

Francophonie. La culture contre la civilisation ? Repenser le « dialogue »

Pierre Halen



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/textyles/2175>

ISSN : 2295-2667

Éditeur

Le Cri

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1997

Pagination : 199-205

ISBN : 2-87277-013-5

ISSN : 0776-0116

Référence électronique

Pierre Halen, « Francophonie. La culture contre la civilisation ? Repenser le « dialogue » », *Textyles* [En ligne], 14 | 1997, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/textyles/2175>

La culture contre la civilisation ? Repenser le « dialogue »

Il y a environ quatre ans que Fritz Peter Kirsch posait la question qui allait servir de titre et en même temps de stimulus pour le colloque de Vienne : *Y a-t-il un dialogue culturel dans les pays francophones ?* Le sens de cet énoncé paraissait alors tenir tout entier dans un mode interrogatif dont la fausse candeur cachait à peine l'intention polémique. Un certain discours officiel, sécrété depuis longtemps par les instances de la Francophonie¹, allait en effet répétant que l'ancienne organisation impérialiste de la planète avait définitivement cédé la place à un ordre égalitaire dont l'espace francophone était la meilleure illustration, et se complaisait dans l'idée que, si les échanges économiques étaient encore loin d'être égaux, du moins la reconnaissance culturelle des pays décolonisés donnait-elle des raisons d'espérer. En gage, et pour réfuter l'accusation d'eurocentrisme persistant à laquelle la défense du rôle international de la langue française prêtait le flanc, on avait même concédé l'opportunité du plurilinguisme. Or, il y avait là quelque tartuferie, puisque cette complaisance permettait, derrière l'abri commode du respect des différences et des « indépendances », de ne pas ouvrir sérieusement ni le dossier des inégalités post-impériales ni celui des menées aberrantes de la politique française en Afrique. En somme, le « dialogue interculturel » fonctionnait comme une idéologie, et donnait lieu au soupçon.

¹ Cf. aussi le compte rendu de *Initiation aux littératures francophones*, dans la rubrique « Généralités ».

On s'apprêtait donc à vivre, à la faveur de la position décentrée de l'association centre-orientale par rapport à Paris, une rencontre où l'écart entre propagande francophone et réalités inégalitaires serait explicité et souligné. Pareil aboutissement, quoique opportun, paraissait joué d'avance. D'autant que les dénonciateurs de l'hypocrisie et les tenants d'une francophonie bienpensante semblaient en réalité partager un même présupposé, à savoir que le « dialogue interculturel » était un programme chargé de vertus morales, un acquis de la décolonisation sur lequel il était *impensable* de revenir. D'aucuns, dans le domaine des sciences sociales ou dans ce que j'appellerais *l'essai français*, façon Pascal Bruckner ou Michel Serres, avaient certes tiré la sonnette d'alarme : on ne les avait guère entendus à l'intérieur du bastion un peu ronronnant des études littéraires « francophones », tout engoncées dans la perspective rassurante d'œuvrer à la « reconnaissance » des ex-colonisés dans leurs « différences ».

Et de fait, les actes de cette rencontre² témoignent en partie de la per-

² KIRSCH (F. Peter), éd., *Y a-t-il un dialogue culturel dans les pays francophones ?* Actes du colloque international de l'Association des Études francophones d'Europe Centre-Orientale. Vienne 18-23 avril 1995. Vienne-Pécs, AEFECO, 1995, 2 vol., 431 p. (= *Cahiers francophones d'Europe centre-orientale*, n°5-6).

Je ne peux pas détailler ici les prises de position. Certaines, quoique non développées théoriquement, aboutissent à des conclusions qui font fi de la doxa culturaliste (cf. p.e. la conclusion de Zohra Bouchentouf-Siagh, p. 325) ; d'autres, que nous prenons

manence de cet état d'esprit, principalement dans les sections où sont rassemblées les études de cas, propices à l'« application » d'un cadre conceptuel « évident ». Ce n'est d'ailleurs pas un hasard s'il est revenu à Lilyan Kesteloot, — qui avait autrefois, à l'époque des indépendances précisément, présenté à l'Université de Bruxelles une thèse pionnière sur la littérature « négro-africaine » —, de se placer le plus nettement dans la perspective d'une déploration : malgré les années et les proclamations d'intention, il reste encore beaucoup à faire dans l'ordre d'une « reconnaissance » et d'un « dialogue » culturel qui soit « égalitaire ». À bon droit, une telle position peut se revendiquer de l'aval que lui donnent

ici à témoin, y souscrivent encore entièrement ; d'autres encore paraissent hésiter, comme s'ils ne pouvaient en un coup se départir de cette doxa qui a pendant trente ans dominé le champ des études francophones (p.e. Gunther Verheyen, dont l'objet marque lui-même une évolution : les « ruines romaines »... dans le roman maghrébin). La mutation est observée par F.P. Kirsch dans son introduction (p.11), sur le mode d'une opposition entre l'« identité stable » (moderne) qui était le credo du colloque de Pécs en 1989, et le « post-modernisme désinvolte et enjoué » qui aurait marqué le colloque de Vienne. Mais c'est peut-être tirer trop les choses du côté d'un « pluriculturalisme harmonieux » (antillais), qui risque de fonctionner aussi comme idéologie (cf. *infra*). On notera aussi une tendance significative à privilégier une certaine objectivation des contextes aux dépens des affleurements idéologiques : j'ai quelque raison de me souvenir qu'au colloque de Pécs, après que j'eus présenté un exposé sur une problématique semblable (à la fois « pluriculturaliste » de fait et soucieuse d'objectivation), un participant m'objecta simplement que ce dont je parlais « ne pouvait pas avoir existé » : on est désormais loin de ce genre d'aveuglement, mais l'attachement affectif et presque religieux envers les « polarisations identitaires » est profond et sans doute ne s'en départira-t-on pas tout à fait avant longtemps (il ne s'agit pas de nier leur existence, mais de ne pas y adhérer dans la foi).

encore aujourd'hui nombre d'universitaires africains et tiers-mondistes dont le dévouement et la sincérité n'est évidemment pas en cause. Michel Tétu, dans les conclusions du colloque, ne contredit d'ailleurs qu'en surface L. Kesteloot lorsqu'il se réjouit des réalisations déjà accomplies par le « dialogue » : ils boivent tous deux à la même bouteille à moitié vide ou à moitié pleine, celle du sanglot de l'homme blanc. De même, Manuela Hager, lorsqu'elle valorise le rapport « respectueux » de Leiris avec les Antilles. Sans doute l'auteur illustre-t-elle involontairement une observation que formule ici, au passage, Hans-Jürgen Lüsebrink : une vision communautariste — donc plus tentée par le culturalisme — imprègne profondément la conception de l'identité collective qu'on se fait dans les pays germaniques, par différence avec l'héritage universalisant de la pensée française. Ainsi, M. Hager ne peut comprendre que les positions dualistes d'Aimé Césaire sur la culture soient aujourd'hui dépassées par le « discours antillais » contemporain : c'est que, pour elle, les Antilles ne sont pas le fer de lance créole d'une nouvelle pensée identitaire dans le contexte de la globalisation, mais encore et toujours une culture opprimée qu'il faut « reconnaître », sinon préserver des influences extérieures.

Cependant, la donne de l'Histoire a changé, et ces phraséologies, qui ont encore un air d'évidence pour certains, ne sont plus tenables. Les nouvelles cartes s'appellent : globalisation à l'aveuglette, banlieues des mégapoles et prolifération de sous-cultures tendanciellement sectaires, métissages, fondamentalismes meurtriers, humanitarismes maladroits ou suspects, nationalismes et ethnismes plus ou moins sanglants, communication de signes opératoires mais vides de toute parole humaine. Et l'on s'aperçoit progressivement de ceci, que l'idée d'assigner

« naturellement » un homme à un lieu (chez nous, chez eux) est non seulement impraticable mais réactionnaire ; que le « respect des cultures » est une invention tardive de l'indigénisme colonial ; que l'« authenticité » débouche sur la mascarade politique ; que la culture est toujours, *par essence*, une interculture, un dialogue ; que l'identité n'est pas le lieu où je me sépare de l'autre mais celui où je l'accueille ; que la tradition, si elle veut être de quelque utilité au futur, doit s'ajuster à lui en fonction du travail inventif de la mémoire.

Les communications à caractère spéculatif qui ouvrent ces deux volumes d'actes ont en partie au moins intégré cette évolution : elles sont donc, d'une manière générale et quant aux concepts, en avance sur la plupart des études de cas. Le premier de ces essais est dû à Albert Memmi, qui avait déjà été l'un des essayistes en vue au moment des indépendances ; reprenant sa thèse du « triangle méthodologique de l'identité », il en vient à rallier, même sans les citer, des positions comme celles de J.L. Amselle sur les « logiques métisses » ou celles de B. Jewsiewicki sur le rôle plastique de l'Histoire dans la construction identitaire. Et d'avancer que « c'est une ironie des temps que tous ces appels rétrogrades [aux "racines"] soient dorénavant lancés par des partisans de la transformation de nos mœurs et de nos sociétés ». Bruckner allait plus loin déjà en 1986, et le « dorénavant » est un peu anachronique, mais peu importe, en un sens.

Margareta Gyurcsik propose ensuite un appréciable essai de repenser les choses à partir des concepts de modernité – favorisant les oppositions binaires – et de post-modernité – permettant de penser à la fois une affirmation de soi et une ouverture plurielle, souple, aux Autres. On tâche donc de combiner l'inscription locale et l'ouver-

ture aux métissages. Le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau illustre bien son propos, qui rejoint ainsi toute une élaboration *antillaise* de ces questions. Aussi lira-t-on ensuite sans discontinuer l'exposé que propose Claudia Ortner-Buchberger de la « poétique de la relation » élaborée par Édouard Glissant. Cette intervention, qui semble d'abord une simple présentation de cette esthétique et de son anthropologie, ne se termine pas cependant sans une utile remise en question : est-ce qu'il n'y a pas là, favorisé par les affinités post-modernistes et les cousinages déconstructionnistes, le danger d'un nouvel idéalisme ? une nouvelle forme, adaptée à la globalisation du monde, de bien-penser, qui nous ferait oublier les enjeux matériels et institutionnels : Paris comme lieu de légitimation de Glissant, par exemple ? La question pourrait s'adresser à M. Gyurcsik ; elle concerne à vrai dire toutes les tentatives d'adopter des esthétiques – jouiraient-elles même d'une caution philosophique – qui omettraient d'intégrer la dimension fonctionnelle des étiquettes identitaires sur le marché des biens que s'échangent inégalement les individus et les sociétés. En tout cas, à la suite de Glissant et aussi de Finkelkraut qu'elle cite, Claudia Ortner prend décidément ses distances par rapport à l'héritage herdérien (ethnonational) de la pensée décolonisatrice de Fanon, celle-là même qui avait engendré tant de discours sur les « identités déchirées ». Et il semble bien que, dans une forme un peu plus littéraire – je veux dire brumeuse – M'hamed Alaoui Abdalaoui aille dans le même sens lorsqu'il affecte par la suite de vouloir se soustraire, et avec lui tout le Maghreb littéraire, aux images binaires de la modernité : son « texte trans-fuge » aboutit à la valorisation baroque du *pli*, concept deleuzien qui est aussi invoqué par Cl. Ortner explicitant Glissant.

Écartée l'impasse théorique et pratique des « racines », reste donc, pour fonder l'identité, la relation. Reste alors aussi à choisir entre une conception *antillaise* (forme de post-modernité rhizomatique, permettant d'être d'un lieu et de tous les autres, ce vers quoi tend aussi, pragmatiquement, Memmi) de la relation, et une autre conception, plus radicale, que je qualifierais de *civilisationnelle*. Elle aussi vient d'un lieu planétaire significatif : l'Algérie. Si l'on peut regretter que l'Afrique subsaharienne ait été peu représentée dans ce colloque ¹, en revanche on se félicitera qu'une grande place ait été ménagée à un pays dont le drame aura du moins eu pour effet de requérir une révision profonde des schémas à l'intérieur desquels sont souvent perçues les « cultures ». Plusieurs communications présentées lors de ce colloque traitent du Maghreb dans cette perspective, mais aucune ne va aussi loin dans ses remises en cause que l'essai tout récemment publié par Hélé Béji, significativement intitulé *L'Imposture culturelle* ². Rarement essai aura été ainsi écrit dans l'urgence d'un lieu et d'un temps, c'est aussi pourquoi il y a lieu de le lire dans l'urgence : chaque jour on tue physiquement au nom de l'« imposture culturelle », chaque jour on enferme un peu plus des existences dans des destins sans issue, avec, en arrière-plan, le grand silence impavide des individus post-industriels, tout occupés à « communiquer ».

¹ On suppose que des raisons matérielles ont, encore une fois, joué. En dehors de L. Kesteloot et de F.P. Kirsch, seul Ambroise Kom, un habitué de cette position, représente, par son pays d'origine et par sa problématique, l'Afrique noire. On notera cependant que cette problématique est essentiellement sociétaria (« Conflits interculturels [entre anglophones et francophones !] et tentation séparatiste au Cameroun »).

² Paris, Stock, 1997, 164 p.

Jouant sur l'opposition *civilisation vs culture*, Béji prend acte de l'échec de la colonisation mais aussi de la décolonisation quant à l'établissement concret d'un progrès historique. Pour la première, la chose est entendue ³. Pour la seconde, la tartuferie a consisté à jeter en pâture consolatoire aux décolonisés d'hier une « fierté culturelle » dont, ajouterais-je, le mobutisme a exemplairement incarné la gabegie pratique et l'idéologie fallacieuse. Dans une post-modernité marquée par la confusion et les replis, il reste à repenser pour aujourd'hui une forme retrouvée d'humanisme. La charge à laquelle se livre Béji dans son brillant essai est une analyse féroce de la cuistrerie culturaliste, à laquelle son lieu d'énonciation – une femme dans la Casbah – donne évidemment une raison d'être et une coloration toutes particulières. Elle n'est pas la première sur ce terrain, mais sa démonstration en spirale, merveilleusement écrite, est un précieux coup de boutoir en plus dans une idéologie qui, pour avoir fait son temps, n'en reste pas moins prégnante. Dénonçant le caractère de religion que revêt aujourd'hui l'injonction culturelle, Béji rouvre décidément la porte à un questionnement sociétaria, éventuelle-

³ Peut-être trop bien entendue : c'est le propre des deux ouvrages dont nous parlons que de ne pas toujours creuser cette histoire-là, et même d'en donner une vue parfois très cavalière. À prolonger le propos de Béji, on conclura pourtant que l'échec de la colonisation réside dans son inconséquence pratique (les inégalités) et théorique (les différences) par rapport à sa base idéologique (civilisationnelle) et même à ses intérêts à long terme (sociétaria). L'échec de la décolonisation, au contraire, réside dans sa conséquence par rapport à sa base idéologique (culturaliste), du moment que, pour se différencier de l'impérialisme supposé assimilationniste et négateur des « cultures », elle ne s'est plus référée aux valeurs civilisationnelles (humanistes) qui cependant fondaient le projet historique des « jeunes nations ».

ment matérialiste mais non seulement (celui de Béji ne l'est guère).

La nouvelle mystique culturelle s'est nourrie de toutes les déceptions politiques de notre siècle. C'est la naissance d'un dogme où chacun croit retrouver une poésie et un salut, et veut se dédommager de cette déception par une pose existentielle, par une forme triviale de pensée où se reproduisent la médiocrité et la terreur (pp. 152-153).

Et ceci, qui devrait donner à penser à tous les parangons d'une francophonie placée sous le signe du dialogue interculturel, qu'il soit réussi ou manqué : « Quelle bizarrerie que celle où le parti de la culture est à la fois celui de la domination et de la résistance ! Elle est le dada des pouvoirs établis comme celui des insurgés » (p. 113).

On est dès lors aussi renvoyé au débat sur le post-modernisme et sur cette ère du vide dont j'aurais personnellement tendance à penser, avec Béji et en résistant aux séductions des esthétiques rhizomatiques, qu'elle désarme dangereusement l'humain. À cet égard on observera que le concept de *métissage*, au cœur de la problématique immédiatement contemporaine, est tantôt au service du poudroier post-moderne, dans la poussière duquel on ne voit décidément rien venir (sinon des hédonismes qui font parfaitement les affaires des libre-échangistes), tantôt au service d'une inventivité historique et critique des sociétés : voyez par exemple Mudimbe et son concept de *reprise*¹. Mudimbe et Béji : ces pensées refusent de venir d'un Tiers-monde culturalisé, elles se réclament du genre humain. Elles ont aussi tiré la leçon, à

vrai dire peu francophone, des processus planétaires en cours.

À lire Béji, on se prend cependant aussi à revoir son jugement sur ce qui pouvait paraître une autre tartuferie, à savoir le lien « naturel » qu'il y aurait entre la langue française et un certain nombre de valeurs humanistes, du type « Droits de l'homme ». Et certes, c'est à bon droit qu'on peut nourrir des doutes quant à l'essence démocratique de la langue de Gobineau, de Laval ou d'Eyadema. *Contra*, on avancera que le français – mais ç'aurait pu être l'anglais ou le patagon – joue de facto, dans maints pays, le rôle d'un instrument utile en vue de garder le contact avec le monde contemporain, voire en vue d'écrire ou de traduire des situations contemporaines, donc avec la possibilité d'imaginer des changements. Ceci nous est rappelé par les contributions concernant l'Algérie dans les actes du colloque. Béji place le débat plus haut, ayant mieux à faire que de disputer de cet état de fait. Elle apporte, implicitement, une première réponse dans son écriture elle-même, qui se place dans le droit fil de la meilleure tradition de l'essai français, de Montaigne à Finckelkraut : quand ce livre sera traduit, et il faut souhaiter qu'il le soit, une part importante de ce qu'il avait à montrer sera sans doute perdue, car, dans sa forme rhétorique, il laisse le sentiment que cette langue-là à laquelle elle a recours (qui n'est pas le français, mais un certain usage séculaire du français) est bien un vecteur privilégié de la pensée, et d'une pensée d'opposition. Explicitement, par ailleurs, Béji s'interroge sur la naissance des conceptions culturalistes de l'identité collective, et rejoint ainsi l'observation que formulait H.-J. Lüsebrink sur l'héritage communautaire du romantisme allemand, poussé sur cette voie en réaction contre les menées impériales de Bonaparte. Napoléon, responsable de « l'imposture culturelle » ? La thèse est séduisante.

¹ Cf. e.a. *Les Corps glorieux des mots et des êtres*. Montréal, Humanitas ; Paris, Présence africaine, 1994, 228 p., ill. ; « "Reprendre". Énonciations et stratégies dans les arts africains contemporains », dans *Papier blanc, encre noire*. Bruxelles, Labor, 1992, vol. 2, pp. 491-517.

Elle l'est d'autant plus que c'est pour liquider un autre Empire français « civilisateur » qu'on mit plus tard sous le boisseau le discours de la « civilisation ». Elle s'illustrerait aussi bien par le « divorce belge », puisqu'un certain discours ethno-national flamand, organisé autour de la notion de « culture », continue de s'alimenter à une rancœur historique contre ses anciens « oppresseurs » fransquillons, et dès lors de sécréter un droit du sol, parfois du sang, qui est peu compatible avec le droit des personnes auquel se disent attachés les francophones.

S'agissant de la Belgique – trop peu représentée comme il arrive souvent dans le genre de rencontre internationale qui s'est tenue à Vienne¹ –, Marc Quaghebeur a brossé l'un de ces vastes panoramas dont il a coutume, et a ainsi eu l'occasion de revenir sur des thèses qui lui sont chères. Il s'appuie avec un plaisir non dissimulé sur le témoignage du Hollandais B. Barnard qui figurait en tête de la livraison consacrée par la revue *Liber* à la Belgique, dans la mesure où elles rejoignent sa conviction concernant l'existence d'une « spécificité » belge, irréductible au « modèle français » centralisateur, mais irréductible aussi à « l'équivalence entre langue, culture, état, nation et parfois religion » qui caractérise également d'autres espaces européens, y compris une tendance du Mouvement flamand.

Il faut donc s'interroger sur un « autre type d'identité », mais il la conçoit comme un interface entre les Francophones belges et leurs interlocuteurs plutôt que comme une leçon belge qui

aurait quelque intérêt pour les citoyens du vaste monde : le propos n'est pas celui de Béji, de Glissant ou de Mudimbe. Soit que la situation de parole qui est celle d'un Commissaire au Livre de la Communauté française restreigne a priori la portée de son propos, soit, mais l'un n'empêche pas l'autre, qu'on ait ici l'illustration de cette position de repli post-colonial que Béji déplore dans les réflexions européennes sur l'identité... européenne.

Quoi qu'il en soit, on relèvera dans cette intervention deux éléments instructifs, ainsi qu'un troisième. Le premier consiste dans ce qui paraît bien le report sur l'axe synchronique, par une homothétie implicite, des fameuses phases centripète, centrifuge et dialectique de J.-M. Klinkenberg. Ce sont trois « types d'attitude » : « croire à l'inviolabilité de la langue, à son caractère sacré, univoque, éternel » et mettre l'identité « en sourdine ou entre parenthèses » ; le « refus de l'imposition d'un modèle étranger », quitte à affronter la résistance qu'offrent « les mondes francophones » (?) à « la greffe baroque et carnavalesque » ; enfin une « attitude plus perverse en somme » : considérer la langue comme « un matériau à transformer » pour y « faire advenir le mystère ».

Le second élément remarquable est d'ordre lexical. Rappelons que la thèse globale revient à suggérer que la spécificité belge consiste dans un refus labile du « modèle plein » auquel il est arrivé à la bourgeoisie belge elle-même de souscrire, au profit d'un modèle qu'on doit bien appeler « creux » ou, comme R. Fox, « négatif ». Quaghebeur procède alors par emprunts, sinon par métaphores : tout se passe « comme si, de façon très marxiste au fond, l'État de la bourgeoisie belge n'était qu'une superstructure alors que le corps social demeurerait fondamentalement ancré » dans ses localismes et ses « familles » : ce seraient des « identités de base »,

¹ Outre l'intervention de Marc Quaghebeur, les actes reprennent un exposé de Geneviève Michel sur « Le groupe surréaliste de Bruxelles et les surréalistes français : contacts, échanges, divergences » ; et un autre de Rodica Lascu-Pop (« Dialogue interculturel belgo-roumain. Repères symbolistes »). Cf. aussi le compte rendu de *Regards francophones*, dans la rubrique « Échos ».

appellation qui leur donne une allure progressiste. Ou alors il multiplie les termes, jouant de toutes les nuances du lexique identitaire : « Comment parler en effet de ce *peuple* fait de plusieurs *communautés* [ailleurs appelées *composantes*] et de cette *culture commune, concrète*, bien que trois langues se partagent le territoire, donnant lieu à de sensibles nuances de « *sensibilité* » ? ». Telle est la question, en effet : comment en parler ?

En réalité, tous ces mots sont d'un usage qui est devenu problématique dans une analyse scientifique, dans la mesure même où ils sont utilisés sans problème par le discours politique lorsqu'il présente l'unité qu'il opère comme une unité « naturelle » ou « historique ». L'observateur peut-il constater une marque collective sans en même temps donner existence à cette collectivité ? Telle a été, on le sait, l'impasse de l'ethnologie coloniale, de faire être des groupes qui n'existaient pas, ou qui n'auraient pas existé de la même manière, sans le regard qui était porté sur eux, même à des fins seulement « scientifiques ». On ne peut que prendre acte des dires et des pratiques identitaires, conscientes ou non, et en examiner le fonctionnement sociétaire. C'est, au fond, ce que fait aussi Marc Quaghebeur, toujours aussi attentif à l'Histoire et aux rapports de force ; mais en les *faisant parler* jusqu'à fonder ce « nous » qui se distingue si bien des « autres » (les Français), il est naturellement conduit à conforter, au sein du marché francophone, l'existence de « cette culture belge dont vous m'avez demandé de parler ». La ruse est de ne pas lui donner une existence quelconque, banalement ethno-nationale, mais de présenter ce « peuple » sur un mode qui l'oppose à toute représentation du *Volk* ; lui est ainsi assuré un droit de cité conceptuel, fonctionnellement comparable au modèle antillais, à ces deux différences

près qu'il n'est pas universalisable tant qu'il se donne pour l'héritage de particularismes historiques, et qu'il n'est pas inscrit encore dans le présent, tant il est vrai qu'il est peu probable que la Belgique ait complètement échappé aux ruptures identitaires qui sont observées partout ailleurs, du fait de l'« immigration » par exemple, depuis une quinzaine d'années.

Quaghebeur soulève un troisième élément dans les discussions du colloque : « Personne, à ma connaissance, n'a examiné cette situation très curieuse de la Francophonie ; à savoir qu'entre nous, ça ne circule pas ». Voilà un autre « nous », mais il est déterminé comme le premier par le centralisme français. Il n'engage d'ailleurs pas, et pour cause, quelque chose qui serait une identité ou une « culture » francophone. Plutôt, il en appelle à une multilatéralité dans les échanges, revendication qui vient à son heure si l'on songe à la dépoliarisation des phraséologies identitaires qui est évoquée de diverses façons ci-dessus. Car le « dialogue des cultures » favorisait paradoxalement le maintien d'une représentation « coloniale » de l'espace (Paris au centre de la « plus grande France », pour l'essentiel), puisque la faute à réparer par le dialogue était exemplairement située du côté de l'« acculturation » imputée à la colonisation. Béji nous encourage à renoncer à cette « imposture » : « Plus il y aura d'identités culturelles à satisfaire, et moins il y a aura de vérités à discerner. Celle sollicitation permanente est devenue le principal handicap de notre faculté de juger » (p. 71). Et pour ce qui est d'« imaginer une meilleure humanité politique » (p. 96), que le « dialogue » cède donc la place à la « conversation » : rien à voir avec la « communication » à la mode, mais bien avec un certain mode *intelligent* de l'écoute et de la parole humaines.