à la nature la capacité de *sentience*.

96. Théorie de la régulation des émotions

La théorie de la régulation suggère que l'on peut moduler l'intensité et la direction d'une émotion par certaines décisions et actions (Oatley, 2011 : 1344). La régulation est donc liée aux buts, plans et scénarios qui sous-tendent les récits. D'après Oatley (2011), la régulation implique l'idée de libre arbitre développée par Nico Frijda (voir Mesquita et Nico, 2011) et s'oppose à l'idée d'une cognition rationnelle séparée des émotions. Finalement, la théorie de la régulation des émotions est corrélée à celles des représentations et de la mémoire (Oatley, 2011 : 1346).

97. Totem et Masque[1280]

Dans les sociétés traditionnelles, le *totem* est une figure du masque, déclinée dans sa dimension spirituelle et sacrée plutôt que théâtrale.

> In some places there appear masks in the form of mythical totemic beings, from whom certain groups of people or clans derived their origins. The power and significance of totemic beings surpassed that of dead ancestors. (Herold, 1992 : 45).

[1278] «time » et « country» (Rose, 2010 : 258).
[1279] D'une part, le *pays* nous semble être la traduction française la plus proche du terme aborigène anglais « country » selon Rose (2010 : 257). D'autre part, le *pays natal* et la *patrie* sont les traductions les plus proches du terme anglais « homeland » *(idem).*
[1280] Voir aussi : *Rêve kanak et mythe du voyage au pays des Morts; Dreaming (Rêve / Temps du Rêve) ; filtre ; crible / filtre.*

Transcendant les morts et les vivants, les totems-masques sont ici une marque significative du clan, du chez-soi et/ou du Soi originel. Ils sont souvent figurés par un animal ou un élément naturel. Le masque devient, dans les mythes, une sorte de *filtre* ou de *crible* ayant le potentiel de représenter et (re)construire le réel (voir Lévi-Strauss, 1979).

Rendu vulnérable lors de la communication avec les esprits, qui constitue une transgression, l'humain transgresseur est protégé par le masque-totem qui recèle un pouvoir spirituel nécessaire à toutes les initiations, toutes les transformations (Herold, 1992 : 7).

Dans l'imaginaire kanak, comme le totem, la figure du masque est le lien entre vivants et morts, entre ancêtre et homme. Le masque porte l'identité à la fois visible et invisible et peut rassurer ou effrayer (voir Leblic, 2010 : 112). Le masque va et vient, apparaît et disparaît *(idem).*

98. Transmissions verticale / horizontale

Les deux types de transmissions verticale et horizontale correspondent respectivement aux communications interne et externe d'un groupe. On distingue donc « les pratiques expressives locales qui visent à transmettre la culture à travers les générations (transmission verticale) » de celles qui « projettent la culture à de nouveaux publics (transmission horizontale)» (Graham, 2009 : 195)[1281].

99. Vision alternative de l'Océanie selon Hau'ofa

Ethnographe spécialisé dans le développement, Epeli Hau'ofa (1994, 1998, 2000) dénonce la représentation de l'Océanie telle qu'elle est construite à travers les discours néocolonialistes et d'experts étrangers autour de trois pôles : isolation, manque (de croissance notamment) et dépendance (vis-à-vis des centres mondiaux). Selon Hau'ofa, ce type de discours infantilise et dévalorise les cultures océaniennes autochtones, empêchant de fait leur développement. Au contraire, Hau'ofa propose une vision alternative de l'Océanie fondée sur la connection entre les îles du Pacifique grâce à la mer qui devient un système dynamique central.

[1281] « local expressive practices to transmit culture across generations (vertical transmission)» ; « project it [culture] to new audiences (horizontal transmission)» (Graham, 2009 : 195).

100. Vision non-intégrée du monde

Les origines de la vision non-intégrée du monde remontent à Platon et Aristote qui distinguent forme et matière, activité et passivité, sujet et objet. Ces oppositions conceptuelles deviennent particulièrement saillantes au 17ème siècle avec le Cartésianisme : l'individu dont le corps et l'esprit sont séparés devient un être indépendant (voir Brennan, 2004 : 77). Cette interprétation du réel demeure toujours le fondement des sciences aujourd'hui. Figurée par l'image de la maison dont nous ne sommes pas nécessairement les maîtres *(idem)*, la dimension incontrôlée et inconsciente qui fonde le Soi et notamment l'intersubjectivité du Soi font cependant l'objet de recherches dans le domaine de la psychologie par exemple *(idem).*

Annexes

I Préambule à l'Accord de Nouméa ..... - 51 -
II Stéréotypes et représentations sociales ..... - 52 -
III Catégories de stéréotypes ..... - 53 -
IV Traits distinctifs et fonctions du stéréotype ..... - 54 -
V Représentations ethnolinguistiques, CESC et HCI ..... - 55 -
VI Exemple d'illustration du conte *Mèyènô* ..... - 56 -
VII Héritage et représentations tangibles/intangibles ..... - 57 -
VIII Tableau de valeurs et formes linguistiques (TVFL) ..... - 58 -
VIII.1 Tableau (TVFL) (Galatanu, 2002) ..... - 58 -
VIII.2 Valeurs ontologiques et épistémiques ..... - 59 -
VIII.3 Tableau de la modalisation discursive (Galatanu, 2003 : 94) ..... - 60 -
IX Réveiller les mentalités : une interview de Réséda Ponga ..... - 61 -
X Schéma de la narration en écho ..... - 63 -
XI Liste des éléments poéticognitifs revus (Section 2.II) ..... - 64 -
XII Processus triangulaire : émotion, expérience, intégration ..... - 65 -
XIII Développement de Mèyènô par son voyage ..... - 66 -
XIV *Homeland :* cartographie de Bartmiński (2009) ..... - 71 -
XV *Chez X* : cartographie cognitive dans Mèyènô, d'après *Homeland*, Bartmiński (2009). - 72 -
XVI Tableau comparatif Mèyènô/Mörua ..... - 73 -
XVII Bilan du parcours de recherche théorique combinatoire ..... - 75 -
XVIII *Chez soi* : définitions lexicographiques ..... - 79 -
XIX Conte Mèyènô (extraits de l'album) ..... - 82 -
XIX.1 Couverture ..... - 82 -
XIX.2 Page de remerciements ..... - 83 -
XIX.3 Page 1 (pour notre analyse) ..... - 84 -
XIX.4 Page 2 (pour notre analyse) ..... - 85 -
XIX.5 Page 3 (pour notre analyse) ..... - 86 -
XIX.6 Page 4 (pour notre analyse) ..... - 87 -
XIX.7 Page 5 (pour notre analyse) ..... - 88 -
XIX.8 Page 6 (pour notre analyse) ..... - 89 -
XIX.9 Page 7 (pour notre analyse) ..... - 90 -
XIX.10 Page 8 (pour notre analyse) ..... - 91 -
XIX.11 Page 9 (pour notre analyse) ..... - 92 -
XIX.12 Page 10 (pour notre analyse) ..... - 95 -
XIX.13 Page 11 (pour notre analyse) ..... - 96 -
XIX.14 Page 12 (pour notre analyse) ..... - 99 -
XIX.15 Page 13 (pour notre analyse) ..... - 100 -
XIX.16 Page 14 (pour notre analyse) ..... - 102 -
XIX.17 Page 15 (pour notre analyse) ..... - 103 -

XIX.18 Page 16 : glossaire (pour notre analyse)..... - 104 -
XIX.19 Couverture (dos) ..... - 105 -
XX Analyse sémantico-discursive SPA de *chez X […]* dans Mèyènô : extraits ..... - 106 -
XX.1 Non-occurrences de « chez X » dans les DA (p. 5) ..... - 106 -
XX.2 Analyse de *Mèyènô* : mouvement centripète (pp. 1 ; 3) ..... - 111 -
XX.3 Analyse de *Mèyènô* (p. 6) ..... - 112 -
XX.3.1 Motif (p. 6) comme écho des motifs (p. 1) ..... - 116 -
XX.3.2 Schémas de l'intensification du désir de savoir (*Mèyènô*, p. 6 ; 7) ..... - 118 -
XX.4 Analyse de *Mèyènô* (p. 8) ..... - 119 -
Noyau (N1, N2, N3, N4) de chez X […] ..... - 119 -
Stéréotypes 1 ..... - 120 -
Stéréotypes 2 ..... - 124 -
XX.5 Analyse de *Mèyènô* (p. 9) ..... - 126 -
XX.6 Analyse de *Mèyènô* (p. 10) ..... - 134 -
XX.7 Analyse de *Mèyènô* (p. 11) ..... - 138 -
XX.8 Analyse de *Mèyènô* (p. 12) ..... - 142 -
XX.9 Analyse de *Mèyènô* (p. 13) ..... - 148 -
XX.10 Analyse de *Mèyènô* (p. 14) ..... - 155 -
Stéréotypes 2 ..... - 158 -
XX.11 Analyse de *Mèyènô* (p. 15) ..... - 160 -
XX.12 Non-occurrences de *chez X* dans les DA (p. 1) ..... - 163 -
XX.13 Non-occurrences de *chez X* (p. 1) : analyse des lignes a ; b ; c ..... - 165 -
XX.14 Associations sémantico-discursives entre *chez X* et le totem (lézard) de Mèyènô (p. 2) ... - 169 -
XXI Tableau de synthèse de l'analyse du discours. ..... - 170 -
XXI.1 Extrait du tableau : motif sémantique global de *chez soi* (SPA) ..... - 170 -
XXI.2 Extrait du tableau d'analyse discursive *chez X.* ..... - 172 -

I Préambule à l'Accord de Nouméa

Préambule à l'Accord de Nouméa (1998) : extrait, points 3 et 4 (*Legifrance.gouv.fr*):

3. Le moment est venu de reconnaître les ombres de la période coloniale, même si elle ne fut pas dépourvue de lumière.

Le choc de la colonisation a constitué un traumatisme durable pour la population d'origine.

Des clans ont été privés de leur nom en même temps que de leur terre. Une importante colonisation foncière a entraîné des déplacements considérables de population, dans lesquels des clans kanak ont vu leurs moyens de subsistance réduits et leurs lieux de mémoire perdus. Cette dépossession a conduit à une perte des repères identitaires.

L'organisation sociale kanak, même si elle a été reconnue dans ses principes, s'en est trouvée bouleversée. Les mouvements de population l'ont déstructurée, la méconnaissance ou des stratégies de pouvoir ont conduit trop souvent à nier les autorités légitimes et à mettre en place des autorités dépourvues de légitimité selon la coutume, ce qui a accentué le traumatisme identitaire.

Simultanément, le patrimoine artistique kanak était nié ou pillé.

À cette négation des éléments fondamentaux de l'identité kanak se sont ajoutées des limitations aux libertés publiques et une absence de droits politiques, alors même que les kanak avaient payé un lourd tribut à la défense de la France, notamment lors de la Première Guerre mondiale.

Les kanak ont été repoussés aux marges géographiques, économiques et politiques de leur propre pays, ce qui ne pouvait, chez un peuple fier et non dépourvu de traditions guerrières, que provoquer des révoltes, lesquelles ont suscité des répressions violentes, aggravant les ressentiments et les incompréhensions.

La colonisation a porté atteinte à la dignité du peuple kanak qu'elle a privé de son identité. Des hommes et des femmes ont perdu dans cette confrontation leur vie ou leurs raisons de vivre. De grandes souffrances en sont résultées. Il convient de faire mémoire de ces moments difficiles, de reconnaître les fautes, de restituer au peuple kanak son identité confisquée, ce qui équivaut pour lui à une reconnaissance de sa souveraineté, préalable à la fondation d'une nouvelle souveraineté, partagée dans un destin commun.

4. La décolonisation est le moyen de refonder un lien social durable entre les communautés qui vivent aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie, en permettant au peuple kanak d'établir avec la France des relations nouvelles correspondant aux réalités de notre temps.

Les communautés qui vivent sur le territoire ont acquis par leur participation à l'édification de la Nouvelle-Calédonie une légitimité à y vivre et à continuer de contribuer à son développement. Elles sont indispensables à son équilibre social et au fonctionnement de son économie et de ses institutions sociales. Si l'accession des kanak aux responsabilités demeure insuffisante et doit être accrue par des mesures volontaristes, il n'en reste pas moins que la participation des autres communautés à la vie du territoire lui est essentielle.

Il est aujourd'hui nécessaire de poser les bases d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie, permettant au peuple d'origine de constituer avec les hommes et les femmes qui y vivent une communauté humaine affirmant son destin commun. (…)

II Stéréotypes et représentations sociales

Les stéréotypes sont-ils des représentations collectives figées ? Les arguments de Moore (2001) répondant à cette question ont été synthétisés dans le tableau suivant:

Tableau 8. Tableau comparatif des caractéristiques des stéréotypes et des représentations

Stéréotypes	Représentations sociales
Cristallisation d'un élément Images stables, décontextualisées Auxquels des groupes adhèrent *prêt à parler,* préconstruits	Univers d'opinions Images instables, contextualisées Construites, déconstruites, reconstruites discursivement

III Catégories de stéréotypes

Tableau 9. Tableau descriptif des catégories de stéréotypes (d'après Dufays, 1997 : 316 -17)

Catégorie de stéréotype	1- *elocutio*	2- *dispositio*	3- *inventio*
Phénomène	Langagiers	Actions, séquences d'actions, décors, scènes, scénarios, schémas d'organisation discursive	Représentations socioculturelles
Caractéristiques	Combinaisons lexicales plus ou moins figées plus ou moins connotées	-Stéréotypes « thématico-narratifs »; -Communs aux différentes LC d'une même civilisation (*occident, orient*…)	Lieu des croyances et des idéologies
Objectif(s)	Produire un effet de déjà-vu	Organiser les différents genres de discours	Structurer la connaissance du monde et permettre la production d'idées à son propos
Exemples	Substantifs, adjectifs, groupes verbaux, groupes adjectivaux, syntagmes, dictons, slogans, citations célèbres.	Schéma narratif du récit initiatique, scène de transmission entre un(e) grand-père/mère et son/sa petit(e)-fils/fille[1282], scène de première rencontre amoureuse etc.	Individus célèbres, lieux, objets, institutions, disciplines, époques, mouvements et phénomènes culturels, expériences, concepts ou systèmes de concepts.

Ces 3 types de stéréotypes auxquels notre étude se réfère prennent source dans la culture dite *cultivée* issue de la littérature, mais aussi dans la culture anthropologique provenant des médias de masse. La LJ vient d'une culture croisée entre ces deux espaces socioculturels.

[1282] Ces deux exemples apparaissent dans le conte « Mèyènô » (Ponga *et al.* 2004) que nous étudions.

IV Traits distinctifs et fonctions du stéréotype

Tableau 10. Traits distinctifs du stéréotype selon Dufays (1997 : 318-319 ; 1994 : 52-57)

Traits du stéréotype [1283]	**Caractère du stéréotype**	**Critères définitionnels**[1284]
Fréquence	Signe réitéré abondamment.	*Quantitatif* : fréquence et dimension répétitive.
Semi-figement	Associe au moins deux éléments apparaissant comme quasi soudés.	*Formel* : figement (automatismes cognitifs et linguistiques).
Ancrage dans la mémoire collective	Reconnaissable par sa circulation dans une large part de la société.	*Sémantique* : abstrait et schématique (représentation simple d'une idée complexe).
Caractère durable	Durée de vie couvrant des décennies voire des siècles.	*Historique* : inoriginé car référant à diverses productions dans un contexte culturel et social.
Ambivalence axiologique.	Soumis aux fluctuations de la réception.	*Qualitatif* : usé et inauthentique (car subjectif).

Tableau 11. Fonctions du stéréotype, d'après les commentaires de Dufays (1994 : 235-285)

Degré	Type d'énonciation/réception	Fonctions du stéréotype
1er	Participation	simule la participation « passive » et « automatique » du lecteur
2ème	Distanciation	-remémore des contextes - établit une complicité avec le lecteur -stimule la réflexion critique
3ème	Va-et-vient	-accrédite et dénonce le stéréotype de plusieurs manières (indifférenciation, contradiction, polyphonie, indécidabilité, dissémination, ambivalence et ambiguïté).

[1283] Dufays (1997 : 318 – 319).

[1284] Dufays (1994 : 52-57)

V Représentations ethnolinguistiques, CESC et HCI

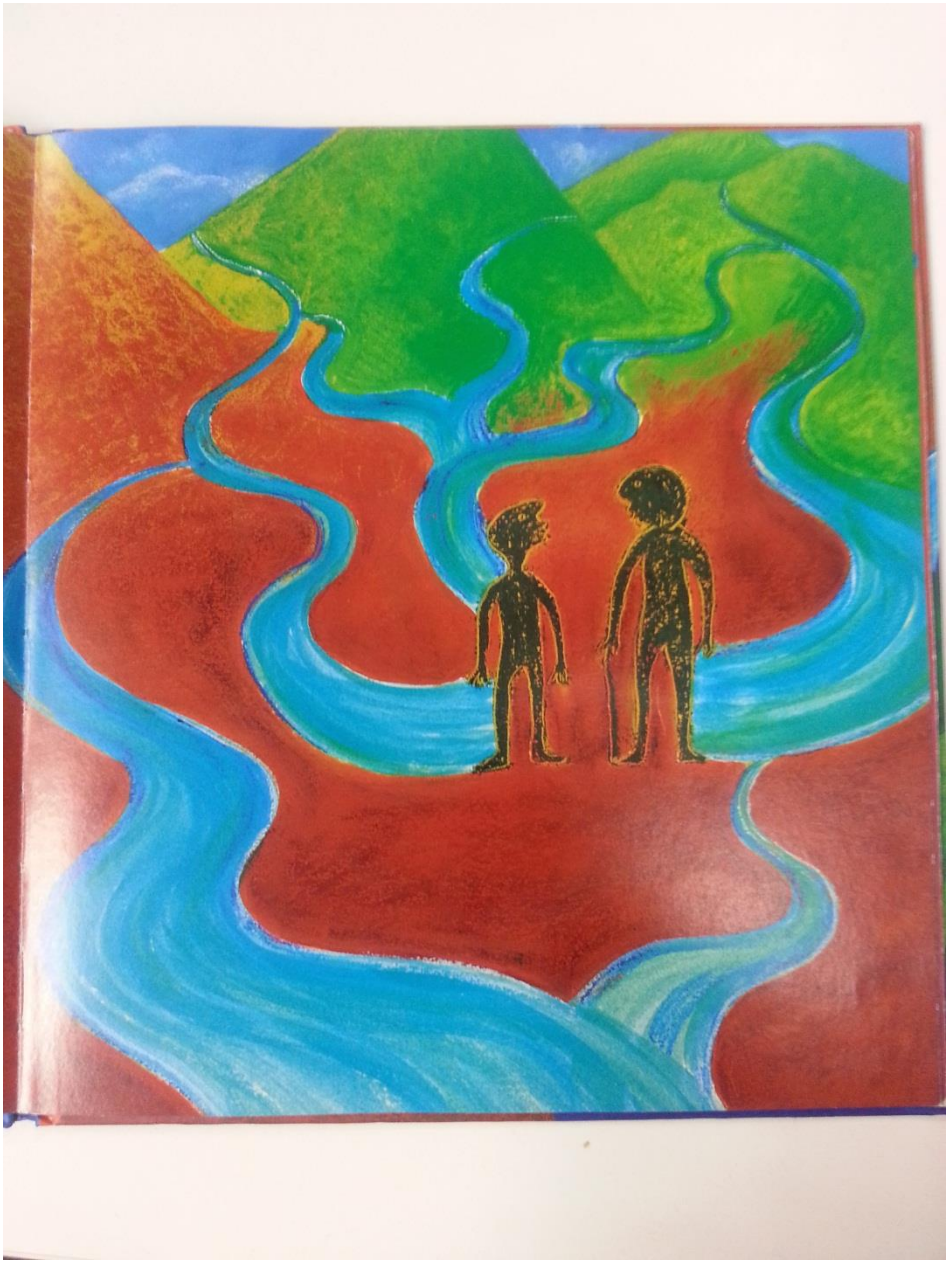
Le tableau suivant résume les éléments majeurs qui structurent le continuum des représentations ethnolinguistiques et de l'HCI:

Tableau 12. Continuum des représentations ethnolinguistiques et de l'HCI

Langue-culture et représentations	
Individu	Collectivité
Acquisition/apprentissage : CESC	
Construction-déconstruction-reconstruction / renouvellement des représentations	
Héritage culturel intangible	

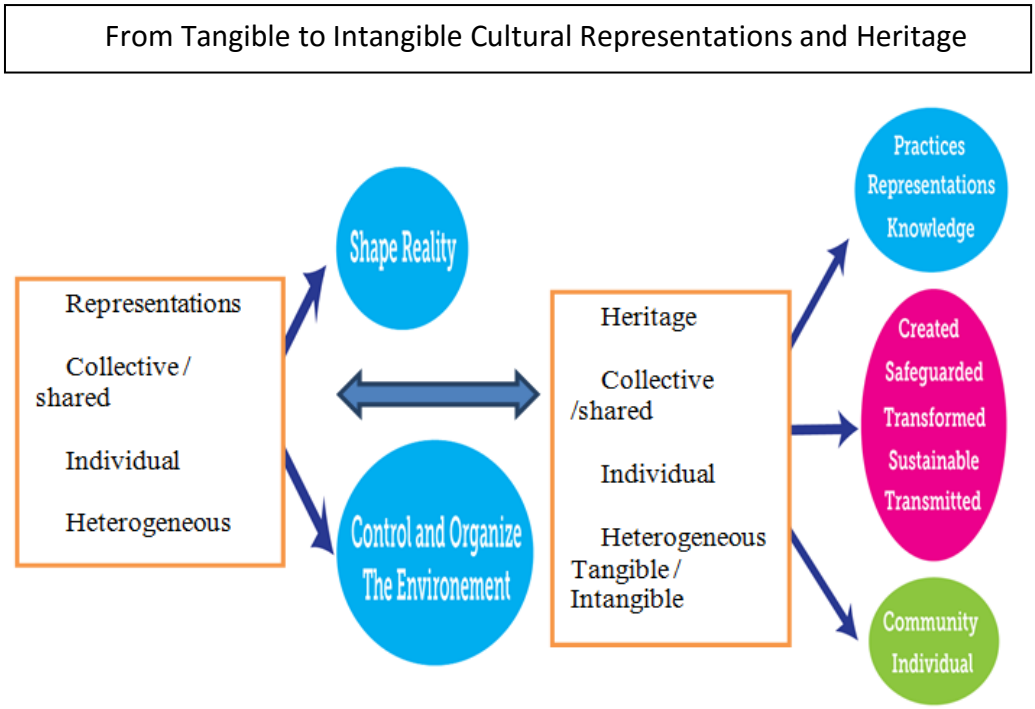
VI Exemple d'illustration du conte *Mèyènô*

Figure 1. Représentation de l'identité liquide et de l'héritage par l'illustration de Laurence Lagabrielle dans l'album *Mèyènô* (Ponga et Lagabrielle, 2004 : 5) : le jeune garçon et son grand-père sont chez eux, au *Pays des Ruisseaux*.



VII Héritage et représentations tangibles/intangibles

Figure 22. Du tangible à l'intangible (représentations et héritage culturel) [1285]



[1285] Figure réalisée d'après notre poster (Didier, IRSCL, 2011). Notre traduction de haut en bas et de gauche à droite : représentations, collectives/partagées, individuelles, hétérogènes ; forgent la réalité ; contrôlent et organisent l'environnement ; héritage, collectif/partagé, individuel, hétérogène, tangible/intangible ; pratiques, représentations, connaissances (savoirs) ; créé, sauvegardé transformé, renouvelable, transmis ; communauté, individuel.

VIII Tableau de valeurs et formes linguistiques (TVFL)

VIII.1 Tableau (TVFL) (Galatanu, 2002)

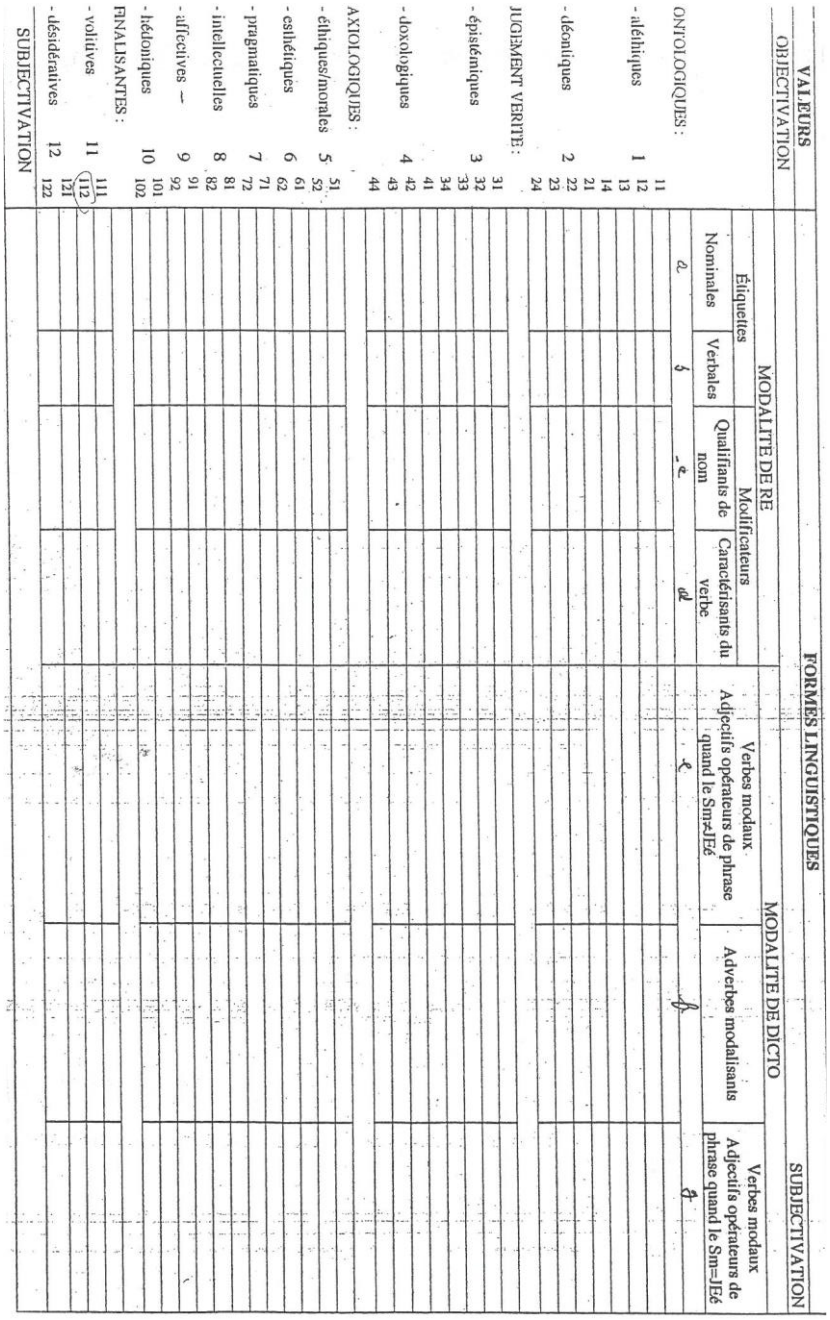


Tableau 13. Valeurs et formes linguistiques (Galatanu, 2002)

VIII.2 Valeurs ontologiques et épistémiques[1286]

Annexe du tableau : ce document explique comment le codage a été effectué.

Valeurs ontologiques :

Aléthiques :

11 : nécessaire
12 : aléatoire
13 : impossible
14 : possible

Déontiques :

21 : obligatoire
22 : facultatif
23 : interdit
24 : permis

Valeurs du jugement de vérité :

Epistémiques :

31 : certain
32 : incertain
33 : exclu
34 : probable

Doxologique :

41 : certain
42 : incertain
43 : exclu
44 : probable

Pour les valeurs axiologiques et finalisantes, le codage fonctionne de façon similaire, on ajoute au bout du premier chiffre/nombre :

1 : pour les aspects positifs
2 : pour les aspects négatifs

[1286] Annexe du TVFL (Galatanu, 2002)

VIII.3 Tableau de la modalisation discursive (Galatanu, 2003 : 94)

La modalisation discursive

Fonction modale	**Modalisation "d'énoncé"** = inscription dans le discours de l'attitude du sujet communiquant à l'égard du contenu de son énoncé	**Modalisation "d'énonciation"** = inscription dans le discours de l'intention illocutionnaire du sujet communiquant
Valeurs modales	- valeurs ontologiques - alétiques - déontiques - valeurs de jugement de vérité - épistémiques - doxologiques - valeurs axiologiques - éthiques - morales - esthétiques - pragmatiques - intellectuelles - hédoniques - affectives - valeurs finalisantes - volitives - désidératives	Configurations de valeurs modales spécifiques des classes d'actes illocutionnaires
Formes modales	- modalités *de re* - modalités *de dicto*	Modalités illocutionnaires = marques linguistiques des intentions illocutionnaires

Tableau 14. Modalisation discursive (Galatanu, 2003).

IX Réveiller les mentalités : une interview de Réséda Ponga[1287]

Réveiller les mentalités (Favaro, 2005 : 19-20)

«Je revendique le droit de ne pas priver ma fille de cette richesse que m'ont transmise mon père et ma mère et ma famille, et tout mon clan.» (Réséda Ponga)

Mèyènô est le deuxième album co-édité par l'Agence de Développement de la Culture Kanak/centre culturel Tjibaou et les éditions Grain de sable. L'album est accompagné d'un CD bilingue français et ajié, l'une des langues kanak. Les deux auteurs, Réséda Ponga et Laurence Lagabrielle ont bénéficié de formations au centre culturel Tjibaou: l'une en écriture de contes avec Patrice Favaro, et l'autre à l'illustration avec Katy Couprie.

Quel est le parcours qui vous a amenée à écrire le texte de l'album Mèyènô?

En 2003 j'étais stagiaire enseignante et j'ai participé à un atelier d'écriture au centre culturel Tjibaou. C'est à ce moment-là que j'ai écrit une partie de l'histoire. Le centre culturel Tjibaou et Grain de sable ont décidé d'éditer des albums de jeunesse bilingues, Mèyènô a été choisi pour être leur deuxième titre publié. J'ai d'abord travaillé le texte et ensuite Laurence Lagabrielle l'a illustré mais il a fallu encore que je revienne quelques fois sur le texte. Les éditeurs ont été des conseillers pour moi dans cette expérience, ils m'ont vraiment mise à l'aise et m'ont beaucoup aidée. Le centre culturel Tjibaou a été comme un tuteur.

Dans votre texte, c'est une vielle femme qui introduit l'histoire de Mèyènô. Elle va la raconter à sa petite-fille, Nôe. Est-ce une façon pour vous de rattacher votre écriture à la tradition orale?

C'est surtout pour mettre en avant le respect qui doit être instauré par les vieux et vécu par les jeunes. Nôe sait ce qu'elle doit faire, elle se tait et écoute attentivement. Pour pouvoir aller plus loin, il faut d'abord s'asseoir et ouvrir les oreilles de son être le plus profond.

Dans la tradition kanak, le conte tient une place toute particulière, puisque la culture kanak s'est manifestée longtemps de façon uniquement orale. Qu'a représenté pour vous le fait d'écrire un conte?

Il est nécessaire de mettre notre pensée à l'écrit sinon les autres risquent de mal l'interpréter. Avec le conte nous avons la possibilité de faire passer un savoir tout en faisant plaisir aux enfants et en laissant nos lecteurs libres d'interpréter tout en gardant le sens initial.

Mèyènô signifie celui qui cherche l'histoire ou la parole. N'est-ce pas aussi dans une certaine mesure le défi de tout Kanak aujourd'hui: réhabiliter son histoire et faire entendre sa parole?

[1287] Les propos de Pongo qui ont été recueillis par Favaro (2005 : 19-20) sont ici repris du magazine « Citrouille ».

Je parlerai surtout de la reconnaissance des langues kanak en tant que langues d'enseignement au même titre que le français, comme cela a été dit dans les accords de Nouméa. Nous nous posons beaucoup de questions, nous avons les réponses mais pour prendre des initiatives c'est autre chose. Les Kanak sont balancés de gauche à droite, et, pour finir, beaucoup ont dû abandonner leur langue et prennent position contre l'enseignement des langues maternelles, et quelque part, inconsciemment, contre leur propre culture. Aujourd'hui, parmi les Kanak, il faut réveiller les mentalités.

Mèyènô est un jeune garçon, l'album raconte son parcours jusqu'à la mer. Les couleurs de l'album passent alternativement du bleu de la rivière et de la mer au rouge de la terre.
L'eau donne la vie, c'est la femme, c'est la vie de la tarodière, c'est l'eau de la maison, celle que l'on boit et avec laquelle on se lave; mais c'est aussi le pays de la mort, ce qui reçoit tous les déchets.

Le lézard est le totem de Mèyènô. Le concept totémique est parasité par les clichés de l'ère coloniale, entre autres le poteau de torture au milieu du camp des sauvages! Pouvez-vous nous éclairer sur le sens de la notion de totem?
Certains pensent que la mort est dramatique ; chez le Kanak la mort n'est qu'un passage pour rejoindre le totem qui est déjà partit auparavant, et qui pourrait être le grand-père, ou l'arrière-grand-père, représenté par un animal ou autre chose. Une pensée ou une action néfaste menée envers le Kanak pourrait être mal vue par le protecteur qu'est le totem, esprit bienveillant. Le poteau est une localisation dans l'espace où peuvent communiquer l'homme et l'esprit. Ce lieu est sacralisé par l'homme.

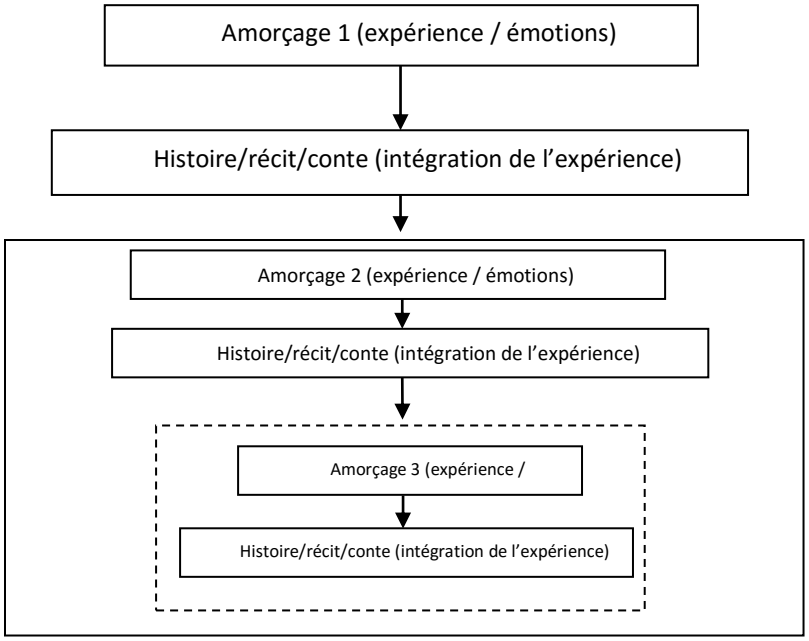
L'album se termine par la noyade de l'enfant dans la mer. Son grand-père effectue le même chemin pour rejoindre son petit-fils au pays des ancêtres. Quelle est la valeur symbolique de cette fin? Elle paraît échapper au lecteur occidental.
Beaucoup ont dit que c'était très triste. D'accord, si nous avons peur de la mort; mais, et si la mort n'était qu'un passage obligé à un moment donné de notre vie, peut-être vers un monde meilleur, qui sait? Si l'esprit est partout à la fois comme on dit, alors être dans l'eau, un élément fluide, n'est-ce pas mieux que d'être obligé de supporter ce corps? Enfin la mort c'est quoi aujourd'hui, qu'est-ce que ça représente? Mèyènô est le reflet d'un personnage à la recherche de l'inconnu et nous sommes tous faits comme lui. Quelque part nous sommes tous à la recherche de quelque chose, certains éprouvent plus de difficultés que d'autres.

La présence du texte français et du texte en a'jië, au lieu d'être gênante, ajoute une dimension supplémentaire à la lecture. Vous êtes à la fois l'auteure en a'jië, la traductrice en français et la voix qu'on entend sur le CD audio joint à l'album. Comment vivez-vous ce bilinguisme?
Il faut dire que la langue a'jië est parlée sur une grande aire de la Nouvelle-Calédonie, mais elle a des variantes. À Kouaoua, d'où je suis originaire, l'accent est différent, quelques mots aussi. Mais, je voudrais dire que pour cette fois je valorise à travers le CD la langue de Kouaoua et j'en suis très fière *(rires*). À travers ce bilinguisme, je mets en avant une partie de ma culture et celle de mes anciens et je voudrais que ma fille aussi le fasse et je revendique le droit de ne pas priver ma fille de cette richesse que m'ont transmise mon père et ma mère et ma parenté, et tout mon clan.

Propos recueillis par Patrice Favaro

X Schéma de la narration en écho

Figure 23. Narration en écho : amorçage et récit, expérience et intégration



XI Liste des éléments poéticognitifs revus (Section 2.II)

- **Espaces et zones d'expériences et affects dans la co-construction du sens**

  L'*expérientalité* : l'expérience initie l'acte narratif, fondant l'idée d'une *narratologie naturelle.*

  Le rôle joué par les émotions du lecteur (en écho avec celles de l'auteur).

  Le phénomène de *priming* ou *amorçage :* l'*amorçage premier* est la charge émotive issue de notre vécu et antérieure au texte.

- **Espaces et zones d'organisation mentale (structure du réel)**

  L'élaboration des contrefactuels et la construction imagée des mondes possibles ;

  Les *cartes cognitives* constituées par des macro-récits stéréotypés ;

  La *carte* et la *visite* (picturale ou propositionnelle) ;

  La *stéréotypisation,* plus spécifiquement: concepts de *schémas* et de *scénarios*;

  Le *schéma maître*, modifié par l'intégration d'informations nouvelles (*flux d'informations*) ;

  Le *mixage conceptuel:* cette théorie rejoint finalement l'idée de rencontre et contamination de schémas qui, en se superposant, vont projeter de nouveaux schémas par *mixages* ;

  Les paraboles et métaphores : ces figures de styles sont générées également par la superposition de schémas, engendrant la création de nouveaux espaces de signification ;

  La *règle de persévérance* et *effondrement sémantique* : ce dernier est selon nous apparenté à ce que la SPA nomme *stéréophagie* ; c'est-à-dire que la rencontre de différents schémas peut, par *contamination,* bloquer voire inverser la réalisation de certains éléments de ce schéma et engendrer un effondrement sémantique qui contribue à l'émergence d'une signification nouvelle ;

  La *convergence* : le contexte influence le sens. Cela rejoint l'appréhension de l'interface sémantique-pragmatique en SPA incluant notamment le « cinétisme discursif » de la signification linguistique (Galatanu, 2014 : 15) et la « contamination discursive » selon Galatanu (2011)[1288] ;

  L'*écriture-lecture* (Oatley, 2003) : ce processus de construction-déconstruction-reconstruction des représentations sollicite l'*agency* du lecteur qui devient alors écrivain dans/par l'acte de lecture. L'étude du phénomène d'écriture-lecture est donc celui des possibles interprétatifs.

  Le *poids* d'un discours littéraire et le *potentiel relativiste*[1289] exprimé par ce *poids* : ils permettent par exemple de déterminer un genre grâce *au jeu référentiel*.

  Le jeu référentiel : la littérature développe ses propres *schémas* en plus de ceux qu'elle emprunte au réel.

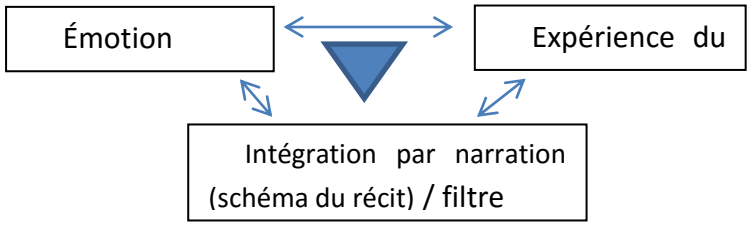
[1288] Galatanu (2011b) traite d' « hybridation culturelle », « contamination discursive » et « hybridité sémantique ».

[1289] Le potentiel relativiste se distingue de la « compétence relative » que nous avons abordée dans le chapitre sur le renouvellement des représentations (section 1). Cependant nous émettons l'hypothèse qu'il existe un lien entre les deux : le poids va jouer le rôle d'accord entre l'émetteur et le récepteur dans la communication et servir de balise de référence. Le potentiel relativiste forme selon nous non seulement un espace d'organisation mentale qui permet au lecteur et à l'écrivain de structurer ensemble le sens de l'histoire, mais il peut également relever des espaces et zones d'expériences et affects dans la mesure où il peut être constitué d'émotions communes et déjà vécues par le lecteur et l'écrivain. Par cet aspect émotionnel, le texte agit sur le corps comme un rêve (mimesis) en sollicitant des émotions déjà vécues. Le potentiel relativiste peut donc être une dimension expérientielle de référence.

XII Processus triangulaire : émotion, expérience, intégration

Le modèle du processus langagier interactif entre émotion et expérience (Wells-Jopling et Oatley, 2011) est situé à l'interface entre les représentations *de fait* et *de construit* dans un champ tridimensionnel faisant intervenir la narration. Nous proposons de traduire ce processus par le schéma suivant:

Figure 25. Processus triangulaire : émotion, expérience, intégration



Ce schéma triangulaire montre la manifestation potentielle de différentes combinaisons:

- L'expérience du réel peut influencer et être influencée par l'intégration entre émotion(s) et schéma(s) narratif(s);
- Le récit peut générer et être généré par l'intégration entre expérience(s) et émotion(s);
- L'émotion peut créer et être créée par la rencontre entre expérience(s) et schéma(s) narratif(s).

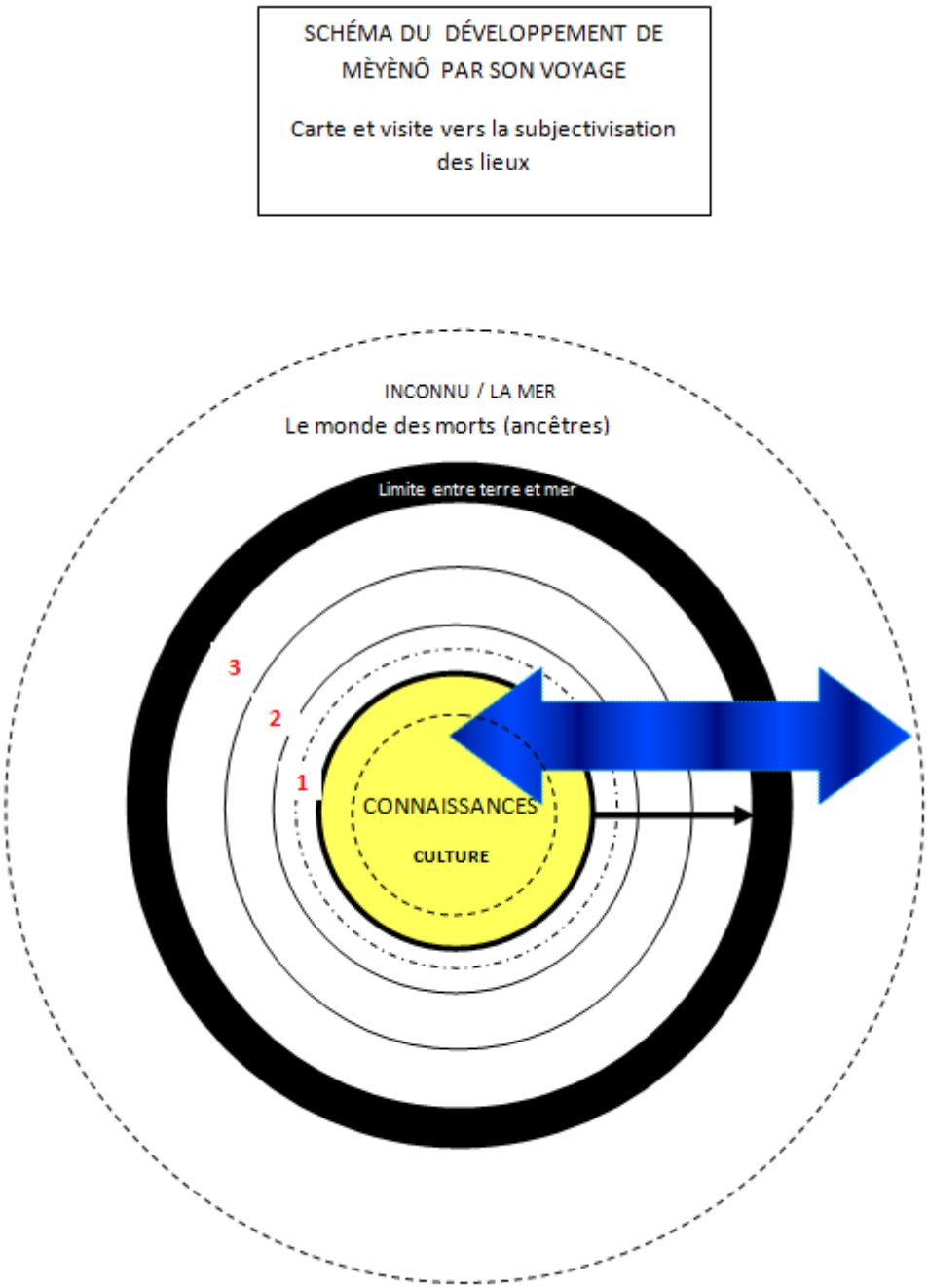
Considérant que l'incorporation narrative des émotions aux représentations forme une mémoire, il n'y aurait pas d'expérience et d'émotion *authentiques* puisque toute expérience du réel serait déformée par le filtre des expériences et émotions déjà intégrées dans/par la narration.

Remarque : les trois cas énumérés ci-dessus demeurent des hypothèses. De plus, il est possible que la relation entre émotion et expérience n'implique pas toujours la narration intérieure (Kitis, 2009). En outre ce principe est lié à la théorie de la régulation des émotions (voir glossaire) selon Oatley (2011 : 1344).

XIII Développement de Mèyènô par son voyage

a. Schéma : carte et visite

Figure 25.*Carte* et *visite* dans *Mèyènô*



b. Commentaires : explicitation des zones de passage

Zone de « connaissance-culture » : elle correspond « chez-soi » de Mèyènô. C'est le lieu où Mèyènô vit avec son grand-père, invoquant des valeurs et affects positifs, notamment l'amour[1290]. À l'intérieur de cette zone, nous pouvons trouver d'autres cercles concentriques qui peuvent se multiplier à l'infini pour illustrer la croissance et l'éveil de Mèyènô lorsqu'il est encore chez-lui avec son grand-père. Dans cette zone, il passe de l'état d'enfant à celui de « jeune-homme ». La ligne en pointillés illustre le passage du récit où Mèyènô est seul, questionnant la nature, et prenant conscience des mondes plus grands (macrocosmes) et plus petits (microcosmes) qui existent au sein de son propre monde. Ce questionnement intérieur traduit l'alter-ego, le dialogue intérieur de l'enfant, le début de sa décentration. Il est alors amené à interroger son grand-père qui lui révélera les limites de sa propre expérience, ce qui correspond à la frontière entre terre et mer, entre la vie et la mort. Selon lui, cette limite mène à un monde inconnu, (représenté par la mer). Pourtant une dimension connue constitue ce monde puisque c'est là où vivent leurs ancêtres. C'est le pays des morts. Le grand-père sait cela mais n'y a jamais été. Cette révélation recèle une dimension mystérieuse et sacrée qui attise la curiosité de Mèyènô. C'est aussi l'aspect dangereux de cette limite « ultime » qui attire Mèyènô et en fait sa quête. Dès lors, le grand-père indique à Mèyènô la distance qu'il doit parcourir jusqu'à cette limite, afin de se développer et de mettre en pratique ce que son grand-père lui a transmis. Cette distance à parcourir jusqu'à l'ultime frontière est celle de la découverte du monde vivant. C'est elle qui permet le voyage de Mèyènô. Elle est symbolisée par la flèche noire qui commence à la limite de la zone « connaissance-culture ». Cette limite est marquée par la séparation entre Mèyènô et son grand-père. Mèyènô a grandi, et lorsque son grand-père ne peut plus répondre à ses questions, il se trouve face à un manque qu'il doit combler par sa propre expérience. D'où sa volonté de dépassement et le besoin de partir de chez-lui à la découverte de l'inconnu.

La flèche noire : elle traduit la distance parcourue par Mèyènô entre le moment où il quitte son grand père jusqu'au moment où il atteint la mer. C'est la zone liminale entre le monde connu et le monde inconnu. C'est la découverte de la vie par l'autonomie. La flèche suit le cours de l'eau car Mèyènô longe la rivière pour arriver jusqu'à la mer.

[1290] Selon la SPA (TVFL, Galatanu, 2000), les valeurs positives évoquées ici relèvent des niveaux intellectuels, pragmatiques, affectifs, hédoniques positifs. Le verbe « aimer » est employé, associé à l'activité rituelle de Mèyènô qui taille « des lézards dans le bois ». L'émotion non-occurrente de l'amour associée au lieu *chez Mèyènô* a été traitée dans une analyse explicitée dans le chapitre sur la PC.

Sur ce parcours, nous avons mis en évidence trois zones :

La première (1) est le parcours jusqu'au cocotier, marqué par la traversée de la rivière. Dans cette zone, Mèyènô se sent à son aise et subvient seul à ses besoins grâce à la nature qu'il connaît (il l'a appris avec son grand-père). Il fait de la nature son chez-lui. Dans cette zone, la ligne en pointillés illustre le premier passage à l'arbre sacré (le banian) où il se repose. Nous aurions pu ajouter une autre ligne illustrant le passage de la rivière puisqu'il se trouve juste avant le cocotier.

La seconde zone (2) est celle du parcours de Mèyènô jusqu'au vieillard. Dans cette zone, il ne souhaite pas laisser d'empreintes : il est sur le territoire d'un autre. La nature ne comble plus ses besoins. Il arrive chez un inconnu et lui demande de l'aide. La rencontre avec le vieillard marque la limite de l'expérience du grand-père de Mèyènô qui lui, n'a jamais vu la mer. Le vieillard, lui, est différent. Il n'a pas les mêmes codes. Il connaît la mer et transmet à Mèyènô ce qu'il sait : il lui indique le chemin jusqu'à la mer en lui disant d'aller se baigner. Il ne lui mentionne pas le danger que cela représente. Ce danger est marqué par la limite ultime transmise à Mèyènô par son grand-père. Ainsi cette limite est désacralisée, banalisée par le personnage du vieillard.

La troisième zone (3) commence au moment où Mèyènô, seul, découvrant la mer, se trouve face à un dilemme : que doit-il faire ? Aller dans la mer ou non ? Transgresser la limite établie par le grand-père ou stopper là son développement ? Sa quête s'achève-t-elle ici ? Il est très proche de la ligne à ne pas dépasser. Le danger se rapproche. Dans cette zone, il dépasse l'expérience du grand-père. Le dilemme est celui du bien et du mal, celui de la croyance (en quels codes, quelles valeurs ?). Cette zone est finalement la plage, espace de transition entre terre et mer, aux limites de la connaissance du monde vivant.

La zone noire est celle du danger qui marque le début du « grand » inconnu. C'est la limite ultime entre terre et mer : elle représente la transgression de Mèyènô, son passage d'un monde à l'autre (du monde des vivants au monde des morts, du connu vers l'inconnu). Dans cette zone, Mèyènô est à la fois actif et passif. Il a toujours pied et avance dans la mer. Cette zone transitoire s'achève au moment où Mèyènô n'a plus pied.

La zone « inconnu-mer » : elle correspond au monde des morts. C'est le « grand inconnu », la mer, dans laquelle Mèyènô se fait prendre pour disparaître au large. Les pointillées représentent « le large », le moment où Mèyènô quitte son corps pour se fondre dans l'infini. C'est sa transformation finale. Il est de nouveau chez lui car il rejoint ses ancêtres. Sa transformation est irrémédiable. Mais nous découvrons ensuite que le franchissement de cette frontière n'est pas irréversible. En effet, Mèyènô peut repartir prévenir son grand-père sur terre, sous forme de lézard, en longeant le fil de l'eau. Il reviendra ensuite avec son grand-père et tous deux découvriront ensemble le monde des

morts. Cela signifie que, dans ce monde, le développement est encore possible. Ainsi d'autres cercles plus grands pourraient être ajoutés (à l'infini).

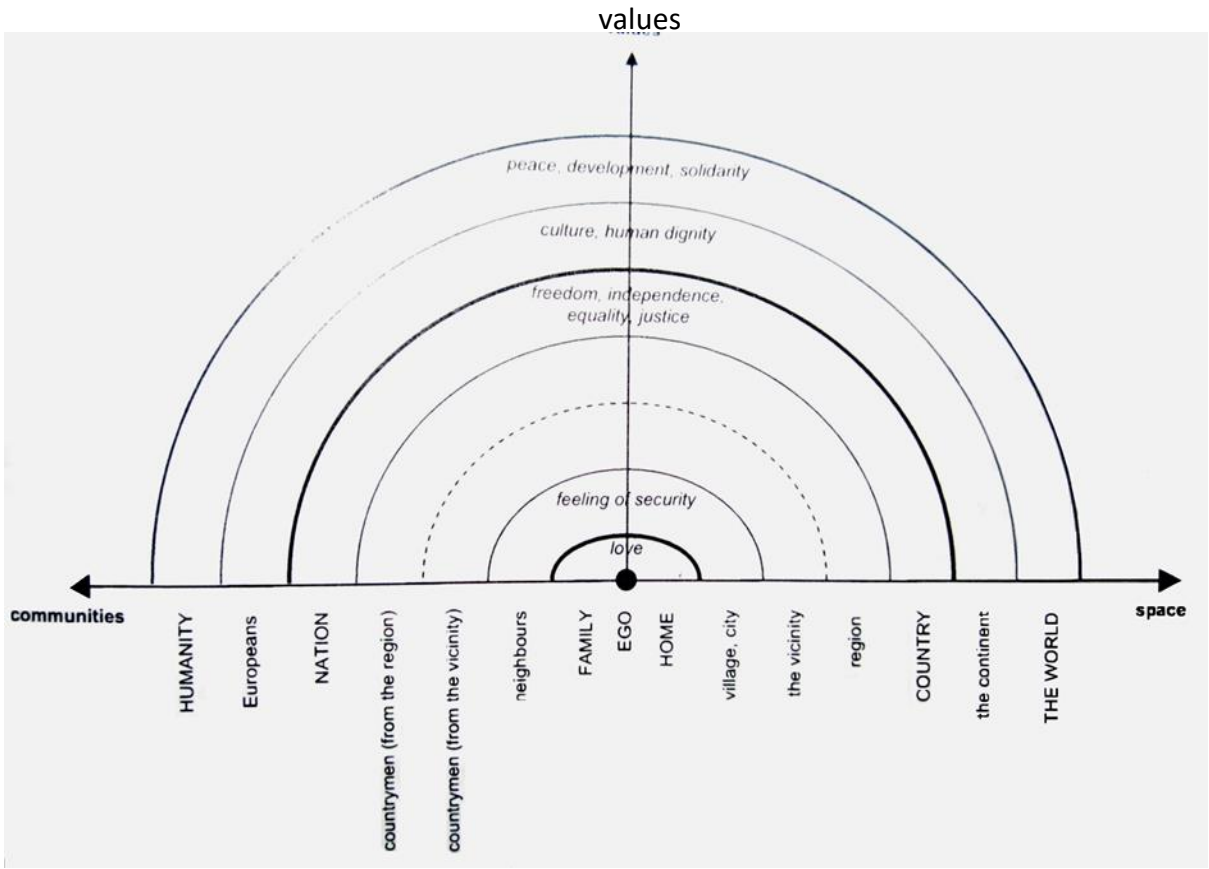
La grande flèche en double sens traduit l'histoire du parcours de Mèyènô, son voyage le long de l'eau, à travers les différents passages qui correspondent à des prises de conscience (ou des réalisations). Depuis son enfance et le lieu où il vit avec son grand père jusqu'au monde des morts, Mèyènô se développe, poussant sa quête jusqu'à son extension ultime. Une fois celle-ci réalisée, Mèyènô peut encore voyager en revenant sur terre, en remontant le cours de l'eau dans le sens inverse. Il retourne ainsi voir son grand-père sous la forme d'un lézard. Parce qu'il y revient régulièrement, c'est donc toujours *chez lui*. Cela traduit un voyage sans fin, à travers des cercles concentriques qui peuvent s'étendre infiniment tant à l'extérieur qu'à l'intérieur[1291] : en effet Mèyènô continue de découvrir le monde des morts mais aussi celui des vivants qui se renouvelle sans cesse. La rencontre entre le lézard (Mèyènô) et la fillette (Nôe) nous le rappelle, ce qui souligne l'échange mutuel entre les nouvelles générations et les ancêtres. Le fait que Mèyènô revienne dans le monde des vivants sous la forme d'un lézard nous laisse imaginer comment il redécouvre ce lieu avec une nouvelle perspective. La dimension infinie et répétitive du schéma, à laquelle se cumulent les cercles concentriques, rappelle la représentation en *spirale* du développement et de la connaissance[1292]. Il s'agit finalement du renouvellement identitaire de l'individu, ne pouvant se régénérer qu'en se transformant, par ses voyages. Le *chez soi* est la relation au connu, à la connaissance, à l'expérience. Il est sans cesse renégocié et ne peut être réalisé sans la prise de conscience de l'*ailleurs* (l'altérité). Par conséquent, l'identité ne peut survivre sans se renouveler par la rencontre avec l'autre, en tant qu'inconnu.

[1291] Ces mouvements contractiles et expansifs sont ceux respectivement « domicentriques » et « domifuges » qui figurent deux « home » ambivalents (Thaler et Jean-Bart, 2008 : 28).

[1292] La représentation du développement en spirale fait écho au schéma des méthodes d'enseignement communicatives où l'apprenant est au cœur de son apprentissage : il construit-déconstruit-reconstruit sans cesse son savoir, guidé par l'enseignant. Selon notre schéma, les cercles concentriques et la flèche à double-sens dépeignent ensemble un mouvement à la fois fermé et ouvert, expansif et contractile, que le motif de la spirale retranscrit également : la progression en spirale représente en effet par une expansion cyclique, basée sur le retour constant au même point mais de manière enrichie (voir glossaire : *motif révolutif / spirale).*

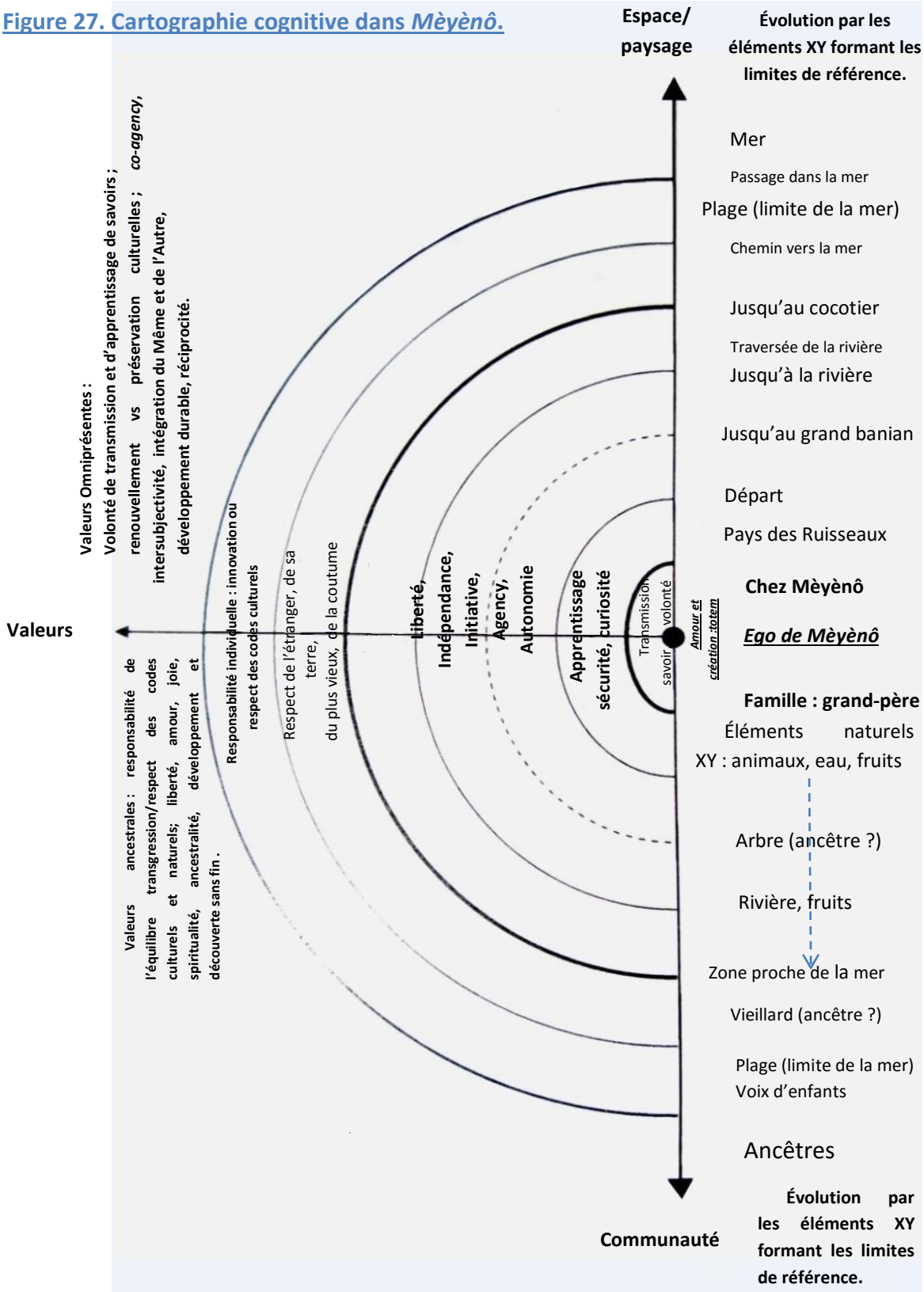
XIV *Homeland :* cartographie de Bartmiński (2009)

Figure 26. « The Polish OJCZYZNA 'homeland': components of the conceptual structure » (Bartmiński, 2009 : 169).



XV *Chez X* : cartographie cognitive dans Mèyènô, d'après *Homeland*, Bartmiński (2009).

Figure 27. Cartographie cognitive dans *Mèyènô*.



XVI Tableau comparatif Mèyènô/Mörua

Tableau 15. Comparatif : étapes des voyages de Mèyènô et Mörua, suite à la période de transmission

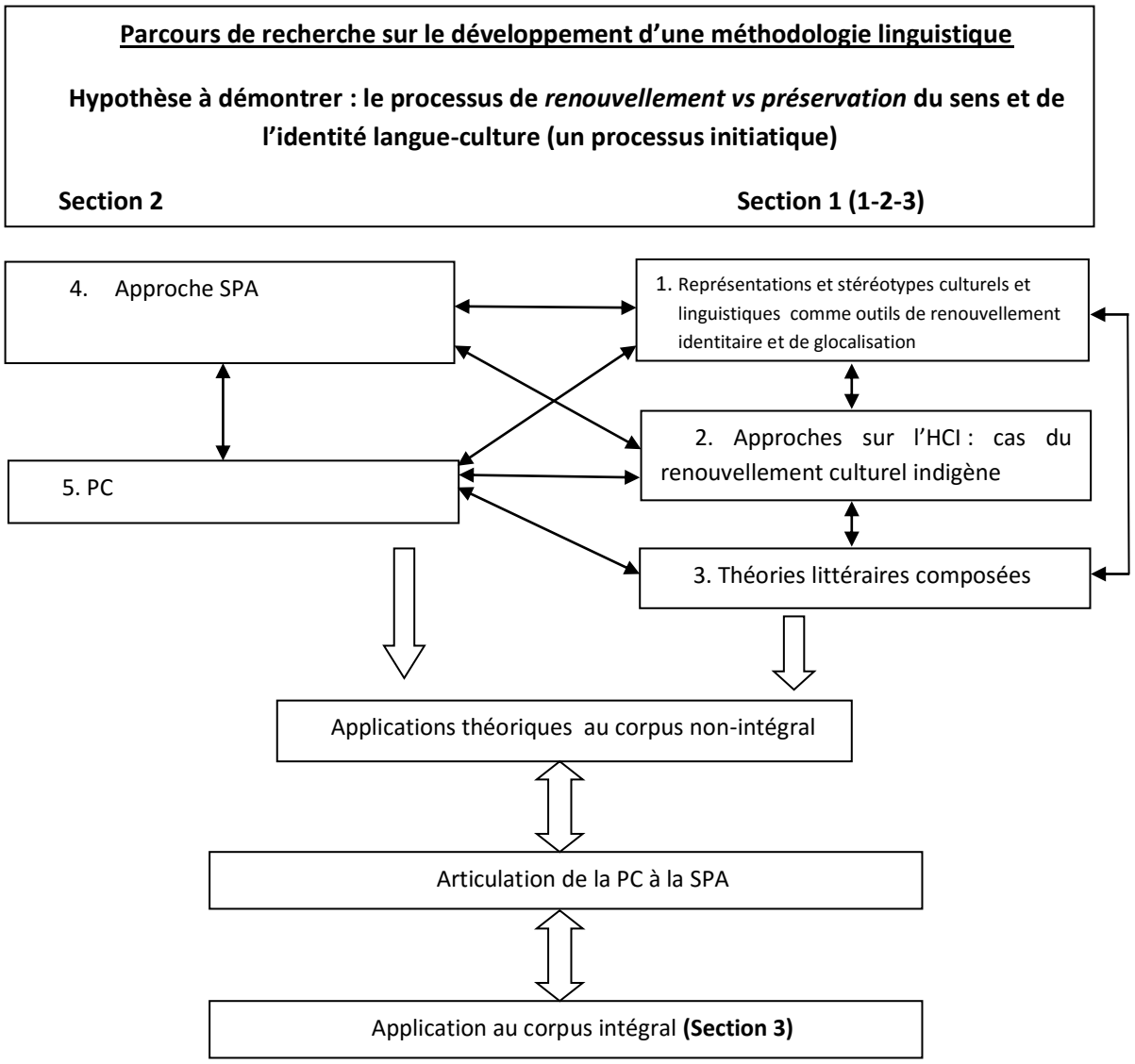
	Étapes : description	Mèyènô	Mörua
0	>Préparation > Fin de la préparation	> Préparation : période d'apprentissage ; transmission de Mörua à Mèyènô (pp. 2-6) ; > Fin de la préparation : révélation de la mort (p. 6) suivie du grand-père « endormi » (p. 7).	
1	> Pause/vide/situation figée/inertie suggérant la réflexion latente du personnage > Attente précédant le départ > Émotions croissantes (donc pas d'inertie)	> Pause /vide : silence suite au dialogue avec Mörua (pp. 4-6). > Attente précédent le voyage et *envie de partir* croissante (p. 7) : *Plus les jours passaient, plus Mèyènô avait envie de partir* (p. 7)	> Pause/vide/situation figée, état latent : - « endormi » lors du départ de son petit-fils, Mörua disparaît momentanément de l'histoire pendant le voyage de Mèyènô (pp. 7-11). > Attente du retour de Mèyènô : *le temps passait* (p. 12). > Émotions croissantes: *le grand-père était de plus en plus inquiet et malheureux*) (p. 12)
2	>Décision de partir vers l'inconnu > Promesses de Mèyènô à Mörua > Conscience d'un malheur possible	*> Il décida d'aller à la découverte de cette rivière et de cette mer qui lui semblaient tellement mystérieuses. Il fit la promesse de revenir un jour* (p. 7). > Il promet également « qu'un proche le préviendrait » en cas de « malheur ».	> Conscience d'un « malheur » possible : suggéré par les émotions *inquiet et malheureux (p. 12)* et confirmation par le lézard : « c'est le messager, le totem qui annonce la mort » *(p. 12).* > Mèyènô tient sa promesse. > Mörua demande au lézard de l'emmener près de son petit-fils, ce qui suggère que le chemin lui est inconnu (p. 12).
3	Passage d'une limite (partir)	Il part **seul** (p. 7)	Il part **avec le *lézard*** qui le guide (p. 13)
4	Grand Banian (arbre qui symbolise la porte d'entrée du monde des morts) / fatigue	Il *s'assoupit* (p. 8). Rêve potentiel.	Il est « fatigué » mais ne s'assoupit pas (p. 13).
5	Traversée d'une rivière (« constitue une épreuve pour Mèyènô »)	La rivière « constitue une épreuve pour Mèyènô » (p. 8). (d'après le lexique de l'album)	Prise d'initiative (p. 13).
6	Cocotier (faim, manger, boire)	Mèyènô doit subvenir seul à ses besoins (p. 8)	Prise d'initiative de Mörua « pour se rassasier » (p. 13). Cela suggère que le lézard n'a pas les mêmes besoins (de par son caractère spirituel implicite?)
7	Rencontre en s'approchant de la mer	**Rencontre avec le *vieillard* (p. 9)** *s'approchant de la mer* (p. 9)	**Pas de rencontre** **Pas de vieillard** *se rapprochant de la mer* (p. 13)
8	Transformation	Métamorphose du *jeune garçon* (p. 2) en *jeune homme* (p. 9)> grandir / vieillir. Il reste pourtant l'« enfant » (p. 9) du *vieillard*.	*Le lézard était devenu beaucoup plus grand* (p. 13) > grandir
9	Face à la mer : hésitation et questionnement de l'interdit (références aux valeurs et règles acquises, échos à des passages précédents du récit).	*>Mèyènô contempla la mer et demande : N'est-ce pas interdit* (…) ? (p. 10) >Structure suggestive : il pense aux paroles de Mörua (pp 5-6) telles que : *mon grand-père me disait qu'il ne faut pas s'y baigner*.	*> Sur la plage, le grand-père hésita* (p.13). > Structure suggestive Mörua questionne l'interdit : *mon grand-père me disait qu'il ne faut pas s'y baigner* (p. 5).

10	Appel des ancêtres près de la mer et renversement des Sts : St : « ancêtre DC vieux ». St : « Vieux/ancêtre DC appel de la mer ».	*S'approchant de l'eau*, il *entendit des voix d'enfants au loin* (p. 11)	Le *grand-père appela son petit-fils* (p. 13), (de la plage) *Une voix se fit entendre de la mer* (p. 13) *Mèyènô appelait son grand-père* (p. 14)
11	Volonté de rejoindre quelqu'un dans la mer (réponse à l'appel) et émotions exprimées.	*Voulant rejoindre les enfants* (p. 11) Émotions exprimées par les *voix d'enfants : « rire et crier ».* (p. 11).	*Très heureux, il le rejoignit* (p. 14)
12	Passage de la limite (mer)	*(…) il se fit prendre et entraîner au large.* (p. 11)	il le rejoignit (« nage jusqu'à moi» !) (p.14)
13	>Fin du voyage : retour chez X >Continuité dans les actions / nouvelle exploration de chez X	> Il n'y a pas de retour à leur lieu de vie initial « le Pays des Ruisseaux » (p. 2). > Le retour *chez X* est traduit par la réintégration de la famille, comme un retour aux origines ancestrales dans la mer / mort : « très heureux » le *grand-père «* rejoignit » Mèyènô (p. 14). > *Tous deux* retrouvent et découvrent leur nouveau chez-eux : *(…) tous deux découvrirent le monde de la mer. Ils y vivent toujours et ont retrouvé leurs ancêtres*. Il y a continuité de la vie dans la mort.	
14	Fin du voyage : *chez X* et *X* transformé/ modifié / plus grand (expansion continuelle)	Il y a transformation et continuité : le passage dans la mort ne rend pas impossible la continuité de la vie (p. 14). Expansion : nouveau chez X (*le monde de la mer)* et expansion de la cellule familiale composée de Mèyènô et de Mörua qui s'agrandit avec « leurs ancêtres ».	
		Métamorphose de Mèyènô en lézard (p. 15) et liminalité. **Expansion en *continuum* : trajets entre deux centres formant un double *chez X* (ancien et nouveau chez X).**	**La transformation de Mörua est retranscrite par l'émotion « très heureux » (structure discursive) sachant qu'il était « malheureux » et « inquiet » auparavant (p. 12).**

XVII Bilan du parcours de recherche théorique combinatoire

a. Schéma de notre parcours de recherche

Figure 28. Parcours de recherche sur le développement d'une méthodologie linguistique



b. Commentaires

Le processus de *renouvellement vs préservation* du sens et de l'identité dans une perspective linguistique et culturelle a été examiné au regard des théories sur les représentations linguistiques, culturelles et cognitives (1) dont les processus de construction-déconstruction-reconstruction (en spirale) et co-construction ont été soulignés ainsi que leur potentiel transformatif : apparaissent alors des ponts entre les représentations (1) et la SPA (4)[1293] d'une part, et (1) et la PC (5) d'autre part.

Nous avons aussi traité de l'HCI (2) en corrélation avec les représentations interculturelles (1) afin de montrer que l'HCI est un processus d'appropriation identitaire. De plus, la Lje a été abordée comme un exemple d'HCI. Les liens entre théories littéraires (3), l'HCI (2) et la modification des représentations (1) ont éclairé de nouvelles voies de recherche sur les apprentissages d'émergence, notamment par le biais de supports de communication glocale. En outre, il a été montré que la littérature véhiculant l'HCI se décline de manière saillante à travers la Lje dont le caractère est initiatique par essence (théories littéraires (3)).

Dans une seconde section, nous avons premièrement décrit l'approche SPA (4) et son potentiel pour montrer notre hypothèse en lien avec les approches alternatives de l'HCI (2). Deuxièmement, la PC (5) a été examinée: elle permet notamment de montrer la reconstruction du sens/signification qui a lieu au niveau de la réception d'un texte littéraire ; de ce fait, la PC est propice à l'étude de la transmission de l'affect, des émotions et des significations intangibles par le biais de la narration. Les instruments poéticognitifs que nous avons découverts en (5) rejoignent ainsi les théories (1), (2) et (3) du schéma ci-dessus. En outre, la PC (5) permet d'enrichir la méthodologie SPA (4) et inversement.

Enfin, les applications théoriques ont été expérimentées notre conte-type (analyse du discours). Notre thèse en a présenté les exemples les plus intéressants. En premier lieu, les théories de la Lj contemporaine en lien avec les études culturelles et anthropologiques relatives aux sociétés indigènes d'Océanie ont montré les valeurs suivantes dans le conte *Mèyènô*:

- *Chez soi*/ *home* dans la Lj, la Lje et les récits initiatiques (mouvements domicentriques et domifuges)
- Glocalisation, localisation, globalisation, authenticité locale (dimension loca-globale)
- Processus de renouvellement en spirale

[1293] Nous avons plus particulièrement traité des représentations identitaires, ethnosocioculturelles et linguistiques. La dimension interculturelle est largement exploitée par la SPA, entre autres dans le contexte de la didactique des LC : voir par exemple Galatanu (2006a, 2006 b, 2008, 2011a, 2011b, 2012).

- Silence, transmission et double dimension initiatique propre à l'HCI : entre surface et profondeur ; entre local et global
- Soi intersubjectif (et la co-agency)[1294]
- Penser-mutuellement
- Signification masquée *(R/rêve*, totem etc.)

En second lieu, en lien avec les théories littéraires, la PC a éclairé les points suivants:

- Projection narrative (parabole, métaphore, métonymie, figure, symbole etc.)
- Mixage et glocalisation
- Phases du développement de la conscience chez l'enfant
- Dimension suggestive du récit (notamment la structure des émotions)
- Émotions non-occurrentes : peur *vs* amour en lien avec le motif domifuge.
- Amorçage, affect et écho du récit
- Schéma familier – rupture – réintégration dans le domaine du familier
- Potentiel relativiste et poids
- Théorie des mondes textuels possibles
- Cartes cognitives : espace, zone et limite (re)construites par le texte
- Représentations de l'île et de l'eau en lien avec l'identité.

Les résultats de ces applications confirment que notre déclinaison de la méthodologie SPA actualise et illustre son potentiel poéticognitif par les processus paraboliques.

La PC et les théories de (1) et (2) (section 1), servent de ponts pour combiner les théories littéraires (3) et la SPA. La nature à la fois littéraire et poétique du conte doit en effet être prise en compte, tout comme ses dimensions didactiques et interculturelles, spécialement dans le contexte de la transmission de l'HCI. Les zones du non-dit, du silence du texte ou de la suggestion sont notamment propices au passage du sens socio-culturel et intangible initiant la transformation mutuelle des sujets communicants. Il s'agit d'un espace potentiel où s'élabore la co-construction du sens, plus spécialement dans le contexte d'un support de communication glocale. La méthodologie SPA peut donc être étendue au niveau des possibles interprétatifs grâce à la PC, en tenant compte de cette zone du non-dit et de la dimension glocale mais aussi de l'évolutivité du sens dans le cas d'un récit. L'expansion proposée de la méthodologie SPA a été résumée en section 2. L'application de cette déclinaison méthodologie (suivant quatre axes) a été effectuée sur le texte intégral de *Mèyènô* (section 3).

[1294] La *co-agency* est aussi désignée par l' « agency intersubjective ».

Enfin, les flèches à double sens qui apparaissent dans le schéma ci-dessus soulignent quant à elles l'interactivité du processus de recherche entre d'un côté, le travail théorique sur le développement méthodologique et de l'autre, son expérimentation sur le corpus.

XVIII *Chez soi* : définitions lexicographiques

Nous avons résumé ci-dessous les définitions données de *chez* (préposition) et de *chez-soi* (nom masculin invariable) dans trois dictionnaires – Littré, Nouvelle Edition (2007) ; Le Lexis, Larousse (Dubois, 2009 ; Haboury et Dubois, 2002) ; le Dictionnaire Culturel de la Langue Française (Le Robert — Rey et Morvan 2005)[1295]. À partir de ces définitions, la description SPA de la signification de *chez X* a été élaborée.

Chez est généralement suivi d'un pronom personnel accentué (*moi, toi, elle/lui, nous, vous, elles/eux*), d'un nom de personnes ou d'êtres personnifiés et parfois d'un nom commun.

Chez[1296]

- Préposition. Du latin « casa », maison, avec traitement phonétique irrégulier de la finale).

1. Dans la maison de, au logis de
2. Dans le pays de
3. De chez (préposition composée) : on sort de la demeure de quelqu'un
4. Par chez (préposition composée) : on passe par la demeure de quelqu'un
5. Près de chez / loin de chez
6. Parmi
7. Dans l'esprit ou le caractère de quelqu'un
8. Dans un auteur (renvoie à 7.)

Remarque : Chez ne prend pour complément que des noms de personnes ou d'êtres personnifiés.

Chez-moi, chez-soi, chez-toi[1297]

- Nom masculin invariable (chez et pronom personne accentué).

1. Domicile personnel
   - Possession : « Posséder un chez-soi »
   - Dimension affective ajoutée : « ils aiment leur chez-eux » ; « on aime son chez-soi »

[1295] Les définitions du *Dictionnaire Culturel de la Langue Française* de Rey et Morvan (2005) ont par ailleurs été confortées par celles du *Dictionnaire Historique de la Langue Française* (Rey, 1992 (2nd édition 1995)).
[1296] Littré, Nouvelle Édition (2007 : 318).
[1297] Littré, Nouvelle Édition (2007 : 318).

Chez[1298]

- Nom masculin invariable. Issu du latin *en chiés / in casa*, dans la maison; 1196.

1. Indique une localisation dans la demeure, le pays ou la civilisation, l'œuvre littéraire ou artistique de quelqu'un ; indique la présence de quelque chose dans le physique, dans le comportement de quelqu'un, ou, éventuellement, d'un animal.
   - Chez eux (cousins de ma grand-mère) : famille, familier, habitude et repas (*dîner chaque jour*) chez eux.
   - Dans sa maison/ son appartement
   - Dans sa boutique
   - Dans son œuvre
   - En / dans le pays ou la civilisation de (*en Grèce/ chez les Grecs)*
2. *Chez* peut être précédé de *de, par, vers* ou d'une locution prépositionnelle
3. Aux yeux de, au jugement de.

Chez-moi, chez-soi, chez-toi[1299]

1. Un chez-soi, mon chez-moi, etc., mon domicile, ma demeure, etc.
   - Possession : *vous avez un chez-vous*
   - Associé à un besoin primaire satisfait *(manger à sa faim).*

Chez[1300]

- Préposition. 1130, *chies* ; issue du latin *casa* « maison ».

1. Dans la demeure de, au logis de
2. Chez nous : dans le pays, la région, la famille du locuteur
   - *Bien de chez nous* : typiquement français, avec une nuance de chauvinisme satisfait.
3. Chez suivi d'un nom propre, d'un prénom : dans la famille de (X)
4. Dans le local professionnel, le service, l'émission de / d'une marque donnée
5. Locution familière : de chez (et adjectif ou nom répété)
   - *Nul de chez nul*
6. Dans le pays de/ Parmi / Auprès de / Dans (et groupe identitaire : civilisation, ethnie, catégorie d'êtres animés …)

[1298] Le Lexis, Larousse, 2009 ; 2002.
[1299] Le Lexis, Larousse, 2009 ; 2002
[1300] Alain Rey, dictionnaire culturel (2005), conforté par le dictionnaire de la langue française (Rey, 1992)

- *Chez l'ennemi / les Grecs et les Romains/ le animaux/ les catholiques/ tribus indiennes*

7. En la personne, dans l'esprit ou le caractère de quelqu'un ; dans les œuvres de / dans

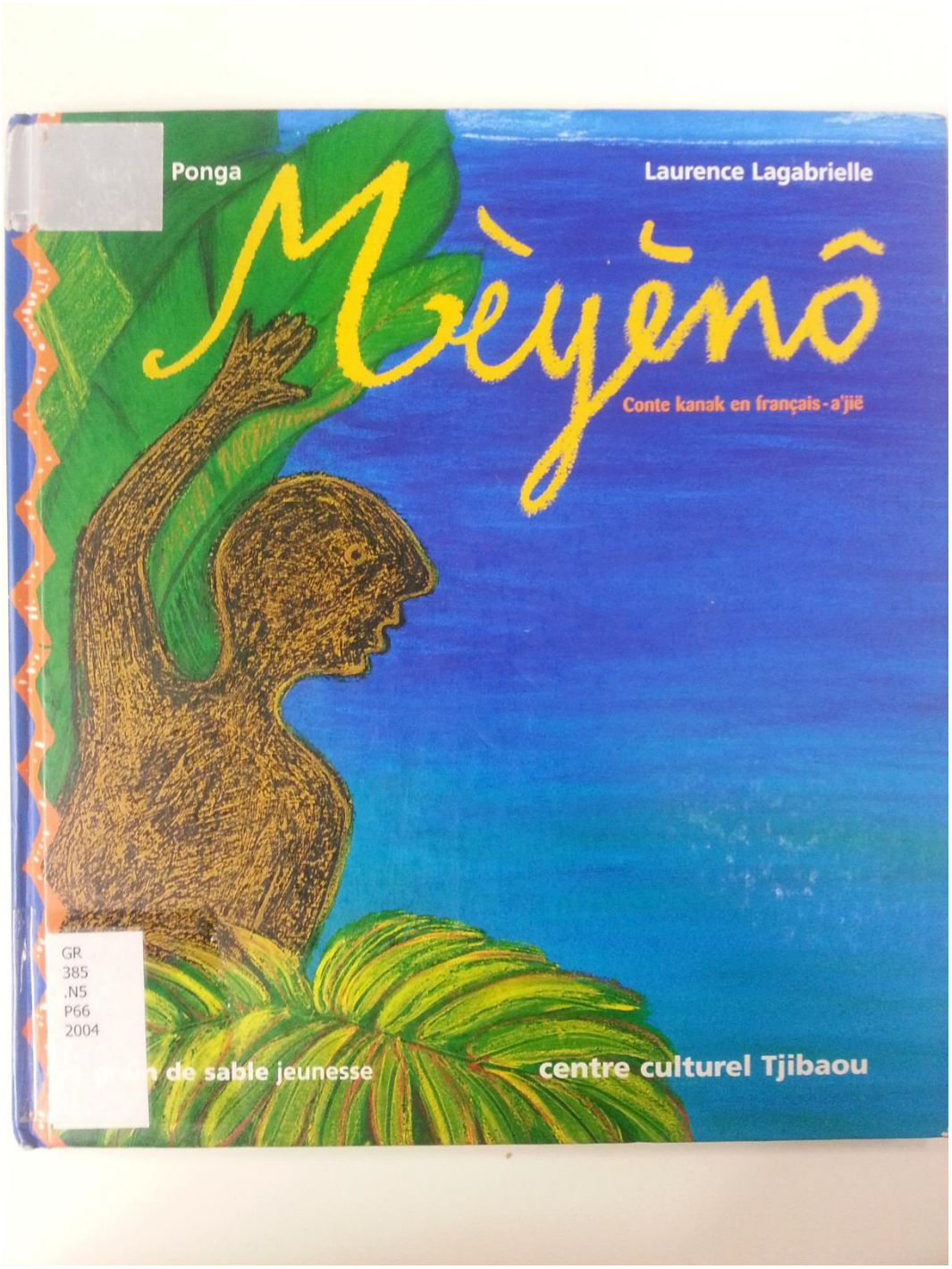
Chez-moi, chez-soi, chez-toi[1301]

1. Domicile personnel avec valeur affective : *petit chez-soi* (souligne la valeur affective et intime).
   - Faire un chez-soi
   - *Home* (nom masculin repris de l'anglais) : domicile, logis considéré dans son aspect intime et familial

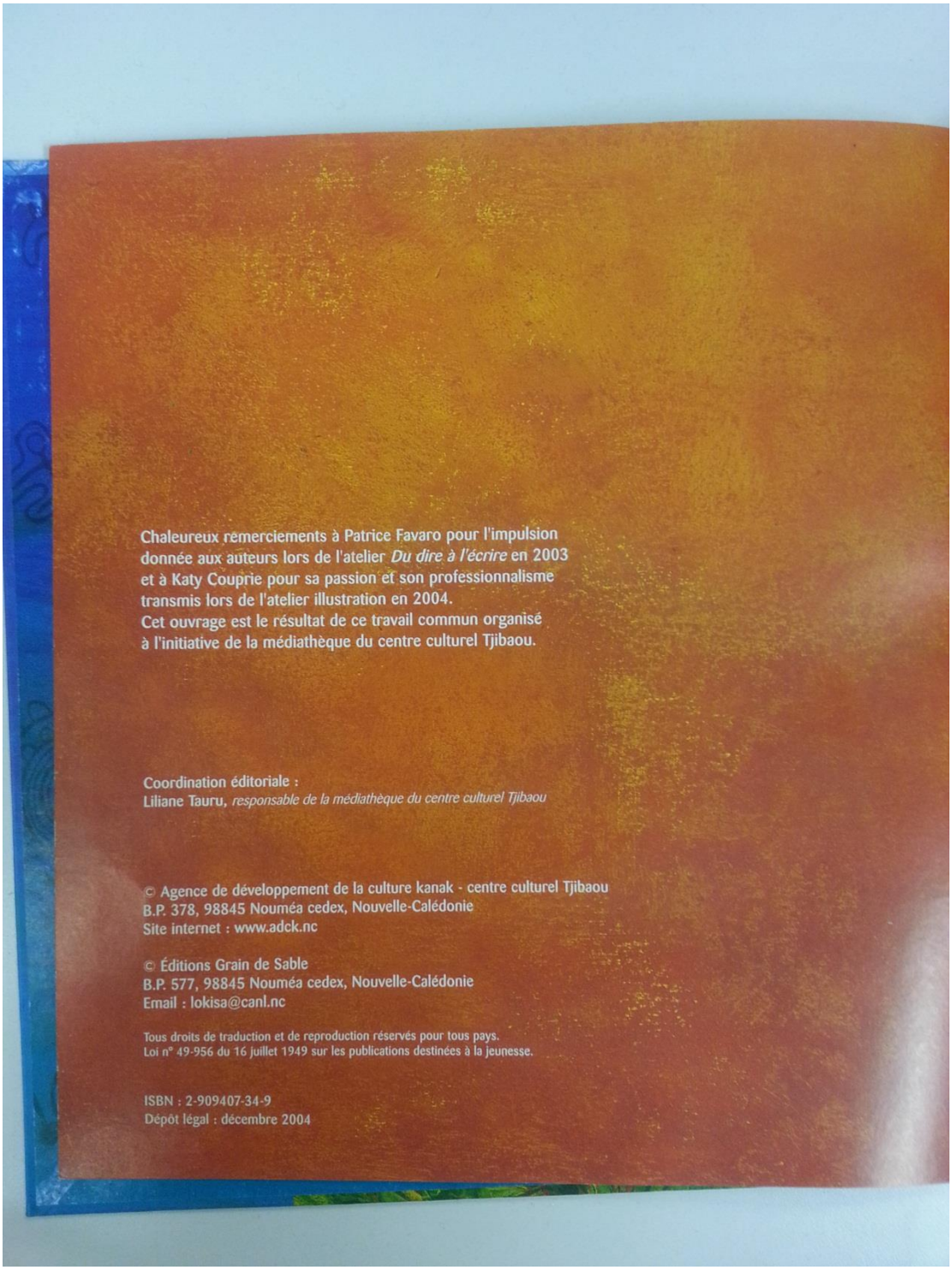
[1301] Alain Rey, dictionnaire culturel (2005), conforté par le dictionnaire de la langue française (Rey, 1992)

XIX Conte Mèyènô (extraits de l'album)

XIX.1 Couverture



XIX.2 Page de remerciements



Chaleureux remerciements à Patrice Favaro pour l'impulsion donnée aux auteurs lors de l'atelier *Du dire à l'écrire* en 2003 et à Katy Couprie pour sa passion et son professionnalisme transmis lors de l'atelier illustration en 2004.
Cet ouvrage est le résultat de ce travail commun organisé à l'initiative de la médiathèque du centre culturel Tjibaou.

Coordination éditoriale :
Liliane Tauru, *responsable de la médiathèque du centre culturel Tjibaou*

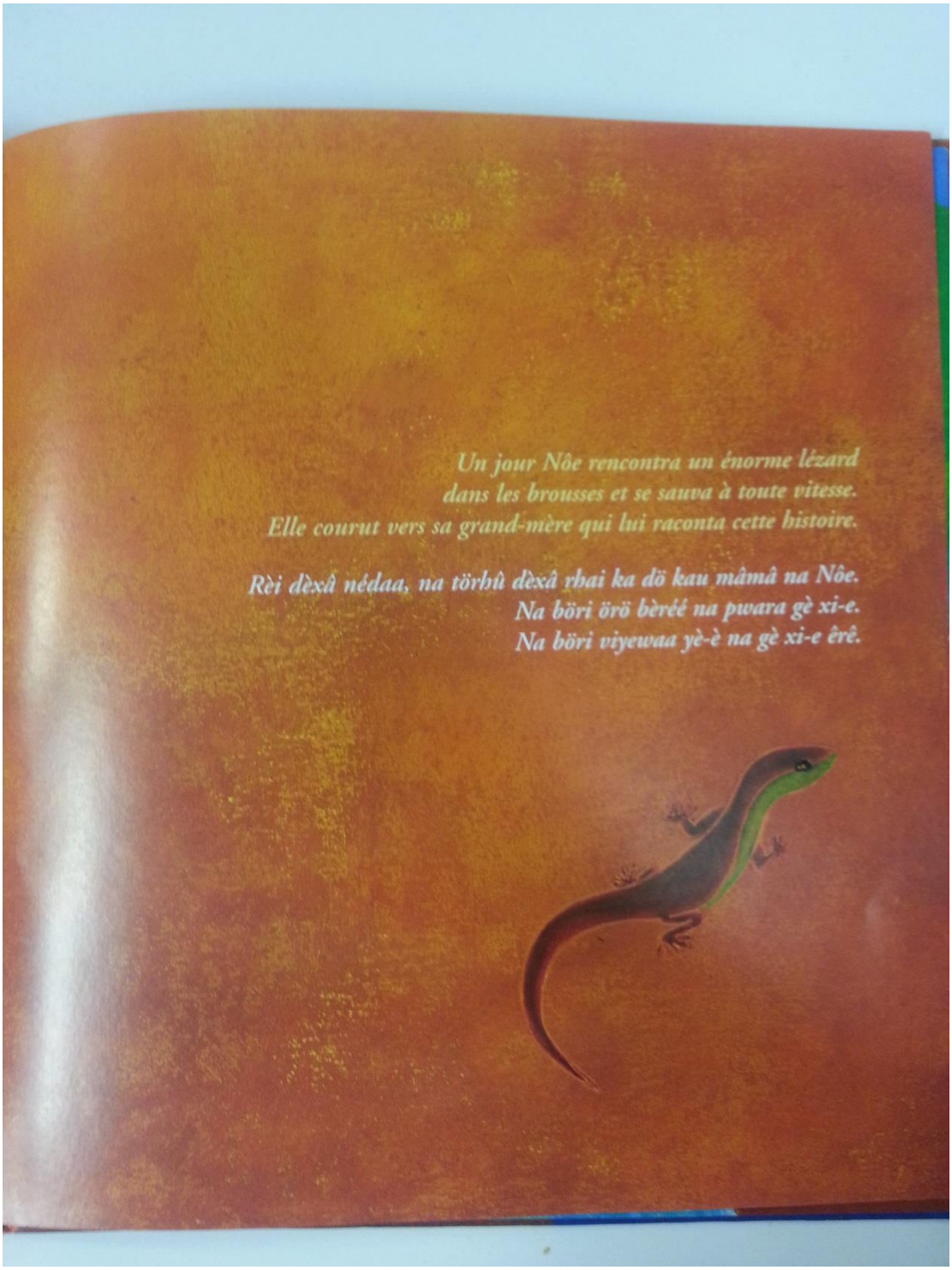
© Agence de développement de la culture kanak - centre culturel Tjibaou
B.P. 378, 98845 Nouméa cedex, Nouvelle-Calédonie
Site internet : www.adck.nc

© Éditions Grain de Sable
B.P. 577, 98845 Nouméa cedex, Nouvelle-Calédonie
Email : lokisa@canl.nc

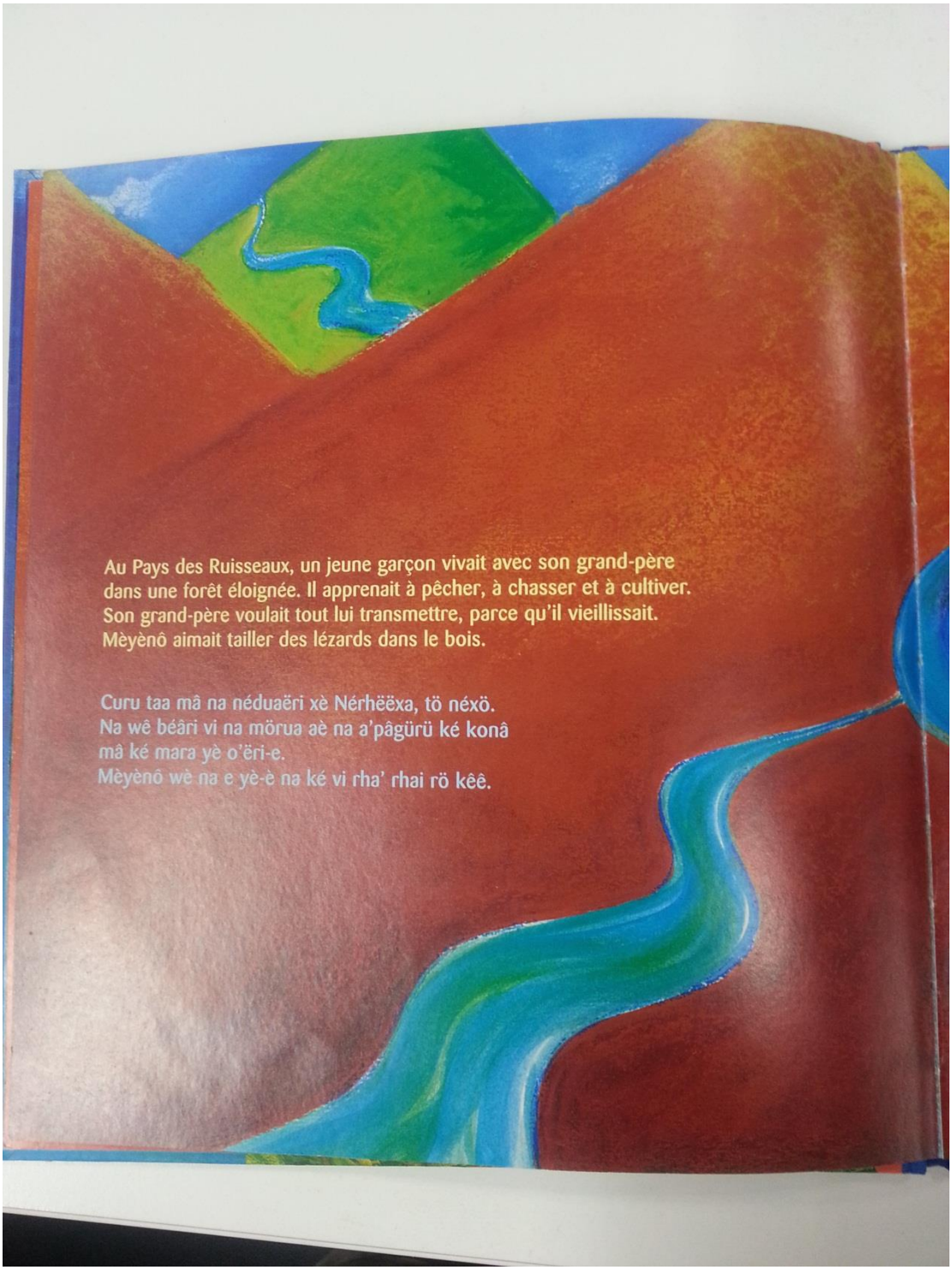
Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.
Loi n° 49-956 du 16 juillet 1949 sur les publications destinées à la jeunesse.

ISBN : 2-909407-34-9
Dépôt légal : décembre 2004

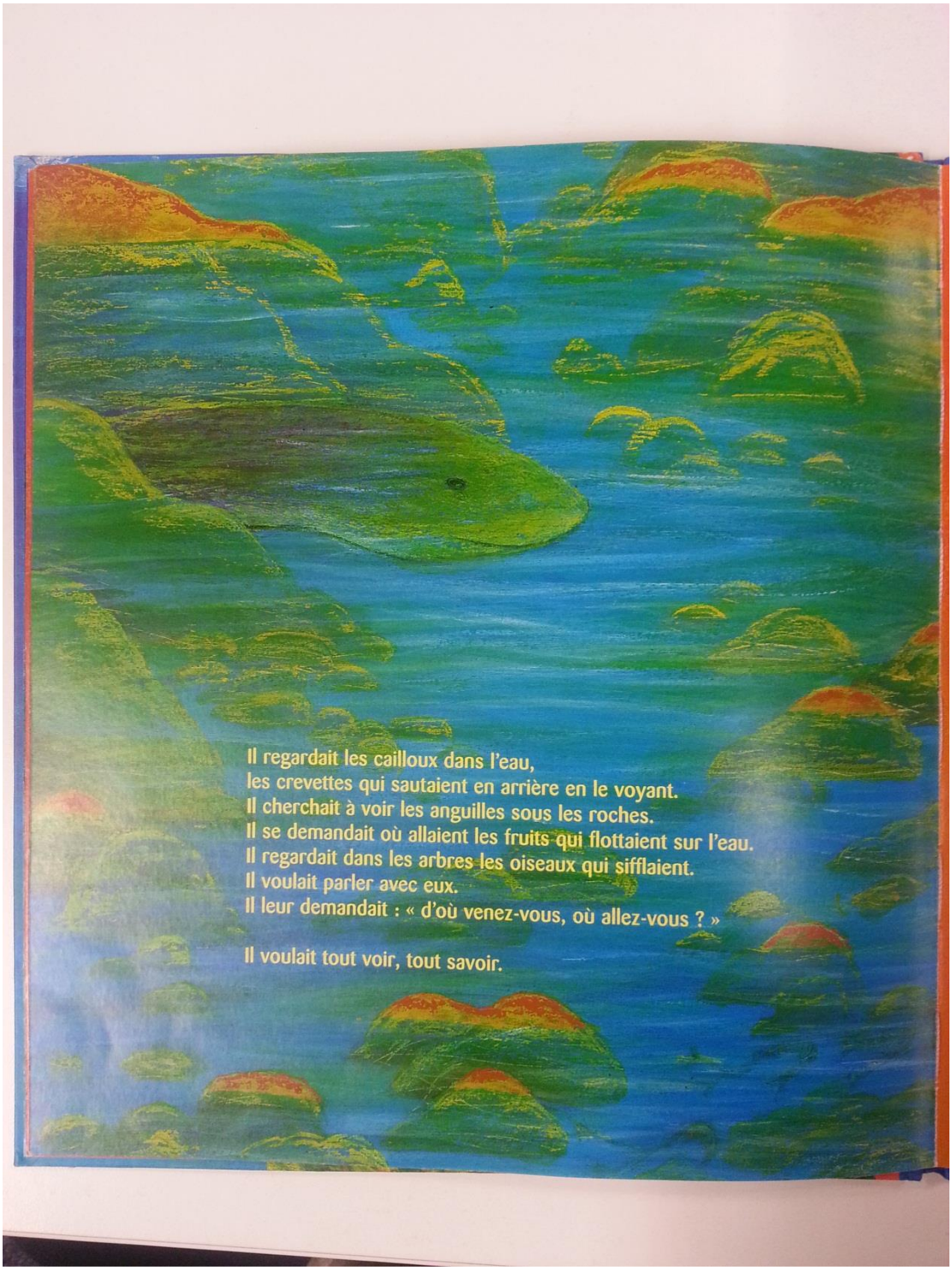
XIX.3 Page 1 (pour notre analyse)



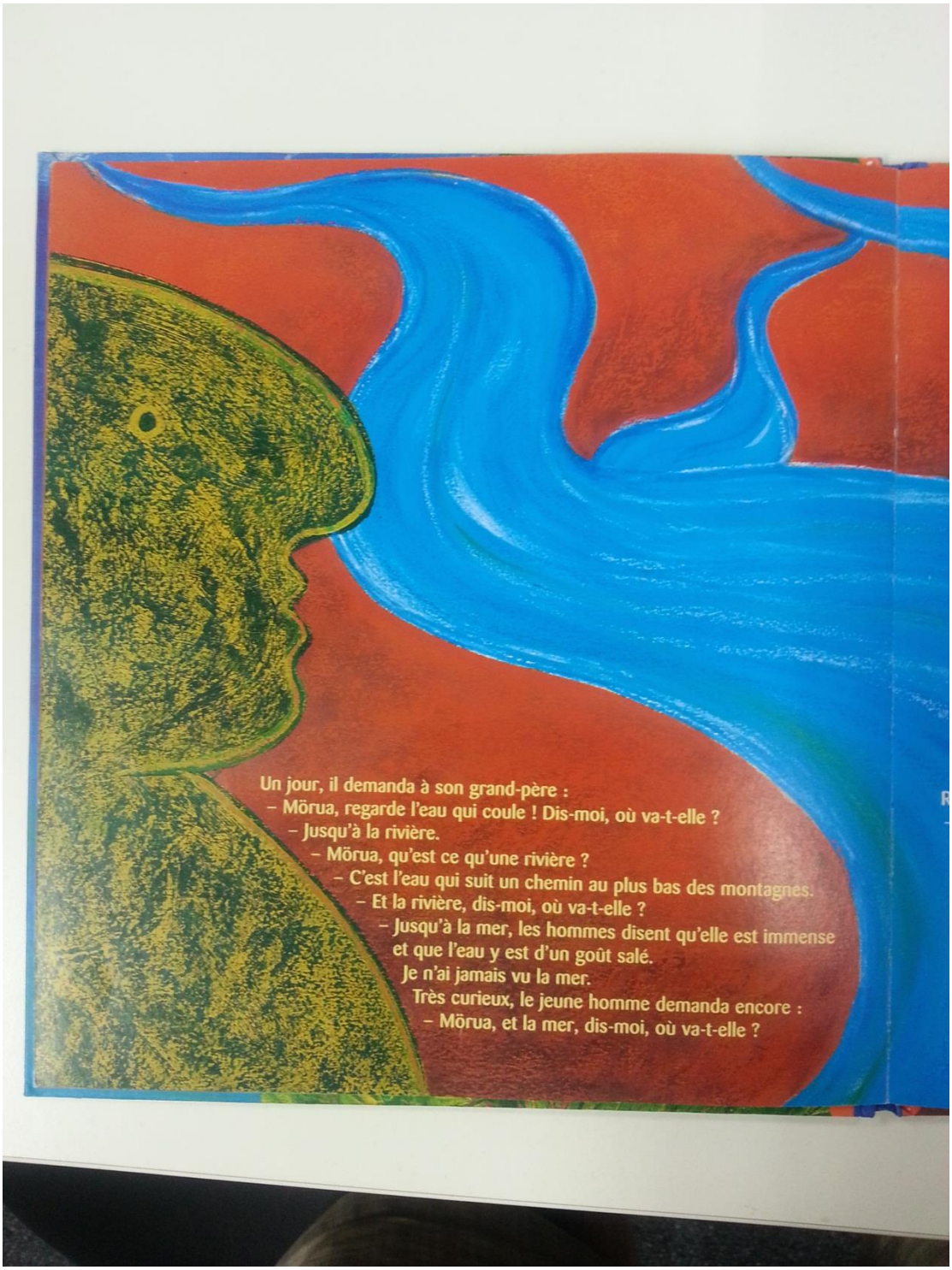
XIX.4 Page 2 (pour notre analyse)



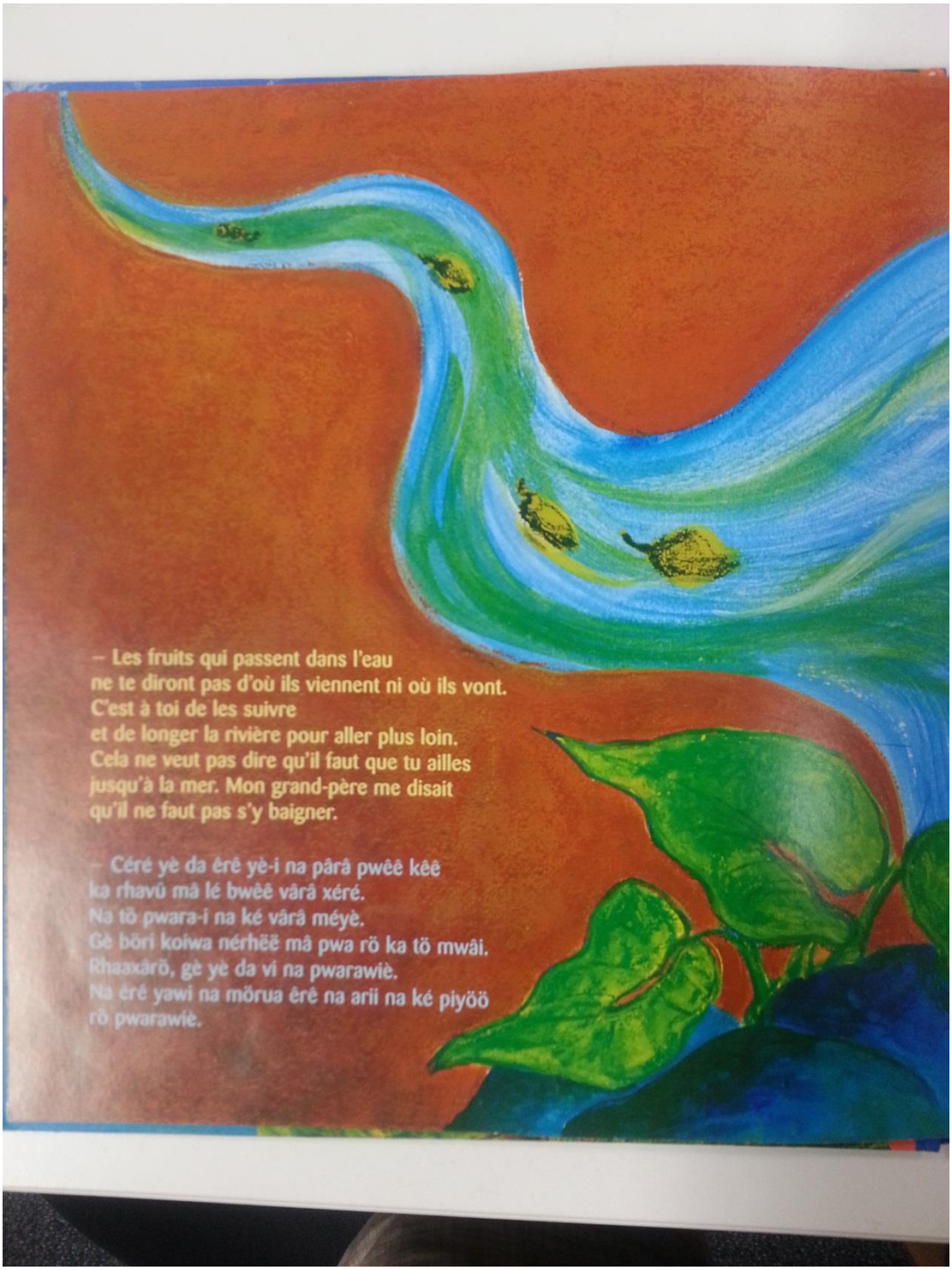
XIX.5 Page 3 (pour notre analyse)



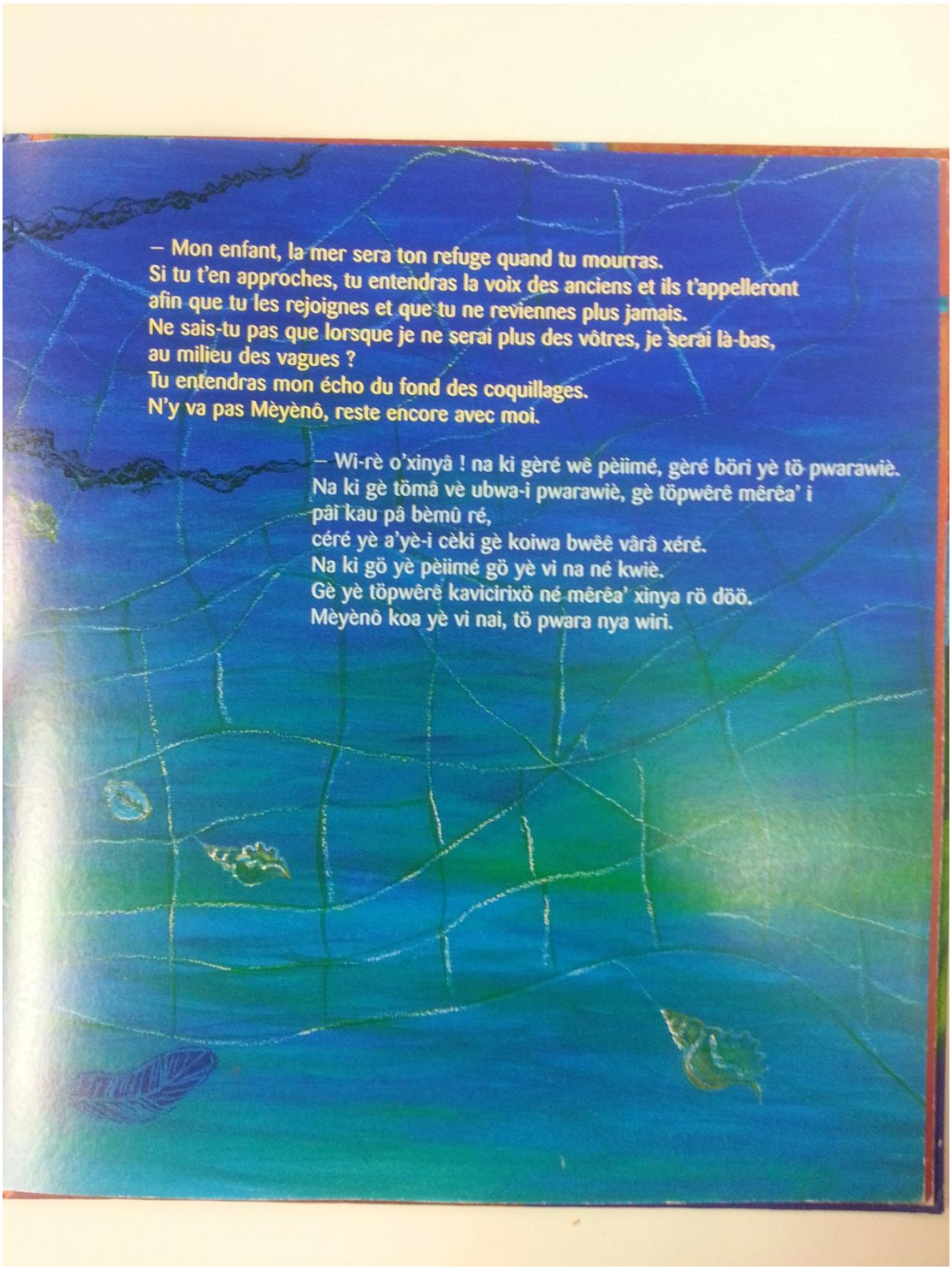
XIX.6 Page 4 (pour notre analyse)



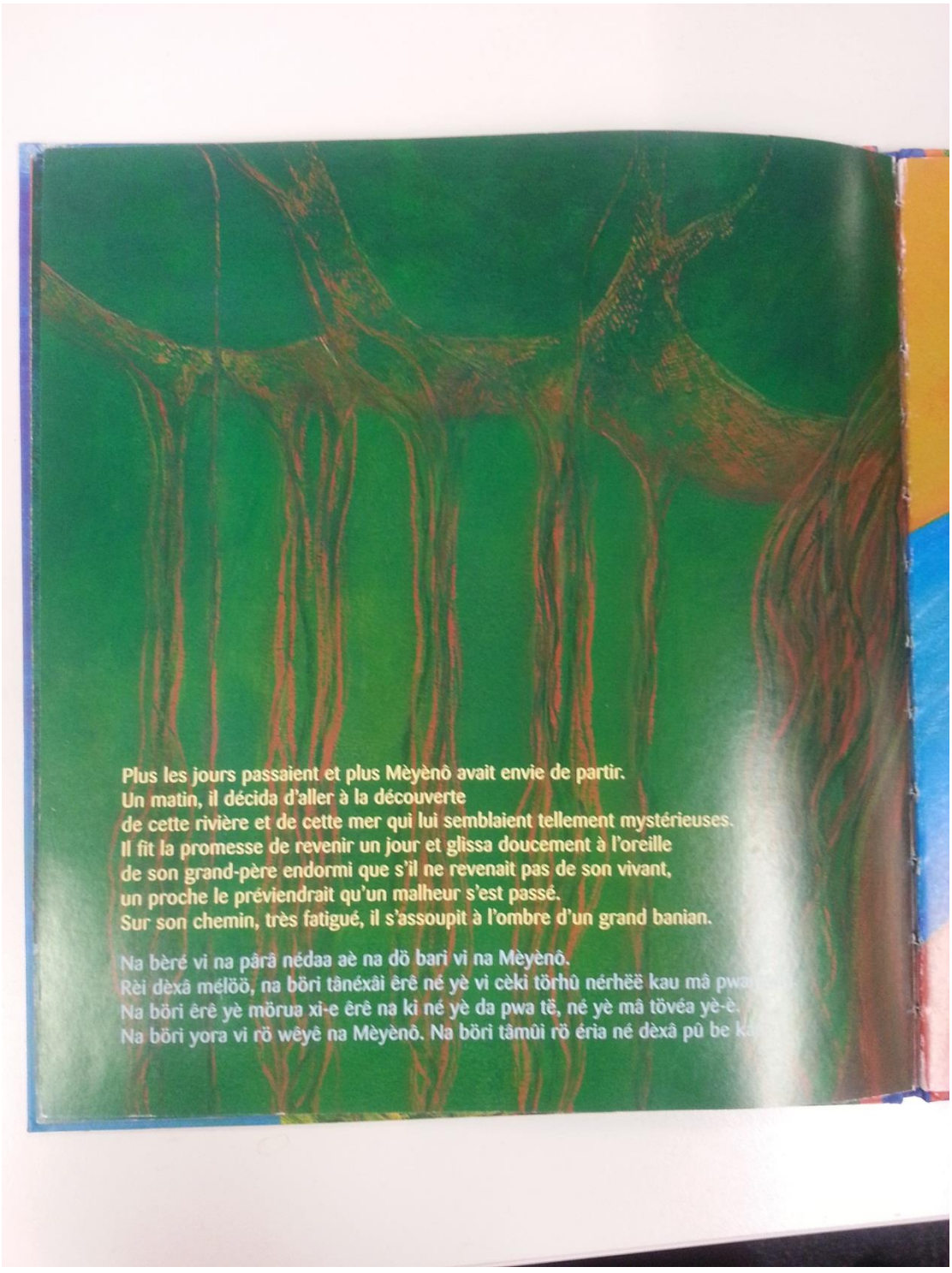
XIX.7 Page 5 (pour notre analyse)



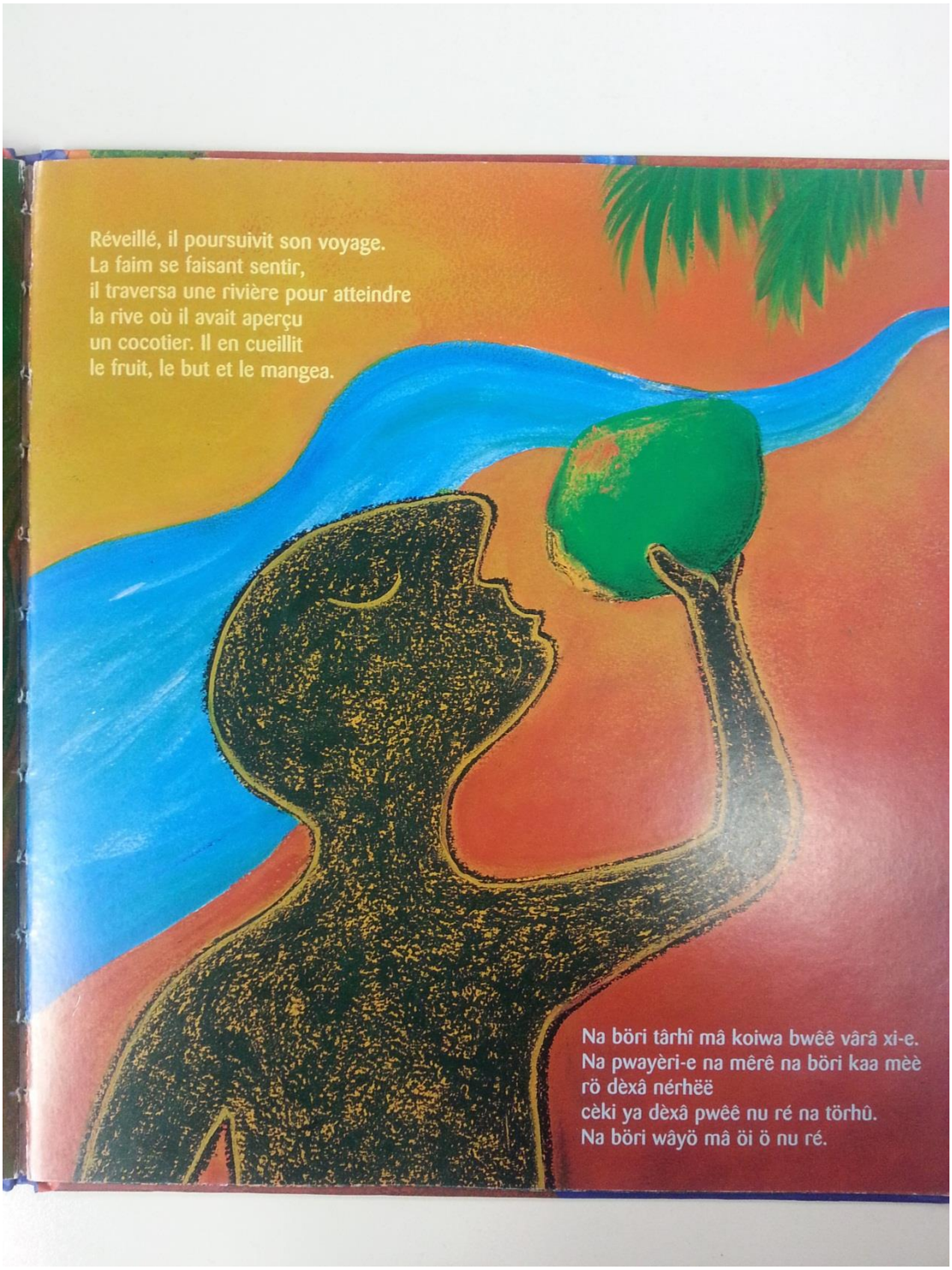
XIX.8 Page 6 (pour notre analyse)



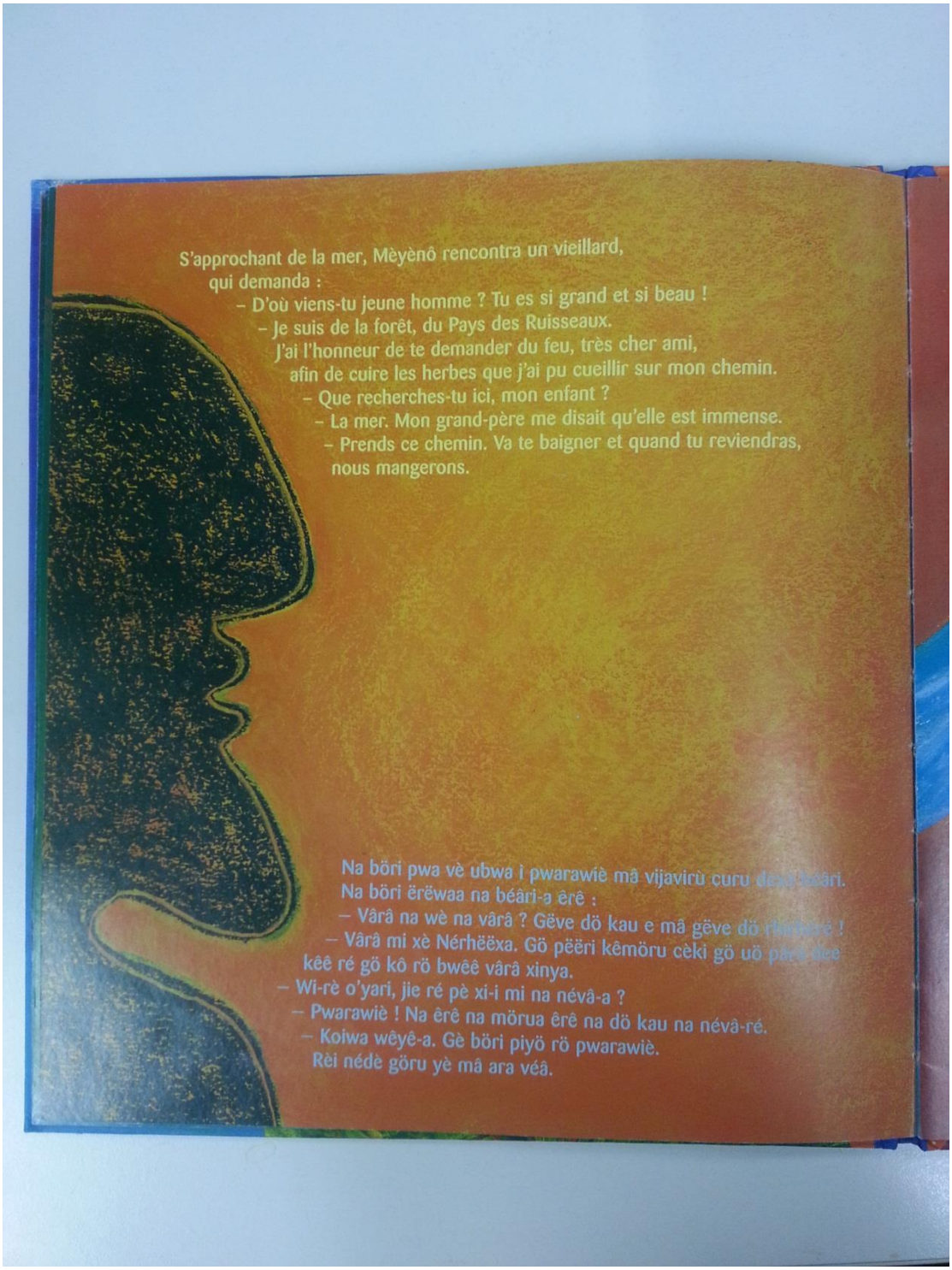
XIX.9 Page 7 (pour notre analyse)



XIX.10 Page 8 (pour notre analyse)

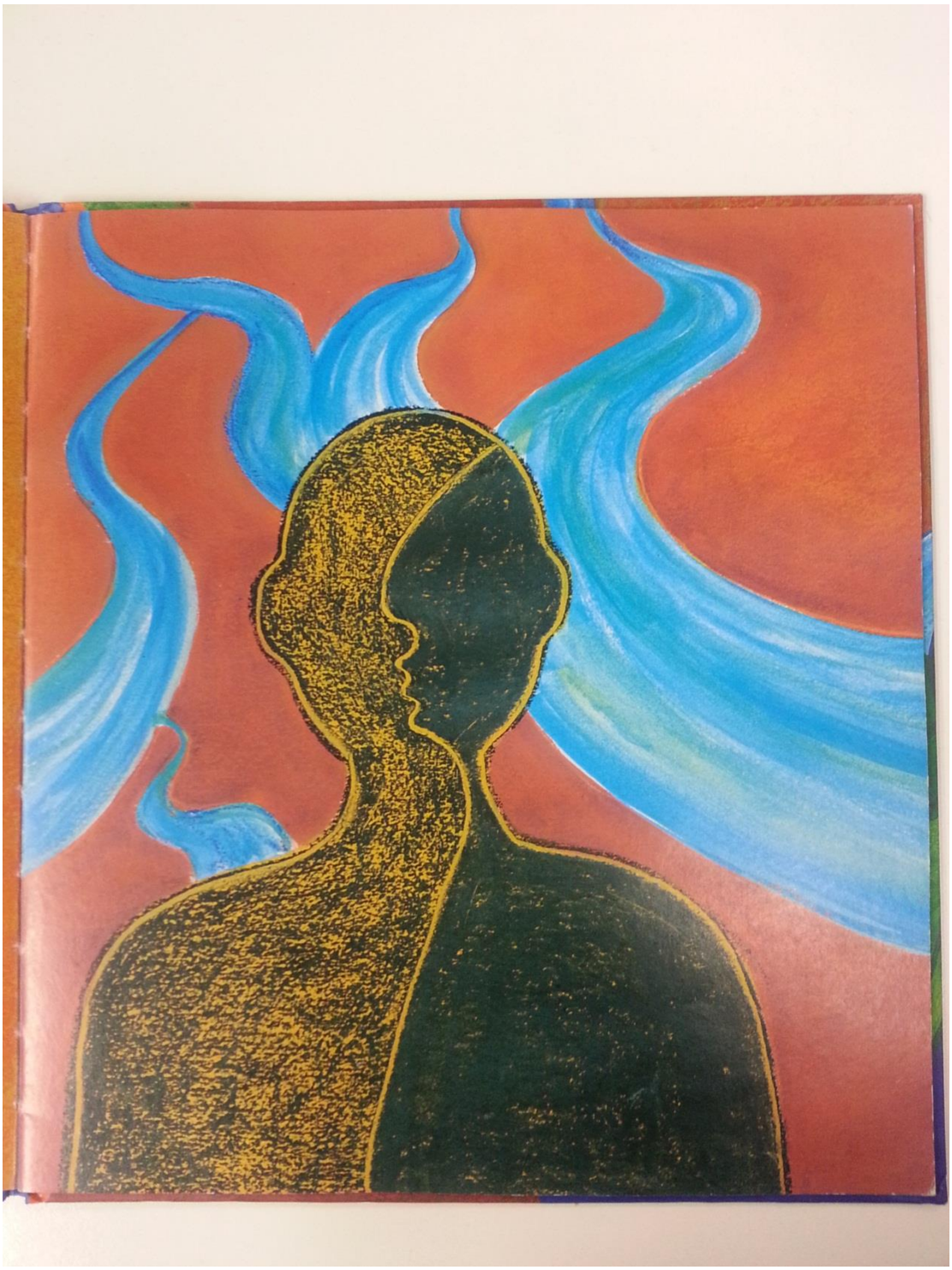


XIX.11 Page 9 (pour notre analyse)

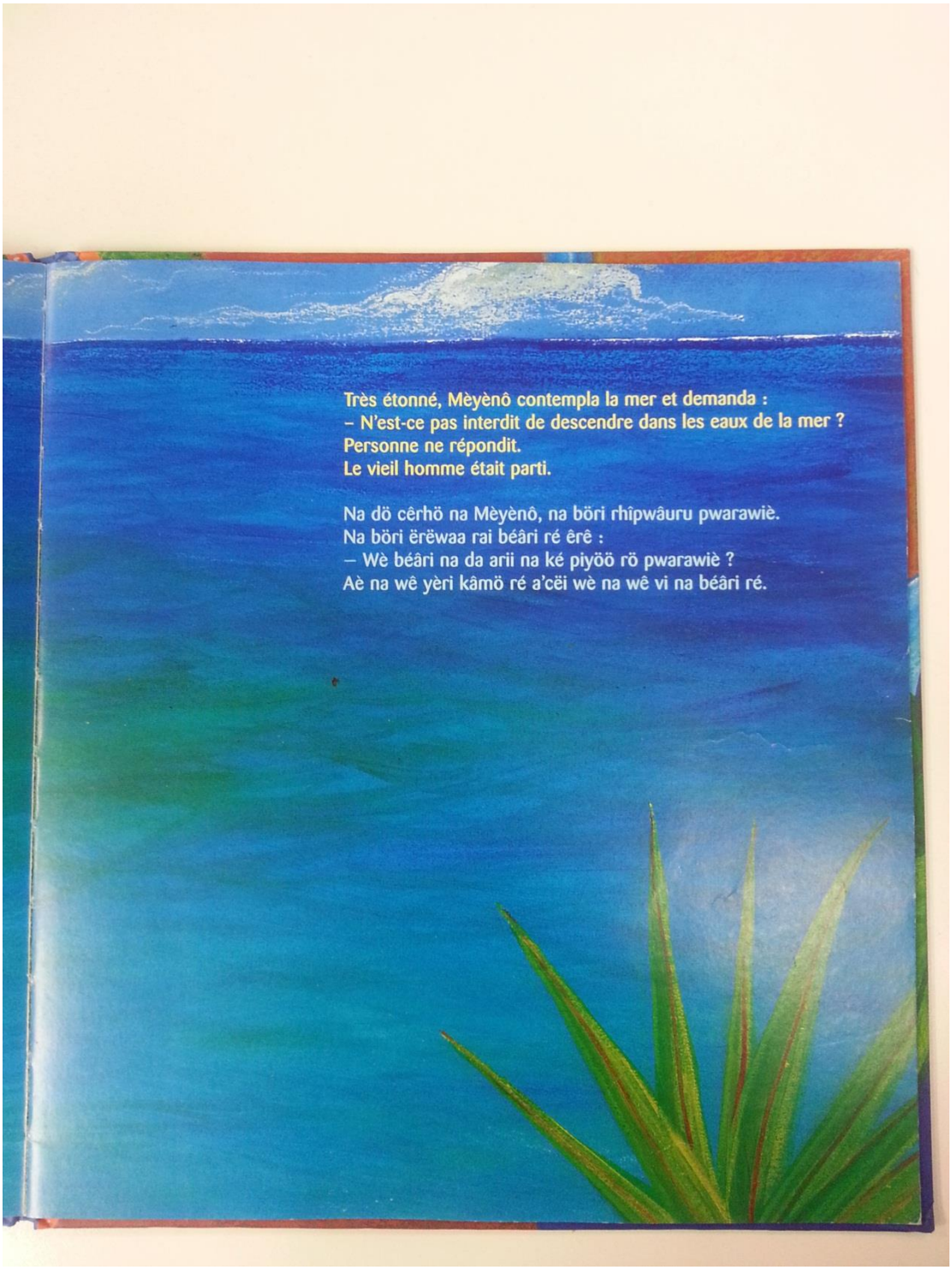


S'approchant de la mer, Mèyènô rencontra un vieillard,
qui demanda :
– D'où viens-tu jeune homme ? Tu es si grand et si beau !
– Je suis de la forêt, du Pays des Ruisseaux.
J'ai l'honneur de te demander du feu, très cher ami,
afin de cuire les herbes que j'ai pu cueillir sur mon chemin.
– Que recherches-tu ici, mon enfant ?
– La mer. Mon grand-père me disait qu'elle est immense.
– Prends ce chemin. Va te baigner et quand tu reviendras,
nous mangerons.

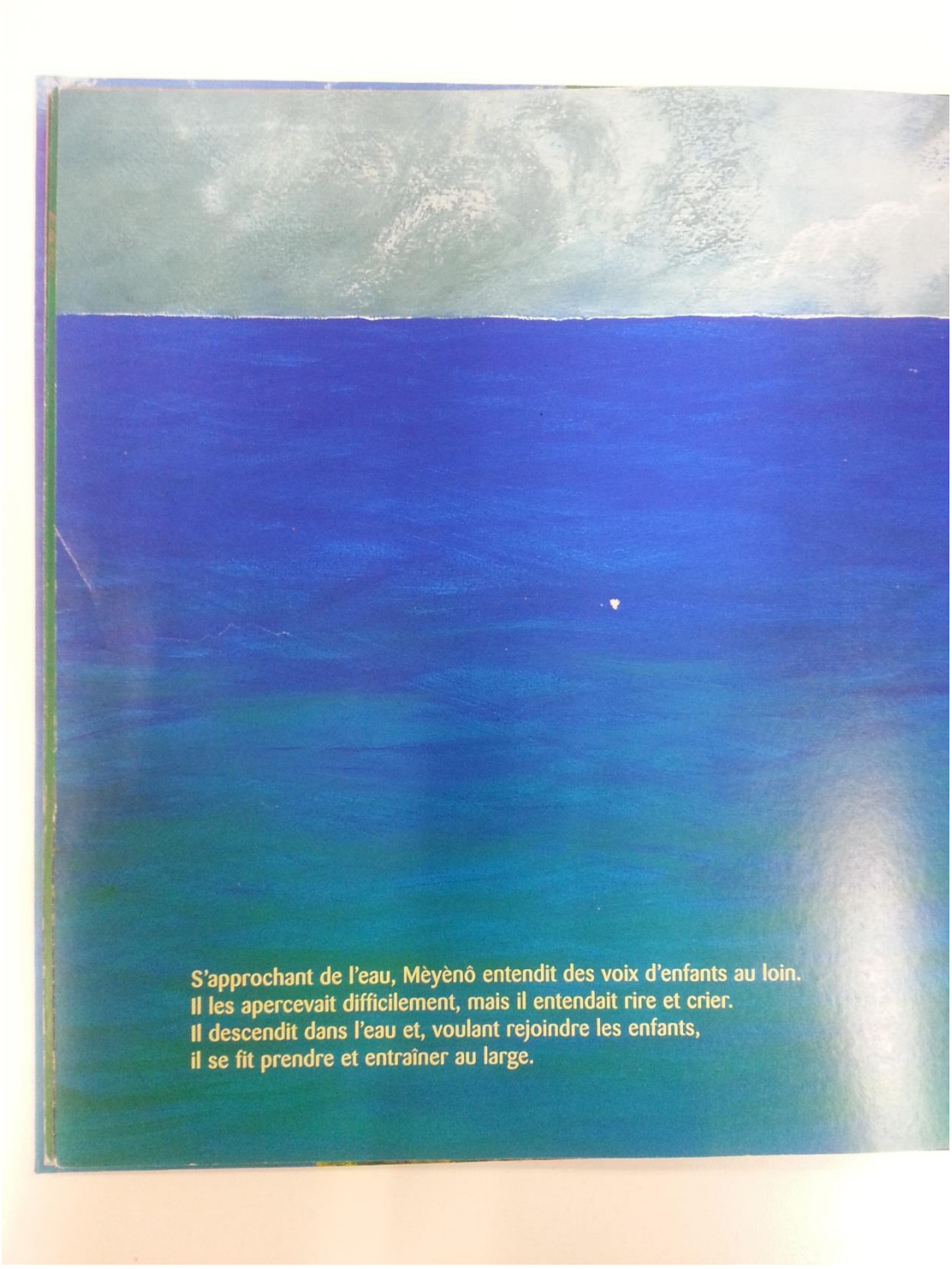
Na böri pwa vè ubwa ì pwarawiè mâ vijavirù curu
Na böri ërëwaa na béâri-a êrê :
– Vârâ na wè na vârâ ? Gëve dö kau e mâ gëve dö
– Vârâ mi xè Nérhëëxa. Gö pëëri kêmöru cèki gö uö
kêê ré gö kô rö bwêê vârâ xinya.
– Wi-rè o'yari, jie ré pè xi-i mi na névâ-a ?
– Pwarawiè ! Na êrê na mörua êrê na dö kau na névâ-ré.
– Koiwa wêyê-a. Gè böri piyö rö pwarawiè.
Rèi nédè göru yè mâ ara véâ.

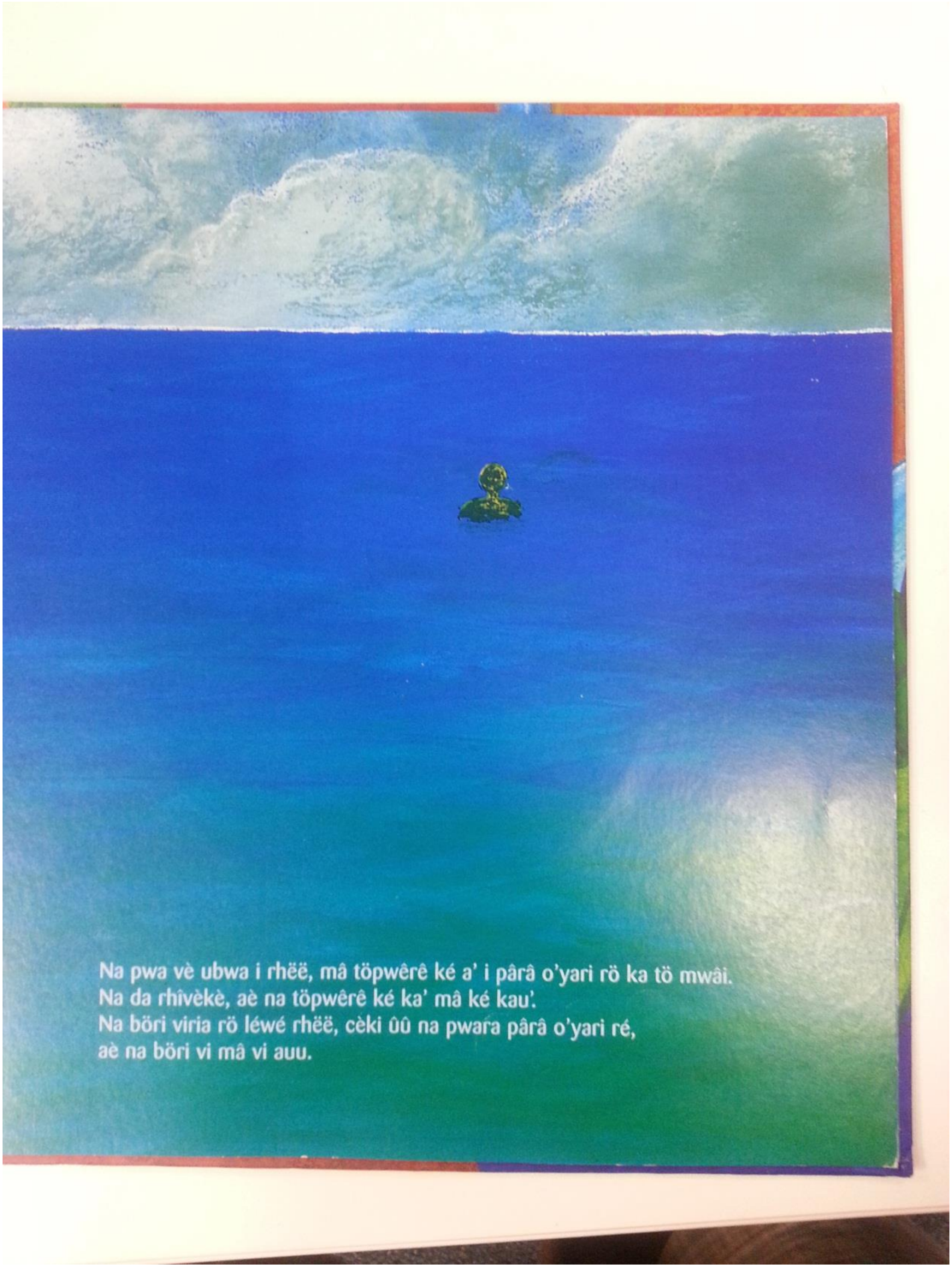


XIX.12 Page 10 (pour notre analyse)

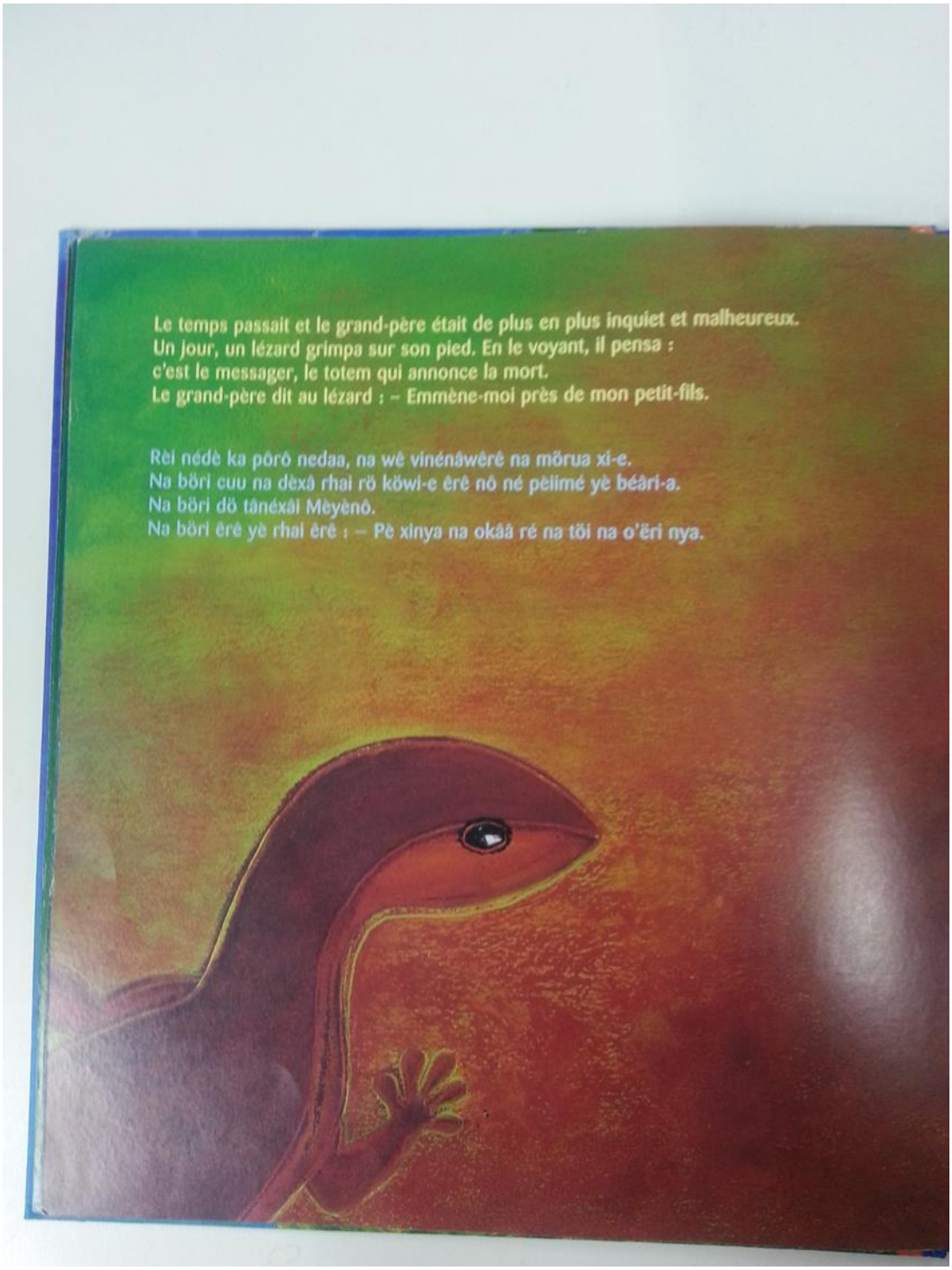


XIX.13 Page 11 (pour notre analyse)

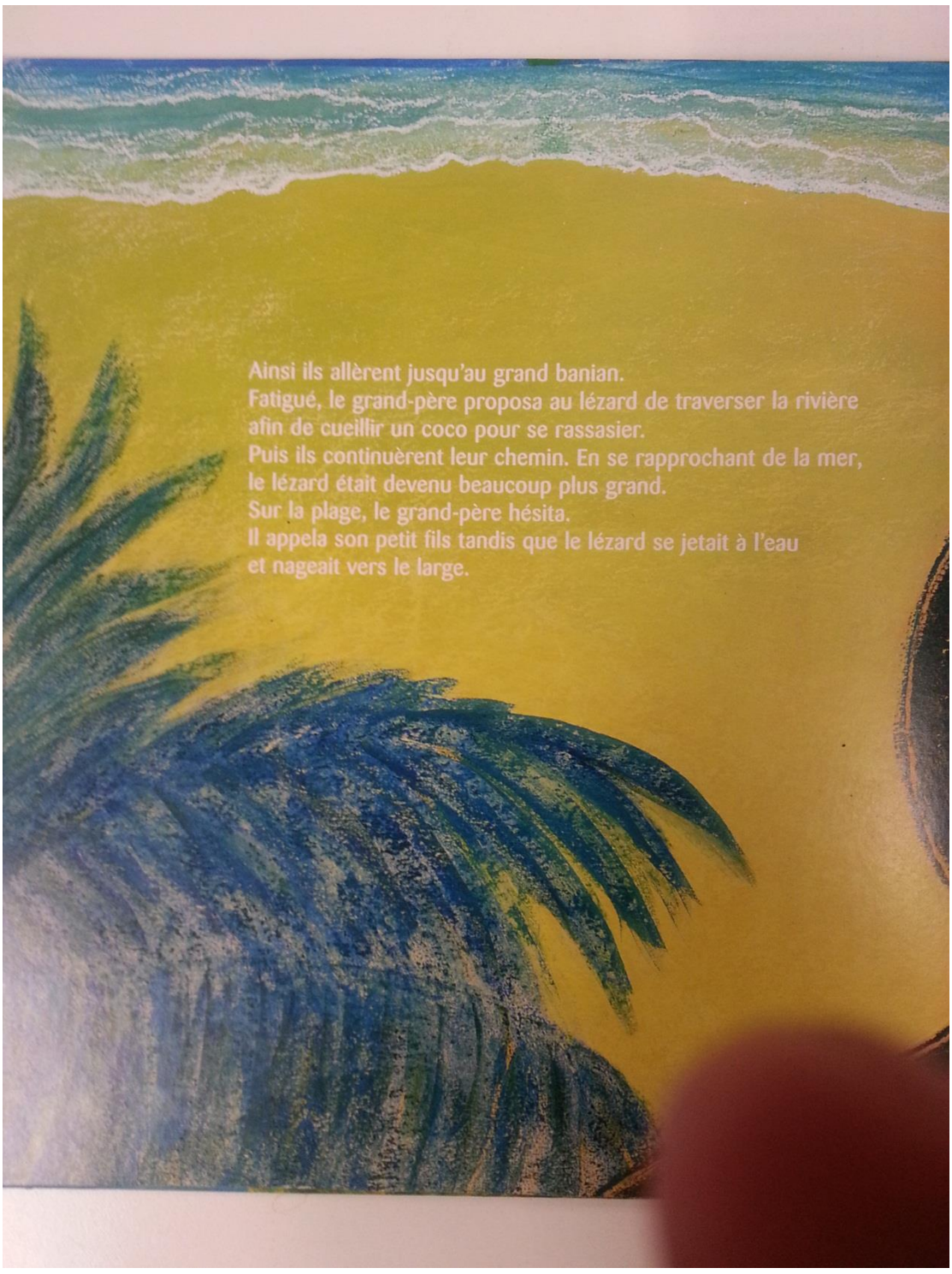


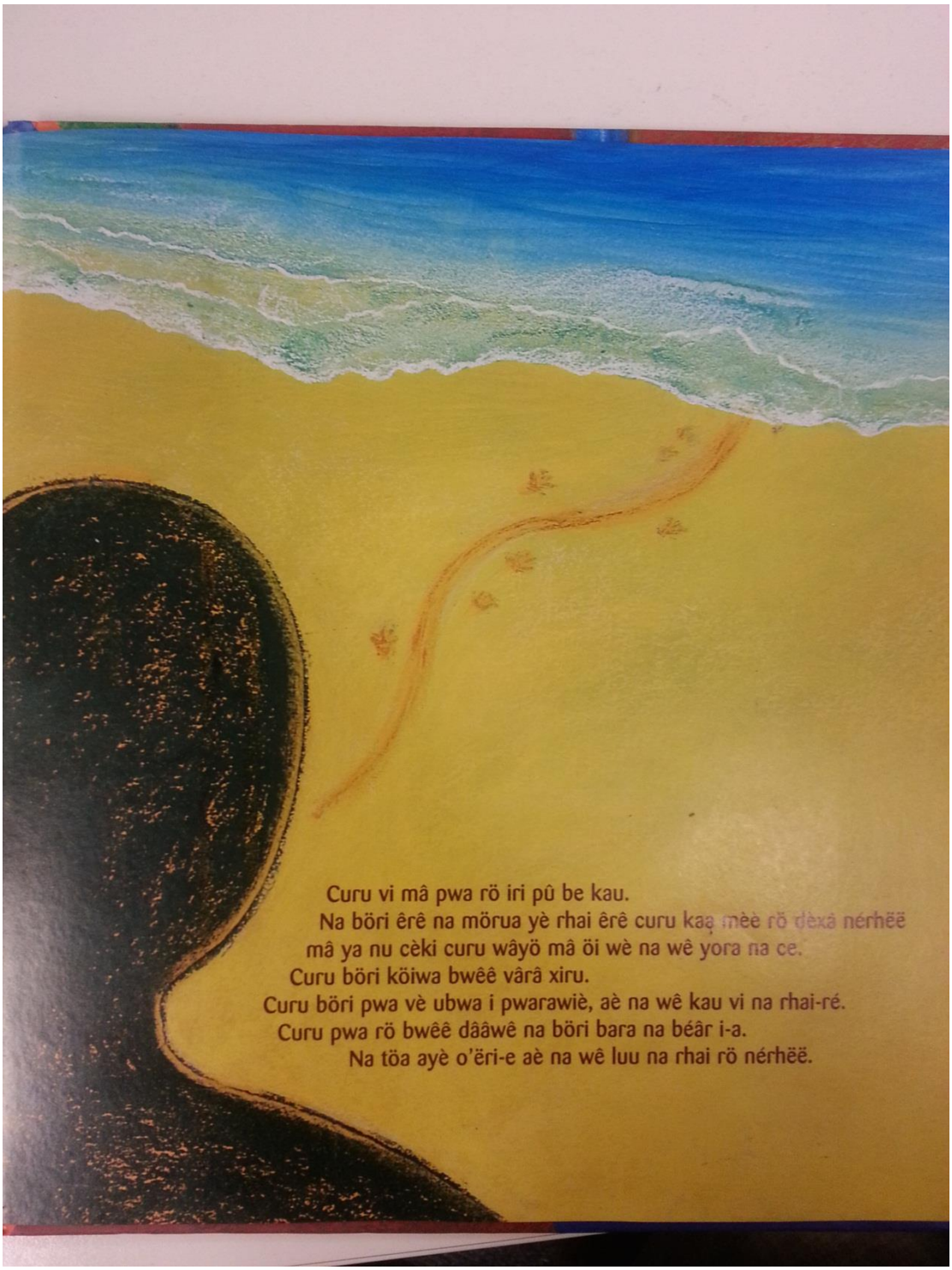

Na pwa vè ubwa i rhëë, mâ töpwêrê ké a' i pârâ o'yari rö ka tö mwâi.
Na da rhîvèkè, aè na töpwêrê ké ka' mâ ké kau'.
Na böri viria rö léwé rhëë, cèki ûû na pwara pârâ o'yari ré,
aè na böri vi mâ vi auu.

XIX.14 Page 12 (pour notre analyse)

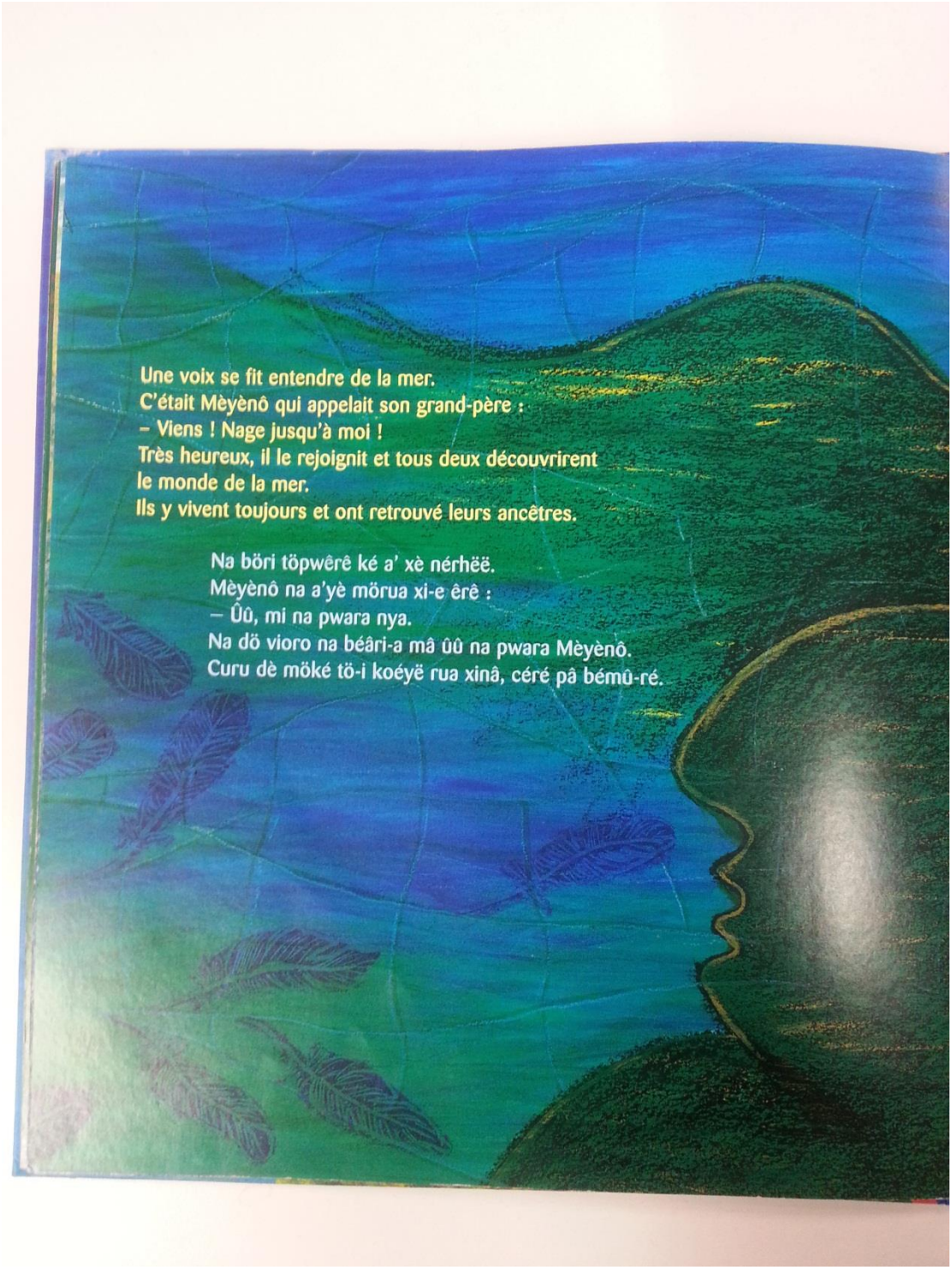


XIX.15 Page 13 (pour notre analyse)

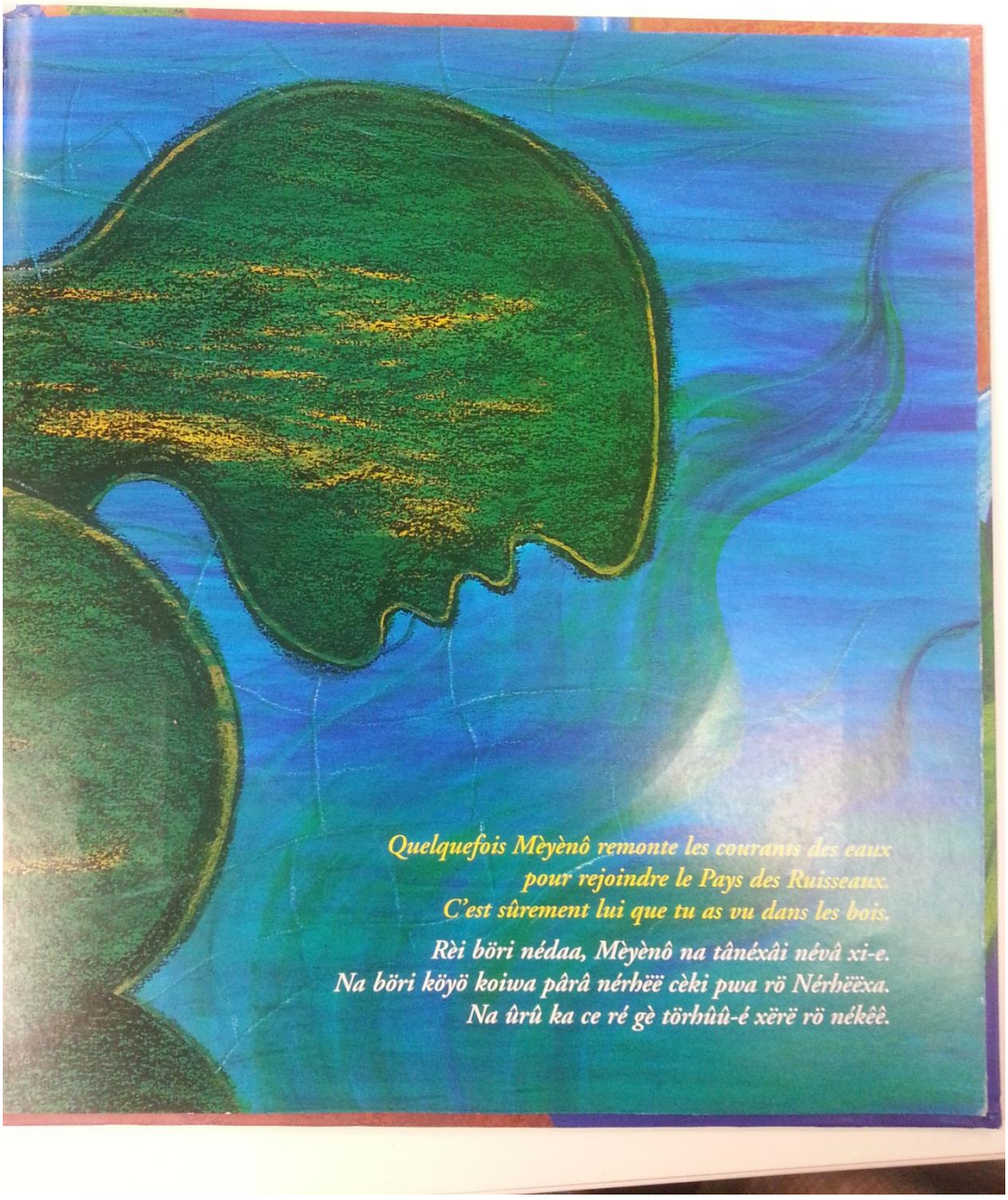



Curu vi mâ pwa rö iri pû be kau.
Na böri êrê na mörua yè rhai êrê curu kaa mèè rö dèxâ nérhëë
mâ ya nu cèki curu wâyö mâ öi wè na wê yora na ce.
Curu böri köiwa bwêê vârâ xiru.
Curu böri pwa vè ubwa i pwarawiè, aè na wê kau vi na rhai-ré.
Curu pwa rö bwêê dââwê na böri bara na béâr i-a.
Na töa ayè o'ëri-e aè na wê luu na rhai rö nérhëë.

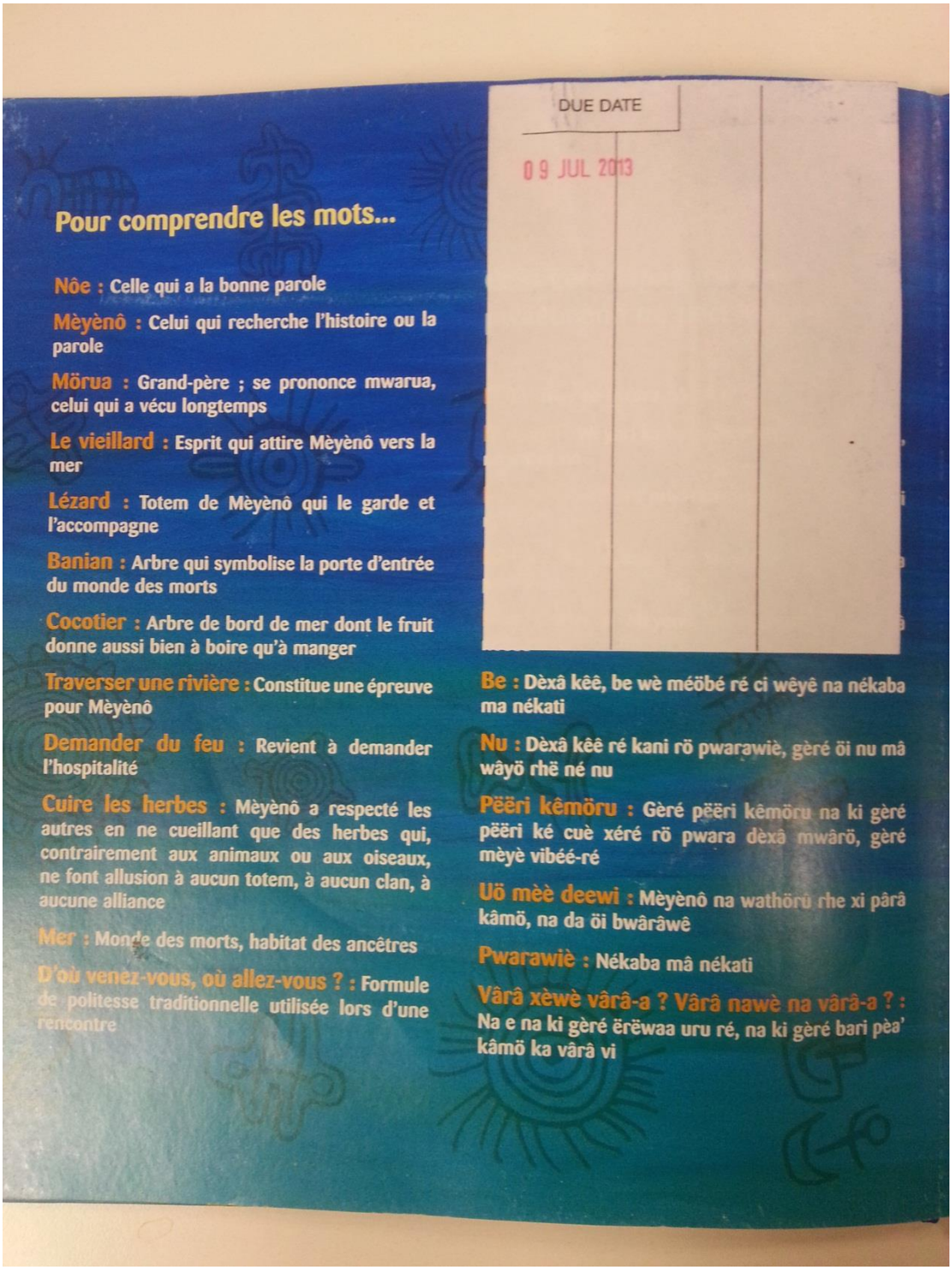
XIX.16 Page 14 (pour notre analyse)



XIX.17 Page 15 (pour notre analyse)



XIX.18 Page 16 : glossaire (pour notre analyse)



Pour comprendre les mots...

Nôe : Celle qui a la bonne parole

Mèyènô : Celui qui recherche l'histoire ou la parole

Mörua : Grand-père ; se prononce mwarua, celui qui a vécu longtemps

Le vieillard : Esprit qui attire Mèyènô vers la mer

Lézard : Totem de Mèyènô qui le garde et l'accompagne

Banian : Arbre qui symbolise la porte d'entrée du monde des morts

Cocotier : Arbre de bord de mer dont le fruit donne aussi bien à boire qu'à manger

Traverser une rivière : Constitue une épreuve pour Mèyènô

Demander du feu : Revient à demander l'hospitalité

Cuire les herbes : Mèyènô a respecté les autres en ne cueillant que des herbes qui, contrairement aux animaux ou aux oiseaux, ne font allusion à aucun totem, à aucun clan, à aucune alliance

Mer : Monde des morts, habitat des ancêtres

D'où venez-vous, où allez-vous ? : Formule de politesse traditionnelle utilisée lors d'une rencontre

DUE DATE

09 JUL 2013

Be : Dèxâ kêê, be wè méöbé ré ci wêyê na nékaba ma nékati

Nu : Dèxâ kêê ré kani rö pwarawiè, gèré öi nu mâ wâyö rhë né nu

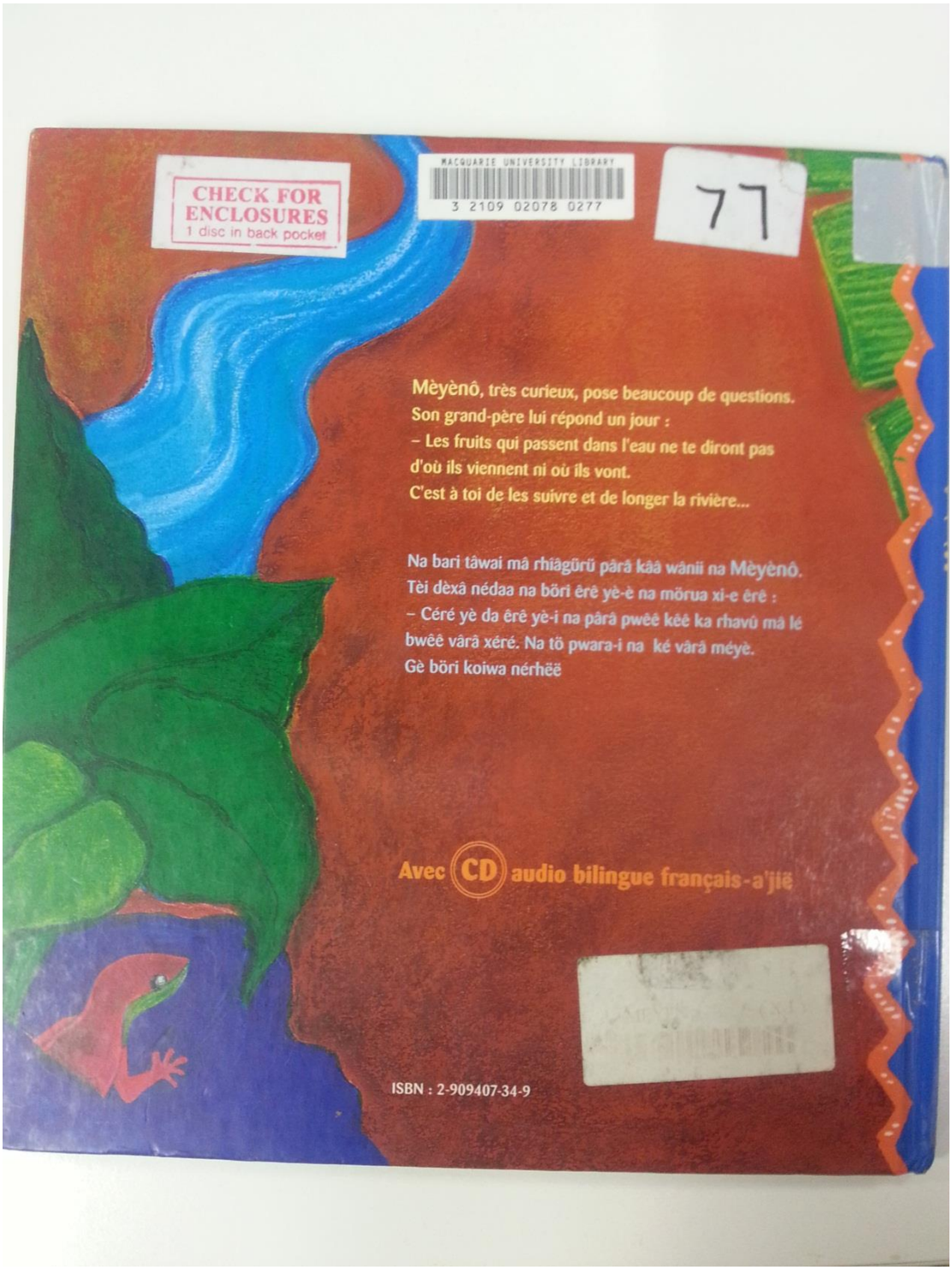
Pëëri kêmöru : Gèré pëëri kêmöru na ki gèré pëëri ké cuè xéré rö pwara dèxâ mwârö, gèré mèyè vibéé-ré

Uö mèè deewi : Mèyènô na wathörù rhe xi pârâ kâmö, na da öi bwârâwê

Pwarawiè : Nékaba mâ nékati

Vârâ xèwè vârâ-a ? Vârâ nawè na vârâ-a ? : Na e na ki gèré ërëwaa uru ré, na ki gèré bari pèa' kâmö ka vârâ vi

XIX.19 Couverture (dos)



XX Analyse sémantico-discursive SPA de *chez X […]* dans Mèyènô : extraits

XX.1 Non-occurrences de « chez X » dans les DA (p. 5)

Fin de la transmission et nécessité d'aller plus loin : le passage

Puisque l'objectif de transmission est atteint, les motifs associant volonté et transmission/ apprentissage (p. 4) sont repris et modifiés (p. 5), comme nous le montrons ci-dessous :

DA : [X_2 vouloir tout transmettre à X_1] (p. 2) ET [X_1 vouloir tout apprendre de X_2] (p. 4)

DA : [X_2 tout transmettre à X_1] ET [X_1 tout apprendre/ savoir de X_2] (pp. 4-5)

La transmission orale du *grand-père* vers son petit-fils touche donc à sa fin. Cela est également souligné par l'emploi du verbe *dire* à la forme négative dans la phrase suivante :

« les fruits (…) ne te diront pas d'où ils viennent ni où ils vont. » (l. 1-2, p. 5)

De plus, le futur simple indique que l'attente d'une réponse restera vaine et que les réponses aux questions de Mèyènô ne se manifesteront qu'à travers son expérience. Il doit agir, « suivre » (l. 3) les éléments de passage (*qui passent*, l. 1) et découvrir par lui-même (« c'est à toi de… », l. 3), afin de *savoir*. En reprenant le motif [« voir » DC « savoir »] développée à partir du noyau de *chez X […]* (récit p. 3), nous proposons donc :

N3/C (mod. l. 8, p. 3) : « **Vouloir »** existence et identité de **« tout »** X

DA (p. 3) : « X vouloir (tout) voir » DC « vouloir (tout) savoir » (X est Mèyènô)

DA (pp. 3-5) : X vouloir (tout) savoir … DC X devoir (tout) voir (p. 5) (X est Mèyènô)

N3/C est de nouveau modifié d'après les DA (p. 5), selon le motif suivant :

N3/C (p. 5) : **devoir développer/ modifier** existence et identité de X

… CAR N3/C (mod. l. 8, p. 3) : « **Vouloir »** existence et identité de **« tout »** X

« Devoir » dépend ici de la volonté de *savoir* et d'apprendre de Mèyènô[1302]. *Devoir* exprime une *nécessité,* pour *passer* à une autre étape de son *existence* afin de se *développer*. D'où l'extension de

[1302] À ce stade, on ne lui pose ni interdiction (*devoir ne pas…)* ni obligation (devoir) mais on lui montre plutôt ce qui est possible (*pouvoir*). Ainsi, Mèyènô a le choix, c'est-à-dire qu'il *peut* apprendre et agir. S'il *veut* assouvir sa curiosité et répondre à ses interrogations, il le *peut* mais il va alors *devoir* faire ce que lui dit son *grand-père*, c'est à dire « aller plus loin » (l. 4) et seul.

N3/C [existence et identité de X]. Les motifs liés aux *limites* et au *savoir* sont ainsi développés par le récit (voir annexe xxx).

DA : [X_2 vouloir tout transmettre à X_1] (p. 2) ET [X_1 vouloir tout apprendre de X_2] (p. 4)

DA : [X_2 tout transmettre à X_1] ET [X_1 tout apprendre/ savoir de X_2] (pp. 4-5)

ET DA : X_1 vouloir (tout) savoir (pp. 3-5) …

DC DA : X_1 devoir (tout) voir **sans X_2** (p. 5)

DC DA : X_1 devoir aller plus loin **sans X_2** ET devoir « suivre les fruits qui passent(…) » ET devoir « longer la rivière » (p. 5)

DC DA : X_1 devoir suivre/longer XY

DC DA : X_1 devoir dépasser les limites de X_1 POUR atteindre les limites de **X_2** (p. 5)

PT DA : X_1 ne pas devoir dépasser les limites de **X_2** (« ne pas voir la mer » : limite de **X_2** établie p. 4)

- **interdit : X_2 devoir ne pas** « se baigner dans la mer » (l. 7, p. 5)
- **non obligation :** X_1 ne pas devoir « aller jusqu'à la mer » (p. 5) / … DC ne pas devoir « voir la mer » (p. 4-5)

« Aller plus loin » (l. 4) active également le St B1 [loin (de)], ce qui montre le passage d'une *limite* :

N (2)/B : localisation référentielle de X

B1: loin (de)

DA […]: « aller plus loin » (que…) (p. 5) … DC dépassement des *limites* de « chez X ».

En suivant *les fruits*, Mèyènô va pouvoir découvrir « d'où ils viennent » et « où ils vont » et entamer une transition cruciale pour son initiation. L'annonce d'un *passage* est éclairée par l'emploi du verbe « passer » : le *grand-père* dit à Mèyènô que « c'est à lui » de « suivre » « les fruits qui passent dans l'eau », «pour aller plus loin » (l. 1-4 p. 5). Les *fruits* vont donc permettre ce *passage* qui constitue est un élément clé des *rites de passage* dans les contes initiatiques[1303]. Le passage est généralement rendu possible grâce à un élément ou personnage qui jouera le rôle de passeur. Ici, le *grand-père* représente le passeur. Néanmoins, en son absence, ce rôle sera repris par « les fruits » que Mèyènô doit « suivre », mais également la « rivière » qu'il doit « longer pour aller plus loin ».

Les *fruits*, tout comme la *rivière*, sont à la fois *chez X et pas chez X.* Ils peuvent constituer des éléments naturels étrangers Y passant par *chez X*. Nous les considérons aussi comme des éléments liminaux *XY* (à la fois X et Y), à l'instar des oiseaux. En outre, la représentation symbolique des *fruits*

[1303] Voir définition des rites de passage (section 1) et glossaire.

dans la culture occidentale[1304] donne au passage de Mèyènô une valeur épistémique, également déontique, hédonique, pragmatique etc.

De plus, dans le groupe nominal « les fruits qui passent dans l'eau » (l. 1, p. 5) apparaît le verbe « passer (dans) » développé à partir du St de *chez X*, « passer (par) »:

N (2) Localisation référentielle de X

B1 : DC passer par…

DA : « les fruits passent dans l'eau ».

DA : « dans l'eau » est *chez X (Mèyènô)*

B2 (nouveau) : DC passer dans

Comme nous l'avons expliqué précédemment (p. 3), à l'instar des *fruits*, *l'eau* est « chez X » tout en étant « ailleurs », « pas chez X ». En tant qu'*élément XY liminal,* elle véhicule d'autres éléments *XY* tels que *les fruits*. Ainsi, nous constatons une modification de *chez X* au niveau des *limites*: « chez X » passe d'un espace fermé à un espace ouvert. C'est un lieu de passage et d'extension. Les *éléments XY* constituent une limite fluide / en extension de *chez X […]*

N4/D : Centre et limites de X

DA […] : DC eau (p. 4)

ET élément XY avec qui ou parmi lequel X vit (pp. 3-4)

DA […] : DC passage de Y (pp. 3 ; 5)

DA/PA : DC accès de X à Y … DC transformation possible de X … (p. 3 ; 5)

DA […] : N4/D (mod. p. 5) : DC Centre et limites **fluides** de X

La modification de N4/D proposée ci-dessus fait écho à celle que nous avions élaborée (p. 2). Néanmoins, les *limites* qui étaient annulées (p. 2), semblent exister (p. 5) de manière fluide ou en extension :

DA (p. 2): N4/D (mod. NC p. 2) : Centre de (**X_2, X_1)** et **pas de** limite de (**X_2, X_1)**

Également, le St modifié (D2) (p. 3) se manifeste (p. 5) :

[1304] Le *fruit* est bivalent en ce sens qu'il peut par exemple symboliser la connaissance (savoir) et le plaisir (des sens), associés au pécher (transgression) dans la Bible, mais aussi aux valeurs positives de maturation, développement, d'aboutissement voire de récompense (*un travail porte ses fruits*). L'idée de création est essentiellement figurée par le fruit, produit par l'arbre. Notre étude se détachera cependant de cette voie qui pouvant faire l'objet d'une étude sémantico-discursive du lexème *fruit*.

D2 : Limites de X> DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X

D2 (mod, p. 3 ; 5, NC) : Limites **fluides** de X> DC indistinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X

En outre les *éléments XY* qui englobaient [les oiseaux, les fruits, l'eau/ rivière etc.] qui avaient été ajoutés à la construction de la signification initiale de *chez X,* forment un nouveau motif qui se manifeste également (p. 5)*:*

A2 (mod. p. 2-5) : Espace social de X : Personnes / collectivité / **éléments naturels /(X_1, X_2, X_3…)** avec qui ou parmi lesquels X vit

DA (p. 3-5) : PT élément naturel X_3 (« les oiseaux » >) est aussi Y (Y différent de X)

PT élément naturel X_3 (« les oiseaux ») vit aussi *chez Y* (Y différent de X)

PT élément naturel **liminal XY** dans Espace social de X

DC A2 (mod. p. 3-5, NC) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels (X_1, X_2, X_3 …) / **éléments naturels (XY)** avec qui ou parmi lesquels X vit

DA/ PA : … DC accès à Y DC transformation possible …

Modification des limites transmises d'une génération à l'autre

À la page 5, les limites du savoir du *grand-père* sont atteintes. Nous avons appris qu'il n'avait *jamais vu la mer* (p. 4) et nous découvrons ici que le *grand-père* de Mörua lui disait de ne pas s'y baigner : « mon *grand-père* me disait qu'il ne faut pas s'y baigner » (p. 5). Ainsi on obtient le stéréotype suivant, partagé par le Mörua et son *grand-père*, symbolisant plus largement un interdit transmis au sein de la communauté, particulièrement au niveau intergénérationnel, suggérant le tabou et la dimension sacrée de la *mer*:

« Mer » DC devoir ne pas « se baigner » (interdit posé par le *grand-père* de Mörua)

Si bien que le motif local suivant qui confirme N apparaît:

N4/D : centre et limites de X

DA […] (p. 5) : centre et limites de X_2

DA […] (p. 5): *centre* de X_2 : le Pays des Ruisseaux … (Voir explication sur le récit p. 2)

DA […] (p. 4) : *limites* de X_2 : ne pas voir la mer

DA […] (p. 5) : *limites* de X_2 : devoir ne pas se baigner dans la mer

Par conséquent, la page 5 présente les nouvelles *limites* de Mèyènô : afin de trouver par lui-même la réponse à ses questions, Mèyènô va devoir atteindre la limite du savoir de Mörua, son *grand-père*, sans obligatoirement la dépasser. Celle-ci est définie par la limite de son expérience physique (il n'a jamais vu la *mer*) et celle de l'interdit du groupe, transmis d'une génération à l'autre (« ne pas se baigner dans la *mer* »). Mais Mörua explique clairement que l'obligation de Mèyènô s'arrête à cette frontière:

« Cela ne veut pas dire qu'il faut que tu ailles jusqu'à la mer » (p. 5)

Cette phrase souligne cependant que l'interdit qui pèse sur Mörua ne s'applique pas à Mèyènô. Même si Mörua n'interdit pas à Mèyènô de se baigner dans la *mer*, il ne l'y autorise pas explicitement non plus. L'enfant n'a donc aucune interdiction mais il connaît les règles qui ont été transmises à Mörua. La situation ambiguë permet tout compte fait la négociation des *limites* de chez X […] (Mèyènô) et par conséquent de l'*agency* de Mèyènô. Celles-ci sont mises en évidence à travers les DA par lesquels se reconstruit la signification de chez X […] :

N4/D : centre et limites de X

DA […] (p. 5) : Centre et limites de X_1

DA […] (p. 5): DC X_1 devoir dépasser les limites de X_1 POUR atteindre les limites de $\mathbf{X_2}$ > obligation

DC ne pas devoir « voir la *mer* » > limite du *grand-père* établie (p. 4) ; non obligation [1305]

ET ne pas devoir « aller jusqu'à la *mer* » (p. 5) > non obligation

ET devoir ne pas se baigner dans la *mer* (p. 5) > interdiction (formulée par le *grand-père* de Mörua, mais il n'est pas dit qu'elle soit applicable à Mèyènô).

En outre, « longer la rivière pour aller plus loin » indique que la rivière va devenir un point de référence pour avancer, ce qui manifeste un élément du noyau de *chez X :*

N(2)/B : localisation référentielle de X

N(4)/D : centre de X et limite de X

DA : « longer la rivière » (l. 4, p. 5)

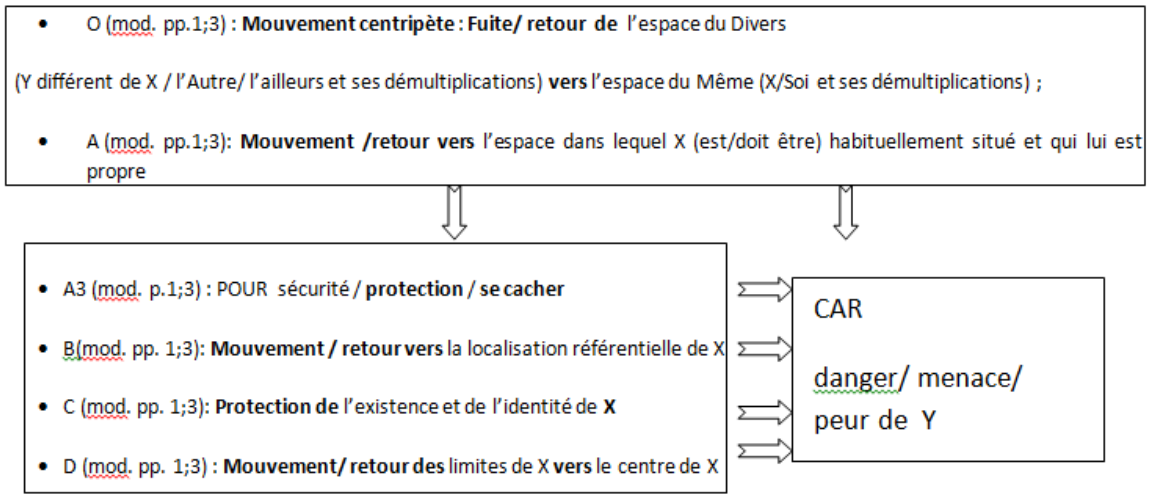
La rivière représente donc :

- Chez Mèyènô : le centre / la localisation référentielle de Mèyènô s'il quitte Mörua ;
- un élément X_3 (éléments naturel) faisant partie de *chez X […] ;*
- un élément XY (liminal) faisant partiellement partie de *chez X […] ;*
- les *limites* fluides et l'extension de « chez Mèyènô »;
- le dépassement possible des limites (de « chez Mèyènô ») ;
- donc la transformation possible de « chez Mèyènô ».

[1305] Nous distinguons ici « ne pas devoir » dans le sens de « ne pas être obligé de » et « devoir ne pas » dans le sens de « avoir l'interdiction de ».

XX.2 Analyse de *Mèyènô* : mouvement centripète (pp. 1 ; 3)

Figure 29. Motif du mouvement centripète inhérent à la représentation de *chez X* […] (re)construite par les DA (pp. 1; 3) :



XX.3 Analyse de *Mèyènô* (p. 6)

N, Sts et PA de Chez X manifestés ou non par les DA (p. 6) :

DA confirmant O : l'opposition entre l'espace du Même et du Divers est indiquée par l'opposition entre d'un côté le temps présent, le lieu présent[1306] et la communauté présente[1307] (« des vôtres », l. 4, p. 6) ; et de l'autre côté le temps futur, le lieu futur (*chez X' […] :* dans *la mer)* qui est situé loin (« là-bas », l. 4, p. 6) et la communauté future (les *anciens*).

DA infirmant O : l'Espace du Divers est paradoxalement l'espace du Même (en tant que démultiplication de X/Soi) puisqu'il correspond à la famille de X (*les anciens*).

DA confirmant N (1) et A1: Le lecteur sait déjà que Mèyènô *vit habituellement avec* son *grand-père* (voir p. 1), ce qui s'oppose au *monde des morts*.

DA opposé à N (1)/A : Mèyènô n'est *habituellement* pas *situé* dans la *mer* car Mörua lui dit de ne pas y aller (l. 7, p. 6). Le lecteur le comprend puisque deux espaces opposés sont mis en exergue dans le texte: d'une part, dans *la mer/ monde des morts* et d'autre part *avec le grand-père.*

DA confirmant A1 : la scène présentée (p. 6) se place dans la continuité des pages précédentes puisque le dialogue se prolonge entre Mörua et Mèyènô, sans qu'aucun déplacement physique ne soit mentionné. Les deux personnages restent ainsi situés dans leur *espace physique géographique*, donc chez eux […] tels qu'il est mis en évidence au début du récit (p. 2).

DA opposé à A1 : pour Mèyènô et Mörua, *dans la mer* représente *l'espace géographique de Y*, où Y désigne les *morts* (X vivant est différent de Y mort). Ici, nous nous référons également au St2 correspondant, A18 (description à la suite).

De plus, *la mer* se distingue du lieu où vivent Mörua et Mèyènô. Une distance imprécise éloigne les deux endroits. La *limite* qui les sépare est donc constituée par le point de rencontre de la terre et de la *mer*. Pourtant, cette opposition entre X vs. Y et *chez X* vs *chez Y* apparaît davantage comme un continuum. En effet, Y est constitué par les *anciens* (p. 6) où les *ancêtres* (lexique p. 16) de X. Dès lors, nous ne pouvons dénier le caractère liminal de Y qui devient ainsi XY (à la fois X et Y). C'est pourquoi, nous proposons de développer A1 à la suite.

[1306] Voir analyse de la page 2 du récit : *chez X* […], au Pays des Ruisseaux.
[1307] Voir analyse de la page 2 du récit : *chez X* […], X regroupe X_1 ; X_2 ; X_3 …

DA modifiant A1 : A1 est modifié par les DA (p. 6):« Lieu où X vit ». Nous obtenons alors : A1 (mod. p. 6) : « Lieu où X mourra ». Ainsi, A1 modifié met en exergue le continuum existant entre *chez X* (X vivant) et *chez X'(X mort)* qui est également *chez Y (ancêtres).*

A1 est en outre partiellement confirmé, de par le caractère liminal des *ancêtres*, comme le souligne la définition de *mer* (lexique, p. 16) : « Monde des morts, habitat des ancêtres ». Le mot « habitat » est un St2 possible de *chez X* confirmé par les DA (pp. 6 ; 16), si bien que :

DA confirmant A18 [habitat de X] : *mer* DC *habitat* de Y (ancêtres) (lexique p. 16).

DA confirmant/infirmant/ développant A2 : voir explication dans notre thèse.

DA confirmant A3 : « la mer sera » le « refuge » de Mèyènô quand il « mourra » (l. 1, p. 6). Donc la *mer* sera *chez lui […]*. De plus, la possession exprimée par « ton refuge » (l. 1, p. 6) suggère le fait d'être *à sa place*. Par les DA (l. 1, p. 6) se développe ainsi la signification de *chez X* avec la manifestation du nouveau St (A33) : [refuge de X].

DA opposé à A3 : Mèyènô et son *grand-père* vont mourir. Le fait de mourir (« tu mourras », l. 1) n'est pas associé à un sentiment de *sécurité* mais à un *danger* comme le démontre la présence d'un *refuge* (A33) constitué par la *mer,* au moment de la mort. Ainsi, *mourir* n'est pas *chez X* (Mèyènô) […].

DA confirmant / opposé à A4 : Mèyènô est toujours dans son *corps* – il est donc vivant - lorsqu'il se trouve sur le territoire des êtres vivants, dont la limite est la *mer*. D'après le *grand-père*, une fois la limite de la *mer* franchie, il sera mort, et ne sera donc plus dans son *corps*. Le texte ne dit pas ce qu'il adviendra de son *corps*. Celui des êtres vivants est donc associé à la terre, au territoire.[1308] Le monde vivant ne forme ainsi qu'un seul et même *corps*, opposé au monde des morts (voir N(3)/C : existence et identité de X).

DA opposé à A5 : Nous comprenons que Mèyènô et Mörua n'appartiennent pas encore à l'espace « des anciens ».

DA confirmant A5 : Mèyènô appartient à un l'*espace social* (A2) que constitue son *grand-père*, représentant sa *famille* (A21), son *origine* (D1) comme le met en lumière « des vôtres » (l. 4, p. 6). Dans le futur, il appartiendra à l'espace social constitué par la *mer* en tant qu'*habitat* (A18) de ses *ancêtres*.

[1308] Nous remarquons ici que les morts demeurent pourtant présents sur le territoire, ce qui est mis en exergue à la fin du récit avec le retour sur terre – mais dans la rivière - de Mèyènô devenu lézard.

DA opposé à A6 : mourir, bien qu'étant prévisible, constitue aussi un moment unique marquant une limite, une transition, la fin de la vie : on ne meurt qu'une fois. « Tu mourras » marque donc la fin de l'existence de Mèyènô et donc la limite de « chez Mèyènô » (voir N3 et N4). De plus, la révélation du *grand-père* est inédite, et traduit donc un espace-temps liminal. En outre, « plus jamais » (l. 3, p. 6) traduit une rupture des *habitudes*.

DA confirmant A6 : le *grand-père* emploie futur simple afin de prédire ce qu'il adviendra à Mèyènô quand il mourra. La *prévisibilité* impliquée par A6 est donc confirmée, ce qui intègre la mort à l'espace « chez X » ou X regroupe Mèyènô, Mörua, les ancêtres, la culture partagée etc. En outre, l'adverbe « jamais » (l. 3) traduit continuité dans l'absence, l'inexistence (voir aussi N3/C), contrairement à « toujours » qui traduirait la continuité dans la présence, l'existence (voir N3/C). Quoiqu'il en soit, dans les deux cas, la continuité est propre à A6 ce qui confirme *chez X […].* La *mer* constitue par conséquent une nouvelle *habitude* donc un nouvel espace « chez X ».

DA confirmant et infirmant N(2) /B ; B1: tout d'abord, le *grand-père* est une localisation référentielle (B1 : « rester avec », revenir) qu'il soit vivant ou mort (grâce à sa voix, son écho). *Les anciens* et *la mer* constituent également une *localisation référentielle* excentrée (« rejoindre » ; « là-bas », « au milieu des vagues » …). Enfin, le verbe *revenir* employé à la négation (« que tu ne reviennes plus jamais » (l. 3, p. 6) infirme (B1).

DA créant B2 : les nouveaux St suivants, relatifs à la *localisation référentielle* de X:

- *Au milieu de* … (« au milieu des vagues », l. 5) ; « du fond de … » (« des coquillages », l. 6) ;
- *Rejoindre* (« pour que tu les [les anciens] rejoignes», l. 3) ;
- *Être de …* (« je ne serai plus des vôtres », l. 4) ; signifiant B1 : [venir de] *;*
- *S'approcher de / Proche de* (« Si tu t'en approches », l. 2), signifiant B1 : [près de] *;*

DA opposé à N(3) : la mort future des personnages traduit la fin de l'*existence de X*, et coïncide avec la limite territoriale : les personnages ne seront plus *chez X […]*, une fois franchie la limite de la *mer*. Ainsi, le territoire devient-il une extension du *corps* des êtres vivants (voir A4).

DA confirmant N(3) : les stéréotypes relatifs l'*identité* et l'*existence* - la culture et la création, donc l'héritage culturel - sont manifestés par la transmission orale du savoir de Mörua à Mèyènô. Ce savoir englobe des vérités édictées par Mörua concernant la frontière entre la vie et la mort, et le monde des ancêtres.

DA confirmant N(4)/D : le *centre* de Mèyènô est représenté par son *grand-père* et sa *limite* est la *mer*. Plus précisément, la *mer* constitue un espace *autre* et inconnu que nous avons décrit comme « l'espace du Divers » (voir noyau de base O). Ce dernier espace constitue paradoxalement, un *second centre,* donc un second *chez X* correspondant à un temps futur. Ainsi les DA (p. 6) modifient-ils N4/D que nous proposons de décrire comme suit :

DA modifiant N(4)/D (mod. p. 6) : *centre<u>s</u>* de X (X a deux *centres*).

DA confirmant D1 : *l'origine et la destination* sont manifestées d'un côté par le *grand-père*, et de l'autre par les *ancêtres* (dont l'*habitat* est *la mer*, *le monde des morts*). Deux *centres* apparaissent donc, ce qui confirme la description de N(4)/D ci-dessus. Le premier *centre* semble correspondre à l'*origine* et le second à la *destination* de par l'emploi du futur marquant une trajectoire linéaire d'ici/ maintenant à « là-bas » (l. 4, p. 6) /plus tard (« quand tu mourras », l. 1, p. 6). Mais *origine* et *destination* semble également confondus formant une trajectoire circulaire, dans la mesure où le mouvement vers la *destination* est un retour aux *origines* (chez […] les anciens). Ceci confirme D1 : [centre DC origine *et* destination]. [1309]

DA infirmant D1 : dès la première ligne (l. 1, p. 6), mourir est dépeint comme un passage dans lequel la *mer* devient le « refuge » de Mèyènô. Le moment de la mort (« quand tu mourras ») correspond donc à une zone d'interférence / de transition associée à un danger. *Mourir* devient donc une zone excentrée qui est fuie, contrastant avec le *nouveau centre* décrit comme un « refuge ». Les DA rendent ainsi compte d'une zone intermédiaire entre *l'origine et la destination*, où X n'est pas *chez X* : c'est un moment transitoire lié au fait de mourir.

DA confirmant / infirmant D2 : Les vivants/ la terre se distinguent des morts / ancêtres/ la *mer*. La rencontre de la *mer* et de la terre devient une *limite* entre deux mondes (*chez X* et pas *chez X / chez Y*). Par contre, cette distinction reste ambiguë dans la mesure où les *ancêtres* sont aussi *chez Mèyènô.* D'un côté, les *ancêtres* semblent différents de X (Mèyènô) de par leur état non vivant. C'est pourquoi ils peuvent être décrits comme Y, correspondant à *l'espace du Divers*. De l'autre côté, les *ancêtres* étant l'origine de X, ils peuvent aussi être décrit comme X, correspondant à *l'espace du Même*.

[1309] D'après le motif globale D1 : [centre DC origine *et / ou* destination].

XX.3.1 Motif (p. 6) comme écho des motifs (p. 1)

DA I: famille (*ancêtres / anciens/ morts*) de Mèyènô

DC *refuge* dans la mort > « quand tu mourras » (l. 1, p. 6)

DC protection / sécurité face à un danger > « mourir » (l. 1, p. 6)

DC appel > *appeler* et *voix* (l. 2, p. 6)

DA II : famille (*ancêtres / anciens/ morts*) de Mèyènô

DC Stabilité émotionnelle de Mèyènô : lieu où il est à l'aise, à sa place n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*) > « refuge » (l. 1, p. 6)

DA III : famille (*ancêtres / anciens/ morts*) de Mèyènô et Mörua

DC destination / origine/ centre futurs de Mèyènô et Mörua

> « quand tu mourras » ; « tu entendras la voix des anciens et ils t'appelleront » ; « rejoindre » ; « je ne serai plus des vôtres ; « je ne serai là-bas au milieu des vagues» ; « tu entendras mon écho au fond des coquillages » (l. 1-6, p. 6)

DA IV : famille (*ancêtres / anciens/ morts*) de Mèyènô

DC lien affectif > attachement et attraction > l'*appel, entendre leur voix* (l. 2) ; l' « écho » de Mörua (l. 6, p. 6)

DA V : famille (Mörua vivant, « des vôtres ») de Mèyènô

DC lien affectif > attachement > « N'y va pas Mèyènô, reste encore avec moi » (l. 7, p. 6).

Les DA (p. 6) confirment donc d'une part, des traits du noyau et d'autre part des stéréotypes de *chez X* à partir desquels nous pouvons déduire la non-occurrence de *chez X […]* dans le texte. Les traits de N et Sts de *chez X* manifestés par les DA (I à V) sont les suivants:

Stéréotype manifesté dans le texte par les DA IV et V : *chez-soi (nom)* :

A13 **:** Chez-soi (nom) (**valeur affective : + intimité** + volonté de posséder) : *le chez-soi de X*

DA IV et V se réfèrent respectivement aux *ancêtres* (morts) et au *grand-père* de Mèyènô (vivant) ce qui fait apparaître un double attachement à deux *centres*. (Voir N4/D modifié)

« des vôtres » (l. 4, p. 6) souligne l'*appartenance* (voir A5)

Stéréotypes manifestés dans le texte par les DA (I à V): *famille / grand-père*, *ancêtres* :

A2 : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit (manifesté par DA V uniquement)

A21 : Famille ; A23 culture ; A24 civilisation ; A25 tradition …. de X >morts et vivants

DA (I-IV) : Le A2 doit cependant être modifié en référence au monde des ancêtres (morts), parmi lesquels X ne vit pas :

A2 (mod. p. 6) : Espace social de X : « Personnes / collectivité avec qui/ parmi lesquels **X restera lorsqu'il mourra**. »

Stéréotypes manifestés dans le texte par les DA (I à V): *appartenance de X à cet espace* :

A5 : Appartenance de X à cet espace

« des vôtres » (l. 4, p. 6) souligne l'appartenance

Stéréotype manifesté dans le texte par le DA II: *stabilité émotionnelle, être à l'aise* :

A3 : Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (confiance, en sécurité et pas de peur).

Saillance dans le texte: sécurité, protection d'un danger extérieur CAR *refuge* (DA) > nouveau St (A33)

Traits du noyau et stéréotypes manifestés dans le texte par le DA III : *centre de X* :

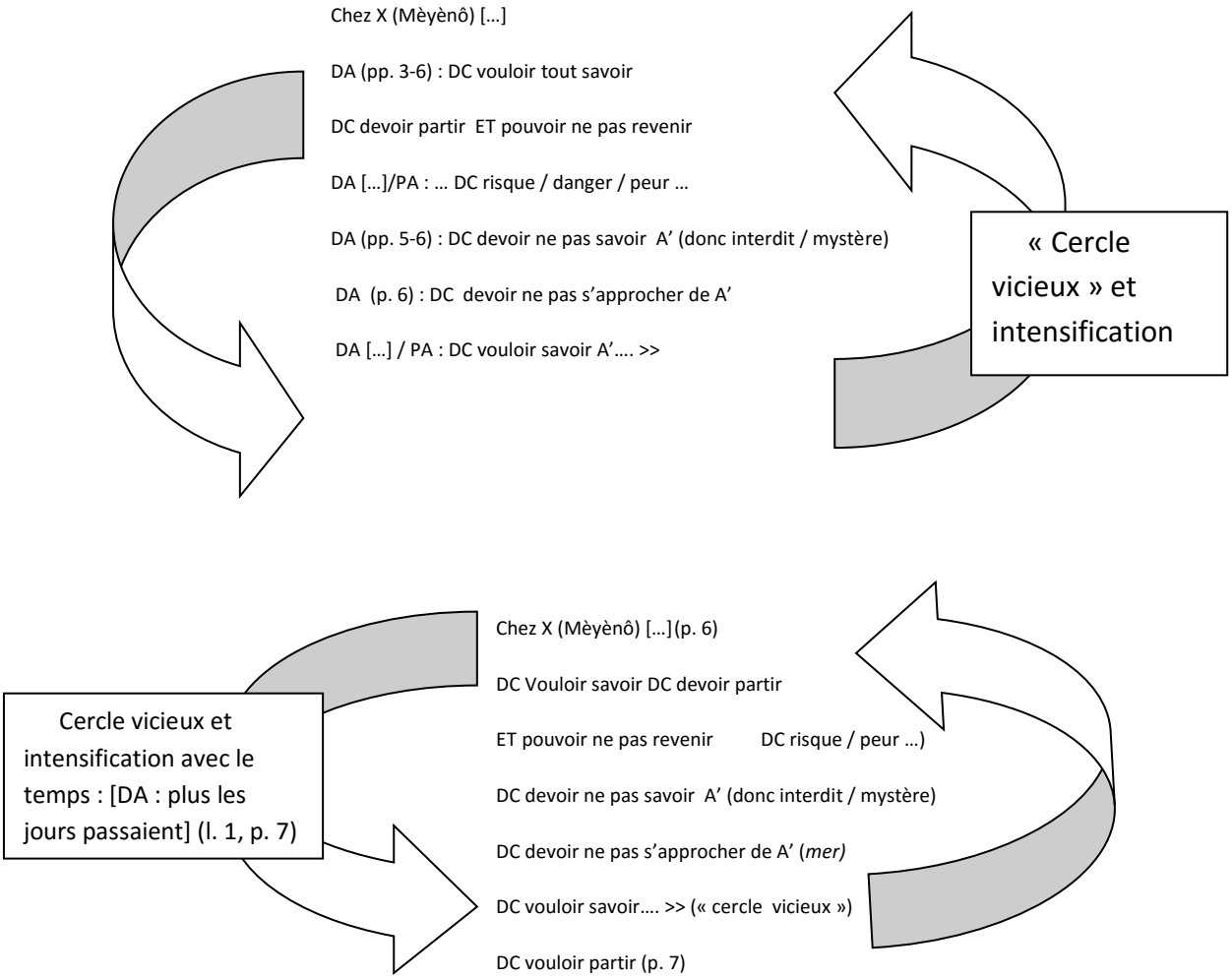
N2/B : localisation référentielle de X DC B1 : rester

D1 : Centre de X DC origine et/ ou destination ;

DA : rester avec, rejoindre, revenir, être de (*je ne serai plus des vôtres*)

XX.3.2 Schémas de l'intensification du désir de savoir (*Mèyènô*, p. 6 ; 7)

Figure 30. De l'intensification du désir de savoir (*Mèyènô*, pp. 6 ; 7).



XX.4 Analyse de *Mèyènô* (p. 8)

Non-occurrences de *chez X […]* et cinétisme sémantique (p. 8)

Nous reprenons ci-après tous les éléments de la définition de *chez X* que nous avons reconstruite à partir des dictionnaires, en observant s'ils sont validés (non occurrence) et/ou invalidés (nouvelle association rendant impossible la validation), ou encore modifiés (cinétisme) par le texte[1310] :

Noyau (N1, N2, N3, N4) de chez X […]

N1/ A : validé/ invalidé.

N2/B : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) : en effet, d'une part Mèyènô suit *la rivière,* qui devient la *localisation de référence*. Ainsi se manifeste le DA mis en exergue (p. 5) lorsque le *grand-père* dit à Mèyènô de *longer la rivière pour aller plus loin* (l. 4, p. 5) :

> N2/B (p. 5) : DA : longer la rivière (POUR aller plus loin)

Puis, il la traverse pour atteindre une *nouvelle localisation de référence* constituée par le *cocotier*. Celui-ci, tout comme *une rivière*, restent des références de passages, des étapes qui balisent la progression. Ces différents stades sont également caractérisés par l'*épreuve* qui valide le passage tel que celui de la *rivière* (voir lexique, p. 16). Il s'agit dès lors d'un *rite de passage*[1311]. La *nouvelle localisation de référence* constitue donc un lieu liminal, que nous avons aussi appelé « élément XY », à la fois Même et Autre. C'est grâce à ces éléments qu'est rendue possible la *transition* et le *passage* entre le Même et l'Autre.

N3/C : validé car Mèyènô *existe* toujours. Le texte ne donne pas d'indice sur son *identité*, mais nous savons qu'une transformation s'opère car il n'est plus *chez lui […]*, au *Pays des Ruisseaux* (p. 2). Le dépassement des *limites* du *connu* traduit le *mouvement*, le *changement*, la *métamorphose* de Mèyènô – et donc de chez X/Mèyènô […] - suivant les lois naturelles et culturelles. Cela avait été mis en exergue (pp. 3-4) comme suit :

> N3/C : existence et identité de X (p. 3)
>
> PA (confirmé par les DA p. 3) : … DC questions de X CAR conscience de X
>
> PA : … DC développement / changement de X

[1310] Ces trois points sont signalés dans le tableau (annexe xxi) par les abréviations respectives : V (validé) ; N (invalidé) : Vmod (validé mais modifié, ce qui montre le cinétisme sémantique). Dans le dernier cas, on peut distinguer une modification conformiste (mod C) ou non conformiste (mod NC).

[1311] Voir définition du rite de passage (glossaire) : celui-ci est mis en évidence par la répétition de l'épreuve (la traversée de la rivière) par Mörua (p. 13) après Mèyènô (p. 8).

PA : … DC développement / changement / mouvement de *chez X…*

Le paradoxe suivant émerge donc à travers les DA (p. 3-4) :

Motif local (pp. 3-4) : Chez X […] DC changement / mouvement/ développement de *chez X*

Le motif local ci-dessus réalisé par les DA (p. 3) est ainsi repris dans le texte (p. 8) où débute le *voyage* de Mèyènô. Nous le modifions ainsi :

Motif local (p. 8) : Chez X […] DC changement / mouvement/ développement de *chez X* DC *Voyage* de X

La transcendance des *limites* définit le développement physique, cognitif et spirituel de Mèyènô, comme une nécessité établie par les lois naturelles (ontologie) : Mèyènô *doit* se développer, changer. Mais cette transcendance est aussi le fruit de la volonté de Mèyènô, comme nous l'avons expliqué concernant la page 3 du récit :

N3/C (mod. p. 2-3) : « **Vouloir** » existence et identité de « **tout** » X

N3/C (mod. p. 2-3) : **Vouloir** existence et identité **absolue** de X

N3/C (mod p. 3) peut produire le PA (Ssa) suivant, associant (N3/C) au *voyage* et à l'*épreuve :*

N3/C (p. 8) : existence et identité de X

PA : … DC voyage ET épreuves de X

Ce PA rend possible la manifestation de chez X […] dans le texte (p. 8), de par le *voyage* que Mèyènô entreprend et les *épreuves* qu'il traverse. Celle-ci construisent *son existence et son identité*, donc *chez* Mèyènô. En outre, à partir du motif local (p. 3), nous proposons le motif suivant (Scc) qui justifie le voyage et les épreuves (p. 8) :

N3/C (mod. p. 2-3 ; 8) : **Vouloir** existence et identité **absolue** de X

DA […]/PA : DC devoir ET vouloir développement de X

CAR devoir ET vouloir devenir tout X

… DC voyage ET épreuves de X

En résumé, deux forces se confondent et font avancer Mèyènô dans son *voyage* et son développement :

- D'une part, les lois naturelles (ontologie) : Mèyènô *doit* se développer pour devenir un adulte, pleinement lui-même ;
- D'autre part, la volonté individuelle : Mèyènô *veut* se développer et devenir pleinement lui-même.

N4/D : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) : voir l'analyse dans notre thèse.

Stéréotypes 1

A1 : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) : bien que Mèyènô soit toujours dans le monde des vivants, ce n'est pas son lieu de vie habituel.

A2 : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) : ce stéréotype est invalidé puisque Mèyènô n'est pas avec son *grand-père*. En revanche, en reprenant le St (A2 mod) proposé à partir du texte (p. 3-5), les « éléments XY » (éléments naturels et spirituels) avaient été ajoutés à l'*espace social de X* : nous pouvons considérer que A2 (mod. p. 2) est alors validé (p. 8) avec la présence de l'élément XY *eau/rivière*, ainsi que l'élément *fruit* (mentionné pp. 3 ; 5)[1312] et la présence de l'arbre (*cocotier*) :

> A2 (mod.) (DA) : Espace social de X : Personnes / collectivité / **éléments naturels** / **totem (êtres spirituels) /** avec qui ou parmi lesquels X vit

Concernant la liminalité des éléments naturels, A2 mod (p. 3-4) est manifesté (p. 8) : nous nous reportons à l'étude du récit (pp. 3-4) où nous avions démontré les modifications de (A2) comme suit :

- St : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit > DA : ANIMAUX / éléments naturels/ éléments liminaux XY

- A2 mod (p. 3-4) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels (X_1, X_2, X_3 …) / **éléments naturels (XY)** avec qui ou parmi lesquels X vit

  … DC accès à Y DC transformation possible …

A3 : validé car Mèyènô semble confiant et à l'aise dans son environnement. Il peut subvenir seul à ses besoins. Il est autonome dans la nature grâce à ses connaissances de celle-ci. En outre, « il traversa une rivière » (l. 3, p. 8) symbolise l'*épreuve*[1313] passée par Mèyènô et souligne sa confiance en lui.

A4 : validé car le *corps* de Mèyènô est mis en évidence à travers ses besoins primaires (« faim » ; « but » ; « mangea »), des verbes sensoriels (« réveillé », « sentir », « avait aperçu »), et des verbes d'actions (« traversa », « atteindre », « cueillit ») qui soulignent la nature physique et instinctive de l'*épreuve* de Mèyènô en sollicitant ses sens. Ceux-ci sont orientés vers un but : combler un besoin primaire (manger et boire).

A5 : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) : Mèyènô n'appartient pas à ce lieu puisqu'il n'est pas *chez lui*, mais il appartient à la nature en tant qu'être vivant. Cela est mis en exergue dans le

[1312] Nous remarquerons qu'à ce niveau du récit (p. 8) le *fruit* n'est plus situé *sur* l'*eau* (p. 3) ni *dans l'eau* (p. 5) mais hors de l'eau car il est cueilli par le jeune homme, à son origine, c'est-à-dire de l'arbre dont il provient : *un cocotier* (p. 8). Précédemment (pp. 3; 5) les fruits passaient par *chez Mèyènô* […] et en constituaient un élément « XY », à la fois *chez X […]* et *chez Y[…],* que Mèyènô suivait durant son voyage : « c'est à toi de les suivre » (p. 5). En revanche, le *fruit* (p. 8) n'est pas en mouvement ni de passage. Attaché à son arbre d'origine, le *fruit* (p. 8) représente l'atteinte d'un point d'attache et d'une source (arbre *cocotier)* pour Mèyènô. Mais il s'agit également d'un nouveau passage pour le jeune homme qui cueille le *fruit* et le détache donc de son arbre : « Il en cueillit e but et le mangea » (l. 6, p. 8). Cet acte symbolise une transformation. Nous ne développerons pas ici la symbolique du fruit car le sujet est vaste. Pour n'en citer qu'un exemple, la pomme mangée par Eve dans la Bible symbolise le pêcher, mais elle peut aussi figurer la connaissance.

[1313] Voir le lexique à la fin du récit (*Mèyènô*, p. 16)

texte par les besoins primaires que la nature comble en abondance : le *cocotier* permet au jeune homme de manger et boire ; le *banian* lui a servi d'abri pour dormir (pp. 7-8).

A6 : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) : Mèyènô vit et découvre des choses nouvelles comme le soulignent l'emploi du passé simple et la succession des *épreuves*. Il n'y a donc pas de routine. Pourtant, les besoins primaires constituent des *habitudes* qui se perpétuent (manger, boire, dormir) et nous rappellent que Mèyènô reste fondamentalement un être vivant.

A7: Nouveau St A7 [connu]: il est validé parce que Mèyènô connaît la nature dans laquelle il évolue ; mais A7 est également invalidé car Mèyènô est en voyage dans un lieu inconnu. L'emploi des articles indéfinis « une » et « un » relatifs aux noms communs respectifs « rivière » et « cocotier » met en exergue ce caractère inconnu. De plus, le schéma (Scc) défini précédemment (pp. 5-7) dont Mèyènô a pris connaissance par son *grand-père* est réitéré :

> Chez X […] (DA, p. 6) : (nouveau St C11 confirmé)
>
> DC transmission et apprentissage de X
>
> DC vouloir savoir
>
> DC devoir modifier limites de X (connu)
>
> DC devoir modifier « chez X »

En effet, Mèyènô a appris de son *grand-père* qu'il doit « longer la rivière pour aller plus loin » s'il veut répondre à ses questions (p. 5). C'est donc ce qu'il fait ici (pp. 7-8), jusqu'à ce qu'il traverse la rivière (l. 3, p. 8) « pour atteindre la rive où il avait aperçu un cocotier ». Le *cocotier* symbolisant l'approche de la *mer*[1314], nous savons dès lors que Mèyènô a atteint la première limite définie par le *grand-père* : cette limite est détaillée en N4/D (p. 8). Au-delà de celle-ci, le devoir est levé : « Cela ne veut pas dire qu'il faut que tu ailles jusqu'à la mer. »(l. 5-6, p. 5).

B1 : validé : tout d'abord le verbe « traverser » (une *rivière*) signifie aussi « passer par » une *localisation référentielle*. En outre « atteindre » indique la *localisation référentielle* que représente *un cocotier*.

C1 : validé : la nature est également la culture de Mèyènô, ce qui a été explicité précédemment et réitéré à chaque page du récit. La disparition de la binarité *nature vs culture* est de nouveau

[1314] Voir lexique (*Mèyènô*, p. 16)

confirmée (p. 8). Le voyage du jeune garçon lui permet d'appliquer en pratique ce qu'il a appris en grandissant avec son *grand-père*. [1315]

C2 : validé : l'esprit de Mèyènô est selon nous rappelé par le participe passé « réveillé » qui exprime une prise de conscience, aussi désignée par *éveil de la conscience* (Presles, 2011). De plus, le caractère débrouillard du jeune garçon transparaît à travers le passage de l'*épreuve*.

C3 : Validé : l'*épreuve* et les actions de Mèyènô traduisent son *comportement*.

C4 : Validé et modifié : ici la « création de X » est représentée par le fruit, création de la nature. Mèyènô cueille (donc récolte) les fruits de cette création. Nous proposons donc :

C4 mod (p. 8) : récolte de X

Outre le passage que représentent la cueillette et la dégustation du fruit[1316], le fait que Mèyènô cueille le fruit indique dans la coutume kanak qu'il est chez lui et non chez un Autre, contrairement à la page suivante (p. 9) où il ne cueille que des « herbes»[1317]. Mais Mèyènô cela souligne également que *chez* […] Mèyènô est également *chez* […] la nature.

C5 : validé car Mèyènô est ici dans un processus d'individuation. Il s'est séparé de son *grand-père* et est au centre de la scène.

C6 : Nouveau St validé :

existence et identité de X DC voyage de X DC développement / extension de *chez X* DC Non fixité (repris des pages précédentes).

Dans le texte, l'*épreuve* de la traversée traduit ce développement. En outre, le nouveau stéréotype suivant (p. 5-7) réapparaît, faisant référence à la loi naturelle:

existence et identité de X DC devoir être/faire > ordre naturel (ontologie)

L'*épreuve* prend ainsi une dimension non seulement culturelle mais aussi naturelle, ontologique. Elle fait partie du voyage qui devient dès lors un parcours initiatique[1318]. Le voyage va en effet non seulement permettre le développement du personnage (selon les lois culturelles) mais il va aussi baliser sa maturation physique (selon les lois naturelles). Nous proposons ainsi les nouveaux stéréotypes suivants créés par les DA :

existence et identité de X DC devoir être/faire

[1315] Voir à ce sujet la relation entre la carte (*map*) et la *visite* qui retranscrit également la théorie (ou projection) et la pratique (ou expérience vécue), mise en évidence par la poétique cognitive (chapitre 2, section 1).
[1316] Ce point est traité à travers le stéréotype (A2) et plus précisément en note de bas de page.
[1317] Voir à ce sujet le lexique à la fin de l'album, au sujet de « cuire des herbes ».
[1318] Voir définition de parcours et voyage initiatiques (section 1).

> ordre naturel (ontologie) et ordre culturel (déontique)

DC épreuve

DC Voyage initiatique de X

DC développement / extension de *chez X*

En effet, la loi transmise par le *grand-père* est appliquée. Mais de nouveau, nous constatons également que la volonté individuelle de savoir de Mèyènô va de pair avec cette volonté (ou loi) de la Nature :

Vouloir savoir DC devoir être/faire

D1 : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) : d'un côté le garçon n'est pas arrivé à destination puisqu'il « poursuivit son voyage » (p. 8) ; de l'autre côté apparaissent de nouveaux *centres et destinations* (*banian, rivière, cocotier*) formant des étapes. *Centre et destination* se confondent alors.

D2 : validé et invalidé (zone d'ambiguïté / liminale) car les limites sont dépassées, et/ou en expansion.

D3 : Nouveau St « mort/vie » est à la fois validé et invalidé ce qui accentue la zone d'ambiguïté dans laquelle se situe Mèyènô. Il n'est pas encore dans le Monde des Morts (*mer*) bien qu'il en ait franchi le seuil en passant par « le grand banian », porte d'entrée du Monde des Morts (p. 7) ; et bien qu'il s'en approche comme le signale la présence du *cocotier* – en nous référant à sa définition dans le lexique (p. 16).

Stéréotypes 2

A11-A16 sont invalidés car ils n'apparaissent pas.

A17 : validé et invalidé : Mèyènô semble toujours être dans sa *région* puisqu'il n'a pas encore atteint la première limite du *grand-père*. Mais il semble aussi avoir quitté le *Pays des Ruisseaux*.

A18 : Nouveau St2 « Monde de X (X esprit/ mort) » (pp. 6-7) est ici validé car Mèyènô a passé le *banian*, symbole de l'entrée du monde des morts. Il est également invalidé car Mèyènô est toujours vivant et sur terre (par opposition à la mer).

A21 : invalidé car Mèyènô n'est plus avec sa famille, il s'est séparé de son *grand-père*.

A23 : validé (voir C1)

A28 : éléments XY ajoutés : validé (voir A2)

A31 : validé car Mèyènô a passé une *épreuve* (lexique p. 16), ce qui atteste sa *maîtrise*.

C11 : validé : M « poursuit son voyage » (p. 8) en suivant le chemin indiqué par le *grand-père,* le long de la *rivière*. Il passe une *épreuve*, montrant le processus d'acquisition par l'expérience, et celui du passage propre aux rites et voyages initiatiques.

C26 : L'*agency* de Mèyènô est mise en exergue à travers les actions qu'il entreprend.

C31 : validé car Mèyènô montre ses *qualités* (débrouillardise, autonomie…) en passant l'*épreuve*.

C32 : les *activités habituelles* sont à la fois validées et invalidées (voir A6).

C33 : validé (voir (A3))

C34 : le nouveau St2 : « besoins primaires » (p. 7) se manifeste également dans le texte (p. 8).

D22 : le nouveau stéréotype 2 : « liminalité » (pages précédentes) se manifeste aussi dans le texte (p. 8).

XX.5 Analyse de *Mèyènô* (p. 9)

Non-occurrences de *chez X […]* et cinétisme sémantique (p. 9)

Noyau de base

Le NB est à la fois confirmé et infirmé. En effet il y a certes une distinction clairement établie entre l'espace du *vieillard* étranger et celui de Mèyènô figurant respectivement l'Autre et le Même. Cependant, cette scène (p. 9) traite de la rencontre entre le jeune Mèyènô et un *vieillard*. Elle représente donc la rencontre qui s'effectue entre le Même et l'Autre/ le Divers, entre ici et ailleurs, entre deux différentes générations. Mèyènô est dans l'espace de l'Autre qui l'accueille, si bien que nous pouvons considérer un développement du NB comme « espace de l'Autre intégrant/recevant le Même » ou bien « Espace du Même intégrant/recevant l'Autre » ou encore « rencontre du Même et de l'Autre ». En outre, comme à la page 1, l'opposition entre Même et Autre comporte des ambiguïtés. Comme à la page 8, le récit représente le Même et l'Autre confondus dans une zone résolument liminale:

NB (mod.NC, p. 8 ; 9) Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre

Noyau

(N1) A: confirmé par « de la forêt » et « du Pays des Ruisseaux », ce qui manifeste *chez X […]* (X est Mèyènô) (p. 1). Ces détails rappellent que X (p. 9) n'est pas *chez X […]* mais *chez Y […]* (le *vieillard* incarne Y, différent de X). Mèyènô est en « chemin », toujours en voyage, il n'est pas d'ici. Ainsi A(N1) n'est pas confirmé à ce stade.

(N2) B: invalidé : les localisations référentielles respectives de *chez X* […] et *chez Y* […] sont exprimées dans le texte en opposition : Mèyènô (X) est *chez le vieillard* (Y). Néanmoins, cet élément de N est aussi validé puisque le *vieillard* représente une étape du voyage de Mèyènô, un élément qui permet le passage, c'est à dire une *localisation référentielle* transitoire. Il en était de même pour (N2)B relatif au récit (p. 8).

(N3) C: validé dans le texte. Mèyènô existe et affirme son identité (« je suis… ») (l. 4, p. 9).

(N4) D: ici, comme aux pages précédentes, cet élément de N est à la fois validé et invalidé, soulignant une zone d'ambiguïté: il y a une expansion et un dépassement des *limites* grâce au passeur que représente le *vieillard*. Ici, Mèyènô qui est loin de son *centre* d'origine, traverse un autre *centre* (chez Y […]) et s'approche de sa destination (*la mer*). Il s'apprête à poursuivre son chemin vers cette dernière étape : « prends ce chemin. Va te baigner (…) » (l. 9, p. 9). Ainsi, Mèyènô (X_1) voit ses *limites* déconstruites : définies au préalable (p. 5) par Mörua (X_2), elles sont redéfinies ici par le *vieillard* (p. 9). Nous les rappelons ci-après :

N4/D : centre et limites de X (Morüa)

DA […] (p. 5) : centre et limites de X_2

DA […] (p. 5): *centre* de X_2 : le Pays des Ruisseaux … (Voir explication sur le récit p. 2)

DA […] (p. 4) : *limites* de X_2 : ne pas voir la mer

DA […] (p. 5) : *limites* de X_2 : devoir ne pas se baigner dans la mer

- N4/D : centre et limites de X (Mèyènô)

DA […] (p. 5) : Centre et limites de X_1

DA […] (pp. 5 ; 9): *Centre* de X_1: le Pays des Ruisseaux / la *forêt*

DA […] (p. 5): DC X_1 devoir dépasser les limites de X_1 POUR atteindre les limites de **X_2** > obligation

DC ne pas devoir « voir la mer » > limite du *grand-père* établie (p. 4) ; non obligation [1319]

ET ne pas devoir « aller jusqu'à la mer » (p. 5) > non obligation

ET devoir ne pas se baigner dans la mer (p. 5) > interdiction (formulée par le *grand-père* de Mörua, mais il n'est pas dit qu'elle soit applicable à Mèyènô).

DA […] (p. 9): Devoir se baigner dans la mer (l. 9, p. 9)

Ainsi, les *limites* de Mèyènô (p. 9) sont ambiguës. N4/D modifié (p. 5) est manifesté (p. 9):

N4 (mod p. 5) : Centre et limites fluides de X

Finalement, *la mer* que Mèyènô *recherche* (l. 7-8, p. 9) constitue sa *limite* et la connaissance que Mèyènô souhaite acquérir. Les motifs créés par les DA (p. 5) sont donc repris et modifiés (p. 9) comme nous l'explicitions ensuite - les modifications sont indiquées en gras pour les ajouts, ou barrées pour ce qui n'est plus valide :

- Chez X […] donc apprentissage (p. 5 ; 9)

DC X rechercher Y (*la mer*) (p. 9)

CAR X vouloir connaître Y (inconnu : ~~les fruits,~~ *la mer*…) (p. 5 ; 9)

CAR X vouloir savoir (où va *la mer* > voir p. 4) (p. 5 ; 9)

CAR X devoir voir / agir seul (p. 5 ; 9)

DC X dépasser *limites* de « chez X » donc devoir partir (p. 5 ; 9) et revenir (pp. 6 ; 9)

~~DC devoir suivre la rivière~~ (p. 5) > DC X devoir prendre ce chemin / aller se baigner (p. 9)

Stéréotypes 1 (p. 9)

A1 : invalidé : X (Mèyènô) est situé dans l'*espace physique géographique* de Y (vieillard).

[1319] Attention, nous distinguons ici « ne pas devoir » dans le sens de « ne pas être obligé de » et « devoir ne pas » dans le sens de « avoir l'interdiction de ».

A2 : invalidé et validé (ambiguïté): X (Mèyènô) n'est pas situé dans son *espace social* car il n'est pas avec son *grand-père* (X_2) ni en présence des *éléments XY* mentionnés précédemment (voir A2 (St mod (p. 2-3)). Cependant, la rencontre avec le *vieillard* figure celle d'un *élément XY* puisque celui-ci est à la fois Même et Autre. Sa position ambiguë rend ce personnage mystérieux : il est très probablement un *ancêtre* de Mèyènô (voir aussi A5 à ce sujet).

D'après le lexique (p. 16), le vieillard est « un esprit qui attire Mèyènô vers la mer ». Ainsi, nous pouvons émettre l'hypothèse suivante : en tant qu'*êtres spirituels*, les *esprits* – notamment les *ancêtres* - peuvent s'intégrer à l'espace social de X (X_1, X_2, X_3, X_4) mis en évidence (p. 2)[1320]:

> A2 (mod, p. 2) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels / totem (**êtres spirituels**) avec qui ou parmi lesquels X vit.

A3 : invalidé et validé (ambiguïté) : bien que Mèyènô fasse preuve de confiance en lui (il respecte les codes et passe différentes *épreuve*s) et ne montre aucun signe de peur. Son comportement met en évidence sa position d'étranger en ce lieu (voir lexique, p. 16) : il n'est donc pas à sa place ici. Pour cela, il demande l'*hospitalité* du *vieillard*, donc son aide, sa protection. Celui-ci accepte : « quand tu reviendras nous mangerons. » (l. 9-10, p. 9).

A4 : validé / invalidé. Le *corps* de Mèyènô se transforme en « jeune homme », ce qui souligne sa liminalité. En outre, Mèyènô a des besoins primaires qu'il cherche à combler (« manger »). Mais à cette étape du récit, ceux-ci passent en second plan, après son but principal qui est d'atteindre « la mer » : le *vieillard* lui dit en effet d'aller se baigner avant de revenir manger avec lui. Mèyènô s'apprête donc à dépasser les limites de son *corps*.

A5 : validé / invalidé : d'une part Mèyènô appartient à un autre espace (« je suis de/du ») dont il est parti. Par la « demande de feu » et son intention de « cuire les herbes », il montre qu'il a « respecté les autres » et que ce qui se trouve sur cet espace (Y) ne lui appartient pas. Le texte suggère l'appartenance du *vieillard* (Y) à cet espace car Mèyènô lui demande l'hospitalité. D'autre part, parce que le vieillard appelle Mèyènô « mon enfant », il suggère l'appartenance de Mèyènô à l'espace constitué par Y. Ainsi, peut-être ce vieil homme est-il est son père, son *grand-père* ou un *ancêtre* de la famille. Cette hypothèse est confirmée par le lexique (p. 16) qui le décrit comme un *esprit* et par association avec les révélations de Mörua (p. 6), il doit être un *ancien*.

[1320] Cette hypothèse sera confirmée dans l'étude des pages 14 et 15 de l'album Mèyènô :
A2 (mod. p. 14) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels / êtres spirituels (totem, ancêtres…) avec qui ou parmi lesquels X vit.

A6 : validé / invalidé : d'une part Mèyènô s'arrête à cette étape, comme précédemment, afin de répéter certaines habitudes liées à ses besoins : ici « cueillir » pour « manger ». Sa demande d'*hospitalité* respecte la coutume (donc une habitude acquise). D'autre part, cette rencontre inédite, marquée par l'emploi du passé simple, souligne au contraire une situation inhabituelle et donc un changement.

A7 : le nouveau St « connu » est invalidé par « inconnu » que met en exergue la « recherche » de Mèyènô et le fait qu'il traverse un territoire étranger.

B1 : confirmé premièrement par « venir de » (l. 3, p. 9) qui met en évidence la *localisation référentielle* de Mèyènô ; et deuxièmement par « revenir » (l. 9 p. 9) qui manifeste *chez Y […]* (Y est le *vieillard*).

B2 : le verbe « s'approcher de » (l. 1, p. 9), également employé précédemment (p. 6) suggère une *localisation référentielle*.

C1 : comme aux pages précédentes, nature et *culture* sont assimilées puisque les codes culturels et les pratiques traditionnelles restent ancrés dans l'environnement naturel. St (C1) est donc validé par la mise en évidence des coutumes (politesse, « demande de feu », « cuire des herbes », respect, hospitalité). La référence de Mèyènô aux paroles de son *grand-père*, suggère également l'appartenance de Mèyènô à un groupe culturel. Parce que le *vieillard* comprend les codes du jeune, il semble appartenir au même groupe. Néanmoins, l'interdit du *grand-père* de Mèyènô (ne pas se baigner dans la même) est aussi transgressé par le *vieillard* qui dit à Mèyènô : « va te baigner ». De ce fait, ils ne semblent pas avoir les mêmes lois et n'appartiennent donc pas à la même *culture*, ce qui fait apparaître le paradoxe : *chez X […]* PT pas *chez X […].*

C2 / C3: validés/invalidés : les *caractères* distincts de Mèyènô et du *vieillard* sont exprimés par leurs *comportements* opposés. Ils agissent respectivement comme le visiteur et l'hôte. En outre, leurs comportements dépeignent d'une part celui qui *recherche* (l. 7), associé au jeune (« mon enfant ») et d'autre part celui qui sait, associé au *vieillard* qui indique le chemin de la mer et donne des ordres (emploi de l'impératif). Il est en effet un *esprit* qui attire le jeune vers la mer (lexique p. 16). Nous retrouvons donc l'opposition *chez X […]* vs *chez Y […]*. (X différent de Y).

C4 : validé et invalidé, car le St (C4) modifié à la page précédente (p. 8) est réitéré :

C4 mod (p. 8) : récolte de X

En revanche, « cueillir » des « herbes » (p. 9) est un geste qui souligne la neutralité de Mèyènô et son « respect » des « autres » (voir lexique (p. 16)).

C5 : d'une part, (C5) est validé car Mèyènô est ici dans un processus d'individuation. Il s'est séparé de son *grand-père* et est au centre de la scène. D'autre part, (C5) est également invalidé car Mèyènô tente d'être neutre sur ce territoire qui n'est pas le sien. Mais les deux individus semblent se flatter respectivement leurs egos par des formules de politesse et des compliments (« tu es si grand et si beau ! » (l. 3)).

C6 : Nouveau St validé :

existence et identité de X DC voyage de X DC développement / extension de *chez X* DC Non fixité (repris des pages précédentes).

En outre, la transformation physique de Mèyènô que révèle le *vieillard* traduit sa maturité : « tu es si grand et si beau ! ». Mèyènô semble alors à l'apogée de sa vie, mûr tel un *fruit* prêt à être mangé, ou bien encore prêt à franchir une nouvelle étape, la dernière : « se baigner » (l. 9) dans *la mer* « immense » (l. 8). Ici, la transformation physique de X (Mèyènô) souligne la loi du développement naturel humain (grandir, vieillir), en lien avec celle de *chez X […].* Ceci nous permet de proposer le nouveau St suivant :

existence et identité de X

DC développement / extension / maturité de *X* DC extension de chez *X*

Non fixité (repris des pages précédentes).

Dans le texte, la traversée de cette nouvelle étape traduit ce développement. En outre, le fait qu'il soir normal pour le *vieillard* de se baigner dans la *mer* constitue une loi naturelle opposée à celle du *grand-père* de Mèyènô (p. 6):

existence et identité de X DC devoir être/faire > ordre naturel (ontologie)

DA (p. 6) : X *se baigner* dans la mer DC *X ne jamais revenir*

DA (p. 9) : X chercher mer DC X devoir prendre ce chemin, X devoir aller se baigner et revenir pour manger.

Ici la loi transmise par le *grand-père* est transgressée par le *vieillard*. Nous constatons de nouveau que la volonté individuelle de Mèyènô (il « recherche » « la mer »), va de pair avec cette nouvelle loi Naturelle :

Vouloir savoir DC devoir être/faire

POUR tout savoir

DC *chercher mer* DC devoir prendre *ce chemin*

Cependant, Mèyènô s'apprête à expérimenter la limite de la Loi Naturelle par lui-même car ce qu'il en sait demeure ambigu (p. 9). Une incertitude émerge de la rencontre de points de vues contradictoires : les lois culturelles respectives du « vieillard » et du « grand-père » de Mèyènô divergent (p. 9).

D1 : validé par les questions : « d'où viens-tu ? » et « que recherches-tu ici ? ». L'*origine* de Mèyènô (« de la forêt, du Pays des Ruisseaux ») et sa *destination* (« la mer ») se manifestent distinctement. Elles ne sont pas confondues comme nous l'avons montré précédemment.

D2 : validé par la présence de *limites* (la mer), mais également invalidé par la volonté et le devoir de dépassement des *limites*. La *limite* de la *rivière* est ainsi dépassée. Mèyènô s'apprête à franchir la *limite* de la mer.

D3 : validé et invalidé car le texte fait apparaître l'ambiguïté entre mort et vie, interdit et devoir.

Stéréotypes 2 (p. 9)

A11: invalidé

A12 : invalidé

A13 : la valeur *affective* et la volonté *vieillard* de posséder (à l'égard de Mèyènô) apparaissent à travers l'emploi de « mon enfant », suggérant que Mèyènô fait partie de son *chez-lui […].* De plus, les actions et paroles affectives de Mèyènô montrent qu'il sent qu'il est dans le *chez-soi […]* d'un Autre : il fait preuve de respect pour l'univers « intime » de cet homme. « Mon grand-père » rappelle également le lien *affectif* qui existe entre Mèyènô et Mörua ainsi que la *possession*. Cela indique que le *chez-soi* de Mèyènô n'est pas *ici*, mais avec son *grand-père*.

A14 : invalidé

A15 : invalidé

A16 : invalidé

A17 : Validé / invalidé: le « Pays » (l. 4) de Mèyènô est mentionné, en opposition avec « ici » (l. 7) où vit le *vieillard*.

A18 : Comme à la page précédente (p. 8), le nouveau St2 « Monde de X (X esprit/ mort) » (pp. 6-7) est validé ici car Mèyènô a passé le *banian*, symbole de l'entrée du monde des morts. Néanmoins, il est aussi invalidé car Mèyènô est toujours vivant et sur terre (par opposition à la mer).

A21 : validé / invalidé : bien qu'elle ne soit pas présente, *la famille* de Mèyènô est évoquée (« mon grand-père », (l. 8)). (A21) est aussi validé par « mon enfant » (l. 7) qui suggère que Mèyènô appartient à la *famille* du *vieillard*. Parce qu'il est également décrit comme un *esprit* (p. 16) le *vieillard* constitue donc un élément *non-humain/ familiale XY*, de par sa nature liminale.

A23 : validé / invalidé (voir C1)

A25 : Validé car les gestes de Mèyènô sont ceux de la *coutume*, de la *tradition*.

A26 : validé car les gestes de Mèyènô (demande de feu, cuire des herbes) sont typiques dans cette culture qu'il faut connaître pour comprendre : d'où l'intérêt du lexique (p. 16) à la fin du livre, qui guide le lecteur dans son interprétation des codes et symboles et donc dans le processus de reconstruction du sens.

A28 : Les être humain / non-humains proches peuvent être intégrés à l'*espace social de X* : « très cher ami » ; « être cher » ; « ami » (l. 5).

A31 : validé et invalidé : Mèyènô est *maître* de sa vie car il sait d'où il vient (l. 3-4) et ce qu'il recherche (l. 7-8). Cependant il demande l'aide d'un *vieillard* qui connaît le *chemin de la mer* et qui le guide en endossant par conséquent le rôle de « maître » pour Mèyènô. Ceci est notamment mis en exergue par l'emploi de l'impératif (« prends », « va ») et du futur simple indiquant le contrôle du

vieillard sur Mèyènô : « quand tu reviendras, nous mangerons. ». Ce contrôle est également mis en évidence par le fait qu'il soit un *esprit qui attire Mèyènô vers la mer* (p. 16).

A41 : validé par la description physique de Mèyènô à travers le regard du *vieillard* : « jeune homme », « si grand et si beau », « enfant » s'opposent au « vieillard » tout en mettant en lumière la métamorphose de Mèyènô et son caractère liminal (à la fois *enfant* et *jeune homme*, mature et immature).

C11 : voir (C1). De plus, comme (p. 8), M suit le *chemin* indiqué par le *grand-père*, montrant le processus d'acquisition par l'expérience.

C21 : validé et invalidé, car le texte met en évidence différents *jugements* et regards, soulignant la polyphonie du récit. Nous remarquons le *jugement* du *vieillard* à l'égard de Mèyènô ainsi que celui de Mörua au sujet de la *mer*, auquel Mèyènô se réfère lorsqu'il dit : « Mon grand-père me disait qu'elle est immense » (l. 8, p. 9). Nous retrouvons donc différentes non-occurrences de *chez X […] (X étant le grand-père de Mèyènô) et chez Y […] (Y étant le vieillard).* Entre ces différents jugements, celui de Mèyènô n'est pas fixé : il veut maintenant voir la mer par afin d'en juger par lui-même.

C22 : (voir C21)

C23 : (voir C21)

C24 : Les qualités de Mèyènô sont évoquées, ainsi que les comportements des deux personnages (voir (C2) et (C3)).

C25 : validé / invalidé : à cette étape, il est paradoxal que Mèyènô apparaisse sûr de lui tout en ayant une certaine retenue. En effet, il montre son respect pour l'Autre et lui demande l'*hospitalité*. Sa *certitude* apparaît quant à son *origine* et sa *destination*, mais également à travers sa connaissance des coutumes. Néanmoins le fait qu'il soit à la « recherche » de quelque chose (« la mer ») dénote une *incertitude*.

C26 : L'*agency* de Mèyènô est ici à la fois infirmée par le fait qu'il soit guidé par le *vieillard*, mais aussi confirmée par sa détermination : il sait et exprime d'où il vient et où il va ; de plus il connaît les codes à respecter *chez* l'autre.

C31 : validé / invalidé : nous retrouvons (p. 9) les qualités comportementales respectives des deux personnages : Mèyènô (X) agit de manière respectueuse à l'égard du vieillard (Y) qui accepte de l'aider et de l'accueillir pour manger (l. 9-10). Le *comportement* de Mèyènô est celui de l'intégration et de l'adaptation à l'Autre. Ainsi se manifestent la rencontre *chez X […]* et *chez Y […]*, où chez X […] s'adapte à chez Y […].

C32 : validé / invalidé : les besoins primaires et les coutumes sont réitérés (manger…) mais la rencontre est inédite. Nous remarquons également que « se baigner » apparaît pour le vieillard comme une *activité habituelle* ce qui rend impossible l'association « se baigner DC interdit » définie par le *grand-père* de Mèyènô (p. 5-6). La mutation de l'*interdit* en *habitude* transgresse les codes de Mèyènô, ce qui invalide *chez X […]* (X est Mèyènô).

C33 : (voir C25)

C34 : nouveau stéréotype 2 : « besoins primaires » (p. 7). En outre, « se baigner » invalide *chez X […]* (voir C32).

C42 : validé / invalidé : les deux personnages expriment leur pensée : Mèyènô fait une demande et exprime sa quête tandis que le vieillard pose des questions et propose des solutions.

D22 : nouveau St2 : liminalité (voir pages précédentes). Comme toute rencontre, celle de Mèyènô et du *vieillard* constitue une forme liminalité.

XX.6 Analyse de *Mèyènô* (p. 10)

Non-occurrences de *chez X […]* et cinétisme sémantique (p. 10)

Noyau de base

NB : invalidé car ici Mèyènô n'a pas de base de référence, il questionne ses propres codes : « n'est-ce pas interdit […] ? ». Découvrant ce lieu totalement nouveau, il atteint la limite de « la mer ». En outre, le *vieillard* qui avait guidé Mèyènô est *parti* (l. 4, p. 9). Ainsi le *jeune homme* se retrouve-t-il seul en zone inconnue, donc dans l'*espace de l'Autre :* « NB: Espace de l'Autre » rend impossible le NB de *chez X […].* De plus, parce que Mèyènô a atteint une limite, nous pouvons confirmer le motif suivant :

> NB (mod.NC, p. 8 ; 9 ; 10) Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre

Noyau

(N1)A : invalidé : Mèyènô ne doit pas être habituellement situé ici : il s'approche de la zone interdite (la *mer*).

(N2)B: validé/invalidé : *la mer* constitue la destination *référentielle* de Mèyènô, sa limite, l'objet de sa *recherche* (p. 9). Mais il ne s'agit pas de la *localisation référentielle* originelle (Pays des Ruisseaux).

(N3)C: validé : Mèyènô existe toujours. Pourtant, en s'approchant de *la mer*, il s'approche également de la *mort* donc de la fin de son *existence* en tant qu'être vivant (voir *Mèyènô*, p. 6).

(N4)D: validé/invalidé : Mèyènô est décentré, loin de *chez lui […]* (pp. 2-7). Mais la mer, sa limite, est là. Il semble avoir repoussé la limite de *chez lui […]* à son extrême.

Stéréotypes 1

A1: validé/invalidé: bien que Mèyènô ne soit plus situé au Pays des Ruisseaux, il semble être vivant et toujours dans le monde des vivants. D'après le schéma transmis par son *grand-père* (p. 6), *la mer* qu'il *contemple* maintenant (l. 1, p. 10) est le « lieu où il mourra ». Mèyènô est donc à la limite de sa vie.

A2 : invalidé : Mèyènô est seul (« personne ») mais l' « élément eau XY » (p. 3) est présent.

A3 : invalidé: Mèyènô doute et est *très étonné*. Il ne semble donc pas à sa place ici.

A4 : validé/invalidé : le *corps* de Mèyènô se manifeste par ses sens, comme nous le souligne le verbe « contempler » et la voix du *jeune homme* qui questionne le *vieil homme*. Par contre, ce dernier est *parti* de manière inattendue (« personne ne répondit » (l. 3, p. 10)), comme si son corps c'était soudain volatilisé. Cela confirme la nature spirituelle du vieillard qui, d'après le lexique (p. 16) est un *esprit*.

A5 : voir analyse.

A6 : voir analyse.

A7 : « connu » est invalidé. Mèyènô est en effet situé dans un lieu nouveau.

B1 : validé par le verbe « partir » : « le vieil homme était parti » (l. 4, p. 10). Implicitement, il est *parti* du lieu où se trouve Mèyènô, près de la mer. Ce lieu devient ainsi une *localisation référentielle*.

B2 : « descendre dans » un lieu inconnu (Y) (« les eaux de la mer ») indique une localisation « en bas » qui confirme « au plus bas des montagnes » (p. 4) lorsque le *grand-père* décrivait le *chemin* de l'*eau*.

C1 : voir analyse

C2 : validé : Mèyènô pose une question (« demanda » (l. 1)) et ressent des émotions (« très étonné » (l. 1)).

C3 : validé/ invalidé: Mèyènô pose une question qui souligne son indécision quant au *comportement* à adopter (*descendre* ou non dans *les eaux*). Son *comportement* est donc plutôt passif comme le souligne également le verbe « contempla » (l. 1).

C5 : validé : il y a individuation car Mèyènô est seul tout en posant une question à quelqu'un qui n'est pas là (« Personne ne répondit » (l. 3)). Le silence qui suit la question fait l'effet d'un miroir qui met en lumière l'autoréflexion de Mèyènô. La question semble se retourner ainsi vers lui.

C6 : En reprenant les nouveaux St (p. 9, I et II) nous proposons les modifications suivantes:

> (I) : existence et identité de X DC voyage de X DC développement / extension de chez X DC Non fixité (repris des pages précédentes). (p. 9)
>
> (I) (mod. p. 10) : existence et identité de X DC voyage de X DC développement et atteinte de la limite ultime chez X
>
> (II) : existence et identité de X
>
> DC développement / extension / maturité de X DC extension de chez X (mod. p. 9)
>
> DC Non fixité (repris des pages précédentes). (p. 9)
>
> *(II mod p. 10) :* existence et identité de X DC maturité de X DC atteinte de la limite ultime de chez X.

En reprenant les nouveaux St (p. 9, I et II) nous proposons les modifications suivantes:

> *(I) : existence et identité de X* DC voyage de X DC développement / extension de *chez X* DC Non fixité (repris des pages précédentes). (p. 9)
>
> *(I mod. p. 10) : existence et identité de X* DC voyage de X DC développement et atteinte de la limite ultime *chez X*
>
> (II) : existence et identité de X
>
> DC développement / extension / maturité de *X* DC extension de chez *X* (mod. p. 9)
>
> DC Non fixité (repris des pages précédentes). (p. 9)
>
> *(II mod p. 10) : existence et identité de X* DC maturité de X DC atteinte de la limite ultime de chez X

D1 : validé : la *destination* est atteinte, Mèyènô contemple *la mer*.

D2 : Validé : la *limite* ultime que constitue la *mer* est découverte. Mèyènô lui fait face et se distingue d'elle en questionnant le fait de la rejoindre. Elle constitue un *interdit* (l. 10).

D3 : validé et invalidé car le texte fait apparaître une zone d'ambiguïté caractérisée par le questionnement des limites entre mort et vie (*mer* et terre), *interdit* et devoir.

Stéréotypes 2

A11 – A16 : invalidé.

A17 : invalidé car Mèyènô ne semble pas être dans son pays ou dans sa région (Le Pays des Ruisseaux (p. 2)).

A18 : voir analyse

A21 : invalidé car Mèyènô est seul, il n'y a « personne ».

A23 et A25 : voir C1

A28: validé avec l'ajout de l'*élément eau (XY)*

A31: invalidé car Mèyènô est indécis.

A41: invalidé car le corps de Mèyènô n'est pas mentionné mais celui du *vieil homme* (Y) est décrit par l'adjectif « vieil ».

C11 : Voir analyse.

C21 : Voir analyse.

C22-C23 : Mèyènô résiste à l'*opinion* du *vieil homme* qui lui dit d' « aller se baigner ». Il lui pose en effet une question : « n'est-ce pas interdit […] ? » (l. 2, p. 10), ce qui souligne l'existence d'un(e) autre *point de vue*, d'une autre *opinion* possible. En revanche, *personne* ne répond à sa question. L'opposition laisse place à la nécessité d'un positionnement individuel : Mèyènô cherche à définir son *agency* (C26). Nous considérons également que son *point de vue* à l'égard de la *mer* est mis en exergue par la phrase : « Mèyènô contempla la mer » (l. 1, p. 10), qui dénote l'admiration qu'il lui porte. Le verbe *contempler* implique, en outre, un sentiment de plénitude en lien avec la méditation. Cette plénitude impliquée par la contemplation de la *mer* souligne l'atteinte de la limite du savoir et son lien avec la vision : « tout voir DC tout savoir » (voir analyse de la page 3). Toute l'attention de Mèyènô est alors concentrée sur *la mer,* l'objectif de son voyage, si bien que Mèyènô n'a pas encore remarqué que le *vieil homme* est *parti.* Son *esprit* est déjà absorbé par la mer, ce qui annonce son « absorption physique à la page suivante (p. 11). Mais comme en C21, sa décision n'est pas encore prise et son hésitation le positionne « entre deux » (validé/invalidé).

C24 : validé : Mèyènô est indécis et contemplatif. Il réfléchit. Cette qualité de réflexion avait déjà été constatée précédemment (pp. 3-5).

C25 : invalidé : Mèyènô est indécis.

C26 : validé (C22) et invalidé : L'hésitation de Mèyènô que traduit son questionnement à l'approche de la *mer,* invalide l' « agency » du jeune homme qui ne s'est alors pas encore positionné. Néanmoins, le fait qu'il ait, à ce stade du récit, passé toutes les *épreuves* pour atteindre son objectif (la *mer*) dénote l'accomplissement et donc l'*agency* du jeune homme.

C32 : validé/invalidé : d'une part, ce St est invalidé par les DA (p. 10) car Mèyènô se trouve dans un lieu nouveau, donc inhabituel. D'autre part, ce St est manifesté par les DA (p. 10) car l'habitude « se baigner » (p. 9) qui empêchait la manifestation de *chez X […]* (Mèyènô) est remise en question par Mèyènô. De plus l'*interdit* de « se baigner dans la mer » est rappelé (l. 2). L'*interdit* relatif à ce que l'on ne doit *jamais* faire peut également faire partie des *habitudes* d'évitement : « devoir *toujours* ne pas faire ».

C33 : invalidé (voir C25)

C42 : validé car Mèyènô pose une question par laquelle il exprime sa pensée et son doute sur l'interdit (intellectuel, déontique) : « n'est-ce pas interdit […] ? » (l. 2, p. 10)

D22 : Voir analyse.

XX.7 Analyse de *Mèyènô* (p. 11)

Non-occurrences de *chez X […]* et cinétisme sémantique (p. 11)

Noyau de base

NB (mod.NC, p. 8-11)[1321] : Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre.

Noyau

(N1)A : invalidé / validé : une ambiguïté perdure. Certes Mèyènô a-t-il franchi la limite interdite pour pénétrer dans un monde inconnu, mais la *mer* semble constituer l'espace où il doit être habituellement situé, en lien avec ses origines ancestrales et sa nature profonde.

(N2)B : validé / invalidé (voir p. 10) : *la mer* constitue la destination référentielle de Mèyènô, sa limite, l'objet de sa *recherche* (p. 9). Mais il ne s'agit pas de la *localisation référentielle* originelle (*le Pays des Ruisseaux*). De plus, « entraîné au large », Mèyènô semble s'éloigner du point de *référence* que constitue le bord de *la mer* (la limite entre la plage et la mer). Cela produit l'impression de disparaître au loin : nous pouvons imaginer que Mèyènô devient alors tout petit dans *la mer immense* (p. 9) dans laquelle il se fond.[1322]

(N3)C : validé / invalidé : Mèyènô passe d'un état d'existence (vie) à un état de non existence (mort). Ce passage apparaît également comme une expansion absolue des limites de l'existence, voire une forme de transcendance des frontières entre la vie et de la mort, dans une perspective de continuité, d'éternité, d'accomplissement d'un Soi absolu. Afin d'illustrer cette idée, nous rappelons les motifs élaborés (p. 3) ; où X_1 et X_2 désignent respectivement Mèyènô et Mörua:

DA (p. 3) : X_1 vouloir tout voir et tout savoir

N3/C (mod. p. 2-3 ; 8) : **Vouloir** existence et identité **absolue** de X

D2 (mod. NC p. 2-3) : DC **vouloir dépasser/ abolir** les limites de X (**X_2 , X_1)**

DA […] /PA : CAR … vouloir continuité / éternité de X (X_2, X_1)

CAR … vouloir ne pas perdre X (**X_2, X_1)** …

CAR … vouloir accomplissement / développement de X (**X_2, X_1)…**

[1321] Le NB modifié aux pages précédentes est repris ici.

[1322] Cet effet est d'ailleurs rendu par l'illustration qui représente la mer sur les trois quarts de la double page, le ciel nuageux (un quart des deux pages), enfin le tout petit Mèyènô dont on distingue que la tête et haut du torse : le reste de son corps est plongé dans l'eau.

(N4)D: validé/invalidé : Mèyènô est décentré, loin de *chez lui […]* (pp. 2-7). Mais la *mer*, sa limite, est là. Il semble donc avoir repoussé la limite de *chez lui […]* à son extrême, au point de *rejoindre* un nouveau *centre*, le *refuge* de ses *ancêtres* (p. 6).

Stéréotypes 1

A1 : invalidé : il s'agit (p. 11) du « lieu où X (Mèyènô) meurt ». Cette page présente donc un espace de transformation, également nommé *espace liminal*.

A2 : validé / invalidé: Mèyènô est seul dans la *mer* néanmoins la *présence de l'élément eau (XY)* confirme (A2) mod. (pp. 3-4).

De plus, Mèyènô n'est probablement plus en vie (d'après la page 6).

A3 : validé / invalidé : la joie exprimée par les *rires* des *enfants* ainsi que la volonté de Mèyènô et son absence de peur montrent qu'il est confiant. Cependant, lorsqu'il « se fait prendre et entrainer au large », nous supposons qu'il n'est plus *à sa place*.

A4 : validé : le *corps* de Mèyènô est omniprésent d'une part de manière active, à travers ses actions ; d'autre part de manière réceptive par le biais des sens évoqués par les verbes « entendre » (l. 1-2) et « apercevoir » (l. 2). Le *corps* « réceptif » de Mèyènô traduit son lâcher prise, ce qui est confirmé par l'emploi des verbes « se faire » *prendre* et *entraîner (l. 4)*. En outre, le *corps* de Mèyènô est poussé à ses limites comme le montre la phrase : « il les apercevait *difficilement » (l. 2, p. 11)*. Cela qui évoque le moment où il était parti de *chez lui […]* (p. 7) : « très fatigué » il s'était assoupi près d'un *banian*, ce qui soulignait également le passage de l'action du corps au lâcher prise.

A5 : validé / invalidé : « se faire prendre et entraîner au large » évoque un enlèvement, même s'il se fait en douceur. Ainsi Mèyènô ne semble pas appartenir à cet espace. Pourtant, d'après Mörua (p. 6), Mèyènô appartient à cet espace car il est celui de ses ancêtres.

A6 : validé / invalidé : l'emploi du passé simple souligne le fait que la scène est inédite donc *inhabituelle*. Cependant elle est également *prévisible*, car annoncée par Mörua qui avait prévenu Mèyènô (p. 6).

A7 : invalidé : Mèyènô est dans l'inconnu.

B1 : « au loin » suggère que la *localisation de référence* est le bord de l'*eau* où est situé Mèyènô (« S'approchant de l'eau » (l. 1)).

B2 : « descendre dans » (centre Y : « l'eau ») (p. 10) donc « en bas » ; « vouloir rejoindre » («les enfants ») rappelle « rejoindre *les anciens* » (p. 6) ; « au large » ; « proche » / « s'approcher de » (pp. 6 ; 9). Deux *localisations de référence* s'opposent donc : ici (bord de l'eau) et *au loin* (l. 1) ou *au large* (l. 4) où se trouvent les *enfants* (l. 1 ; 3) et les *anciens* (p. 6). Mèyènô va passer de l'une à l'autre.

C1 : validé : il y a transgression de l'interdit. La scène confirme le scénario prévu par le *grand-père* (p. 6), donc la coutume. Nature et *culture* se fondent.

C2-C3 : validé : Mèyènô est curieux, toujours poussé par sa volonté de *voir* et *savoir*, d'aller plus loin, de dépasser les limites comme le rappelle « voulant rejoindre » (l. 3).

C5 : validé et invalidé car la volonté de Mèyènô traduit son ego ; cependant, alors qu'il se fait *prendre et entraîner au large* (l. 4), il semble disparaître et se fondre dans une dimension plus large, l'immense *mer* (voir N2/B). Le lâcher prise et le non contrôle (voir A4) sont rendus possibles par l'abandon de l'ego (l. 4).

C6 : la loi naturelle (ontologie) est validée : le chemin vers la mort, telle que le *grand-père* l'a évoquée (p. 6), est manifesté par les DA. Cependant, cette loi est transgressée car Mèyènô doit mourir après son *grand-père* (voir scénarios construits page 6) ;

D'après (C6 mod, p. 8) : Nouveau St validé :

existence et identité de X DC voyage de X DC développement / extension de *chez X* DC Non fixité (repris des pages précédentes).

Dans le texte, l'*épreuve* et la traversée traduisent ce développement. En outre le nouveau stéréotype suivant (p. 5-7) réapparaît, traduisant la loi naturelle:

existence et identité de X DC devoir être/faire > ordre naturel (ontologie)

En effet, la loi transmise par le *grand-père* est appliquée. Mais, nous constatons également à nouveau que la volonté individuelle de Mèyènô va de pair avec cette volonté (ou loi) de la Nature :

Vouloir savoir DC devoir être/faire

D1 : validé : « descendre dans l'eau » (la *destination* « dans la mer » est atteinte)

D2 : validé / invalidé : les *limites* sont dépassées.

D3 : validé / invalidé de par le passage de la vie à la mort et transgression de l'interdit.

Stéréotypes 2

A11-A17 : invalidé

A18: validé : Monde des morts/*anciens*/ *ancêtres, mer (p. 6)*

A21 : validé / invalidé : « la famille » n'apparaît aucunement. Cependant, parce que Mèyènô est dans la *mer*, nous savons (d'après p. 6) qu'il s'agit du lieu où vivent les *anciens*, ancêtres de Mèyènô.

A28 : « élément *eau* (XY) » ; « familier », « enfants » : les *enfants* semblent à la fois proches et loin de Mèyènô, à la fois mêmes et autres. Nous pouvons également ajouter en (A28) « les ancêtres/ anciens » par association avec la *mer.*

A31 : invalidé car Mèyènô est « entraîné » au large, il ne *maîtrise* pas la situation.

A41 : enfants

C11 : validé / invalidé: Mèyènô expérimente les vérités que son *grand-père* lui a enseignées. Il transgresse également les *interdits* du *grand-père* (voir scénarios construits page 6). Il apparaît que ces vérités sont ici confirmées.

C22-24 : validé (voir C2)

C25 : validé / invalidé (voir A3). D'un côté Mèyènô semble trop à l'aise pour être vigilant, à l'approche de la limite interdite. Il lâche prise. D'un autre côté, nous pouvons déceler un malaise chez Mèyènô qui est insatisfait de sa position actuelle et veut aller encore plus loin car il ne sait pas encore tout :

> Vouloir tout savoir DC devoir tout voir.

L'adverbe « difficilement » (l. 2) confirme ce mal être et dénote la résistance qui précède le lâcher prise.

C26 : validé / invalidé : la volonté de Mèyènô semble, à ce stade le dénuer d'*agency.* En effet il ne peut résister à ces voix qui l'attirent, et lâche prise en se laissant « prendre » et « entraîner » au large.

C42 : invalidé: « voix », « rires », « crier » (p. 11) sont l'expression d'une pensée mais il s'agit de celle *d'enfants au loin* (donc *chez Y […]).*

D22 : liminalité.

XX.8 Analyse de *Mèyènô* (p. 12)

Non-occurrences de *chez X […]* et cinétisme sémantique (p. 12)

Noyau de base

L'espace du Même qui intégrait Mèyènô et son *grand-père* (X_1 et X_2) (voir page 1 -5) est divisé (p. 12) : Mèyènô n'est pas là et ne reviendra pas. Il n'appartient donc plus au lieu où se trouve le *grand-père*. En outre, le *lézard*, qui est associé à Mèyènô (p. 2) est un *élément liminal XY* (« le messager ») pour le *grand-père*. Cela marque une modification du lien entre les deux personnages (X_1 et X_2) qui n'appartiennent plus au même monde puisque Mèyènô a rejoint la *mer* (p. 11), c'est-à-dire le monde des *anciens* (p. 6).

Au niveau de l'espace du Même (X_1 et X_2) a lieu la séparation entre X_1 et X_2 (X_1 étant dans l'espace de l'Autre). Nous obtenons donc :

> NBmod (p. 12) NC : Espace de X_1 DC différent de l'Espace de X_2 (X_1 et X_2 désignent respectivement Mèyènô et son *grand-père* ; X_1 a intégré l'espace de l'Autre – les ancêtres)

De plus, le NB est à la fois validé et invalidé car *chez X […]* (X est Mèyènô) est à la fois Même et Autre, ici et ailleurs : bien qu'étant séparé de son *grand-père*, il lui est toujours lié, comme le montre « mon petit-fils» (l. 4). Ce lien est indiqué par le *lézard* qui représente une extension de Mèyènô (d'après la p. 2) : rappelons que le lexique (p. 16) définit le *lézard* comme le « totem de Mèyènô qui le garde et l'accompagne». Ainsi, *chez Mèyènô […]* et *chez Mörua […]* s'opposent et s'intègrent à la fois, ce que nous avions formulé ainsi :

> NB (mod.NC, p. 8 ; 9 ; 10 ; 11)[1323] : Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre.

Un conflit est donc généré, c'est pourquoi le *grand-père* veut et doit rejoindre son *petit-fils* (voir A2) : c'est avec lui qu'il veut et doit être :

> NBmod (p. 12) NC :
>
> X_2 Vouloir Espace de l'Autre (X_1) devenir Même
>
> Espace de l'Autre (X_1) devoir devenir Même (X_2)

Noyau

(N1)A : Validé car Mèyènô doit être habituellement situé avec son *grand-père*.

[1323] Le NB modifié aux pages précédentes est repris ici.

(N2)B: Validé et invalidé : la localisation référentielle de Mèyènô est avec son *grand-père* au Pays des Ruisseaux (p. 2) où se déroule la scène (p. 12). Mais nous savons aussi que sa nouvelle localisation est dans la *mer* (p. 11), dans le monde de *la mort*, ce que le totem annonce (p. 12).

(N3)C: validé/invalidé : l'existence de Mèyènô a pris fin car il est *mort*. Pourtant son identité est préservée comme l'atteste d'une part le *grand-père* voulant être « emmené » *près de* lui (l. 4, p. 12) ; d'autre part, le *lézard*, *totem* de Mèyènô, « qui le garde et l'accompagne » (lexique, p. 16).

(N4)D: validé/ invalidé : (N4) est modifié comme précédemment:

> Centre et expansion des limites de X / limite fluides de X

En effet, Mèyènô est toujours lié à son *centre* où a lieu la scène (p. 12) mais il a dépassé la l*imite* du *grand-père* (la *mer*) qui est aussi celle du monde vivant. En outre, bien que le *grand-père* soit toujours situé chez lui […] (p. 12) c'est-à-dire au *Pays des Ruisseaux* (p. 2) et dans son *centre*, il décide de partir pour rejoindre Mèyènô, donc de dépasser ses *limites*. Ce dépassement est certes volontaire mais néanmoins passif car il demande au *lézard* de l'emmener près de son petit-fils (l. 4, p. 12).

Stéréotypes 1

A1 : validé / invalidé : l'*espace physique géographique* de Mèyènô a changé car il ne vit plus. Quant à celui du *grand-père,* il perdure mais Mèyènô n'en fait plus partie.

A2 : invalidé. Il y a validation du St (A2) mod (p. 7) :

> Espace social de X: personnes/ collectivité avec qui/ parmi lesquels X veut/doit vivre
>
> … liés à X > lien

Mörua veut et doit être avec son petit-fils car sans lui il est malheureux (voir A3) : Mèyènô constitue *son espace social* (donc *chez lui*). Parce ce que Mèyènô et son *grand-père* (X_1 et X_2) sont séparés (A2) (p. 2) est invalidé (p. 12):

> Espace social de X: (X_1 et X_2)…

La présence du totem de Mèyènô confirme également *l'élément spirituel XY (totem)* ajouté à (A2) (p. 2). Ce totem représente ici *le messager*, donc le lien entre Mèyènô et Mörua. D'après cette modification, la mort de Mèyènô ne l'empêche pas de faire toujours partie de l'*espace social* de son vivant puisque des éléments non-humains y sont intégrés. Nous pouvons ainsi proposer la modification suivante :

> Espace social de X : personnes/ collectivité/ éléments XY à travers lesquels X vit (PT X est mort/ non-humain).

A3 : invalidé : le *grand-père* est inquiet et malheureux ce qui montre le changement et la disparition de *chez lui […]* et *chez Mèyènô […]* (*chez* X (X_1 et X_2)…). Sans son petit-fils il n'est donc plus *chez lui.*

A4 : validé / invalidé : le *corps* atteint ici ses *limites*. Tout d'abord *la mort* annoncée suggère la fin du « corps » de X (Mèyènô). Celui-ci n'est pas présent et le *lézard* annonce sa *mort.* Pourtant le *corps* du *lézard*, parce qu'il est son *totem*, constitue une extension du *corps* de Mèyènô, ce qui donne au

jeune homme un caractère liminal[1324]. Le *corps* du *grand-père* est, quant à lui, représenté par « son pied » (l. 2) qui est une extrémité corporelle et le point de contact avec le *lézard*. La rencontre entre les deux personnages se fait donc par le contact physique : « il grimpa sur son pied » (l. 2, p. 12). Le verbe « grimper » s'oppose au verbe « descendre » qui caractérisait le mouvement du voyage de Mèyènô vers la *mer*. Ainsi les mouvements corporels de descente et de montée sont respectivement associés à l'éloignement et au rapprochement (voir (B1/B2)).

A5 : validé / invalidé : Puisque Mèyènô est mort, il ne reviendra pas (p. 6), et n'appartient donc plus à cet espace. Pourtant le lien avec le *grand-père* perdure, et Mèyènô appartient toujours à cet espace social (A2) comme le souligne l'emploi de l'adjectif possessif dans « mon petit-fils ».

A6 : validé / invalidé : « le temps passait » confirme l'habitude, mais l'intensification (de plus en plus) constitue une évolution. Le lecteur sait également que le *grand-père* n'est habituellement pas inquiet et malheureux. Nous comprenons donc qu'il s'agit d'un état qui s'est développé depuis le départ de Mèyènô. (A6) est invalidé par l'événement inédit mis en exergue par l'emploi du passé simple et « un jour ». Une rupture des habitudes a alors lieu, marquée par la rencontre avec le *lézard* et engendrant le départ du *grand-père*. Finalement, comme nous l'avons mentionné dans l'explication de la page 12, le *lézard* était associé (p. 2) à une *habitude* de Mèyènô confirmant *chez X […]* (X est Mèyènô). Il est pour Mörua associé un événement inédit et pourtant prévisible : « c'est le *messager*, le totem qui annonce la mort ». Le caractère liminal du *lézard* se manifeste de par sa dimension à la fois prévisible et imprévisible.

A7 : « connu » est validé car le lézard est reconnu comme le *messager, le totem de la mort*. Il incarne le « proche » qui prévient le *grand-père* en cas de malheur (p. 7). De plus nous savons qu'il est connu de Mèyènô car il constitue son *totem*[1325].

B1 : « près de » (*mon petit-fils*, l. 4, p. 12) marque la *localisation de référence* de Mörua.

B2: « grimper sur » (le *pied* de Mörua, l. 2 p. 12) s'oppose à « descendre dans » (les eaux) (p. 10-11) qui indiquait le chemin de Mèyènô vers la *mer*, « au plus bas des montagnes » (p. 4). Ainsi, le chemin inverse du *lézard* et le retour vers le *grand-père* « en haut » est mis en exergue. Le mouvement vers le haut évoque aussi la grimpée des montagnes.

C1 : validé / invalidé : comme à travers les pages précédentes, la *culture* se confond avec la *nature : le totem (lézard)* est un élément à la fois naturel (animal) et culturel (lié aux coutumes/traditions). En

[1324] Ceci est mis en évidence à la page 15 du récit. Cependant, il est possible d'appréhender la présence invisible de Mèyènô à travers celle du *lézard*, puisqu'il est son *totem* qui le « garde et l'accompagne », d'après le lexique (p. 16).
[1325] Voir les apparitions du totem dans *Mèyènô* (pp. 2 ; 12 ; 13 ; 15) et le lexique (p. 16).

outre, *la mort* est ici annoncée par le *lézard*, ce qui confirme d'une part, ce que le *grand-père* a transmis à Mèyènô (p. 6) (« franchir limite de la mer DC mort ») ; et d'autre part, la promesse que le garçon a faite à son *grand-père* avant son départ (p. 7), concernant *le proche* qui le préviendrait en cas de malheur. Celle-ci semble ainsi constituer une valeur culturelle. Néanmoins, (C1) est invalidé : en effet, non seulement Mèyènô a-t-il transgressé l'interdit transmis au sein de sa culture mais il semble aussi revenir par le biais du *lézard*, faisant ainsi honneur à sa promesse de retour quoiqu'il arrive. Ainsi Mèyènô confirme-t-il le nouvel ordre naturel et culturel (p. 6) : « transgression (aller dans la mer)/mort PT revenir ». Celui-ci transgresse la loi naturelle et culturelle transmise par Mörua : « transgression (aller dans la mer)/mort DC ne plus jamais revenir. ». Cependant, assimiler Mèyènô au *lézard* (p. 12) reste encore une hypothèse qui sera clairement confirmée à la fin du récit (p. 15). Parce que le *lézard* « garde et accompagne » Mèyènô (lexique, p. 16), la présence du *lézard* manifeste celle de Mèyènô.

C2-C3 : validé : l'esprit et le comportement de Mèyènô se manifestent à travers le *messager lézard* qu'il a promis d'envoyer en cas de malheur. L'esprit et le comportement du *grand-père* est également apparent de par ses émotions (*inquiet, malheureux)*, ses pensées (*il pensa*) et sa décision de partir.

C4 : validé car le totem de Mèyènô, qui était présenté comme sa création (p. 2) réapparaît ici (p. 12).

C6 : validé : « totem de X » (p. 2) ; « nouvel ordre naturel /culturel : mort PT revenir (voir C1) » ; invalidé : l'ordre naturel « Mèyènô devoir mourir avant Mörua » (p. 6)

D1 : validé : la *destination* et le *centre* de Mèyènô sont représentées par son *grand-père*, ce qui est figuré par le *messager* et *totem* de Mèyènô qui « grimpe » sur le pied du *grand-père* (voir B2). Mais la *destination et le centre* de Mèyènô sont également représentés par *la mer* (p. 11), c'est pourquoi le totem va guider Mörua jusqu'à Mèyènô qui est désormais dans la *mer* (p. 11). Pour ce qui est de Mörua sa *destination* et son *centre* sont « près de » son « petit-fils ». (l. 4, p. 12)

D2 : invalidé : les limites de X (Mèyènô) sont floues, dépassées et en expansion comme le montre le *lézard* qui annonce sa mort. Pour rejoindre Mèyènô, Mörua va devoir à son tour voyager avec le *lézard*, suivre le chemin qu'a emprunté Mèyènô, donc dépasser ses limites et partir de *chez lui […] :* « emmène-moi près de mon petit-fils » (l. 4, p. 12). Ce voyage sera décrit à la page suivante (p. 13).

D3 : validé/ invalidé : l'interdit et la limite entre vie et mort apparaissent et sont transgressés.

Stéréotypes 2

A11-A12 : invalidé

A13 : validé : le *chez-soi […]* du *grand-père* peut se manifester par « mon petit-fils » (l. 4). La possession est en effet ici ajoutée au lien affectif et intime qui lie Mèyènô et Mörua (voir p. 6).

A14-16 : invalidé

A17: validé : la scène (p. 12) se situe au Pays des Ruisseaux où le *grand-père* est resté (« plus le temps passait »). Il s'agit bien du *pays* de Mèyènô et de son *grand-père*.

A18 : Pourtant, dans le pays de Mèyènô (voir A17), *la mort* de ce dernier est annoncée par le *messager*, manifestant A18 : « Monde des morts (mer) ».

A21 : *la famille* de Mèyènô est manifestée dans le texte par « le grand-père » qui demande à être emmené près de son « petit-fils ». Cela confirme l'attachement du *grand-père* qui ne veut pas se séparer de son *petit-fils* (p. 6). La page 6 mentionnait également *les anciens* appartenant au monde des morts (*tu mourras*). Ainsi, « la mort » (p. 12) évoque le passage de Mèyènô chez les ancêtres morts.

A23-A26 : validés car ici les morts et les vivants ainsi que les codes qui les lient, apparaissent à travers le *totem lézard*, *messager* de la *mort.*

A23: le *lézard* apparaît comme étant un « proche » annoncé par Mèyènô (p. 7). « proche » et « totem/ élément spirituel » sont donc manifestés ici. Le *totem* est un *élément liminal XY* car il est *le messager* (p. 12).

A31: Mèyènô semble maîtriser la situation car il tient sa promesse : faire prévenir son *grand-père* en cas de malheur (p. 7). Il avait donc prévu ce qui pourrait arriver.

A41: validé (voir A4)

A61: « chaque jour » est validé par l'expression « le temps passait » (l. 1) qui peut se compter en terme de « jours » comme le montre ensuite « un jour » (l. 2). « Chaque jour » est également invalidé par « un jour » (pp. 4 ; 12), faisant aussi écho à « un matin » (p. 7).

C11 : voir C1

C22-23: l'*opinion* et le *point de vue* du *grand-père* sont validés par « penser ». Sa pensée rejoint celle de Mèyènô puisque Mörua reconnaît le *messager* et comprend donc le message envoyé par son *petit-fils*. Ils sont en accord, la communication peut avoir lieu. Il n'y a pas d'opposition des points de vue mais la transmission d'un message, d'une vérité. Le *point de vue* de Mèyènô (sa promesse, « devoir revenir » p. 7) est manifesté à travers le *totem* voir C2.

C24 : validé

C25 : invalidé (voir A3)

C26 : l'*agency* du *grand-père* se manifeste avec sa décision rejoindre Mèyènô ; l'*agency* de Mèyènô se manifeste quant à elle à travers le *lézard* qui est son *totem* : par son biais, il envoie comme promis le message de sa *mort* à son *grand-père*.

C32 : le *lézard totem* de Mèyènô fait écho à l'*habitude* que ce dernier avait de *tailler des lézards dans le bois* (p. 2).

C42 : l'*expression de la pensée* de Mèyènô est manifestée à travers son *totem lézard*, tandis que celle de Mörua est exprimée par sa décision de partir (voir aussi l'*agency* (C26) et l'*esprit* (C2)).

D22 : la *liminalité* est manifestée notamment par le personnage du *lézard totem* qui est le *messager* et voyage entre le monde des morts et celui des vivants. Il incarne également le *totem* et l'extension du *corps* de Mèyènô. Les limites du corps sont aussi représentées (voir A4).

XX.9 Analyse de *Mèyènô* (p. 13)

Non-occurrences de *chez X […]* et cinétisme sémantique (p. 13)

Noyau de base

Le NB fait de nouveau apparaître une limite floue entre le Même et l'Autre. Ceci est indiqué par le personnage du *lézard*, le passage vers *la mer* et le lieu (*plage/mer*) qui forment un ensemble liminal (XY). Les NB précédents sont repris :

> NB : Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace de l'Autre (Y / autre(s) / Divers/ l'ailleurs et ses démultiplications).
>
> NB (mod.NC, p. 8 -13)[1326] : Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre.
>
> NBmod (p. 12-13) NC : Espace de X_1 DC différent de l'Espace de X_2 (X_1 et X_2 désignent respectivement Mèyènô et son *grand-père* ; X_1 a intégré l'espace de l'Autre – les ancêtres)
>
> NBmod (p. 12) NC :
>
> - X_2 Vouloir Espace de l'Autre (X_1) devenir Même
> - Espace de l'Autre (X_1) devoir devenir Même (X_2)

Noyau

(N1) A : Validé / invalidé, en fonction des personnages mais aussi parce que la scène (p. 13) décrit un voyage, un « chemin » :

> Puis ils continuèrent leur chemin (l. 4, p. 13)

Pour le *grand-père*, il ne s'agit donc pas d'un lieu *habituel*, mais d'un espace liminal, transitoire. (A) est validé concernant le *lézard* pour qui *la mer* apparaît comme *l'espace dans lequel il est habituellement situé et qui lui est propre*. De plus, le *lézard* connaît le *chemin* parcouru puisqu'il guide Mörua. Sachant que Mèyènô a rejoint *la mer* (p. 11) et son *totem* - le l*ézard*, nous pouvons en déduire que (A) est validé pour Mèyènô également.

(N2)B : validé: les localisations indiquant le passage de Mèyènô (*banian, cocotier, rivière, mer*) sont réitérées et balisent le voyage du *grand-père* (p. 13). La *localisation référentielle* de Mèyènô (*la mer*) est mise en évidence, notamment grâce à l'effet de rapprochement rendu par la croissance du *lézard* (voir explication précédente).

[1326] Le NB modifié aux pages précédentes est repris ici.

(N3)C : validé / invalidé : d'une part, l'*existence* et l'*identité* du *lézard* demeurent incertaines (p. 13) : sa connaissance du *chemin* entre les *Pays des Ruisseaux* et *la mer* démontre qu'il peut être à la fois sur terre et dans *l'eau* donc vivant et *mort*. D'autre part, le *grand-père* touche à la fin de son *existence* en *se rapprochant de la mer* (l. 4, p. 13). Quant à Mèyènô, nous avons compris qu'il était *mort*. Plus largement, le *chemin* entre le *banian* - qui est *la porte d'entrée du monde des morts* (d'après (p. 7) et le lexique (p. 16)) et *la mer* (le monde des *anciens*, d'après p. 6) reste une zone liminale où la limite entre vie et mort apparaît floue, incertaine.

(N4)D : validé / invalidé : un nouveau centre (*la mer*) apparaît et ses limites sont dépassées, transcendées par le *lézard* qui est associé à Mèyènô.

N4 mod : centre de X et expansion de limites de X / limites fluides (chemin / passage). Mörua dépasse ses limites puisqu'il voit la *mer* pour la première fois.

Stéréotypes 1

A1 : validé / invalidé (voir A)

A2 : validé / invalidé pour les raisons suivantes :

Premièrement, parce ce que Mèyènô et son *grand-père* (X_1 et X_2) sont séparés, (A2) (p. 2) est invalidé:

> Espace social de X: (X_1 et X_2)…

Mèyènô n'est pas là ; son *grand-père* le cherche, ce qui confirme:

> Espace social de X: personnes/ collectivité avec qui/ parmi lesquels X veut/doit vivre

Deuxièmement, les *éléments XY* « totem » et « eau » apparaissent (voir scénarios construits p. 2-3, intégrant les éléments naturels et spirituels à l'espace social de X).

A3 : validé / invalidé : le *lézard*, associé à Mèyènô, a confiance en lui mais ce n'est pas le cas du *grand-père* qui *hésita*. Néanmoins, ce dernier semble en confiance lorsqu'il propose « au lézard de traverser la rivière » (l. 2, p. 13). D'après le lexique (p. 16), celle-ci constitue une *épreuve* pour Mèyènô mais rien ne dit qu'elle en est une pour Mörua.

A4 : validé / invalidé : les besoins physiques, les sens et les activités du *lézard* et de Mörua sont mis en exergue par les verbes « se rassasier», « cueillir », « traverser », « nager » etc. Par ailleurs, nous remarquons la liminalité du *corps* de par la transformation du *lézard* (« beaucoup plus grand ») et des signes de limite du *corps* du *grand-père* : il est « fatigué » en arrivant au *banian* (la porte du monde des morts) tout comme Mèyènô qui était « très fatigué » à cette étape (p. 7).

> Nouveaux Sts : Limite du corps ; liminalité / transformation du corps

A5 : validé / invalidé : *le lézard (totem de Mèyènô)* semble appartenir à l'espace de *la mer,* ainsi qu'au *chemin* (l. 4, p. 13) depuis le *Pays des Ruisseaux* (pp. 2 ; 9) tout au long duquel il a en effet guidé Mörua. Mèyènô, de par sa relation totémique avec le *lézard* qui est en quelque sorte une extension de lui, *appartient* donc aux mêmes lieux que son *totem*. En revanche, l'*appartenance* de

Mèyènô à *la mer* et au *chemin* reste ambiguë puisqu'il est également toujours lié à son *grand-père.* Or ce dernier n'*appartient* ni au *chemin*, ni à *la mer* mais à son *pays* qu'il a quitté et à son *petit-fils* qu'il veut rejoindre. L'*appartenance* de Mèyènô à la famille de Mörua est ainsi mise en lumière dans la phrase : «il appela son petit-fils » (l. 7, p. 13).

A6 : validé car le *grand-père* poursuit le même *chemin* que *Mèyènô*. Les coutumes liées à la satisfaction des besoins primaires (manger, dormir) sont répétées. Elles constituent aussi des *habitudes* naturelles et culturelles. Paradoxalement, (A6) est invalidé par la transformation que constitue ce voyage, et qui se manifeste à travers divers éléments tels que le changement du *lézard*.

A7 : « connu » est validé et invalidé car les dimensions connues et inconnues se côtoient, formant un espace liminal : d'un côté le *grand-père* découvre un lieu *inconnu* ; de l'autre, le *lézard* connaît le *chemin* jusqu'à *la mer :* il y emmène Mörua, se *jette à l'eau* et « nage » en toute confiance prouvant donc qu'il sait nager (domaine du *connu*).

B1 : validé par le verbe *traverser* (l. 2, p. 13 et également p. 6) signifiant *passer par.*

B2 : le verbe « se rapprocher (de) » (l. 4, p. 13) apparaissaient également (p. 6). Nous retrouvons en outre les verbes « nager vers » et « se jeter à » qui indiquent des mouvements vers des *localisations référentielles*.

C1 : Validé / invalidé : validé à l'instar de C1 (p. 11) car il y a transgression de l'*interdit* et la présence du *messager totem* confirmant la *promesse* de Mèyènô de faire prévenir son *grand-père* par un proche en cas de malheur (p. 7). Cependant, C1 (p. 13) est aussi invalidé comme nous l'avons expliqué en C1 (p. 12) : la loi naturelle et culturelle transmise par Mörua à Mèyènô est transgressée par *le lézard*, *totem* de Mèyènô qui *accompagne* le jeune-homme (lexique (p. 16)): *messager* de la *mort* (p. 15)*,* le *lézard* semble pouvoir se déplacer d'un monde à l'autre avec aisance. Bien qu'ayant franchi la limite interdite, Mèyènô semble ainsi pouvoir revenir jusqu'à son *grand-père* par l'intermédiaire du *totem* et faire honneur à sa promesse de *revenir* vivant ou non (*revenir PT mort*). Une nouvelle loi naturelle et culturelle semble donc validée : il s'agit d'une hypothèse quant à l'interprétation de cette page (p. 13), qui sera confirmée ensuite par le récit (p. 15).

C2 : validé : *L'esprit et le caractère* du *grand-père* se manifestent davantage que ceux du *lézard* puisque ce dernier joue le rôle de guide mais ne s'exprime pas. D'une part, *le lézard* reste silencieux, se déplace et « devient » *beaucoup plus grand :* à travers le *totem* se manifeste en silence l'*esprit* de Mèyènô qui était aussi devenu « si grand » à l'approche de la *mer*. La nature spirituelle du lézard est également démontrée puisqu'il est le « totem de Mèyènô qui le garde et l'accompagne » (lexique, (p. 16)). D'autre part, Mörua « proposa au *lézard* de traverser la rivière », ce qui marque sa prise d'initiative (*agency)* dans le passage de cette *épreuve* (en référence au lexique) et manifeste par conséquent un *esprit* d'initiative. Le fait qu'il s'adresse au *lézard* indique la présence de deux *esprits* de par leur capacité à communiquer ensemble.

C3: validé : le *comportement* des deux personnages (Mörua et *le lézard*) est manifesté dans le texte à travers les nombreux verbes d'actions. Le comportement passif du *lézard* mis en exergue par son

état, rappelle celui de Mèyènô : *en se rapprochant de la mer*, *le lézard était devenu beaucoup plus grand.* (l. 5, p. 13).

C4 : validé : la présence du *totem* de Mèyènô indique sa *création* en référence au début du récit (p. 2) : « Mèyènô aimait tailler des lézards dans le bois ».

C6 : le *totem lézard* (p. 2) est manifesté ainsi que l'ordre naturel (ontologie) représenté par le *chemin* vers la mer/mort et la maturation (*devenir plus grand*). Néanmoins, cet ordre naturel est transgressé : d'un part Mèyènô meurt avant son *grand-père* alors que cela devrait être l'inverse (voir le schéma p. 6 : « lorsque je ne serai plus des vôtres… ») . D'autre part, il est possible de revenir du monde des morts (voir C1) > nouvel ordre culturel / naturel.

En outre comme pour le voyage de Mèyènô (pp. 8-11) :

C6 : Nouveau St validé :

> *existence et identité de X* DC voyage de X DC développement / extension / maturation de *chez X* DC Non fixité (repris des pages précédentes).

Dans le texte, l'*épreuve* de la traversée de la *rivière* (p. 8 ; 13) traduit ce développement. Comme pour Mèyènô (p. 8) l'*épreuve* prend pour Mörua une dimension non seulement culturelle (Mörua doit mourir car il doit être avec Mèyènô), mais aussi naturelle, ontologique (Mörua est vieux, il doit mourir): elle fait partie du *voyage* qui devient dès lors un parcours initiatique.permettant le développement du personnage (selon les lois culturelles). Ce voyage qui va aussi baliser sa maturation physique (selon les lois naturelles) : il s'agissait pour Mèyènô d'atteindre l'âge adulte, ce qui est rappelé (p. 13) par le *lézard* devenu *beaucoup plus grand*. En revanche, pour Mörua il s'agit de vieillir jusqu'à atteindre la mort. Nous retrouvons donc (p. 13) les nouveaux stéréotypes (p. 8):

> existence et identité de X DC devoir être/faire
>
> > ordre naturel (ontologie) et ordre culturel (déontique)
>
> DC épreuve
>
> DC Voyage initiatique de X
>
> DC développement / extension de *chez X*

Nous constatons également à nouveau que la volonté individuelle de Mörua, va de pair avec cette volonté (ou loi) de la Nature, à l'instar de Mèyènô (p. 8) :

> Vouloir savoir DC devoir être/faire (p. 5-8) > Vouloir être avec M DC devoir être/faire

D1 : validé : *le centre et la destination* de Mèyènô apparaissent à travers *le chemin* vers *la mer* qui est de nouveau parcouru par Mörua et le *lézard*. L'*origine* de Mèyènô est également manifestée à travers les deux personnages qui lui sont liés (voir A2 – *Espace social de X* et A21 – *famille de X*)

D2 : validé/invalidé : les *limites de X* (Mèyènô) sont dépassées et en expansion, comme le montre la transgression de son *totem,* le *lézard* : comme Mèyènô, il franchit la limite de la *mer*. Il « se jette à l'eau » ce qui marque le passage soudain entre terre et *mer*. Cette *limite* semble alors bien marquée.

Quant à Mörua, il confirme (l. 7-8, p. 13) sa volonté de rejoindre Mèyènô – évoquée (p. 12) - donc d'abolir *la limite* qui le sépare de *son petit-fils*. Les limites de Mörua sont ainsi dépassées ou en expansion.

D3 : validé/ invalidé : l'interdit et la limite entre vie et *mort* apparaissent et sont transgressés.

Stéréotypes 2

A11-A16 : même chose que précédemment (p. 12)

A17 : invalidé

A18 : l'opposition « Mondes des morts (mer) vs. Monde des vivants (terre) » est validée. Les personnages parcourent le chemin vers la *mer* (p. 13) : *sur la plage* (l. 6), ils atteignent la limite entre le monde des morts (mer) et celui des vivants. Puis le *lézard* dépasse cette limite pour rejoindre *l'eau (l. 7)*, *vers le large (l. 8)*. Il effectue le passage vers *le Monde des morts,* comme Mèyènô qui avait été entraîné *au large* (p. 11). Ainsi, le passage respectif de la limite entre vie et mort par le *lézard* et Mörua (p. 13) est mis en exergue (p. 11) par la répétition du nom « large » concluant les deux pages 11 et 13 : « au large » (p. 11) et « le large » (p. 13).

A21 : *la famille* de Mèyènô est manifestée dans le texte par « le grand-père » qui « appela son petit-fils » (l. 7, p. 13). Comme à la page précédente (p. 12), cela confirme l'attachement du *grand-père* qui ne veut pas se séparer de son petit-fils (p. 6). La page 6 du récit mentionnait également *les anciens* appartenant au monde des morts dans *la mer* : « tu mourras » (l. 1, p. 6). En s'en rapprochant (p. 13), Mörua est donc près des ancêtres morts et près de Mèyènô qui a été entraîné *au large* (p. 11).

A23-A26 sont validés car ici les morts et les vivants ainsi que les codes qui les lient sont représentés par le *totem lézard* qui constitue un *messager* (p. 12) entre les deux mondes.

A23 : le *lézard* apparaît comme le « proche » annoncé par Mèyènô (p. 7). « Proche » et « totem/ élément spirituel » sont donc également manifestés ici (voir p. 12). Le *totem* est un *élément liminal XY* : en effet, il est *le messager* (p. 12) et se situe entre deux mondes.

A31 : validé / invalidé : la *maîtrise* du *lézard* (il connaît le chemin, guide Mörua, sait nager) s'oppose à l'hésitation de Mörua. Ce dernier n'est pas *maître* puisqu'il est guidé par le *lézard*, exception faite du passage de *la rivière* (une *épreuve*, d'après le lexique) qui est son initiative.

A4 1: validé / invalidé (voir A4)

C11 : Voir (C1). Les St « totem » ; « code / message » ; « héritage » ; « passage / transmission » ; « acquisition par l'expérience » se manifestent à travers le récit (p. 13). En outre, le *grand-père* passe les étapes franchies par Mèyènô (pp. 8-11). Celles-ci représentent des *épreuves*[1327] qui balisent le *chemin* jusqu'à *la mer* décrit par le *grand-père* (p. 11 ; 6) : le *voyage* du *grand-père*, tout comme celui de son petit-fils, constitue par conséquent un « voyage initiatique » (nouveau St) :

Chez X […] DC voyage initiatique de X

Par contre, (C11) est invalidé car le *lézard* transgresse la limite ; il peut être à la fois sur terre et en *mer* ce qui confirme le nouvel ordre naturel/culturel donné par Mèyènô (p. 7) :

Transgression de la limite PT retour

C21-C22-C23 : validé : par l'emploi du verbe proposer (l. 2, p. 13) se manifeste le positionnement de Mörua qui juge bon « de traverser la rivière afin de cueillir un coco pour se rassasier » voir (C2). Élaborer un plan stratégique pour trouver de la nourriture et proposer ce plan au *lézard* souligne la capacité de penser et de juger de Mörua.

C24 : de même que (C21-22-23), la *personnalité* et le *comportement* de Mörua se distinguent de ceux du *lézard* (voir C2).

C25 : validé/invalidé : le *grand-père* est *à l'aise*, en confiance, lorsqu'il entreprend de *traverser la rivière*. Mais ensuite c'est le *lézard* qui se jette à l'eau et le *grand-père* hésite *sur la plage.*

C26 : l'*agency* du *grand-père* et du *lézard* se manifeste (voir C2).

C32 : le *lézard* a été associé (p. 2) à une *activité habituelle de Mèyènô.* En outre, le *lézard* semble ici (p. 13) avoir l'habitude de nager dans *la mer* puisqu'il « se jetait à l'eau et nageait vers le large» (l. 7-8, p. 13) alors qu'il est dit que Mörua « hésita » (l. 6, p. 13). Quant à Mörua, rien n'est habituel pour rien, mis à part le besoin de manger. (l. 3, p. 13).

C33 : validé pour le *lézard* ; validé/invalidé pour le *grand-père* (voir C25).

C42 : validé : la présence du *lézard* (p. 12-13) évoque celle du *totem lézard* taillé par Mèyènô dans le bois (p. 2). Le *lézard* est ainsi une *expression de la pensée* de Mèyènô. En outre, comme durant ses interactions avec Mèyènô (pp. 4-5) et avec le *lézard* (p. 12), la voix du *grand-père* exprime sa pensée : « il appela son petit-fils » (l. 7, p. 13). Cet appel sur *la plage* fait également écho à celui des anciens évoqué par Mörua (l. 2, p. 6). Enfin, au même endroit Mèyènô avait entendu des voix (p. 11).

[1327] Voir notamment le lexique (p. 16) qui définit « traverser un rivière » comme « une épreuve pour Mèyènô».

D22 : validé / invalidé : les *limites du corps* (« fatigué ») traduisent un « entre-deux », une transition, un passage (voir aussi p. 7)

XX.10 Analyse de *Mèyènô* (p. 14)

Non-occurrences de *chez X […]* et cinétisme sémantique (p. 14)

Comme aux pages précédentes, notre analyse (p. 14) indique une zone liminale saillante déclinée aux niveaux des NB ; N et Sts.

Noyau de base

Les NB précédents sont repris et modifiés:

> NB (mod.NC, p. 8 -14): Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre.
>
> NBmod (p. 12-13) NC : Espace de X_1 DC différent de l'Espace de X_2 (X_1 et X_2 désignent respectivement Mèyènô et son *grand-père* ; X_1 a intégré l'espace de l'Autre – les ancêtres) > invalidé (p. 14)
>
> NBmod (p. 14) NC : Espace de X_1 **réintégrant** l'espace de X_2 (X_1 et X_2 désignent respectivement Mèyènô et son *grand-père* ; X_1 a intégré l'espace de l'Autre – les ancêtres

Noyau

(N1)A : validé et modifié : Mèyènô et Mörua sont dans un *nouvel espace* : le monde de la *mer*. Ils ne vivent plus au *Pays des Ruisseaux* (p. 2).

Il y a confirmation de :

> N (Vmod) : Espace dans lequel X doit/veut être habituellement situé et qui lui est propre.

En effet le schéma de la loi naturelle et culturelle (p. 6) est confirmé :

> X devoir mourir
>
> X devoir rejoindre Y (ancêtres)

Le *devoir* (ontologique et déontique) est manifesté. De plus Mèyènô voulait rejoindre le monde de la *mer*, ce qui manifeste la *volonté*. Les valeurs ontologiques et finalisantes s'accordent donc.

(N2)B: Validé et modifié : comme le souligne le verbe « rejoindre », la *nouvelle localisation* référentielle de X (Mèyènô et son *grand-père*) est *le monde de la mer*.

(N3)C: Validé/ invalidé car l'*existence et l'identité* de Mörua et Mèyènô perdure (*ils y vivent toujours* (p. 14)*)* bien qu'ils soient morts. Le nom de Mèyènô est mentionné, prouvant que son identité demeure, tout comme le lien familial avec *son grand-père* et *leurs ancêtres.*

(N4)D: validé et modifié car « le monde de la mer » est un *nouveau centre* dont la limite ne peut être franchie qu'une fois. Autrement dit il n'y a pas de retour possible sur terre, d'après Mörua (p. 6) :

> Limite de la mer DC non-retour.

Stéréotypes 1

A1 : validé et modifié: les deux personnages découvrent leur *nouvel espace physique géographique*. Il s'agit bien du *nouveau lieu où ils vivent* désormais. (l. 6, p. 14)

A2 : validé et modifié : l'espace social de X (X_1 ; X_2 ; X_3 ; X_4) désignant respectivement Mèyènô, Mörua, les *ruisseaux* et les êtres spirituels plus spécifiquement le *totem*) mis en évidence (p. 2) est manifesté et réintégré grâce au passage de Mörua qui rejoint Mèyènô. En outre, parce qu'ils *ont retrouvé leurs ancêtres*, il s'agit d'un *nouvel espace social*. A2 est donc validé et modifié : l'espace social de X (X_1, X_2, X_3, X_4) mis en évidence (p. 2) est manifesté et réintégré :

> A2 (mod, p. 2) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels / totem (êtres spirituels) avec qui ou parmi lesquels X vit. (X est Mèyènô)

En outre, parce qu'ils *ont retrouvé leurs ancêtres* (p. 14), il s'agit d'un *nouvel espace social* : X_4 qui désigne ci-dessus les *êtres spirituels* dont le *totem,* va également intégrer *les ancêtres*[1328] :

> A2 (mod, p. 14) : Espace social de X : Personnes / collectivité / éléments naturels / êtres spirituels (totem, ancêtres…) avec qui ou parmi lesquels X vit.

A3 : validé : « très heureux » caractérise le *grand-père*, qui n'éprouve donc plus de gêne (p. 12-13) car il a rejoint Mèyènô.

A4 : Validé/invalidé : avec la transgression de la limite de la *mer*, c'est aussi les limites du *corps* qui ont été dépassées par Mèyènô (p. 11) et Mörua (p. 14) : ils sont en effet morts. Pourtant, leurs corps semblent perdurer puisqu'ils « vivent toujours » (l. 6, p. 14). En outre, Mèyènô peut parler à son *grand-père* (l. 3, p. 14) et sa *voix se fit entendre (l. 1, p. 14)*. De plus Mörua a la capacité de « nager jusqu'à » Mèyènô (l. 3, p. 14). De ce fait, le *corps* respectif des personnages dans le récit est transcendé.

A5 : validé : Mèyènô et son *grand-père* appartiennent désormais à cet espace car il est dit qu' « ils y vivent toujours et ont retrouvé leurs ancêtres » (p. 14). En outre l'*appartenance* de Mèyènô à *son grand-père* (l. 2) et celle de Mèyènô et Mörua à *leurs ancêtres* (l. 6) sont rappelées par les adjectifs possessifs « son » et « leurs ». Enfin, « le monde de la mer » (l. 5) met en lumière *le monde* qui appartient à *la mer.* Parce que nos deux personnages y vivent désormais, leur *appartenance* à la mer est implicite.

A6 : validé : « ils y vivent toujours » (l. 6, p. 14) souligne l'*habitude* de par l'emploi du présent et l'adverbe « toujours » montrant la continuité dans le temps. Pourtant, A6 est paradoxalement invalidé (l. 1-4, p. 14) car le passage du *grand-père* est décrit. L'emploi du passé simple l'indique, et le mot « découverte » souligne la nouveauté, invalidant « l'habitude ». Ainsi, la scène (p. 14) décrit le passage d'un état inhabituel à un état *habituel*.

[1328] L'intégration des *ancêtres* à l'*espace social de X* avait déjà été suggérée dans l'analyse (A2) de Mèyènô (p. 9) où le personnage ambigu du *vieillard*, *esprit* à la fois familier et inconnu, préfigurait les *ancêtres* que Mèyènô s'apprêtait à rejoindre.

A7 : le *connu* est validé (l. 6) et invalidé (l. 1-4). Il s'agit ici du passage de l'inconnu vers le connu.

B2 : validé: « venir » ; « nager jusqu'à X » («Viens! Nage jusqu'à moi ! » (l. 3)). Apparaissent également les verbes « retrouver X » (l. 6) et « rejoindre X » (l. 4) (X est quelqu'un), qui indiquent la *localisation référentielle de X*

C1 : validé : comme aux pages précédentes, les lois naturelle (*devoir* ontologique) et culturelle (*devoir* déontique) se confondent ainsi que la volonté (celle de la nature, des ancêtres, et celle de l'individu). En effet les deux personnages se rejoignent, meurent et retrouvent ensemble le monde de *leurs ancêtres* situé *dans la mer* :

Culture de X donc X_1 devoir être avec X_2 X_3…

Le *chemin* de leur vie a pris fin, ce qui confirme le schéma donné par le *grand-père* (p. 6). En outre, ce *chemin* consiste en un parcours semé d'*épreuves*. Il représente également l'expérience vécue par Mèyènô et son *grand-père* : celle-ci confirme les savoirs transmis alors que Mèyènô vivait encore avec son *grand-père* au Pays des Ruisseaux (pp. 2-7). Ainsi l'acquisition des savoirs théoriques a lieu en contexte, en pratique, dans la seconde partie du récit (pp. 8-11 pour Mèyènô ; pp. 12-13 pour Mörua). La *culture* de Mèyènô, qui est aussi celle de son *grand-père*, est retranscrite par le processus d'acquisition et d'héritage. Enfin, la dernière phrase insiste sur le retour aux origines traditionnelles: ils « ont retrouvé leurs ancêtres » (p. 14).

C2 : validé : l'*esprit* de Mèyènô apparaît par le biais de sa voix qui appelle son *grand-père* et lui indique le chemin, la direction, l'action à entreprendre pour le rejoindre. Ainsi Mèyènô prend le relais du *lézard* en endossant comme lui le rôle de guide pour Mörua. Le caractère de ce dernier est indiqué par « très heureux » qui souligne le retour à la joie, donc un état d'esprit positif. Le verbe « découvrir » indique également le caractère curieux, créatif, voire aventurier des personnages, mais également un esprit d'adaptation qui se renouvelle et apprend.

C3 : le *comportement* directif de Mèyènô apparaît par sa parole et l'emploi de l'impératif (voir C2) : Celui de Mörua est représenté implicitement : parce qu'il rejoint Mèyènô (l. 4) et ses *ancêtres*, nous comprenons qu'il a nagé jusqu'à son petit-fils en suivant ses ordres (l. 3). Il a donc passé la dernière *épreuve* de sa vie en franchissant la limite ultime. Il s'est dépassé et a accompli son devoir et sa volonté de rejoindre Mèyènô. Enfin, le verbe « découvrir » (l. 4) dépeint également le comportement des personnages qui se renouvellent, innovent, explorent l'inconnu.

C5 : validé car la conscience du Soi apparaît par le mot « moi » (l. 3) que Mèyènô emploie.

C6 : validé car l'ordre naturel (ontologie) apparaît par le suivi du chemin vers la *mer.* En outre C6 est invalidé car c'est le *petit-fils* qui guide son *grand-père*.

D1 : validé : le *centre*, l'*origine* et la *destination* se confondent car Mèyènô et Mörua ont retrouvé *leurs ancêtres* qui constituent par conséquent à la fois leur *origine* mais aussi la *destination* de leur voyage et leur *nouveau centre*.

D2 : validé/ invalidé car le passage entre *la plage* (p. 13) et *la mer* (p. 14) souligne à la présence d'une *limite* précise entre X et Y (X différent de Y). Cependant, parce que cette limite est dépassée, il y a transgression et/ou expansion des limites.

D3 : validé/ invalidé : l'interdit et la limite entre vie et mort apparaissent et sont transgressées. Les personnages sont morts pourtant ils *vivent toujours* (l. 6).

DA: mort PT vie

DC état liminal mort et vivant

Stéréotypes 2

A11-A12 : invalidé

A13 : validé: le *chez-soi […]* de Mèyènô peut se manifester par « son grand-père » (l. 2). Comme aux pages précédentes (pp. 12-13), la possession est en effet ici ajoutée au lien *affectif* et *intime* qui lie Mèyènô et son *grand-père* (voir p. 6). En se retrouvant *tous deux*, ils reconstruisent leur chez-soi dans *le monde de la mer.*

A14-16 : invalidé

A17 : validé (modifié) : *pays, région, monde* etc. La scène (p. 14) ne se situe au Pays des Ruisseaux qui était le *pays* de Mèyènô et de son *grand-père* (p. 2). Ici, les deux personnages *ont retrouvé leurs ancêtres* dans *le monde de la mer* où ils *vivent* maintenant (l. 5-6 ; p. 14). Ainsi le pays de Mèyènô et Mörua est désormais le *monde de la mer* (l. 5, p. 14)*, le monde des ancêtres*. (A17) est de la sorte modifié par « dans le nouveau pays / monde de X ». Ceci est rendu possible parce que X, qui comprenait X_1, X_2, X_3 (voir p. 2) intègre maintenant X_4 : les *ancêtres* (p. 14)[1329]. Nous avons démontré cette expansion de X aux *ancêtres* en A2.

A18 : validé : *Monde de la mer* (l. 5, p. 14), des morts, des *ancêtres* (l. 6, p. 14).

A21 : *la famille* de Mèyènô est manifestée dans le texte par « son grand-père ». Le bonheur associé aux retrouvailles (« très heureux » ; « tous deux ») confirme l'attachement de Mörua à son petit-fils. *Leurs ancêtres* qu'ils ont retrouvés constituent également leur *famille*.

A22 : validé car les mots «tous deux» manifestent *le couple* (l. 4, p. 14).

[1329] Nous avons montré cette expansion de X aux *ancêtres* en A2 (p. 14)

A23-A26 : validé car les *ancêtres* et leur territoire (la *mer*) représentent toute la *culture, la civilisation, la tradition*, et l'Histoire de Mèyènô et Mörua.

A28 : ajout de « mer » et « ancêtres »

A31 : validé car le *grand-père* réussi à franchir une limite et rejoindre son *petit-fils*. Pourtant (A31) peut être invalidé car les deux personnages « découvrirent le monde de la mer » qu'ils ne maîtrisent donc pas.

A62 : La loi Naturelle/ culturelle souligne la prévisibilité de la mort de Mèyènô et Mörua *dans la mer* (d'après p. 6). En outre, « toujours » (l. 6) souligne l'habitude.

C11 : (voir C1) Nous validons les associations suivantes d'après le texte : héritage; passage ; acquisition par la pratique / l'expérience.

C21-C22-C23-C25 : Mörua a tout d'abord peur de la *mer* puisqu'il s'agit pour lui d'un interdit (formulé p. 5). Son appréhension est retranscrite dans le texte (p. 13) par son hésitation alors qu'il est sur *la plage.* Néanmoins, dès qu'il entend l'appel de Mèyènô (l. 2, p. 14), le *jugement*, l'*opinion*, le *point de vue* de Mörua à l'égard de la *mer* change : « très heureux, il le rejoignit » (l. 4, p. 14). Nous déduisons de cet état d'esprit « heureux » qu'il rend possible le passage de la limite « mer », qui est dès lors effectué sans difficulté.

C22 : l'*agency* des deux personnages est mise en exergue par leur volonté de se retrouver, quels que soient les événements qui les séparent. D'une part, cette volonté est soulignée par Mèyènô qui appelle son *grand-père* et lui dit de le rejoindre (l. 3, p. 14) en employant l'impératif. D'autre part, la volonté du *grand-père*, a d'ores et déjà été mise en évidence comme le déclencheur de son voyage: *vouloir rejoindre Mèyènô*. Cette volonté était également générée par le sentiment du devoir (déontique / éthique moral) : *devoir rejoindre Mèyènô*.

C32 : validé / invalidé: voir A6

C33 : validé car Mörua est « très heureux ».

C42 : validé par la *voix* (l. 1) de Mèyènô qui *appelait son grand-père* (l. 2). En outre, la découverte (« ils découvrirent ») est liée à la *création de* Mèyènô et Mörua.

D22 : *liminalité* : une situation liminale est mise en évidence. En effet, la scène décrit le passage du monde des vivants vers le monde des morts. Les limites physiques Mörua et Mèyènô sont donc dépassées car il y a une vie après la mort (du corps).

XX.11 Analyse de *Mèyènô* (p. 15)

Noyau de base

Le Même intègre l'Autre, de par la position ambiguë de Mèyènô-lézard. Une zone d'interférence apparaît entre Même et dans l'Autre). Le noyau de base est donc modifié comme suit, selon un développement non-conforme:

> NB (mod.NC, p. 8-15) Espace du Même (…) intégrant l'espace de l'Autre

Noyau (explication fournie dans notre thèse).

Stéréotypes : exemples

A1 : validé et invalidé ; modifié (NVmod):

> DA : la mer, le Pays des Ruisseaux, et les chemins entre deux (les courants des eaux)
>
> Nouveau lieu où X vit ET ancien lieu où X vivait ET chemin entre ces deux lieux

En outre, le *Pays de Ruisseaux* constitue *la limite* de *chez X* […] (X est Mèyènô-*lézard*) et probablement celle de *chez Y* […] (Y est Nôe et sa grand-mère) d'après le texte (pp. 1 ; 2 et 15). Cette limite est finalement la zone d'interférence où a lieu la rencontre entre *chez X* […] et *chez Y* […] ; entre X (Mèyènô-*lézard*) et Y(Nôe) (voir p. 1). Cette idée est développée à la suite (A2).

A2 : explication fournie dans notre thèse.

A3: validé: aucune instabilité ou gêne émotionnelle n'est mentionnée dans le texte. Mèyènô a la capacité de remonter le courant et revenir dans la *mer* à sa guise. Il semble donc *à l'aise, intégré*.

A4 : validée / invalidé : les limites du corps sont dépassées, transcendées. Mèyènô est devenu *lézard* ; son corps est liminal. L'*esprit* (C2) transcende la matière – le *corps*.

A5 : validé : X (Mèyènô-*lézard*) appartient à cet espace liminal comportant à la fois *la mer* (p. 14) et *les courant des eaux* (l. 1, p. 15) par lesquels il *remonte* jusqu'au *Pays des Ruisseaux* (l. 2, p. 15). Cependant le texte ne fait apparaître que l'*appartenance* des courants aux eaux : « les courants des eaux » (l. 1, p. 15). Ainsi, le mouvement (courant) appartient à l'eau. En allant à leur encontre - il « remonte les courants » (l. 1) - Mèyènô se distingue du mouvement de l'eau. Il est donc mû par sa propre force résistant à celle qui anime son environnement (l'eau). Cette force propre à Mèyènô met en lumière *la vie* et l'*agency* conquises par Mèyènô (voir également D3 et C26) et acquises à travers son *voyage*.

A6 : validé : « quelquefois »

A7 : validé : connu (le Pays des Ruisseaux est connu par Mèyènô). De plus, à la fin du conte le *lézard* devient un élément connu pour Nôe (pp. 1 et 15). L'adverbe « sûrement » (l. 3, p. 15) met en évidence la certitude et la nouvelle vérité acquise (valeur épistémique).

B1 : schéma « devoir/vouloir partir et revenir (p. 7) » confirmé ; «ne plus jamais revenir » (p. 7) est infirmé.

B2 : « remonter pour rejoindre» (l. 1-2, p. 15) dépeint une localisation référentielle en hauteur mise en évidence précédemment (voir l'analyse de la page 12).

C1 : explication fournie dans notre thèse.

C2-C3 : le comportement de Mèyènô qui *remonte les courants* souligne son indépendance, sa résistance, son autonomie, sa force de vie, sa volonté, sa liberté etc. En outre, la transformation de Mèyènô montre que l'*esprit* transcende la matière (voir le *corps,* A4).

C4 : le *lézard* totem, création de Mèyènô (p. 2), est manifesté de nouveau (p. 15) où Mèyènô est devenu *lézard*. Mèyènô devient ainsi son totem, sa source d'inspiration et sa création.

C5 : validé / invalidé : l'*ego* de Mèyènô semble transcendé puisqu'il existe sous forme de *lézard*. Pourtant, son ego perdure avec son nom « Mèyènô » (l. 1, p. 15).

C6 : explication fournie dans notre thèse.

D1 : explication fournie dans notre thèse.

D2 : explication fournie dans notre thèse.

D3 : validé/invalidé : les frontières entre *mort* et *vie* sont fluides : l'ambiguïté demeure. Mèyènô, bien que *mort* et désormais *lézard*, semble plus vivant que jamais. Il est en effet doté d'une grande *agency* et d'une force autonome qui lui permet de remonter le courant (voir A5).

Stéréotypes 2

A11-A12 : invalidé

A14-A16 : invalidé

A17 : validé : « le Pays des Ruisseaux » est le *pays de* Mèyènô et *sûrement* (p. 15) celui de Nôe et de sa grand-mère (voir A2).

A18 : invalidé car la scène ne se situe pas dans le monde des morts (la *mer*), mais dans celui des vivants (sur terre).

A21 : validé (Voir A2). D'une part, la page de clôture (p. 15) fait réapparaître la grand-mère et sa petite fille puisque la première raconte l'histoire de Mèyènô à la seconde. D'autre part, le *totem lézard* est révélé comme étant *sûrement* Mèyènô (p. 15): dans ce cas, il incarne un *ancêtre* de Nôe. Du point de vue de Mèyènô, Nôe et la grand-mère semble faire partie des générations qui l'ont suivi. Nous proposons donc d'inclure dans l*a famille de X*, les générations suivant X (si X est un ancêtre) :

Nouveaux éléments humains XY intégrés à l'ancien espace social de X (p. 2) >>> générations suivant X (p. 15) >> Nôe (A2)

A23- A25 : validé

A28 : animal totem (*lézard*), *eaux*, ruisseaux (éléments XY de passage) ; ancêtres (*Mèyènô*) ; générations futures (*Nôe*).

A31 : validé : « sûrement » (p. 15) indique la certitude de la grand-mère. En outre, parce que Mèyènô « remonte les courants », sa résistance souligne l'indépendance et *la maîtrise* de sa propre existence.

A41 : invalidé : bien qu'aucune description du *corps* de Mèyènô n'apparaisse (p. 15), nous comprenons que Mèyènô s'est transformé en *lézard*. D'après (l. 3, p. 15), la grand-mère se réfère en effet à la scène de rencontre avec un *énorme lézard* (p. 1) qui avait initié le récit de *Mèyènô*.

A61 : invalidé par "quelquefois » (l. 1, p. 15).

A62 : validé / invalidé : la transmission de savoirs traditionnels et coutumes est manifestée. En outre, « raconter une histoire » (p. 1) est réactivé. Néanmoins, le *nouvel ordre naturel* (p. 7) souligné par le retour de l'*animal totem* à contre-courant souligne un changement, ce qui invalide (A62). Pourtant ce nouvel ordre naturel était *prévisible* parce que Mèyènô avait fait la *promesse de revenir un jour* (l. 4, p. 7), sachant qu'il pouvait ne pas revenir *vivant* (l. 5, p. 7).

C11 : voir C1.

C22-23 : l'*opinion* et le *point de vue* de la grand-mère sont mis en lumière par la phrase : « c'est sûrement lui que tu as vu (…) ».

C24 : validé : le comportement du *lézard* est décrit (p. 15).

C25 : validé : aucune gêne n'apparaît ; ni du côté de la conteuse, ni de celui du *lézard*.

C26 : validé : l'*agency* de Mèyènô est mise en évidence, ainsi que celle de la grand-mère qui raconte un conte par rapport auquel elle se positionne : elle atteste de l'authenticité de son récit car selon elle, il s'agit « sûrement » (p. 15) du *lézard* que sa petite fille avait aperçu (p. 1).

C32 : validé par « quelquefois ». Mèyènô est en transit, ce qui traduit sa liminalité. Toutefois cet état liminal est devenu *habituel*.

C33 : validé

C41-42 : le retour à la narratrice met en évidence son *œuvre littéraire* orale (le conte de Mèyènô) qui est aussi celle de sa communauté car c'est une histoire partagée et transmise. Cependant, la conteuse s'implique dans le récit (« c'est sûrement lui que tu as vu (…) » (l. 3, p. 15), ce qui marque *l'expression de sa pensée.*

D22 : explication fournie dans notre thèse.

XX.12 Non-occurrences de *chez X* dans les DA (p. 1)

N, Sts et PA de *Chez X* manifestés ou non par les DA:

DA opposé à N (1)/A : la fillette n'est pas habituellement située *dans les brousses* qui constituent un lieu où elle s'aventure[1330]. Le lecteur le comprend puisque deux espaces opposés sont mis en exergue dans le texte: d'une part, *dans les brousses / espace du lézard* et d'autre part *avec la grand-mère.*

DA confirmant N (1)/A et A1: Le lecteur comprend que la fillette vit habituellement avec sa *grand-mère*, par opposition à *dans les brousses*.

DA modifiant N(1)/A (p. 1, repris pp. 3-6): Le mouvement est ajouté à l'*espace* : A (mod.p. 1) : [*mouvement de retour vers* l'espace dans lequel X est/ doit être habituellement situé].

DA opposé à A1 : *Dans les brousses*, la fillette (X) semble située dans l'espace géographique du *lézard* (Y) (X différent de Y). De plus, *dans brousses* se distingue du lieu où est située la *grand-mère*. Une distance imprécise éloigne les deux endroits comme le montre la course de la fillette d'un point à l'autre.

DA opposé à A2 : Nôe est seule *dans les brousses*, lorsqu'elle fait une rencontre avec un animal inconnu (un *lézard*).

DA confirmant A2 : Nôe est avec sa *grand-mère*.

DA créant A28 : (nouveau) Explication à la suite.

DA opposé à A3 : Nôe est très mal à l'aise, déstabilisée, voire effrayée (elle se sauve à toute vitesse).

DA confirmant A3 : Nôe se réfugie chez sa *grand-mère* pour être rassurée.

DA créant A33 (nouveau) : [sécurité, protection d'un danger extérieur, refuge]

DA confirmant A4 [corps de X] / A41 [description physique de X] : Nôe est toujours dans son *corps* qui rend possible ses mouvements (courir, se sauver). En outre c'est par le *corps* que les émotions se ressentent et s'expriment. Dans le texte, la peur se manifeste par la fuite de Nôe (aspect physique et corporel).

DA créant A42 (nouveau) : [émotion, ressenti (sens) de X].

[1330] Cette escapade hors de chez elle peut être comparée au *walkabout* (voir glossaire).

DA opposé à A5 : Nous comprenons que Nôe n'appartient pas à l'espace « dans les brousses » puisqu'elle s'y sent en danger (voir A3).

DA confirmant A5 : Nôe appartient à *l'espace socioculturel* de sa *grand-mère* qui est sa *famille*, son *origine*.

DA opposé à A6 : la situation est inattendue (imprévisible rencontre avec le *lézard*).

DA non manifesté parA6 : il n'est pas dit que Nôe va *dans les brousses* pour la première fois ou si elle en a l'*habitude*.

DA confirmant A6 : la *grand-mère* semble être un repère habituel de la fillette car c'est vers elle qu'elle court spontanément. En outre, souvent lu à maintes reprises, le conte est généralement une routine dans l'univers des enfants : les *histoires* sont racontées à des moments particuliers (pour se calmer, avant de dormir etc.).

DA créant A7 (nouveau) : [connu]. Il y a confirmation d'A7 car la *grand-mère* est connue de Nôe et infirmation d'A7 car Nôe rencontre un lézard, qui est par déduction inconnu.

DA confirmant N(3)/C ; C1 ; C4 : les stéréotypes relatifs *l'identité et l'existence* - la culture (C1) et la création (C4), donc l'héritage culturel - sont manifestés par le récit de la *grand-mère* à sa petite fille : elle « lui raconta cette histoire » (l. 3, p. 1).

DA créant C11 (nouveau) : [raconter une histoire ; transmission et héritage]

DA créant C42 (nouveau) : [histoire ; conte ; récit traditionnel].

DA créant C6 (nouveau) : [histoire / narration de X]

DA confirmant N(4)/D : le *centre* de la fillette est représenté par sa *grand-mère* et la *limite* lorsqu'elle s'en éloigne. Plus précisément, *les brousses* constituent un espace *autre*, marqué par « dans les brousses » et la présence d'un animal inconnu. La dimension intérieure soulignée par *dans* (p. 1, l. 2) est aussi paradoxalement un espace extérieur, *dans les brousses* (l. 2, p. 1) donc dans la nature, en plein air. La *limite* de *chez* […] Nôe est donc constituée par *les brousses* et plus précisément l'Autre, le *lézard*.

DA confirmant D1 : l'*origine* et la *destination* sont manifestées par la *grand-mère* : c'est d'elle que vient Nôe (lien de filiation) et c'est vers elle que Nôe retourne (« elle courut vers »). La *grand-mère* de Nôe représente donc son *centre*.

DA infirmant D1 : la fillette fuit *les brousses* et le *lézard*. À ce stade du récit, l'espace [brousses/ lézard] ne représente par conséquent ni son *origine*, ni sa *destination* : c'est une zone excentrée.

DA confirmant D2 : il y a une distinction évidente entre la fillette et le l*ézard* qui, en la faisant fuir, incarne l'inconnu et le danger. Le l*ézard* représente donc une *limite*, donc une transgression possible.

XX.13 Non-occurrences de *chez X* (p. 1) : analyse des lignes a ; b ; c

Non-occurrences de *chez X* (p. 1)

Ligne (a) : « Un jour Nôe rencontra un énorme lézard »

Tout d'abord, le premier vers (a) fait état de la rencontre entre Nôe et *un énorme* lézard. Dès lors, le lecteur comprend qu'il s'agit d'une rencontre inédite avec un être inconnu : d'une part, l'emploi de l'article indéfini « un » souligne le caractère indéfini et non familier de cet animal ; d'autre part, « un jour », souligne l'événement inédit, inhabituel. De plus, l'adjectif qualificatif « énorme » dépeint le lézard comme un animal de taille impressionnante. Ce caractère remarquable renforce l'aspect inhabituel et marquant de la scène. Par conséquent, en reprenant le Noyau de base (O) et le St A6 de *chez X*[1331], nous constatons un espace liminal indiquant que Nôe n'est *pas chez elle* :

> **DA (p. 1) :** animal non familier / inconnu / événement inhabituel

De plus, le nouveau St A7 : [DC connu] peut être ajouté à notre modèle global de la signification de *chez X.* A7 est dès lors invalidé par les DA (l. 1, p. 1), confirmant que X (Nôe) n'est *pas chez X* […].

La rencontre avec l'Autre souligne l'apparition de l'espace de l'Autre figuré par le *lézard*, différent de Nôe. En outre, toute rencontre reste par définition liminale, parce qu'étant celle du Même et de l'Autre, dans un espace « entre deux ». D'après les traits de N et le St (D2)[1332], puisque Nôe se distingue du *lézard*, elle est par conséquent située à la *limite* de *chez elle*.

Ligne (b) : dans les brousses et se sauva à toute vitesse.

Le vers (b) nous éclaire davantage sur le lieu de la scène : Nôe et le *lézard* sont situés « dans les brousses », donc *à l'intérieur* de cet espace comme l'indique *dans*. Cet espace est donc clairement défini, ce que l'emploi de l'article défini *les* renforce. Par ailleurs apparaît le paradoxe entre l'extériorité du lieu (*dans les brousses* donc à l'extérieur) et son intériorité (dans). En outre, bien que l'on puisse le supposer, rien n'indique qu'il ne s'agisse du lieu d'habitation du *lézard*. À ce stade, l'histoire ne dit pas si l'animal est habituellement localisé *dans les brousses*. D'après les traits du noyau de *chez X*[1333], nous ne pouvons donc pas ici affirmer que le *lézard* est - ou non - *chez lui.*

[1331] **O (Noyau de base):** Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace du Divers (différent de X / l'Autre/ l'ailleurs et ses démultiplications)
A6: Habitude / répétition / prévisible

[1332] D2 : Limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X

[1333] **O (Noyau de base):** Espace du Même (X / Soi et démultiplication de X/Soi) DC différent de l'espace du Divers (différent de X / l'Autre/ l'ailleurs et ses démultiplications)
A6: Habitude / répétition / prévisible

Néanmoins, ce n'est pas le cas de la fillette qui se sauve *à toute vitesse* en rencontrant le lézard. Le verbe « se sauver », l'emploi du passé simple et «à toute vitesse » insistent sur le caractère fondamentalement soudain et furtif de la scène, mais aussi sur l'émotion générée. La peur que la fillette éprouve à la rencontre du *lézard* confirme le contact avec une *limite* inconnue (hypothèse déjà présentée par le vers (a) ; A7 : [connu] étant invalidé). D'après la définition lexicographique, Nôe n'est alors plus *chez elle*. Les deux stéréotypes ci-dessus sont en effet infirmés par le texte (DA) :

A3 > DA : instabilité émotionnelle de Nôe qui a peur puisqu'elle se sauve à toute vitesse.

A6 > DA : caractère soudain et inédit de la scène[1334]

Ligne (c) : Elle courut vers sa grand-mère qui lui raconta cette histoire.

Le texte dit au sujet de Nôe, qu' « elle courut vers sa grand-mère » : courir vers la grand-mère fait apparaître l'un des traits du noyau et des stéréotypes de « chez ». En effet, d'une part « courir vers » exprime le fait d'aller vers un *centre*, une *localisation référentielle*. D'autre part, la *grand-mère* est un membre de la *famille*, qui est un stéréotype de « chez X » (A21). Le lien affectif entre la *grand-mère* et sa petite fille active le stéréotype *affectif* du nom « chez-soi » (A13). Enfin, parce que la *grand-mère* est la *localisation référentielle* de Nôe lorsqu'elle a peur, elle représente son refuge[1335].

DA I : famille (A21) / « grand-mère » de Nôe DC … connu/ protection / sécurité / refuge face à un danger

DA II : famille (A21) / « grand-mère » de Nôe DC … destination / origine (D1) ; centre (N4/D) / refuge de Nôe face à un danger

DA III : famille (A21) / « grand-mère » de Nôe DC … Stabilité émotionnelle de Nôe : lieu où elle est à l'aise, à sa place n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*) (A3)

DA IV : famille / « grand-mère » de Nôe DC… lien affectif

Les DA confirment donc d'une part, des traits de N et d'autre part des Sts *chez X* qui permettent de déduire la non-occurrence de *chez X* dans le texte.

Les traits de N et Sts de *chez X* manifestés par les DA (I à IV) sont les suivants:

Stéréotype manifesté dans le texte par le DA IV : chez-soi (nom) :
A13 : Chez-soi (nom) (**valeur affective : + intimité** + volonté de posséder) : *le chez-soi de X*

Stéréotypes manifestés dans le texte par les DA (I à IV): famille / grand-mère :

[1334] A3 : Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*) ; A6 : Habitude / répétition / prévisible

[1335] Le mot *refuge* qui apparaît dans le texte (p. 6) est traité dans l'analyse correspondante.

N1 ; A2 ; A21[1336]

A7 (nouveau) : connu

Stéréotype A3[1337] manifesté dans le texte par le DA III: stabilité émotionnelle, être à l'aise : saillance dans le texte: sécurité, protection d'un danger extérieur, refuge (DA)

Création d'un nouveau St (A33): sécurité, protection d'un danger extérieur, refuge

Traits du noyau et stéréotypes manifestés dans / par le DA II : centre de X :

N4/D et D1 : Centre de X DC origine et/ ou destination ;

N2/B Localisation référentielle de X

B1 DC « vers » (ici DA : « courir vers »)

Les DA manifestent également un nouveau stéréotype puisque la *grand-mère* raconte une *histoire* à sa petite fille, d'après l'événement suivant :

(4) E : Fuite de Nôe vers la grand-mère DC *histoire* (DA)

L'*histoire* est donc produite par la *grand-mère* et transmise à sa petite fille dans un contexte particulier - après la fuite de la petite vers sa *grand-mère* -, suggérant la fonction rassurante du récit. Les PA, Sts et traits de N (motif global) suivants sont déployés par les DA (motif local):

DA (Motif local/événement E) : [*grand-mère* DC *raconter une histoire*][1338]. Cela confirme les PA suivants de *chez X* […]:

[1336] N1/ A : Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre
A2 : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit
A21 : Famille
[1337] A3 : Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (confiance, en sécurité et pas de peur).
[1338] Dans les DA du texte, X représente au moins deux personnes (Nôe et sa *grand-mère*) et éventuellement d'autres membres de leur *famille* parmi lesquels l'*histoire* se raconte et se transmet d'une génération à l'autre.

Chez X […]: PA

> Existence et identité de X (N3/C)

> Culture de X (C1) et (A23)

> Existence et identité de X (N3/C) DC Création de X (X est quelqu'un / un auteur) (C4)

> Création de X (C1) DC œuvre littéraire de X (C41) / Expression de la pensée, du point de vue de X (C42)

> Famille, culture, civilisation, tradition … de X (A21 ; 23 ; 24 ; 25)

→ … DC (PA, suite) : histoire de X / conte, récit, narration …

ET transmission / héritage

Ainsi s'élaborent de nouveaux stéréotypes qui peuvent s'intégrer au motif global :

C6 : DC histoire / narration de X

C11 : DC transmission de savoirs traditionnels et coutumes ;

DC héritage ;

DC raconter des histoires

C42 : DC raconter histoire, conte, récit traditionnel …

Enfin, le vers (3) confirme intégralement le stéréotype suivant :

St 1(base) : comportement et ressenti de X, et création de X dans un espace géographique, et socioculturel.

En effet, le fait de raconter une *histoire* et celui de *courir* traduisent des *comportements*. De plus, le *ressenti* est impliqué à la fois dans l'action de *courir vers* la *grand-mère* pour y trouver la protection, mais aussi dans l'action de conter, à vocation rassurante. Le récit (*cette histoire*) produit par la *grand-mère*, constitue par ailleurs un acte de *création*. Enfin, l'*espace géographique* est mis en évidence par *courir vers* (et induit auparavant par *dans les brousses*) et *l'espace socioculturel* est représenté par celui de la *grand-mère*, à la fois protectrice et conteuse.

XX.14 Associations sémantico-discursives entre *chez X* et le totem (lézard) de Mèyènô (p. 2)

Les non-occurrences de *chez X* (p. 2) sont décelées par des éléments du motif global liés au lézard d'après la définition (p. 16). Ces éléments sont listés ci-dessous :

O : Espace du Même (X/Soi et démultiplication de X/Soi) (…)

N3/C: Existence et Identité de X

C1 : Culture de X

C4 : Création de X

C3 : Comportement de X — C32 : habitudes (activités) de X

C31/C33 : qualités (aptitudes) / agir sans gêne

C2 : Esprit / caractère de X — C25 : état d'esprit : X est à l'aise

C24 : personnalité de X



DA (p. 2 ; 16):

LÉZARD / TOTEM DE X

Qui garde et accompagne X

N1/A : Espace dans lequel X [est/doit être] habituellement situé et qui lui est propre

A2 : Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit

A28 (nouveau, p. 1) : éléments naturels (lieu extérieur/ nature ; animal lézard)

A3 : Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*).

XXI Tableau de synthèse de l'analyse du discours.

XXI.1 Extrait du tableau : motif sémantique global de *chez soi* (SPA)

Tableau 16. Motif sémantique global de *chez soi* (SPA)

NOYAU DE BASE	Espace du Même (X / SOI et démultiplication de X/SOI) DC différent de l'espace du Divers (différent de X / l'Autre/ l'ailleurs et ses démultiplications)
N1	Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre
N2	DONC localisation référentielle de X
N3	DONC / CAR existence et identité de X
N4	DONC centre de X et limites de X (car « dans » qui marque un intérieur)
STEREOTYPES 1	
ST (N1)	N1 Espace dans lequel X [est /doit être] habituellement situé et qui lui est propre
ST(N1) 1	Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un)
ST(N1) 2	Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit
ST(N1) 3	Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*).
ST(N1) 4	Corps de X (X est un humain ou un animal)
ST(N1) 5	Appartenance de X à cet espace
ST(N1) 6	Habitude / répétition / prévisible …
ST (N2)	N2 DONC localisation référentielle de X
ST (N2) 1	DC Sortir de/ (re)venir (de)/ partir (de)/ rentrer/ retourner/ rester/ passer par/ habiter vers / loin (de) / près (de) / au-dessus de / parmi …
ST (N2) 2	
ST (N3)	N3 DONC / CAR existence et identité de X
ST (N3) 1	Culture de X (appartenance à un groupe culturel avec valeurs, codes, pratiques…)
ST (N3) 2	Esprit / caractère de X (X est quelqu'un)
ST (N3) 3	Comportement de X (X est un humain ou un animal)
ST (N3) 4	Création de X (X est quelqu'un)
ST (N3) 5	Ego de X
	>> lieu de vie de X > corps de X / maison de X / région, pays de X… ??
ST (N4)	N4 DONC centre de X et limites de X (car « dans » qui marque un intérieur)
ST (N4) 1	Centre DC origine et/ ou destination
ST (N4) 2	Limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X
STEREOTYPES 2	
ST2 (ST(N1) 1)	Espace physique géographique de X : Lieu où X vit (X est quelqu'un)
	A la maison de X
	Au logis de X
	Chez-soi (nom) (valeur affective : + intimité + volonté de posséder) : *le chez-soi de X*
	Au domicile de X (dans la définition de « chez-soi »).
	Dans la demeure de X
	Dans la boutique de X (lieu de travail)
	Dans le pays de X …
ST2 (ST(N1) 2)	Espace social de X : Personnes / collectivité avec qui / parmi lesquelles X vit
	Famille, couple, culture de X (St1), civilisation, tradition … de X
	Typique, chauvinisme satisfait …
ST2 (ST(N1) 3)	Stabilité émotionnelle de X : Lieu où X est à l'aise, à sa place, intégré, n'éprouve pas de gêne (*confiance, en sécurité et pas de peur*).
	Maîtrise/ Maître …
ST2 (ST(N1) 4)	Corps de X (X est un humain ou un animal)
	Description physique …
ST2 (ST(N1) 5)	Appartenance de X à cet espace
	chauvinisme satisfait …
ST2 (ST(N1) 6)	Habitude / répétition / prévisible …
ST2 (ST(N3) 1)	Culture de X (appartenance à un groupe culturel avec valeurs, codes, pratiques…)
ST2 (ST(N3) 2)	Esprit / caractère de X (X est quelqu'un)
	Jugement
	Opinion
	Point de vue
	Personnalité (qualités et défauts> comportement)
	Etat d'esprit : être à l'aise …
ST2 (ST(N3) 3)	Comportement de X (X est un humain ou un animal)
	Qualités et défauts
	Habitudes (activités)
	Agir sans gêne (> état d'esprit, être à l'aise) …
ST2 (ST(N3) 4)	Création de X (X est quelqu'un)
	Œuvre littéraire (esthétique/ intellectuel)
	Expression de sa pensée, de son point de vue (esthétique, intellectuel) …
ST2 (ST(N3) 5)	Ego de X
	Chauvinisme satisfait …
	>> lieu de vie de X > corps de X / maison de X / région, pays de X…
ST2 (ST(N4) 2)	Limites de X DC distinction de X par rapport à ce qui n'est pas X / différent de X
	Chauvinisme satisfait …

XXI.2 Extrait du tableau d'analyse discursive *chez X.*

M: Mèyènô; GP: Grand-père de M; L: lézard/totem de M; PF: petit-fils (M)
V: valide; N: invalide Vmod: N/St/St2/ modifié (page xx) et validé
BLOQUE : stéréophagie, le nouvel élément de signification locale bloque la réalisation possible du motif global.

Tableau 17. Analyse discursive de *chez X* (extrait)

Tableau Excel. Chez X	GRAPH	ÉLÉMENTS SPA	Mey p. 15	Mey p. 14	Mey p. 13	Mey p. 12	Mey p. 11
Histoire			Conte GM-Nôe Chez M final: deux centres TOTEM (L) connu	Retrouvailles de M et GP Fin du voyage de GP Nouveau chez M et GP (Mer)	Voyage de GP (vers M)	Rencontre avec Totem (L) Départ de GP Guidé par (L)	Mer Fin du voyage de M
NOYAU							
	O	NOYAU DE BASE	N V mod (Même intègre Autre) opposition ambiguë > Rejoindre le Pays des Ruisseaux	N V mod (Même intègre Autre) opposition aiguë > atteinte de la limite ultime. Rejoindre Même (petit fils) dans Y. Y devient X	N V mod (Même intègre Autre) opposition ambiguë > atteinte de la limite ultime. Vouloir rejoindre Même (petit fils) (p. 11)	NV (espace du Même X2 grand-père) oppose à l'espace de X1 (Mèyènô) et départ de X2 Même intègre divers. (voir vouloir + devoir p. 3)	N V mod (Même intègre Autre) opposition aiguë> atteinte de la limite ultime. Vouloir rejoindre Même (enfants)
	A	N1	NV ancien centre: Le Pays des Ruisseaux/ dans les bois	Vmod (nouveau centre: le monde de la mer) V modC (doit/veut être) (p. 7)	NV (voyage)	V	N
	B	N2	NV ancien centre: Le Pays des Ruisseaux/ dans les bois	N V (nouveau centre: le monde de la mer)	V (BANIAN, COCOTIER, RIVIÈRE, MER) (pp. 7,8,10,11,12)	VN (MER)	N V (MER)
	C	N3	NV ancien centre: Le Pays des Ruisseaux/ dans les bois	V: M ET GP "y vivent" N (MORT DE M ET GP) > vie après la mort	V N (MORT DE M)	V N (MORT DE M)	VN (perte de l'existence > au large, vers la mort)
	D	N4	N V modC: 2 centres de X et expansion des limites de X; vouloir dépasser limite / + limites fluides ("remonte les courants des eaux") + chemin+ porte/ passage BLOQUE	V (nouveau centre et limites le monde de la mer)	N V modC: centre de X et expansion des limites de X; vouloir dépasser limite / + limites fluides ("se jeter à l'eau") + chemin+ porte/ passage BLOQUE	N V modC: centre de X et expansion des limites de X; vouloir dépasser limite / + limites fluides + chemin+ porte/ passage BLOQUE	N V modC: nouveau centre de X et expansion des limites de X; vouloir dépasser limite / + limites fluides + chemin+ porte/ passage BLOQUE

Thèse de Doctorat

Séverine, Julie DIDIER

La transmission de l'héritage culturel intangible par la littérature de jeunesse.

Modélisation sémantico-discursive de « chez soi » dans le conte *Mèyènô* (Ponga, 2004).

Résumé

Cette recherche propose une modélisation linguistique du processus de préservation et de renouvellement de l'héritage culturel intangible (HCI) tel qu'il apparaît dans et par la littérature jeunesse d'émergence. L'application directe est faite sur un album néo-calédonien, *Mèyènô* (Ponga, 2004). À partir de la version écrite en français par cette auteure kanak, nous montrons le pivot et la superposition entre la préservation et le renouvellement des représentations de la signification de *chez soi*.

La méthodologie que nous proposons dans notre recherche repose sur le modèle théorique de la Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA) de Galatanu, car il analyse le potentiel discursif de la signification lexicale. Nous l'articulons à des éléments de poétique cognitive pour illustrer le rôle du concept *chez soi* dans la transmission glocale et initiatique de l'HCI, inscrite dans la littérature de jeunesse.

Les résultats de notre analyse permettent de conforter deux types d'hypothèses :

- au niveau de la mise en œuvre d'une analyse discursive basée sur la construction d'une représentation de *chez soi*, nous montrons la possibilité et l'avantage d'articuler à la théorie SPA les objectifs interprétatifs de la poétique cognitive ;
- au niveau de la production d'hypothèses interprétatives du sens des rituels initiatiques dans un contexte marqué par un phénomène de « glocalisation » (Robertson, 1995), nous rendons compte du double mouvement spiralé de la préservation de l'héritage culturel et de réinsertion globale des identités culturelles locales.

Mots clés : chez soi, héritage culturel intangible, HCI, patrimoine immatériel, langue-culture, représentations culturelles et linguistiques, stéréotype, littérature jeunesse d'émergence, kanak, Nouvelle-Calédonie, sémantique-discursive, ethnolinguistique, analyse du discours, poétique cognitive, conte initiatique, rituel, communication glocale, médiation interculturelle, Mèyènô (Ponga, 2004), Sémantique des Possibles Argumentatifs (SPA).

The transmission of intangible cultural heritage through children's literature.

Semantic-discursive modelling of « chez soi » (« home » in French) in the narrative *Mèyènô* (Ponga, 2004).

Abstract

This research develops a linguistic modelling of the preservation and renewal process of the Intangible Cultural Heritage (ICH), as it appears in emergent children's literature. This linguistic model is applied to a children's book from New-Caledonia entitled *Mèyènô* (Ponga, 2004). Based on the version that the Kanak author has written in French, this application shows the pivotal place and the superimposition of preservation and renewal in the semantic representations of the concept of *chez soi (home).*

My research methodology proposal is rooted in the theoretical model of Galatanu's Semantics of Argumentative Possibilities (SAP), as it analyses the discursive potential of lexical meanings. I combine SAP theory with elements of cognitive poetics in order to exemplify the role of the concept of *home* in glocal and ritual transmission in the aforementioned text.

The results of this analysis can strengthen two types of hypotheses:

- in regard to the discursive analysis based on the reconstructed representation of *chez soi (home),* I validate the possibility and the benefit of articulating the SAP theory to cognitive poetics' interpretative objectives;
- with respect to the production of interpretative hypotheses about the meaning of initiatory rituals in a context marked by « glocalisation », I demonstrate the double spiraled movement of the preservation of cultural heritage and the global reinsertion of local, cultural identities in emergent children's literature.

Key words : home, intangible cultural heritage, ICH, language-culture, cultural and linguistic representations, stereotype, emergent children's literature, indigenous, kanak, New-Caledonia, discursive-semantics, ethnolinguistics, discourse analysis, cognitive poetics, rite of passage tale, ritual, glocal communications, intercultural mediation, Mèyènô (Ponga, 2004), Semantics of Argumentative Possibilities (SAP).

Laboratoire d'accueil: EA 4643 Construction discursive des représentations linguistiques et culturelles (CoDiRe)
Chemin la Censive du Tertre, BP 81227
44312 Nantes Cedex 3, France