Réalisme magique et la démocratie du sacré
La Sorcière de Marie N'Diaye

Evagrina POPESCU (DÎRŢU)

The paper is a study of the novel La Sorcière by the French contemporary writer Marie NDiaye from the standpoint of the significances that magical realism vests with, in post-modernity, the sacred. We also have in view the idea of democratization of the sacred, in terms of access to and ruling of this cultural category nowadays. Our main objective is to understand the stakes of using the supernatural field in the literary text, as a competing, full-rights code in relation to the code of realism, as well as to analyse the mechanisms that are used, to eventually articulate possible readings.

Keywords: Contemporary French Literature, Marie NDiaye, magical realism

Regardant la littérature dans sa perspective diachronique, on pourrait dire que le réalisme magique apparaît dans un moment prévisible, mais évolue d'une manière et dans des directions plutôt imprévisibles. La prédictibilité de son apparition est en quelque sorte contenue dans ce syntagme oxymorique même, que le critique d'art allemand Franz Roh forgeait en 1925, afin de définir ce segment-là du paysage artistique allemand et international qui se construisait comme réaction à l'expressionnisme. Le réalisme magique en tant que formule renvoyait donc, avant tout, au réalisme. Mais ce retour au réalisme n'était pas censé une simple récupération, mais il était placé sous le signe d'une réévaluation du réel, à travers le mystère qui „se cache et palpite"[1] derrière – un „nouveau" réalisme donc. Ce que Franz Roh visait dans ce nouveau mouvement artistique (bientôt consacré sous le nom de La Nouvelle Objectivité) était une forme de spiritualisation de l'objet. Influencé sans doute par la phénoménologie husserlienne aussi, le critique d'art voyait dans l'Impressionnisme et dans l'Expressionnisme des simplifications dépassées de la représentation, limitées à des „fulgurations de surface chromatique", et à des „abstractions de stéréométrie et de couleur " respectivement, qui ne faisaient plus rien que priver le spectateur de la „séduisante intégrité des phénomènes objectifs"[2].

Le réalisme magique ou le post-expressionnisme se voulait, pour Roh, l'accomplissement tant attendu dans les arts visuels de la „magie d'être". Dans cette première approche cependant, tout comme dans des approches ultérieures, la

[1] Franz Roh, „Magical Realism: Post-Expressionism" dans Lois Parkinson Zamora et Wendy B. Faris (dir.), *Magical Realism. Theory, History, Community*, Duke University Press, 1995, p. 16 [c'est nous qui traduisons de l'anglais tout au long de cet article].

[2] *Ibidem*, p. 19.

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

définition du réalisme magique dans son essence reste une définition vulnérable en raison de son incapacité foncière de définir les modalités par lesquelles cette magie aurait dû être représentée, d'autant plus que l'auteur du syntagme lui-même y revenait après des années pour souligner que sa perspective n'avait jamais eu l'intention de toucher l'ethnologique ou l'irrationnel[3].

C'est justement ce besoin de circonscrire la notion concurrente au réalisme – le magique – que les théories littéraires se proposent de répondre. Bien que l'arrière-plan réaliste constituera un critère obligatoire pour qu'une construction narrative soit incluse dans le réalisme magique, au long des décennies l'analyse de l'élément magique connaîtra une évolution complexe, que nous pourrions diviser schématiquement ici en deux directions fondamentales: l'une de type culturel-idéologique, où l'attention s'arrête surtout sur le magique en tant que catégorie culturelle, fût-elle locale ou transnationale; l'autre de type formel, où l'intérêt du théoricien reste dans la sphère des modalités narratives par lesquelles le magique est rendu dans ce type de littérature[4].

Dans cette dernière perspective d'analyse, le réalisme magique vient nous proposer donc deux univers autrement opposés, l'un de la réalité, l'autre de l'irréalité avec la spécificité formelle suivante : les deux nous sont présentés de telle manière, qu'aucune tension, aucune hiérarchisation entre les deux ne nous est transmise par la voix narrative. Dans un ouvrage précurseur pour ce domaine, Amaryll Chanady définissait les caractéristiques formelles du réalisme magique, surtout dans son opposition avec le fantastique, en partant de l'analyse classique de Tzvetan Todorov sur ce dernier ; l' *hésitation* todorovienne est transformée dans la terminologie de la chercheuse canadienne en *antinomie*, et si cette antinomie doit rester « non-résolue » pour faire la spécificité du fantastique, le propre du réalisme magique c'est que l'on a affaire à une « antinomie résolue » ; autrement dit, les deux mondes, celui du réel et celui de l'irréel nous sont présentés ici sur un pied d'égalité, sans privilégier, de la position narrative, aucun des deux codes et annihilant ainsi toute problématisation[5]. Cette étude de 1985 reste l'analyse formelle la plus pertinente et rigoureuse et le point de départ le plus utilisé pour toutes les approches ultérieures du réalisme magique.

Dès que l'on se propose d'attaquer ce domaine, on est donc confronté à un champ lexical égalitariste pour ce qui est du traitement des deux codes narratifs opposés. C'est une condition sine qua non que le magique jouisse de *droits égaux*

[3] Franz Roh, *Rückblick auf den Magischen Realismus*, p. 7, apud Irene Guenther, „Magic Realism in the Weimar Republic" dans Zamora et Faris, *op. cit.*, p. 35.

[4] Pour une bonne synthèse des acceptions du réalisme magique au long du temps, en même temps qu'une démarcation de la définition poétique de celle culturaliste, voir Charles S. Scheel, *Réalisme magique et réalisme merveilleux. Des théories aux poétiques*, L'Harmattan, 2005. L'auteur fait aussi la différence entre ces deux concepts voisins inclus dans le titre (réalisme magique et réalisme merveilleux), différenciation qu'il considère essentielle dans une bonne compréhension des enjeux de cette complexe construction littéraire.

[5] Amaryll Chanady, *Magic Realism and the Fantastic. Resolved versus Unresolved Antinomy*, Garland Publishing, 1985.

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

avec le réalisme, qu'il n'y ait pas de *hiérarchie* entre les deux, que le réalisme ne l'emporte pas sur le magique en termes de fiabilité narrative, qu'il ne soit donc pas *privilégié*. Cette démocratisation de l'irréel/supranaturel par rapport au réel/naturel devenue possible au XXe siècle avec le réalisme magique n'aurait pas été possible à l'âge classique rationaliste, par exemple, quand seule la « folle du logis » aurait pu émaner de telles histoires, mais sous ce nom stigmatisant l'imagination n'avait pas vraiment de droits. Et si le Romantisme se permet, avec le fantastique, de remettre en question l'univers concurrent de l'irréel, il le fait de la position de « mauvaise conscience de ce XIXe siècle positiviste »[6]. Mais, comme T. Todorov le remarquait, le fantastique n'existe plus et ne peut plus exister après le XIXe siècle, parce que le fondement dans la définition du fantastique, c'est-à-dire la catégorie du réel, a souffert des modifications trop profondes, on ne peut plus compter sur une « réalité immuable, externe »[7] et par conséquent les catégories antérieurement élaborées ne sont plus opérationnelles. Le réalisme magique, sur l'arrière-plan d'un tournant épistémologique qui, rejetant l'unité du réel, rejette l'unité de la connaissance, affirme les droits de vraisemblance de toute construction fictionnelle, et place ainsi sur des positions d'égalité monde (réel) possible et mondes impossibles.

Dans la série dichotomique que les théoriciens du réalisme magique ont instituée sous différents noms – naturel/non-naturel, rationnel/irrationnel, réel/irréel – le sacré, compris dans le sens large proposé par M. Eliade, l'opposé du profane[8], se range, évidemment, du côté du magique. À la suite des considérations antérieures, en se proposant de rivaliser le réalisme dans une telle structure narrative, le sacré acquiert le statut de réalité quelconque dans une diégèse donnée. Nous nous proposons ici c'est d'illustrer, sur le roman *La Sorcière* de Marie NDiaye, une facette possible du sacré dans le réalisme magique – le sacré démocratisé ; mais la formule, que nous trouvons symptomatique pour ce type de construction romanesque (sans quand même exclure d'autres possibles facettes), nous intéresse au-delà de l'analyse formelle des codes narratifs ci-dessus, et plutôt du point de vue du contenu sémantique du sacré à l'intérieur d'un roman traitant de la société occidentale contemporaine.

Paru en 1996, *La Sorcière* est le sixième roman de l'écrivain français Marie NDiaye, partie d'une création romanesque où le réel et l'imaginaire ne cessent de s'entrecroiser de manières aussi imprévues que possible. Pas très dense du point de vue de l'intrigue et du réseau de personnages, classique dans sa structure, raconté en première personne par le personnage féminin central, Lucie, le roman s'ouvre avec une étrange confession de celle-ci, qui nous place dès le début dans l'état de « suspension de l'incrédulité » propre au réalisme magique : « Quand mes filles

[6] Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Editions du Seuil, 1976 [Ie éd. 1970], p. 176.
[7] *Ibidem*, p. 177.
[8] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Humanitas, 1995.

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

eurent atteint l'âge de douze ans, je les initiai aux mystérieux pouvoirs »[9]. Nous découvrons un personnage féminin très raisonnable, qui n'intrigue par rien, bien intégré par la vie qu'il mène dans le paysage uniformisé d'une communauté de banlieue dans la France d'aujourd'hui. Elle traverse une crise familiale des plus communes, qui se résout d'une manière aussi peu spectaculaire, par l'acceptation de l'incapacité de faire quoi que ce soit. Sur ce ton, qui va du côté du réalisme, elle insère petit à petit les pièces de l'univers concurrent, celui du magique, les nécessaires « éléments irréductibles »[10] de ce discours binaire, dans une construction également cohérente. Ces quelques faits et épisodes que l'on ne peut pas encadrer dans la sphère du naturel sont les suivants : Lucie peut voir dans le futur ou, plus exactement, de brefs moments dans le futur des autres ou bien loin dans l'espace, et pendant ces intenses moments de divination, elle transpire des larmes de sang par les pores du visage (comme faisaient toutes ses aïeules maternelles et comme le font maintenant ses deux filles jumelles) ; les deux fillettes, âgées de 12 ans – Maud et Lise – s'avérant être des sorcières incomparablement plus talentueuses que leur mère, peuvent se transformer en oiseaux, soit pour des raisons de commodité (pour éviter de monter et descendre l'escalier de l'immeuble où elles vont visiter leur grand-père), soit pour leur distraction (dans le train, par exemple, entre deux tunnels) ; à un moment donné, se transformant en oiseaux, les deux s'en vont pour toujours sans aucune explication pour leur mère et sans montrer le moindre regret ; enfin, la mère de Lucie, elle-même une sorcière extrêmement douée, selon la narratrice, transforme son mari en escargot et l'envoie, dans une boîte de conserves, à sa fille, comme réponse aux essais de cette dernière de refaire leur couple. Ceux-ci seraient les seuls moments de l'histoire où le sens du réel du lecteur (du lecteur envisagé par le roman réaliste) est choqué, tandis que tout le reste du roman construit par tous ses détails (y compris spatiaux et temporels) la vie telle que nous la vivons.

On pourrait commencer, en analysant la binarité de cette construction, par se demander quels sont les enjeux du choix de NDiaye pour cette forme de sacré qu'est la sorcellerie. Une première tentation est de le mettre sur le compte d'une apparente double appartenance culturelle de la romancière, dont le père était sénégalais. D'autre part, de nombreux témoignages viennent de sa part soulignant l'absence de tout trace de métissage de nature culturelle dans son éducation, qui n'a été marquée que par l'héritage français – « J'ai été élevée dans un univers 100 % français. Dans ma vie, l'origine africaine n'a pas vraiment de sens – sinon qu'on le sait à cause de mon nom et de la couleur de ma peau » [11]. Ce qui n'est certes pas une garantie pour un manque d'intérêt, plus ou moins explicite, pour cet espace qui

[9] Marie NDiaye, *La Sorcière*, France Loisirs, 1997 (Ie éd. - Les Editions de Minuit, 1996), p. 9.

[10] Wendy B. Faris, *Ordinary Enchantements. Magical Realism and the Remystification of the Narrative*, Vanderbilt University Press, 2004, p. 7.

[11] Entretien *Les Inrocks.com* avec Marie NDiaye du 30/08/2009, disponible sur http://www.lesinrocks.com/actualite/actu-article/t/40134/date/2009-08-30/article/lecrivain-marie-ndiaye-aux-prises-avec-le-monde/ [consulté le 07.10.2011].

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

fait partie d'une manière ou d'une autre de son identité, mais en même temps ne justifie pas vraiment l'option. Dans l'économie du roman, le choix de la sorcellerie nous semble plutôt servir deux idées directrices que l'écrivain semble avoir à l'esprit dans cette construction précise : l'une est celle du vide qui semble habiter, pour l'homme contemporain, l'espace autrefois dédié à la réalité transcendante. L'autre c'est l'entreprise irrépressible mais absurde de celui-ci de le peupler lui-même. Or le type de sacré choisi par NDiaye, avec toute sa charge historique et culturelle dans l'espace occidental et avec les connotations médiocrement valorisées par la mode du jour au présent, aide justement la romancière à refléter les renversements profonds qui ont eu lieu dans la compréhension du sacré chez l'homme postmoderne.

Une première réévaluation vise le caractère clos de telles structures initiatiques – dans *La Sorcière* on voit les portes ouvertes, l'accès est libre ou, en tout cas, il n'est plus réglementé par rien/personne. D'autre part, une fois admis dans cet espace *autre*, il n'y a en tout cas pas question, pas une seule fois, pas un seul mot, de quelque présence transcendante que ce soit à laquelle on se rapporte. Aucun dieu d'aucune nature n'est mentionné dans les pages de ce livre, les « pouvoirs » dont on parle étant strictement liés aux talents hérités et à l'entraînement. C'est à partir de ces observations que nous avons pensé à un « sacré démocratisé » qui peut accompagner de manière logique, dirait-on, toute démocratie désacralisée, dans un mouvement de désinstitutionalisation propre à ce que Marcel Gauchet comprenait dans le syntagme « le religieux d'après la religion » [12]. Une démocratie de l'accès donc, tout d'abord, où plus aucune exigence n'est imposée aux désireux, jusqu'à la limite absurde de l'indifférence de la foi, et une démocratie du contenu du sacré, où le manque de hiérarchies va jusqu'à la limite absurde de la disparition de l' « institution » divine même. Poursuivons ci-dessous comment les deux apparaissent dans le texte de Marie NDiaye.

Julie apprend à ses deux filles la mystérieuse pratique pendant quelques mois, à l'âge de 12 ans (l'âge, dans certaines traditions, du majorat religieux). Elle parle aussi d'une certaine tradition de transmission de ces pouvoirs sur la lignée maternelle, mais elle mentionne à plusieurs reprises la gêne que sa mère et elle aussi ressentent quand le sujet est abordée. Ce n'est donc pas le secret et le mystère qui l'entourent, mais la répugnance, une aversion confuse propre à un devoir imposé que l'on est d'une façon ou d'une autre obligé d'accomplir. D'autre part, si cette transmission de mère en fille respecte les règles d'un système clos, à d'autres occasions Julie se propose d'enseigner les mêmes choses à des personnes auxquelles elle n'est liée par rien et pour des raisons diverses. Elle veut ainsi gagner la sympathie de son autoritaire voisine, Isabelle, et propose de lui apprendre cette habileté parce que « rien n'interdisait, après tout, que le don fût passé à d'autres femmes que mes filles »[13]. Celle-ci n'en est point intéressée, parce que

[12] Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985, p. 292.

[13] Marie NDiaye, *op. cit.*, p. 18.

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

tout cela suppose un effort quelconque et puisqu'elle peut en tout cas apprendre ce qu'elle veut de Julie. Mais quand Isabelle ouvre à Châteauroux, avec de l'argent gouvernemental, une « Université Féminine de Santé Spirituelle », une excellente affaire en très peu de temps, elle sollicite Lucie comme enseignante pour un cours de « Connaissance objective du passé et de l'avenir pour soi-même et les autres », dans un cursus comprenant d'autres noms tout aussi hilaires : Apprentissage des couleurs thérapeutiques, Connaissance approfondie de soi, Découverte progressive du muscle inconnu. Un paysage très familier pour le lecteur contemporain, qui y reconnaît justement l'ouverture nouvelle du sacré désinstitutionnalisé vers l'institution scolaire dans le mouvement global de démocratisation. Cette ouverture forcée des connaissances de Julie échoue de manière prévisible à la fin du roman avec l'emprisonnement de la professeur Julie dans la prison locale. L'auteur construit un dénouement ironique par un renversement de la situation historique typique de la chasse aux sorcières, Julie étant accusée par les parents des étudiantes de charlatanisme, de faute professionnelle dans la pratique de la sorcellerie, au moment où l'on découvre qu'elle avait transformé ses cours en rien d'autre qu'une affabulation continuelle. Ce qui dérange dans l'univers de cette entité institutionnelle, de nos jours, n'est plus la possible association spirituelle maléfique que la pratique de la sorcellerie avait toujours problématisée dans l'histoire, mais le fait que la sorcière n'a pas accompli son devoir professionnel – « Un silence s'installa dans le réfectoire incendié de limpidité. L'air était pur, les intentions de tous étaient pures, seules mes pratiques troublaient l'atmosphère de moralité et de devoir effectué »[14]. Nous remarquons tout de même que ce qui a souffert des mutations irréversibles au niveau institutionnel ne s'est pas produit de la même manière au niveau individuel. Le gardian de la prison n'hésite pas de jeter à la sorcière, de l'autre côté du grillage, les mêmes mots qu'il aurait dit des siècles auparavant: « Maudite sorcière […] maudite, sifflait-il de nouveau, l'oeil exorbité, crève, crève… »[15].

La disparité de la réaction s'appuie, selon la perspective de M. Gauchet, sur la rupture que la fonction religieuse a souffert au présent entre les deux plans : « La discontinuité dans l'ordre de la fonction sociale est déjà pour l'essentiel opérée. La continuité dans le registre de l'expérience intime n'a pas fini, en revanche, de nous réserver des surprises »[16]. Or, cette démocratisation de la réglementation du sacré dont nous venons de parler résulte d'une subjectivisation fondamentale et extrême que la société occidentale contemporaine semble traverser. Non pas seulement l'autorité institutionnelle de l'église, telle qu'elle fut conçue au long du temps, est dissoute, mais tout pouvoir souverain coercitif dans son essence, jusqu'à une annulation graduelle de la transcendance. La sécularisation, remarquait J.

[14] *Ibidem*, p. 178.
[15] *Ibidem*, p. 184.
[16] M. Gauchet, *op. cit*., 293.

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

Wunenburger, comporte aussi ce type de théologie radicale qui « libère donc la foi de la religion et le divin du sacré »[17].

Dans le roman de NDiaye, cette libération résulte aussi dans le choix individuel des sens avec lesquels on investit une même pratique magique. La voix du futur, celle des deux jumelles adolescentes, vient proposer avec constance un sens exclusivement pratique, lié à des raisons d'efficacité et utilité. Les filles se servent des capacités acquises pour voir s'il va pleuvoir le lendemain, si le train sera ou non en retard, ou pour se déplacer plus facilement. Les deux filles sont des exemples amers d'identité dénuée presque de toute consistance émotionnelle, ce que Julie, leur mère, se voit obligée de reconnaître à maintes reprises : en apprenant que leur père est parti pour toujours, les filles « ne semblaient pas plus émues que si ces faits de leur existence concernaient les personnes qu'elles regardaient maintenant, dans un silence attentif, raconter leurs propres malheurs dans cette émission de confidences et d'épanchements qu'elles affectionnaient »[18]; « il me fallait le reconnaître, elles avaient le coeur sec, capable seulement de lamentations sentimentales occasionnelles »[19]; « nul événement n'étonnait jamais mes filles »[20]; d'autre part, l'utilisation de plus en plus performante des pouvoirs magiques « asséchait dans le coeur de mes filles tout sentiment inutile, plus efficacement encore que ne l'avaient fait leur ambition et leur goût pour la lutte »[21].

Mais la liberté ultime, d'autre part, est celle de refuser la foi en pratiquant le pouvoir, comme conséquence logique de l'évacuation de la transcendance. Une liberté qu'assume tant la mère de Julie (« sa propre puissance, d'une incomparable intensité […] elle refusait de l'évoquer et s'efforçait sans doute même de ne plus y croire, la reléguant dans le fatras de superstitions que lui avait léguée sa propre mère illettrée"[22]), que les deux filles adolescentes, Maud et Lise (après avoir acquise la « mystérieuse pratique », les premières paroles de Maud sont « - Ce n'est pas pour dire, Maman, mais vraiment, *toutes ces conneries*…[…] L'idée me vint qu'*elles n'y croyaient peut-être pas tout à fait*. Leur geste pour se nettoyer le visage avait eu quelque chose de tranquille, soulagé et définitif, comme si, la cérémonie enfin passée, il était hors de question qu'elles soumettent jamais encore leur esprit pratique, curieux de connaissances tangibles et fructueuses, à d'aussi stupides exercices »[23]).

L'absurde se crée alors dans cette construction étrange qu'est la contemporanéité à la suite du mélange sans précédent entre « la tyrannie des masses sur les libertés individuelles »[24] dans l'état moderne démocratique et la solitude ultime des individus, confrontés de nos jours à une « société

[17] Jean-Jacques Wunenburger, *Le Sacré*, PUF, 1990 (Ie éd. -1981), p. 101.
[18] Marie NDiaye, *op. cit*., p. 60.
[19] *Ibidem*, p. 64.
[20] *Ibidem*, p. 83.
[21] *Ibidem*, p. 110.
[22] *Ibidem*, p. 14-15.
[23] *Ibidem*, p. 13 (c'est nous qui soulignons).
[24] Horia Roman Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, 2001, p. 140 (c'est nous qui traduisons).

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

psychiquement épuisante », où « rien ne les secourt ni ne les appuie plus »[25]. Nostalgiques, sans doute, de l' « altérité absolue » (Rudolf Otto) d'autrefois, mais foncièrement seuls ; forcés de croire sans avoir la foi, mais soucieux de respecter le « politiquement correcte » même en visitant la transcendance. C'est justement en ce sens, d'un démasquement de la friabilité de notre réalité, que le roman de Marie NDiaye nous semble se diriger en se servant des moyens spécifiques du réalisme magique, comme d'ailleurs Xavier Garnier le remarquait aussi très justement en parlant de l'ensemble de son œuvre : « En ouvrant des brèches dans l'univers souvent étouffant du récit réaliste, la romancière révèle des perspectives vertigineuses à l'écriture qui, loin de se vouer à l'exploration d'un hypothétique au-delà du réel, manifestent l'extrême fragilité de cette construction qui nous est si familière et que l'on appelle la réalité »[26].

Références

Chanady, Amaryll, *Magic Realism and the Fantastic. Resolved versus Unresolved Antinomy*, Garland Publishing, 1985

Eliade, Mircea, *Sacrul şi profanul*, Humanitas, 1995

Faris, Wendy B., *Ordinary Enchantements. Magical Realism and the Remystification of the Narrative*, Vanderbilt University Press, 2004

Garnier, Xavier, « Métamorphoses réalistes dans les romans de Marie NDiaye » dans *Le Réalisme merveilleux*, *ed. cit.*

Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985

Le Réalisme merveilleux, Université Paris 13, Centre d'Études Francophones Littéraires et Comparées, L'Harmattan, « Itinéraires et contacts de cultures », vol. 25, 1998

NDiaye, Marie, *La Sorcière*, France Loisirs, 1997 (Ie éd. - Les Editions de Minuit, 1996)

Patapievici, Horia Roman, *Omul recent*, Humanitas, 2001

Scheel, Charles S., *Réalisme magique et réalisme merveilleux. Des théories aux poétiques*, L'Harmattan, 2005

Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Editions du Seuil, 1976 [Ie éd. 1970]

Zamora, Lois Parkinson et Wendy B. Faris (dir.), *Magical Realism. Theory, History, Community*, Duke University Press, 1995

Wunenburger, Jean-Jacques, *Le Sacré*, PUF, 1990 (Ie éd. -1981)

http://www.lesinrocks.com/actualite/actu-article/t/40134/date/2009-08-30/article/lecrivain-marie-ndiaye-aux-prises-avec-le-monde/ [consulté le 07.10.2011]

[25] M. Gauchet, *op. cit.*, p. 302.

[26] Xavier Garnier, « Métamorphoses réalistes dans les romans de Marie NDiaye » dans *Le Réalisme merveilleux*, Université Paris 13, Centre d'Études Francophones Littéraires et Comparées, L'Harmattan, « Itinéraires et contacts de cultures », vol. 25, 1998, p. 89.

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)

Cette recherche a été financée du Fond Social Européen par l'Autorité de Management pour le Programme Opérationnel Sectoriel pour le Développement des Ressources Humaines 2007-2013 [projet POSDRU/CPP 107/DMI 1.5/S/78342].

BDD-A185 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:25 UTC)