

Dialogue interculturel et enrichissement culturel dans l'œuvre mémorielle d'A.H. Bâ : *Amkoullel l'enfant peul et Oui mon commandant !*

Achille YAMÉOGO

Université Norbert ZONGO/Koudougou, Burkina-Faso

elchayameogo94@gmail.com

Résumé : Le lien entre l'œuvre littéraire africaine et la culture reste indissociable. Le texte littéraire africain de langue française affiche souvent une représentation de la dimension plurielle de la culture dont découlent des rapports multiformes entre les cultures. Les mémoires d'A.H. Bâ sont des exemples d'œuvres littéraires africaines où les questions liées au dialogue interculturel et son corollaire qui est l'enrichissement culturel sont mises en examen. Ainsi, la présente étude a pour ambition l'examen de l'expression du dialogue interculturel dans l'œuvre littéraire africaine de langue française à travers les mémoires d'Amadou Hampâté Bâ et vise à déterminer les facteurs de l'enrichissement culturel dans ce corpus. L'examen de ce sujet est fait suivant une analyse socialisante de l'œuvre littéraire à travers la sociologie du texte de Pierre V. Zima. Il ressort que les mémoires d'Amadou Hampâté Bâ révèlent des faits liés au dialogue interculturel (les contacts des langues, des religions) et à l'enrichissement culturel.

Mots-clés : culture-interculturel-dialogue interculturel-enrichissement culturel

Abstract: The link between African literature and culture remains inseparable. African literary texts in French often present a representation of the plural dimension of culture, from which multifaceted relationships between cultures arise. The memoirs of A.H. Bâ are examples of African literary where issues related to intercultural dialogue and its corollary, cultural enrichment, are examined. Thus, this study aims to examine the expression of intercultural dialogue in African literature in French through the memoirs of Amadou Hampâté Bâ and to determine the factors of cultural enrichment in this corpus. This examination is conducted using a social analysis of the literary work through the sociology of text developed by Pierre V. Zima. It appears that Amadou Hampâté Bâ's memoirs reveal facts related to intercultural dialogue (contact between languages and religions) and cultural enrichment.

Keywords: culture-intercultural-intercultural dialogue-cultural enrichment

Introduction

La littérature, généralement conçue comme un produit de l'esprit, relève couramment de l'imaginaire, de la fiction. Mais la dimension fictionnelle ne saurait être le seul qualificatif auquel le texte littéraire peut être lié. Il est représentatif des faits réels car elle tient compte de plusieurs aspects relatifs à la vie sociale comme la culture. Ainsi, l'œuvre littéraire porte les marques de la culture, de l'environnement de son producteur. De ce fait, il paraît difficile que la lecture-interprétation de l'œuvre littéraire puisse être détachée du culturel, étant donné que la littérature, en particulier la littérature africaine, se réapproprie des données culturelles. Pour Vincent Ouattara : « (...) *le rôle de la culture est déterminant dans l'interprétation de l'œuvre littéraire.* » (OUATTARA, 2020) Cette représentation des aspects culturels dans l'œuvre littéraire tient compte de l'existence plurielle de la culture. La diversité des cultures implique nécessairement un dialogue interculturel afin que la culture ne soit pas indexée comme une des causes des conflits interhumains. Les échanges entre les cultures sont couramment exprimés dans l'œuvre littéraire africaine comme l'indique Adama Samaké : « *La littérature est un moyen privilégié d'expression de ces échanges. (...) la problématique du dialogue interculturel est au cœur de la littérature.* » (SAMAKÉ, 2011) Parmi ces œuvres littéraires figurent les mémoires d'Amadou Hampâté Bâ (A.H. Bâ) qui constituent les récits de vie de l'auteur

malien. Derrière le caractère autobiographique de ces œuvres, se cachent des indices liés au dialogue des cultures dont il importe de relever.

La présente étude vise à analyser le dialogue interculturel exprimé dans les mémoires hampâtéennes à travers les contacts de l'auteur-narrateur-personnage avec d'autres personnages de cultures différentes à l'issue desquels des enrichissements culturels peuvent être observés. Étant donné le caractère socioculturel de la thématique, il est intéressant de recourir à l'approche sociocritique pour effectuer l'analyse du dialogue interculturel dans le corpus. Cette réflexion est particulièrement empreinte de la démarche sociocritique de Pierre V. Zima dont le principe est de s'appuyer sur le langage pour étudier le social. Pour ce faire, il importe, préalablement, de donner des contenus aux concepts « dialogue interculturel » et « enrichissement culturel » et de décrire les étapes d'analyse de l'approche sociocritique zimienne avant d'évoquer les aspects liés au dialogue interculturel dans l'œuvre mémorielle hampâtéenne et mettre en exergue les enrichissements culturels qui en découlent.

1. Concepts, théorie et méthodologie

L'analyse, dans ce point, porte non seulement sur le rappel des significations des concepts « dialogue interculturel » et « enrichissement culturel » mais aussi sur la définition de la théorie sociocritique ainsi que la description de la méthodologie de sociologie du texte de Pierre V. Zima.

1.1 Dialogue interculturel et enrichissement culturel

Le dialogue interculturel et l'enrichissement culturel sont deux concepts qui entretiennent des liens intrinsèques car le second constitue le corollaire du premier. Il paraît difficile de parler d'enrichissement culturel au sein d'un groupe social sans évoquer un probable dialogue de ce groupe avec un ou plusieurs groupe (s) différent(s). Au regard de l'importance de ces deux concepts, il nécessite d'apporter des éléments de réponses aux questions suivantes : Qu'est-ce que le dialogue interculturel ? Qu'en est-il de l'enrichissement culturel ?

1.1.1 Du dialogue interculturel

Le concept de « dialogue interculturel » est composé de deux vocables qui sont « dialogue » et « interculturel ».

Pour le Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL) de France, le vocable dialogue dérive étymologiquement du « latin *dialogus* (entretien philosophique) ou du grec *dialogos* (entretien). » (Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales, 2022) Se fondant sur l'étymologie grecque du concept composée de « *dia-* » et « *-logos* » qui signifient respectivement « entre » et « parole », le mot dialogue est généralement admis comme un échange – le plus souvent oral – entre deux personnes ou groupes de personnes différents. L'UNESCO le définit de façon générale comme : « (...) *une forme de communication (le plus souvent linguistique, mais pas toujours), qui a lieu lorsque des acteurs ayant leur propre point de vue tout en reconnaissant l'existence de points de vue autres, différents, sont ouverts à la connaissance de ces derniers.* » (UNESCO, 2022) Dans la même logique, Thor-André Skrefsrud souligne que le dialogue « se réfère à un discours transformateur entre parties dont les vues sont différentes ».

(SKREFSRUD, 2017) Il peut être soutenu que le dialogue est un échange réfléchi entre des parties ayant des positions contraires fondé sur l'ouverture, l'écoute, le respect, la tolérance, la compréhension de l'opinion divergente de l'autre, etc.

Il convient de rappeler que le dialogue est un concept qui a pris son envol dans le domaine philosophique à travers la maïeutique socratique. Son déploiement dans le domaine de la littérature est un héritage philosophique à en croire Hubert Vincent : « *Le dialogue apparaît enfin de compte comme une forme littéraire qui correspond à l'exigence philosophique.* » (VINCENT, 2011) En littérature, la notion occupe une place de choix à travers la théorie littéraire de Mikhaïl Bakhtine qui est fondée sur le principe du dialogue. Dans l'ouvrage *Esthétique et théorie du roman*, il apparaît dans la préface de Michel Aucouturier, l'importance du dialogue dans la théorie bakhtinienne. En effet, Michel Aucouturier note : « *La vérité, pour lui (Mikhaïl Bakhtine), ne peut être qu'entre des consciences, dans le mouvement, l'échange, le dialogue toujours ouvert, toujours inachevé, qui est la seule forme d'existence authentique des idées.* » (BAKHTINE, 1978) Se basant sur le terme « dialogue », Bakhtine fonde la notion « dialogisme » qui est un concept clé de sa théorie. Il distingue deux types de dialogisme qui sont : le dialogisme externe et le dialogisme interne. Le premier renvoie au dialogue proprement dit qui exprime les échanges de communication entre deux ou plusieurs personnes différentes et le second renvoie « *au sens où tout mot est toujours le mot d'autrui, un mot déjà dit, déjà habité.* » (SCARPA)

Aussi, en littérature, le dialogue constitue une forme littéraire poétique ou prosodique. En effet, il n'est pas rare de retrouver dans les œuvres littéraires (théâtrales ou romanesques) des traces du dialogue à travers des tournures narratives. À propos, Éric Bordas *et al.* expliquent : « *En tant qu'unité textuelle définie par un échange de discours, le dialogue suppose un engagement réel des divers intervenants qui interdit la coexistence de paroles parallèles sans influence réciproque.* » (BORDAS & al., 2015) Il s'agit d'un dialogue scriptural qui est marqué par les échanges de discours entre des personnages différents. Cela renvoie à une transmutation du dialogue oral vers le dialogue écrit comme le mentionnent Éric Bordas *et al.* : « *Le dialogue littéraire se veut l'écho ou la transposition, à l'écrit, de discours relevant de l'oralité.* » (BORDAS & al., 2015)

Quant à la notion d'« interculturel », sa signification est liée à celle du préfixe « inter- » qui indique à la fois la liaison, la mise en relation et la désunion, la scission. À propos, Vincent Ouattara cite Claude Clanet pour qui : « *le préfixe « inter » traduit la liaison, la réciprocité (interpénétration) et tantôt la séparation, la disjonction (...).* » (OUATTARA, 2019) Dans la même perspective Tariq Ragi signale que le préfixe « inter- » désigne « (...) l'idée d'une interaction, d'une interrelation, d'une communication entre les cultures. » (RAGI, 2001) Partant de ces acceptions données au préfixe « inter- », le concept « interculturel » exprime à la fois une liaison entre les cultures et une séparation car chacune d'elles possède ses particularités. De ce fait, l'interculturel invite à aller à la rencontre des cultures différentes de soi tout en restant attaché à ses propres valeurs culturelles. Autrement, la rencontre avec d'autres cultures ne devrait aucunement conduire à la perte de sa propre culture. Il s'agit donc de s'unir à l'autre culture tout en restant séparé. Selon la définition de Claude Clanet rapportée par Vincent Ouattara, le

concept d'interculturel désigne « *l'ensemble des processus psychiques, relationnels, groupaux, institutionnels générés par les interactions de cultures, dans un rapport d'échanges réciproques et dans la perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relations.* » (OUATTARA, 2019) En se référant aux travaux de Claude Clanet, Vincent Ouattara estime que l'interculturel dans la littérature – le roman particulièrement – constitue « (...) *une dynamique communicationnelle entre le Soi et l'Autre permettant à des entités ou à des sujets de cultures différentes de négocier des transferts, de se constituer par des contacts, des échanges, des emprunts réciproques et multiformes.* » (OUATTARA, 2019)

Par ailleurs, il convient de souligner que des auteurs comme Tarig Ragi, Anahy Gajardo, Yvan Leanza et bien d'autres avancent que cette relation de cultures dont désigne le mot « interculturel » est abstraite. Pour qu'elle soit pratique, il sied de considérer le concept comme la rencontre des porteurs de cultures différentes car ce ne sont pas des cultures qui se croisent mais leurs porteurs. C'est ainsi que Tariq Ragi rappelle « (...) *que ce ne sont pas les cultures qui entrent en contact, mais bien les individus qui en sont les porteurs.* » Dans la même logique, Anahy Gajardo et Yvan Leanza, considèrent que « (...) *la relation entre les cultures que le terme interculturel implique est comprise comme une relation théorique et pas nécessairement inscrite dans la réalité.* » (GAJARDO & LEANZA, 2011) Il apparaît que l'interculturel indique les contacts d'individus de cultures différentes mais non les contacts des cultures elles-mêmes.

De ce qui précède, les termes composant le dialogue interculturel (« dialogue » et « interculturel ») évoquent tous des échanges entre des individus différents. Dès lors, le concept de « dialogue interculturel » peut être considéré comme ayant la même définition que le vocable d'interculturel. Il peut être compris comme la rencontre ou l'interrelation entre des cultures différentes ou d'individus de cultures différentes. Selon l'acception apportée au concept par l'UNESCO, il « (...) *désigne spécifiquement le dialogue qui a lieu entre des personnes appartenant à des groupes culturels différents.* » (UNESCO) Le dialogue interculturel est donc la communication entre des facteurs culturels par le truchement d'individus ou groupes d'individus de cultures différentes. Cette vision communicative que promeut le dialogue interculturel permet de limiter ou d'abolir la différenciation, la marginalisation, la hiérarchisation des cultures. Ce faisant, il peut être dit que si les principes du dialogue interculturel sont respectés par les personnes de cultures différentes, il constitue un vecteur important pour la cohésion et le rétablissement ou la consolidation de la paix sociale.

L'expérience du dialogue interculturel peut être bénéfique aux partenaires en relations culturelles eu égard à sa finalité qui est l'enrichissement culturel dont il importe d'examiner les contours définitoires.

1.1.2 De l'enrichissement culturel

Les échanges entre des porteurs de cultures différentes peuvent constituer des expériences enrichissantes pour les partenaires en dialogue sur le plan culturel d'où l'emploi de l'expression « enrichissement culturel » pour désigner cette réalité. Comportant des vocables « enrichissement » et « culturel », l'enrichissement culturel peut

être compris comme l'assimilation par un sujet de nouveaux savoirs, d'aptitudes, d'habitudes ou de qualités issus d'autres cultures à travers plusieurs mécanismes comme les relations interculturelles. Cet enrichissement culturel peut concerner plusieurs aspects comme la langue, la croyance, l'art, la tradition, le style vestimentaire, la façon de manger, etc. Il est favorisé par plusieurs attitudes comme l'ouverture culturelle, l'acceptation culturelle, l'apprentissage mutuel, etc. susceptibles de provoquer une meilleure compréhension de l'autre culture. Cet enrichissement part du principe que le dialogue interculturel implique nécessairement une compréhension mutuelle, laquelle commence par l'apprentissage de la langue et de la culture de l'Autre. À propos, Gilles Verbunt explique : « *Ce n'est qu'en ayant franchi l'obstacle de la langue et des codes culturels que l'on arrive à communiquer vraiment avec l'autre.* » (VERBUNT, 2005) Dès lors, le dialogue interculturel oblige les partenaires en interaction au partage de valeurs culturelles en vue d'envisager une réelle intercompréhension à l'issue de laquelle chaque culture interactive sort enrichie. Pour Verbunt, l'enrichissement lié au dialogue interculturel peut être appréhendé à partir de trois éléments qui sont : « 1) *la relativisation de sa propre culture qui ouvre sur une attitude d'ouverture, sur l'avenir, sur la négociation ; 2) l'élargissement de notre champ d'expérience de la vie, le plaisir de la découverte ; 3) l'enrichissement proprement dit : on peut parler de « culture enrichie » comme on parle, par exemple, d'« uranium enrichi ».* » (VERBUNT, 2005) Pour Verbunt, les expériences liées au dialogue interculturel intègrent trois facteurs essentiels dont le dernier est l'enrichissement culturel ; ce qui indique visiblement le lien intrinsèque existant entre les deux notions. Aucun enrichissement culturel n'est possible sans un probable dialogue de cultures. L'emploi de la métaphore de « l'uranium enrichi » contribue à la conception de l'enrichissement culturel comme un mécanisme dynamique de transformation. Dès lors, il ne saurait être appréhendé comme une simple accumulation d'éléments culturels étrangers, mais une fusion de ces éléments avec ceux existants ; ce qui permet d'accroître la puissance des cultures comme l'uranium qui développe sa capacité énergétique par l'enrichissement. La culture d'origine ne se dissipe pas mais acquiert un renforcement en densité et en fertilité qui aboutit au développement de sa capacité d'innovation.

De ce qui précède, l'enrichissement culturel renvoie, à l'issue de cette expérience de dialogue des cultures, à la découverte de nouvelles modalités de vie culturelle, de nouvelles façons de pensée d'une communauté culturelle. L'acquisition de toutes ces valeurs favorise l'élargissement du répertoire d'actions, de la compréhension du monde par les partenaires en interaction. En somme, le dialogue interculturel, bien mené, n'occasionne pas la perte d'identité culturelle mais mène à une évolution dynamique des cultures où chacune sort grandie de la rencontre.

À l'issue des appréhensions des concepts de dialogue interculturel et d'enrichissement culturel, il paraît nécessaire de donner du contenu à l'orientation théorique et méthodologique de cette présente analyse.

1.2 Orientations théorique et méthodologique

La culture, particulièrement le dialogue interculturel, est un fait qui relève de la vie socioculturelle de l'Homme car « (...) aucune réalité sociale n'est dépourvue d'une dimension culturelle, (...). » (VERBUNT, 2005) Le caractère social du sujet commande

qu'une approche socialisante du texte littéraire soit adoptée pour mener l'analyse. Ainsi, la théorie de référence de cette étude est la sociocritique dont il importe de décrire.

1.2.1 Théorie de référence : la sociocritique

La sociocritique est une théorie d'analyse de l'œuvre littéraire qui a fait son apparition dans les années soixante-dix en France, suite aux travaux de Claude Duchet à Paris et d'Edmond Cros à Montpellier. Cette théorie s'est inspirée des études de Lucien Goldmann et de Georg Lukács sur le rapport entre la littérature et la sociologie. Plusieurs réflexions d'auteurs différents ont été orientées vers la sociocritique ; ce qui pourrait expliquer les divergences des approches la renvoyant. Elle fait appel à d'autres domaines comme la linguistique textuelle, la narratologie, l'analyse du discours, la rhétorique... en fonction des orientations des sociocriticiens.

En clair, il convient de retenir que la sociocritique est un outil d'analyse de l'œuvre littéraire qui exprime une corrélation entre le texte littéraire et les réalités sociales. En d'autres termes, elle a pour objectif de déterminer comment l'univers social se déploie dans le texte littéraire. Cette apparition de l'univers social dans le texte peut s'opérer de façon protéiforme comme le note Claude Duchet cité par Régine Robin : « *Cette inscription du social dans le texte prend des formes diverses, contradictoires, ambivalentes et c'est ce point que la sociocritique innove en apportant des propositions théoriques et méthodologiques sur la façon dont le social vient au texte.* » (ROBIN, 1993) Il apparaît que, selon cette approche, il est difficile de découvrir le message que porte l'œuvre littéraire sans la relier à la société parce que le texte « (...) *respire et transpire le social.* » (SAKOUM, 2009) De ce fait, l'analyse de l'œuvre littéraire nécessite un aller-retour permanent entre l'univers social et l'univers textuel car la sociocritique fonctionne selon le couple littérature/société et s'oppose par conséquent, à une approche exclusivement immanente du texte littéraire. Dans un entretien accordé à Ruth Amossy en 2005, Claude Duchet indiquait : « *La sociocritique s'est toujours mise en garde contre la tentation de la clôture. En explorant la socialité, elle a cherché dans le texte ce qui forçait à sortir du texte tout en restant dedans.* » (AMOSSY & DUCHET, 2005) Il peut être retenu que la sociocritique se donne pour mission la recherche des traces sociales dans cette configuration étrange qu'est le texte littéraire. André Belleau la définit comme « (...) *l'ensemble des moyens conceptuels, analytiques et discursifs mis en œuvre pour l'étude des déterminations et de la signification sociale des textes littéraires.* » (BELLEAU, 1983) Des auteurs comme Pierre Barberis, estiment que la sociocritique, au-delà du social, s'intéresse à l'interprétation du culturel, de l'historique ou de l'idéologique dans le texte littéraire. Il écrit qu'elle « (...) *désignera donc la lecture de l'historique, du social, de l'idéologique, du culturel, dans cette configuration étrange qu'est le texte.* » (BARBERIS, 1999)

Par ailleurs, il convient de souligner que parmi la pléthore d'auteurs (Claude Duchet, Edmond Cros, Marc Angenot, Régine Robin, André Belleau et autres) ayant établi des démarches sociocritiques, celle de Pierre V. Zima intègre particulièrement l'esprit de cette présente analyse dont il importe de décrire les contours.

1.2.1.1 De la démarche sociocritique zimienne

Pierre V. Zima est critique littéraire et sociologue aussi reconnu comme spécialiste de la littérature autrichienne. En 1985, il publie l'ouvrage *Manuel de sociocritique* dans lequel il donne des orientations liées à sa démarche sur la lecture du social dans le texte littéraire. Préférant l'appellation « sociologie du texte » à celle de « sociocritique », il écrit : « *Disons, (...), que sociocritique et sociologie du texte sont ici des synonymes et que le mot sociocritique a été actualisé-entre autres-parce qu'il est plus court que l'expression « sociologie du texte ».* » (ZIMA, 2000) La démarche zimienne privilégie le langage comme instrument permettant d'accéder aux valeurs socio-historiques du texte.

La sociocritique zimienne est fondée sur les recherches liées à l'analyse de l'œuvre littéraire suivant plusieurs approches qui sont entre autres la sémiotique, la narratologie, la linguistique, etc. En d'autres termes, cette démarche recommande le recours au langage pour retrouver les traces sociales dissimulées dans l'univers textuel comme le signifie Rémi Tourangeau :

Disons au départ que la méthode, inspirée de travaux antérieurs sur la « sociologie des textes », s'appuie sur la sociologie de la littérature et repose essentiellement sur la linguistique structurale (structures discursives) et sur des composantes de la grammaire sémiotique (lexicologie, sémantique et syntaxe). (TOURANGEAU, 1994)

Elle s'articule autour des énoncés qu'il appelle « sociolectes » (langages collectifs) en partant du postulat que l'analyse socialisante du texte ne saurait se contenter uniquement de son contexte socio-historique sans recourir à ses valeurs énonciatives. À propos, Pierre V. Zima indique : « *Le texte littéraire ne peut être mis en rapport avec le contexte social qu'au niveau linguistique.* » (ZIMA, 2000) Cette démarche considère « (...) *l'univers social comme un « ensemble de langages collectifs » absorbés et transformés par les textes, sans jamais isoler ces langages du contexte culturel et discursif dans lequel ils s'inscrivent.* » (TOURANGEAU, 1994)

Il est important de rappeler que la sociocritique zimienne est une démarche qui obéit principalement à deux étapes : l'établissement de la situation sociolinguistique et l'analyse textuelle.

L'établissement de la situation sociolinguistique est la phase primordiale de la démarche sociocritique zimienne. Il consiste à déterminer le contexte sociohistorique de l'œuvre littéraire. Il vise à déterminer les langages liés aux sociétés exprimées dans l'œuvre littéraire en mettant l'accent sur les facteurs historiques susceptibles d'expliquer leurs spécificités. Selon Pierre V. ZIMA, l'établissement de la situation sociolinguistique consiste à partir de l'idée que « *la langue d'une société particulière peut être subdivisée, à un moment historique donné, en plusieurs langages collectifs et régionaux.* » (ZIMA, 2000) De ce fait, la situation sociolinguistique a un rôle catalyseur dans l'approche de Zima car elle permet de déterminer d'emblée, la catégorie de langage dont il est question dans le texte en traçant la ligne de démarcation entre ce langage et d'autres. Cette phase de l'approche ouvre la voie à l'analyse textuelle qui vise à déterminer le processus par lequel le texte absorbe les langages collectifs. Elle permet aussi de déterminer la réaction du texte vis-à-vis des problèmes sociaux qu'il développe à travers ces langages collectifs.

Il est important de retenir que l'analyse textuelle constitue au même titre que l'établissement de la situation sociolinguistique, une étape fondamentale de l'approche sociocritique de Pierre V. ZIMA. Elle fait une fixation sur l'expression des intérêts collectifs dans les sociolectes à travers trois niveaux qui sont lexical, sémantique et narratif. À propos, ZIMA note : « (...) *les valeurs sociales n'existent guère indépendamment du langage et : les unités lexicales, sémantiques et syntaxiques articulent des intérêts collectifs et peuvent devenir des enjeux de luttes sociales, économiques et politiques.* » (ZIMA, 2000) L'objectif de l'analyse textuelle est de rendre compte de la dimension sociale du texte suivant le niveau lexico-sémantique et le niveau narratif (ou syntaxique).

En somme, la sociologie du texte de Zima est une démarche visant à lire le social dans l'œuvre littéraire en accordant une place importante aux facteurs linguistiques. Elle implique nécessairement une définition de la situation sociolinguistique des textes avant d'en effectuer l'analyse du statut social sur les plans lexical, sémantique et narratif.

À la suite de l'aperçu sur la sociologie du texte de Pierre V. Zima, il convient de procéder à l'analyse du dialogue interculturel à travers les mémoires de Bâ sous le prisme de cette démarche méthodologique. L'examen du dialogue interculturel va conduire à l'évocation des enrichissements culturels qu'entraînent les contacts des cultures. Mais avant, il convient d'établir la situation sociolinguistique des mémoires hampâtéennes.

1.2.1.2 Établissement de la situation sociolinguistique des mémoires hampâtéennes

L'établissement de la situation sociolinguistique ne consiste pas à aborder exhaustivement le contexte social et linguistique du corpus littéraire. Mais il vise à effectuer une ébauche de ce contexte en se référant à la dimension historique de l'œuvre, car il est une entreprise qui paraît complexe et vaste pour être réalisée en quelques lignes. À propos, Zima note : « (...) *il s'agit d'une entreprise bien plus modeste : rendre compte de la situation sociale du langage, telle qu'elle a été vécue par l'auteur en question et par les écrivains qu'il connaissait, critiquait ou appuyait.* » (ZIMA, 2000) De ce fait, l'établissement de la situation sociolinguistique des mémoires de Bâ vise à dresser une esquisse du contexte historique des langages collectifs prégnants dans le corpus.

Les évocations historiques des conflits interethniques (Peuls et Toucouleurs), du système colonial (l'école coloniale, l'administration coloniale) ou de la lutte anticoloniale (le recours aux langues autochtones) dans les mémoires de Bâ donnent des indications d'une triple dimension de la situation sociolinguistique : précoloniale, coloniale et anticoloniale. Ainsi, l'examen de la situation sociolinguistique de l'œuvre mémorielle d'A.H. Bâ se centre sur la mise en exergue des facteurs linguistiques relatifs à chaque dimension.

1.2.1.3 La dimension précoloniale

La dimension précoloniale des mémoires de Bâ est l'une des clés essentielles permettant de saisir la quintessence de la situation sociolinguistique décrite. Elle met en exergue un univers de multilinguisme organique et d'organisation sociale séculaire qui précède l'implémentation du système colonial français en Afrique, particulièrement dans le territoire malien. L'auteur malien s'évertue à reconstruire un univers sociolinguistique

précolonial à travers le legs linguistique des grands empires. Cet héritage linguistique est marqué par des langages collectifs des groupes sociaux, pendant l'époque précoloniale, qui concouraient à l'affirmation de soi et à la dévalorisation de l'autre lors des batailles entre des ethnies antagoniques (Peuls et Toucouleurs). Dès les premières pages d'*Amkoullel l'enfant peul* (le titre de cette œuvre sera désormais *AEP* pour éviter de rendre le développement ennuyeux), l'auteur plante le décor en situant une des époques historiques de son œuvre qui est la période précoloniale. Il exprime la nécessité de rappeler les faits historiques précédant l'objet essentiel de son discours littéraire au regard des exigences culturelles de son milieu de vie dont il ne peut outrepasser. Il écrit :

Aussi serait-il impensable, pour le vieil Africain que je suis, né à l'aube de ce siècle dans la ville de Bandiagara, au Mali, de débiter le récit de ma vie personnelle sans évoquer d'abord, ne serait-ce que pour les situer, mes deux lignées paternelle et maternelle, toutes deux peules, et qui furent l'une et l'autre intimement mêlées, quoique dans des camps opposés, aux événements historiques parfois tragiques qui marquèrent mon pays au cours du siècle dernier. (*AEP*, p.17)

L'opposition historique entre les deux lignées de l'auteur (peul et toucouleur) dont il évoque, est caractérisée par un système de langues provocateur, déstabilisateur, virulent à l'endroit de l'une ou l'autre lignée. Cet extrait permet de cerner le caractère antinomique du répertoire linguistique des groupes sociaux peul et toucouleur dont la motivation réside dans la volonté manifeste de chacun à préserver ou conquérir la région de Macina dans le Mandé. À propos A.H. Bâ ajoute :

Toute l'histoire de ma famille est en effet liée à celle du Macina (une région du Mali située dans ce qu'on appelle la "Boucle du Niger") et aux guerres qui le déchirèrent, particulièrement celles qui opposèrent les Peuls de l'Empire peul du Macina aux Toucouleurs de l'armée d'El Hadj Omar, le grand conquérant et chef religieux venu de l'ouest et dont l'empire, après avoir vaincu et absorbé l'Empire peul du Macina en 1862 s'étendit depuis l'est jusqu'à Tombouctou. (*AEP*, p.17)

Il apparaît que le paysage linguistique précolonial était considérablement conçu par les empires successifs. Par exemple, l'empire peul du Macina qui est un état islamique fondé en 1818, apparaît comme un espace de confrontations politiques entre Peuls et Toucouleurs en 1862, avec des orientations linguistiques discréditant. La sphère linguistique précoloniale n'est donc pas statique mais traduit les dynamiques de pouvoir impérial.

La lecture d'*AEP* permet de comprendre que depuis cette époque jusqu'à la période de l'implémentation du système colonial, les langages entre les lignées des acteurs toucouleurs et peuls impliqués dans cette recherche de pouvoir ne sont pas faits pour plaire : ils sont marqués par des mots symptomatiques orientés vers la dévalorisation, la déstabilisation, l'infériorisation ou le rejet. En effet, la conquête menée par les Peuls dirigés par Cheikou Amadou pour la fondation de l'empire peul du Macina et l'invasion de cet empire par les Toucouleurs en 1862 avec à leur tête, le guide religieux El Hadj Omar, sont expressives des langages collectifs controversés. Ces langages collectifs de part et d'autre participent à la déconstruction de la suprématie ou du pouvoir de l'adversaire. Derrière la guerre politique qui oppose les Toucouleurs aux Peuls, se cache une guerre linguistique constituée de répertoire lexical dénigrant. À titre illustratif, cet extrait de

discours de Cheikou Amadou, permet d'observer la surestimation qu'il fait de son groupe social (peul) et la négligence, l'inconsidération vis-à-vis de l'adversaire toucouleur. Voici comment cet empereur s'exprime vis-à-vis des autres : « *Les Hamsalah du Fakala sont de « l'or humain ». Si cela était possible, je les sèmerais comme des plantes afin que l'on en ait toujours parmi nous.* » (AEP, p.30) Le but visé de ce discours est d'éteindre toute tentative de défi à son groupe social en supposant une préciosité de son origine à travers l'usage de la métaphore « l'or humain » pour qualifier « les Hamsalah du Fakala » (Peuls). Les Peuls sont surestimés, valorisés par leur leader politique. Mais par rapport à qui ? C'est une métaphore exprimée par l'empereur Cheikou Amadou pour tracer une ligne de démarcation entre les Peuls et les autres groupes sociaux existant dans le Macina (les Toucouleurs particulièrement). Cela renvoie à une sorte de mot d'ordre donné pour inciter l'ensemble des Peuls à œuvrer pour la pérennisation et la défense de leur groupe social en instaurant une opération d'assujettissement des groupes sociaux envahisseurs dont les Toucouleurs.

De leur côté, les Toucouleurs posent des actes langagiers d'insoumission face aux désidératas du leader peul à travers un appareil linguistique atroce. Suite à la mort du roi toucouleur El Hadj Omar, dans des circonstances occasionnées par les Peuls lors de la querelle peul-toucouleure, Tidjani Tall, le neveu du défunt, opéra une campagne d'extermination des membres mâles des familles peules impliquées dans la disparition de son oncle pour non seulement le venger mais aussi imposer l'hégémonie toucouleure. À propos, A.H. Bâ indique : « *Après la grande bataille dite de Sebara, où les Peuls du Fakala furent vaincus, il (Tidjani Tall) donna ordre d'exécuter tous les membres mâles de tous âges des grandes familles apparentées au fondateur de l'Empire Cheikou Amadou et les familles Bâ et Hamsalah.* » (AEP, p.28) Cette vision marginaliste de part et d'autre a été perpétuée et entretenue par les descendants des leaders de chaque clan, nonobstant la fin de leurs règnes. Toute circonstance, mettant en rapport les membres de chaque groupe social, est mise à profit pour ressasser les propos de négligence et de dévalorisation tenus par l'un ou l'autre groupe social avant d'étaler une constellation de lexiques à visée vengeresse. C'est l'exemple de Koniba Kondala, chef de quartier de Deendé Boodi qui rappella à Alfa Maki Tall, descendant de Tidjani Tall, les faits de langue marginalisant de Cheikou Amadou lors de la querelle pour la conquête de Macina, pour l'amener à faire porter à Hampâté Bâ et son frère aîné Hammadoun les actes posés par leurs aïeux dans le passé. Il déclare :

Fama (parlant d'Alfa Maki Tall), ces deux garçons ne sont pas comme les autres : ce sont les seuls descendants mâles des Hamsalah (...) or cette famille est celle dont jadis Cheikou Amadou, le roi des Peuls du Macina, a dit qu'elle était l'or du Fakala et que si ses membres pouvaient être semés comme du mil, il en aurait planté afin que les pays de la Boucle du Niger n'en manquent jamais dans chaque génération. Ces garçons sont les derniers rejetons d'une famille ennemie de la tienne. (AEP, p.263)

Il apparaît une marginalisation du groupe social peul à travers la déclaration de Koniba Kondala. Les faits de langage comme « ces deux garçons ne sont pas comme les autres » ou « les derniers rejetons d'une famille ennemie de la tienne » sont symptomatiques de la volonté d'une désocialisation des enfants peuls à travers la

différenciation ou même la déshumanisation qu'ils sous-tendent. Ce type de langage a pour objectif le désaveu, la condamnation ou la raillerie.

De ce qui précède, nous pouvons retenir que la dimension précoloniale de la situation sociolinguistique des mémoires hampâtéennes va au-delà d'un simple chapitre historique. Elle est l'un des facteurs essentiels de sa pensée qui s'appuie sur une Afrique marquée par une complexité linguistique bien antérieure au choc colonial. En enracinant son récit dans ce système linguistique, il dresse un monument en honneur de ses deux lignées (peul et toucouleur) et révèle que l'identité moderne de celles-ci ne saurait être appréhendée sans un dialogue profond avec ce passé linguistique.

À la suite de l'examen de la dimension précoloniale de la situation sociolinguistique des mémoires de Bâ, il est important de relever les manifestations de sa dimension coloniale dans le corpus.

1.2.1.4 La dimension coloniale

À côté de la situation sociolinguistique précoloniale, se trouve celle coloniale principalement développée dans *Oui mon commandant !* (Cette œuvre sera désormais désignée par le sigle *OMC*). Elle vient en opposition directe à la situation sociolinguistique précoloniale car elle renvoie au système linguistique développé par l'équipe coloniale installée sur le continent africain. La venue du colon français trouble l'ordre linguistique ancien en instaurant de nouvelles hiérarchies orientées vers un langage de chosification, d'assujettissement du colonisé. Un système linguistique s'est constitué dans l'œuvre mémorielle d'A.H. Bâ pour rappeler l'époque coloniale et son impact traumatisant sur l'homme africain. Avec la colonisation, la sphère linguistique intègre désormais le français qui s'impose comme langue de l'administration, de la justice, du commandement. La maîtrise de la langue française impose une nouvelle forme de distinction sociale : un pouvoir nouveau est conféré à ceux qui la parlent (les interprètes, les auxiliaires africains) et ceux qui l'ignorent sont ramenés à un statut inférieur (les indigènes). Quand, par exemple, le gouverneur colonial de Bamako apprit le refus d'Amkoullé de rejoindre l'île de Gorée pour la suite de sa formation, en vue de se soumettre aux désidératas de sa mère, il s'offusqua et recourut immédiatement au répertoire linguistique colonial pour tenir des propos qui ont pour vocation d'avilir Amkoullé, l'homme noir de façon générale. Le gouverneur menace : « *Il n'est pas question de refuser, (...). Tu dois suivre tes camarades ; et si tes parents s'y opposent, je mettrai ton père et ta mère en prison.* » (*AEP*, p.423) Les expressions ou termes comme « pas question de refuser », « « dois suivre tes camarades », « mettre en prison » sont démonstratifs de l'autorité que l'administration coloniale faisait subir aux nègres. La seule attitude du Noir, devant la volonté du colonisateur, se résume à l'approbation de toute sorte de décision émanant de ce système même si elle est aux antipodes de ses principes. La trame narrative de l'œuvre *AEP* est ponctuée de mots symptomatiques qui rappellent la chaîne coloniale : « gouvernement de la République française » (p.68), « autorités coloniales », « administrateur des colonies », « commandant de cercle » (p.71), « administration coloniale », « impôt de capitation » (p.72), « camp de gardes » (p.93), « quartier des Blancs » (p.99), « toubabs » (p.150), « Blancs-Blancs » (p.155), « indigènes », « auxiliaires indigènes », « tirailleurs », « fonctionnaires civils indigènes », « personnel domestique des Blancs » (p.199), « résidence du commandant » (p.267), « l'armée

française » (p.307), « grand interprète du commandant » (p.318), « fonctionnaire français » (p.349), « gouverneur du territoire », « tirailleurs indigènes » (p.73), « gouverneur général » (p.379), etc. Ce répertoire lexical participe à la construction de discours qui imposent une classification raciale (race noire et race blanche) et une inféodation judiciaire dans le processus narratif des mémoires d'A.H. Bâ; ce qui rappelle un contexte sociohistorique lié à la colonisation.

La dimension coloniale de la situation sociolinguistique peut être résumée par des concepts de domination et de diglossie coloniales. La domination coloniale est liée à ce rapport de hiérarchisation mise en place par le pouvoir colonial vis-à-vis des populations locales qui sont promptes à exécuter la moindre injonction de l'autorité coloniale ou celle de ses représentants locaux (interprètes, instituteurs, gardes de cercle, etc.). Quant à la diglossie coloniale, elle renvoie à la primauté du français sur les langues locales africaines imposée par le colonisateur. Le français, perçu comme une langue haute, c'est à dire langue de pouvoir, d'administration ou de prestige, durant la période coloniale, surclasse les langues locales (peul, bambara, moore) pouvant être considérées comme langues basses dans la visée du colonisateur. Mais cette ambition du colon qui apparaît avilissante pour le Noir, va générer des stratégies de résistance et de subversion chez les autochtones qui vont se lancer dans une entreprise de revalorisation linguistique à travers le recours d'un système linguistique anticolonial dont il importe de souligner le déploiement dans les mémoires de Bâ.

1.2.1.5 La dimension anticoloniale

La situation sociolinguistique anticoloniale, elle, renvoie à ce système linguistique mis en place par une partie des groupes sociaux noirs pour non seulement exprimer leur insoumission devant l'autorité coloniale mais aussi valoriser leurs identités culturelles. Il s'agit principalement des sociolectes de défense et de réhabilitation des valeurs nègres. La dimension anticoloniale se manifeste dans la façon dont les relations de force issues de la colonisation sont controversées ou subverties.

Le « *forofifon naspa* », qui renvoie au français baragouin des tirailleurs sénégalais, savamment intégré dans la narration, peut être analysé comme une sorte de déconnection impossible du nègre de son système linguistique local. Le colon est obligé de s'imprégner des réalités culturelles du nègre en vue de comprendre sa psychologie. Il s'installe alors une sorte d'inversion de rôle car le maître colon se retrouve inconsciemment assujéti aux valeurs culturelles du nègre qu'il entend coloniser. Quand un garde de cercle tente d'expliquer une scène au patron colon à travers le recours au baragouin français, il l'oblige à quitter sa zone de confort culturel pour se soumettre aux réalités de son interlocuteur. En effet, la réaction suivante de ce garde de cercle s'adressant à son maître colonisateur en est une illustration : « *Ma coumandan, marabout là, ya pas tué moi, mais ya tué ; ya tué lui-même. Tout monde là-ba y crier si fort que missié sénégalais, le Patron Pétété, y sont véni. L'affaire là, maintenant, c'est véni grand affaire. Voilà ma contrendu.* » (OMC, p.267) Certes, la maladresse dans l'usage de la langue française par le garde cercle est involontaire, mais il faut noter qu'elle est liée à un attachement de ce Noir à ses origines culturelles (linguistiques). C'est une sorte de lexique anticolonial qui se constitue à travers un système linguistique qui prend la

coloration des règles et des procédés des langues locales africaines. Ainsi, Les populations locales s'emparent du français pour mettre en exergue les réalités culturelles africaines en vue de conserver un patrimoine oral qui court un véritable risque devant l'hégémonie coloniale. Les variétés locales du français comme le « *forififon naspa* » (le français des tirailleurs) sont mises à contribution pour mettre en place une hybridité linguistique (mélange du français aux langues locales) visant à porter un regard critique sur le principe linguistique français imposé par l'administration coloniale. Le français devient un canal par lequel les richesses liées aux langues locales sont mises en exergue pour déconstruire la hiérarchie coloniale.

De ce fait, A.H. Bâ intègre des langues locales pour créer une polyphonie et un hétérolinguisme pouvant instaurer un appareillage linguistique anti-hégémonique. En effet, la présence récurrente des termes issus des langues africaines (peule, bambara, moore) peuvent avoir pour fondement le refus à l'assimilation culturelle coloniale et l'affirmation de l'identité culturelle africaine. Des mots de langues africaines comme la langue peule : « waaldé » (association), « poulo » (femme peule), « amîrou » (chef) ; la langue bambara : « fama » (roi), « flamouso » (femme peule), « kasso-kolon » (puits prison) ; la langue moore : « Naaba » (roi), « wounam » (Dieu), « Touk-toïga » (Porte-Baobab) intégrés dans l'œuvre apparaissent comme des instruments de revalorisation et de promotion des réalités linguistiques nègres qui obligent le maître à se plonger dans l'univers culturel du Noir. Il s'agit, à travers cette stratégie, une sorte de réaction anticoloniale aux entreprises coloniales. L'œuvre mémorielle hampâtéenne apparaît donc comme une entreprise de défense culturelle qui dévoile les travers du système colonial. Autrement, il s'agit d'une approche incarnant un aboutissement de la décolonisation lexicale : le français n'est pas refusé mais est détourné pour en faire un outil de promotion des valeurs culturelles africaines et de dénonciation du système colonial.

Suite à la mise en exergue de la situation sociolinguistique de l'œuvre mémorielle hampâtéenne, il importe de s'intéresser à l'analyse textuelle du corpus orientée d'une part vers l'expression du dialogue interculturelle et d'autre part vers les enrichissements culturels que les contacts des porteurs de cultures différentes peuvent occasionner.

2. L'expression du dialogue interculturel dans les mémoires d'A.H. Bâ

Le dialogue interculturel est une thématique qui apparaît de façon insistante dans l'œuvre mémorielle hampâtéenne. *AEP* et *OMC* intègrent une véritable philosophie de l'échange culturel théorisée et mise en pratique par l'auteur durant sa vie. Il a une manifestation polymorphe car il apparaît de diverses manières dans le corpus parmi lesquelles peuvent être évoqués les contacts des langues locales africaines et des religions.

2.1 Le contact des langues locales africaines

La présence de langues africaines dans l'écriture des mémoires d'A.H. Bâ est assimilable à des contacts de cultures différentes car toute langue porte une charge culturelle d'un groupe social donné. Dans cette optique, Vincent Ouattara exprime le rôle de la langue dans l'expression de l'identité culturelle en ces termes : « *Le facteur linguistique est un élément constitutif de la personnalité culturelle et partant de l'identité culturelle. (...). La langue ne se contente pas de communiquer des idées, elle joue*

également un rôle crucial dans la transmission culturelle et d'affirmation de l'identité. » (OUATTARA, 2025)

Il apparaît, dans les mémoires de Bâ, une sorte de communication entre les cultures à travers la coprésence des langues africaines d'origines culturelles différentes (peule, bambara, moore). Les langues locales africaines deviennent comme des vecteurs du dialogue interculturel. A.H. Bâ ne se limite pas à la seule intégration de ces langues ; il les met aussi en dialogue à travers un système de traduction inter-linguistique. Cette traduction conduit à une mise en relation de cultures différentes qui sous-tend l'expression du dialogue interculturel dans les récits de vie de Bâ. Des systèmes d'équivalence entre des termes de langues différentes sont introduits ; ce qui permet à des cultures de dialoguer. L'homologie établie entre langue source et une langue cible est indicative non seulement de la valorisation du potentiel culturel africain à dimension plurielle, mais aussi de l'expression du dialogue interculturel intra-africain dans la trame narrative de Bâ. Des termes peuls comme « *Silatigui* », « *waaldé* », « *dendirakou* », « *dendam* » interagissent respectivement avec les termes bambaras « *doma* », « *ton* », « *sanankounya* », « *sanankou* ». Il apparaît un dialogue interculturel peul/bambara dans *AEP*, à travers les dichotomies « *Silatigui* » / « *doma* » (Hommes de connaissance) p.27, « *waaldé* » / « *ton* » (Association) p.364, « *dendirakou* » / « *sanankounya* » (Parenté à plaisanterie) p.245 ; dans *OMC* « *Dendam* » / « *Sanankou* » (Parent à plaisanterie) p.180. Ce faisant, A.H. Bâ apparaît comme un véritable interprète des langues africaines. Or, le passage d'une langue à une autre, favorise le dialogue car ce ne sont pas seulement des mots qui sont traduits mais aussi des contextes culturels.

Même dans le paratexte de l'œuvre, précisément la partie « NOTES », une véritable symbiose se dessine entre différentes langues. Les explications apportées à certains vocables dans les « NOTES » sont marquées par une corrélation entre des langues différentes. Cette entreprise textuelle reflète une expression tacite des rapports entre les cultures. Par exemple, à la note 8, quand il apporte un éclaircissement sur la notion « captifs », il ne se contente pas de la simple explication mais rapproche les appellations de ce terme dans des langues africaines (bambara et peule). Il indique :

Captifs : à l'origine, les captifs étaient des gens raziés ou faits prisonniers lors des guerres. Ils étaient vendables et corvéables à merci. Leur descendance a fini par former, au sein de la société africaine de la savane, une classe spéciale, celle des rimaïbé (sing. dîmadjo en peul ; en bambara wolosso, "né dans la maison"). (p.437)

L'établissement de cette équivalence entre les langues bambara et peule reflète un dialogue de cultures dont l'auteur paraît être le dépositaire en jouant le rôle d'interprétariat à travers la traduction du mot « captifs » dans les langues peule et bambara : « *dîmadjo* » / « *wolosso* ».

Ces illustrations montrent qu'A.H. Bâ va au-delà du simple fait de raconter sa vie car il expose la mosaïque linguistique et culturelle de l'ex Afrique occidentale française (AOF). Il apparaît, de ce qui précède, que son œuvre mémorielle, à travers les contacts des langues locales, crée un dialogue de cultures africaines permanent, image d'une société plurielle. Par la description de cet univers, Bâ n'étaye pas uniquement des

situations multilingues. Il fournit à son lectorat, une réflexion viscérale sur les circonstances d'un dialogue fertile entre les cultures par le truchement des langues. Par cette entremise, la pluralité des langues ne saurait être perçue comme une menace à l'intercompréhension des cultures. Elle est plutôt une véritable occasion de dialogue interculturel par le processus de la traduction d'une langue source vers une langue cible. À propos, José Yuste Frías pense qu'elle n'est pas « *exclusivement des passages (des « ponts » dit-on trop souvent) d'une langue à une autre, mais aussi et toujours l'expérience du seuil vécue lors de toute rencontre entre deux cultures, voire entre plusieurs cultures.* » (YUSTE FRÍAS, 2014)

En définitif, ce point de la réflexion sur le dialogue interculturel permet de comprendre qu'il est expressif dans l'œuvre mémorielle d'A.H. Bâ à travers le rapprochement entre les langues peule et bambara. En plus du plan lexical, le dialogue interculturel se révèle dans l'écriture de Bâ via un autre volet qui est l'interrelation religieuse.

2.2 L'interrelation religieuse

L'œuvre mémorielle d'A.H. Bâ fait montre d'une juxtaposition de plusieurs religions : les religions traditionnelles africaines (RTA), l'islam et le christianisme. Les traces des RTA sont lisibles par la mise en exergue de certaines pratiques coutumières africaines dans le corpus comme la circoncision (description de la circoncision du frère aîné d'Amkoullé, Hammadoun ; (*AEP*, pp.234-246), de la divinité africaine (le *Komo* des Bambaras), du sacré (bois sacré, puits sacré, masque sacré). L'islam est présent à travers les évocations des jours de prière, du sanctuaire de la religion musulmane (mosquée) et des cinq piliers islamiques, les extraits du livre saint de l'islam (le coran), etc. Quant au christianisme, il s'exprime dans les mémoires de Bâ non seulement par le truchement des représentants de la chaîne coloniale comme les pères blancs qui entreprennent des actions pour convertir les populations autochtones à cette religion ; mais aussi par le lexique du christianisme (« chrétien », « à la messe le dimanche », « attitudes du prêtre » dans *AEP*, p.368), (« Cathédrale de Ouagadougou » (p.169), « pères blancs » (pp.169 ; 326), « l'Eglise catholique à Ouagadougou » (p.228), « Mission catholique » (pp.323 ; 328 ; 390), « chrétien catholique » (p.326), « père supérieur de la mission catholique » (pp.326 ; 327 ; 328 ; 389 ; 391), « révérends pères » (p.390), etc. dans *OMC*.

À la page 368 d'*AEP*, A.H. Bâ laisse percevoir la composition plurielle de la religion que développent ses récits de vie par la fixation particulière sur la ville de Kati :

Il y avait alors à Kati trois sanctuaires : l'église chrétienne, avec son école et sa crèche ; la mosquée, avec sa medersa (école) et sa zaouïa (lieu de réunion et de prière des membres d'une confrérie soufi), enfin le djetou, bois sacré des Bambaras, où se célébraient généralement leurs cultes.

Les lieux d'exécution des croyances des religions chrétienne, islamique et traditionnelle sont respectivement évoqués : « l'église chrétienne », « la mosquée », « djetou, bois sacré des Bambaras » ; ce qui indique la coprésence de ces croyances spirituelles dans un même espace.

Ce faisant, l'écriture d'A.H. Bâ apparaît comme un véritable canal de diffusion des contacts interreligieux. Ses mémoires constituent un témoignage des dynamiques

religieuses de l'Afrique occidentale française du vingtième siècle. Les exemples ci-dessus tirés des mémoires, mettent en exergue une vision profonde de l'écrivain malien sur les rapports entre les religions, pour qui le dialogue entre l'islam, les RTA et le christianisme devrait être rendu possible et essentiel. *AEP* et *OMC* laissent percevoir que l'islam, malgré qu'il soit la première valeur religieuse inculquée à A.H. Bâ, ne surplombe pas l'essence des RTA et du christianisme. En effet, Des prières musulmanes comme la *shahada*, mise en exergue dans les trames narratives de *AEP* et *OMC*: « *Ach-hadou an lâ ilâha ill'Allâh* (Je témoigne qu'il n'y a de dieu que Dieu) *Oua Mohammad rassoul-Allâh* (et que Mohammad est l'envoyé de Dieu) » (*AEP* : p.165 ; *OMC* : p.76), croisent celles de la religion chrétienne où apparaissent des mots symboliques employés couramment dans cette croyance : « pères blancs » (pp.169 ; 326), « prêtres, père supérieur » (p.375), « révérends pères » (p.390) dans *OMC* et dans *AEP* « prêtre » (p.368).

Aussi les paroles invocatrices des RTA côtoient l'islam et le christianisme dans l'œuvre mémorielle hampâtéenne. Par exemple dans *AEP*, à l'occasion de la naissance du petit frère d'A.H. Bâ à Donngorna, le doyen d'âge de la société religieuse antique bambara, le *Komo*, invoque les mânes des ancêtres pour favoriser la vie terrestre du nouveau-né. Voici les propos de ce doyen d'âge rapportés par l'auteur :

Ô Njî Donngorna ! (Envoyé de Donngorna !) Tu es venu chez nous de la part de Celui qui t'a envoyé. Sois le bienvenu ! Apporte-nous une nouvelle réjouissante. Voici ton eau, accepte-la en échange de notre bien-être et de notre longévité."

Il tendit laalebasse d'eau à ma mère.

"Verses-en quelques gouttes dans la bouche de ton fils," lui dit-il. Quand ce fut fait il ajouta : "Nous ignorons comment ton père te nommera. Pour nous, il est Njî Donngorna, l'envoyé du ciel aux habitants de Donngorna." (*AEP*, pp.144-145)

Des faits de langue comme « maître de couteau » (*AEP* : pp.144 ; 167 ; 364), « sacrificateur » (*AEP* : pp.144 ; 167 ; 336 ; 364 ; 365 et *OMC* : pp.54 ; 101 ; 161 ; 408 ; 409), « maître de l'eau (des eaux) » (*OMC*, p.54), « maître de la terre » (*OMC* : p.54 ; 102 ; *AEP* : pp.121 ; 308), « doyen d'âge » (*AEP* : pp.144 ; 236 ; 308 ; 336, 397 et *OMC* : p.14) présentent les garants de cette foi traditionnelle et apparaissent comme des symboles de l'animation de la vie religieuse africaine.

L'univers narratif d'A.H. Bâ constitue un espace où l'islam coexiste avec les religions traditionnelles africaines. L'auteur malien ne laisse voir aucune contradiction liée à la coexistence entre l'islam, les RTA et le christianisme. La réponse que son père spirituel Tierno Bokar lui a donnée, quand il cherchait à comprendre si sa foi islamique lui permettrait d'explorer le milieu des pratiques religieuses traditionnelles, est indicative de la promotion des relations pacifiques entre l'islam et les RTA. A.H. Bâ rapporte les propos de son maître en ces termes :

Avant toute démarche de ce genre, il faut en effet que tu sois sûr d'une chose : c'est que Dieu est, et qu'Il est unique. Mais Il est libre de se manifester comme Il veut, sinon nous l'enfermerions dans une

loi. Or Dieu est au-dessus de toute loi ; c'est nous qui sommes soumis à une loi, non Lui. Tu peux donc aller visiter les autres initiations à condition d'être solidement enraciné dans ta propre foi et ta propre identité (ton « toi-même »), et que rien ne puisse te troubler ni te perturber. (OMC, p.473)

Cet extrait montre un refus de l'opposition entre religions et un établissement de relation de complémentarité entre celles-ci en dépit de la différence de leurs structures morphologiques. Ainsi, la différence religieuse ne devrait se tourner au différend, chaque religion apparaissant comme une voie particulière qui mène vers Dieu. À propos, dans son ouvrage intitulé *Jésus vu par un musulman* dont le titre est évocateur de la corrélation entre l'islam et le christianisme, A.H. Bâ explique : « *Le différend doit être déplacé et ramené au niveau de deux camps : celui des "Oui à Dieu" et celui des "Non à Dieu".* » (BÂ, 2020) Dans ce même écrit, il annonce sa vision promotrice du dialogue entre les religions en ces termes : « *Je suis un homme de dialogue religieux, comme d'autres sont des hommes de dialogue en d'autres domaines.* » (BÂ, 2020) Cette résolution le place comme un intellectuel musulman dévoué au dialogue avec les autres religions (christianisme et RTA). Sa vision incarne une voie de l'inclusion des religions qui conduit à la tolérance, au respect des particularités religieuses ; participant activement aux dialogues islamo-chrétien et islamo-traditionnel.

L'interrelation religieuse dans les mémoires de Bâ va au-delà du pur échange des croyances pour s'étendre à une proportion pleinement humaniste. L'islam dont il est question dans son imaginaire est un islam d'amour, appris de son maître Tierno Bokar. C'est ce type d'islam qui le prédispose à embrasser l'autre dans sa différence religieuse. Cette valeur, héritée de l'Afrique traditionnelle et de son maître, favorise l'acceptation « *de toutes les formes de pratiques religieuses ou micro-religieuses* » ; ce qui permettait à cette Afrique d'ignorer « *les guerres de religions* ». (AEP, p.162) La foi ne devrait pas être perçue comme un mur, mais un pont permettant de relier les hommes. L'harmonie instaurée dans les mémoires, entre l'islam et les RTA et l'ouverture sincère au christianisme est une incarnation parfaite de cet humanisme spirituel qui s'oppose aux logiques d'exclusion. L'analyse permet d'opiner que les mémoires d'A.H. Bâ conduisent le lecteur dans le passé d'une Afrique où la religion n'était pas cause de division mais un véritable facteur de communion et de sagesse partagée.

De ce qui précède, il apparaît que les mémoires de Bâ constituent à la fois, une tribune de valorisation et de consolidation de la cohésion pacifique de la pluralité religieuse et une mise en exergue du but principal de ces pratiques religieuses, qui est l'atteinte de Dieu avec des manifestations différentes.

Dans les mémoires de Bâ, il apparaît que les différences religieuses qu'il a côtoyées et la pluralité linguistique de son environnement, au lieu de fragmenter son identité, ont contribué à enrichir sa vie culturelle. Le point suivant de l'étude se préoccupe de l'analyse de l'enrichissement culturel à travers l'expérience de vie de l'auteur racontée dans ses mémoires.

2.3 De l'enrichissement culturel dans les mémoires hampâtéennes.

Le dialogue interculturel qui indique les échanges entre des cultures différentes est un facteur déterminant de l'enrichissement culturel des cultures qui est un fait identifiable dans l'œuvre mémorielle hampâtéenne suivant le périple du héros. A.H. Bâ, lors de ses multiples voyages, a rencontré de nombreux personnages de cultures et d'attitudes différentes qui lui ont permis d'apprendre et de s'enrichir culturellement. Des connaissances sur les cultures bambara, moaga, samo et bien d'autres lui ont été apprises grâce à ses contacts avec des personnes issues de ces cultures.

Dès son enfance, A.H. Bâ découvre les pratiques religieuses antiques de la société bambara le Kômô à Donngorna. Il apprend l'éthique liée à cette croyance africaine, son fonctionnement et les interdits qui l'entourent. Dans *AEP*, il écrit :

Le chef du village dépêcha auprès de ma mère le doyen d'âge de la communauté. Il était accompagné du "maître du couteau" de la société secrète Komo de Donngorna. Comme je l'apprendrai plus tard, le Komo est une antique société religieuse bambara réservée aux adultes et dont le dieu, représenté par un masque sacré est également appelé Komo. Quant au "maître du couteau", c'est le sacrificateur, et souvent le maître initiateur, de cette société. (*AEP*, p.144)

Telle une mission d'exploration, A.H. Bâ, à travers son voyage à Donngorna, s'imprègne des éléments d'information liés à cette religion traditionnelle. Non seulement il la découvre mais intègre dans son vocabulaire le nom du prêtre de cette religion qui est le « maître de couteau ». Les restrictions liées au Komo lui ont été apprises suite à sa rencontre avec la culture bambara au cours de son séjour, en compagnie de sa génitrice Kadidja, à Donngorna. Il découvre que la sortie du masque Komo, recommandée par la naissance de son petit frère à Donngorna, est accompagnée d'un certain nombre d'interdits dont les transgressions sont sanctionnées par des châtiments de diverses natures, souvent la mort. À propos, A.H. Bâ note : « (...) *les femmes, les enfants et tous ceux qui ne sont pas initiés au Komo ne sont pas autorisés à le voir. S'ils le faisaient, ils risqueraient la mort. Le Komo les tuerait impitoyablement.* » (*AEP*, p.145) Ces nouvelles connaissances de la religion traditionnelle renforcent son expérience religieuse, lui, qui était éduqué selon les normes de l'islam auquel est soumis sa famille. Cela l'enrichit et le prédispose à l'acceptation de la différence religieuse ; car ayant intégré dans son imaginaire la pluralité des religions voire des cultures suite à ses rencontres avec de nombreuses cultures.

À Donngorna, en plus de son répertoire religieux, A.H. Bâ enrichit son répertoire ludique. Habitué à mener une vie de petit peul dont le contenu se résume aux jeux entre les petits du troupeau, il apprend de nouvelles modes de vie d'enfant, grâce à son contact avec le petit bambara Bamoussa, le fils du chef du village de Donngorna. L'auteur rapporte :

Finalement, nous restâmes dix jours à Donngorna. Je profitai de cet heureux temps pour aller m'amuser avec Bamoussa, le fils du chef du village, un garçon qui devait avoir un an de plus que moi. Il allait tout nu, portant en bandoulière un sac fait de bandes de coton dans lequel il gardait tout ce qui lui tombait sous la main : souris des champs capturées

au piège, sauterelles, lézards, fruits sauvages, etc. Cela me changeait de ma vie de petit Peul habitué à jouer entre veaux, chevreaux et agnelets et à boire du lait en tétant directement chèvres et brebis. (*AEP*, p.148)

Lors de son voyage vers la Haute-Volta, dans le cadre de son affectation au sein de l'administration coloniale, A.H. Bâ s'enrichit de récits historiques moose grâce à ses rencontres avec des griots et certains détenteurs de connaissances sur ce groupe social. Par exemple, lors d'une soirée organisée à Ouahigouya à son intention, il apprit l'histoire du Yatenga et l'organisation de cette ville par l'entremise du griot Sidi qu'il y a rencontré, de son fils Kola Sidi et du roudouga « violoniste » du Moro Naba à Ouagadougou. L'enrichissement de ses connaissances culturelles par la découverte des récits historiques oraux dans *OMC* à travers cet extrait :

Grâce à ma parenté avec le vieux Babali Hawoli Bâ et à mes liens d'amitié avec Kola Sidi, fils du grand traditionnaliste Sidi de Ouahigouya, il m'a été donné de rencontrer des traditionnalistes mossis qui m'ont transmis de précieuses informations sur l'histoire de l'empire du Yadiga, dont la capitale était Ouagadougou, et sur l'organisation interne de la cour de l'empereur de cet Etat. (*OMC*, p.154)

À l'issue de cette analyse de l'enrichissement culturel issu du dialogue interculturel, il peut être soutenu que les rencontres et communications entre des porteurs de cultures différentes permettent d'acquérir des connaissances nouvelles sur les cultures des autres. Ces enrichissements culturels peuvent concerner des savoirs comme les dogmes religieux ou les textes oraux. Le cas présent est marqué par l'enrichissement culturel du héros des mémoires d'A.H. Bâ, l'auteur lui-même, à travers la découverte des tours et des contours de la religion traditionnelle bambara, le Komo ; l'accoutumance à la vie ludique du petit bambara ; les révélations des récits oraux historiques moose.

Il ressort que la richesse culturelle se trouve dans une expérience de dialogue, de métissage ou de transmission. Les mémoires hampâtéennes apparaissent comme une défense pour l'enrichissement mutuel, résultat de la rencontre entre les cultures. L'intégration des réalités culturelles diverses crée une identité riche qui rejette l'enfermement et qui s'illustre par la trajectoire de vie de Bâ. Originaire d'un milieu peul et toucouleur, il embrasse les cultures bambara et moaga à travers les adoptions de leurs récits oraux, leurs religions, leurs langues et autres. L'enrichissement culturel chez Bâ, se manifeste donc à travers une ouverture dynamique aux autres cultures tout en restant profondément attaché à sa propre culture. Cet enrichissement culturel, que met en exergue l'œuvre mémorielle hampâtéenne, n'est pas un état mais un mécanisme dynamique car il se développe dans le dialogue (dialogue des langues, dialogue des religions). En somme, *AEP* et *OMC* présentent une idéologie de vie où la richesse culturelle de l'Homme provient de sa faculté à interagir avec les autres.

Conclusion

Pour conclure, il convient de rappeler que le dialogue interculturel est un fait patent dans l'œuvre mémorielle hampâtéenne au regard de l'expression de la diversité culturelle dans ce texte littéraire. Il se manifeste par exemple à travers les contacts des langues (peul, bambara, moore) ou des religions (RTA, islam, christianisme). Aussi, la communication entre des porteurs de cultures différentes est un processus qui aboutit à

l'enrichissement mutuel des cultures sur plusieurs plans (religieux, ludique, historique). De ce fait, le dialogue entre les cultures mérite d'être entretenu et encouragé car il permet aux cultures de s'ouvrir, de se développer et d'avoir une existence pérenne car toute culture vivant en autarcie est appelée à mourir. La découverte d'une nouvelle culture devrait être perçue comme une occasion d'enrichissement et non de motif de relations conflictuelles. C'est partant de cette considération qu'A.H. Bâ invite à la découverte de la culture de l'autre en vue de s'enrichir. Il se convainc à travers ces propos : « *Aujourd'hui encore, je me considère comme un éternel élève, toujours avide d'apprendre et de m'enrichir au contact des autres.* » (AEP, p.425)

Corpus

BÂ, A.H. (1996). *Amkoullel l'enfant peul*. Paris : J'ai lu.

BÂ, A.H. (1999). *Oui mon commandant !* Paris : J'ai lu.

Références bibliographiques

AMOSSY, R., & DUCHET, C. (2005). Entretien avec Claude Duchet. *Littérature*(140), pp.125-132.

BÂ, A. H. (2020). *Jésus vu par un musulman*. Abidjan: NEI-CEDA.

BAKHTINE, M. (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.

BARBERIS, P. (1999). La sociocritique. Dans D. BERGEZ, P. BARBERIS, P.-M. DE BIASI, M. MARINI, & G. VALENCY, *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire* (pp. 121-153). Paris: Dunod.

BELLEAU, A. (1983). La démarche sociocritique au Québec. *Voix et Images*, 8(2), pp. 299-310.

BORDAS, E., & al., e. (2015). *L'analyse littéraire*. Malakoff: Armand Colin.

Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales. (2022). Consulté le avril 6, 2026, sur CNRTL: <https://www.cnrtl.fr/definition/academie9/dialogue>

GAJARDO, A., & LEANZA, Y. (2011). Penser la recherche interculturelle : le défi des diversités. *Alterstice*, 1(1), pp. 3-8.

OUATTARA, V. (2019). De l'interculturalité dans le roman africain d'expression française. *Interculturel : Revue interdisciplinaire de l'Alliance Française. Association culturelle franco-italienne*(24), pp. 111-132.

OUATTARA, V. (2020). *Ethnologie et littérature : symbolisme du cola dans la littérature*. Ouagadougou: Sankofa et Guirli Editions.

OUATTARA, V. (2025). *Tradition et modernité dans la formation de la culture spirituelle en Afrique tropicale*. Ouagadougou: Les Éditions Mercury.

- RAGI, T. (2001). L'interculturel en question. *Agora débats/jeunesses*(23), pp. 4-10. Consulté le août 15, 2022, sur https://www.persee.fr/doc/agora_1268-5666_2001_num_23_1_1812
- ROBIN, R. (1993). Le sociogramme en question. Le dehors et le dedans du texte. *Discours social*, 5(1-2), pp. 1-5.
- SAKOUM, B. (2009). *Analyse sociocritique de Relato de un naufrago et de Noticia de un secuestro de Gabriel Garcia Marquez*. Thèse Unique en Cotutelle, Université de Cocody (Côte d'Ivoire) et Université de Limoges (France).
- SAMAKÉ, A. (2011). Littérature et interculturalité : Le dialogue interculturel dans le roman africain de langue française. *Éthiopiennes : revue socialiste de culture négro-africaine*(86), pp. 75-92.
- SCARPA, M. (2019). *Dialogisme*. (A. Glinoyer, & D. Saint-Armand, Éditeurs) Consulté le juillet 24, 2022, sur Le lexique socius: <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/64-dialogisme>
- SKREFSRUD, T.-A. (2017). Les difficultés du dialogue interculturel. *Revue Lumen Vitae*, LXXII(3), pp. 309-324.
- TOURANGEAU, R. (1994). La sociologie des textes comme méthode d'analyse du discours. *L'Annuaire théâtral*(15), pp. 141-157. doi:<https://doi.org/10.7202/041201ar>
- UNESCO. (2022, février 28). UNESCO. Récupéré sur [unesco.fr: https://fr.unesco.org/interculturaldialogue/core-concepts](https://fr.unesco.org/interculturaldialogue/core-concepts)
- UNESCO. (s.d.). Le dialogue interculturel. Consulté le février 28, 2022, sur <https://fr.unesco.org/interculturaldialogue/core-concepts>
- VERBUNT, G. (2005, avril). Les obstacles culturels aux apprentissages ou comment faire de l'interculturel appliqué. *Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculurologie* (140), pp. 409-420. Consulté le octobre 18, 2025, sur http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ELA&ID_NUMPUBLIE=ELA_140&ID_ARTICLE=ELA_140_0409
- VINCENT, H. (2011). Dialogue : le travail de la désidentification. Dans H. VINCENT, & L. MFOUAKOUE, *Culture du dialogue, identités et passage des frontières* (pp. 101-116). Paris: Éditions des archives contemporaines.
- YUSTE FRÍAS, J. (2014). Interculturalité, multiculturalité et transculturalité dans la Traduction et l'Interprétation en Milieu Social. *Monografías de cédille*. Consulté le avril 11, 2026, sur <http://cedille.webs.ull.es/M4/07yuste.pdf>
- ZIMA, P. (2000). *Manuel de sociocritique*. Paris: L'Harmattan.