

Université Rennes 2 (Haute Bretagne)

Le 25 Janvier 2019

15 ans de l'IDA – Institut des Amériques/ 50 ans de l'Université Rennes 2

RENCONTRES TRANSCULTURELLES DANS LES AMÉRIQUES: mémoire, réciprocité, relation.

Zilá Bernd

Universidade LaSalle/Canoas RS/Brésil

Chercheur Cnpq/Brésil

Résumé

La présente communication vise vérifier les facteurs qui ont favorisé, à travers les siècles, des rencontres inter et transculturelles entre les Amériques comme le stock **mémoriel** que les autochtones et par la suite « les migrants nus » (E. Glissant) ont réussi à remémorer et à transmettre et qui sont à la base de ces rencontres; montrer qu'il a fallu rompre avec l'hierarchisation des cultures et des peuples pour que des rapports de **réciprocité** puissent s'amorcer; réfléchir sur les différents processus transculturels - Transculturation (F. Ortiz), Anthropophagie culturelle (O. Andrade), Créolisation (Chamoiseau et alii), Refus Global (Québec) – qui ont rendu possible une Poétique de la **Relation** (E. Glissant). Ce sera dans l'entrelacs de la mémoire, de la réciprocité et de la relation avec l'autre dans sa différence et son opacité que l'émergence d'un nouveau partage du sensible et du symbolique dans les Amériques sera envisageable.

Dans ce qui s'est effacé

Chaque Trace épelle

Chaque Trace appelle (Chamoiseau, 2016, p. 47)

Introduction

Si nous sommes ce dont nous nous souvenons, cela signifie que les mémoires sont constitutives de notre subjectivité, de notre identité. Avec l'arrivée des Européens dans le Nouveau Monde leur premier geste fut celui d'effacer les éléments culturels des autochtones du Québec, en passant par le Mexique et les Caraïbes ainsi qu'au Brésil et dans les Amériques hispaniques.

Todorov a réfléchi sur cette question de la destruction des traces mémorielles des populations du Nouveau Monde dans *La Conquête de l'Amérique*; la question de l'autre (Seuil, 1982) et J. M. Le Clézio regrette le geste brutal des espagnols d'interrompre la pensée mexicaine, autrement dit, d'interrompre le fil de leur mémoire.

Ce que Le Clézio, dans *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue* (Gallimard, 1988), regrette c'est la dévastation et le génocide pratiqués par les espagnols les quels aboutissent à faire disparaître la "raison nomade" des amérindiens pourvue que ces sociétés - installées dans la région de la péninsule de l'Yucatã - étaient guidées par les rêves. Ayant une conception du temps basée non pas sur le temps chronologique (*Chronos*), mais sur le temps non-linéaire, temps spirituel qui ne peut pas être mesuré (*Kairós*), leur pensée s'opposait de façon frontale à la pensée pragmatique et matérialiste européenne. La croyance dans un monde collectif et magique, la conviction que l'univers est cyclique et sphérique, où le temps recommence de façon continue, oppose les civilisations de l'ancien Mexique à la vision européenne, du fait que les mexicains adoptaient la notion de l'éternel retour, celle où l'univers serait toujours prêt à recommencer. Cette vision cyclique du temps qui relève, selon Le Clézio, d'une pensée philosophique complexe, n'a pas été comprise par les européens, car elle était à l'opposé de celle du christianisme, ce qui les a menés à considérer la religion des anciens mexicains comme une pratique équivalente à la sorcellerie.

Il s'agit d'une religion syncrétique, mélange indissociable de mythe, des rituels Xamaniques qui ne se séparent pas de la réalité vécue. Selon le point de vue de l'écrivain, on a perdu dans les Amériques, au tournant du XVI è. siècle, avec la dévastation des cultures mexicaines, le contrepoint nécessaire au rationalisme

pragmatique des hommes de la Renaissance, qui se sont installés dans le Nouveau Monde, en imposant monologiquement leur vision du monde.

Au fond, l'exemple que présente *Le Clézio* n'est qu'un parmi des multiples pratiques d'effacement de la mémoire culturelle des amérindiens qui se sont multipliées du Nord au Sud des Amériques. Le fait de donner des noms nouveaux (européens) aux lieux et aux accidents géographiques ce fut aussi de la part des *conquistadors* un geste d'appropriation car nommer - comme nous le savons - c'est convoquer à l'existence.

Dans *La matière de l'absence* (Seuil, 2016), Patrick Chamoiseau nous rappelle que : «qui perd la mémoire connaît la terrible déroute, c'est comme si une part de soit se mettait à sombrer dans le vide, que l'on se retrouvait jour après jour dans un inconnu de plus en plus total » (2016, p.141-142). Arrachés à l'Afrique et soumis aux souffrances dans les *negriers* avant l'arrivée en Amérique où les Africains ont été soumis au système d'esclavage, ils vont se retrouver bientôt dans la situation nommée par Chamoiseau de *dysmnésie*. En fonction des séparations des familles et de la pratique des viols par les maîtres, les questions de genèse, de filiation et d'héritage se posent autrement pour ces populations qui ont réussi quand même par l'oralité à articuler un système de transmission des traces de leurs cultures d'origine. Cette transmission «s' est faite à l'aveugle, sans système rituel et sans manières *ad hoc* » (Chamoiseau, 2016, p. 46).

Malgré ce manque fondateur, des traces ont subsisté grâce aux veillées, car ce fut dans l'espace des nuits que les vestiges mémoriels ce sont conservés et transmis ce qui prouve - dans la Caraïbe comme partout dans les Amériques - la puissance des Traces. Ce sera bien sûr, cette utilisation créative des traces immémoriales qui sera à l'origine des esthétiques transculturelles. Entre mémoire et oubli, entre le paysage culturel africain et la perception des Amériques se recréent des images littéraires nouvelles et créolisées qui redéfinissent une nouvelle cartographie littéraire des Amériques.

La persistance de la Mémoire

Malgré toutes les tentatives d'effacement, entre mémoire et oubli, perception et imagination, les littératures des Amériques se reconstruisent non pas comme un retour **aux** origines, mais comme un retour **des** origines. Nous ne sommes pas seulement ce dont nous nous souvenons; nous sommes ce dont nous sommes capables de ressignifier dans le présent.

À partir de l'invisible et de l'indicible, des récits oraux sont transmis pour donner origine à une culture transculturée : une culture qui se réapproprie les traditions africaines et les associe à la fois aux éléments culturels autochtone et ceux apportés par les Européens. Une transmission « génératrice de sens », pour utiliser l'expression de Paul Ricoeur (1985), qui remet au fait que

« la distance temporelle qui nous sépare du passé n'est pas un intervalle mort, mais une transmission génératrice de sens. Avant d'être un dépôt inerte, la tradition est une opération qui ne se comprend que dialectiquement dans l'échange entre le passé interprété et le présent interprétant » (p. 320).

C'est grâce à la transmission que les mémoires passent d'une génération à l'autre. Si cet exercice se réalise dans les différentes littératures, dans les Amériques et surtout dans les littératures afro-américaines, c'est à travers les pratiques de remémoration et de transmission que les mémoires de la période esclavocrate se perpétuent et que les mythes, les rêves et l'imaginaire d'origine africaine se maintiennent dans le Nouveau Monde. J'aimerais bien vous offrir un exemple de l'écrivaine noire brésilienne qui est maintenant connue en France à cause – entre autres - de sa participation au Salon du livre de Paris de l'année dernière : Conceição Evaristo (née en 1946).

Dans la nouvelle *Olhos d'água* (Œil d'eau, 2015) qui inaugure l'anthologie de Conceição Evaristo, l'auteure cherche à savoir ce que sont *l'héritage* de sa mère et la transmission à sa fille. La narratrice s'exprime en première personne pour parler du doute qui la hante à propos de la couleur des yeux de sa mère. Comment se peut-il qu'elle n'arrive pas à se souvenir de la couleur des yeux de sa propre mère ? Elle part en quête de ce qu'Aleida Assmann (2001) appelle « les espaces de remémoration » et fait remonter à la surface une série de fragments sur la précarité de la situation familiale, sur la difficulté de sa mère à nourrir ses enfants et sur sa grande capacité à masquer leur pauvreté derrière des récits.

Lorsque des détails lui reviennent sur la prouesse maternelle à cacher leur condition et la détresse de la vie en bidonville, la question revient « Mais de quelle couleur étaient les yeux de ma mère ? » Elle se rappelle que sa mère utilisait des jeux et des danses pour leur faire oublier la faim, mais n'arrive toujours pas à se souvenir de la couleur de ses yeux. Elle se souvient de son inquiétude les jours de forte pluie, par peur que la baraque ne s'effondre, mais ne parvient pas à accéder aux archives mémorielles qui contiennent les informations sur la couleur de ses yeux. Elle se souvient aussi des *Yabas*¹, ces « femmes de tant de savoir ».

En fait les Yabás entrent un peu dans le récit comme une sorte d'ancêtres-matriarches invoquées pour essayer de l'aider à retrouver la couleur des yeux. Une offrande aux divinités pourrait l'aider à dévoiler le secret. Après une longue recherche et l'aide des divinités orixás, elle découvre finalement pourquoi elle n'arrive pas à s'en souvenir : elle ne voit dans les yeux de sa mère que des larmes – d'où le titre donné à la nouvelle.

Ma mère apportait sereinement des eaux courante. C'est pour cela que des larmes et des larmes ornaient son visage. La couleur des yeux de ma mère, c'était la couleur des yeux d'eau. Des eaux de Maman Oxum ! Rivières calmes mais profondes et trompeuses pour celui que ne regarde que la surface de la vie. Oui, des eaux de maman Oxum (Evaristo, 2015, p. 18-19)

La rencontre spirituelle avec la mère et la conversation intergénérationnelle permettant la conversation avec la fille, qui lui demande alors : « Maman, quelle est la couleur si humide de tes yeux ? Les yeux d'eau se présentent comme un continuum de la génération de la grand-mère et de la mère. La troisième génération celle de la petite fille, est capable de reconnaître chez la mère les yeux d'eau qu'elle a hérités de sa grand-mère

La Réciprocité

Aux mécanismes d'exclusion et de dénégation de la culture de l'autre qui est infériorisée à l'intérieur du système, se succèdent peu à peu le lent travail de

¹ Yabá, labá ou Yiabá : signifie littéralement déesse mère, terme donné aux orixás (divinités) féminines comme lemanjá et Oxum.

déshierarchisation des cultures qui donne naissance à une culture métissée, à l'interculturel et au multiculturel.

L'interculturel est « un modèle axé sur la recherche d'équilibres qui entend tracer une voie sur l'assimilation et la segmentation et qui, dans ce but, met l'accent sur l'intégration, les interactions et la promotion d'une culture commune dans le respect des droits et de la diversité » (Bouchard, 2012, p.51). Nous sommes ici à la recherche d'un dialogue où on admet la parité des participants et où on est à l'attente d'un consensus. On attend quelque chose qui est de l'ordre de la réciprocité, soit de la symétrie et la corrélation.

Le multiculturel, vu ici comme processus culturel et aussi comme politique d'état, comme on observe au Canada aujourd'hui, admet la préservation des traditions, habitudes culturelles, religion, etc. des immigrants, pourvue que cette diversité vienne dans le sens d'une intention d'appartenance à une nation. Tant au niveau de l'interculturel quant au niveau du multiculturel il y a présomption de la différenciation des cultures; pourtant elles continuent à être vues comme des entités stables et fermées, ce qui prévoit un « échange équilibré et mutuel », ce qui est prévu dans la perspective de la réciprocité.

Ce ne sera qu'avec la perspective transculturelle que l'on pourra rompre avec le pacte (présent dans l'inter et le multi) de prendre la synthèse comme horizon. En dépassant les limites de la réciprocité, la perspective transculturelle envisage les cultures « comme des trajectoires collectives aux contours hautement perméables et en continuelle mobilité » (Benessaïeh, 2012, p. 86). Dans le transculturel c'est justement de la dissension et du dissentiment que des produits culturels nouveaux peuvent être engendrés.

C'est seulement sur le plan de la transculturalité que nous faisons face à l'entrelacement des identités culturelles, qui se définissent et se transforment en résonance avec les autres. Autrement dit, la conception de la culture dans la perspective transculturelle est « fondamentalement relationnelle et performative » (Benessaïeh, 2012, p. 85),

La Relation

Dans *La poétique de la Relation* (1990), Edouard Glissant fait l'éloge du Divers et du relationnel. L'auteur revalorise la « pensée de la Trace » (fragmentaire) et l'oppose à la « fausse universalité de la pensée de système » (rationalité européenne). La pensée de Glissant est en résonance avec celle de Fernando Ortiz (Transculturación, 1940) et de Oswald de Andrade (Anthropophagie culturelle, 1928) qui ne prennent pas la synthèse comme horizon. Ce qui intéresse ici c'est ce qui dépasse, le *trans* (= aller au-delà) et surtout la possibilité de création d'éléments culturels nouveaux. Pour les poètes de la Caraïbe, s'inspirer des éléments culturels d'extraction africaine dans l'espace des Amériques, correspond à la création d'éléments culturels originaux qui ne sont plus uniquement africains ni américains, mais quelque chose de nouveau issu d'une hybridation. Penser les traces mémorielles comme Relation donne occasion aux écrivains de remémorer le passé et en même temps de le réinventer.

La Relation se caractérise donc par la quête en même temps des **filiations** - difficile dans le cas des esclaves dont la généalogie est impossible à retracer - et des **affiliations rhizomatiques**, comme par exemple la quête des ancêtres mythiques et des différentes sortes d'hybridations qui ont été à l'origine de leur formation culturelle.

Un bel exemple de formation culturelle hybride et des processus transculturels nous donne Maryse Condé dans son savoureux roman *Victoire, les saveurs et les mots* (2006) : la narratrice part à la recherche de l'image de sa grand-mère, descendante d'esclaves et excellente cuisinière. Elle va s'identifier en tant qu'écrivaine à cette aïeule qui a élaboré un art culinaire original en mêlant des ingrédients et des épices de la Caraïbe et des recettes traditionnelles de la cuisine française. À ces saveurs originaires des processus transculturels l'auteure associe son propre travail avec les mots d'une langue française assaisonnée de termes et d'expressions antillaises, qui ont leur origine dans la langue créole. Elle part des saveurs et des mots créolisés pour écrire la biographie fictionnelle de sa grand-mère, à laquelle elle s'identifie beaucoup plus qu'à sa propre mère qui était enseignante et, comme cela était fréquent dans la classe moyenne antillaise, plus proche de la culture française hexagonale que de l'oralité et de la créolité.

Un autre exemple pourrait être le récent ouvrage de l'écrivaine brésilienne Carola Saavedra² : *Com armas sonolentas* (Avec des armes somnolentes) (2018) qui fait

² Née au Chili en 1973, sa famille se transfère au Brésil quand elle a 3 ans.

émerger les mémoires de trois générations des femmes inspirées par les poèmes de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), centrés sur le rêve de liberté. Cette quête de la mémoire ancestrale dépasse les limites des générations dans l'œuvre de Saavedra, c'est-à-dire, dépasse la quête d'une racine unique. Sor Juana Inés de la Cruz est cette mère ancestrale qui se manifeste à travers ses poèmes disséminés dans le texte, et qui correspond à une dérivation rhizomatique dans le sens que – dans ce roman – plus important que remémorer les affects et les abandons à travers les trois générations (la mère, la fille et la petite fille), c'est écouter les voix des femmes ancestrales comme la grand-mère, dont la voix accompagne la fille en son exil à Rio de Janeiro, comme Sor Juana Inés de la Cruz dont les poèmes ne sont presque plus évoqués dans les discours des femmes de l'actualité. Disséminées dans le roman, les idées de Sor Juana illuminent la réflexion des personnages :

« Lo que solo he deseado es estudiar para ignorar menos: que según San Agustín, unas cosas se aprenden para hacer y otras para solo saber » (2018, p. 265).

Il y a un personnage – Maïke - en quête de découvrir l'identité de sa mère biologique, tandis que la grand-mère et la mère essaient de retrouver la fille – Anna - qui est devenue actrice. Après une longue quête cauchemardesque, la grand-mère décide de faire un don à sa descendance : ce don est un livre que la grand-mère commence à lire à haute voix. Les lecteurs ne savent pas ce que le livre raconte, mais la narratrice leur apprend que dans la vie tout se meut en cercles et que plutôt ou plus tard nous retournerons au point de départ... Vision mythique et cyclique du temps comme durée, différente du temps chronologique du monde occidental.

Ce point de départ dont parle la narratrice est possiblement la connaissance des récits anonymes, en langue générale amazonienne, présentés en traduction vers le portugais dans les notes à la fin du volume. C'est mon hypothèse que ce sera uniquement à travers la redécouverte des textes de femmes exceptionnelles et oubliées comme Sor Juana Inés et des cultures amérindiennes primordiales comme celle des « tapuias » et leurs ressignifications dans la diversité du présent, que tout pourra recommencer. Chacun des trois personnages – mère, fille et petite-fille – font à tour de rôle des expériences d'exil qui vont résulter en des simulacres du « retour au pays natal ». Rappelons que, selon Glissant, « La Relation n'est pas d'étrangétés, mais de connaissance partagée (1990, p. 20) ».

Nous constatons dans le livre de Saavedra l'importance de la pensée de rhizome qui est à la base de ce que Glissant appelle la Poétique de la Relation, selon laquelle « toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre » (1990, p. 23). La narratrice essaie de montrer, dans le roman *Com armas sonolentas* – qui est d'ailleurs un vers du poème « Primero sueño » de Sor Juana Inés de la Cruz - que l'identité des femmes de trois générations ne vient pas d'une racine généalogique unique; ce sera dans la mise en relation des affiliations mémorielles et leur ressignifications dans le présent que les personnages se perçoivent en tant que femmes de leur temps. Rappelons qu'une possible signification du titre (armes somnolentes) correspond aux « armes » que disposent les femmes qui ne sont pas celles de la force physique ni de la rationalité, mais celles de l'intuition.

Conclusion

En guise de conclusion, je vous invite à penser au-delà du transculturel. Avec Pierre Ouellet nous avons découvert le concept de « communautés de mémoire » (2012), qui sont des communautés qui partagent un stock mémoriel commun. Cette notion déconstruit celle d'identité nationale voire transnationale, en proposant à la place une identité rhizomatique aux racines multiples, qui montre l'existence d'une ancestralité ethnique, linguistique et religieuse plurielle. Au Québec on prend conscience des processus d'hybridation qui ont été à l'origine de sa formation en tant que nation. Le Québec ne peut s'ériger qu'à partir de l'acceptation de l'existence d'une communauté de mémoire y compris de mémoires minoritaires (immigrant, juifs, etc.)

Pierre Ouellet (2015) affirme que des auteurs de sa génération, pour la plupart nés et vivant au Québec, ont commencé à s'approprier un imaginaire migrant et se sont laissés imprégner par la mémoire de l'autre :

Ce qui fait que notre mémoire, maintenant, n'est pas purement identitaire, elle est beaucoup liée à cette idée qu'on est tous, d'une certaine manière, un peu autre. On n'est jamais totalement soi, on est rempli d'hétéronymes en nous qui parlent aussi à notre place (2015, p. 235).

Si comme l'affirme Norberto Bobbio (1997) « nous sommes ce dont nous nous souvenons » (p. 30), une nation se construira dans la pluralité des fragments de mémoires et d'oublis de l'ensemble des individus qui l'intègrent et de ceux qui l'ont intégré dans le passé, qui ont laissé leurs traces, leurs exemples, leurs marques. Font ainsi partie de cette communauté de mémoires ceux qui habitaient déjà le pays avant l'arrivée des Européens, ceux qui sont arrivés après et ceux qui continuent d'arriver. Ensemble ils configurent une mémoire identitaire ou communautaire en processus constant de renouvellement et de réinvention.

Références :

BALINT, Adina; CHASSAING, Irène; GABOURY-DIALLO, Lise. (dir.) Rencontre des imaginaires. *Imaginaires transculturels au Canada et dans les Amériques* (2018). Saint Boniface : presses Universitaires de Saint-Boniface (Manitoba-Canada).

BENESSAIEH, Afef (2010). *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.

_____ (2012) « Après Bouchard-Taylor : multiculturalisme, interculturalisme et transculturalisme au Québec » dans B. Fontille et P. Imbert (dir.) *Trans, multi, interculturalité/trans, multi, interdisciplinarité*. Québec, Presses de l'Université Laval, p. 81-98.

BERND, Z. (2018) *La persistance de la mémoire*. Paris : Société des écrivains.

_____ (2009) *Américanité et mobilités transculturelles*. Québec : Presses de l'Université Laval.

BERND, Z. (2013) *Por uma estética dos vestígios memoriais; releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros*. Belo Horizonte, Fino Traço.

BERND, Z. Analyse de la vocation transculturelle de la Revue Interfaces Brésil-Canada. IN BERND, Z.; IMBERT, P. (dir.) (2015) *Envisager les rencontres transculturelles Brésil-Canada*. Québec, Presses de l'Université Laval. p. 37-52. Col. Americana.

BOBBIO, Norberto (1997). *O tempo da memória*. 9. Ed. Rio de Janeiro, Elsevier.

BOUCHARD, Gérard (2012). *L'interculturalisme : un point de vue québécois*. Montréal, Boréal.

CHAMOISEAU, Patrick (2016). *La matière de l'absence*. Paris, Seuil.

CONDÉ, Maryse (2006). *Victoire, les saveurs et les mots*. Paris, Folio.

EVARISTO, Conceição (2015). *Olhos d'água*. Rio de Janeiro, Pallas.

GLISSANT, Édouard (1994) *Introduction à une poétique du Divers*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

_____ (1990) *Poétique de la Relation*, Paris , Galimard.

GONDAR, Jo (2005). Quatro proposições sobre Memória Social. IN: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. *O que é Memória Social?* Rio de Janeiro, ContraCapa. p. 11-26.

Le CLÉZIO, Jean Marie (1965). *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*. Paris. Gallimard.

OUELLET, Pierre (2008). *Hors-temps; poétique de la post-histoire*. Montréal : VLB éditeur. Col. Le soi et l'autre.

_____ (2015). Entretien avec Pierre Ouellet (réalisé par Ana Maria Lisboa de Mello, Zilá Bernd e Marie-Hélène P. Passos). *Letras de HOje*, Porto Alegre, PUCRS, v. 50 n. 2. P. 229-240.

_____ (2012). *Testaments*. Le témoignage et le sacré. Montréal, Liber.

RICOEUR, Paul (1985). *Temps et récits III*. Paris, Seuil.

SAAVEDRA, Carola (2018). *Com armas sonolentas*. São Paulo, Companhia das Letras.

TODOROV, Tzvetan (1982). *A conquista da América : a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.