
Domination culturelle et paroles résistantes. De la dimension conflictuelle dans la communication interculturelle

Hans-Jürgen Lüsebrink
Université de Saarbrücken, Allemagne

IMAGINAIRES CONCEPTUELS

Les concepts d'« interculturel », d'« interculturalité » et de « communication interculturelle » ont connu ces dernières années une conjoncture favorable quant à leur utilisation dans certains domaines des sciences humaines, en particulier en psychologie et en socio-anthropologie, et, dans une moindre mesure, en lettres et en études culturelles, disciplines qui semblent toujours affectées par leurs origines et leur héritage marqué par le nationalisme du XIX^e siècle et les catégories de pensée rattachées (identité nationale, littérature nationale, écrivain national). L'utilisation accrue du concept de « communication interculturelle » – et des notions rattachées – a été particulièrement sensible dans les discours politiques et économiques en Europe et en Amérique du Nord, qui privilégiaient l'interculturel comme un des défis majeurs de la mondialisation des relations économiques, des flux de capitaux et de personnes, notamment à travers l'immigration, et des échanges culturels, en particulier à travers les médias de masse. Cette conjoncture de recherches et de publications sur l'interculturel, notamment sur le dialogue interculturel dans tous les domaines d'importance économique et sociale, a produit de véritables *best-sellers* du marché international du livre académique, comme *Culture's Consequences* du psychologue néerlandais Gert Hofstede (1980), ou *Hidden Dimension* de l'ethnologue américain Edward T. Hall ([1962] 1990),

qui a étudié les différences culturelles et mentales entre Américains, Français et Japonais et leur impact sur le fonctionnement – de même que le disfonctionnement – du dialogue interculturel dans différents champs de la communication, dont celui des échanges économiques.

En même temps, cette conjoncture de l'interculturel dans la recherche psychologique et ethno-anthropologique a privilégié la *praxis* des interactions directes au détriment de toutes les formes médiatisées et fictionnelles du dialogue interculturel, dont fait partie le champ de la littérature. Or, les littératures postmodernes, notamment celles qui sont écrites en dehors de l'espace culturel occidental, dans les Caraïbes, dans l'océan Indien et en Afrique noire, constituent de véritables laboratoires d'expériences interculturelles diverses : non seulement à l'égard des représentations interculturelles qu'elles véhiculent et qui renvoient aux multiples formes de métissage dans l'espace social, mais aussi d'écritures interculturelles¹.

Dans l'ensemble, et surtout dans les voies de la recherche visant la *praxis* des relations interculturelles, cette conjoncture de l'interculturel est marquée très largement par un imaginaire conceptuel scandé par les concepts de « rencontre des cultures », de « contact », d'« échange », d'interaction et de dialogue. Ces concepts impliquent des rapports foncièrement égalitaires et sont basés sur la conception d'une sorte de consensus implicite à l'égard de la valorisation de l'Autre et du respect de sa culture. Ils ont ainsi partiellement supplanté des concepts plus anciens, issus du contexte colonial, mais portés par la même volonté d'imaginer le dialogue interculturel et sa dynamique comme une synthèse de deux positions – ou de deux interlocuteurs – qui se rencontrent délibérément : à savoir notamment le concept de « métissage culturel », qui joua un rôle important comme concept idéologique pendant la dernière phase du colonialisme français (Lüsebrink, 1992 : note 4), et celui de « mélange des cultures ». La dimension potentiellement conflictuelle du dialogue interculturel s'y trouve souvent tout au plus thématisée sous la forme lénifiante d'« obstacle », de « malentendu », de « *critical incidents* » (voir Hall, 1990 ; Hofstede, 1991) ou encore de

1. Sur ce point en particulier, voir Bachmann-Medick (1996), notamment la contribution de Bachmann-Medick ; *Neue Rundschau*, (1996), numéro thématique (surtout sur les littératures anglophones d'Afrique et des Antilles) ; Luce (1991) ; Memmes (1992).

« manque de connaissances » et de déficits relatifs à la « compréhension » de l'Autre.

Dans cet article, nous tenterons d'interroger le dialogue interculturel – ou plutôt, certains types de dialogues interculturels, historiquement toutefois très importants – sous l'angle, d'abord, d'une cohésion organique entre *praxis* et fictionnalité, étant donné que le dialogue interculturel est toujours structuré par les registres de perception de soi-même et de l'Autre, qui sont de l'ordre du symbolique et de l'imaginaire; et, en second lieu, sous l'angle des rapports de pouvoir, le dialogue interculturel, loin de s'inscrire dans un champ imaginaire de rencontres égalitaires, est souvent régi par des rapports de force, des formes d'hégémonie et des volontés de domination. Celles-ci peuvent revêtir des formes et des fonctions extrêmement diverses, allant du dénigrement et de la dévaluation radicale d'une autre culture (souvent corrélatifs des processus d'acculturation) jusqu'à ces formes subtiles de domination au sein du dialogue interculturel que sont le paternalisme ou les instances de consécration culturelle situées à l'extérieur de la propre culture.

DOMINATION POLITIQUE ET DIALOGUE INTERCULTUREL

La domination culturelle liée à l'expansion militaire et à la conquête politique a suscité, en Europe, mais surtout dans les sociétés non européennes colonisées, les constellations les plus conflictuelles du dialogue interculturel. Joseph Rovin (1996 : 101), un des grands germanistes français de l'après-guerre qui avait été emprisonné au camp de concentration de Dachau par le régime nazi, considère ainsi, et presque paradoxalement, les années d'occupation allemande en France – de même que l'occupation consécutive d'une partie de l'Allemagne par la France, après 1945 – malgré leur violente conflictualité, comme des périodes d'intenses rapports interculturels, « des gros moments de communication [...], car il y avait là des occasions très diverses pour des rapports pas toujours mauvais » (Rovin, 1996 : 101). L'homme politique et publiciste français Jean-Pierre Chevènement vient de relever un semblable paradoxe, dans un livre par ailleurs très sensible à l'évolution et aux conjonctures des rapports franco-allemands, en affirmant que ceux-ci avaient été « plus profonds et même marqués d'une fascination réciproque, combien plus intense, au temps de leurs affrontements,

qu'ils ne le sont devenus aujourd'hui, par temps calme, après plusieurs décennies de progressive banalisation » (1996 : 202).

Les constellations interculturelles caractéristiques relatives aux situations de conflit et d'affrontement s'avèrent, en effet, à y regarder de plus près, extrêmement diverses et variées. « Tout à l'heure, peut-on lire par exemple dans le roman autobiographique de Jean Dutourd, intitulé *Au bon beurre* ([1952] 1964), qui raconte les expériences de plusieurs protagonistes pendant l'occupation allemande de Paris de 1940 à 1944, un Boche m'a demandé son chemin dans la rue. Il voulait aller à l'Étoile. Je l'ai envoyé à la Bastille. » Voilà le récit d'un dialogue interculturel volontairement truqué entre un soldat allemand et un jeune Parisien fier de sa petite revanche sur l'occupant étranger. Au-delà de ce type de communication foncièrement truquée, on trouve, dans l'histoire de ces années d'occupation politique, militaire et culturelle², le refus de toute communication, le silence et la haine ; la devise *À chacun son boche* incitait les militants des forces françaises de l'intérieur à tuer, souvent sauvagement et dans le secret de la nuit, des soldats allemands qui se promenaient dans les rues de Paris ou d'une ville de province. Mais en deçà de la haine et du refus de communication, on observe, dans des situations de domination politique et culturelle comme celle des années 1940 à 1944, une normalité frôlant souvent ce qui se trouve (trop) globalement défini par le terme de « collaboration » : ainsi la communication pragmatique, par exemple, des 420 000 employés français qui travaillaient, dans la seule région parisienne, pour des administrations et des entreprises françaises ; les entretiens de courtoisie, guère différents, d'après les témoignages recueillis, de la communication touristique d'après-guerre, entre officiers allemands et femmes de chambre des nombreux hôtels parisiens réquisitionnés par la Wehrmacht ; la communication libertine entre les prostituées, appelées « horizontales », des bordels officiels (plus de 40) de la capitale française, et leurs clients allemands ; et la communication amoureuse, enfin, entre des soldats allemands et leurs maîtresses françaises – liaisons pour lesquelles le mariage était interdit par le pouvoir nazi pour des raisons raciales – et dont sont issues, en l'espace relativement court de quatre ans d'occupation, pas moins de 80 000 naissances illégitimes d'enfants franco-allemands³.

2. Sur ce point, voir Ory (1976) ; Cobb (1983).

3. Chiffres cités par Cobb (1983).

La contrainte et l'oppression, mais aussi, et peut-être beaucoup plus, le désir du gain, le prestige lié, dans certains milieux, au côtoiement de l'étranger triomphant, la volonté de courir au-devant du vainqueur mêlée parfois à un goût de l'aventure et de la perversion incitaient à ces types de communication interculturelle qui légitimaient et perpétuaient, en définitive, un état de domination politique et culturelle instauré par la force. Par conséquent, les participants aux cours de langue allemande – condition de base à toute communication avec l'occupant – au Centre culturel allemand et à l'École Berlitz se multiplièrent par huit en deux ans, entre 1939 et 1941, s'élevant à plus de 7 000 en novembre 1941 ; tandis que les inscriptions aux cours d'anglais chutèrent inversement de 2 470 à 900, pendant la même période, trahissant, au moins pour les premières années de la guerre, un manque de confiance totale des Parisiens à l'égard de la possibilité d'une victoire des alliés⁴.

Les situations de communication coloniale ont créé des constellations interculturelles à la fois semblables et différentes des situations d'occupation militaire, comme celle que vécut la France pendant la Seconde Guerre mondiale : différentes, parce que toute situation de communication coloniale, et dans une mesure particulière, la colonisation française, est marquée par une volonté d'assimiler l'Autre, d'imposer la langue et la culture occidentales, dans la vie quotidienne, à l'école, dans les administrations, dans les médias, ainsi que dans l'ensemble des formes d'interaction directe entre le colonisateur et le colonisé et également dans la communication littéraire.

Mais des situations historiques si différentes semblent en même temps comparables à certains égards, parce que la situation coloniale et les situations d'occupation militaire contiennent de semblables potentiels conflictuels et un semblable éventail – ou une semblable typologie – de constellations de communication interculturelle ; celles-ci vont de l'assimilation et de l'imitation de l'étranger jusqu'au refus total de tout contact, en passant par la ruse, la communication truquée et la résistance verbale et écrite.

Un récit autobiographique du futur homme politique et député ouest-africain Ouezzin Coulibaly, publié en 1942 dans le périodique *Dakar-Jeunes* sous le titre « La colonisation française vue par un indigène évolué », illustre le premier cas de figure, celui de l'assimilation sans réserve :

4. Chiffres cités et arguments avancés par Cobb (1983 : 125).

Ma femme parle le français comme moi et nous ne parlons ensemble que le français, mes enfants reçoivent à peu près la même éducation que les petits blancs, ils sont jolis et gracieux et les grands blancs jouent avec eux comme ils jouent avec les leurs.

Je n'ai pas le raffinement d'un Européen, mais j'apprécie à ma façon un intérieur propre, bien tenu, la table servie et bien présentée, avec goût, les enfants propres et bien soignés, la mise correcte, la coquetterie du foyer, les arbres et même les fleurs. J'occupe un poste de choix où je donne, je le crois, satisfaction à mes chefs [blancs]. J'ai de bons amis noirs et de bons amis blancs. Tout ceci a l'air simple, net et clair, tiré d'un manuel de morale. Mais quelle aventure de l'intérieur (Coulibaly, 1942: 3)⁵.

Le roman, *L'étrange destin de Wangrin* de l'auteur malien Amadou Hampâté Bâ (1973) – qui connut également une longue carrière de fonctionnaire et de diplomate, à l'époque coloniale et par la suite (voir Devey, 1993 ; Julien, 1992, chap. 4) –, donne à lire un type d'attitude envers la culture coloniale et par là un mode de communication interculturelle très différent: celui de la ruse et du truquage, liés à la capacité du protagoniste de maîtriser, contrairement à ses interlocuteurs et maîtres français, non pas une seule, mais plusieurs langues et cultures.

Le personnage central de ce livre imprégné des expériences personnelles de l'auteur Amadou Hampâté Bâ (1984: 107-108) comme fonctionnaire au service de l'administration coloniale, Wangrin, que l'auteur dit avoir connu en étant encore écolier, en 1912 au début de la colonisation française, est interprète employé par différents hauts fonctionnaires français, commandants de cercles et gouverneurs, et connaît une carrière fulgurante jusqu'à tomber en disgrâce auprès du gouverneur. Wangrin qui n'était pas seulement interprète de l'administrateur colonial, mais aussi son secrétaire, distribuant le courrier, préparant les dossiers et reclassant « méthodiquement les archives » (Hampâté Bâ, 1973: 59), parle neuf langues: outre le français appris à l'École des otages (appelée aussi École des fils de chefs, qui était de l'école coloniale pour les fils de l'aristocratie indigène, établie à Kayes au Sénégal⁶) et maîtrisé à l'oral et à l'écrit, et le bambara, sa langue maternelle, il maîtrise le peul, le dogon, le mossi, le djerma, l'haoussa, langue des commer-

5. Sur le contexte de cet article qui a paru dans le sillage d'un débat sur le problème culturel en Afrique occidentale française suscité par *Dakar-jeunes*, voir Lüsebrink (1990).

6. L'auteur, Amadou Hampâté Bâ, était lui-même élève dans cette école. « En 1912, étant fils adoptif de chef, on me prit comme otage pour être

çants dans la zone du Sahel, ainsi que le baoulé et le bété, langues que Wangrin parle au moins « passablement » (Hampâté Bâ, 1984 : 262). Grâce à cette capacité de parler non seulement plusieurs langues, mais de maîtriser en même temps plusieurs cultures – au sens de « codes » ou systèmes culturels⁷ – Wangrin parvient, jusqu'à sa disgrâce survenue à la fois à cause de son propre orgueil croissant et de la jalousie de ses concurrents, à accumuler des richesses et à gagner une influence considérable dans l'administration coloniale. Il occupe, en effet, le rôle d'un médiateur interculturel privilégié entre le pouvoir colonial français et la population indigène, apte à jouer habilement sur plusieurs registres et à les utiliser à son profit, en arrivant, en définitive, dans certaines situations, à inverser subitement les rôles établis du maître et du serviteur.

La ruse du vaincu colonisé – le roman de Hampâté Bâ porte précisément le sous-titre *Les roueries d'un interprète africain* – qui arrive à renverser, au moins partiellement, le rapport de forces dans le dialogue interculturel parce qu'il maîtrise, contrairement à son interlocuteur et maître, plusieurs langues et plusieurs cultures, est un des thèmes les plus significatifs de la littérature africaine post-coloniale. Il se trouve ainsi au centre du roman *Les bouts de bois de Dieu* ([1960] 1971) de l'écrivain sénégalais Ousmane Sembène qui traite du mouvement de grève des cheminots des années 1947-1948 en Afrique de l'Ouest. Outre la résistance politique et sociale, la résistance culturelle joue un rôle central et traverse l'ensemble des dialogues et des interactions entre des ouvriers noirs et des interlocuteurs blancs, en particulier les administrateurs coloniaux et les fonctionnaires de la compagnie ferroviaire. Dans un des passages clés du roman, relatif aux négociations entre l'inspecteur (français) du travail et les cheminots, le leader syndicaliste africain Bakayoko met ainsi l'accent sur la profonde inégalité du dialogue, due à l'imposition, montrée comme « naturelle », de la langue de l'Autre (ici le français) et des codes culturels (de pensée, de style de négociation etc.) qu'elle implique : « Je ne suis pas seul dans cette grève, affirme Bakayoko face à l'inspecteur, mais, étant donné que votre ignorance

emmené à l'École primaire française. Tous les fils de grandes familles étaient emmenés obligatoirement à l'École française à titre d'otages, afin que l'administration coloniale puisse ainsi exercer une pression sur leurs familles dont elle craignait l'influence dans le pays » (Bâ, 1984 : 105).

7. Sur ces concepts, voir notamment Geertz, 1973, chap. 1 : « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture ».

d'au moins une de nos langues est un handicap pour vous, nous emploierons le français, c'est une question de politesse. Mais c'est une politesse qui n'aura qu'un temps» (Sembène, [1960] 1971 : 277)⁸. Et l'inspecteur français, se sentant violemment mis en cause à travers les paroles de Bakayoko, qui revendiquait justement l'égalité fondamentale des interlocuteurs⁹, sur les plans culturel et social, de répliquer : « Mesurez vos paroles ! Il pourrait vous en coûter ! (Sembène, [1960] 1971 : 277).

Un semblable dispositif discursif, mettant en récit le truquage du dialogue interculturel et les formes de résistance qui y sont rattachées, se trouve dans un des grands romans historiques de l'Afrique postcoloniale, à savoir *Le devoir de violence* de l'écrivain malien Yambo Ouologuem, paru en 1968. Une des scènes centrales de ce roman, qui trace une vaste fresque de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest, des grands empires du Sahel du XIII^e au XIX^e siècle jusqu'à l'époque des indépendances, raconte par exemple la visite de l'ethnologue allemand Léo Frobénius (à peine dissimulé derrière le nom de « Schrobénius » qu'il reçoit dans le roman) en Afrique de l'Ouest. Créateur d'une image de l'Afrique où « la vie africaine était art pur, symbolisme effroyablement religieux, civilisation jadis grandiose – hélas victime des vicissitudes de l'homme blanc » (Ouologuem, 1968 : 102-103), le personnage de Frobénius se voit ici, à son insu, totalement piégé par les discours de ses interlocuteurs africains – les membres d'une ancienne famille royale – qui mettent soigneusement en scène les représentations des civilisations africaines qu'il espère découvrir. En lui apportant des œuvres d'art prétendument anciennes, en lui racontant, à travers des récits inventés de toutes pièces, comment elles « avaient été conservées, à quelles époques elles remontaient environ » (Ouologuem, 1968 : 103), le prince Madoubo, qui a – comme Wangrin – appris le français à l'École des fils de chefs, arrive ainsi à renforcer, en « raffinant les subtilités qui faisaient le bonheur » (p. 103) de l'ethnologue allemand, une vision de l'Afrique en contradiction totale avec les formes violentes de l'exercice traditionnel du pouvoir dans les grands empires ouest-africains de la sphère du pouvoir détaillées tout au long du roman. C'est donc un dialogue interculturel profondément

8. Sur cette problématique, voir également l'article de Lüsebrink (1986).

9. « Doucement, nous sommes ici pour discuter entre égaux, et nous n'avons que faire de vos menaces » (Sembène, [1960] 1971 : 277).

truqué, à première vue totalement détaché de la sphère du pouvoir, puisqu'il tourne autour de la signification d'objets d'arts, il est, à y regarder de plus près, aussi profondément investi, parce que la représentation de l'Afrique diffusée par Frobénius aura un impact considérable sur l'ethnologie européenne et sur le mouvement littéraire, culturel et politique de la négritude. La position de l'ethnologue, qui se veut le représentant du savoir occidental par rapport aux sociétés colonisées, s'avère foncièrement mise en cause, par un interlocuteur qui maîtrise à merveille, et à des fins de conservation de pouvoir, deux registres culturels et linguistiques, celui de sa propre société et celui de l'Occident colonisateur et qu'il arrive à manipuler largement à son gré.

ÉCRITURES RÉSISTANTES

Une œuvre comme le dernier roman de la Sénégalaise Aminata Sow Fall, *Le jujubier du patriarche*, paru en 1993, renvoie à un troisième cas de figure, celui d'une écriture résistante, qui s'inscrit à rebrousse-poil contre l'imaginaire d'une certaine transparence portée par une volonté commune d'échange du dialogue interculturel prétendument facilité par l'utilisation d'une même langue de communication, en l'occurrence le français. Ce roman est divisé en deux parties – qui ont tendance à se chevaucher constamment à la fin. La première raconte les destins d'un couple d'ascendance nobiliaire et jadis riche, Yelli¹⁰ et Tacko (son épouse et cousine), qui vivent dans une grande ville africaine, probablement Dakar, et qui, ayant perdu leur fortune à cause de l'incapacité du mari à la gérer, se tournent vers l'évocation d'un passé mythique qui fascine également leur nièce et fille adoptive, Naarou. La seconde partie retrace précisément, sous la forme d'une épopée traditionnelle calquée sur le modèle de *l'Épopée de Samba Guéladio* présente jusqu'à nos jours dans la tradition orale du nord du Sénégal¹¹, ce passé mythique et glorieux, en explorant successivement l'arbre généalogique des deux protagonistes. Celui-ci remonte, d'une part, à un ancêtre islamique,

10. Yelli est l'initiateur d'un pèlerinage du clan qui est au centre de la narration du roman. Voir Thiam Kane, Tine et Venn Ciss (1993-1994) : « Pour donner un sens à sa vie, il accorde une très grande importance à ses ancêtres, mais surtout à leur histoire ».

11. Sur ce point, voir Glinga (1990, chap. 2.1) et Correra (1992).

Alpha Mama le Saint, incarnant la tradition du Livre, à savoir de l'écriture coranique et, d'autre part, au clan des chasseurs, représenté à travers la figure de l'ancêtre Waly, père de Samba Guéladio, héros de l'épopée citée, à la fois la tradition orale, la tradition animiste et l'esprit de résistance militante envers l'Islam qui les habitent. À travers l'évocation du passé, tous les personnages contemporains commencent à se concevoir comme des réincarnations de figures d'ancêtres et de leurs valeurs. Se trouvant ainsi placées dans une conception cyclique de l'histoire, le roman se veut d'abord un dialogue interculturel – débouchant sur une synthèse mythologique – entre deux cultures ancrées sur le sol sénégalais même: l'Islam et l'animisme; renvoyant aux clivages entre oralité en langues africaines et écriture orale, entre la volonté d'expansion d'une religion conquérante et la volonté de résistance des *Ceddo*, des membres de l'aristocratie animiste de la région du Fouta-Djallon, dans le sud-est du Sénégal.

Sur le plan du dialogue interculturel avec le lecteur français et occidental, ce roman, écrit pourtant en français, donne à lire une volonté de résistance à l'emprise culturelle occidentale qui, à partir de la fin du XIX^e siècle, s'était introduite avec force dans une seconde phase de la conquête coloniale consécutive à la prise de possession politique et militaire. D'abord à travers son écriture, qui fait coïncider le récit de la vie contemporaine à Dakar avec des récits mythiques, le référentiel avec le merveilleux, ensuite, à travers sa conception de l'histoire qui projette le sort de tous les personnages dans une temporalité cyclique et, enfin, à travers sa conception de la mythologie collective, proche par certains côtés de la définition occidentale de la culture comme système symbolique propre à une société, mais qui est nourrie ici d'un imaginaire radicalement différent dont tout le texte du roman est traversé. Le mot français « chasseur » et le personnage du chasseur qui apparaissent dans le roman renvoient, par exemple, à une figure mythique présente dans les épopées animistes où on lui prête des origines surnaturelles et d'extraordinaires pouvoirs magiques, tel celui de pouvoir « entrer » dans la bouche des animaux et parler leur langage » (Fall, 1993: 92). Les termes wolofs, qui parsèment le texte et impliquent une volonté de métissage linguistique, s'avèrent, à y regarder de plus près, des sondes emblématiques qui renvoient à une culture, à un système de valeurs et de représentations symboliques, profondément différents de la culture française et occidentale qui, pourtant, domine toutes les expressions extérieures et matérielles de

la société. Des termes – qu'Aminata Sow Fall (1993 : 88) définit comme « les mots-clés de notre mode de vie même » – comme *Jom* qui incarne l'idée de dignité, « le sens de l'honneur » (1993 : 89), le « fait de sauvegarder son intégrité morale, de faire en sorte qu'on ne la blesse pas » (1993 : 89) et, par là, le renvoie à tout un univers de récits ; *téranga*, qui renvoie, en tant que concept, à « l'art de recevoir les gens, d'être agréable aux autres, pas seulement à ceux qui viennent d'un pays étranger, mais aussi à ceux qui n'habitent pas dans notre maison » (1993 : 88) ; ou celui de *kersa* qui renvoie à la modestie, à la retenue, au sens du respect, une idée à la fois très abstraite et très concrète, saisissable à travers une mémoire collective de personnages et de récits incarnés par l'épopée, et que les protagonistes du roman redécouvrent et explorent. L'écriture biculturelle de Fall, précédée à l'époque coloniale même par des œuvres comme celle d'Abdoulaye Sadjji (notamment dans ses récits « Ce que dit la musique africaine » de 1936) et de Paul Hazoumé (*Doguiçimi*, 1938), présuppose ainsi une herméneutique de lecture radicalement différente de celle qui est appliquée à des textes français métropolitains, explorant systématiquement les codes culturels auxquels les textes se réfèrent¹² ; une herméneutique de lecture que l'on pourrait appeler critique littéraire interculturelle.

Même si le roman d'Aminata Sow Fall est porté foncièrement par une volonté de réconciliation entre les hiatus culturels traversant sa propre société (oralité/écriture, français/langues africaines, animisme/islam, religiosité/laïcité, styles de vie traditionnel et occidental), il donne ainsi à lire en même temps une double volonté d'aller au-delà des stratégies de consensus qui dominent le plus souvent le discours sur le dialogue interculturel. Au lieu de postuler la possibilité d'un syncrétisme culturel, sous forme de synthèse, le roman met en relief les clivages profonds qui existent entre les systèmes culturels occidentaux et traditionnels, clivages qui ne sauraient être maîtrisés qu'au moyen de sacrifices extrêmement douloureux et violents, auxquels renvoie à la fois métaphoriquement et très concrètement le sacrifice du personnage de Dioumana dans le roman (Fall, 1994 : 90)¹³. Mais on constate également, à travers la

12. Sur ce point, voir également la thèse magistrale de Glinga (1990) relative aux rapports entre épopées orales et littérature africaine d'expression française.

13. Voir Aminata Sow Fall dans son entretien avec Christine Schiavone (1994 : 90) : « il y a un thème religieux dans ce roman, mais qui ne regarde pas seulement l'Islam, parce qu'il suggère plutôt le syncrétisme, donc le

facture même de l'écriture, une volonté d'affirmation qui place le lecteur occidental dans une position culturelle d'extériorité et le contraint à apprendre et à déchiffrer des codes culturels qui lui sont foncièrement étrangers. Il se trouve ainsi placé, à travers un singulier renversement des rapports de force qui sous-tendent les formes de dialogues interculturels propres au système colonial, dans une position de l'élève à la fois forcé et désireux d'apprendre.

C'est peut-être Claude Lévi-Strauss qui, de manière à la fois claire et provocatrice, a insisté sur le fait que la dimension conflictuelle, loin de se situer dans les marges du dialogue interculturel, se trouve au contraire dans son centre même, étant corrélative de toute volonté d'affirmation de soi et de maintien de la propre identité :

Que conclure de tout cela, sinon qu'il est souhaitable que les cultures se maintiennent diverses, ou qu'elles se renouvellent dans la diversité? Seulement [...] il faut consentir à en payer le prix : à savoir, que des cultures attachées chacune à un style de vie, à un système de valeurs, veillent sur leurs particularismes; et que cette disposition est saine, nullement – comme on voudrait nous le faire croire – pathologique. Chaque culture se développe grâce à ses échanges avec d'autres cultures. Mais il faut que chacune y mette une certaine résistance, sinon, très vite, elle n'aurait plus rien qui lui appartienne en propre à échanger. L'absence et l'excès de communication ont l'un et l'autre leur danger (Lévi-Strauss, 1990).

Vues sous cet angle d'approche théorique, des constellations interculturelles aussi diverses que l'occupation allemande des années 1940-1944 en France et la colonisation de l'Afrique noire paraissent habitées par un même ensemble de dispositifs de soumission, de truquage, d'adaptation, mais aussi par une semblable dynamique de résistance culturelle.

dialogue, la rencontre. Mais la lutte était si dure que je crois que le sacrifice était nécessaire. C'est inévitable; pour franchir un nouveau pas il faut des sacrifices. Je crois que c'est le sacrifice de Dioumana qui a permis aux autres d'avancer.»

Bibliographie

- Bachmann-Medick, Dorids (1996), « Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive », dans Dorids Bachmann-Medick, *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Francfortmain, Fischer Verlag, p. 262-296.
- Chevènement, Jean-Pierre (1996), *France-Allemagne. Parlons franc*, Paris, Plon.
- Cobb, Richard (1983), *French and Germans, Germans and French. A personal Interpretation of France under two Occupations, 1914-1918/1940-1944*, Hanovre/Londres, Brandeis University Press/University Press of New England.
- Correra, Issagha (1992), *Samba Guéladio. Épopée peule du Fouta Tooro*, texte pulaar par Amadou Kamara, Dakar, Université de Dakar – IFAN Cheikh Anta Diop, (coll. Initiations et études africaines, 36).
- Coulibaly, Ouezzin (1942), « La colonisation française vue par un indigène évolué. La magnifique aventure des noirs français », *Dakar-Jeunes*, 22 (4 juin), p.3.
- Devey, Muriel (1993), *Hampâté Bâ. L'Homme de la tradition*, Dakar, Lomé.
- Dutourd, Jean ([1952] 1964), *Au bon beurre ou dix ans dans la vie d'un crémier*, Paris, Gallimard.
- Fall, Aminata Sow (1993), *Le juburier du patriarce*, Dakar, Nouvelles éditions africaines.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books.
- Glinga, Werner (1990), *Literatur in Senegal. Geschichte, Mythos und gesellschaftliches Ideal in der oralen und schriftlichen Literatur*, Berlin, Dietrich Reimer.
- Hall, Edward T. ([1962] 1990), *The Hidden Dimension*, Londres, Anchor Books.
- Hampâté Bâ, Amadou (1973), *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, Union générale d'éditions.
- Hampâté Bâ, Amadou (1984), « De l'enfance à l'âge adulte », *Notre Librairie*, 75-76 (juillet-octobre), numéro spécial *Littérature malienne. Au carrefour de l'oral et de l'écrit*, p. 105-108.
- Hazoumé, Paul ([1938] 1978), *Doquicimi*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Hofstede, Geert (1980), *Culture's Consequences, International Differences in Work-related Values*, Beverly Hills, Sage Publications.
- Hofstede, Geert (1991), *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, Londres/New York, McGraw-Hill.
- Julien, Eileen (1992), *African Novels and the Question of Orality*, Bloomington, Indiana University Press.

- Lévi-Strauss, Claude, et Didier Eribon (1990), *De près et de loin, suivi d'un entretien inédit « Deux ans après »*, Paris, Odile Jacob.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1986), « Ousmane Sembène und das 'Sprachenproblem' im Senegal. Zur Wahrnehmung und Kodierung von Sprachgebrauch und Sprachkonflikten in *Les Bouts de Bois de Dieu* (Roman und Theaterstück) », dans Franz Rottland (dir.), *Festschrift zum 60. Geburtstag von Carl Hoffmann*, Hambourg, Helmut Buske Verlag (coll. Bayreuther Beiträge zur Sprachwissenschaft, 7), p. 203-222.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1990), *Schrift, Buch und Lektüre in der französischsprachigen Literatur Afrikas. Zur Wahrnehmung und Funktion von Schriftlichkeit und Buchlektüre in einem kulturellen Epochenbruch der Neuzeit*, Tübingen, M. Niemeyer.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1992), « Métissage culturel et société coloniale. Émergence et enjeux d'un débat, de la presse coloniale aux premiers écrivains africains (1935-1947) », dans Jean-Claude Carpanin Marimoutou et Jean-Michel Racault (dir.), *Métissages*, Tome 1 : *Littérature – Histoire, Actes du Colloque international de Saint-Denis de La Réunion*, 2-7 avril 1990, Paris, L'Harmattan (coll. Cahiers CRLH-CIRAOI, 7), p. 109-118.
- Memmes, Abdallah (1992), *Signification et interculturalité. Littérature maghrébine de langue française*, Rabat, Okad.
- Neue Rundschau* (1996), numéro thématique, *Der postkoloniale Blick. Eine neue Weltliteratur?*, 1.
- Ory, Pascal (1976), *Les collaborateurs, 1940-1945*, Paris, Seuil.
- Ouologuem, Yambo (1968), *Le devoir de violence*, Paris, Seuil.
- Rovan, Joseph (1996), « Zur interkulturellen Kommunikation zwischen Franzosen und Deutschen », dans Gespräch Franz Schneiders et Joseph Rován (dir.), *Zielsprache Französisch*, 3, p. 99-105.
- Sadji, Abdoulaye (1936), « Ce que dit la musique africaine », *Bulletin de l'Enseignement de l'AOF*, 14 (avril-juin), p. 119-172, réédité sous forme de livre en 1985, Paris, Présence africaine (coll. Jeunesse).
- Schiavone, Christine (1994), « À propos de *Le jujubier du patriarce*. Entretien avec Aminata Sow Fall », *Francofonia. Studi e ricerche sulle letterature di lingua francese*, 27 (automne), p. 87-95.
- Sembène, Ousmane ([1960] 1971), *Les bouts de bois de Dieu. Banty Mam Yall*. Paris, Presses Pocket.
- Thiam Kane, H.M., Isabelle N. Tine et Henriette M.A. Venn Ciss (1993-1994), *Étude de l'épopée en classe de 3^e à travers Le Jujubier du Patriarce d'Aminata Sow Fall. Dossier pédagogique*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, École normale supérieure, manuscrit.