

MAGANA

L'Analyse du discours dans tous ses sens

VOLUME 1 - NUMÉRO 0 - 2023

GRENIER DES SAVOIRS ET ÉDITIONS SCIENCE ET BIEN
COMMUN



MAGANA de Le Grenier des savoirs est sous une licence License Creative Commons Attribution - Partage dans les mêmes conditions 4.0 International, sauf indication contraire.

La revue *MAGANA. L'Analyse du discours dans tous ses sens* est sous licence Creative Commons CC BY-SA 4.0, disponible en ligne, en format PDF et, dans certains contextes, en version imprimée.

Cette revue a été créée avec Pressbooks (<https://pressbooks.com>) et convertie par Prince.

*MAGANA. L'analyse du discours dans tous
ses sens*

Dossier thématique : Une archive de
l'analyse du discours en Afrique de
l'Ouest (republication)

Coordonné par Aimée-Danielle
LEZOU KOFFI et Marie-Anne
PAVEAU

Volume I, numéro 0 – 2023

DOI : [10.46711/magana.2023.1.0](https://doi.org/10.46711/magana.2023.1.0)

Table des matières

Une image de l'analyse du discours en Afrique de l'Ouest. Présentation	1
Aimée-Danielle LEZOU KOFFI et Marie-Anne PAVEAU	
HISTOIRE, SOCIÉTÉ, POLITIQUE	13
Charte de Kurukan Fuga : mémoire et communauté	15
Amadou SAÏBOU ADAMOU	
DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !	53
Kalidou SY	
Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémiotique de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar	77
Momar CISSÉ	
L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?	121
Nanourougo COULIBALY	

TEXTES LITTÉRAIRES

Dénomination et approche sémantique dans <i>L'Anté-peuple</i> de Sony Labou Tansi	157
Anatole MBANGA	
De l'argumentativité des interjectifs dans <i>Allah n'est pas obligé</i> de Ahmadou Kourouma	175
Djédjé Hilaire BOHUI	
Expressions et sens du genre. Une lecture de <i>Crépuscule du tourment</i> de Léonora Miano	209
Aimée-Danielle LEZOU KOFFI	



MAGANA

L'Analyse du discours dans tous ses sens

Magana : « parole » en langue haoussa

La revue *Magana* est un lieu dédié à la diffusion et la promotion de travaux d'Analyse du Discours *dans tous ses sens* conçue ici au sens à la fois précis et accueillant d'analyse des pratiques du langage articulées à leur dimension sociale. Parmi les dernières arrivées des disciplines des sciences du langage dans les universités francophones subsahariennes, l'Analyse du Discours souffre d'un déficit de cadres d'expression et de diffusion que cette revue voudrait contribuer à réduire. À terme, ce projet contribuera à mieux appréhender les pratiques, objets et dynamiques théoriques à l'œuvre sur le continent africain. La revue publie deux numéros par an, constitués d'un dossier thématique, d'une rubrique « Varia » et d'une rubrique « Pépite » (où seront republiés des articles importants et patrimoniaux mais inaccessibles) ou constitués entièrement d'articles Varia.

Contact : revue.magana@gmail.com



Direction de la revue

La revue *Magana* est dirigée par Aimée-Danielle LEZOU KOFFI (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire) et Marie-Anne PAVEAU (Université Sorbonne Paris Nord, France).

Comité de rédaction et comité scientifique

Les membres du comité de rédaction

- Ibrahima BA (Université Cheikh Anta Diop, Sénégal);
- Moussa COULIBALY (Université Assane Seck, Sénégal);
- Demba Tillel DIALLO (Université Cheikh Anta Diop, Sénégal);

- Donald DJILÉ (Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire);
- Mireille Denise KISSI (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire);
- Clémentine LOKONON (Institut Universitaire Panafricain, Bénin);
- Christian MANGA (Université de Buea, Cameroun);
- Jeannette MBONDZI (Université Omar Bongo, Gabon);
- Danon Anicet MOROKO (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire);
- Surprise OKOME ENGOUANG (École Normale supérieure, Gabon);
- Ousmane SIDIBE (Université de San Pedro, Côte d'Ivoire).

Les membres du comité scientifique

- Amadou Ouattara ADOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire).
- Hilaire Djédjé BOHUI (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire);
- Momar CISSE (Université Cheikh Anta Diop, Sénégal);
- Nanourougo COULIBALY (Université Félix

MAGANA

Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire);

- Luca GRECO (Université de Lorraine, France);
- Dorgelès HOUESSOU (Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire);
- Eni ORLANDI (Unicamp – Université d'État de Campinas, Brésil);
- Adamou Amadou SAIBOU (ENS, Université Abdou Moumouni, Niger);
- Kalidou SY (Université Gaston Berger, Sénégal);
- Pascal TOSSOU (Université d'Abomey Calavi, Bénin);
- Monica ZOPPI (Unicamp – Université d'État de Campinas, Brésil).

Contact : revue.magana@gmail.com



Une image de l'analyse du discours en Afrique de l'Ouest. Présentation

AIMÉE-DANIELLE LEZOU KOFFI ET MARIE-ANNE PAVEAU

Type de texte : Éditorial

Depuis l'année 2019, l'analyse du discours en Afrique subsaharienne connaît des bruissements. En effet, sur cet espace, après de longues années de recherche solitaire, des spécialistes de la discipline ont éprouvé le besoin de mener leurs recherches en synergie. Ainsi, le Réseau Africain d'Analyse du Discours (R2AD) a été créé en 2019 et présenté au monde scientifique en 2021. La même année, paraît un numéro thématique de la revue algérienne *Altralang*, « L'analyse du discours en Afrique francophone. État des lieux, pratiques et perspectives » (Bensebia *et al.* coord., 2021). En 2022, les actes des journées de lancement sont

publiés (Sy et al. coord. 2022) et le projet ADAS (*Analyse du discours en Afrique subsaharienne. Histoire, épistémologie, théories*) voit le jour avec deux missions au Sénégal et en Côte d'Ivoire. Ainsi, cinquante ans après les débats sur la philosophie africaine, *L'affaire de la philosophie africaine* dira Fabien Eboussi Boulaga (2011), l'analyse du discours africaine, issue globalement de l'école française d'analyse du discours, « fait sa révolution ». Avec une trajectoire différente et une histoire plus récente, puisque l'intégration des pionnier-es¹ au sein des universités africaines ne s'est faite que dans les années 1990, elle voudrait mieux prendre en charge les problématiques institutionnelles, scientifiques et sociales spécifiques au contexte discursif africain.

Elle s'inscrit en cela dans un mouvement général de décentrement des savoirs, en Afrique et dans les mondes anciennement colonisés, qui se développe dans la continuité historique longue des gestes critiques du postcolonialisme et du décolonialisme. Travaillé depuis assez longtemps par la philosophie (Ela 2006, 2007 ; Hountondji 1994, 2001 ; Diagne 2013 ; Mudimbe 2021), ce décentrement semble toucher actuellement les disciplines de la langue, du texte, du discours et de la communication, comme le montrent différentes manifestations contemporaines de la publication

1. La revue *Magana*, conformément à la charte du Grenier des savoirs, pratique l'écriture épïcène. Exceptionnellement, les articles présentés dans cette livraison ne respecteront pas cette pratique : rédigés au masculin générique lors de leur première publication, ils n'ont pas été modifiés, ce qui aurait altéré leur intégrité

du présent numéro : en novembre 2023 est programmé au Sénégal un colloque international intitulé « Les sciences de l'information et de la communication : vues d'ailleurs, vues d'Afrique », organisé par le Centre des sciences et techniques de l'information de l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar et l'Unité de formation et de recherche Civilisations, Religions, Arts et Communication de l'Université Gaston Berger à Saint-Louis ; le mois suivant est prévu à Dakar un colloque de sociolinguistique, « La sociolinguistique en Afrique. Pistes pour des perspectives alternatives » qui, s'inscrivant explicitement dans un mouvement de « décolonisation des savoirs », a pour objectif d'ouvrir un processus réflexif sur les pratiques de la discipline en Afrique et d'interroger l'extraversion encore importante qui marque les travaux des chercheur·es africain·es. Organisé au sein du département de Lettres modernes de l'UCAD, il aura lieu conjointement, et de manière emblématique, dans cette université et au Musée des Civilisations Noires.

Les choses bougent donc du côté de l'analyse des phénomènes de langage et de communication, et, de manière significative, le « 1er Colloque international de l'Observatoire du Plurilinguisme africain » (observatoire créée à l'initiative de l'Université Assane Seck de Ziguinchor au Sénégal) aura lieu à l'Université de Dschang au Cameroun en décembre 2023 également, intitulé « Penser les pratiques, l'apprentissage, l'enseignement des langues et cultures africaines face au marché de l'emploi » et organisé

à l'initiative de Léonie Tatou Métangmo. Le décentrement s'accomplit donc aussi par rapport à la langue française, et fait écho au programme qui était, pour la littérature, celui de Ngũgĩ wa Thiong'o dès la publication de *Decolonizing the Mind* en 1986 (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2011), et, pour la philosophie et les sciences humaines et sociales, de Kwasi Wiredu qui, en 1995, exhortait ses collègues anglophones à penser et écrire en langues africaines (Wiredu, 1995).

C'est dans ce contexte et cette histoire que la nouvelle Revue *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens* voit aujourd'hui le jour, avec la volonté d'étendre les possibilités de publication des spécialistes du Sud global en général et d'Afrique en particulier. L'on pourrait s'interroger, à raison, sur la nature des spécificités d'une analyse du discours africaine. Les contributions de ce premier numéro mettent en évidence un faisceau de pratiques et d'objets d'étude et révèlent les lieux de construction d'une analyse du discours africaine. Ils sont situés entre analyse de pratiques socioculturelles, discours politiques et discours littéraires, autrement dit trois grands domaines de l'analyse du discours telle qu'elle s'est stabilisée et disciplinarisée au niveau mondial, travaillés ici sur des corpus africains. Ce reflet des grandes orientations des corpus de l'analyse du discours est en partie le fruit du hasard, puisque les contributions réunies dans ce numéro liminaire sont des republications de pionnier·es ou de chercheur·es senior·es,

dont le choix leur a été laissé². C'est donc tout naturellement, pourrait-on dire, ou plutôt historiquement, que le profil de ce numéro s'est constitué, qui avait pour but de fournir une première tentative de réponse au déficit de visibilité des résultats de la recherche africaine, l'idée de départ du numéro étant de valoriser des publications que leur support papier ne permettait pas de diffuser. Et tout aussi « historiquement » s'est constituée l'évidente répartition genrée dont témoigne le sommaire, largement profitable aux auteurs masculins, qui ne fait que refléter la sociologie contemporaine des chercheur·es senior·es dans la sous-région. Au final, ce numéro constitue une image, sinon fidèle, du moins représentative de la situation de l'analyse du discours francophone dans la sous-région Ouest dans les vingt dernières années.

La livraison s'organise en deux grandes parties, la première rassemblant des textes sur des corpus culturels et politiques, et la seconde des travaux sur des œuvres littéraires.

Les deux premiers articles analysent des discours africains inscrits dans une dimension communautaire. Le premier, celui de Saïbou Adamou Amadou, exploite la Charte de Kurukan Fuga, texte issu de l'oralité africaine. Présentée comme un outil de régulation du vivre ensemble en Afrique subsaharienne et un modèle dont les communautés

2. Nous remercions l'ensemble des éditeurs qui ont publié ces travaux de nous avoir autorisées à les republier ici

africaines pourraient s'inspirer pour revenir à elles-mêmes (savoirs endogènes), la Charte n'est pas exempte de polémiques dont l'analyse rend compte. Le deuxième article, celui de Kalidou Sy, examine, dans la même veine, des pratiques routinières au sein de la société haalpulaar. Dans une région secouée par des crises diverses, ces auteurs cherchent à étudier des mécanismes endogènes de régulation sociale.

Les articles suivants sont ancrés dans un type de discours privilégié par les analystes du discours : le discours politique. Les contributions de Momar Cissé et de Nanourougo Coulibaly en questionnent la dimension argumentative. Le premier revient sur le discours très controversé de Nicolas Sarkozy à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar en 2016 (dit « Discours de Dakar »), exercice lui permettant de « contribuer à la typologie des procédés persuasifs du discours politique », tandis que le second s'intéresse à un genre spécifique, le discours de campagne, dans lequel il s'intéresse aux modalités de construction de l'altérité comme stratégie de communication de l'orateur Laurent Gbagbo.

Dans la seconde partie de ce numéro, divers phénomènes discursifs sont analysés dans des textes littéraires, chez des auteurs emblématiques de la littérature africaine dite francophone. Anatole Mbangwa livre d'abord une analyse du sens des noms en discours dans un roman de Sony Labou-Tansi, choisissant le cas des anthroponymes,

et situant son approche de la dénomination entre analyse du discours et sémantique. Dans le second article, Hilaire Djédjé Bohui interroge les usages des interjectifs dans un célèbre roman d'Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, l'objectif étant de calculer leur contribution comme marqueurs argumentatifs dans la construction du sens du texte étudié. Enfin, Aimée-Danielle Lezou Koffi aborde l'expression et le sens du genre dans un roman de Léonora Miano, à travers l'analyse de la mise en discours du rapport de domination genré dans la société contemporaine, posant un objet récent en sciences du langage de façon générale et en analyse du discours en particulier.

Cette livraison constitue un échantillon représentatif des travaux de chercheur·es reconnu·es actuellement en Afrique de l'Ouest, échantillon qui dessine des contours théoriques (forte représentation de l'analyse argumentative, des courants pragmatiques et communicationnels) et épistémologiques (une majorité de références françaises, et une présence forte des grand·es auteur·es de référence du champ), témoignant de cette extraversion définie par Hountondji (1990), souvent notée dans les relectures disciplinaires actuelles. Elle se manifeste notamment ici par le fait que les corpus, tous liés au continent africain, sont traités avec des outils théoriques et méthodologiques qui restent majoritairement européens, ce qui constitue aussi un des traits de la jeunesse d'une discipline. En définitive, ce premier numéro de *Magana* rend compte d'un certain

habitus de l'analyse du discours en Afrique subsaharienne, qu'il était pertinent de saisir pour l'édification future d'une analyse du discours africaine qui parvienne à maturité.

Bibliographie

- Bensebia, Abdelhak Abderrahmane, Lezou Koffi, Aimée-Danielle, Tabet-Aoul Zoulikha (coord.). 2021. *L'analyse du discours en Afrique francophone. État des lieux, pratiques et perspectives*. ALTRALANG Journal Volume 03 Issue 02. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/169509>
- Diagne, Souleymane Bachir. 2013. *L'encre des savants. Réflexion sur la philosophie en Afrique*. Dakar-Paris : CODESRIA-Présence africaine.
- Eboussi Boulaga, Fabien. 2011. *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*. Paris : Karthala.
- Ela, Jean-Marc. 2006. *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*. Paris : L'Harmattan.
- Ela, Jean-Marc. 2007. *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, Livre II. Paris : L'Harmattan.
- Hountondji, Paulin. 1990. Recherche et extraversion: éléments pour une sociologie de la science dans les pays de la périphérie. Dans *Africa Development / Afrique et*

Développement, 15-3/4, *Proceedings of the Sixth General Assembly of CODESRIA / Actes de la Sixième Assemblée générale du CODESRIA*, p. 149-158.

Hountondji, Paulin. 1994. Démarginaliser. Dans Hountondji Paulin (dir.). *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Dakar : CODESRIA, p. 1-36.

Hountondji, Paulin. 2001. Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes. *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, 144, p. 58-65.

Mudimbe, Valentin-Yves. 2021 [1988]. *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, trad. de l'anglais par Laurent Vannini. Paris : Présence africaine.

Ngũgĩ wa Thiong'o. 2011 [1986]. *Décoloniser l'esprit*, trad. de l'anglais (Kenya) par S. Prudhomme. Paris : La fabrique.

Sy, Kalidou, Lezou Koffi, Aimée-Danielle, Bohui, Djédjé Hilaire, Mbow, Fallou (coord.). 2022. *L'Analyse du Discours en Afrique francophone : état des lieux-objets-enjeux-perspectives*. Vol. 1, Actes des Journées d'études et de lancement du R2AD. Mélanges offerts au Professeur Momar Cissé, KONNGOL-GRADIS, HS 1.

Wiredu, Kwasi. 1995 *Conceptual Decolonization in African Philosophy*. Ibadan : Hope Publications.

Références des premières publications

- Bohui, Hilaire. 2003. De l'argumentativité des interjectifs dans *Allah n'est pas obligé*. *Revue du CAMES*, série B, Vol. 005 n° 1-2, p. 141-150.
- Coulibaly, Nanourougo. 2020. L'altérité comme ressource argumentative dans le discours de conquête du pouvoir de Laurent Gbagbo en 2010. *SLADI*, n°2, p. 21-37.
- Cissé, Momar. 2010. Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémi-discursive de l'allocation de Nicolas Sarkozy à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. *Gabonica* n°4 (Revue du CERGEP), p. 198-215.
- Lezou Koffi, Aimée-Danielle. 2021. Expression et sens du genre. Une lecture de *Crépuscule du tourment*. Dans Troh Gueyes, Léontine, Dah, Perpétue Blandine, Adjoumani, A. Mia Élise (coord.), *La traversée culturelle du genre : les traductions culturalistes du genre* (139-160). Longueuil : Le Graal Éditions.
- Mbanga, Anatole. 2008. Dénomination et approche sémantique dans *L'Anté-peuple* de Sony Labou Tansi. *Lettres d'ivoire* n°4, p. 21-30.
- Saïbou Adamou, Amadou. 2020. Charte de Kurukan Fuga : mémoire et communauté. Dans *De l'Afrique traditionnelle à la commune humanité, une réflexion plurielle pour un monde de paix*, Actes du colloque international organisé

Une image de l'analyse du discours en Afrique de l'Ouest.
Présentation

à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de
l'Université Abdou Moumouni, Niamey, les 17 et 18
novembre 2020, Niamey, Editions Gashingo, p. 11-32.

Sy, Kalidou, 2009. DENDIRAAGAL haalpulaar'en : des mots
pour refaire le lien social ! *Écritures plurielles* n° 3, p.
87-95.

Aimée-Danielle LEZOU KOFFI

L'auteure est enseignante-chercheuse au département de
Lettres Modernes de l'Université Félix Houphouët-Boigny.
Elle est la coordinatrice du Programme Thématique de
Recherche : Langues, Société, Culture et Civilisations (PTR-
LSCC) du CAMES depuis décembre 2021, Présidente-
cofondatrice du Réseau africain d'Analyse du Discours,
co-initiatrice du projet de recherche ADAS : Analyse du
Discours en Afrique Subsaharienne. Histoire, épistémologie
et théories.

Marie-Anne PAVEAU

Marie-Anne Paveau, professeure en sciences du langage à
l'Université Sorbonne Paris Nord (Paris 13) et membre de
l'équipe de recherche 7338 Pléiade, mène des recherches en
théorie du discours avec une approche transdisciplinaire.
Elle travaille actuellement à une histoire et épistémologie

des théories du discours dans la perspective des rapports
Suds/Nords.

En ligne à :

[https://www.revues.scienceafrique.org/
magana/?post_type=chapter&p=485](https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=485)

Pour citer cet article : Lezou Koffi, Aimée-Danielle et Paveau, Marie-Anne. 2023. Une image de l'analyse du discours en Afrique de l'Ouest. Présentation. *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 1-12. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.1



HISTOIRE, SOCIÉTÉ, POLITIQUE

En ligne à :

[https://www.revues.scienceafrique.org/
magana/?post_type=chapter&p=186](https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=186)



Charte de Kurukan Fuga : mémoire et communauté

AMADOU SAÏBOU ADAMOU

Résumé :

L'article a pour objet la Charte de Kurukan Fuga produite oralement au 13^e siècle, à l'instauration de l'empire du Mali, dans une société à peine sortie d'une longue guerre. Le texte a été récemment (2008) reproduit sous forme écrite et moderne. La Charte de Kurukan Fuga suscite un grand débat. Les discours tenus à son propos le sont le plus souvent sous le régime de l'épidictique. Les uns le louent, l'élevant même au rang de première constitution élaborée par l'Homme ; les autres le réfutent, n'y voyant qu'une manipulation, le produit d'un grossier montage dont l'ambition cachée est la réinstauration d'un état féodal. Le présent article – qui n'ignore pas cette polémique – étudie la Charte (la version écrite de 2008) sous la grille

argumentative et pragmatique de l'analyse du discours. Il s'appuie sur les dimensions mémorielles du texte, pour rendre compte de sa réception controversée, pour en identifier les composants et en comprendre l'intentionnalité. Après un rappel sur la genèse, l'évolution formelle et la réception du texte, l'exposé démontre que la Charte de Kurukan Fuga est une mémoire discursive à caractère incitatif. Sa transdiscursivité en fait, à l'origine, le témoin particulier d'une société pluriculturelle et d'une volonté politique de conciliation et de progrès.

Mots-clés : Charte de Kurukan Fuga, communauté, discours proactif, intentionnalité, mémoire

Abstract :

Kurukan Fuga Charter : memory and community

The article is about the Kurukan Fuga Charter produced orally, in the 13th century, at the establishment of the Mali Empire, in a society barely emerging from a long war. The text was recently (2008) reproduced in written and modern form. The Kurukan Fuga Charter sparked a great debate. The speeches made about him are most often under an epideictic regime. Some praise it, even raising it to the rank of the first constitution drawn up by man; the others refute it, seeing in it only a manipulation, a crude montage what hidden ambition is the reinstatement of a feudal state. This article – which is aware of this controversy – studies the Charter (the written version of 2008) under the argumentative and

pragmatic grid of discourse analysis. It draws on the memorial dimensions of the text, to account for its controversial reception, to identify its components and understand its intentionality. After a reminder of the genesis, the formal evolution and the reception of the text, the presentation demonstrates that the Kurukan Fuga Charter is a discursive memory with an incentive character. Its transdiscursivity makes it, originally, the particular witness of a multicultural society and a political will for conciliation and progress.

Keywords : community, intentionality, Kurukan Fuga Charter, memory, proactive discourse

Résumé (Songhay-zarma) :

Kurukan Fuga usla : fongandiyan nda margaray

Tira wo, i mana a te kala Kurukan Fuga usla bon kan i wallafi za jiiri kan bisa jiiri zangu ahakku ga ka sohon, kaayey waate, wato kan i na Maali laabo koytara dan, wangu kuuku banda. A mana gay (2008) kan i na uslo wo hantum zaamani hantumi ra, tira bon. Kurukan Fuga usla tabbatandiyano kande gaddama boobo. Boro fooyan na a kulubanban kar, ka ne zaati kan tira din ga ti laabu mayray tira sintina kan adamayze wallafi ; boro fooyan mo na a jance gumo, i diyano ra moodabal no, biituru day no kan boro fooyan te zama i ga ba i ma ye ga kande za don koytara mayra ka dan sohon wano nango ra. Tira woone kan iri te – kan gaddama dini mana kani a se ganji – na Kurukan Fuga tira (2008 wano) caw

ka fisi, hayey kan a ga ci nda hayey kan a ne i ma te fondo ra. Cawo wo kan iri te koy ga Kurukan Fuga tira fisi ka di za don-don hayey kan yan go ga kunsum a ra ; woodin no ga nan borey ma faham nda gaddama dini mafaari, nda tira cinaro alhaalo, nda tira anniya kan go a ra bumbo. A banda kan i fongandi Kurukan Fuga tira aslo, a ce dira nda gaddama kan i te a bon din, tira wo ga koy cabe kan Kurukan Fuga tira gundu no kan ga borey for. Sanni dumi iri-irey kan i margu ga usla din wallafi nda, za aslo, ga koy cabe kan tira din seeda no ; a ga seeda nda naamu boobo kan go Maali laabo ra, a ga seeda mo kan hino kan na a wallafi ga ba waafakay nda jine koyyan laabo se.

Mots-clés (Songhay-zarma): anniya, fongandiyan, foryan sanni, Kurukan Fuga usla, margaray

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Introduction

La présente réflexion porte sur la Charte de Kurukan Fuga (désormais CKF) dont on situe la conception au 13^e siècle (CELTHO 2008). La CKF a été produite oralement dans les toutes premières années de la création du grand empire du Mali, vers 1236 (Niane, 2009), après la victoire du chef de guerre Soundjata Keïta sur le roi Soumangourou Kanté. L'étude, à travers l'analyse du discours, vise à identifier les éléments structurants de cette Charte pour comprendre son intentionnalité et ses raisons subséquentes.

La Charte, parce qu'elle est restée longtemps orale (jusqu'en 2008, indique l'historien D.T. Niane) et s'origine dans un passé lointain, se prédestine à être un objet polémique, du moins chez les chercheurs en sciences sociales et politiques qui ont choisi de l'étudier. Elle nourrit la suspicion chez certains et la certitude chez d'autres. Elle suscite un métadiscours épideictique qui, selon les positions, flatte ou nie la CKF comme témoin oral d'une pensée politique africaine.

La prise en compte de deux considérations importantes conditionne notre étude de la CKF. La première est que cette Charte, depuis ses origines, a été sous forme orale – véhiculée notamment par les paroles de griots – avant d'être récemment (en 2008) transcrite et traduite en français (Niane, 2009). La seconde est que la CKF est un discours

politique¹ commandé par la victoire de Soundjata Keïta mais surtout par une quête de paix sociale nécessitée par une très longue période de troubles (faite de guerre et de traite esclavagiste) vécue par les peuples occupant l'empire du Mali.

On pourrait effectivement se poser plusieurs questions sur la réalité et la fiabilité du document. La CKF est-elle un objet historique réel ? Qui ou qu'est-ce qui peut témoigner de son statut véridique ? Si la CKF a réellement existé, son support (l'oralité) est-il ferme pour ne pas admettre des ablations, des altérations voire même des apories de l'histoire ? Mais, plus fondamentalement encore, une civilisation de l'oralité, africaine, du Moyen Âge, comme celle du Mali de Soundjata Keïta, peut-elle produire une pensée politique à même d'encadrer et de gérer le vivre ensemble de peuples culturellement différents que de longues guerres et les vicissitudes de l'esclavage ont considérablement divisés ?

1. Notons avec Christian Le Bart (1998, p. 6) que « la délimitation de l'objet « discours politique » est [...] arbitraire [...]. On peut choisir de considérer comme politique un discours du fait de sa source [...], mais d'autres critères sont recevables : le contenu (est politique un discours qui fait référence aux problèmes de gouvernement d'une société, ou bien qui se donne comme politique), les modes de diffusion (est politique un discours obéissant à certaines règles de publicité) ou encore les effets (électorales par exemple) ». Pour ce qui concerne la CKF, nous choisissons les première et deuxième raisons.

On imagine que derrière la controverse sur la forme, le support et le statut du document, ce qui s'invite dans le débat controversé, c'est la question de la mémoire, précisément, comme dirait P. Ricœur (2000, p. 69), celle des abus de la mémoire : le trop de mémoire, l'influence des commémorations et l'oubli. Ces multiples formes de l'abus, précise Ricœur, « font ressortir la vulnérabilité fondamentale de la mémoire, laquelle résulte du rapport entre l'absence de la chose souvenue et sa présence sur le mode de la représentation » (2000, p. 69).

Il s'agit pour nous, à travers la lecture du métadiscours suscité par la CKF, de rendre compte des points de vue remémoratifs, c'est-à-dire de la diversité des arguments liés à la réception faite à ce document du passé (d'origine orale), en tant qu'il est « chose absente marquée du sceau de l'antérieur » (Ricœur, 2001, p. II). Voilà pourquoi, pour analyser la CKF, nous convoquons le concept de mémoire, non seulement dans son acception de faculté d'un sujet à se souvenir, mais aussi de mémoire comme de « ce qui se trouve et demeure en dehors des sujets, dans les mots qu'ils emploient » (Lecomte, 1981, p. 71-72).

La seconde considération est que la CKF est un discours politique. Dans cette optique, il est pris comme « le lieu par excellence d'un jeu de masques » (Charaudeau, 2005, p. 5). En effet, souligne Charaudeau, « toute parole prononcée dans le champ politique doit être prise à la fois pour ce qu'elle dit et pour ce qu'elle ne dit pas. Elle ne doit jamais

être prise au pied de la lettre, dans une naïve transparence, mais comme résultat d'une stratégie dont l'énonciateur n'est pas toujours le maître » (2005, p. 5). Sous l'angle linguistique, c'est le même point de vue que formule J.-J. Robrieux, lorsqu'il annonce que « l'énoncé est, en effet, indissociablement lié à des présupposés et à des implications, c'est-à-dire à des implicites situés en amont et en aval du discours, conditionnant l'intelligibilité de l'explicite et les conclusions qu'on peut en tirer » (2010, p. 30). C'est dire que sur le plan interne, celui de sa structuration textuelle et discursive, un discours est aussi une mémoire. La CKF est, dans notre étude, considérée comme une « mémoire discursive » (Courtine, 1981) qui actualise des discours antérieurs et contemporains. Cette appréhension du discours offre une double possibilité : celle d'explorer le tissu textuel de la CKF pour en identifier les « structures héréditaires » (Kryzinski, 1981), celle d'étudier sa discursivité pour établir ce qui en fait une charte.

Dans la perspective qu'offrent les deux considérations susmentionnées et la notion de mémoire, notre étude épouse deux grands moments pour une lecture du discours de la Charte. Le premier moment est consacré au dehors de la CKF, il fait la genèse du document et rend compte de sa réception controversée et des points de vue défendus. Le deuxième moment s'intéresse au dedans du texte pour y étudier les différents discours qu'il mémorise et modélise

pour se constituer ; il s'intéresse aussi aux aspects discursifs qui fondent son identité et sa raison pragmatique en tant que Charte.

La Charte de Kurukan Fuga est une mémoire en instance de...

La CKF est présentée par ceux qui l'ont (re)découverte comme un objet du passé dont, par un concours de circonstances, on s'est souvenu. Or, « se souvenir, c'est non seulement accueillir, recevoir une image du passé, c'est aussi la chercher, "faire" quelque chose » (Ricœur, 2001, p. 67). Le souvenir engage donc, selon Ricœur, une approche double : l'une cognitive (accueillir, recevoir une image du passé), l'autre pragmatique (« faire » quelque chose). Si la première est plutôt passive, la seconde approche est active, consistant en un effort de représentation de l'objet souvenu, pour lui donner actuellement forme et sens. Exercer sa mémoire, c'est finalement se livrer à cette double face de la remémoration. C'est aussi s'exposer aux vicissitudes de l'abus, aux contradictions diverses. À travers sa (re)découverte et les tentatives de son objectivation comme charte et comme matière d'étude, la réception de la CKF a suivi, de la part de ses interprètes, ce processus double de la remémoration.

Une mémoire exhumée

On rappelle que la CKF appartient au passé africain ; elle est liée à l'histoire de l'empire du Mali institué au 13^e siècle par Soundjata Keïta après sa victoire contre Soumangourou Kanté en 1235 et surtout après une très longue période de guerres fratricides entre les différentes communautés composant l'empire auquel il succède, celui du Ghana. Pourtant, c'est seulement en 1960 que, le premier, l'historien Djibril Tamsir Niane mentionne par écrit, dans un des derniers chapitres de son ouvrage *Soundjata ou l'épopée mandingue* (la partie intitulée « Kouroukan-Fougan ou le partage du monde ») non pas tous les éléments constitutifs de la Charte, mais des indices de son existence et, surtout, les conditions de sa naissance :

En sortant de Do, le pays aux dix mille fusils, Soundjata, longeant la vallée du fleuve, se rendit à Kà-ba ; toutes les armées convergeaient sur Kà-ba [...]. Sidi Kamandajan avait devancé Soundjata pour préparer la grande assemblée qui devait se réunir à Kà-ba, ville située dans les terres du pays de Sibi [...]. Au nord de la ville s'étend une vaste clairière : Fouga ; c'est là que devrait se réunir la grande assemblée [...] ; avant même l'arrivée de Djata les délégations de tous les peuples vaincus s'étaient rendues à Kà-ba. (Niane, 1960, p. 133-134)

Soundjata ou l'épopée mandingue ne parle pas de charte. L'œuvre n'évoque que très synthétiquement le contenu de la réunion de Kurukan Fuga : « Soundjata prononça tous

les interdits qui président encore aux relations entre tribus, à chacun il assigna sa terre, il établit les droits de chaque peuple et il scella l'amitié des peuples... » (p. 141)

D.T. Niane ne rapporte là, dit-il, que ce qu'il a recueilli auprès de griots traditionalistes assermentés, détenteurs pendant longtemps des secrets et de l'histoire des villages, des royaumes et empires africains. L'historien guinéen affirme que son livre est le fruit du contact avec les plus authentiques traditionalistes du Mandingue : « Je ne suis qu'un traducteur, je dois tout aux Maîtres de Fadama, de Djéliba Koro et de Keyla et plus particulièrement à Djéli Mamadou Kouyaté, du village de Djéliba Koro (Siguiri), en Guinée », dit D.T. Niane (p. 7).

Soundjata ou l'épopée mandingue révèle donc, à l'écrit, « un souvenir trouvé », pour utiliser la formule de P. Ricœur (2001, p. 4). À ce stade de sa découverte, la CKF s'assimile, pour D.T. Niane et pour les lecteurs de son ouvrage, à la *mnémé* des Grecs, c'est-à-dire à un souvenir qui apparaît presque sans effort de la part de celui qui le reçoit. Ce dernier se souvient, « passivement à la limite, au point de caractériser comme affection – *pathos* – sa venue à l'esprit » (Ricœur, 2000, p. 3).

Au lendemain des indépendances de la plupart des pays africains et dans la perspective d'une Renaissance d'un continent meurtri, dépossédé et dépersonnalisé par la colonisation européenne, cette évocation de l'Assemblée de Kà-ba par D.T. Niane va bientôt prendre un rôle symbolique

de grande importance. Elle se présentera comme la découverte et l'exhumation d'une mémoire orale sinon oubliée, du moins méprisée par un système colonial qui n'a d'égard que pour ce qui est écrit.

La rencontre de Kà-ba évoquée dans l'épopée de Soundjata suscitera désormais un intérêt chez certains chercheurs africains (comme Souleymane Kanté, Youssouf Tata Cissé, D.T. Niane et bien d'autres encore). De « mémoire trouvée », la Charte deviendra, du fait de cet intérêt, une « mémoire cherchée », c'est-à-dire l'« objet d'une quête ordinairement dénommée rappel, recollection. Le souvenir tour à tour trouvé et cherché, se situe ainsi au carrefour d'une sémantique et d'une pragmatique. Se souvenir, c'est avoir un souvenir ou se mettre en quête d'un souvenir » (Ricoeur, 2000, p. 4).

Ainsi, en 1998, lors d'un séminaire regroupant à Kankan en Guinée des communicateurs modernes, des chercheurs et des communicateurs traditionnels, et à l'issue d'une cérémonie de restitution orale par des griots venant de plusieurs pays ouest-africains, la CKF sera entendue dans les détails de son contenu. A l'initiative du Centre d'Études Linguistiques et Historiques par Tradition Orale (CELHTO), la Charte fut transcrite, traduite en français sous forme de texte juridique moderne et publiée en 2008². Une année

2. C'est cette version moderne écrite par Siriman Kouyaté, alors Conseiller à la Cour d'Appel de Kankan en République de Guinée, qui sert de support à notre étude. Elle se compose de 44 articles

plus tard, en 2009, elle est classée par l'Unesco comme appartenant au patrimoine culturel immatériel de l'humanité. Cela en fait un objet universel, une mémoire partagée. Il en fait aussi, naturellement, un objet exposé à la critique voire à une polémique porteuse « d'abus menaçants pour sa visée vériditive » (Ricœur, 2000, p. 68).

Un espace discursif

Aussitôt passée de l'oral à l'écrit, puis du local à l'échelle internationale (labélisée par l'UNESCO), la CKF est prise dans une controverse multidimensionnelle qui la place au centre d'un métadiscours épideictique, la valorisant ou la dépréciant.

Le métadiscours laudatif provient naturellement des chercheurs qui ont fait la (re)découverte de la CKF et de ceux (surtout africains) qui s'investissent dans l'étude des cultures africaines. L'exemple le plus éloquent est celui de l'historien guinéen D.T. Niane qui, dans le discours inaugural qu'il prononçait en 2009 à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, a expliqué de façon enthousiaste l'histoire, le contenu et les perspectives de la CKF.

rassemblés en 4 rubriques respectivement intitulées : « De l'organisation sociale, des biens, de la préservation de la nature, dispositions finales ».

A *contrario*, certains chercheurs, surtout occidentaux comme Francis Simonis et Jean-Loup Amselle, nient toute réalité historique et juridique à la CKF. Et, pour une tout autre motivation – des raisons politiques et culturelles –, une partie de la société civile malienne s'est élevée contre la CKF, du moins contre l'usage institutionnel contemporain que l'on a voulu en faire³. Le tableau suivant résume ce débat, en indiquant les voix et les positions susmentionnées et les énoncés qui tentent de légitimer ces positions.

3. La société civile réagissait ainsi contre certains aspects du rapport de la mission de réflexion sur la consolidation de la démocratie au Mali mise en place par les autorités politiques en 2008. Le rapport, comme le préambule du projet de Constitution qui le suivra, faisait référence à la Charte de Kurukan Fuga comme source endogène potentielle d'une réforme politique au Mali. Lire, à propos, l'intéressant article produit par Ambroise Dakouo, intitulé « La Charte de Kurukan Fuga dans le contexte de mise en œuvre des réformes politiques et institutionnelles post-crise au Mali » (Dakouo 2017).

Charte de Kurukan Fuga : mémoire et communauté

Voix	Positions	Arguments
D.T. Niane	Défense de la CKF	<ul style="list-style-type: none"> - La Charte a été transmise par des spécialistes, des maîtres de la parole assermentés, membres de communautés savantes ; - la CKF est unique ; - la CKF est l'un des premiers textes connus sur l'organisation de la société, fruit du travail d'une Assemblée délibérante ; - la CKF est une source d'inspiration pour une pensée politique et pour la renaissance de l'Afrique.
F. Simonis	Récusation de la CKF	<ul style="list-style-type: none"> - La CKF n'a aucun fondement historique [...] à la différence de la Magna Carta britannique, dont l'authenticité ne fait aucun doute ; - la CKF est un document apocryphe d'invention récente qui tire aujourd'hui sa force de son classement par l'Unesco ; - la CKF est une instrumentalisation de l'histoire africaine : si les griots chantent les exploits de Soundiata Keita et de ses compagnons, ils s'évertuent à pérenniser et à légitimer un ordre ancien.
J.-L. Anselme		<ul style="list-style-type: none"> - la CKF est une mise en scène ; - la CKF participe, hier comme aujourd'hui, d'un processus d'instauration ou de réinstauration d'un pouvoir impérial qui a pris la suite de celui de Sumanoro Kanté, l'empereur du Sosso ; - cette Charte ne marque en aucune façon le surgissement d'un soulèvement contre une monarchie absolue ou une préoccupation relative aux droits de l'individu, quels qu'ils soient ; - si la Magna Carta établit de façon presque inaugurale, la liberté de l'individu contre l'autorité arbitraire du despote, il est difficile de trouver quoi que ce soit d'équivalent dans la tradition mandingue ; - la Charte est une reconstruction tardive par des griots et des traditionnistes soucieux de légitimer le pouvoir impérial des Keita ou de certaines de ses branches.
« Collectif Touche pas à ma Constitution » du Mali		<ul style="list-style-type: none"> - Cette Charte ne s'inscrit pas dans le sens des valeurs démocratiques et républicaines et constitue en bien des points une négation totale des droits de la personne humaine. - la Charte est une référence culturelle non applicable à l'ensemble des communautés culturelles qui composent la nation malienne ; - la Charte de Kurukan Fuga visait pour le pouvoir en place [en 2008] à « jeter la poudre aux yeux des Maliennes et des Maliens légitimement nostalgiques de la grandeur passée du Mali devant la dure réalité du présent ».
H. Diallo		<ul style="list-style-type: none"> - Kurukan Fuga c'est le Manding. Le Manding ne doit pas prévaloir sur les autres héritages du Mali. - il faut construire le Mali. Et ce Mali, on ne le construit pas avec le seul passé. Le passé est passé, aussi glorieux soit-il.

La défense et illustration de la CKF par D.T. Niane repose sur quatre arguments essentiels : l'authenticité de la Charte (« transmise par des spécialistes ») ; son exceptionnalité (« unique »), son antériorité par rapport aux autres textes relatifs aux droits humains (« l'un des premiers textes connus »), sa rentabilité pour une Renaissance de l'Afrique (« elle est aux sources d'une pensée politique en Afrique »). L'historien guinéen voit ainsi dans la CKF, non seulement la marque ancienne d'une « présence africaine » en matière de droits de l'homme, mais une source d'inspiration pour le renouvellement de la pensée politique africaine. Le point de vue de D.T. Niane et la « conglobation »

(Charaudeau et Maingueneau, 2002, p. 70) ⁴ qui le soutient reposent sur le *topos* du recours à la tradition africaine pour envisager un meilleur avenir africain. C'est du reste ce qu'actualise l'énoncé conclusif du discours inaugural de l'historien à Dakar :

La Charte de Kurukan Fuga est l'une des valeurs africaines les plus remarquables ; elle constitue une contribution non négligeable de l'Afrique à l'histoire des droits humains et de la démocratie. Que faire ? Découvrir notre passé c'est bien, en traduire les leçons en force de progrès pour bâtir notre futur, tout est là ; voilà le problème à résoudre. (Niane, 2009)

A ce *topos* répond celui qui nie la CKF dans ses fondements, sa nature et donc sa fiabilité en tant que texte constituant. De ce point de vue, la Charte ne se présente que comme un outil de récupération politique. Sous sa dénomination de charte, le document n'est qu'un objet fabriqué par des nostalgiques (griots, chercheurs traditionnistes et hommes politiques d'aujourd'hui) dont l'intérêt est de restituer un ordre despotique bien révolu.

Par le fait de ce débat polémique qui l'accueille, la CKF devient un espace discursif ⁵ (Maingueneau, 2014, p. 84) à la fois valorisant et disqualifiant son objet. Cette axiologisation

4. Ces auteurs définissent la conglobation comme un « cumul d'arguments convergents qui, pris séparément ne sont ni nécessaires ni suffisants, mais qui, pris en bloc, se renforcent et peuvent emporter l'adhésion. »
5. Pour Dominique Maingueneau qui cite Wetherell, l'espace discursif est un « lieu de débat », centre de « nombreuses représentations concurrentes ».

actualise évidemment une somme de préconstruits de nature culturelle voire civilisationnelle, idéologique et méthodologique qui conditionnent les jugements.

Le plan civilisationnel est marqué par l'opposition supposée entre oralité (représentée par la CKF) et écriture (exemplifiée par la Magna Carta) et met en jeu l'authenticité des documents et celle de leurs contenus. Chacun de ces deux documents est ainsi mis en valeur par ses « défenseurs » à travers les arguments de sa fiabilité et de son authenticité en tant que médium. Le plan idéologique oppose deux centrismes (fruits de l'histoire coloniale) où chaque camp revendique son ancestralité dans la création des textes constitutifs, l'antériorité de sa position dans l'élaboration d'une pensée politique : l'afrocentrisme *vs* l'eurocentrisme.

L'opposition méthodologique est la plus saillante. Deux herméneutiques sont en regard dans cette lecture polémique de la CKF : une herméneutique « claire » et une herméneutique « sombre », pour reprendre la terminologie de D. Maingueneau. La première – que dénotent le propos et le positionnement des défenseurs de la Charte – est celle par laquelle s'étudient

les énoncés (littéraires philosophiques, religieux, politiques...) qui font autorité dans une certaine communauté. Cette herméneutique claire implique divers présupposés [...]. Dans un tel dispositif, plus le texte est interprété, plus il apparaît énigmatique. Toujours au-delà de la contingence des interprètes qui

s'attachent à lui, il est censé recéler un « autre sens », qui ne peut être ni littéral ni trivial (Maingueneau, 2014, p. 52-53).

Dans cette perspective, la CKF apparaît pour ses défenseurs non seulement comme une mémoire retrouvée, mais aussi comme un texte d'autorité qui offre, à travers des lectures appropriées, des possibles pour une refondation de la vie politique en Afrique.

Le discours de ceux qui récusent la CKF relève plutôt de l'herméneutique « sombre », démarche dans laquelle

les textes ne sont pas commentés pour que leur autorité en sorte renforcée, mais pour ruiner l'autorité qu'ils prétendent avoir, pour mettre en évidence l'inavouable qu'ils masqueraient. Les textes qu'on étudie ainsi n'ont pas besoin d'être extra-ordinaires [...]. Même quand le texte se veut extra-ordinaire, il est ramené à l'ordinaire, et au lieu que l'analyse augmente la profondeur et la richesse du sens des textes, elle l'appauvrit. À travers le texte étudié, ce n'est pas une Source transcendante qui s'exprime, mais une ou des puissance(s) négative(s) [...] qui servent à préserver une domination (Maingueneau, 2014, p. 71).

Sous ce rapport, la CKF ne serait qu'une (ré)invention, un produit de l'imagination ; elle obéit à un anachronisme calculé dont le dessein est d'instaurer un régime clanique et despotique révolu ; celui de la féodalité.

Ces deux interprétations donnent à la CKF une double origine et une double intentionnalité : pour ses défenseurs elle est le fruit d'une véritable mémoire, pour ses détracteurs elle est un artifice directement sorti de

l'imagination de ceux qui l'ont inventée. Mais on note que les deux catégories relèvent toutes de la représentation du passé, de la problématique de la présence et de la signification de quelque chose d'absent. « L'une, celle de l'imagination, [est] dirigée vers le fantastique, la fiction, l'irréel, le possible, l'utopique ; l'autre, celle de la mémoire, vers la réalité antérieure, l'antériorité constituant la marque temporelle par excellence de la "chose souvenue ", du "souvenu" en tant que tel » (Ricœur, 2000, p. 6).

Au total, la découverte de la CKF et le champ spéculatif et polémique (d'ordre scientifique, idéologique et politique) qu'elle ouvre administrent la preuve de l'intérêt porté à ce texte. Cela entérine non seulement l'existence de la Charte mais de son importance. Cela garantit son acceptabilité comme objet et sa disponibilité à être livrée au jugement et à la critique. Comme le note par ailleurs C. Kerbrat-Orecchioni, « plus un champ spéculatif est jugé d'importance, et plus il a de chances de se prêter aux débats polémiques ; mais aussi peut-être à des affinités plus profondes et moins conjoncturelles » (1980, p. 10).

La CKF fait désormais partie de la mémoire universelle. Par conséquent, elle est, soit en instance de marginalisation (elle ne sera alors au mieux qu'une pièce de musée), soit en instance de valorisation (elle fera alors l'objet d'autres questionnements et de rationalisation). Dans cette dernière perspective et au-delà des enjeux historiques et idéologiques, on peut appréhender la CKF comme un objet

heuristique, questionnable à la fois dans sa forme et dans son fond, par exemple au niveau de sa textualité, de sa discursivité et de son intentionnalité.

La Charte de Kurukan Fuga est une mémoire instituante

Cette partie de notre réflexion va justement questionner la CKF, d'abord dans sa texture profonde, ensuite dans ses aspects discursifs de surface. La mise en résonance des deux niveaux permettra d'identifier les préoccupations profondes de la Charte.

Une mémoire discursive

Dans son analyse critique de la CKF, F. Simonis annonce que le document est un

amalgame entre une soi-disant charte de Kouroukan Fougá - qui aurait été édictée en 1236, mais a en fait été écrite en 1998 par le griot et magistrat guinéen Siriman Kouyaté, probablement à la demande de l'historien D.T. Niane - et le *Serment des chasseurs* qui daterait de 1222, et que le chercheur malien Youssof Tata Cissé affirme avoir recueilli en 1965. On nage ainsi dans la plus grande confusion, l'Unesco ayant

classé sans s'être livré à la moindre expertise scientifique un texte qui ne lui a pas même été communiqué et combine en raccourci audacieux les deux versions concurrentes d'une « charte » dont personne n'est capable de dire ce qu'elle est vraiment ! (Simonis, 2015).

La remarque de F. Simonis (qui venait appuyer sa prise de position susmentionnée) ne manque pas d'intérêt si, *a contrario* de l'« amalgame » et de la « confusion » entre la CKF et le Serment des chasseurs qu'elle relève, on voyait plutôt entre les deux textes évoqués une relation de parenté, un dialogisme qui convoquerait bien d'autres textes encore. De ce point de vue, la CKF pourra se présenter comme une « mémoire discursive » où cohabitent des discours qui se font écho.

On sait que tout discours (et tout texte) parasite d'autres discours qui lui sont antérieurs, contemporains ou postérieurs (Todorov, 1980 ; Courtine, 1981 ; Genette, 1982). Selon son intentionnalité, il intègre ces discours de façon spécifique, en les répétant, commentant, parodiant, modifiant, réfutant, en les subvertissant, etc.

La CKF souscrit à cette « transtextualité » (Genette, 1982, p. 7) ; elle est en relation, manifeste ou secrète, avec plusieurs textes et discours. Nous voudrions justement montrer qu'elle est à la confluence, entre autres, de la Charte du Mandé ou Hymne/Serment des chasseurs, du discours islamique et des discours, linguistiques et culturels, référant à la *doxa* manding de son époque.

Les chasseurs (corporation à laquelle appartient Soundjata) ont constitué l'essentiel de l'armée qui a conduit à la victoire sur Soumangourou. Leur présence dans l'instance dirigeante de l'empire (article 1er de la Charte), connote leur participation et influence dans l'élaboration de la CKF. Des similitudes existent entre leur Serment⁶ et la CKF, comme l'indiquent les exemples suivants extraits des deux textes et notre commentaire (3^e colonne).

Articles du Serment des chasseurs	Correspondant dans la Charte de Kurukan Fuga	Esprit/principe/enseignement
<p>Article 2. Les chasseurs déclarent : Toute vie étant une vie Tout tort causé à une vie exige une réparation Par conséquent, Que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin Que nul ne cause du tort à son prochain Que nul ne martyrise son semblable</p>	<p>Article 5 : Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En autrui. Ce qui expliquerait que l'article se décline conséquence, tout acte attentatoire à la vie d'autrui sous forme de conseils.</p> <p>Article 9 : L'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société.</p> <p>La puissance paternelle appartient par conséquent à tous.</p>	<p>Les deux textes s'accordent sur le principe de la sacralité de la vie. Mais, alors que la CKF se limite à « l'intégrité physique », le Serment des chasseurs prend aussi en compte l'aspect moral du tort à l'homicide est sanctionné par « une réparation » dans le Serment des chasseurs ; la CKF énonce la peine capitale. On peut entrevoir là l'influence de la législation islamique (la Charia) sur la Charte.</p> <p>La CKF développe ce que le Serment dit en peu de mots : l'éducation (et donc la socialisation) de l'enfant est un processus. Elle engage d'abord la responsabilité de la famille puis celle de la société tout entière.</p>
<p>3. Les chasseurs déclarent : Que chacun éduque comme il se doit ses enfants</p>	<p>Article 20 : Ne maltraitez pas les esclaves, accordez leur un jour de repos par semaine et faites en sorte qu'ils cessent le travail à des heures raisonnables. On est maître de l'esclave mais pas du sac qu'il porte.</p>	<p>Si les deux textes appellent à un traitement plus humain des esclaves, on note que le Serment des chasseurs est plus « progressiste », il remet en cause le bien-fondé de l'esclavage et manifeste une tendance à le supprimer.</p>
<p>5. Les chasseurs déclarent : La faim n'est pas une bonne chose, L'esclavage n'est pas non plus une bonne chose ; Il n'y a pas pire calamité que ces choses-là [...] C'est dire que nul ne placera désormais Le mors dans la bouche de son semblable Pour aller le vendre Personne ne sera non plus battu A fortiori mis à mort Parce qu'il est fils d'esclave.</p>	<p>Article 31 : Respectons la parenté, le mariage et le voisinage</p>	<p>Les deux textes concourent à une construction progressive de la figure du « prochain ». Ils appellent au vivre ensemble comme à un savoir-faire qui s'étend de la consanguinité, à la filiation, au bon voisinage.</p>
<p>3. Les chasseurs déclarent : Que chacun vénère ses géniteurs. Que chacun veille sur son prochain.</p>	<p>Article 31 : Respectons la parenté, le mariage et le voisinage</p>	<p>Les deux textes concourent à une construction progressive de la figure du « prochain ». Ils appellent au vivre ensemble comme à un savoir-faire qui s'étend de la consanguinité, à la filiation, au bon voisinage.</p>

6. Nous tirons les extraits du Serment de l'ouvrage de Youssouf Tata Cissé, Soundjata, la Gloire du Mali, éd. Karthala, ARSAN, 1991.

Pour ce qui concerne le discours islamique, pour mieux comprendre son legs à la CKF, il est judicieux de faire appel au contexte d'élaboration de la Charte. On note d'abord qu'au 13^e siècle, l'espace manding était en pleine phase d'islamisation. Sans être une guerre sainte, la longue lutte qui opposait le camp de Soundjata acquis à l'islam à celui de Soumangourou resté fidèle à la religion traditionnelle, avait une certaine connotation religieuse. De ce point de vue, le contexte d'édiction de la CKF n'est pas sans rappeler celui du traité (pacte) de Hodaybiyya⁷. Ce pacte entre musulmans et polythéistes de la Mecque est la marque d'une volonté de construire et de protéger le mieux vivre ensemble en dépit de la diversité des opinions, des intérêts et les tensions entre les protagonistes.

On note aussi que les « marabouts » ont pris part à la guerre contre Soumangourou Kanté aux côtés de Soundjata alors converti à l'islam. Ils sont, comme les chasseurs, membres de l'instance dirigeante de l'empire (article 1 de la CKF). Leur contribution à l'élaboration de la CKF tombe sous le sens. Les résonances de la CKF avec les textes islamiques

7. Le traité d'Hodaybiya est un pacte signé en 628 entre le Prophète Mohamed et les autorités mecquoises, qui devaient permettre au prophète de l'islam et à ses fidèles de se rendre en pèlerinage à La Mecque pendant trois jours l'année suivante. Il prévoyait également une période de paix de dix ans entre les deux parties en conflit depuis 612. Ce pacte est de nos jours interprété par des chercheurs-historiens comme le début d'une confédération (umma) de nature politique soudée par l'adhésion au Prophète d'Allah. (Source Wikipédia).

(le Coran et les Hadiths⁸) sont légion. Presque tous les énoncés de la Charte relatifs à l'éthique sociale ont une parenté avec le discours islamique : le respect de la filiation parentale ; l'assistance aux pauvres ; le respect des dirigeants, des savants et des femmes ; l'incitation au travail ; l'entretien du bon voisinage ; l'hospitalité ; la protection de la nature, etc. Le tableau suivant montre, à titre indicatif, des éléments de correspondance entre la Charte et les textes islamiques.

Charte de Kurukan Fuga	Correspondant dans les textes de l'Islam	
	Coran	Hadith
Article 3 : les « Morikanda » sont nos maîtres et nos éducateurs en islam. Tout le monde leur doit respect et considération.		« Le meilleur djihad c'est de dire la vérité à un dirigeant oppresseur ». Abu Dawud. « L'encre du savant est plus précieuse que le sang du martyr ».
Article 9 : l'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance paternelle appartient par conséquent à tous.	« Sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent pas ? » (Chapitre 39, les Groupes, l'empêche par sa main... » Verset 9.)	
Article 14 : n'offensez jamais les femmes nos mères.	« ...les épouses ont autant de droits que de devoirs qu'il faut respecter suivant le bon usage... » (Sourate 2, verset 228)	Un homme demanda au Prophète : « À qui dois-je le plus de bienveillance ? Ta mère, "à ton père" » « Le meilleur d'entre vous, c'est le meilleur envers ses épouses ». « Traitez donc bien vos femmes et soyez gentils envers elles car elles sont vos partenaires. »
Article 31 : respectons la parenté, le mariage et le voisinage.		
Article 30 : venons en aide à ceux qui en ont besoin.	« Sais-tu bien ce qu'est la voie ascendante ? C'est la pente qu'on gravit en libérant un être humain,/ ou en nourrissant, par temps de disette,/ un parent orphelin/ ou un misérable terrassé par la faim. » (Sourate 90, versets 12 à 17)	

8. En islam, les Hadiths sont essentiellement des recueils des actes et paroles du Prophète Mohammed. Ce sont des commentaires du Coran ou de règles de conduite. Les Hadiths constituent, après le Coran, le second fondement du dogme de l'islam.

On note au niveau de chaque énoncé que même si la CKF ne reprend pas la lettre des textes islamiques, elle en garde l'esprit, celui de la moralité et de la bonne conduite sociale.

Par ailleurs, la CKF parasite le langage culturel des peuples composant le Manding. Trois éléments signalétiques le prouvent : la parole vive reflétant les réalités manding, le code moral et le système de parenté à plaisanterie érigé en acte politique.

La parole vive est actualisée par le langage populaire et par le régime de l'indirection (articles 11, 17, 19, 21, 22, 32, 41). Ce langage est parfois celui qui évoque une réalité admise ou à faire admettre par tous, comme l'indique par exemple l'article 11 : « Quand votre femme ou enfant fuit, ne le poursuivez pas chez le voisin ». Cet énoncé connote l'importance du voisin auquel non seulement l'on doit du respect, mais auquel l'on fait confiance. Le cas échéant, il devient un agent de sécurité et une potentielle instance de médiation entre les conjoints en difficulté. D'autre fois, le langage du document apparaît sous la forme d'un aphorisme énonçant un principe, un précepte : « La vanité est le signe de la faiblesse et l'humilité le signe de la grandeur » (article 22).

Le langage de la CKF est, à certains endroits, allusif. Ainsi l'article 41, sans interdire les feux de brousse, appelle à mots couverts les populations au discernement et à la transcendance lorsque qu'elles veulent en faire usage :

« Avant de mettre le feu à la brousse, ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres. » Le langage est même métaphorique, lorsqu'il adapte l'image comme support signifiant. Cela est illustré par l'article 26 : « Le taureau confié ne doit pas diriger le parc » ; de façon prosaïque, cet article signifie que le pouvoir de diriger ne doit pas être confié à un étranger.

Sur le plan social, la CKF est un véritable répertoire de valeurs érigées en un code d'éthique et d'honneur et portant un programme d'éducation civique et morale, comme l'attestent les articles suivants :

Article 9 : L'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance paternelle appartient par conséquent à tous.

Article 14 : N'offensez jamais les femmes nos mères.

Article 15 : Ne portez jamais la main sur une femme mariée avant d'avoir fait intervenir sans succès son mari.

Article 18 : Respectons le droit d'aïnesse.

Article 22 : La vanité est le signe de la faiblesse et l'humilité le signe de la grandeur.

Article 23 : Ne vous trahissez jamais entre vous. Respectez la parole d'honneur.

Article 24 : Ne faites jamais du tort aux étrangers.

Article 40 : Respectez la parenté, le mariage et le voisinage.

Article 41 : Tuez votre ennemi, ne l'humiliez pas.

On y retrouve les grands traits moraux par lesquels l'homme africain se définit : le respect de l'autre, en l'occurrence les anciens, les parents, le voisin, la femme ; la parole d'honneur ; l'humilité ; l'hospitalité.

Enfin, la CKF reprend le phénomène de la parenté à plaisanterie connu pour être un référent culturel séculaire commun à tous les peuples de l'Afrique de l'Ouest, pour en faire une loi : « Article 7 : il est institué entre les “Mandenkas le Sanankunya” (cousinage à plaisanterie) et le “Tanamanyöya” (forme de totémisme). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle ».

Rappelons avec Thierno Amadou Ndiogou (2016) que

le cousinage à plaisanterie est un mécanisme social fondé sur la parenté fictive, métaphorique, l'amitié et la solidarité instituées entre groupes socioprofessionnels (castes), entre villages, régions, patronymes, ethnies, etc. La conjoncture sociale étant maintenue par l'amitié qui ne s'offusque pas de l'insulte, par l'antagonisme joué et sa répétition régulière.

Le cousinage à plaisanterie se présente sous la forme d'un jeu (le plus souvent verbalisé) opposant des individus qui s'admettent comme « parents », se reconnaissant les uns les autres comme des « enfants de la femme » et des « enfants de l'homme ». Ce cousinage sous-entend et active un certain nombre de principes : celui de l'extension du groupe familial à la tribu, à l'ethnie, au pays ; celui de l'institution de

rapports d'autorité symbolique en faveur du groupe constitutif de l'aile masculine du cousinage ; celui de la libre circulation des personnes et des biens dans les espaces de vie des deux groupes sociaux liés par le cousinage croisé (Saibou Adamou, 2014, p. 397-398).

Par l'adoption du cousinage plaisant, la CKF s'offre ainsi – en plus du recours à la médiation (assurée selon les cas par le voisin, le griot ou le marabout) et du code moral mandé supporté par un projet d'éducation civique adossé à l'islam et aux traditions – une méthode endogène de prévention et de règlement des conflits pouvant intervenir entre les hommes et entre les peuples composant l'empire. En somme, la CKF est une mémoire discursive ; elle est le fruit d'une interaction socio-discursive où l'univers culturel et linguistique est commun et significatif aux producteurs et aux destinataires du discours. Elle est dans cette optique, fondamentalement, l'émanation non pas de la conscience d'une personne (serait-ce l'empereur Soundjata), ni même de l'ensemble des vainqueurs de 1232, mais d'une somme de consciences antérieures et contemporaines à la victoire de Soundjata. Elle constitue une conscience représentative de celle, multidimensionnelle, des peuples de l'empire. C'est une conscience qui préfigure un dessein.

Un discours proactif

Le discours de la CKF est une mosaïque constituée des discours de toutes les classes composant le Mali de son époque ; il parle au nom et à l'ensemble du peuple de l'empire, c'est un discours instituant :

Le discours instituant est le résultat de procédés qui donnent à lire ou à entendre un discours unifié et homogène, destiné au grand public (et non à des cercles plus ou moins larges d'initiés), dépourvu de formes individuelles de modalisation (en tant qu'il s'agit d'un phénomène d'énonciation collective) et placé à un haut niveau de généralité (en tant qu'il doit être valide dans de nombreuses circonstances). (Oger et Ollivier-Yaniv, 2006, p. 67)

La CKF est d'essence polyphonique : elle est l'écho de toutes les voix antérieures et contemporaines immergées en son sein et qui l'érigent en charte. Dans le discours de la Charte, la voix qui affleure est celle d'un « nous » représentant à la fois les voix antérieures, le locuteur actuel (en l'occurrence « les délégués » des peuples réunis à Kà-ba) et le destinataire (la population du Mali) : « les “MoriKanda” sont nos maîtres et nos éducateurs (article 3) ; *adressons-nous* mutuellement les condoléances (article 10) ».

En unifiant l'instance de l'énonciation et en s'exprimant dans le langage de tous, au nom de tous, la CKF, non seulement réfère à un univers culturel commun, mais indique une communauté de destin des différents protagonistes du discours (destinateurs et destinataires).

Deux catégories d'énoncés composent la CKF : des énoncés informatifs (26 articles au total) et des énoncés injonctifs (18 articles). Certains des articles de la Charte réunissent les deux formes d'énoncés (par exemple les articles 3, 4, 19, 29, 44). La démarche de la CKF est donc à la fois cognitive et pratique ; il s'agit de faire savoir et de faire faire. Les articles se présentent comme des « inscriptions-prescriptions qui portent sur le comportement espéré du destinataire, [et] du locuteur lui-même » (Adam, 2017, p. 260). Un tel discours privilégie « la présence massive de prédicats actionnels » (Adam, 2017, p. 260) comme :

1. l'injonction d'agir (article 2 : les « Nyamakala » se doivent de dire la vérité aux Chefs, d'être leurs conseillers et de défendre par le verbe, les règles établies et l'ordre sur l'ensemble de l'Empire ; article 10 : adressons-nous mutuellement les condoléances ; article 18 : respectons le droit d'aînesse ; article 30 : venons en aide à ceux qui en ont besoin...);
2. et l'interdiction d'agir (article 23 : ne vous trahissez jamais entre vous ; article 24 : ne faites jamais du

tort aux étrangers ; article 20 : ne maltraitez pas les esclaves...).

L'impératif indique le caractère jussif des prescriptions. Il crée une attente, présume une action de la part du destinataire du discours.

Notons que les énoncés de la Charte traitent de principes et de prescriptions d'ordre institutionnel (distribution des rôles), moral et social (éducation à un code de conduite) et économique (encouragement à la production et à la protection des biens). Les buts visés par ces articles sont de faire comprendre, d'éduquer, de créer une conscience générale du devoir et d'inciter tous les « Maliens » à agir, en sujets-agents. Sous ce rapport, on peut considérer la CKF comme un discours incitatif, un contrat social proactif à grande valeur illocutoire et dont l'intentionnalité – dans le contexte de sortie de guerre qui était le sien – est quadruple : réédifier une communauté apaisée, établir une société vertueuse, responsabiliser les individus dans le collectif et construire une nation épanouie.

Conclusion

L'étude a considéré la CKF comme un discours, c'est-à-dire comme la trace d'un acte de communication socio-historiquement déterminé. Parce que son élaboration est située loin, dans l'Afrique médiévale, et parce que la Charte possède des caractéristiques discursives particulières, nous l'avons identifiée comme une mémoire, c'est-à-dire, d'abord comme un souvenir accessible à des sujets variés, ensuite comme un interdiscours qui, pour se constituer, met en rapport plusieurs discours. C'est cette double perspective offerte par la notion de mémoire qui a permis de lire la CKF non pas sous un régime axiologique (épидictique), mais dans une perspective de configuration (au sens de processus constitutif du discours et de son fonctionnement) et de refiguration (au sens de processus interprétatif du discours). L'étude conclut que ce qui fait l'originalité de la CKF, c'est son endogénéité. Elle est le fruit des nécessités et des intelligences de l'empire. Elle en garde les formes d'expression, les principes et les aspirations. Elle montre ainsi que les peuples africains sont capables de penser par eux-mêmes, de verbaliser leur projet de vivre ensemble et de progresser dans la paix, en toute responsabilité.

La CKF est une mémoire qui manifeste une préoccupation malienne de la communauté et de l'humain, dans le contexte médiéval qui était le sien. Par conséquent, même si elle est récemment reconnue et admise comme

patrimoine universel, elle ne peut en imposer ni aux Maliens d'aujourd'hui ni au reste du monde. Elle se passe donc de toute fétichisation. Mais, elle se passe aussi de tout abaissement, de toute banalisation de la part de ceux qui aspirent à l'étudier ou à l'utiliser à des fins variées. La CKF est, comme tous les objets à valeur culturelle, impassible, disponible. Elle est à la fois patiente et taquine. Elle s'offre comme objet de quête de significations. Ce sont des lectures actualisantes, circonspectes et créatrices que ce document, qui a traversé l'épaisseur du temps, attend de ses lecteurs actuels et futurs. Surtout de ses lecteurs d'Afrique auxquels les vicissitudes de l'histoire ont imposé, comme méthode, l'oubli (le mépris) de soi et la trop fréquente référence à l'Autre. C'est dire que la CKF sera encore longtemps une des nombreuses « taches aveugles », pour reprendre la métaphore optique du philosophe Georges Bataille cité par Marlène Kanaan (1998, p. 96), de la réflexion africaine ou sur l'Afrique. En effet, dit G. Bataille, « il est dans l'entendement une tache aveugle qui rappelle la structure de l'œil. Dans l'entendement, comme dans l'œil on ne peut que difficilement la déceler. Mais alors que la tache aveugle de l'œil est sans conséquence, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même ».

Bibliographie

- Adam, Jean-Michel. 2017. *Les Textes : types et prototypes*. Paris : Armand Colin (4^e édition).
- Amselle, Jean-Loup. 2011. L'Afrique a-t-elle « inventé » les droits de l'homme ? *Syllabus Review* 2 (3), p. 446-463.
- CELTHO (collectif). 2008. *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Paris : L'Harmattan. Conakry : Société africaine d'édition et de communication.
- Charaudeau, Patrick. 2005. *Le discours politique. Les masques du pouvoir*. Paris : Éditions Vuibert.
- Charaudeau, Patrick et Maingueneau, Dominique. 2002. *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. Paris : Éditions du Seuil.
- Courtine, Jean-Jacques. 1981. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours. À propos du discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages* 62, p. 9-128.
- Dakouo, Ambroise. 2017. La Charte de Kurukan Fuga dans le contexte de mise en œuvre des réformes politiques et institutionnelles post-crise au Mali. *Analyse sociétale africaine*. <http://africansecuritynetwork.org/assn/wp-content/uploads/2017/02/La-Charte-de-Kurukan-Fuga-dans-le-contexte-de-mise-en-%C5%93uvre.pdf>

- Diallo, Hawa. 2011. Mali démocratique : La farce de Kurukan Fuga. Maliweb [site]. <http://www.maliweb.net/politique/mali-dmocratique-la-farce-de-kurukan-fuga-27738.html>
- Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Éditions du Seuil.
- Kanaan, Marlène. 1998. Un aspect de la pensée de Georges Bataille : l'excès comme dimension philosophique. *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*, 6, p. 91-102. <https://scholarhub.balamand.edu.lb/handle/uob/1641>
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine, et al. 1980. *Le discours polémique*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon.
- Kryzinski, Wladimir. 1981. *Carrefours de signes : essai sur le roman moderne*. La Haye : Mouton.
- Le Bart, Christian. 1998. *Le discours politique*. Paris : Puf.
- Lecomte, Alain. 1981. « Comment Einstein raconte comment Newton expliquait la lumière, ou le rôle de la mémoire interdiscursive dans le processus explicatif ». *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto* XIX-56, p. 69-93.
- Maingueneau, Dominique. 2014, *Discours et Analyse du Discours*. Paris : Armand Colin.

- Ndiogou, Thierno Amadou. 2016. Regards croisés sur la charte de Kurukan Fuga et la déclaration universelle des droits de l'homme. Dans Diouf Mamadou,
- Diagne Souleymane Bachir (dir.), *Les sciences sociales au Sénégal : Mise à l'épreuve et nouvelles perspectives* (39-64). Dakar : CODESRIA.
- Niane, Djibril Tamsir. 1960. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris : Présence Africaine.
- Niane, Djibril Tamsir. 2009. La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique, Leçon inaugurale, Université Gaston Berger de Saint-Louis. https://edjawurade.files.wordpress.com/2015/09/djibril_t_niane_la_charte_kouroukan_fouga.pdf
- Oger, Claire, Ollivier-Yaniv, Caroline. 2006. Conjurer le désordre discursif. Les procédés de « lissage » dans la fabrication du discours institutionnel. *Mots. Les langages du politique* 81, p. 63-77.
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 2001. *Histoire et Vérité*. Paris : Éditions du Seuil.
- Robrieux, Jean-Jacques. 2010. *Rhétorique et argumentation*. Paris : Armand Colin (3^e édition).

Saibou Adamou, Amadou. 2014. Pour une Renaissance du Mali : le détour des discours de l'empire. *Wirre. Revue de Langues, Lettres, Arts, Sciences humaines et sociales* 1, p. 385-401.

Simonis, Francis. 2015. La charte du Mandén ou l'instrumentalisation du passé africain (interview). https://www.liberation.fr/debats/2015/04/15/la-charte-du-manden-ou-l-instrumentalisation-du-passe-africain_1817029/

Todorov, Tzvetan. 1981. *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique*. Paris : Editions du Seuil.

Amadou SAÏBOU ADAMOU

L'auteur, né à Niamey (Niger), est professeur titulaire à l'École Normale Supérieure (ENS) de l'Université Abdou Moumouni de Niamey où il enseigne les sciences du langage et la didactique des langues-cultures. Docteur en sciences du langage, il intervient comme enseignant dans plusieurs universités du Niger et il est aussi professeur associé de l'université Ousmane Dan-Fodio de Sokoto au Nigéria. Amadou Saïbou Adamou est co-fondateur et rédacteur en chef de la revue scientifique *Encres* de l'Université Abdou Moumouni, coordinateur du Laboratoire des Langues-Cultures, d'Analyse du Discours et des

Amadou SAÏBOU ADAMOU

Pratiques Enseignantes (LACDIPE) et Directeur de l'Ecole
Doctorale Art, Lettres, Sciences de l'Homme et la Société
(EDALSHS) de l'Université Abdou Moumouni de Niamey.
Courriel : saibou_amadou@yahoo.fr

En ligne à :

[https://www.revues.scienceafrique.org/
magana/?post_type=chapter&p=214](https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=214)

Pour citer cet article : Sabou Adamou, Amadou. 2023.
Charte de Kurukan Fuga : mémoire et communauté.
Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens,
1(0), 15-52. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.2



DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

KALIDOU SY

Résumé :

La société haalpulaar, en dépit de ce qu'un regard extérieur peut laisser supposer, se donne à lire, en ses pratiques routinières, comme un ensemble de procédures de réduction des distances et d'accès à l'Autre et aux autres. Une anthropo-sémiotique des pratiques de la parenté à plaisanterie pourrait ici aider à un partage des savoirs et des savoir-faire pour mieux appréhender les multiples conflits sociaux, à commencer par la xénophobie.

Mots-clés : Communauté linguistique, Contrat fiduciaire, Espace sémiotique, Parenté/Cousinage à plaisanterie, Politique du social, Société Haalpulaar

Abstract :

DenDiraagal haalpulaar'en: words to rebuild social ties!

Haalpulaar society, despite what an outside view might suggest, can be read in its routine practices as a set of procedures for reducing distances and gaining access to the Other and to others. An anthropo-semiotic approach to the practices of joking kinship could help us to share knowledge and know-how in order to better understand the many social conflicts, starting with xenophobia.

Keywords : fiduciary agreement, Haalpulaar society, Joking relationships, Linguistic community, Politic of the social, semiotic field

Résumé (Pulaar) :

DenDiraagal haalpulaar'en: guurtingol endam

Dendiraagal walla mbiyen Yano, ene jeyaa ko seetini e finaa tawaa e nder Afrik, haa joofti e nder fulbe. So en ndewi asko, Dendiraagal, kam fof e heewde calti, ene joofi wuurtinde endam, hesditinde aadi, teddinde aada. Ndeke noon koy tafngo konngudi etetoden sifaade Yano e kindeeli haalpulaar'en.

Mots-clés (Pulaar) : Aadi, Dendiraagal haalpulaar'en, finaa tawaa, Hinnde/Kindeeli, wuurtinde, Yano

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Introduction

Parler de la parenté à plaisanterie en général et dans le milieu Haalpulaar¹ en particulier est plusieurs fois symbolique². Symbolique d'abord parce que cela ramène à une préoccupation globale et quotidienne à réactiver un certain nombre de pratiques ludiques en milieu Haalpulaar, pour en saisir la portée pédagogique (c'est l'enseignant que cela a intéressé le plus) ; symbolique ensuite parce que cela pourrait redire l'interrogation sur mes pratiques routinières en leur efficace dans la coordination locale (pratiques réflexives en tant que membre) ; symbolique enfin en ce que cela permet une lecture circonstanciée des façons de parler, des façons de se parler aussi, des façons de faire. Les mots dits sont d'abord des actes.

1. Le vocable *Haalpulaar'en* qui figure dans le titre de cet article veut dire littéralement « les locuteurs de la langue Pulaar » : c'est la langue, avec ses variantes, parlée par les peulhs, dans leur diversité, dispersés dans plusieurs pays africains au Sud du Sahara. *Dendiraagal* signifie parenté à plaisanterie en pulaar.
2. Une version très allégée de ce texte a fait l'objet d'une présentation lors du colloque « La parenté à plaisanterie » dans le cadre du Festival National des Arts et de la Culture (FESNAC) tenu à Saint-Louis du 27 au 30 décembre 2007. Le titre de cette présentation était : « Dendiraagal : les cousins en leurs plaisanteries »

Le fait que la plaisanterie se soit si sérieusement discutée – disputée ? – entre gens qui incarnent la gravité du savoir sérieux, du savoir dit scientifique et/ou universitaire, est un signe révélateur de la redéfinition des enjeux socio-anthropologiques et politiques de l'affaire.

La belle affaire donc !

Pour mieux l'appréhender, j'interrogerai un certain nombre de relations typologiques que je considère comme marqueurs du Dendiraagal ou Dendiraagu, avant de m'intéresser à la façon dont ce Dendiraagu structure les langages qui en rendent compte localement dans les actualisations singulières de l'être-ensemble. Ou pour le dire autrement, le Dendiraagu se comprend mieux dans le jeu des langages pour le décrire et l'actualiser dans la ritualisation des occasions. Tout se donne à lire sur fond de Haalpulaaragal/Haalpulaaragu.

Il est plus sécurisant de parler de ce que l'on connaît ou de ce que l'on croit connaître le mieux.

La société Haalpulaar et ses marquages

La société Haalpulaar ou Haalpulaar'en³ est une société fortement structurée, rigoureusement hiérarchisée. Sans refaire le travail de stratification sociale si amplement connu de Yahya Wane (1969), on peut dire qu'elle comprend en gros trois classes ou plus exactement catégories socialement différenciées avec chacune ses nuances internes que sont les *Rimbe* (sing. *dimo*, Noble), les *Nieegnbe* (sing. *nieenio*, Louangeur) et les *Maccube* (sing. *maccudo*, Esclave).

Les *Rimbe* sont les nobles parmi lesquels on trouve les *fulbe* (sing. *Pullo*, Peulh. Mais le sens que ce mot conserve en français courant ne correspond pas exactement à ce qu'il nomme pour le locuteur pulaar ordinaire), les *toorodbe* (sing. *tooroodo*), les *sebbe* (sing. *ceddo*). Ils occupent le sommet du triangle par leur statut et par leur pouvoir politique et économique et peut-être sapientiel pour ce qui est des *toorodbe* qui représentaient la noblesse du Livre. C'est pourquoi d'ailleurs le cas *tooroodo* est très intéressant quant à sa constitution comme catégorie noble ou ennoblie par la maîtrise du Livre Saint, le Coran. En réalité, tous les *toorodbe* ne peuvent pas justifier d'une noble extraction : l'islam et l'enseignement du Coran furent aussi, à un certain moment, un moyen de mettre en marche l'ascenseur social

3. Je m'excuse d'avance auprès des lecteurs et des spécialistes pour la qualité de mes transcriptions en pulaar. Mon clavier ne possède pas certains caractères, d'où un certain flottement dans la transcription de certains vocables pulaar.

en forçant les cloisons de la stratification sociale habituelle. Le fait que cette catégorie soit exclusivement liée au Livre prouve qu'elle est au mieux contemporaine de la pénétration de la religion musulmane en Afrique occidentale et dans le Fuuta. Au plan interne, on pourrait dire que sa consolidation a suivi les lois de la réfaction analogique pour homogénéiser cet ensemble relativement hétéroclite pour en faire une catégorie ou classe symboliquement mieux pourvue.

Les *Nieegnbe* représentent en gros les griots et les artisans tels que *Sakkeebe* (sing. *sakke*, peaucier), *Maabube* (sing. *maabo*, tisserand, potier), *Waylube* (sing. *baylo*, forgeron, bijoutier), *Lawbe* (sing. *labbo*, boisselier), *Wammaabe* (sing. *bammaado*, griot), *Awlube* (sing. *gawlo*, griot chanteur).

Les *Maccube* constituent le bas du bas de cette échelle sociale : ils ne possèdent rien, ils sont la propriété de quelqu'un, donc taillables et corvéables. Même si l'urbanisation et la monétarisation des économies ont changé considérablement les rapports sociaux et les mentalités, dans beaucoup de familles encore l'imaginaire social reste profondément travaillé par ces cloisonnements sociaux.

Dans cette organisation hiérarchique, les cloisons étaient étanches et dangereusement surveillées par tous et par chacun. Cela n'exclut pas cependant la convivialité et la commensalité qui introduisent des liens de parenté multiformes et souvent multigénérationnels. *Banndiraagu/*

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

Banndiraagal, donc : la parenté est d'abord celle du sang qui nous reconnaît dans une commune extraction. Sont *Banndiraabe* alors ceux qui appartiennent à la même lignée, aux mêmes ancêtres, au même ancêtre surtout. C'est la notion de *Iwdi* (origine commune) ou de *Galle* (maison comme lieu d'ancrage de l'identité lignagère). Cette origine commune est souvent liée à un nom de famille (*yettoode*) comme marqueur identitaire et critère de reconnaissance et de classification. Il est de coutume qu'on vous demande d'abord votre nom de famille et seulement après votre prénom. Car à partir du nom, on peut remonter l'arbre pour vous donner une place qui sied à votre statut et à votre rang. Le nom devient un analyseur social ou sociologique, dans la mesure où il prédétermine la situation d'énonciation et forme donc un contexte pour les interactions et les transactions sociales dans le milieu haalpulaar. *Yettoode* (le nom) dit alors et surtout *yettaade* (accéder à, atteindre). Alors les négociations de « face et de place » dans la théorie goffmanienne, sans perdre de leur pertinence plusieurs fois éprouvée, trouvent là quelques raisons de relativisation, car la rencontre avec l'autre dans le milieu haalpulaar n'est pas strictement parlant une rencontre entre individus singuliers, entre soi dans leur altérité radicale. Je ne dis pas qu'il n'y a pas d'identité individuelle et singulière, mais celle-ci est fortement concurrencée dans les rencontres entre soi, par les ressources allouées continuellement par le contexte particulier qui fonde et contraint la communication interpersonnelle dans ce milieu. Ce qui se traduit par des

énoncés souvent entendus du genre : « *nannday wona fotay* » (« se ressembler n'est pas être égaux »), « *yo elo res elo gundo resa gundo* » (« que le varan épouse le varan et que l'autruche épouse l'autruche »), « *mo yabbi gawri jamma ne anndi ko gawri yabbi* » (« celui qui foule le mil dans l'obscurité sait que c'est du mil qu'il foule »).

On peut lire dans ces énoncés aussi la clôture des catégories et des familles d'une part, et d'autre part la mise en exergue de la dignité de l'extraction, de la pureté du sang. Cela est encore lisible dans le *Pasiraagal* qui désigne dans une certaine mesure l'idée de partage de valeurs et d'égards entre gens de même statut social. Ce qui rend indispensables voire non négociables la pudeur et la retenue (*Gacce*) devant et à l'égard du *pasiraado*, mais peut autoriser aussi souvent une certaine licence ou liberté (cependant contrôlée) avec les autres classes ou catégories qui ne ressortissent pas des *fasiraabe*, donc avec qui il ne peut y avoir en principe un quelconque lien de mariage. *Pasiraagal* venant ainsi du verbe *fasnaade* qui désigne d'abord le respect et les égards dus au *pasiraado*. Mais ce respect et ces égards sont d'abord dus à soi-même, car comme disent les *haalpulaar'en* : « *so neddo fasnaaki hooremum a la mo fasnoto* » (celui qui ne respecte sa propre personne ne peut respecter autrui), ou alors « *dimo paso mum ko hoore mum tawo hade gotdo* » (« homme noble doit respect et égards à sa propre noblesse »). Parce que le mariage (*dewgal*) n'est pas seulement l'union entre un homme et une femme qui

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

s'aiment, mais un pari sur la continuité consanguine, la préservation de cette pureté lignagère, du *iwdi* : « *iwdi yoo maantino do faya do* » (littéralement, « que votre origine soit visible vers où et vers qui vous allez » : autrement dit, vous ne pouvez pas aller avec n'importe qui ni n'importe où sans tenir compte de votre rang et de votre origine).

Pourtant, une société aussi cloisonnée et aussi hiérarchisée a par ailleurs développé des formes extrêmement subtiles pour construire ou reconstruire des procédures de l'être-ensemble. Que l'on appelle cela *parenté à plaisanterie* ou *cousinage à plaisanterie*, il y a là tentatives réitérées de déforer ces cloisons, de redéfinir localement les interactions et donc de repenser sa rencontre avec l'autre et avec les autres.

Essai d'inventaire

Reprenons donc, en essayant de comprendre par le truchement de la déconstruction de certaines notions fondamentales du haalpulaaragu dans son rapport avec lui-même et avec les autres, et donc dans sa rencontre avec ou plus exactement sa quête de l'altérité. Il faut comprendre la parenté/le cousinage à plaisanterie comme conditionné(e) à la fois par la relation à l'altérité et le régime de domination en scène. Cette relation à plaisanterie recouvre en milieu

haalpulaar plusieurs réalités ou en tous les cas plusieurs pratiques connexes. Sans prétendre à l'exhaustivité nous pouvons proposer la catégorisation qui suit.

Relations internes mettant le groupe face à lui-même

1- entre les noms de famille (relation en réalité transversale vers d'autres groupes) : des groupes de noms se trouvent par ce truchement liés par des liens de plaisanterie dont les raisons et les origines plongent dans la nuit des temps en des récits mythiques. Ce rapport structure les relations :

- entre Sy, Ndiaye, Diop, Dia, Dieng,
- entre Bâ, Diallo, Kane, Kâ, Sow,
- entre Gueye, Seck,
- entre Tall, Thiam, Ly, Sarr,
- entre Kebe, Cissé, Lô, Mbaye.

2- entre les classes d'âge qui se suivent (*rewodirbe*) : entre *fedde dow* et *fedde les* (pl. *pelle dow* et *les*, groupe d'âge supérieur et groupe d'âge suivant), *fedde rewre* et *fedde worde* (pl. *pelle rewbe* et *worbe*, groupe d'âge des femmes et groupe d'âge des hommes),

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

3- entre des cousins au sens strict (*dendiraaabe*) (les fils et filles de l'oncle (*kaawmiraado*) ou de la tante (*gorgolaado*), qui représente d'ailleurs le lieu originel de cette plaisanterie connue d'abord sous l'expression *cousinage à plaisanterie*. Ce qui veut dire que ceux qui plaisantent entre eux se comportent ainsi comme des cousins. Mais le cousin n'a pas ici le sens général qu'il recouvre en français, il est plus restreint et plus limitatif parce qu'il induit des droits et des devoirs presque obligatoires,

4- entre les peulhs (*fulbe*) et les pêcheurs (*subalbe*)

,

5- entre boisseliers (*lawbe*) et peulhs (*fulbe*),

6- entre beaux-frères ou *keyniraabe* (sing. *keyniraado*),

7- entre belles-sœurs ou *yeekiraabe* (sing. *yeekiraado*).

Cette liste n'est pas exhaustive bien qu'elle montre déjà l'étendue et la variété des situations dans lesquelles le haalpulaar fait appel localement à ces usages et pratiques discursifs pour réactualiser le lien pactuel.

Nous reviendrons plus explicitement sur cette problématique du lien pactuel après avoir mis en évidence les relations externes entre le groupe et les autres.

Relations externes mettant le groupe en face d'autres groupes

1- avec les sereres (*sereraabe*) : la dernière production de Youssou Ndour met en scène, dans une de ses chansons⁴, cette notion de « Gammu » (*dendiraagu*) tandis que Baaba Maal bien avant avait taquiné ses esclaves sereres⁵.

2- avec une partie des wolofs (*jolfube*) habitant le Fuuta et plus connue sous l'appellation de *sebbe jolfube*. Par ailleurs c'est sur cette relation de cousinage à plaisanterie que le célébrissime chanteur traditionnel feu Gelaay Aali Faal a construit son chant *Balla jeerel ceddo waawa diyam* (Balla, l'homme des hautes terres, ne sait pas nager),

3- avec les Diakhanké (*jahankoobe*),

4- avec les Balantes,

5- avec les Diola (mais cette parenté est plus une relation de rattrapage qu'originelle).

4. Youssou Ndour, « Sama Gammu », 2011 (Paroles Sama Gammu par Youssou N'Dour - Paroles.net)

5. Baaba Maal, « Olele », 1996.

Dendraagu comme politique de/dans le social

Pour comprendre le fonctionnement de ces pratiques, il faut en revenir aux notions fondatrices de l'être et de l'être-ensemble des haalpulaar'en. La relation à l'autre se fonde sur l'appréciation globale que l'on se fait d'abord de la séparation entre le privé et le public et de la primauté de celui-ci sur celui-là.

Mais attention, cela ne veut pas dire que le privé compte pour rien ou qu'il n'existe pas parce que noyé dans le public. Public (*rendo*, *ko rendaa*) renvoie à cela même qui reçoit de la communauté, sa délimitation et ses modalités de gestion, d'administration. La parenté en elle-même ne prend sens que renvoyée dans le domaine communautaire et comprise comme relations instituées et instituanes. Elle est une condition du privé et de l'intime.

Le privé évoque la notion de *hurum*, désignation subtile et mobile de ce qui me revient comme domaine, périmètre, intimité, réserve personnelle et individuelle. Il implique aussi le *horom* ou *horma* (respect, égard). Il s'apparente alors à la notion de « face » chez Goffmann (1973) sans s'y confondre exactement. Le *hurum* peut aussi désigner l'espace immédiat qui délimite extérieurement un champ (*Ngesa*) et que le berger (*gaynaako*) ne doit pas laisser à la portée de son troupeau (*jawdi*). Parce que le fait même de

laisser son troupeau fréquenter cet espace est une forme de provocation et de tort à l'égard du cultivateur propriétaire (*Demoowo jom ngesa*) dudit champ. Le chanteur traditionnel Ñokkaan Jibi Selli joue sur cette polysémie dans certaines de ses meilleures chansons et en fait un usage savoureux et stimulant intellectuellement. Le *hurum* indique donc en son creusement les notions d'interdits et de violation de ces interdits-là. En cela, c'est déjà un tracé d'espace de cohabitation, d'espace d'être-ensemble : espace interstitiel *de facto*. Respecter le *hurum* c'est donc entériner l'existence de ce qui appartient à l'autre, lui donne sens et permet d'aménager avec lui et à côté de lui un espace commun frontalier. Cet espace commun peut se définir intérieurement et extérieurement comme lieu de séparation et de réunion à la fois, lieu disjonctif et conjonctif d'un seul tenant. Il préfigure ainsi les stratégies des interactions et des transactions. Sa pratique en tant que lieu commun, public, convoque la notion complémentaire, *Gedal*, littéralement la part qui revient à quelqu'un dans un partage. Et le partage dit déjà cette communauté, ce qui nous réunit et ce vivre-ensemble (*wuurdude*) qui est explicitation de cette part, de cette *gedal*. Alors le savoir de ce vivre-ensemble implique l'idée de *ittande gedal*, reconnaître à quelqu'un sa part, ce qui lui revient et donc son *hurum* d'une certaine façon. Parce que ne pas reconnaître cette part introduit la violation de ce *hurum* et donc le *Gacce* (la honte, l'affront). Le mot *gacce* marque en son ambivalence même la retenue, la réserve, la pudeur d'une part et d'autre

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

part l'exacte contrariété comme la honte, le déshonneur, l'affront. Il dit subtilement ce qui fonde le *neddaagu* ou *neddaagal* (l'humain) *haalpulaar'en*. Il faut remarquer que *neddaagu* et *neddaagal* sont formés à partir de la racine *nedd* repérable dans *neddo* (personne humaine). Aussi la gestion individuelle et collective de cet espace inter implique-t-elle la reconnaissance de l'altérité, de l'autre comme autre mais en même temps les modalités de sa traduction dans les pratiques locales et quotidiennes qui, elles, disent le commun dans le communautaire, le comme-un du communautaire. Les procédures de ce comme-un s'appuient sur *Aadi* (pacte, contrat) qu'il ne faut pas confondre avec *Aada* (tradition) bien que *Aadi* soit aussi *Aada* ou se veut tel pour se pérenniser, pour inscrire et s'inscrire dans la durée. Cela s'entend dans cette parole pleine de sagesse : « *Aadi e aadi, salaade aadi buri firtude aadi* » (pacte pour pacte, refuser le pacte vaut mieux que ne pas respecter le pacte). Toutes les relations de plaisanterie se lisent alors comme des cérémonies régulières et répétitives pour actualiser chaque fois et localement, donc occasionnellement, ce contrat de confiance, ce pacte du vivre-ensemble.

Ce qui fait dire aux haalpulaar'en « *aadi addi sadi, aadondirbe ko sadodirbe* » (c'est le respect du pacte qui amène le sentiment de l'exception des relations, ceux qui s'engagent en contrat s'engagent à donner à leur relation cette qualité de l'exception). La parenté à plaisanterie qui

lie Sisiibe, Njaay njaaybe, Joob jooobe, Ja jaabe, Jeng jengbe ou qui lie Sereraabe et haalpularaabe, sebbe jolfube et haalpularaabe n'est pas simplement une plaisanterie ni une simple plaisanterie mais chaque fois une mise à l'épreuve de l'exception du pacte et de sa reconnaissance comme encore valide, donc de son actualisation par les participants à la rencontre. Ils rejouent à leur manière la première scène pactuelle, la scène instauratrice de cet exceptionnel. Ils se reconnaissent comme parents par ce fait même et s'interdisent réciproquement toute atteinte à cette exception. On dit alors « *be coorii aadi* » (« ils se sont engagés en contrat, ils se sont mis en pacte ». Littéralement, « ils ont commercé à propos du pacte ») pour dire qu'on ne peut reculer ni renoncer au pacte sans mettre en danger la communauté, sans menacer le vivre-ensemble et donc violer le *hurum*, le *horma* et le *aadi*.

Mais il faut donner à ce commerce un tour plus pragmatique en se focalisant sur les processus interactionnels et transactionnels qui constituent le dendraagal en tant que dispositif d'actions conjointes. Sans reprendre la théorie des actes de langage et ses différentes évolutions et évaluations, nous pouvons préciser au moins deux ou trois choses : d'abord il faut considérer l'acte d'assertion non pas seulement comme expression et échange d'information mais aussi et surtout comme relation interpersonnelle, donc transactionnelle ; ensuite l'assertion requiert de ce fait même un contrat fiduciaire mettant

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

explicitement en relation le locuteur et l'allocutaire sur la véracité du dire et la créance qu'il faut accorder à ce dire ; enfin ce pacte fiduciaire n'est pas simplement un accord entre interlocuteurs isolés et individualisés mais un contrat passé sous l'autorité et la garantie de la communauté, au moins en son pouvoir symbolique. On pourrait dire alors comme pour se résumer que la communication interpersonnelle n'a lieu et ne peut avoir lieu que dans et devant une communauté parlante, sous l'autorité de (et dans) la société. De ce point de vue, je rejoins la théorie de l'agir communicationnel de Habermas (1987). On ne peut envisager le langage en dehors de l'action ni l'action hors du langage dans le cadre de l'interaction langagière, communicationnelle. Il faut donc prendre en compte, dans l'analyse des actes langagiers, la stratégie des interlocuteurs comme acteurs. Et dans le cadre du *dendiraagal*, de la parenté à plaisanterie, ces relations interpersonnelles prennent un tour plus complexe en ce que les discours tenus par les *dendiraabe*, les parents à plaisanterie, sont des assertions feintes : cela veut dire que les interlocuteurs entrent dans des rapports discursifs en comprenant au préalable que les affirmations faites par les uns sur les autres sont à lire au second degré ou en tout cas que la littéralité, telle qu'elle se donne, dit surtout l'énigmaticité des présupposés socio-anthropologiques des interactions, des actions conjointes et routinières. Présupposés qui structurent ainsi cette communauté linguistique en continuelle construction et d'où naissent la complicité et

la connivence sociales. Communauté linguistique qui se fortifie elle-même de ce que Hymes (1991) a nommé si bien « une compétence de communication », forme de savoir sociolinguistique permettant d'entrer en communication de façon efficace dans toutes les situations sociales et culturelles offertes par le groupe communautaire.

Les participants à cette relation deviennent au fil du temps et par le fait même du pacte signé et actualisé régulièrement des *Banndiraabe*, des cousins, donc des parents qui sans pouvoir revendiquer le *Iwdi* (l'origine commune, l'ancêtre commun) peuvent revendiquer une proximité presque consanguine. Cette parenté implique des droits et des devoirs pour chacun et pour tous. C'est donc bien dommage que le regard ethnologue ou anthropologue qualifie cette relation de parenté à plaisanterie. Ce n'est pas une parenté seulement pour rire, pour plaisanter, le rire n'est qu'un prétexte pour le comme-un de se constituer et se reconstituer sans cesse.

Elle passe par le *Yano* (plaisanterie) qui vient de *Yanaade* (plaisanter) et/ou *Yanondirde* (plaisanter réciproquement). Mais, pour comprendre le sens de ce rituel, il faut revenir aux notions de *iwdi* et de *hurum* dans leur rapport avec l'étanchéité de la stratification sociale.

On pourrait faire l'hypothèse selon laquelle les relations internes de plaisanterie permettent de redimensionner le poids qu'une *iwdi* (origine commune) donnant une position sociale, conjuguée avec la clôture du *hurum* pourraient faire

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

peser sur la stabilité des structures. Alors le *Yano* comme relation, et donc aussi *Yanaade* et *Yanondirde*, viendrait de l'autre verbe *Yande* (tomber) qui a donné *Yankinaade* (se rabaisser, se montrer humble, modeste). On pourrait ainsi lire *Yano* comme un rituel d'humilité, de rappel à la modestie. Au-delà de tout ce que le nom de famille peut révéler ou cacher, il devient le lieu de réinscription de la ligne frontalière, à la fois intérieure et extérieure, qui explicite la part, *Gedal*, de chacun. Cette part reste aussi la seule qui nous est visiblement commune immédiatement sans nous renvoyer à un classement prédéterminé et non négociable. Le temps de cette actualisation occasionnelle du pacte, la gomme communautaire fait son œuvre pour égaliser les conditions en jetant le même masque sur tous les visages des acteurs. Il n'y a que les performances qui comptent dans le rétablissement des équilibres.

C'est peut-être le même souci de rétablissement des équilibres et de pacification de la scène qui est à l'origine des relations externes entre haalpulaar et les groupes avec qui ils partagent cette ligne frontalière qui peut figurer aussi, en tant qu'enjeu identitaire, un lieu de dispute et de séparation. Le rituel de la plaisanterie rappelle chaque fois, à chacun et à tous, la préservation par le respect, ce pacte de stabilité et de pacification de la scène, de l'espace du communautaire, de l'espace public communautaire.

En cela alors la parenté à plaisanterie dit le politique (différent de la politique) au sens où l'utilise Jacques Rancière : « Le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort » (2004, p. 113). L'exercice du politique dit ainsi les formes de redistribution du sensible, du communautaire, une redéfinition des rôles dans la réparation des torts. Pour cette raison, la parenté à plaisanterie peut être comprise comme un processus de désubjectivation c'est-à-dire « la forme d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre », « un processus de désidentification ou de déclassification » (Rancière, 2004, p. 118-119).

Conclusion

Poser la question de la parenté à plaisanterie aujourd'hui, c'est pointer au moins trois choses : d'abord la nécessité de revenir sur les pratiques routinières des membres pour les interroger et les rationaliser, ce qui pourrait dire quelque chose des procédures de respécification des savoirs et savoir-faire endogènes ; ensuite l'acuité de la problématique des conflits et des déchirements en Afrique et un peu partout dans le monde qui oblige à élargir l'assiette des possibles pour élaborer des stratégies de résolutions et/ou de prévention ; enfin l'idée de plus en plus forte que

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

ces pratiques routinières peuvent sous certaines conditions de rationalisation servir de ressources pour documenter lesdites stratégies de résolution et/ou de prévention des conflits.

Mais, ces préoccupations sont ici appréhendées du point de vue de l'analyse des interlocutions, des productions langagières qui permettent à la fois d'actualiser les liens communautaires et de vérifier continuellement la validité du contrat fiduciaire dans la coordination des actions conjointes.

Les massacres entre Hutus et Tutsis, les guerres civiles en RDC, en Côte d'Ivoire, au Libéria, en Sierra Leone, les tortures avant l'expulsion des étrangers ou des minorités, les diverses formes de violation des droits élémentaires des personnes, tout cela oblige d'une façon ou d'une autre à redéfinir de nouvelles formes de l'être-ensemble, de la reconstruction du lien social, de la réinscription du communautaire en son comme-un. Dans ces diverses tentatives, les façons de faire haalpulaar peuvent contribuer à alimenter les réflexions et fortifier les solutions rationnelles et idoines prises ou à prendre.

Bibliographie

- Hymes Dell. 1991. *Vers la compétence de communication* (traduit de l'anglais par France Mugler). Paris : Hatier/ Crédif.
- Goffman Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne* Tome 1 : *La présentation de soi* (traduit de l'anglais par Alain Accardo). Paris : Minuit.
- Habermas Jurgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste* (traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry). Paris : Fayard.
- Rancière Jacques. 2004. *Aux bords du politique*. Paris : Gallimard.
- Wane, Yaya. 1969. *Les Toucouleurs du Fouta Tooro*. Dakar : Ifan.

Kalidou SY

L'auteur est professeur à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal), titulaire d'une HDR en sciences du langage et sémiotique, docteur en littérature générale et comparée. Il enseigne les sciences du langage, la sémiotique de la culture, les littératures francophones et les théories postcoloniales. Il mène des recherches notamment sur les cultures africaines, les expressions contemporaines, les

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social ! médias et les littératures francophones. Il est directeur du centre de recherches GRADIS (Groupe de Recherches en Analyse des Discours Sociaux) et membre fondateur du R2AD.

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=297

Pour citer cet article : Sy, Kalidou. 2023. DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social ! *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 53-75. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.3



Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémiotique de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar

MOMAR CISSÉ

Résumé :

L'objectif principal de cet article est triple. D'abord, contribuer à la typologie des procédés persuasifs du discours politique. Ensuite, participer à la relance de l'intérêt de la rhétorique par la linguistique et l'analyse des textes. Et enfin, montrer que les modes d'organisation du discours peuvent faire sens dans le cadre d'une analyse des textes à visée argumentative. La perspective choisie est détaillée à travers l'analyse de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar. La première partie

indique les coordonnées fondatrices de la situation d'énonciation de l'allocution. La seconde partie offre une présentation des différentes étapes du parcours de l'argumentation : la problématisation, le positionnement et l'acte de preuve. La troisième partie décrit les stratégies qui sont mises en œuvre à chacune des étapes de cette mise en argumentation.

Mots-clés : argumentation, ethos, pathos, persuasion, politique, positionnement, preuve, problématisation, rhétorique, stratégie

Abstract :

Argumentative movements in political texts. Semio-discursive analysis of Nicolas Sarkozy's speech at Cheikh Anta Diop University in Dakar

The main objective of this article is threefold. First, to contribute to the typology of persuasive processes in political discourse. Second, to contribute to the revival of interest in rhetoric through linguistics and text analysis. And finally, to show that the modes of organization of discourse can make sense within the framework of an analysis of texts with an argumentative aim. The chosen perspective is detailed through the analysis of Nicolas Sarkozy's speech at Cheikh Anta Diop University in Dakar. The first part indicates the founding coordinates of the enunciation situation of the speech. The second part presents the different stages of the argumentation process:

problematization, positioning and the act of proof. The third part describes the strategies that are implemented at each stage of this argumentation.

Keywords : argumentation, ethos, location, pathos, persuasion, politics, problematization, proof, rhetoric, strategies

Résumé (Wolof) :

Pexey lay ci mbind yi jëm ci politig. Njàngatu kàddu gi Nicolas Sarkozy yëkkëtiwoon ca daara ju mag ji ñu dippe Seex Anta Jóob

Xalaat bii, laytaayoo kàddu yi Nicolas Sarkozy yëkkëtiwoon ca daara ju mag ji ñu tudde Cheikh Anta Diop, ñetti mbir ñoo ko waral. Bu jëkk bi, dugal sunu loxo ci liggéey bi gëstukat yi sumb jemale ko ci téqale juntuukaay yi wayi-politig bi di jëfandikoo ci waxam ngir dab ay bëgg-bëggam. Bi ci topp, joxaat taxawaay bi war jàngaleem waxin te jaarale ko ci jàngatum làkk yeek kàddu yi doomu-aadama yi di yëkkëti. Bi mujj bi, firndeel ne tégginu kàddu lu am solo la ci kiy jàngat kàddug lay. Xët bu jëkk bi dafay fésal cëslaayu wax ji. Ñaareel bi dafay jëmmal yoonu wax ji ak ay dalam. Ñetteel bi dafay faramfâce pexe yi kiy wax téral ci dal bu nekk.

Mots-clés (Wolof): firnde, lay, lëñbëtum leeral, peXe, peXeem dugg ci xolu nit, peXeem lãmboo melokaan wu sopplu, politig, taxawaay, xareñteg jëfandikoo peXeey wax, yey wu jaar ci xol

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Introduction

De son vrai nom Nicolas Paul Stéphane Sarközy de Nagy-Bocsa, Nicolas Sarkozy est l'homme politique qui a su, par un discours peu diplomatique et parfois très en deçà du registre familier, ravir la vedette à un certain Jean-Marie Le Pen sur le terrain de l'anti-immigration, voire de la xénophobie. Il est aussi l'homme dont le destin politique est intimement lié à la fois à la fougue et au verbe haut qui l'ont propulsé de toute évidence au sommet de l'État français.

Ces deux aspects font que les études qui lui sont consacrées s'opposent souvent de manière irréductible : d'un côté des admirateurs et de l'autre des adversaires. On peut même remarquer que les différentes réflexions

Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémiodyscursive de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université consacrées à son fameux et controversé discours de Dakar¹ reflètent en grande partie cette opposition. Le présent travail essaie de se situer en dehors de ces deux positions pour proposer une analyse sémiodyscursive de l'organisation argumentative de ce discours de Dakar. Celle-ci tentera d'apporter un éclairage nouveau sur la réception dudit discours par les Africains : pourquoi Sarkozy n'a pas su convaincre ses interlocuteurs africains malgré l'utilisation de toutes les ressources de la langue habituellement mises au service de l'argumentation ?

Comme il s'agit d'un discours social de prise de position, son analyse sera surtout d'ordre qualitatif. Ainsi, nous allons dans l'ordre :

- définir le cadre de l'étude (l'allocution et son contexte de production). C'est un préalable important si l'on sait que la description des *mœurs oratoires* appelées aussi *ethos discursif* (ce qu'on est réellement en dehors de toute activité de parole) est toujours nourrie par un *ethos pré-discursif* qui renvoie aux *mœurs réelles* (ce que l'on feint d'être par le discours) de l'argumentant.
- décrire les activités de mise en argumentation.

1. Discours prononcé le 26 juillet 2007 lors d'une tournée africaine. Nicolas Sarkozy vient d'être élu à la Présidence française (mai 2007). L'allocution, qui dure 50 minutes, est rédigée par son conseiller Henri Guaino. Le texte est disponible sur le site de l'Élysée : <https://web.archive.org/web/20101104083351/http://www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2007/discours-a-l-universite-de-dakar.8264.html> [Note de la rédaction].

- présenter les différentes stratégies associées à ces activités.

Cadre de l'analyse

Problématique

L'argumentation a toujours fasciné. Dès l'Antiquité, les Grecs en ont fait le fondement même des rapports sociaux. Au centre de la rhétorique, elle servait à dire et à démontrer « le vrai », mais également à séduire et à persuader. C'est ainsi qu'elle mêlait tout en les opposant des techniques démonstratives et des techniques expressives. Celles-ci ont pour finalité d'émouvoir la cible, celles-là ont pour fonction première de traduire le réel. Comme le remarque Patrick Charaudeau, cette opposition va même dépasser les frontières de la Grèce. En effet, si l'on se réfère à l'histoire de l'argumentation, de l'Antiquité à nos jours, on peut se rendre compte que les rhéteurs ont toujours eu conscience que l'influence qu'on pouvait avoir sur autrui passait aussi bien par la raison que par la passion :

Dès lors, était posée une distinction qui va courir tout au long de cette histoire de l'argumentation, entre d'un côté ce qui appartient au raisonnement, dégagé

Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémiotique de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université des sciences de la psychologie humaine, de l'autre ce qui appartient à la persuasion et qui se mesure à la capacité de toucher autrui à travers les mouvements de l'affect. (Charaudeau, 1992, p. 780)

Cette opposition est-elle cependant manifestement perceptible dans la mécanique de fonctionnement du discours argumentatif ? Le penser ferait croire que le discours argumentatif, compris comme la mise en œuvre d'un raisonnement articulé appuyé sur des preuves, se déroule dans l'espace abstrait de la logique pure. Or, il est établi qu'il se réalise dans une situation de communication et par le biais d'une langue qui se caractérise par la grande diversité de ses ressources, allant des marques explicites de relation logique (connecteurs) aux marques plus discrètes d'implication discursive (présupposition, figures de rhétorique).

Le sujet qui argumente n'exprime-t-il pas une conviction qui témoigne de son expérience du monde, même si cela passe par des catégories d'intelligibilité qu'il se construit lui-même ? L'objectif de cette transmission n'est-il pas de persuader la cible afin de modifier son comportement ?

Ce qui est sûr, c'est que les procédés qui manifestent cette opposition sont en dialogue permanent dans le mouvement discursif des textes à visée persuasive. Le texte de Sarkozy ne fait pas exception à la règle. Procédés à effets argumentatifs et procédés à effets affectifs s'y confondent

tous dans le même projet qui est celui de tenter, par les moyens du langage, de modifier ou d'infléchir la vision des Africains et sur la colonisation et sur leur propre avenir.

Comment analyser un tel projet argumentatif qui est à mi-chemin entre la raison et le cœur ?

Force est de constater que les différentes études sur l'argumentation l'ont toujours réduite au repérage d'une suite de phrases ou de propositions reliées par des connecteurs logiques. Sur cette approche et sa filiation aristotélicienne, relisons Amossy :

Les traités de l'argumentation inspirés d'Aristote décrivent les grandes catégories de raisonnement : le syllogisme, l'enthymème, l'analogie. Certains proposent, comme l'ouvrage pionnier de Toulmin (1993 [1958]), des prototypes de schéma argumentatif. D'autres établissent une taxinomie des arguments en essayant de regrouper des types d'arguments au sein de catégorisations qui varient largement. D'autres encore, comme la logique informelle, s'attachent à détecter les arguments fallacieux (les paralogismes). Dans toutes ces perspectives, l'argumentation apparaît comme un enchaînement de propositions logiques qu'il faut dégager de la langue naturelle qui les véhicule et les travestit tout à la fois (Amossy, 2008, p. 3).

Comme on le voit donc, dans l'approche aristotélicienne du discours, l'argumentation se manifeste en priorité sinon exclusivement par les catégories de la langue. Or, comme le fait remarquer Patrick Charaudeau : « L'argumentation n'est pas l'affaire des catégories de la langue (les conjonctions de subordination) mais bien de l'organisation du discours »

(1992, p. 780). Et, de surcroît, dans cette organisation, on constate que l'implicite joue un rôle important. Il contribue, en effet, à la force de l'argumentation en engageant l'allocutaire dans le processus argumentatif. C'est à ce dernier, en effet, de compléter les éléments manquants (présupposés ou sous-entendus) du discours tenu. Dans les termes de Charaudeau, la réalité de l'argumentation est liée à :

- un propos sur le monde qui fasse question pour quelqu'un quant à sa légitimité.
- un sujet qui s'engage par rapport à ce questionnement (conviction) et développe un raisonnement pour essayer d'établir une vérité (qu'elle soit propre ou universelle, qu'il s'agisse d'une simple acceptabilité ou d'une légitimité) sur ce propos.
- un autre sujet qui, concerné par le même propos, questionnement et vérité, constitue la cible de l'argumentation (Charaudeau 1995, p. 783).

Du point de vue de l'organisation du discours, ces éléments constitutifs de l'acte répondent à trois activités de mise en œuvre de l'argumentation. En effet, le sujet argumentant doit par une activité cognitive proposer à son interlocuteur une question à débattre, faire connaître sa position et trouver une stratégie pour l'amener à y adhérer. Ce sont ces trois activités que nous allons essayer de décrire dans l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Pour ce faire, nous allons nous servir de l'analyse qualitative telle qu'elle apparaît dans les différentes descriptions de l'argumentation faites par Patrick Charaudeau. Celle-ci nous est imposée par la nature du texte auquel on veut l'appliquer. Le texte de Sarkozy est manifestement un texte de prise de position dans lequel l'énonciateur-président (désormais E-P) essaie de faire savoir à son public-auditeur et au-delà à la jeunesse africaine que le sous-développement de l'Afrique n'est pas lié à la seule colonisation qui, pour lui d'ailleurs, avait de louables motivations.

Présentation du cadre de l'analyse

La situation d'énonciation (moi, ici, maintenant)

Partant du postulat selon lequel tout discours s'inscrit dans une situation de communication précise qui lui confère sa pleine signification, nous allons commencer l'analyse de la mise en argumentation et des procédés de persuasion qui lui sont liés, par une présentation sommaire des coordonnées fondatrices du texte d'étude. Ces coordonnées, rappelons-le, sont l'énonciateur (et l'énonciataire), le temps et le lieu de l'allocution : quelle est la voix qui s'exprime à travers cette

allocution ? À qui s'adresse-t-elle ? Quelle relation la lie au destinataire ? D'où s'exprime-t-elle ? Quel moment a-t-elle choisi pour s'exprimer ?

Quelle est la voix qui s'exprime ?

Cette interrogation fait découvrir une double identité chez le locuteur : une identité langagière et une identité psycho-sociale. La première est interne au langage parce que relevant de l'activité effective de parole. La seconde relève de ce qu'Aristote appelle l'ethos pré-discursif. Celui-ci renvoie à la réputation de l'argumentant. Il n'est pas construit par l'activité oratoire qui lui succède.

Dans l'allocution de Dakar, nous rencontrons ainsi un individu qui informe, analyse et propose. C'est l'individu en activité d'énonciation. L'énonciation de ses actes de discours dépend d'une position d'autorité liée à la seconde dimension de sa personne (la dimension psycho-sociale) et plus particulièrement de son statut de président de la République.

C'est conscient de cela et des relations fort anciennes entre la France et ses anciennes colonies que E-P s'arroge le droit de tenir ce discours très critique en terre africaine. Pour ce qui est de l'ethos pré-discursif, nous retiendrons les deux aspects suivants :

(1) Le parcours politique : né le 28 janvier 1955 à Paris, Nicolas Sarkozy a occupé les fonctions de maire de Neuilly-sur-Seine, de député, de porte-parole du gouvernement,

de ministre du budget, de ministre de la communication, de ministre de l'intérieur, de ministre de l'Économie et des Finances, de président du conseil général des Hauts-de-Seine, de président de la République française élu le 16 mai 2007. Comme on peut le constater, deux caractéristiques semblent émerger de ces différentes fonctions : celle d'homme d'action et celle d'homme de parole (maniement de la parole s'entend).

(2) Les controverses : controverses sur ses relations avec le groupe immobilier Lasserre à Neuilly-sur-Seine ; controverses dans ses rapports avec les médias français ; controverses sur la laïcité ; controverses dans ses rapports avec les électeurs du Front National. Le discours de Dakar est l'une de ces nombreuses controverses qui semblent jalonner l'action politique de Nicolas Sarkozy.

On ne peut pas rendre compte de la valeur discursive de l'acte d'énonciation sans tenir compte du rapport dialectique entre ces deux identités.

À qui s'adresse-t-elle ? Quelle relation la lie à ce destinataire ?

« À l'élite de la jeunesse africaine [...], à l'Afrique toute entière [...], à tous les Africains [...] à tous les habitants de ce continent meurtri, et en particulier, aux jeunes », selon les mots mêmes de E-P. Malgré les hésitations et la portée globalisante du propos, il est clair qu'il s'adresse aux intellectuels africains. Il ne peut en être autrement du fait

de la langue française choisie et du niveau de compétence sollicité dans cette langue. Bien qu'on soit en situation d'échange monolucative (E-P construit lui-même le texte argumentatif en dehors de toute réaction des destinataires), ces intellectuels, face à la situation plus que préoccupante de leur continent, ont des attentes de la part et de la France (un des anciens pays colonisateurs) et de son président nouvellement élu. Ils souhaitent entre autres que la France reconnaisse publiquement sa responsabilité dans la situation actuelle de l'Afrique et agisse en conséquence, et qu'elle mette fin à la *Françafrique* qui, depuis le Général De Gaulle, son inspirateur, consiste pour la France à se faire complice des présidents africains dans la mal-gouvernance des richesses du continent.

À propos de la première attente, ils ne se sont pas fait d'illusions, le champion de l'anti-immigration a plusieurs fois, par son refus de toute repentance, montré qu'il n'était pas prêt à assumer l'héritage peu glorieux que la France, qui se dit patrie des droits de l'homme, a laissé aux Africains.

Pour ce qui est de la seconde attente, ils croyaient que l'heure était peut-être venue pour que le Président passe aux actes pour mettre fin à la *Françafrique*. En effet, avant même son accession à la magistrature suprême de la France, E-P avait promis la rupture par rapport à la politique africaine de ses prédécesseurs.

D'où s'exprime-t-elle ?

Le président français Nicolas Sarkozy a choisi le 26 juillet 2007 de s'adresser aux intellectuels africains pour parler du passé historique, du présent et de l'avenir de l'Afrique. Le lieu est hautement symbolique pour au moins deux raisons : d'abord, l'université Cheikh Anta Diop, si l'on en croit son Recteur, accueille des étudiants de 44 nationalités dont la majorité est africaine. Lieu ne saurait donc être plus approprié pour s'adresser à l'Afrique et aux Africains ; ensuite, la lecture que E-P propose de ce passé est aux antipodes de celle faite par le parrain de ce Haut lieu du Savoir, le professeur Cheikh Anta Diop, surtout connu pour ses prises de position en faveur des valeurs africaines et contre la falsification de l'histoire des sociétés africaines faite par certains africanistes occidentaux. Par exemple, contrairement à ce que soutient Sarkozy, Cheikh Anta Diop a par le passé démontré que l'Afrique a toujours été dans l'histoire et que ses malheurs ont commencé à partir de la traite négrière, de l'esclavage et plus tard de la colonisation.

Quel moment a-t-elle choisi pour s'exprimer ?

Le continent africain est traversé par des crises tous azimuts : tribalisme, ethnicisme, intolérance religieuse et politique, pauvreté, chômage, mal-gouvernance, fascination du pouvoir personnel, etc.

Ces différentes crises ont deux conséquences majeures dont l'analyse peut apporter un éclairage sur les attentes des intellectuels africains citées plus haut : d'abord, bien qu'ayant en sa possession le tiers des ressources mondiales

disponibles, l'Afrique a du mal à se faire respecter par les autres nations. Pour preuve, elle est absente des milieux où l'on fixe les prix des matières premières et décide du coût des produits manufacturés. Pour aller vite, elle souffre énormément d'une politique de tutelle qui l'empêche de prendre son destin en mains ; ensuite, du fait de la malgouvernance, beaucoup de ses fils, à leurs risques et périls, empruntent les chemins tortueux de l'Europe qui, de plus en plus, se barricade.

L'intertextualité

Les définitions et les pratiques de « l'intertextualité », concept que nous empruntons à la littérature, sont très diverses. Certes le discours que nous analysons ici n'est pas une production littéraire, mais nous pensons qu'il ne faut pas limiter l'intertextualité à la seule littérature. En tout cas, elle s'applique parfaitement à ce discours. En effet, à travers la voix de Sarkozy s'expriment d'autres voix sous la forme d'allusions ou de sous-entendus. Nous en retiendrons deux qui, de toute évidence, font écho à des stéréotypes fondateurs de deux types de discours qui ont marqué de manière indélébile l'histoire des africains.

Tout d'abord, les stéréotypes fondateurs du discours raciste. Le racisme est aujourd'hui défini comme une idéologie consistant à hiérarchiser des groupes humains à partir d'attributs naturels, de caractéristiques morales ou

intellectuelles s'appliquant à l'ensemble de ce groupe. En dépeignant l'homme africain sous les traits d'un taré qui a choisi de vivre en marge de l'évolution du monde, pour l'opposer implicitement à l'occidental, Sarkozy peut être taxé, même à tort, de tomber sous le charme de l'idéologie raciste qui, du Moyen Âge au XIX^e siècle, a été forgée à partir d'images et de représentations fantasmagoriques de l'homme noir, cet Autre mythifié, méprisé et ravalé à son animalité ou plus exactement à son inintelligence :

Au Moyen Âge autant que pendant toute la Renaissance et au-delà, on signalait aussi et très fréquemment cette différence qui existait entre les hommes des pays froids et tempérés [...] avec ceux des pays chauds [...]. Les uns étaient donc accoutumés à développer leur intelligence et à l'exercer continuellement, à bâtir pour survivre, tandis que les autres, n'ayant jamais eu besoin de s'ingénier, en étaient restés à un stade intellectuellement peu évolué. [...]. L'idée dominera la pensée de quelques voyageurs et même de quelques naturalistes du XIX^e siècle. Parce qu'ils n'avaient jamais eu l'occasion d'exercer leur intelligence, les Africains étaient condamnés à végéter dans une éternelle enfance... (Yvanoff, 2005, p. 244-245).

E-P n'avait-il pas en pensée cette idée en tenant de manière très remarquée les propos suivants :

Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain [...] ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour

Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémiotique de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université
l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. [...].
Le problème de l'Afrique et permettez à un ami de
l'Afrique de le dire, il est là.

Il semble cependant s'en défendre en ces termes : « Je veux donc dire, à la jeunesse d'Afrique, que le drame de l'Afrique ne vient pas de ce que l'âme africaine serait imperméable à la logique et à la raison. Car l'homme africain est aussi logique et raisonnable que l'homme européen ».

Lui seul et sa plume, Claude Guaino, le savent. Évidemment, lier le comportement discursif de E-P à du racisme serait un raccourci incompréhensible. Le discours de EP n'est pas exempt de générosité. Usant des valeurs pragmatiques de la répétition, il y condamne explicitement l'esclavage et les pratiques coloniales : « Ils ont eu tort ». Mais l'analogie est assez frappante pour ne pas être soulignée.

Ensuite, les stéréotypes fondateurs du discours colonial. La colonisation, c'est connu, s'appuyait sur la théorie de la table rase culturelle pour donner un fondement à sa prétendue mission civilisatrice. Certes, il n'est pas question de table rase culturelle chez E-P, mais demander aux Africains de s'affranchir, voire d'oublier leur passé (incompatible avec les idéaux du monde moderne) pour pouvoir vivre en harmonie avec le monde semble relever du même projet que celui de la mission civilisatrice de la France coloniale :

Le problème de l’Afrique, [...] c’est de prendre conscience que l’âge d’or qu’elle ne cesse de regretter, ne reviendra pas pour la raison qu’il n’a jamais existé. [...] Le problème de l’Afrique, c’est que trop souvent elle juge le présent par rapport à une pureté des origines totalement imaginaire et que personne ne peut espérer ressusciter.

Essayons maintenant de dépasser cette analyse énonciative des coordonnées de l’allocution pour nous intéresser aux différentes activités de mise en argumentation auxquelles E-P s’est livré.

Les activités de mise en argumentation

La problématisation

Problématiser est une activité cognitive qui consiste d’une part à indiquer un domaine thématique et un propos tenu sur ce thème, et d’autre part à problématiser le propos. E-P a d’abord commencé par imposer un domaine thématique que l’on peut formuler de la manière suivante : traite des nègres, esclavage, colonisation et situation actuelle de l’Afrique.

Ensuite il a énoncé de manière indirecte le propos. Car affirmer que « la colonisation n'est pas responsable de toutes les difficultés actuelles de l'Afrique », c'est reconnaître la responsabilité de celle-ci, même si on se refuse à l'évaluer avec exactitude. Et enfin il a mis en question le propos à travers une prise de position vis-à-vis de sa véracité :

L'Afrique a sa part de responsabilité dans son propre malheur. [...]. La colonisation n'est pas responsable de toutes les difficultés actuelles de l'Afrique. [...]. Il [le colonisateur] a pris mais je veux dire avec respect qu'il a aussi donné.

En cela E-P s'est livré à une réelle problématisation.

Le positionnement

La suite logique de la problématisation est le positionnement. Après toute argumentation, l'argumentant se positionne par rapport au propos, par rapport à l'auteur du propos, et par rapport à l'argumentation elle-même. Comment ces prises de position s'expriment-elles dans l'allocution de E-P ?

Position par rapport au propos

E-P commence par dire ce qu'il sait du propos. Il énumère ainsi, pour les déplorer, les actions malheureuses effectivement commises par le colonisateur français. En voici un extrait :

Mais il est vrai que jadis, les Européens sont venus en Afrique en conquérants. Ils ont pris la terre de vos ancêtres. Ils ont banni les dieux, les langues, les croyances, les coutumes de vos pères. Ils ont dit à vos pères ce qu'ils devaient penser, ce qu'ils devaient croire, ce qu'ils devaient faire. Ils ont coupé vos pères de leur passé, ils leur ont arraché leur âme et leurs racines. Ils ont désenchanté l'Afrique. [...] Le colonisateur est venu, il a pris, il s'est servi, il a exploité, il a pillé des ressources, des richesses qui ne lui appartenaient pas. Il a dépouillé le colonisé de sa personnalité, de sa liberté, de sa terre, du fruit de son travail.

Ensuite, il donne sa position par rapport à ces faits :

Je ne suis pas venu nier les fautes ni les crimes car il y a eu des fautes et il y a eu des crimes. [...] Mais nul ne peut demander aux générations d'aujourd'hui d'expier ce crime perpétré par les générations passées. Nul ne peut demander aux fils de se repentir des fautes de leurs pères.

Puis il indique les réalisations qu'il dit positives du colonisateur : « Il a construit des ponts, des routes, des hôpitaux, des dispensaires, des écoles. Il a rendu fécondes des terres vierges, il a donné sa peine, son travail, son savoir

». Il souligne ensuite les bonnes intentions du colon : « Je veux le dire ici, tous les colons n'étaient pas des voleurs, tous les colons n'étaient pas des exploités ». Et enfin, il énonce les défis que doit relever l'Afrique pour son développement :

Le défi de l'Afrique, c'est d'apprendre à regarder son accession à l'universel non comme un reniement de ce qu'elle est mais comme un accomplissement. Le défi de l'Afrique, c'est d'apprendre à se sentir l'héritière de tout ce qu'il y a d'universel dans toutes les civilisations humaines. C'est de s'approprier les droits de l'homme, la démocratie, la liberté, l'égalité, la justice comme l'héritage commun de toutes les civilisations et de tous les hommes. C'est de s'approprier la science et la technique modernes comme le produit de toute l'intelligence humaine. Le défi de l'Afrique est celui de toutes les civilisations, de toutes les cultures, de tous les peuples qui veulent garder leur identité sans s'enfermer parce qu'ils savent que l'enfermement est mortel.

Position par rapport aux auteurs du propos

La situation de communication, à travers surtout le lieu choisi, commande à E-P une position d'acceptation du statut des auteurs du propos, même s'ils ne sont pas explicitement identifiés. En effet, un discours qui propose des sorties de crise ne peut pas ignorer ou remettre en cause le statut d'autorité des hommes et des femmes qui seraient éventuellement chargés de les mettre en œuvre. E-P reconnaît aux intellectuels africains le pouvoir de mettre en application ses propositions, dès lors qu'il les intègre

dans son questionnement : « La Renaissance dont l'Afrique a besoin, vous seuls, Jeunes d'Afrique, vous pouvez l'accomplir parce que vous seuls en aurez la force ». Il les met cependant en garde contre la tentation de la pureté :

Jeunes d'Afrique, ne cédez pas à la tentation de la pureté parce qu'elle est une maladie, une maladie de l'intelligence, et qui est ce qu'il y a de plus dangereux au monde. Jeunes d'Afrique, ne vous coupez pas de ce qui vous enrichit, ne vous amputez pas d'une part de vous-même. La pureté est un enfermement, la pureté est une intolérance. La pureté est un fantasme qui conduit au fanatisme.

Positions par rapport à l'argumentation

Deux attitudes majeures caractérisent les positions de E-P par rapport à sa propre argumentation : l'engagement et la mise en accusation. En effet, d'une part il a choisi de s'impliquer personnellement dans le questionnement, ce qui en fait une controverse dans laquelle les autres arguments sont mis en cause par un jugement de valeur : l'honnêteté supposée de quelques colons (« Je veux le dire ici, tous les colons n'étaient pas des voleurs, tous les colons n'étaient pas des exploités »).

D'autre part, il a explicitement invité les jeunes à se départir du regard que leurs aînés portaient sur la civilisation mondiale : « Ouvrez les yeux, jeunes d'Afrique, et ne regardez plus, comme l'ont fait trop souvent vos aînés,

la civilisation mondiale comme une menace pour votre identité mais la civilisation mondiale comme quelque chose qui vous appartient aussi ».

La personnalisation du débat à travers la mise en cause des aînés africains ajoutée à l'engagement personnel font de l'argumentation de E-P une argumentation polémique.

L'acte de preuve

Problématiser et se positionner ne constituent pas le tout du discours argumentatif. Il faut encore que le sujet argumentant assure la validité de ses prises de position. Ce qui du même coup donne à l'interlocuteur les moyens de juger la validité de celles-ci. Car il faut que ce dernier soit à son tour en mesure d'adhérer à la prise de position ou la rejeter.

Sarkozy en tant que sujet argumentant s'est essentiellement livré à deux types d'opération : des opérations de raisonnement et d'évaluation pragmatique.

Opérations de raisonnement

Toute relation argumentative se compose au moins d'une assertion de départ, d'une assertion d'arrivée et d'une ou plusieurs assertions-arguments qui permettent de passer

de la première à la seconde assertion. Ainsi, elle se définit dans son fondement comme une relation de causalité. Cette relation de causalité ou logique argumentative est organisée par des modes de raisonnement. Parmi ceux-ci, Sarkozy semble jeter son dévolu sur la *concession restrictive* qui s'inscrit dans un raisonnement déductif. Elle consiste à feindre d'accepter l'assertion de départ tout en rectifiant la relation argumentative.

La concession restrictive comme mode de raisonnement est très prisée par les hommes politiques parce qu'elle leur permet de tempérer l'adversité de leur vis-à-vis pour mieux faire entendre et surtout justifier leurs propres propos. Nous la retrouvons plusieurs fois dans le texte de Sarkozy. À titre illustratif, retenons-en celle-ci :

Le colonisateur est venu, il a pris, il s'est servi, il a exploité, il a pillé des ressources, des richesses qui ne lui appartenaient pas. Il a dépouillé le colonisé de sa personnalité, de sa liberté, de sa terre, du fruit de son travail.

Il a pris *mais* je veux dire avec respect qu'il a aussi donné. Il a construit des ponts, des routes, des hôpitaux, des dispensaires, des écoles. Il a rendu fécondes des terres vierges, il a donné sa peine, son travail, son savoir.

Comme on le voit, par le biais de ce mode de raisonnement, Sarkozy fait la balance entre les actions humanitaires et les affres de la colonisation. Pour lui, les actions humanitaires par leur importance doivent faire oublier tout ce que les colonisés ont subi comme exactions et humiliations.

Opérations d'évaluation pragmatique

Nous constatons que le positionnement de E-P passe également par le biais d'arguments de type pragmatique. Il s'agit de mesurer les réalisations de la colonisation en fonction de leur caractère utilitaire. La colonisation a été un mal nécessaire, semble dire E-P. Ce qui est surprenant, c'est qu'à cet argument sont associés des jugements de valeur. E-P parle de la sincérité, de la bonne foi, de l'amour de certains colons sans apporter la moindre preuve de ses affirmations. Il se limite tout juste à dire qu'ils se sont trompés en voulant bien faire :

Il y avait parmi eux [...] des hommes de bonne volonté, des hommes qui croyaient remplir une mission civilisatrice, des hommes qui croyaient faire le bien. [...] certains étaient sincères. Ils croyaient donner la liberté [...]. Ils croyaient briser les chaînes de l'obscurantisme, de la superstition, de la servitude. [...]. Ils croyaient donner l'amour [...].

Notons qu'à toutes ces étapes de la mise en argumentation interviennent les stratégies persuasives pour spécifier des enjeux d'influence.

Les stratégies persuasives

Les stratégies de problématisation

La façon de problématiser relève de choix opérés par le sujet argumentant. Ceux de EP se traduisent par des activités de cadrage et de recadrage d'une problématisation. Par exemple, quand il énonce « Cette blessure ouverte dans l'âme de l'homme noir est une blessure ouverte dans l'âme de tous les hommes » pour reconnaître et partager la souffrance de l'Africain, il déplace la problématique des exactions commises par l'Europe en y ajoutant une nouvelle, la question de la repentance : « Mais nul ne peut demander aux générations d'aujourd'hui d'expier ce crime perpétré par les générations passées. Nul ne peut demander aux fils de se repentir des fautes de leurs pères. Jeunes d'Afrique, je ne suis pas venu vous parler de repentance ».

Il lui arrive également de remplacer la problématique première par une autre. C'est le cas quand il passe de la part d'Europe qu'il y a en l'Africain (a) au drame de l'Afrique (b) :

(a) Mais je suis venu vous dire que la part d'Europe qui est en vous est le fruit d'un grand péché d'orgueil de l'Occident mais que cette part d'Europe en vous n'est pas indigne. Car elle est l'appel de la liberté, de l'émancipation et de la justice et de l'égalité entre les femmes et les hommes. Car elle est l'appel à la raison et à la conscience universelles.

Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémiodiscursive de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université

(b) Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles.

Il semble, à travers ce dernier passage, retirer à l'Africain les valeurs qu'il venait tout juste de lui attribuer comme apport de l'Europe.

Ces stratégies de recadrage servent divers enjeux :

(1) lorsque E-P met en garde son public contre un certain nombre de comportements, il est en train indirectement de légitimer ceux qu'il propose et du coup de délégitimer les autres :

Ne vous laissez pas, jeunes d'Afrique, voler votre avenir par ceux qui ne savent opposer à l'intolérance que l'intolérance, au racisme que le racisme. Ne vous laissez pas, jeunes d'Afrique, voler votre avenir par ceux qui veulent vous exproprier d'une histoire qui vous appartient [...]. N'écoutez pas, jeunes d'Afrique, ceux qui veulent faire sortir l'Afrique de l'histoire au nom de la tradition [...]. N'écoutez pas, jeunes d'Afrique, ceux qui veulent vous empêcher de prendre votre part dans l'aventure humaine [...]. N'écoutez pas, jeunes d'Afrique, ceux qui veulent vous déraciner, vous priver de votre identité, faire table rase de tout ce qui est africain, de toute la mystique, la religiosité, la sensibilité, la mentalité africaine [...].

(2) lorsqu'il déplace la discussion du terrain de la repentance (« Jeunes d'Afrique, je ne suis pas venu vous parler de repentance »), à celui de la coopération (« Je suis venu vous

proposer de regarder ensemble, Africains et Français, au-delà de cette déchirure et au-delà de cette souffrance »), il construit ainsi son champ de compétence. Lorsqu'en plus, il dresse avec une grande minutie toutes les « fautes » commises par le colon, il montre qu'il est qualifié pour en parler ; il se donne ainsi une sorte de crédibilité ;

(3) lorsqu'enfin il impose à l'autre un cadre de questionnement à travers la stratégie du oui... mais, il se lance dans une entreprise de captation qui traverse pratiquement tout le discours. En voici un exemple : « L'Afrique n'accomplira pas sa Renaissance en coupant les ailes de sa jeunesse. Mais l'Afrique a besoin de sa jeunesse ».

Les stratégies de positionnement

Le positionnement correspond à ce qu'à la suite d'Aristote nous appelons *ethos* discursif. Il permet à l'orateur de prouver sa légitimité et de se donner une certaine crédibilité par rapport à la problématisation. E-P ne s'en prive pas dans son allocution : plusieurs fois, il en use. C'est le cas, par exemple, quand il :

(1) précise ce qui l'autorise à argumenter. Il nous apprend qu'il le fait en sa qualité d'abord de président de la France, ancien pays colonisateur, ensuite de citoyen du monde libre d'aujourd'hui :

Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémi-discursive de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université

(a) Permettez-moi de remercier l'université de Dakar qui me permet pour la première fois de m'adresser à l'élite de la jeunesse africaine en tant que *Président de la République française*.

(b) [...] Cet homme noir, je veux le dire ici à Dakar, à le visage de tous les hommes du monde. [...] Cette souffrance de l'homme noir, c'est la souffrance de tous les hommes. Cette blessure ouverte dans l'âme de l'homme noir est une blessure ouverte dans l'âme de tous les hommes. [...] Je suis venu, jeunes d'Afrique, regarder en face avec vous notre histoire commune.

(2) se construit l'image de quelqu'un de sincère et de franc : « Je suis venu vous parler avec la *franchise* et la *sincérité* que l'on doit à des amis que l'on aime et que l'on respecte ».

Le positionnement de E-P passe également par des techniques de prise en charge. En effet, il fait émerger des voix qui :

(1) tant assertent. Par exemple pour évoquer les deux héritages de l'Africain, il choisit l'assertion : « Mais je suis aussi venu vous dire qu'il y a en vous, jeunes d'Afrique, deux héritages, deux sagesses, deux traditions qui se sont longtemps combattues : celle de l'Afrique et celle de l'Europe ».

(2) tantôt interrogent. Quand il aborde les vœux des jeunes Africains, il préfère utiliser l'énonciation interrogative, non pas comme quête de savoir mais plutôt de confirmation : « Voulez-vous que cessent l'arbitraire, la corruption, la violence ? Voulez-vous que la propriété soit

respectée, que l'argent soit investi au lieu d'être détourné ? [...] Si vous le voulez, alors la France sera à vos côtés pour l'exiger, mais personne ne le voudra à votre place »

(3) tantôt modalisent le propos afin de gagner la sympathie du destinataire : « Alors, *mes chers Amis*, alors seulement, l'enfant noir de Camara Laye, à genoux dans le silence de la nuit africaine, saura et comprendra qu'il peut lever la tête et regarder avec confiance l'avenir » ; « Que feriez-vous, *fière jeunesse africaine*, de ma pitié ? »

Les stratégies de preuve

Il s'agit des différents arguments utilisés pour soutenir le positionnement :

Arguments liés à l'ethos

Dans la rhétorique classique, on appelle *ethos* (mœurs) l'image que se donne le « je » en établissant un lien de sympathie entre lui et les destinataires. Dans l'allocution de E-P, cette attitude de conciliation s'exprime essentiellement par des actes de témoignage d'amitié et de fraternité (« *J'aime l'Afrique, je respecte et j'aime les Africains*. Entre le Sénégal et la France, l'histoire a tissé les liens d'une amitié que nul ne peut défaire. *Cette amitié est forte et sincère*).

C'est pour cela que j'ai souhaité adresser, de Dakar, *le salut fraternel* de la France à l'Afrique tout entière ») ainsi que de partage de la souffrance (« Je suis venu vous dire que votre déchirure et votre souffrance sont les nôtres et sont donc *les miennes*. »)

Arguments liés au pathos

Ce qui provoque l'émotion des destinataires s'appelle dans la rhétorique classique le pathos (passion). Ici E-P recourt à ce pathos pour flatter l'orgueil et susciter chez le public un nouveau regard sur la colonisation. Il a compris à la suite d'Aristote que les passions sont des agents de variation du jugement.

Les procédés utilisés à cette fin sont liés à des modalités d'énonciation et à l'élocution.

Procédés liés à l'énonciation

Les modalités les plus présentes dans l'allocution sont :

(1) l'apostrophe

E-P emploie cette figure à plusieurs endroits du texte pour remplir des fonctions diverses. Dans les exemples suivants, il s'en sert pour :

- dire ce qu'il ne fera pas : « Je ne suis pas venu, *jeunes d'Afrique*, pour pleurer avec vous sur les malheurs de l'Afrique [...]. Je ne suis pas venu, *jeunes d'Afrique*, pour m'apitoyer sur votre sort [...]. *Jeunes d'Afrique*, je ne suis pas venu vous parler de repentance ».

- annoncer l'objet véritable de sa visite : « Je suis venu vous proposer, *jeunes d'Afrique*, non d'oublier cette déchirure et cette souffrance qui ne peuvent pas tre oubliées, mais de les dépasser. Je suis venu vous proposer, *jeunes d'Afrique*, non de ressasser ensemble le passé mais d'en tirer ensemble les leçons afin de regarder ensemble l'avenir. Je suis venu, *jeunes d'Afrique*, regarder en face avec vous notre histoire commune ».

- mettre en garde contre certaines tentations : « *Jeunes d'Afrique*, ne cédez pas à la tentation de la pureté [...], ne vous coupez pas de ce qui vous enrichit... ».

(2) des modalités interrogatives : « Voulez-vous que l'État se remette à faire son métier ... ? Vous voulez la paix sur le continent africain ? [...] Vous voulez l'unité africaine ? »

Par ce tour oratoire, E-P semble dire aux Africains qu'il les a entendus et qu'il les comprend : leurs attentes sont légitimes.

(3) des modalités impératives :

- *Ne vous laissez pas, jeunes d'Afrique, voler votre avenir.*

Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémi-discursive de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université

- *N'écoutez pas*, jeunes d'Afrique, ceux qui veulent faire sortir l'Afrique de l'histoire.

- *Écoutez plutôt*, jeunes d'Afrique, la grande voix du Président Senghor.

- *Ouvrez les yeux*, [...] et *ne regardez plus* [...] la civilisation mondiale comme une menace pour votre identité.

L'impératif est ici employé comme mode du conseil, de l'invite à la sagesse.

Procédés liés à l'élocution

Pour susciter l'émotion, E-P se sert également d'arguments liés à l'élocution. Il s'agit ici de l'utilisation des figures de rhétorique comme procédés de discours pour donner plus de force à l'expression et créer par la même occasion un effet chez le destinataire. Parmi ces figures, on peut citer :

(1) l'hyperbole : « Ainsi parlait Léopold Senghor qui fait honneur à *tout ce que l'humanité comprend d'intelligence*. Ce grand poète et ce grand Africain voulait que l'Afrique se mît à parler à toute l'humanité et lui écrivait en français des poèmes pour tous les hommes »

Par cette évocation, E-P salue la poésie senghorienne par une amplification de la portée de son message.

(2) l'anaphore rhétorique. Elle est omniprésente dans le texte pour remplir deux rôles principaux : un rôle architectural et un rôle thématique. On la retrouve dans le

passage suivant pour renforcer la cohésion formelle de la dénonciation de la colonisation et la mise en relief de ce thème :

Mais la colonisation fut une grande faute qui fut payée par l'amertume et la souffrance [...]. La colonisation fut une grande faute qui détruisit chez le colonisé l'estime de soi [...]. La colonisation fut une grande faute mais de cette grande faute est né l'embryon d'une destinée commune [...]. La colonisation fut une faute qui a changé le destin de l'Europe et le destin de l'Afrique [...].

(3) l'énumération qui permet par exemple d'insister sur l'étendue et la diversité des projets de développement avec l'Afrique : « Ce que veut faire la France avec l'Afrique, c'est regarder en face les réalités [...], c'est le co-développement [...], des projets communs, des pôles de compétitivité communs, des universités communes, des laboratoires communs, [...] c'est élaborer une stratégie commune dans la mondialisation, [...] c'est une politique d'immigration négociée ensemble, décidée ensemble [...], c'est une alliance de la jeunesse française et de la jeunesse africaine [...], c'est préparer l'avènement de l'Eurafrique, ce grand destin commun qui attend l'Europe et l'Afrique ».

(4) l'accumulation qui permet par exemple de mettre au même pied la colonisation et les deux religions dominantes en Afrique (l'islam et le christianisme) pour mieux faire accepter les aspects positifs de cette colonisation : « La civilisation musulmane, la chrétienté, la colonisation, au-

delà des crimes et des fautes qui furent commises en leur nom et qui ne sont pas excusables, ont ouvert les cœurs et les mentalités africaines à l'universel et à l'histoire ».

(5) l'argument d'autorité (évocation de Senghor et de Rimbaud) : « Écoutez plutôt, jeunes d'Afrique, la grande voix du *Président Senghor* qui chercha toute sa vie à réconcilier les héritages et les cultures au croisement desquels les hasards et les tragédies de l'histoire avaient placé l'Afrique [...]. Alors entendez, jeunes d'Afrique, combien *Rimbaud* est africain quand il met des couleurs sur les voyelles comme vos ancêtres en mettaient sur leurs masques [...] ».

Pour faire passer son message, E-P, dans ce passage de son allocution, évoque deux grandes figures de la poésie, un Africain et un Européen, dont le seul point commun semble être leur croyance au métissage culturel.

(6) la gradation ascendante. Dans le passage suivant, E-P décrit de manière ascendante les difficultés auxquelles sont confrontés les jeunes Africains dans leur irrésistible volonté de partir vers l'Occident : d'abord psychologiques, ensuite psychiques, et enfin physiques.

Je sais *l'envie de partir* qu'éprouvent un si grand nombre d'entre vous confrontés aux difficultés de l'Afrique. Je sais *la tentation de l'exil* qui pousse tant de jeunes Africains à aller chercher ailleurs ce qu'ils ne trouvent pas ici pour faire vivre leur famille. Je sais *ce qu'il faut de volonté, ce qu'il faut de courage* pour tenter cette aventure, pour quitter sa patrie, la terre où l'on est né, où l'on a grandi, pour laisser derrière soi les lieux familiers où l'on a été heureux,

l'amour d'une mère, d'un père ou d'un frère et cette solidarité, cette chaleur, cet esprit communautaire qui sont si forts en Afrique. Je sais *ce qu'il faut de force d'âme* pour affronter le dépaysement, l'éloignement, la solitude. Je sais *ce que la plupart d'entre eux doivent affronter comme épreuves, comme difficultés, comme risques*. Je sais qu'ils iront parfois jusqu'à risquer leur vie pour *aller jusqu'au bout de ce qu'ils croient être leur rêve*. Mais je sais que rien ne les retiendra. Car rien ne retient jamais la jeunesse quand elle se croit portée par ses rêves.

Arguments liés au logos

Dans la rhétorique classique, il est désigné par le terme *logos* tout procédé qui fait appel à l'intelligence du destinataire. Ces procédés, E-P en a utilisé soit pour mieux présenter ses arguments, soit pour stimuler l'adhésion des destinataires à son discours. Nous avons relevé :

(1) des connecteurs de cause

Les plus employés sont *car* et *parce que* qui permettent d'introduire des causes évidentes et/ou à valeurs justificatives : « Je ne suis pas venu, jeunes d'Afrique, pour m'apitoyer sur votre sort *parce que* votre sort est d'abord entre vos mains ». Grâce au connecteur *parce que*, la cause est ici présentée comme évidente. Par contre, dans l'exemple suivant, le connecteur *car* introduit une cause à valeur justificative : « Je veux vous dire, jeunes d'Afrique, que le drame de l'Afrique n'est pas dans une prétendue

infériorité de son art, sa pensée, de sa culture. *Car*, pour ce qui est de l'art, de la pensée et de la culture, c'est l'Occident qui s'est mis à l'école de l'Afrique ».

(2) des connecteurs d'opposition

Le connecteur de cause le plus employé est *mais* parce qu'il permet d'exprimer une opposition qui ne souffre d'aucune ambiguïté :

Je ne suis pas venu, jeunes d'Afrique, vous donner des leçons. Je ne suis pas venu vous faire la morale. *Mais* je suis venu vous dire que la part d'Europe qui est en vous est le fruit d'un grand péché d'orgueil de l'Occident mais que cette part d'Europe en vous n'est pas indigne.

(3) des discours cités

Pour donner à ses propos sur la nécessité d'un métissage culturel une apparence d'objectivité et de sincérité, E-P cite Senghor : « Nous sommes des métis culturels, et si nous sentons en nègres, nous nous exprimons en français, parce que le français est une langue à vocation universelle, que notre message s'adresse aussi aux français et aux autres hommes ». La citation de Rimbaud obéit au même projet. E-P évoque cet autre poète pour certes faire aimer et apprécier son africanité, mais aussi et surtout pour montrer qu'il y a également des français qui adhèrent à cette idée de métissage culturel : « Masque noir, masque rouge, masque blanc-et-noir ».

(4) des mots de comparaison

Dans le discours de E-P, la comparaison ne repose pas sur une analogie immédiate. Figure analogique consciente, elle est médiatisée par l'usage délibéré de connecteurs syntaxiques. Son exploitation discursive favorise des développements analogiques à fonction illustrative, comme c'est le cas dans les exemples suivants :

- On s'est entretué en Afrique au moins *autant qu'en* Europe.
- [...] sans vous, jeunes d'Afrique qui êtes la jeunesse du monde, l'aventure humaine sera *moins* belle.

La fonction illustrative de la comparaison est nette dans ces deux emplois : les comparants « on s'est entretué en Afrique » et « l'aventure humaine est belle » faciles à percevoir éclairent les comparés problématiques « on s'est entretué en Europe » et « les jeunes d'Afrique font la beauté de l'aventure humaine ».

Arguments liés à la disposition

La disposition renvoie, dans la rhétorique traditionnelle, à l'ordre d'exposition des arguments. Elle obéissait à un plan invariable :

- l'accroche
- la présentation des faits
- exposition des arguments qui soutiennent la

position

- l'examen critique des arguments contraires à la position
- la conclusion

C'est ce plan que E-P a adapté à son argumentation. En effet, il commence son discours par des procédés sémanco-rhétoriques pour préparer le public à l'écouter, mais surtout à ne pas être surpris qu'il ait une posture différente de ce que ce public a l'habitude d'adopter : « Je suis venu vous parler avec la franchise et la sincérité [...]. Je veux, ce soir, m'adresser à tous les Africains qui sont si différents les uns des autres [...] et qui pourtant se reconnaissent les uns les autres comme des Africains. [...] Je ne suis pas venu [...] pleurer avec vous [...] pour m'apitoyer sur votre sort [...], effacer le passé [...], nier les fautes ni les crimes [...] ».

Ensuite, il énonce toute une litanie de faits (« Ils ont pris la terre de vos ancêtres. Ils ont banni les dieux, les langues, les croyances, les coutumes de vos pères »), avant de donner à chaque fois sa position : « Ils ont eu tort ». Puis il indique les réalisations effectuées par la colonisation (« [Le colonisateur] a construit des ponts, des routes, des hôpitaux, des dispensaires »), avant de relativiser sa prise de position en indiquant les motivations, à ses yeux, de certains des auteurs de ces faits : « Il y avait parmi eux des hommes

mauvais mais il y avait aussi des hommes de bonne volonté, des hommes qui croyaient remplir une mission civilisatrice, des hommes qui croyaient faire le bien ».

Et enfin, il termine sur ses projets pour l'Afrique tout en affirmant la disponibilité de la France d'accompagner toute action qui va dans le sens d'alléger les difficultés des populations africaines.

Conclusion

Nous allons conclure cet article par un constat : l'allocution tenue à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar est très riche en procédés d'influence. Pour l'essentiel, E-P a emprunté son argumentaire à la rhétorique gréco-latine, cet art de l'éloquence. En effet, les diverses ressources de la langue qu'il a utilisées pour étayer ses prises de positions, appartiennent essentiellement aux trois principaux genres traditionnels d'éloquence : l'*inventio* (qui enseignait l'art de trouver des procédés pour convaincre), la *dispositio* (qui enseignait l'art d'exposer ses arguments dans un ordre efficace) et l'*elocutio* (qui enseignait l'art de trouver les mots qui exprimeraient les arguments et de les disposer dans l'énoncé). En cela, le discours tenu par Sarkozy à Dakar est digne d'intérêt pour les linguistes et analystes de discours qui tentent de relancer la vitalité de la rhétorique qui, au

cours des siècles, a subi des évolutions qui ont fini par lui faire perdre de son importance. Cependant, vu le tollé que ce discours a suscité, on est en droit de se poser des questions sur l'efficacité de l'argumentation utilisée. Nous pensons que la faiblesse principale de cette argumentation réside dans deux choix faits par E-P : d'abord prêter des intentions louables à partir de faits détournés de leurs objectifs premiers, ensuite proposer comme point de départ de sa réflexion une image dans laquelle l'Africain d'aujourd'hui a du mal à se retrouver. Cela va de soi. Cette image est une pure invention d'un autre temps.

Bibliographie

- Amossy, Ruth. 2008. Argumentation et Analyse du discours : perspectives théoriques et découpages disciplinaires. *Argumentation & Analyse du Discours*, 1. <https://journals.openedition.org/aad/200>
- Amossy, Ruth, Koren, Roselyne. 2009. Rhétorique et argumentation : approches croisées. *Argumentation & Analyse du Discours*, 2. <https://journals.openedition.org/aad/561>
- Charaudeau, Patrick (dir.). 2008. *La médiatisation de la science. Clonage, OGM, manipulations génétiques*. Belgique : De Boeck.

- Charaudeau, Patrick. 1992. *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris : Hachette-Éducation.
- Charaudeau, Patrick. 2008. L'Argumentation dans une problématique d'influence. *Argumentation & Analyse du Discours*, n° 1.
- Cissé, Momar. 2007. Campagne électorale sénégalaise de février 2007. De l'usage des slogans wolof comme mode de contestation de la langue-code. *Cahiers du Centre d'Études et de Recherches en Lettres, Sciences et Sociales* 29, p. 69-92.
- Ducrot, Oswald. 1972. *Dire et ne pas dire*. Paris : Hermann.
- Ducrot, Oswald. 1980. *Les Mots du discours*. Paris : Éditions de Minuit.
- Ducrot, Oswald. 1984. *Le Dire et le dit*. Paris : Éditions de Minuit.
- Duteil-Mougel, Carine. 2005. Les mécanismes persuasifs des textes politiques. Propositions théoriques pour l'analyse de corpus. *Corpus*, 4. <https://journals.openedition.org/corpus/357>
- Grize, Jean-Blaise. 1976. *Logique et organisation du discours. Modèles logiques et Niveaux d'analyse linguistique*. Paris : Klincksieck.
- Langages* 42. *Argumentation et discours scientifiques*, Paris, Larousse.

Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémi-discursive de l'allocution de Nicolas Sarkozy à l'Université
Langue Française, 50, *Argumentation et énonciation*, Paris, Larousse.

Martin, Robert. 1983. *Pour une logique du sens*. Paris : PUF.

Yvanoff, Xavier. 2005. *Anthropologie du racisme*. Paris : L'Harmattan.

Momar CISSÉ

L'auteur, né à Saint-Louis, de culture wolof, a d'abord été enseignant dans le secondaire puis a mené une carrière universitaire complète à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD), qu'il a quittée en tant que professeur titulaire de linguistique. Il y a fait des études de linguistique française et de linguistique africaine, ainsi qu'à l'Université de Nice. Titulaire d'un doctorat d'État en études africaines, il est membre permanent de l'Académie des langues nationales du Sénégal.

Courriel : momarcisse718@hotmail.com

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=168

Pour citer cet article : Cissé, Momar. 2023. Mouvements argumentatifs dans les textes politiques. Analyse sémi-discursive de l'allocution de Nicolas Sarkozy à

Momar CISSÉ

l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 77-120. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.4



L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?

NANOUROUGO COULIBALY

Résumé :

La réflexion qui suit est construite autour de la notion d'altérité prise comme la qualité de ce qui est autre et reconnu comme tel dans son rapport avec un point de référence. Ce point de référence peut être culturel, racial, langagier ou discursif. Quel que soit le domaine, elle est une identité remarquable qui rompt avec une certaine homogénéité. L'intérêt de la réflexion est porté sur l'altérité dans un contexte discursif et plus spécifiquement dans le discours de campagne électorale en Côte d'Ivoire en 2010 : celui de Laurent Gbagbo. L'étude démontre que l'altérité discursive est une véritable stratégie de communication que l'opposant historique à Félix Houphouët-Boigny, devenu

président de la République, a choisi visiblement pour construire son image présidentielle d'homme de la situation et déconstruire celle des autres.

Mots-clés : argumentation, dialogisme, Gbagbo, Houphouët-Boigny, interdiscours

Abstract :

Otherness in discourse: an argumentative resource in campaign discourse?

The following discussion is built around the notion of otherness, understood as the quality of what is other and recognised as such in its relationship with a point of reference. This point of reference may be cultural, racial, linguistic or discursive. Whatever the field, it is a remarkable identity that breaks with a certain homogeneity. The study focuses on otherness in a discursive context, and more specifically in the discourse of Laurent Gbagbo's 2010 election campaign in Côte d'Ivoire. The study shows that discursive otherness is a veritable communication strategy that the historic opponent of Félix Houphouët-Boigny, now President of the Republic, has visibly chosen to build his presidential image as the man for the job and deconstruct that of others.

Keywords : argumentation, dialogism, discursive otherness, Gbagbo, Houphouët-Boigny, interdiscourse

L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?

Mots-clés (sénoufo) : cacabaré, chi inré chou hô, chin talaré, Gbagbo, Houphouët-Boigny, Wagbèrè chi in ré

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Introduction

La réflexion qui suit est construite autour de la notion d'altérité prise comme la qualité de ce qui est autre et reconnu comme tel dans son rapport avec un point de référence. Ce point de référence peut être culturel, racial, langagier ou discursif. Quel que soit le domaine, elle est la manifestation d'une identité remarquable qui rompt avec une certaine homogénéité. L'intérêt de la réflexion présente est porté sur l'altérité dans un contexte discursif et plus spécifiquement dans le discours de campagne électorale en Côte d'Ivoire en 2010 : celui de Laurent Gbagbo.

Plus précisément, le corpus de travail est constitué du propos liminaire lors de la conférence de presse qu'il a animée après le dépôt des dossiers de candidature à la présidentielle le 16 octobre 2009 (D1), de son adresse à la

jeunesse lors du « giga-meeting » au complexe sportif de Yopougon tenu le 31 octobre 2009 (D2), du discours prononcé lors de la cérémonie de la présentation de son livre programme et du comité d'experts de la campagne le 29 décembre 2009 (D3) à Abidjan et de son intervention lors du rassemblement des Houphouëtistes pour le dialogue à Yamoussoukro, toujours en 2009 (D4).

L'article pose que l'altérité est inscrite dans la matérialité discursive par le recours au dialogisme (Bakhtine, 1978) comme c'est le cas dans les discours de l'espace public, et se propose de mettre en évidence les formes de convocation de la qualité de ce qui est autre dans le discours électoral et les finalités de cette convocation dans un contexte de campagne.

L'étude entend, à partir d'un outillage issu de la rhétorique argumentative (Perelman, 1958 ; Amossy, 2010), démontrer que Laurent Gbagbo, personnalité politique ivoirienne, est un adepte de la technique du recours à l'altérité discursive sous la forme de l'interdiscours et que cet interdiscours fait appel à la doxa. Grâce à cette technique de communication, l'acteur politique, dans le cadre spécifique du discours électoral, entend s'adapter à son auditoire qu'il envisage de persuader. L'étude note également qu'il s'appuie sur cette ressource discursive pour se présenter sous les meilleurs aspects, notamment celui d'homme de la situation ou de leader proche des masses et accessible, sans toutefois oublier d'user de cette même

L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?

modalité pour disqualifier ses adversaires dans la compétition pour le fauteuil présidentiel ivoirien lors de l'élection de 2010.

L'altérité discursive : quel cadre d'analyse ?

La notion d'altérité prise dans un contexte discursif pourrait ramener, entre autre, à la notion de dialogisme que Mikhaïl Bakhtine présente en ses propres termes :

Aucun discours de la prose littéraire — qu'il soit quotidien, rhétorique, scientifique —, ne peut manquer de s'orienter dans le « déjà-dit », le « connu », l'« opinion publique », etc. L'orientation dialogique du discours est, naturellement, un phénomène propre à tout discours. C'est la fixation naturelle de toute parole vivante. Sur toutes ses voies vers l'objet, dans toutes les directions, le discours en rencontre un autre, « étranger », et ne peut éviter une action vive et intense avec lui (Bakhtine, 1978, p. 102).

Ce « déjà-dit », ce « connu », cette « opinion publique » s'inscrit dans le discours du locuteur sous la forme d'un discours autre que son propre discours. C'est à ce niveau que réside l'altérité discursive dans la mesure où deux discours interagissent dans le même énoncé. Pour aller plus

loin dans la compréhension de cette interaction de discours, on peut interroger Aleksandra Nowakowska et Jean-Marc Sarale qui proposent un dialogisme à deux facettes :

Le dialogisme, ce « dialogue interne », présente au moins deux facettes : le « dialogisme interdiscursif » — interaction des discours entre eux, au sens où l'énoncé interagit avec des énoncés imputés à un tiers ou à un collectif anonyme — et le « dialogisme interlocutif » — interaction, rétroactive ou anticipative, de l'énoncé avec des énoncés imputés à l'interlocuteur. Ces deux types de dialogisme sont en relation de continuité ; ils restent le plus souvent liés, dans le feuilletage énonciatif dialogique. Et, si l'on convient que l'étude de l'énonciation à travers les traces qu'elle laisse dans l'énoncé n'entraîne nulle confusion entre l'activité et son produit, alors l'étude du dialogisme à travers les feuilletages énonciatifs n'implique pas de glissement de l'activité discursive au produit de celle-ci (Nowakowska et Sarale, 2011, p. 13).

Ces différents propos révèlent clairement deux variantes du dialogisme, à savoir le dialogisme interdiscursif et le dialogisme interlocutif qui constituent l'essence du dialogisme selon la pensée de Bakhtine. En considérant le dialogisme comme une manifestation de l'altérité discursive, il se pose, dès lors, des questions relatives aux modalités d'inscription de cette altérité dans la matérialité discursive. Sur la base de ces approches définitionnelles, il est possible de dégager deux formes de dialogisme susceptibles d'interagir dans un corpus. En discours, l'altérité discursive peut se manifester de manière explicite. Dans ce cas, le locuteur rapporte des propos tenus antérieurement par lui-

même ou par un tiers. On parle alors de discours rapporté qui désigne l'opération qui consiste à représenter un discours autre et non ce discours autre lui-même. On sera donc amené à distinguer l'acte (ou discours) rapportant de l'acte rapporté ou discours autre. On parlera également du locuteur rapportant/rapporté ou autre, de l'énoncé rapportant/rapporté ou autre, etc. (Von Münchow, 2004).

L'altérité discursive peut également se manifester de manière implicite comme c'est le cas avec l'interdiscours. Cette notion décrit le fait qu'un discours est tributaire d'un environnement dont il épouse/conteste les contours, les formulations ou perceptions des choses. Dans ce jeu d'interactions, les représentations, croyances et opinions communes sont mises en avant. On dira alors que l'interdiscours ramène au discours ambiant qui circule dans un milieu donné. Cela ne manque pas d'appeler à l'esprit la notion de doxa qui

constitue une dimension intrinsèque du dialogisme interdiscursif : la relation que tout énoncé entretient avec les énoncés antérieurs marque l'allégeance de la parole à la doxa, c'est-à-dire aux représentations, opinions, croyances communes... C'est dire que la doxa introduit l'altérité au cœur même de ma parole : le discours diffus et anonyme du On est en moi, il me constitue, et je peux tout au plus en prendre conscience et me débattre avec lui sans jamais parvenir à une utopique extériorité (comme l'avaient bien vu Flaubert, et après lui, Barthes). Que le déjà-dit et le déjà su s'inscrivent nécessairement dans la langue ne signifie pas qu'ils constituent un point de vue

attribuable à un énonciateur : ils ne deviennent une voix que s'ils sont exhibés et donnés à entendre comme le discours de l'autre (Amossy 2005, p. 66).

L'altérité en discours se manifeste clairement, selon Ruth Amossy, à travers la doxa. La question qui se pose est celle des marqueurs linguistiques qui l'exemplifient en contexte. Amossy propose de se référer au soubassement doxique des discours. Ce soubassement doxique se manifeste dans des formes lexicales particulières qui soulignent la collectivité d'une opinion. Ces expressions et formes lexicales rappellent un savoir et des éléments culturels partagés par les entités impliquées dans une situation de communication. Ainsi, un locuteur donné, en recourant à des expressions et formes lexicales comme « les gens disent », « les gens pensent », « on dit », « ils croient », « tout le monde sait », « il se dit que », « j'entends dire que », convoque dans son discours un « déjà-dit » qui relève de la doxa. En outre, l'utilisation de certains déterminants définis en contexte réfère à un savoir que le locuteur suppose présent dans l'esprit de son interlocuteur. Enfin, la délocutivité du discours permet au locuteur de souligner le caractère collectif ou général d'un point de vue, d'une opinion.

Il nous revient, dans l'analyse qui va suivre, de rechercher les traces de dialogisme pris comme manifestation de l'altérité en discours et dont le discours rapporté et l'interdiscours constituent des modalités d'expression. Ce travail se fera à partir d'un corpus de discours prononcés par Laurent Gbagbo dans le cadre de

la précampagne de l'élection présidentielle de 2010. Il faut dire que cette élection est intervenue après celle de l'année 2000 remportée par Laurent Gbagbo. Aussi, l'élection présidentielle ivoirienne de 2010 avait-elle été présentée comme une élection de sortie de la crise politico-militaire déclenchée en septembre 2002, et qui avait eu pour corollaire la partition du pays. De nombreux accords de sortie de crise avaient permis d'arriver à cette précampagne dans laquelle s'étaient affrontés les principaux leaders politiques du pays. C'étaient, outre Laurent Gbagbo, président en exercice à l'époque, Konan Bédié et Alassane Ouattara.

Konan Bédié est un ancien président de la République de Côte d'Ivoire. Il a succédé à Félix Houphouët-Boigny en 1993, a été réélu en 1995, et renversé par un coup d'État militaire en décembre 1999. Revenu d'exil, il a réorganisé son parti, le PDCI RDA, et s'est mis à la reconquête de la présidence. Alassane Ouattara fut également collaborateur d'Houphouët-Boigny et son unique Premier ministre. À la mort d'Houphouët-Boigny, il perd la bataille pour la succession face à Konan Bédié. Il part travailler au FMI avant de revenir prendre la tête d'un parti politique, le Rassemblement des Républicains (RDR). Konan Bédié et Alassane Ouattara revendiquent tous les deux l'héritage d'Houphouët-Boigny. Restés longtemps en conflit ouvert, ils vont finir par se rapprocher, et de ce rapprochement va

naître une alliance politique qui va se donner pour finalité de combattre démocratiquement le président en exercice, c'est-à-dire Laurent Gbagbo.

Ce dernier, opposant historique à Houphouët-Boigny, a été de tous les combats pour l'avènement du multipartisme en Côte d'Ivoire. Ancien syndicaliste, il cultive une rhétorique de libération des peuples africains de l'impérialisme occidental, choix idéologique qui le conduira à un leadership de proximité teinté de nationalisme.

On ne peut oublier Guillaume Soro, personnalité politique qui a joué un rôle majeur dans la crise militaro-politique ivoirienne. Ancien de la Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire dont il fut l'un des plus charismatiques secrétaires généraux, Guillaume Soro fut très proche de Gbagbo avant de basculer dans le camp Ouattara, au début des années 2000. En 2002, il se signale à la tête de la rébellion venue du nord pour renverser Laurent Gbagbo. Mais, à la suite de plusieurs accords entre les parties belligérantes, sous les auspices de divers médiateurs, Laurent Gbagbo nomme Guillaume Soro Premier ministre en 2007, avec pour mission de sortir la Côte d'Ivoire de la crise militaro-politique et cela, par l'organisation d'élections justes, transparentes et inclusives. Vu l'enjeu de ces élections présidentielles de 2010, le contexte de la précampagne va donner lieu à la tenue de plusieurs discours dont quelques-uns de Laurent Gbagbo constituent ici le corpus d'illustration de notre propos.

L'altérité discursive à l'œuvre dans le corpus

Si l'on se réfère aux travaux de Bakhtine (Bakhtine 1978), l'altérité en discours se manifeste par la présence d'un discours au sein d'un autre discours. La représentation d'un discours dans le discours sous une forme explicite ou implicite se manifeste de diverses manières dans le corpus de cette étude.

Les formes du discours rapporté dans le corpus

La première manifestation explicite d'un discours différent de celui du locuteur est le discours rapporté ou discours représenté. La règle ici est qu'au moins deux discours sont mis en rapport, enchâssés. L'idée est qu'un discours tenu comprend un autre discours qui se distingue du premier par la source à laquelle le second est attribué. La notion de discours rapporté recouvre plusieurs formes dont l'auto-citation, la citation d'un propos attribué à un locuteur clairement identifié et la reprise, par le moyen des verbes de parole, de pensée ou de croyances d'opinion plutôt collective.

L'autocitation

L'autocitation simple consiste, chez un locuteur, en la reprise explicite, dans une situation d'énonciation spécifique, de propos antérieurement énoncés par lui-même. Une variante de l'autocitation chez Laurent Gbagbo est la reprise de sa conversation avec des personnalités du champ politique ou artistique ivoirien. L'extrait suivant illustre cette forme de citation :

D'abord, permettez-moi de saluer des personnalités que je n'attendais pas et qui sont là. Il y en a que j'attendais, parce que je leur ai passé un coup de fil. Je voudrais saluer d'abord notre « Jagger », Alpha Blondy. On dit d'Alpha Blondy qu'il est fou. Il n'est pas du tout fou. Un jour, à Yamoussoukro, mes plus proches collaborateurs m'ont annoncé ceci : « Alpha Blondy est venu vous voir ». J'ai répliqué : « Qu'est-ce qu'il veut ? », ils m'ont répondu : « Il veut vous voir ». Je leur ai dit : « Faites-le venir pour qu'on discute ». Il est venu, on a dîné. Après le dîner, je lui ai posé la question suivante : « Alpha, qu'est ce qui se passe ? » Sa réponse a été la suivante : « Pour mettre fin à la crise, il faut vous lever. Il faut aller prendre Soro¹. Vous vous enfermez dans une salle pour discuter, jusqu'à ce que vous trouviez une solution ». C'était après qu'Amami N'Guessan² m'ait dit la même chose ; mais, avant que Désiré Tagro³ n'ait commencé les négociations (Discours de présentation du livre-programme et du comité d'experts de la campagne, 29 décembre 2009).

1. Guillaume Soro, Secrétaire Général des Forces Nouvelles.
2. Ministre de la Défense
3. Ministre de l'Intérieur

Le constat de l'enchâssement de plusieurs discours dans le même propos est évident. En même temps qu'il cite ses propos antérieurs (J'ai répliqué : « Qu'est-ce qu'il veut ? »), il fait mention de ceux de ses « plus proches collaborateurs » mais également les propos de l'artiste Alpha Blondy (Sa réponse a été la suivante : « Pour mettre fin à la crise, il faut vous lever. Il faut aller prendre Soro. Vous vous enfermez dans une salle pour discuter, jusqu'à ce que vous trouviez une solution »). Le locuteur représente, dans son énonciation, une pluralité de sources énonciatives.

La citation

Le principe ici est que le locuteur cite explicitement, rapporte des propos attribués à un tiers identifiable. Dans le cas spécifique du corpus d'étude, le locuteur Laurent Gbagbo cite des discours de personnalités nationales comme Houphouët-Boigny :

Je vais vous citer deux passages de deux textes d'Houphouët, deux discours. Il y a des discours dont on parle beaucoup. Je vais vous lire seulement le premier paragraphe du discours d'Houphouët à l'Assemblée Nationale Française, pour la suppression du travail forcé :

« Mesdames et messieurs - c'est Houphouët qui parle le 30 mars 1946 - c'est en Hommes Libres que nous entendons entrer librement dans l'Union Française. Or, nous ne sommes pas tous libres. Le travail forcé, cette survivance de la corvée autrefois si décriée en France, auquel nous demeurons assujettis,

fera de nous des esclaves dans l'Union, s'il n'est pas aboli au préalable. Il ne saurait y avoir dans l'Union Française, des Maîtres et des Esclaves. Mais, des aînés et des cadets d'une même et grande famille ; des cadets respectueux de l'âge, reconnaissants des grands, des services rendus ; des aînés soucieux de faire rattraper aux cadets, l'avance prise sur eux dans le difficile chemin de la Liberté et de la Civilisation »

(Discours tenu lors du rassemblement de l'Union des Houphouëtistes pour le dialogue. Yamoussoukro, 2009).

Dans ces cas précis, le locuteur Laurent Gbagbo cède la parole au locuteur cité par le recours explicite au style direct. La responsabilité énonciative revient donc au locuteur cité même si l'ensemble du discours reste mis en scène par le locuteur citant à qui incombe la liberté de choisir le segment voulu en fonction de ses attentes.

Les formes indirectes du discours rapporté : le tiers parlant

Les formes indirectes du discours rapporté sont insérées dans les propos de Laurent Gbagbo à travers les verbes d'opinion et de pensée. Cette variante rappelle la notion de « tiers parlant » que Marie-Anne Paveau emprunte à Peytard et qu'elle définit comme suit : « J'entends par "tiers-parlant" un ensemble indéfini d'énoncés prêtés à des énonciateurs, dont la trace est manifestée par : "les gens disent que..., on

dit que..., on prétend que..., mon ami m'a dit que..."). Énoncés qui appartiennent à la *masse interdiscursive*, à laquelle empruntent les agents de l'échange verbal pour densifier leurs propos » (Paveau 2014, p. 113).

Ces locutions introductives de paroles, de pensées ou de croyances permettent de signaler des opinions, pensées ou croyances attribuées à une collectivité dont le locuteur se démarque :

C'est pourquoi, tous les Ivoiriens et tous ceux qui vivent en Côte d'Ivoire, doivent mesurer la portée historique de cette élection, pas seulement pour le fait de changer les Institutions et de choisir de nouveaux hommes, mais véritablement, pour le fait que nous changeons d'époque. Et, il nous faut changer d'époque. Il nous faut sortir de l'ère où on s'est amusé et où on a pensé qu'avec les coups d'État, on pouvait changer des régimes. Non ! Les gens ont cru qu'avec la mort d'Houphouët, le pouvoir était suffisamment fragile et faible pour armer quelques jeunes gens et venir s'emparer du pouvoir et de la Côte d'Ivoire. Je veux dire aujourd'hui qu'il n'est pas possible que je ne me batte pas contre de telles pratiques. Et contre ceux qui croient que quelques fusils peuvent changer le cours de l'histoire de la Côte d'Ivoire (Propos liminaires après le dépôt de la candidature, Abidjan, 16 octobre 2009).

Le locuteur fait référence à une opinion ou une croyance par le moyen des verbes d'opinion *penser* et *croire*. La généralité de cette croyance ou opinion est suggérée par l'expression *les gens* comme agent du verbal *penser* et le pronom *ceux* agent du verbal *croire*. Ce en quoi « les gens croient » ou la pensée « des gens » ramène à une forme de la doxa en

cours. Cette opinion communément admise à un moment donné dans la société ivoirienne signale le recours à l'altérité discursive dans le discours de Laurent Gbagbo. Dans le contexte ivoirien, les années 2000 ont été marquées par l'irruption des armes dans la conquête du pouvoir avec une succession de coups d'État puis une rébellion armée à partir de 2002. Cette propension au recours aux armes est nécessairement fondée sur une opinion de ceux qui le font. Il s'agit d'une opinion sur les modalités de dévolution du pouvoir à laquelle le locuteur se réfère.

Dans la même dynamique, lorsqu'il utilise la construction verbale *entendre dire*, il fait mention d'un discours, d'une opinion qui circule comme mentionné ci-dessous :

Donc, je ne vous envoie pas en mission pour insulter les gens ; parce que c'est celui qui n'a rien à dire qui insulte. Quand j'entends certaines personnes dire que les gens du Gouvernement actuel volent, cela ne vous fait pas pitié ? Est-ce que ce n'est pas « pitiant » ? J'entends certaines personnes qu'on voit ici, qui disent : « oui, les gens volent ». C'est vrai on est à la maison, donc, on peut se taquiner ; chacun peut taquiner un peu l'autre et puis chacun peut attaquer un peu l'autre. Mais, quand tu es le Chef d'une chose et toi tu viens me dire que je suis comme toi !!!

Chers amis, nous sommes venus discuter entre nous, mais comme la campagne approche, je voudrais dire deux mots sur des phrases que j'entends ici et là. Il y a des candidats qui disent : « Il ne faudra pas vous laisser éliminer des listes électorales ». Je voudrais répondre que ce n'est pas moi qui ai été chercher la SAGEM. Ce sont ceux qui n'ont pas confiance en

L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?

leur pays qui sont allés chercher une structure privée étrangère (Discours de présentation du livre programme, 29 Décembre 2009).

Cette catégorie permet au locuteur d'évoquer des opinions sans faire référence à leurs auteurs explicites. Cependant, dans le contexte ivoirien, l'auditoire devine aisément ceux à qui il fait allusion. Par exemple, dans la séquence reprise ci-dessous, il aborde l'opinion qui circule sur la « trahison de Guillaume Soro » :

Aujourd'hui, il y a des gens qui se lèvent et qui s'attaquent à Soro Guillaume. On l'accuse d'être traître. Ah bon ! Qui a-t-il trahi ? Moi, après l'Accord de Ouagadougou que j'ai signé avec Soro Guillaume, je lui ai proposé le poste de Premier Ministre, il a accepté. On avait un programme, c'est de ramener la paix et de faire les élections. Certains qui n'étaient même pas présents en ce moment, se lèvent et disent : « Soro Guillaume est un traître ! » Mais qui a-t-il trahi ? Par quel contrat était-il lié à eux ? Il faut qu'ils le disent (Adresse à la jeunesse ivoirienne, Abidjan, 31 octobre 2009).

Il fait référence à un discours qui a fait son chemin entre 2007 et 2010. Cette période marque la nomination de Guillaume Soro, alors chef rebelle, au poste de Premier Ministre par Laurent Gbagbo. Cette nomination a engendré des mécontentements dans les rangs de la rébellion et de l'opposition politique d'alors. Et le chef rebelle a vite été accusé (jamais officiellement) de trahison. Cette opinion,

que le locuteur Laurent Gbagbo mentionne par le moyen du verbe de parole *dire* dans son propos, a circulé dans le corps social ivoirien.

L'interdiscours dans le corpus

L'interdiscours ramène, dans une certaine mesure, au discours ambiant admis par la communauté comme circulant mais non attribué à un auteur identifié. C'est donc un discours très souvent général qui souligne les croyances, les opinions et autres certitudes d'un groupe donné qu'un locuteur convoque par divers moyens linguistiques. Dans le discours de Laurent Gbagbo, différents éléments soulignent la présence de ce discours collectif qui prend plusieurs formes.

L'interdiscours implicite

En premier lieu, il faut noter une forme d'interdiscours sous-jacente qui joue sur les implicites c'est-à-dire des contenus susceptibles d'être dégagés à partir d'énoncés

donnés. Dans le corpus, cette forme peut être illustrée avec l'usage de la contradiction voire de la dénégation dans l'extrait suivant :

Chers jeunes, regardez bien la Côte d'Ivoire. Il y en a qui vont à l'école qui ont la Licence, le Doctorat, l'Agrégation, mais il n'y a pas que cela sur la terre ! Regardez la Côte d'Ivoire ! Sansan Kouao⁴ n'a pas le CEPE, mais il a plein d'argent ! Regardez Bléhoué Aka d'Aboisso⁵. Il a 1000 hectares d'hévéa ; 600 hectares de Cacao ; 400 hectares de Café. Lui, il ne demande rien à personne. Il n'emprunte rien à aucune Banque. J'ai dit Sansan Kouao, Bléhoué Aka ; je dis aussi Yao Fils Pascal ; Brou Adou. Regardez Singo Maniga⁶ ! Il y a partout des gens qui s'enrichissent sans avoir été à l'école. Nous allons construire des écoles pour que les jeunes sachent lire, écrire, signer, parler avec les banques. Mais il n'y a pas que les diplômés qui donnent de l'argent. Regardez Ouattara Zanga, Président du Conseil Général de Ferkéssédougou ! Il a un château à Pogo. Ouattara Zanga, je l'ai connu dans l'armée. Il n'est pas docteur, il n'est pas agrégé, mais il a l'argent (Adresse à la jeunesse ivoirienne, Abidjan, 31 octobre 2009).

Le retour régulier de la conjonction *mais* permet d'introduire une idée contraire à une autre déjà exprimée ou bien sous-entendue. Dans le discours de Gbagbo, cette conjonction marque une interaction entre son opinion (ce n'est pas l'école seulement qui assure le succès ou la réussite sociale) avec une doxa largement partagée qui lie la fortune aux diplômés de l'enseignement classique.

4. Riche planteur.

5. Riche planteur.

6. Riches planteurs.

Il y a certes une doxa qui se signale dans ces différents éléments soulignés dans le discours de Laurent Gbagbo. Incrustée dans le discours par divers procédés et outils linguistiques, cette doxa se particularise cependant par le fait qu'elle n'a pas l'assentiment du locuteur qui s'en démarque. Cette relation de distanciation d'avec cette opinion collective permet de parler d'interdiscours contesté.

Les formes de l'interdiscours reprenant les opinions collectives

Le locuteur Laurent Gbagbo a aussi recours à une forme d'interdiscours plus générale introduite, entre autre, par le pronom indéfini *on* :

Troisièmement, il faut dire aux jeunes que nous avons été ensemble depuis longtemps, depuis toujours. On dit que c'est moi qui ai lutté pour la Démocratie ; mais je n'aurais pas pris les clés sans les jeunes ! Toutes les manifestations, toutes les marches, tous les meetings ici et ailleurs, ce sont les jeunes qui les ont menés ! Tous les combats, en 1990, en 1992, ce sont les jeunes (Adresse à la jeunesse ivoirienne, Abidjan, 31 octobre 2009).

Le pronom indéfini *on* ramène dans cette utilisation à *tout le monde*. Il marque un effet de généralisation, signale une opinion collective qui, en général, court dans les maximes,

les dictons, les proverbes et l'ensemble des locutions et expressions signalant des opinions ou croyances à valeur de vérité générale ou évidentielle. Le pronom *on* constitue, dans ces cas spécifiques, un marqueur de la doxa dans le discours du locuteur ce qui en fait une marque de l'altérité.

D'autres ressources langagières signalent le discours dont le locuteur n'est pas la source. On citera, entre autre, des expressions comme *tout le monde sait* :

La deuxième idée forte, c'est que j'ai été Candidat en 1990. Pour des raisons que tout le monde sait, je n'ai pas été Candidat en 1995 ; mais, j'ai été Candidat en 2000. C'est donc pour la troisième fois que je suis Candidat. Depuis 1990, je vous propose inlassablement des réformes sociales en profondeur pour la Côte d'Ivoire (Propos liminaires après le dépôt de la candidature, Abidjan, 16 octobre 2009).

Certains adverbes comme *évidemment* :

Nous allons aussi, au niveau de l'Économie, développer les Mines, l'Énergie, etc. Nous avons beaucoup de richesses minières en Côte d'Ivoire ; mais, évidemment, nous ne pouvons pas aller plus loin dans un pays en guerre. Nous ne pouvons pas avoir des discussions approfondies tant que ce pays est en guerre (Propos liminaires après le dépôt de la candidature, Abidjan, 16 octobre 2009).

Le recours aux verbes de modalités surtout la modalité épistémique (*savoir*), déontique (*devoir*), volitive (*pouvoir*) :

On pouvait se contenter d'être généreux et régler les problèmes en 1960.

Aujourd'hui, il faut mettre en place une politique sociale hardie. C'est pourquoi, entre autres choses, je vous avais proposé la Décentralisation, l'École Gratuite et l'Assurance Maladie Universelle (AMU). À cause de la guerre survenue en septembre 2002, nous n'avons pas pu appliquer tout ce programme (Propos liminaires après le dépôt de la candidature, Abidjan, 16 octobre 2009).

Dans ces différentes séquences, l'interdiscours s'incruste subtilement dans les propos du locuteur sous la forme d'un savoir, d'une évidence, une donnée indépendante de lui. Il s'agit d'une connaissance éprouvée qui s'impose d'elle-même. Ainsi, lorsqu'il expose sur l'accession à la présidence en disant qu'« en droit, tout le monde peut être Président de la République ; tous les Ivoiriens sont égaux, en droit, et peuvent donc être Président de la République. Mais, en politique, n'importe qui ne devient pas Président de la République. En politique, n'importe qui ne devient pas Président de la République, alors qu'en droit, tout le monde a les mêmes droits », il procède à une déclaration épistémique qui s'appuie non pas sur sa volonté mais plutôt sur la réalité des choses. C'est donc la voie de l'expérience collective qui fait écho dans les propos du locuteur même s'il s'agit d'une stratégie pour faire accepter une opinion personnelle placée sous le couvert de l'universalité.

Enfin, il y a lieu de signaler l'utilisation de l'article défini le pour accompagner le substantif *combat* dans la séquence suivante :

L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ?

Chers Amis, je termine en disant donc que je suis Candidat. Je suis Candidat pour la Côte d'Ivoire. Je suis Candidat pour les Ivoiriens et les Ivoiriennes. Je suis Candidat pour continuer le combat que nous avons commencé. Je suis Candidat pour continuer le combat que nos parents ont commencé depuis les années 40 et que certains ont abandonné. Je suis Candidat pour la Côte d'Ivoire. Le combat a commencé, en avant ! (Propos liminaires après le dépôt de la candidature, Abidjan, 16 octobre 2009)

Cet extrait du discours de Laurent Gbagbo lors du dépôt de sa candidature est remarquable par la répétition du groupe nominal *le combat*. L'article défini suppose que l'auditoire connaît le combat dont il est question. Il y a donc un savoir commun qui est convoqué. Dans le contexte ivoirien, référence est faite à la lutte contre la colonisation mais également à la lutte pour l'instauration du multipartisme dont Laurent Gbagbo fut un artisan de premier niveau. La doxa qui a cours dans son propos est incontestablement celle du combat permanent pour la libération de la Côte d'Ivoire. Il s'agit d'une opinion partagée selon laquelle la libération des pays africains n'est pas effective. Ceux-ci seraient toujours dominés par les pays Occidentaux et les anciennes puissances coloniales à travers le néocolonialisme.

Les implications de l'altérité discursive chez Laurent Gbagbo

Ce travail descriptif a permis d'établir que le discours de Laurent Gbagbo n'est pas clos sur lui-même. Mieux, il est au centre d'une multitude de relations dialogiques aussi bien avec les discours des autres acteurs du champ politique qu'avec le discours ambiant. Il est donc pertinent de rechercher les visées de cette interaction, de ce recours à l'altérité discursive dans le discours de précampagne dominé par la compétition, la nécessité de rallier l'électorat et de discréditer les potentiels adversaires. Dès lors, la citation, le discours rapporté et l'évocation de l'interdiscours vont au-delà de la relation du point de vue exprimé par la source citée. Ces éléments sont mobilisés dans une perspective argumentative de légitimation de soi ou de délégitimation de l'autre avec le recours à la modalité polémique. Ils servent, en outre, en tant qu'argument d'autorité, à établir la validité de l'interprétation du journaliste.

La citation chez Laurent Gbagbo : de l'argument par le modèle à l'adaptation à l'auditoire

D'Aristote à Ruth Amossy en passant par Chaïm Perelman, il est établi que l'entreprise de persuasion exige une adaptation à l'auditoire. Le locuteur Laurent Gbagbo ne déroge pas à ce principe. En témoigne sa référence constante à Houphouët-Boigny qu'il cite et auquel il s'identifie dans l'extrait suivant :

Il faut que les Ivoiriens sachent que Houphouët est entré dans la politique en réclamant la Liberté [...] comme, Ferhat Abbas, en Algérie ; Hô Chi Minh, au Vietnam, sont entrés en politique en réclamant la Liberté, l'Égalité [...].

Chers amis, Houphouët est entré en politique en réclamant la Liberté, en réclamant l'Égalité, entre les hommes. Je suis entré en politique en réclamant la Liberté et l'Égalité ; en réclamant pour chaque citoyen, le droit de se mettre au service de son pays, la Côte d'Ivoire. C'est tout. (Discours tenu lors du rassemblement de l'Union des Houphouëtistes pour le dialogue, Yamoussoukro, 2009)

Il convient de préciser que cette citation a été faite lors d'une réunion publique de personnalités politiques se réclamant de l'héritage de Houphouët-Boigny. Il faut également signaler qu'en Côte d'Ivoire, Houphouët-Boigny constitue une figure tutélaire qui, malgré un long règne parfois controversé, a fini par être perçu comme une

personnalité au-dessus de la mêlée, un modèle d'engagement pour la construction du pays. Et une frange importante de la classe politique, surtout dans la décennie 2000 marquée par des crises politiques, revendiquait son héritage. Même ceux qui l'ont combattu de son vivant, pendant qu'il était au pouvoir, ont fini, parfois contre toute attente, par se proclamer houphouëtistes. Devant un tel auditoire et dans le contexte ivoirien que l'on connaît, lorsque le locuteur fonde son discours et son engagement politique sur la vie de Houphouët-Boigny, mieux, lorsqu'il le cite et s'identifie à lui, deux orientations, au moins peuvent se faire. Il s'y perçoit, dans un premier temps, une argumentation par le modèle. Selon Perelman, l'argumentation par le modèle, comme l'argument d'autorité, suppose qu'il s'agit d'une autorité qui, par son prestige, sert de caution à l'action envisagée (Perelman, 2010, p. 140). Par la citation et la référence, Houphouët-Boigny est élevé au rang de modèle de combattant pour la liberté. C'est une prémisse largement partagée dans la société ivoirienne qui sert de caution au combat politique de Laurent Gbagbo. En conclusion, l'action de ce dernier est donc dans la lignée de celui qui est considéré comme le père fondateur de la Côte d'Ivoire. Par ailleurs, face à cet auditoire acquis à la cause d'Houphouët-Boigny, figure tutélaire qui fait autorité dans le champ politique ivoirien, il y a manifestement, chez le locuteur, une volonté d'adaptation à l'auditoire avec lequel il partage la même filiation politique. L'intérêt de cette

situation, pour Laurent Gbagbo, est d'accroître le capital d'estime de l'auditoire pour lui et de le disposer à l'accepter dans le contexte de compétition électorale.

L'altérité discursive au service de la construction d'un leadership de proximité

Le maniement de l'altérité discursive par Laurent Gbagbo dévoile une présentation de soi fondée sur la proximité. Cela est surtout mis en évidence lorsque le locuteur enchâsse plusieurs discours :

Un jour, à Yamoussoukro, mes plus proches collaborateurs m'ont annoncé ceci : « Alpha Blondy est venu vous voir ». J'ai répliqué : « Qu'est-ce qu'il veut ? », ils m'ont répondu : « Il veut vous voir ». Je leur ai dit : « Faites-le venir pour qu'on discute ». Il est venu, on a dîné. Après le dîner, je lui ai posé la question suivante : « Alpha, qu'est ce qui se passe ? » (Discours de présentation du livre-programme et du comité d'experts de la campagne, 29 décembre 2009)

Par la nature libre et sans protocole des échanges mis en évidence, par la facilité avec laquelle il déclare avoir reçu chez lui un artiste pour discuter et dîner, il est aisé de percevoir un leader proche de ses collaborateurs, flexible sur son agenda. Le faisant, Laurent Gbagbo projette une image de soi traduisant un leadership de proximité qui cadre parfaitement avec son parcours politique, dans lequel il s'est

toujours voulu proche des couches populaires, mettant toujours ainsi en avant ses origines modestes. D'ailleurs, il le dit dans l'extrait suivant :

Pendant qu'on préparait ce meeting, vous avez découvert une photo que j'ai prise quand j'étais au CM2, sans chaussures. C'est pour vous montrer que j'étais d'une famille pauvre. Et je suis fier que « Magic System » ait chanté tout à l'heure. Aujourd'hui, nous ne sommes plus à l'époque où on dit : « Qui est ton père ? Ton père, c'est qui ? Qui sont tes parents ? » Nous, quand nous étions jeunes et que nous allions voir certains amis, on nous demandait à la porte : « Toi, tu es de quelle famille ? ». On répondait : « Je n'ai pas de famille. C'est moi-même ma famille » (Adresse à la jeunesse ivoirienne, Abidjan, 31 octobre 2009).

En arrière-plan à ces propos, il y a l'image du « self made man ». L'évocation du groupe musical ivoirien « Magic System » connu pour sa persévérance et les origines modestes des artistes qui le forment, la référence à une opinion doxique signalée par l'adverbe *aujourd'hui* ou encore par la modalité délocutive « l'époque où on dit », ouvrent une lucarne qui permet au locuteur de préciser un changement de paradigme marqué par le changement du questionnement sur la filiation « qui est ton père ? Ton père, c'est qui ? Qui sont tes parents ? ». Le leadership de proximité se manifeste dans le fait que le locuteur se présente comme un homme ordinaire. Ce qui, dans une perspective argumentative, est susceptible d'attirer la

sympathie de l'Ivoirien commun qui se voit lié par une communauté de destin avec le leader « sorti des couches défavorisées ».

L'altérité discursive comme stratégie de disqualification de l'autre

Au-delà de la construction d'une image de soi favorable, l'altérité discursive se présente comme un moyen de disqualification de celui dont le discours est cité ou évoqué notamment par l'usage de la voix du tiers parlant dont il a été précédemment question. Dans le corpus, Laurent Gbagbo évoque les accusations de vol des deniers publics formulées contre son système. Il évoque également une certaine opinion qui accuse Guillaume Soro, Premier ministre, de trahison. En outre, il fait très souvent référence à des opinions qu'il attribue à une collectivité pour ensuite marquer son opposition à ladite opinion. Ce faisant, au-delà de l'affirmation de sa position, il déconstruit l'opinion en question tout en attaquant par la même occasion la crédibilité de ceux qui la tiennent. Il entend ainsi retourner la situation en sa faveur. Ainsi, face aux accusations de vol, il rappelle à ses détracteurs qu'ils ont été pires que lui. C'est dire, dès lors, que ces derniers sont moins légitimes à l'accuser de prévarication.

Dans la même veine, Laurent Gbagbo fait référence à l'accusation de trahison portée contre Guillaume Soro en intégrant, dans son énoncé, la voix du tiers : « Certains qui n'étaient même pas présents en ce moment, se lèvent et disent : "Soro Guillaume est un traître !" ». À partir de cette voix, il s'interroge sur les victimes et l'objet de la trahison : « Mais qui a-t-il trahi ? Par quel contrat était-il lié à eux ? Il faut qu'ils le disent ». Pour rappel, dans le contexte ivoirien de 2002 à 2010, Guillaume Soro était le chef de la rébellion qui a attaqué le pouvoir de Laurent Gbagbo. Une partie de l'opinion a vu, derrière cette attaque, les mains d'Alassane Ouattara dont Guillaume Soro était très proche. À l'instar d'Alassane Ouattara qui a toujours nié être le père de la rébellion, Guillaume Soro s'est toujours défendu d'être à la solde du premier des républicains. La nomination de Soro comme Premier ministre par Laurent Gbagbo a été perçue comme un signe de son ralliement à ce dernier au détriment d'Alassane Ouattara. De là, découle l'idée d'une trahison formulée et diffusée insidieusement dans les milieux proches de l'ancien fonctionnaire du FMI. En reprenant cette opinion et en recourant à la modalité interrogative sur la trahison supposée, Laurent Gbagbo revient sur l'accusation de collusion entre la rébellion et Ouattara, son adversaire qu'il espère ainsi discréditer quand bien même ce dernier clamerait haut et fort son attachement à la démocratie dans la conquête du pouvoir d'état.

Conclusion

Au terme de cette analyse de discours, il convient de retenir avant tout que l'altérité discursive, considérée du point de vue du dialogisme bakhtinien, étendu par d'autres théoriciens, en termes d'interdiscursivité et d'interlocutivité, est une propriété du discours, en général, et du discours politique, en particulier. C'est pourquoi, on a pu noter clairement les traces de cette altérité discursive dans des fragments de discours que Laurent Gbagbo a tenu durant la précampagne électorale de l'élection présidentielle ivoirienne de 2010. Il n'y a pas à s'y méprendre, l'altérité discursive est une véritable stratégie de communication que l'opposant historique à Félix Houphouët-Boigny devenu président de la République a choisi visiblement pour construire son image présidentielle d'homme de la situation et déconstruire, c'est de bonne guerre, celle des autres. À tout prendre, notre analyse a bien montré que Laurent Gbagbo, en politicien aguerri, sait exploiter avec la plus grande dextérité la technique de l'altérité dialogique qui le mêle inextricablement aux masses populaires.

Bibliographie

- Amossy, Ruth, 2005. De l'apport d'une distinction : dialogisme vs polyphonie dans l'analyse argumentative. Dans Bres, Jacques *et al.* (dir.), *Dialogisme et polyphonie* (63-73), Paris : De Boeck Supérieur. <https://doi.org/10.3917/dbu.bres.2005.01.0063>
- Bakhtine, Mikhaïl, 1978 [1934]. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Éditions Gallimard.
- Bres, Jacques, Haillet, Pierre-Patrick, Mellet, Sylvie, Rosier, Laurence, Hennig, Nolke (dir.), 2005. *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques*. Paris : De Boeck Supérieur.
- Coulibaly, Nanourougo, 2019. « Moi, président... » ou la mise en scène du clivage sociopolitique béninois. *Communication* 36/2. <https://doi.org/10.4000/communication.10850>
- Coulibaly, Nanourougo, Gounougo, Aboubakar, 2019. Dialogisme et argumentativité : le cas de la « une » dans la presse écrite ivoirienne. *INTERSTUDIA* 26, p. 125-136.
- Nowakowska, Aleksandra, Sarale, Jean-Marc, 2011. Le dialogisme : histoire, méthodologie et perspectives d'une notion fortement heuristique. *Cahiers de praxématique* 57, p. 9-20. <https://doi.org/10.4000/praxematique.1749>

- Nowakowska, Aleksandra, 2005. Dialogisme, polyphonie : des textes russes de M. Bakhtine à la linguistique contemporaine. Dans Bres, Jacques et *al.*, (éds.). *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques* (19-32). Paris : De Boeck Supérieur.
- Paveau, Marie-Anne, 2014. Les paroles antérieures selon Jean Peytard. Tiers-parlant et masse interdiscursive. Dans Mongi Madini, Andrée Chauvin-Vileno, Séverine Equoy-Hutin. Jean Peytard (éds), *Syntagmes et entailles* (113-125). Limoges : Lambert-Lucas.
- Perelman, Chaïm, 2002. *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Paris : Librairie philosophique Vrin.
- Von Münchow, Patricia, 2004. Le discours rapporté dans un forum de discussion sur l'internet. *Les Carnets du Cediscor* 8, <http://cediscor.revues.org/702>

Nanourougo COULIBALY

Enseignant-chercheur à l'Université Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire. Spécialiste de stylistique et rhétorique argumentative, ses travaux adressent les questions de persuasion et d'argumentation dans les discours de l'espace public en Afrique de l'Ouest francophone. Il a participé à plusieurs conférences

Nanourougo COULIBALY

internationales. Il est auteur de plusieurs publications (livres et articles scientifiques) sur le discours médiatique, le discours électoral et sur la littérature francophone.

Courriel : coulyna@yahoo.fr

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=253

Pour citer cet article : Coulibaly, Nanourougo. 2023. L'altérité en discours : une ressource argumentative dans le discours de campagne ? *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 121-154. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.5



TEXTES LITTÉRAIRES

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=188



Dénomination et approche sémantique dans *L'Anté-peuple* de Sony Labou Tansi

ANATOLE MBANGA

Résumé :

La dénomination des personnages est l'une des caractéristiques de la création littéraire chez Sony Labou Tansi. Les personnages mis en scène dans *L'Anté-peuple* relèvent de l'imaginaire de l'écrivain congolais. Chacun est porteur d'un nom dont le signifié, d'une part est en adéquation avec sa fonction/son rôle dans la trame du récit romanesque et d'autre part prend racine dans le substrat culturel et linguistique congolais. L'auteur a donc opéré des choix motivés dont la prise en compte favorise la compréhension du roman.

Mots-clés : Dénomination, personnage, roman, sémantisme

Abstract :

The naming of characters is one of the characteristics of creative writing at Sony Labou Tansi. The characters portrayed in *L'Anté-peuple* are part of the Congolese writer's imagination. Each one has a name whose meaning, on the one hand is in line with his function / role in the framework of the novel narrative and on the other hand takes root in the Congolese cultural and linguistic substrate. The author has therefore made motivated choices whose consideration promotes the understanding of the novel.

Keywords : character, naming, novel, semantics

Résumé (Linguala) :

Sony Labou Tansi a pesa ka ba kombo na tina na bato oyo yé a botisaka po na ba buku na ye, ndakisa *L'Anté-peuple*. Mo monani na kati ya buku a lati kombo oyo e kokani na bomoto na ye. Na ko yeba nini e lingi ko loba kombo e sengeli ko yeba lisesse lia mboka.

Mots-clés (Linguala) : buku, Kombo, mo monani, na tina

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Introduction

Si pour de nombreux écrivains, il est possible d'approcher leurs œuvres en se fondant sur des théories tant littéraires que linguistiques bien connues, c'est-à-dire des méthodes de lecture de tradition courante, dans le cas de Sony Labou Tansi, nous pouvons dire avec Papa Samba Diop et Xavier Garnier que c'est « un écrivain déconcertant [...] ». En effet, son œuvre ouvre tant de pistes, déstabilise tant d'habitudes de lecture que certains auront tendance à la qualifier d'excessive, et ils n'auront pas tort. Il y a de l'excès, de la démesure, dans cette écriture hors norme » (Diop, Garnier, 2007, p. 9). En conséquence, les deux critiques nous invitent à inventer « notre lecture ». La nécessité d'inventer, d'imaginer de nouveaux regards se justifie entre autres par ce fait : « L'œuvre de Sony Labou Tansi est marquée par la convergence des genres. Le style romanesque est influencé par l'écriture de théâtre. Ainsi, la théâtralité du récit littéraire de fiction se reflète dans le foisonnement de l'action, appuyé par l'inflation des dialogues et des langages » (Mbanga, 2007, p. 173).

Notre réflexion s'articule autour de la problématique de la dénomination des personnages dans le troisième roman de Sony Labou Tansi publié en 1983, à savoir *L'Anté-peuple*. Et surtout nous aborderons l'étude des implications sémantiques de la présence, du rôle et des actions des personnages concernés dans le roman étudié. Il s'agit d'une approche sémantique qui vise d'une part à identifier certains des personnages inventés par l'écrivain, à en dégager la signification, et d'autre part à mieux établir le lien entre le sens des noms des personnages et leur rôle dans le roman. Au-delà, c'est la signification du roman, en partie, qui sera éclairée. Cette étude nous permet de mettre en relation la fiction narrative avec le contexte culturel de la création du texte étudié. Sony Labou Tansi met en scène des personnages dont les noms ont des significations liées au substrat linguistique maternel qui a ses effets sur le récit : nous faisons allusion à la langue locale pratiquée par l'écrivain congolais, le kongo, langue ethnique de la région du Pool au sud de Brazzaville en République du Congo.

Éléments d'étude

« Les paroles de personnages (P. de P.), entre autres fonctions, constituent souvent le lieu du texte où est donnée une information capitale pour la compréhension : la

dénomination du personnage, cette opération qui consiste à le “baptiser”, à lui attribuer un nom propre, sous la forme d’un patronyme, surnom, pseudonyme, etc..., assorti parfois de termes mentionnant la position sociale du personnage (le *comte* de Monte-Cristo) ou la situation sociale (le *commissaire* Maigret) » (Schnedeker, 1989, p. 39). Ainsi, Sony Labou Tansi fonde son écriture sur la mise en scène des personnages singuliers et des actions dans un régime narratif où se mêlent des aspects relatifs à l’exotisme, aux « tropicalités ». L’ensemble est décrit dans un langage original.

La dénomination des personnages dans l’écriture de Sony Labou Tansi se réfère au substrat linguistique congolais. Les noms des personnages véhiculent des images révélatrices de la culture et de la tradition kongo en particulier. Il s’agit d’un procédé qui constitue une obsession pour l’écrivain congolais. En prenant le cas des mots images en général, on affirme avec Léopold Sedar Senghor que : « Dans les langues négro-africaines, [...] les mots sont descriptifs, [...]. Le mot y est plus qu’image, il est image analogique sans même le secours de la métaphore ou de la comparaison. Il suffit de nommer la chose pour qu’apparaisse le sens sous le signe. Car tout est signe et sens en même temps pour les négro-africains » (Senghor, 1956, p. 56). Les personnages convoqués par Sony Labou Tansi dans *L'Anté-peuple* sont des inventions, mais leur dénomination a des incidences sur la compréhension du récit.

Nitu : signifié et rôle

Le roman de Sony Labou Tansi nous offre un répertoire de personnages principaux et secondaires dont les noms ont des significations liées à la thématique du roman. Le premier cas qui nous concerne dans cette étude est celui de Nitu. C'est un nom d'origine kongo tant du point de vue du sens que de l'orthographe. Ce nom en kongo désigne le corps de l'homme en général. Par extension, Nitu fait référence à la chair, la graisse du corps humain, l'embonpoint qu'accuse une personne (la masse corporelle). Ainsi, cette dénomination révèle les traits physiques du personnage qui porte ce nom :

Des fois, il avait, lui, Dadou, Nitu Dadou, le directeur du collège normal de filles de Lemba-Nord, de curieuses démangeaisons de se sentir le président (p. 13).

Littéralement, *Nitu Dadou* signifie « le corps de Dadou ». Et puisque Nitu traduit aussi l'embonpoint qui est synonyme d'aisance, Dadou serait donc un homme heureux. Ce bonheur que révèle son apparence physique est l'expression de la beauté de son corps (nous nous référons ici au travail de Karl Edvard Laman intitulé *Dictionnaire kikongo français*, paru à Bruxelles en 1936).

Dans des séquences descriptives, le narrateur dresse le portrait physique de Nitou Dadou en mettant l'accent sur l'esthétique corporelle. C'est un homme très admiré par ses élèves. L'une d'entre elles n'hésite pas à révéler ses sentiments à son égard, même si elle emploie l'imparfait de l'indicatif : « Moche aussi est très beau. [...] Il y avait un temps que je me sentais amoureuse de lui, nerveusement » (p. 48).

Il n'y a rien d'étonnant à ces déclarations, ces sentiments d'amour dans la mesure où, grâce à la beauté de son corps, il séduit toutes les élèves de son collègue :

Après tout il avait un physique séduisant. Noble. Et comme disait souvent la rue, il était bien homme à vous donner de belles démangeaisons (p. 53).

Dans cette séquence, l'auteur juxtapose deux adjectifs qui servent d'appui sémantique au nom Nitou : *séduisant* et *noble*. La séduction prend effet par le phénomène de l'attraction d'un sujet A vers un sujet B. Nitou Dadou attire les jeunes filles élèves de son collègue. La noblesse va de pair avec le statut social et professionnel de Nitou Dadou (directeur de collège). Sony Labou Tansi a fait un choix bien motivé de dénomination de son personnage. En effet la sémantique du nom Nitou trouve sa valeur et son expressivité dans un environnement féminin. La beauté du corps masculin est plus expressive devant le regard intéressé de la femme. Ici, le signe et le sens de ce nom font corps dans le récit. Le narrateur évoque par ailleurs le cas de Yaeldara et Yavelde,

deux jeunes filles, qui tombent amoureuses de Nitu Dadou : « C'est une très belle épave, remarqua Yaeldara. C'est un homme, dit Yavelde. On n'en a plus beaucoup comme lui » (p. 12).

Dadou est un personnage dont l'esthétique corporelle séduit les femmes. « On lui reconnaissait également un soupçon de vertu » (p. 14). En effet, c'est un époux modèle et un fonctionnaire intègre. Il concentre sur lui tout ce qui justifie sa noblesse. Son rôle dans le récit trouve son fondement dans la présence d'autres personnages.

M'Pene Malela : sens et action dans la narration

La lecture du roman nous amène à relever le fait que Yealdara s'était mise à la recherche de Dadou. Durant son parcours, elle entend parler des maquisards. Elle décide en fin de compte de les rencontrer. Mais, seule une personne sait comment parvenir à entrer en contact avec ceux qui ont choisi la forêt comme espace de vie et d'expression : « C'est le vieux M'Pene Malela qui lui avait donné la plus grande partie des informations sur le maquis » (p. 176).

Le nom *M'Pene Malela* est un mot composé de deux parties. La première, *M'Pene*, qui phonétiquement s'articule sur la nasalisation de la syllabe d'attaque « m'pe »,

particularité des langues africaines en général, et congolaises en particulier, a le sens de la « nudité » notamment en langue kongo. Elle désigne ainsi un corps nu, un corps non vêtu. Dans le récit de Sony Labou Tansi, les maquisards sont présentés comme des personnes dévêtues. Ainsi, M'Pene est un personnage singulier, un vieux dont le sens du nom est en adéquation avec le cadre existentiel des gens dont il connaît les secrets. D'ailleurs, en arrivant dans cet univers des nudistes, Yealdara s'était débarrassée de ses vêtements pour être en harmonie avec les maquisards, comme nous le lisons dans la séquence suivante : « En tenue, ordonna la visiteuse à Yealdara. Dénudez-vous, expliqua Kaonsira. Yealdara se mit à poil » (p. 177). Ce qui veut dire que la nudité est le mode de vie des gens de la forêt, dont le vieux M'Pene.

Par ailleurs, en quittant la forêt, Dadou s'est déguisé en fou pour échapper au contrôle de la police. Il marchait nu dans les rues. Le narrateur renforce sa description en recourant au procédé de la comparaison :

Le lendemain, Dadou quitta la forêt pour la ville, triste fou qui marchait nu comme un ver de terre, retenant une nappe sous le bras, parlant de bouteilles et de tabac (p. 185).

« La comparaison est un procédé consistant à mettre en rapport paradigmatique deux ou plusieurs séquences sémantiques ou discursives sur le plan syntaxique » (Tachibana, 1990, p. 98). Il s'agit d'un cas de comparaison

caricaturale, dont le but est de dévoiler la situation du personnage. La deuxième partie du nom est *Malela*. En langue kongo, il se décompose en deux particules : il y a l'unité préfixale *ma*, un monosyllabe, et la particule dissyllabique *lela*. En somme, le nom signifie « celui qui apporte le repas au chef et mange avec ce dernier à la même table ». Il existe un lien entre M'Pene Malela et l'association des maquisards. Un autre personnage joue sa partition dans le roman : Nzoma Mouyabas.

Martin Nzoma Mouyabas : sens et rôle dans le récit

C'est un personnage de *L'Anté-peuple* qui au départ se nomme Martin Mouyabas (p. 151). Ce nom est formé du préfixe *mou* ou *mu* en kongo qui a la valeur d'un pronom de la troisième personne, ainsi que du suffixe *yaba*, un verbe, l'équivalent en français fléchi à la deuxième personne du singulier du présent de l'impératif, et signifie « vider un étang ». De façon imagée, il désigne le fait de renvoyer quelqu'un, donc *Mouyabas* est synonyme de « renvoie-le », « enlève-le ». Homme politique, Mouyabas fait la connaissance de la jeune Yealdara. Celle-ci s'oppose à la pression de Martin Mouyabas qui veut à tous prix connaître

son domicile. Dans la séquence descriptive et dialoguée qui suit, nous découvrons le rejet dont Mouyabas est l'objet de la part de Yealdara ; ce qui illustre notamment l'adéquation entre le signifié de *Mouyabas* et le sort que le personnage subit dans le récit :

Un jeune homme en Mercedes lui avait proposé le bout de chemin jusqu'au pont Galbara. Elle avait accepté. Et la ville défilait sous les roues. C'était calme. Personne ne demandait les papiers. Même pas au pont. Le jeune homme insista pour la conduire jusqu'au village.

Non, dit Yealdara. Là-bas, c'est le sable. Les voitures n'arrivent pas.

La Mercedes, quand même...

Elle n'arrivera pas.

On peut essayer.

Vous ne pouvez pas créer une piste à Mercedes dans le sable et la boue (p. 151).

Il ressort de cette séquence dialoguée que le nom *Mouyabas* recouvre une double valeur. D'une part, il signifie « s'approprier », « prendre pour soi ». Il veut posséder Yealdara malgré la résistance de cette dernière. Ce qui est traduit par son insistance à vouloir découvrir le domicile de Yealdara afin de profiter de sa féminité. Yealdara est donc invitée à le récupérer, à accepter sa proposition. D'autre part, c'est Yealdara qui s'oppose à la pression de Mouyabas. Ce qui justifie le sens de « renvoie-le ».

Au départ, Mouyabas était attaché à la Présidence de la République, chef des forces spéciales. Par la suite, il est devenu premier secrétaire chargé de la coordination, presse et propagande. En conséquence, il a modifié son identité pour être désormais appelé Martin Nzoma Mouyabas. Ce deuxième anthroponyme *Nzoma* est lié au style de vie qu'il mène par rapport à ses nouvelles fonctions. Il se livre à une consommation abusive d'alcool et de tabac. Aussi dégage-t-il toujours une mauvaise haleine. Tout le monde le déteste depuis sa nomination en raison des odeurs repoussantes de l'alcool et du tabac en particulier. Ce qui amène Sony Labou Tansi à lui attribuer le deuxième nom *Nzoma* qui fait référence à ce qu'on déteste, ce qu'on repousse, voire ce qu'on persécute. Le nom *Nzoma* traduit en fait les souffrances endurées par le personnage. C'est « un homme qui puait le vin, le tabac et la bâtardise » (p. 170). Il apparaît ainsi que la conjonction des deux dénominations *Nzoma* et *Mouyabas* est révélatrice de la situation du personnage dans la trame du récit ; ce dernier est en total disharmonie avec son milieu social. Selon Yealdara, « Il avait certainement trahi et tué pour avoir son poste. Et la première chose qu'il en faisait, c'était de "dormir les filles" » (p. 171).

En conséquence Mouyabas fut assassiné ; aboutissement de ses souffrances infernales, de son statut de personne non désirée, rejetée par son entourage à cause de son nom et de ses travers comportementaux. « Le sang coulait à flots des oreilles de Mouyabas » (p. 187). Martin

Nzoma Mouyabas était la cible des maquisards. Si Sony Labou Tansi met le tragique au centre de son roman, il n'en demeure pas moins vrai que l'univers du salut ou le règne du bien l'a aussi inspiré, comme nous le montre la présence dans le récit d'un personnage qui symbolise l'amour.

L'univers Zola

Dans *L'Anté-peuple*, Sony Labou Tansi a intégré dans la scène un personnage dénommé Zola. En langue kongo, le mot à la fois nom et verbe signifie « aimer ». Dans le corps du récit le citoyen Zola est un personnage particulier. Il réfléchit beaucoup. Il est fortement animé par l'amour des autres personnages. Par exemple, très touché par l'alcoolisme auquel se livre Nitou Dadou qui croit y trouver un remède à ses nombreuses difficultés existentielles, Zola se rapproche de lui afin de l'aider à sortir de l'engrenage de l'alcool. Il lui fait la morale. La séquence dialoguée suivante en est une illustration :

- Comment, citoyen Dadou ?
 - Je m'en vais prendre un petit coup.
 - Et le boulot ?
 - Le boulot, oui. Mais ce corps n'est plus tout à fait le corps du boulot.
 - Vous aussi, vous êtes tombé dans la nuit de l'alcool ?

- Dans les jours des alcools. Pas dans leur nuit.
- Il n'y a pas de jours dans les alcools. Vous devez avoir un problème particulier ? (p. 60)

La dernière réplique de Zola exprime sa compassion à l'égard de la situation de déséquilibre dans lequel se trouve Nitu Dadou. Il veut l'aider à sortir de ce cycle infernal de l'alcoolisme, surtout que ce dernier semble avoir atteint un stade d'incompréhension de sa situation psychologique : « Je ne sais pas ce qui m'arrive exactement » (p. 60). Zola, homme d'amour et de compassion, persiste à vouloir ramener Nitu Dadou à la raison humaine dans la longue séquence suivante :

Les vins, citoyen Dadou, ça ne peut venir que de vous-même. Même si nous sommes au pays des vins. Même si souvent, trop souvent la place, la seule place que tous nous laissons, ici, c'est le muscadet et la kalamashi : on boit toujours par sa faute. [...] Après votre problème, vous trouverez le bas des vins. Je sais qu'ici les gens, les vrais gens boivent pour des problèmes. Après, vous serez perché sur un très haut fil d'alcool. À des centaines de mètres d'altitude, et vous aurez le vertige de regarder la ville, le pays, l'Afrique. Vous vous direz : ils ont fait tout cela ? Combien de temps ai-je dormi dans le kamourachi ? (p. 60-61)

Zola porte un nom qui est en harmonie avec sa culture, son éducation et son caractère.

Conclusion

L'approche sémantique de la dénomination dans *L'Anté-peuple* montre l'une des particularités de la création littéraire de Sony Labou Tansi. L'implication du phénomène social, de l'univers traditionnel, de la culture kongo notamment constitue l'un des socles de l'écriture de l'écrivain congolais. Elle joue un important rôle du point de vue de l'orientation dans la lecture et la compréhension du roman étudié. Un plan de signification du récit et des actions dans la narration découle de la sémantique des noms des personnages. Ces anthroponymes sont des symboles ; ils révèlent des images et des situations dont l'interprétation nécessite une immersion dans la culture linguistique locale (kongo) de l'auteur. Dans cette perspective, au regard de l'univers scriptural de Sony Labou Tansi, nous estimons que l'influence de l'oralité s'associe à la liberté dans la composition des œuvres de fiction ou littéraires en général.

Bibliographie

Diop, Papa Samba, Garnier, Xavier. 2007. Dossier « Sony Labou Tansi à l'œuvre ». *Itinéraires et contacts de cultures*, volume 40.

- Labou Tansi, Sony. 1983, *L'Anté-peuple*. Paris : Seuil.
- Laman, Karl Edvard. 1936. *Dictionnaire Kikongo français. Une étude phonétique décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite Kikongo*. Bruxelles : Mém. Inst. Royal colonial belge.
- Mbanga, Anatole. 2007. Convergence des genres dans l'écriture de Sony Labou Tansi. *Itinéraires et contacts de cultures*, volume 40, p. 173-184.
- Mbanga, Anatole. 1996. *Les procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi, Systèmes d'interactions dans l'écriture*. Paris : L'Harmattan.
- Schnedecker, Catherine. 1989. Dénomination du personnage en contexte dialogué. *Pratiques* n° 64, p. 39-67.
- Senghor, Léopold Sédar. 1956. « Postface », *Éthiopiennes*. Paris : Seuil.
- Tachibana, Hidechiro. 1990. Le « Beau comme » est-il comparaison ? Études des procédés comparatifs dans *Les Chants de Maldoror*. Dans Corsetti Jean-Paul et Murphy Steve (dir.), *Malédiction ou révolution poétique : Lautréamont/Rimbaud*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 15-22 juillet 1989 (97-108). Valenciennes : Presses universitaires de Valenciennes.
-

Anatole MBANGA

L'auteur est professeur de linguistique et stylistique françaises à la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de l'Université Marien Nguouabi de Brazzaville au Congo. Ses recherches portent sur la langue française et particulièrement l'analyse du discours. Il est actuellement le coordonnateur de la Formation doctorale Espaces littéraires, linguistiques et culturels. Chef du département de Langue et Littérature Française (LLF) à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (FLSH) de l'Université Marien NGOUABI.

Courriel : mbanga.anatole.64@gmail.com

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=191

Pour citer cet article : Mbanganga, Anatole. 2023. Dénomination et approche sémantique dans *L'Anté-peuple* de Sony Labou Tansi. *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 157-173. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.6



De l'argumentativité des interjectifs dans *Allah n'est pas obligé* de Ahmadou Kourouma

DJÉDJÉ HILAIRE BOHUI

Résumé :

La problématique de l'argumentation, phénomène consubstantiel à l'interaction verbale, est au centre de cette contribution. Plus encore, celle-ci postule l'argumentativité intrinsèque de la langue, de toute langue. Pour en faire la preuve, la contribution s'appuie sur les interjectifs en langue africaine, en l'occurrence le malinké, extraits de *Allah n'est pas obligé* de Ahmadou Kourouma. Entre statut d'intensificateur, de certificateur, d'opérateur de modalisation des données énoncives décrites, l'étude met au jour, en définitive et corrélativement, comment ces interjectifs acquièrent force et pouvoir d'opérativité pragmatique au titre des mécanismes d'inscription du sujet

parlant dans son énonciation/énoncé. La démarche heuristique, elle, associe approche grammaticale au sens de combinatoire et position des mots-cibles de l'étude, et analyse de discours à travers la description des composantes linguistiques articulées aux composantes rhétoriques pour révéler les effets de sens. Au total, la contribution montre comment l'argumentation en tant que fait discursif est logée au cœur même de la langue d'où elle sert à des fins actionnelles.

Mots-clés : argumentation, argumentativité, auditoire, champ lexical, interaction verbale, interjectif

Abstract :

The argumentativity of interjectives in *Allah n'est pas obligé* by Ahmadou Kourouma

The issue of argumentation, as a phenomenon consubstantial with verbal interaction, is at the center of this contribution. Even more, it postulates the intrinsic argumentativeness of language, of any language. To substantiate this, this paper relies on interjectional items in the African language, especially the case of Malinké language taken from *Allah nets pas obligé* by Ahmadou Kourouma. Between status of intensifier, certifier, operator of moralization of the utterance data described, the study ultimately brings to light, correlatively, how these interjectional items acquire force and power of working pragmatic modes under the mechanisms of inscription of

the speaking subject in his utterance. The heuristic approach, on the other hand, combines a grammatical approach in the sense of combinatorial discourse analysis through the description of the linguistic components articulated with the rhetorical components to reveal the effects of meaning. In a nutshell, the contribution shows how argumentation as a discursive fact is housed at the very heart of the language from where it serves for action purposes.

Keywords : argument, argumentativeness, audience, Interjectional items, lexical field, verbal interaction

Résumé (Bhété) :

Amadu Kluma ná bógò mé ná Zièziè ná mèsèsèliàsè

Weli cìbhè yè-é selele dene ápe mé ne, seè nákpà só wa ke letèla kú lè, néé òkakòkakó no lò gbènèé ó kó-ó luu weli mé zi, sè ònè é-è ná to-ò lobho wè, sobho ná weli yé lè. Náà jòkpò, wá nóa le èyì dé náà dè, ñwénéde, gbápegbápedè, jòkpò ná kúkúdè, né é se-è líbhì é weli kú wè, nèé kúkosè wè mé, é-è gbolò né wá yibhlele lò sé gbènèé ñwéne lèbhé èyì, é lè-èyì kélé kú, é lè-èyì ñezè kú. Wa ke dèmé no gbenèé nèé yú ó yèlè sùkù mé ná bógò yíte-è, né-é se-è gbole zílí ñwéne tò mé wè, é-è gbo né wá yibhlele lò sé nèé nèé mné é lè-é bhleñò ná mné. Néé, wa ke-èyì dé ñeñè nòà ka yì, nèé nèé jòkpò nò-ò kè nèé dle kó wè ó gbápe ; é ké zi dà é zòò kwíye-è, náà se-è kpámé wè, é-è gbolò né wá yibhlele lò sé nèé è gbápe. Sobho wè ná weli wè ne, èyì yé selò zó é bógò

ne mé. Sa-à gbole zĩlí, sa-à lá Lago, mné ka-àne néné, mné né àne néné, sobho wè ná weli éyĩ yé letele le de é bógò ne mé. Nèè, dukú dukú ná gbo yè Lago wàlà bhlé wè ná bhlé ná kojà ná se wá selemé wè, é gbo wè nee, é kè-ènèn.én yligèzè nĩnjé. é nĩnjé ne yá-à ylele lò mé ná-à zi lò à luà weli mé kú. e ke núnépèè yé-è, ná sa-à lóbhólóbhole é weli mé ná-àne nè é zikú wè, sobho ná weli éyĩ yé letele le de lélèé àne é dene mé.

Mots-clés (Bhété) : weli ná mèsèsèliàsè, weli ná mèsèsèliè, yùkwípàà, zìèzìè, zòsèsèlè nùnè

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Ahmadou Kourouma, 2000, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Éditions du Seuil.

Résumé de l'ouvrage

Déscolarisé précoce - il n'a que le niveau du cours élémentaire 2 - Birahima se retrouve dans la rue à dix-douze ans. Au décès de sa mère, seul parent biologique qui était encore en vie, le conseil de famille décide de confier l'éducation du

préadolescent à sa tante Mahan. Celle-ci vit au Liberia avec son mari. Tiécoura, alias Yacouba, aventurier notoire de peu de moralité - il est « marabout multiplicateur de billets, fabricant d'amulettes, inventeur de paroles de prières pour réussir et découvreur des sacrifices pour éloigner tous les mauvais sorts » (p. 43) - lui fera miroiter le paradis au Liberia, théâtre d'une guerre interethnique. Birahima devait, pour vivre dans ce paradis, accepter de se faire enrôler comme enfant-soldat. Birahima est conquis : « Je voulais partir au Liberia. Vite et vite. Je voulais devenir un enfant-soldat, un small-soldier. [...] Je n'avais que le mot small-soldier à la bouche. Dans mon lit, quand je faisais caca ou pipi, je criais seul small-soldier, enfant-soldat, soldat-enfant ! » (p. 54). Commence alors une véritable odyssée pour lui et son précepteur de fortune. Après bien des infortunes et divers chocs émotionnels et psychologiques subis sur les différents fronts au Liberia et en Sierra Leone, l'odyssée de l'enfant de la rue devenu « enfant soldat sans peur ni reproche » prendra fin avec son retour en Côte d'Ivoire, en compagnie du fils de sa défunte tante Mahan.

Introduction

L'argumentation, comme art oratoire ou scriptural à finalité trans-locutive, c'est-à-dire toujours conçu à l'intention d'un destinataire autre que le locuteur ou le scripteur lui-même, est inscrite au centre de la communication. Comme telle, l'argumentation est connue – ce qui ne signifie guère que ses modalités le soient toujours. L'argumentativité ne l'est pas moins non plus. Disons-en cependant succinctement qu'elle désigne le caractère argumentatif d'une unité linguistique (au sens large de mot, phrase ou énoncé) dont l'essence, dans le dispositif discursif, la donne à saisir comme constitutive de la stratégie induite pour atteindre le but persuasif que s'assigne le sujet parlant. Ainsi par exemple, les connecteurs logiques ne sont-ils sollicités dans le discours qu'en toute connaissance de leur valeur argumentative, et en raison précisément de celle-ci. Il en résulte l'impossibilité syntactico-sémantique de leur emploi indifférencié, y compris pour ceux d'entre eux qui appartiennent *a priori* à un même paradigme sémantique ou illocutoire, comme *car*, *parce que*, *puisque*, *entendu que*, etc. Bref, les unités linguistiques prédisposées à l'expression émotive telle que l'interjection sont partie intégrante du dispositif argumentatif et participent, à ce titre, de la visée assignée au discours, ce qui légitime corrélativement leur statut en tant qu'objet d'étude en pragmatique. Pour illustrer

un tel postulat, du reste attesté depuis longtemps par les travaux d'analyse de discours, de pragmatique ou de sémantique intégrative comme ceux de Oswald Ducrot notamment – bien que principalement, sinon exclusivement à propos de mots français –, nous nous appuyerons sur *Allah n'est pas obligé* de Ahmadou Kourouma. L'intérêt de l'étude est qu'elle examine l'argumentativité de certaines unités interjectives africaines (ou perçues comme telles) que le narrateur Birahima, au stade phatique où il sacrifie au rite des présentations, instituant ainsi l'interlocution, dit préférer aux interjectifs classiques équivalents : « [...] suis insolent, incorrect comme barbe d'un bouc et parle comme un salopard. Je dis pas comme les nègres noirs africains indigènes bien cravatés : merde ! putain ! salaud ! J'emploie les mots malinkés comme faforo ! [...] Comme gnamokodé ! [...] Comme Walahé ! » (p. 10).

Notre deuxième postulat repose sur la variation sémantique de ces interjectifs selon le contexte, sans qu'il soit cependant possible d'en inférer une véritable polysémie. L'examen de ces morphèmes part évidemment d'un corpus (section 1). Celui-ci est décrit au double niveau sémantique et syntactique (section 2), avant une analyse de leur valeur argumentative (section 3), qui est le « cœur » même de l'étude, en insistant sur la valeur pragmatique de l'interjectif *Walahé*.

Corpus des interjectifs

La scène d'exposition au cours de laquelle Birahima sacrifie aux civilités des présentations (p. 9-10) instaure d'office un procès interlocutif avec un auditoire au sens où ce mot renvoie à tout interlocuteur indifférencié, réel ou fictif, singulier ou collectif, capable ou non de prendre effectivement une part active à la communication, mais dont la présomption de la présence module toujours le discours de l'orateur qui l'institue ainsi comme allocutaire. À ce propos, citant C. Perelman pour qui l'auditoire réfère à « l'ensemble de ceux sur lesquels l'orateur veut influencer par son argumentation », Amossy note d'abord que la définition de Perelman intéresse aussi bien l'écrit que l'oral, avant de commenter : « De ce point de vue, il importe peu que le public soit composé d'un seul interlocuteur ou d'une nombreuse assemblée, qu'il soit délimité ou indéterminé, présent ou absent » (Amossy, 2000, p. 34).

Si donc la présence de l'auditoire peut être simplement présumée, on comprend aisément qu'il ne soit guère nécessaire qu'il puisse effectivement intervenir en réaction à l'orateur, sans que pour autant ne soit invalide ni inhibée l'interaction verbale. C'est là toute la théorie princeps de la dimension dialogique de l'argumentation en pragmatique, dont l'un des axiomes est que : « Le discours argumentatif est toujours dialogique ; il n'est pas obligatoirement dialogal » (Kerbrat-Orecchioni, 1990, p. 16).

Par l'emploi de pronoms interpellatifs à valeur conative, qui sont autant de lieux d'interlocution, Birahima crée bien cette illusion d'altérité co-énonciatrice à l'intention de laquelle il prend soin, au moment où il décline son identité, d'expliquer le sens des mots africains dont il se servira tout le long de leur entretien à venir, afin de rendre son propre discours lisible : « J'emploie les mots malinkés comme faforo ! (F aforo ! signifie sexe de mon père ou du père de ton père.) Comme gnamokodé ! (Gnamokodé ! signifie bâtard ou bâtardise.) Comme Walahé ! (Walahé ! signifie Au nom d'Allah.) » (p. 10).

Les énoncés ci-après se situent dans cette perspective dialogique, avec l'emploi explicite d'indexicaux, ou leur présence présumée dans le contexte :

(1) J'ai oublié de vous dire quelque chose de fondamental, de très, de formidablement important. Ma maman marchait sur les fesses. Walahé (au nom d'Allah) ! Sur les deux fesses (p. 14).

(2) Quand on a mangé ton âme, tu ne peux plus vivre, tu meurs par maladie, par accident. Par n'importe quelle malemort, gnamokodé (bâtardise) (p. 29).

(3) Peut-être je vous parlerai plus tard de la mort de ma maman. Mais ce n'est pas obligé ou indispensable d'en parler quand je n'ai pas envie. Faforo (sexe du père) (p. 29).

(4) J'ai dormi dans la natte et maman a rendu l'âme au premier chant du coq. Mais le matin les doigts de maman étaient tellement serrés sur mon bras qu'il a fallu Balla, grand-mère et une autre femme pour m'arracher à ma mère. Walahé (au nom d'Allah) ! c'est vrai (p. 33).

(5) J'ai blessé maman, elle est morte avec la blessure au cœur. Donc je suis maudit, je traîne la malédiction

partout où je vais. Gnamokodé (bâtardise) (p. 33).

(6) Le casernement des enfants-soldats, faforo! On se couchait à même le sol sur des nattes. Et on mangeait n'importe quoi et partout (p. 75-76).

(7) Je pleurais à chaudes larmes de voir Sékou couché, mort comme ça. Tout ça, prétendent les fumistes de féticheurs, à cause d'un cabri. Faforo (cul de mon papa) (p. 124).

(8) D'abord qui est Foday Sankoh, le caporal Foday Sankoh ? Gnamokodé (putain de ma mère) (p. 175).

(9) Walahé ! c'est pas moi. J'aimais Kid. Il venait manger chez moi (p. 68).

(10) Et puis les enfants-soldats se sont alignés et ils ont tiré avec les kalach. Ils ne savent faire que ça. Tirer, tirer. Faforo (bangala de mon père) (p. 69).

(11) Les enfants-soldats qui étaient morts n'étaient pas des copains. Je les connaissais pas, c'est pourquoi je ne fais pas leur oraison funèbre. Et je ne suis pas obligé. Gnamokodé (p. 118).

(12) C'est à Worosso que se trouvait le camp d'El Hadji Koroma. Le camp était limité par des crânes humains hissés sur des pieux comme autour de tous les camps de la guerre tribale de Liberia et de Sierra Leone. Walahé (au nom du Tout-Puissant) ! C'est la guerre tribale qui veut ça (p. 223).

Observations au niveau sémantique et syntactique

Observations au niveau sémantique

Comme annoncé au cours des présentations qu'il impose à son auditoire, le discours de Birahima est effectivement structuré par une isotopie lexicale entre jurons et imprécations, avec quelques variantes du point de vue de la signification. Ainsi, pour les emplois à signification explicite (dans notre corpus), on note que *Gnamokodé* employé seul, en ponctuation rythmique et affective d'un énoncé, peut vouloir dire soit « bâtard », énoncé (2), soit « bâtardise », énoncé (5). Mais il peut aussi fonctionner en mode redupliqué, comme « bâtard de bâtardise ! » : « [...] les historiens disent que la guerre tribale au Liberia arriva ce soir de Noël 1989. [...] Depuis cette date, les ennuis pour Samuel Doe allèrent crescendo jusqu'à sa mort. [...] Nous en parlerons un peu plus tard. Pour le moment, je n'ai pas le temps. *Gnamokodé* (bâtard de bâtardise) ! » (p. 109).

On en trouve d'autres emplois ailleurs, aux pages 10, 13, 15, 17, 87, etc., surtout avec une variante de signification, à savoir « putain de ma mère », qui précise davantage le registre d'expression du morphème : énoncé (8), mais on en trouve également d'autres exemples aux pages 132, 135 et

233. *Faforo*, lui aussi, reçoit quelques variantes de contenu, cependant toutes constitutives de l'isotopie anatomique, notamment sexuelle ou anale. Ainsi il signifie soit « sexe du père », énoncé (3), soit « cul du père/de mon père/du papa », comme dans l'énoncé (7), ou encore « bangala de mon père/du père/du papa », énoncé (10). Au niveau morphologique, l'élément A, en préposition, qui marque ici la filiation du sujet délocuté (à ne pas confondre avec la préposition française à), permet de construire des variantes. Ainsi en va-t-il de A *faforo* (p. 12, 56, 88, 96, 101, 129, 135) et A *gnamokodé* (p. 13).

Quant à *Walahé* qui n'a qu'une seule variante, « au nom du Tout-Puissant » (p. 223-232), il n'appelle *a priori* aucun commentaire particulier. Par ailleurs, entendu que, par souci de lisibilité, le locuteur-narrateur a pris soin de donner à chaque morphème un sens en français, il pouvait dès lors s'autoriser des emplois non explicitement définis, comme c'est le cas pour *Faforo*, énoncé (6), *Gnamokodé*, énoncé (11) et *Walahé*, énoncé (9). Que peut-on retenir à ce premier niveau d'exercice « rapide » sur le sens ?

A ce stade du travail, il ressort que ces interjectifs ont une signification relativement stable, les variantes signalées aux uns et aux autres relevant toujours d'un même champ lexical, sans que, pour autant, cela puisse nécessairement corrélérer une identité absolue entre leurs effets argumentatifs ; de là, précisément leur intérêt (voir point 3).

Observation au niveau syntactique

D'une manière générale, ces morphèmes sont postposés aux énoncés. Mais ils peuvent également occuper d'autres positions, comme l'antéposition et la position enclitique. La question qui se pose alors ici est celle de la Norme ou du « bon usage ». En effet, à quelles conditions tel ou tel interjectif peut-il ou doit-il être préposé, mis en incise ou postposé à l'unité linguistique qu'il accompagne et dont il modalise le contenu ?

La présente étude, qui a pour objet l'argumentativité des interjectifs, n'a pas instruit cette question. Il serait donc bien imprudent de formuler une règle qui en rende véritablement raison. En revanche, une explication sur ce « vide grammatical » peut être esquissée. En effet, ces morphèmes, on le sait, ressortissent principalement à la langue parlée. Ils sont donc forcément tributaires de ce registre dont l'écrit peine toujours à transposer, à rendre ou à codifier les ressources, notamment en ce qui concerne la ponctuation. En cette matière, tout a bien souvent partie liée avec le débit oratoire des sujets. En l'occurrence ici, le locuteur-narrateur et au-delà, l'auteur lui-même. Pour ce qui est des différentes positions à proprement parler, en voici quelques exemples. Les deux premiers (13) et (14) se trouvent en position initiale, et les trois suivants (15), (16) et (17) en position enclitique :

(13) Faforo (cul de mon père) ! Deux mois après, alors qu'on croyait que tout était acquis, le cessez-le feu, le processus des négociations, Foday refait surface par une déclaration tonitruante (p. 182).

(14) Walahé ! Il était midi, exactement midi dix, lorsqu'un officier de l'ECOMOG se présenta devant le camp de Johnson, devant le sanctuaire de Johnson au port de Monrovia (p. 142).

(15) C'était, faforo (le cul de mon père) !, le corps du mari de tantie Mahan (p. 133).

(16) Être un soldat-enfant, Walahé !, avait des avantages. On était un privilégié (p. 86).

(17) Il y réfléchit et, quand Foday réfléchit sérieusement, il ne consomme plus ni tabac ni alcool ni femmes, Walahé (au nom d'Allah) !, il se met au régime sec, il s'enferme seul des jours et des jours (p. 178).

Outre ces cas qui illustrent la variété de position des morphèmes en emploi unique ou solitaire, il n'est pas rare de rencontrer des emplois en association dyadique. C'est le cas des énoncés (18), (19) et (20) suivants :

(18) La moto chargée de notre protection circulait devant, n'a pas pu stopper net au signal du bout d'homme. Les gars qui étaient sur la moto avaient cru que c'étaient des coupeurs de route. Ils ont tiré. Et voilà le gosse, l'enfant-soldat fauché, couché, mort, complètement mort. Walahé ! Faforo (p. 55).

(19) Aujourd'hui, ce 25 septembre 199... J'en ai marre. Marre de raconter ma vie, marre de compiler les dictionnaires, marre de tout. Allez-vous faire foutre. Je me tais, je dis plus rien aujourd'hui... A gnamokodé (putain de ma mère) ! A faforo (sexe de mon père) (p. 135).

(20) Les chiens se précipitèrent sur la charogne, la happèrent et se la partagèrent. Ils en firent un bon

De l'argumentativité des interjectifs dans Allah n'est pas obligé
de Ahmadou Kourouma

repas, un très délicieux déjeuner.

Faforo (sexe du père) ! Gnamokodé (bâtardise) (p. 146).

Mais on en trouve également sous forme triadique, comme dans les extraits ci-après :

(21) Voilà ce que j'avais à dire aujourd'hui. J'en ai marre; je m'arrête aujourd'hui. *Walahé ! Faforo (sexe du père) ! Gnamokodé (bâtardise) (p. 51).*

(22) Quand j'ai vu ça, j'ai repris ma musique d'enfant pourri : « Je veux aller à Niangbo, je veux devenir un soldat-enfant. *Faforo! Walahé ! Gnamokodé !* » (p. 61).

Les emplois en association dyadique sont au nombre de douze (12) dans l'œuvre, les autres cas étant aux pages 19, 69, 71, 76, 161, 167, 185, 202 et 233. En ce qui concerne les emplois triadiques, seuls trois (3) cas ont été relevés (voir p. 101 pour le dernier).

Pour en finir avec les observations sur la statistique, précisons que notre base de calcul ne prend pas en compte la première occurrence simultanée des morphèmes où le locuteur-narrateur donne la signification de chaque interjectif (voir p. 10). Elle ne tient pas compte non plus des occurrences combinées, c'est-à-dire celles où deux (ou plus de deux) morphèmes différents sont associés dans un même énoncé. Sur cette base, et sauf erreur de calcul, le repérage statistique donne les chiffres ci-après pour chaque morphème dans toute l'œuvre : vingt cas pour *Gnamokodé*, un pour *A gnamokodé*, trente occurrences pour *Faforo*, six pour *A faforo*, et enfin cinquante pour *Walahé*.

Telles sont les principales observations au terme d'un premier examen du dispositif interjectif que Birahima a préféré aux équivalents français. Cela induit quelques questions. Ces morphèmes peuvent-ils être employés indifféremment (les uns pour les autres)? Peuvent-ils changer de position dans l'énoncé, et à quelles conditions sémantiques et/ou syntactiques ? Les emplois associés (dyadique et triadique) jouent-ils un rôle particulier et lequel ? Quelle conclusion tirer de leurs occurrences dans l'œuvre ?

Cette série d'interrogations nous mènent à une autre, autrement plus importante encore, celle de la valeur pratique/pragmatique même des morphèmes. Autrement dit, comment ces interjectifs participent-ils de l'argumentation dans l'interlocution instaurée d'office par le locuteur-narrateur ? Est-il possible, dans une perspective dialogique, d'inviter à une interlocution aux fins exclusives de faire étalage de ses affects personnels, sans viser en quelque manière, à en susciter de similaires chez l'auditoire, bien que le résultat de la prétention ne soit pas toujours garanti ?

De la valeur argumentative des interjectifs

Avant la mise au jour de l'argumentativité des interjectifs, il importe de rappeler succinctement la problématique à controverse autour des affects comme objet d'étude en matière d'argumentation. En effet, l'inscription des émotions dans les théories argumentatives n'a pas toujours fait l'unanimité et continue aujourd'hui encore d'emporter l'intérêt des linguistes, des analystes de discours et de l'argumentation. Les uns, qui consacrent la prééminence voire l'exclusive du « rationnel » dans l'argumentation, les relèguent parfois avec mépris, à la périphérie de l'art oratoire comme moyen pour l'orateur de persuader son auditoire, notamment en raison de leur caractère jugé dolosif. Les autres au contraire, regardant toujours au même but à atteindre, considèrent les affects comme pertinents, tant que par leur pouvoir, ils peuvent contribuer d'une manière efficace à atteindre ce but.

Au terme du chapitre sur « Le pathos ou le rôle des émotions dans l'argumentation », Amossy (2000, p. 163) note cependant une évolution positive vers la légitimation des émotions comme constitutives de l'art de persuader par la parole. Surtout, pour ce qui nous occupe ici au premier chef,

l'auteur précise les catégories et modalités d'inscription (dans le discours) des affects auxquels s'intéresse l'analyse argumentative :

Elle étudie [...] les topiques qui provoquent une émotion chez l'allocutaire sans la désigner directement. Elle se penche aussi sur l'expression de l'émotion dans le discours : l'affectivité s'inscrit dans la matérialité du texte à partir des désignations lexicales du sentiment, mais aussi à travers les effets de style qui le disent et le communiquent, comme l'interjection ou la répétition (Amossy, 2000, p. 182).

L'interjection est donc bien objet d'étude en analyse argumentative, y compris lorsque le résultat de l'opération empathique, savoir la tentative de transfert sur l'auditoire, du ressenti du locuteur n'est pas toujours garanti. Tel est le cas des interjectifs employés par Birahima dans le corpus proposé précédemment. Ils expriment principalement (mais non exclusivement) ses sentiments vis-à-vis des événements dont il rapporte le récit. D'une manière générale, ces morphèmes peuvent être classés en deux groupes. D'un côté, celui à signification stable et unique ; c'est le cas de *Walahé !* Comme formule de serment, cet interjectif traduit toujours la distance zéro entre l'énonciateur et le contenu asserté par son énoncé qu'il revendique sur l'honneur comme authentique, ou absolument vrai, sauf cas de dérision. À ce titre, il peut être paraphrasé en termes performatifs explicites comme « Je jure » suivi (ou précédé selon le cas) d'une expansion

modalisée précisément par la formule performative. Ainsi des énoncés (1), (4) et (9) pour les emplois non associés. L'énoncé (9) à titre d'exemple.

Dans une des factions ULIMO sous le commandement du colonel Papa le bon, l'enfant-soldat, le capitaine Kid vient de perdre la vie, abattu à l'un des nombreux postes de contrôle. Le colonel Papa le bon, à la lucidité complètement aliénée par une intoxication éthylique, a désigné au hasard, dans l'aveuglement de la beuverie, une pauvre femme qu'il accuse d'avoir « mangé l'âme » de l'enfant-soldat. Évidemment, la coupable tente de réfuter l'accusation d'homicide. Elle « tente » seulement, car chez le colonel Papa le bon, le bénéfice de la présomption d'innocence jusqu'à ce que la culpabilité du prévenu soit matériellement établie n'est qu'une vue de l'esprit, et ses accusations ont valeur de verdict sans appel. Mais tentative ou pas, il ne fait aucun doute que toute réfutation d'accusation est toujours, en quelque manière, pour le mis en cause, une forme de plaidoirie visant à se disculper et à convaincre de son innocence, autant qu'une tentative d'emporter, *in fine*, l'issue du procès : « Walahé ! C'est pas moi. J'aimais Kid. Il venait manger chez moi » (p. 68). On le voit bien. L'exclamation ici vaut prestation de serment quant à l'authenticité présumée du contenu asserté par la suite.

Cet interjectif, en tant qu'il fonctionne comme un intensif de certification sur l'honneur, ne peut modifier précisément que le contenu en procès d'authentification. À

ce propos, un autre exemple n'est pas de trop : « Le hasch, il le conservait pour les soldats-enfants, ça les rendait aussi forts que de vrais soldats. Walahé ! » (p. 81). Dans la mesure où il s'agit là d'une confiance de quelqu'un qui a expérimenté personnellement cette pratique en sa qualité d'enfant-soldat, l'affirmation revêt de fait, l'autorité de la chose qui s'impose en soi, comme réalité tangible de la doxa au sujet de tous les conflits armés utilisant les enfants comme chair à canon. Il s'en suit que cette confession ne peut être que « vraie », au sens où la vérité traduit une parfaite adéquation entre l'énoncé d'un fait et le fait lui-même. Et l'énoncé (1) en atteste encore, car qui mieux que Birahima lui-même, peut rendre témoignage des difficultés de mobilité de sa propre mère marchant « sur les fesses », ou par à-coups, « du fait de l'ulcère qui l'avait physiquement diminuée » ?

Par ailleurs, en (4), seul lui Birahima peut encore tenter de persuader de la puissance de l'étreinte de sa défunte mère autour de son bras, une étreinte si forte que pour la rompre au réveil, il a fallu l'effort conjugué de « Balla, grand-mère et une autre femme. Walahé (au nom d'Allah) ! C'est vrai ». Mais il y a mieux. En effet, en raison de sa dimension culturelle liée notamment à l'invocation de Dieu, Être suprême tout d'intégrité, de probité et de vérité (du moins, telle est la représentation que les fidèles se font de lui d'après les Saintes écritures), l'interjectif confère *a priori*

au discours, par le seul fait de sa citation, tout le poids du sacré qui est censé en faire la preuve des preuves au bénéfice de ce qui est affirmé.

Dans sa *Rhétorique et argumentation*, J.-J. Robrieux (2000) passe en revue une série d'arguments poursuivant tous, chacun avec sa spécificité, le but que s'assigne l'orateur en fonction du mécanisme intrinsèque informant chaque argument. On pourrait y ajouter l'argument de la foi qui repose sur l'invocation de Dieu et son autorité, à titre de preuve irréfutable de la sincérité et de l'authenticité de ce que l'on avance au cours d'une interaction verbale.

En effet, la crainte de Dieu¹, certes variable d'une société à une autre à travers le monde, n'y est pas pour autant moins diffuse. Et les fidèles en général, comme dans une sorte de transfert psychologique, croient toujours pouvoir jouer d'intimidation sur les autres, et arriver ainsi à infléchir leur position en faveur de leur propre point de vue, par l'invocation de sa Toute-Puissance, la présomption de l'assurance de l'existence, et donc corrélativement, de la crainte de Dieu, étant censée copartagée au point que son invocation dans l'argumentation passe pour être la preuve qui s'impose en soi. Autrement dit, Dieu omniscient, omniprésent et omnipotent, et donc craint à ce titre, ne peut être cité à la rescousse dans une situation de solennité ou de gravité, que comme preuve absolue de sincérité et

1. Il va de soi que ceci n'est recevable que pour les communautés humaines qui croient en Dieu

de vérité. Quel sacrilège téméraire serait-ce en effet que le contraire se produisît ! L'argument de la foi s'enracine donc dans un présupposé psychologique à la fois transsubjectif et transindividuel, d'où précisément toute sa valeur quasi consensuelle et universelle.

On perçoit là, sans doute, les risques de manipulation de l'auditoire par l'orateur sollicitant un substrat psychologique censé être partagé à l'échelle universelle, mais dont la disparité dans l'interprétation peut paradoxalement être un témoignage à charge, tant la formule par abus de citation, y compris par des personnes dont la vie n'est pas toujours d'une exemplarité recommandable, a été, pour ainsi dire, désacralisée. En tout cas, quelle que soit sa position dans l'énoncé (antéposition, enclitique ou postposition), le morphème interjectif (Ducrot, 1980) *Walahé* !, grâce à sa valeur de serment, assume une fonction d'intensif de certification de l'unité linguistique qu'il accompagne. Par ailleurs, il est censé crédibiliser concomitamment le contenu du message délivré sous son autorité sacrée.

Mais au-delà de la technique discursive d'authentification par invocation de l'autorité de Dieu, c'est en réalité l'ensemble du procès assertif lui-même qui a, à terme, une valeur perlocutoire dans l'interlocution. L'assertion n'est donc jamais vraiment gratuite en discours. Kerbrat-Orecchioni observe dans ce sens que « dans une perspective interactionniste, l'assertion consiste (donc) :

1. à faire savoir au destinataire que l'on estime vrai l'état de choses correspondant au contenu propositionnel,
2. en prétendant faire partager cette opinion par le destinataire (et à modifier du même coup son « bagage cognitif »),
3. et si la situation communicative le permet, de manière à obtenir de ce destinataire une prise de position explicite, et de préférence positive, sur le contenu asserté (2001, p. 59).

Mais nous l'avons déjà noté, ce rôle de modalisateur est aussi tenu par les autres morphèmes interjectifs qui constituent le deuxième groupe dans le classement que nous annonçons. Ce sont *Faforo !* et *Gnamokodé !* deux modalisateurs à significations variables.

Ainsi, *Faforo !* qui, selon Birahima, veut dire « sexe du père/de mon père/cul de mon papa » (p. 10), peut traduire une exaspération ou, pour rester dans le registre d'expression, un ras-le-bol, lorsqu'il exprime une mise en congé forcé, ou une éconduite sans ménagement. C'est notamment le cas quand le narrateur semble ressentir comme une surdétermination de l'extérieur, toujours corrosive de son libre arbitre en tant que démiurge. Dans un tel contexte, il signifie alors « Allez-vous faire foutre ! » ; « Allez au diable ! », ou « Foutez-moi la paix ! ». Telle est l'interprétation qui s'impose à travers l'énoncé (3) : « Peut-être je vous parlerai plus tard de la mort de ma maman. Mais

ce n'est pas obligé ou indispensable d'en parler quand je n'ai pas envie. Faforo (sexe du père) ! ». Cette signification en contexte peut être partagée avec *Gnamokodé* ! comme dans l'extrait suivant : « Les enfants-soldats qui étaient morts n'étaient pas des copains. Je les connaissais pas, c'est pourquoi je ne fais pas leur oraison funèbre. Et je ne suis pas obligé. *Gnamokodé* ! »

A priori, ce parti pris de discrimination informationnelle, de la part de Birahima, en fonction de la qualité des liens entre lui et un personnage tiers dans son adresse à l'auditoire, apparaît dans la perspective conversationniste comme une violation de la maxime de quantité au sens de Grice. Cette maxime repose en effet sur la règle d'exhaustivité dont le respect incombe principalement à l'adressé en situation d'interrogation, dans la mesure où l'évaluation en est faite à partir d'une « intervention réactive » (Kerbrat-Orecchioni, 2001, p. 94).

En réalité, au cours de l'interlocution, cet impératif pèse sur les interactants en raison notamment de la réciprocité du statut discursif locuteur/allocutaire, si bien que l'un et l'autre seraient passibles de poursuite pour rétention délibérée d'informations susceptibles d'élargir le champ cognitif de l'auditoire. Ainsi, en soumettant la dédicace d'une oraison funèbre des victimes de la guerre à une clause affective intimiste, Birahima décide de priver son auditoire de bien des informations lors de cette interlocution qu'il a lui-même initiée et instaurée avec cet auditoire. Toutefois,

dans la mesure où, en sa qualité de démiurge, il définit les règles des échanges, s'autorisant ainsi à faire subir à l'auditoire une tyrannie discursive en rupture avec certaines règles de la conversation, du fait précisément du caractère unilatéral de la décision sur ce qui doit être porté ou non à la connaissance de l'auditoire, le procès pour « délit » de déficit d'informations semble, sur la forme, sans objet, et illégitime quant au fond, donc perdu d'avance.

Bref, au niveau de l'interprétation, *Faforo* et *Gnamokodé* peuvent encore se rejoindre, notamment dans l'expression d'un acquiescement dubitatif, et surtout railleur et dédaigneux. Tous deux sont traduisibles soit par « N'importe quoi ! » ou « Foutaise ! », soit par « Mon œil ! », ou encore « Quelle sottise ! ». Rappel d'un exemple : malgré son armure de sortilèges, le colonel Papa le bon a succombé à la mitrailleuse à bout portant de Kid, enfant-soldat capitaine. Devant l'étonnement inquiet des inconditionnels du pouvoir d'invulnérabilité supposé des fétiches, Yacouba, l'expert grigiman de service a tenté de justifier ce camouflet. L'extrait suivant traduit le jugement de Birahima sur l'explication du grigiman : « Yacouba a expliqué : le colonel avait transgressé des interdits attachés aux fétiches [...]. Le sacrifice de deux bœufs aurait empêché la circonstance. *Faforo !* »

Un autre intérêt, syntactique celui-là, de l'emploi de ces formules réside dans leur capacité à thématiser tout ou partie de l'énoncé, ce qui leur confère une valeur

moralisatrice. Ainsi, dans l'extrait ci-après, Fabro, par son contenu notionnel, a une incidence sur le substantif casernement : « Le casernement des enfants-soldats, faforo ! On se couchait à même le sol sur des nattes. Et on mangeait n'importe quoi et partout ». Comme on peut le voir, la postposition de l'interjectif au substantif, après cette courte pause syndétique, lui confère cette expressivité affective axiologique, lieu de dénonciation d'un abus de langage, le casernement réservé aux enfants-soldats ne répondant pas, *a priori*, aux standards d'un véritable casernement dans l'institution et la fonction militaire. Il s'agit donc là d'une description à fonction quasi pénale, puisqu'elle prend, corrélativement, le caractère d'un réquisitoire contre les conditions de vie difficiles des pensionnaires.

Dans l'énoncé (2) au contraire, l'incidence modalisatrice de *Gnamokodé*, qui ponctue l'énoncé en phase terminale, affecte l'interprétation globale, puisqu'elle porte, non pas tant sur le phénomène de la mort, que sur son inéluctabilité, toujours avec cette note de raillerie insidieuse, notamment au sujet de la croyance répandue en la pratique des « mangeurs » d'âmes. En effet, selon cette croyance, « Quand on a mangé ton âme, tu ne peux plus vivre, tu meurs par maladie, par accident. Par n'importe quelle malement ». Et le narrateur de s'exclamer « *gnamokodé* ! ». Le morphème peut aussi servir à exprimer une répugnance ou une aversion mêlée de blâme voire de condamnation. C'est le cas de cet

autre extrait, avec cette suspicion légitime d'anthropophagie au cours du rite initiatique du jeune lycaon :

L'initiation du petit lycaon se fait dans un bois. Il porte des jupes en raphia, ça chante, danse et ça coupe fort les mains et les bras des citoyens sierra-léonais. Ça consomme après une boule de viande, une boule de viande qui est sûrement de la chair humaine. Cette boule sert de délicat et délicieux repas de fin de fête aux initiés. Gnamokodé (putain de ma mère) (p. 189).

Mais le contexte ne suffit pas toujours à donner une signification précise. À preuve, dans l'extrait suivant, on peut hésiter entre une compassion autocentrée sur l'énonciateur, et une résignation totale, à moins qu'il ne s'agisse simplement d'une désinvolture dédaigneuse, ou d'une moquerie dubitative par rapport à la causalité simpliste d'une société où règnent toutes les formes de l'irrationnel et la superstition en particulier : « J'ai blessé maman, elle est morte avec la blessure au cœur. Donc je suis maudit, je traîne la malédiction partout où je vais. Gnamokodé ! ». Cette observation au sujet des situations d'incertitude dans le procès d'assignation de sens vaut aussi pour Faforo.

Pour soutenir l'effort de guerre, Prince Johnson a grand besoin de ressources financières. Son stratagème : organiser le rapt, la séquestration, la mutilation et même le meurtre de certains employés, cadres expatriés ou autochtones de la compagnie américaine de caoutchouc, afin de contraindre le président de ladite compagnie à accepter l'offre d'un

contrat de sécurité de l'ensemble de son personnel. Après plusieurs enlèvements, le président a fini par décoder le message et accepter d'ouvrir des négociations pour leur futur partenariat, d'autant que deux de ses collaborateurs se trouvaient encore entre les mains de leurs bourreaux. L'extrait à venir décrit l'état d'esprit du maître ravisseur au terme des négociations : « Johnson avec de grands éclats de rire les frappa sur les épaules. Puis les blancs sortirent du camp à cinq, trois plus deux. Il y avait les cinq têtes sur les dix épaules. *Faforo !* » Quelle interprétation donner ? Blâme ? Impuissance ? Admiration contrainte devant l'efficacité du cynique stratagème, ou tout cela à la fois ?

Toutefois, ces cas où l'hésitation et l'incertitude sont permises sont rares, et le morphème *Faforo*, on l'a vu, peut exprimer divers sentiments et jugements. Par exemple, il peut être porteur de l'idée d'un grand gâchis et d'une profonde indignation à travers la répétition du verbe tirer. Celui-ci décrit l'activité favorite des enfants-soldats. C'est à l'occasion de la cérémonie d'hommage à la mémoire du capitaine Kid par ses frères d'armes, le jour de son inhumation : « Et puis les enfant-soldats se sont alignés et ils ont tiré avec les kalach. Ils ne savent faire que ça. Tirer, tirer. *Faforo !* ». Encore un exemple (hors corpus) des significations de contexte avec *walahé* avant de terminer.

Le théâtre des guerres ethniques constitue un terreau fertile où prospèrent bien évidemment les « fauteurs de guerre ». Mais la guerre profite également à certains rebuts

sociaux, débrouillards invétérés qui ont réussi à développer une formidable capacité d'adaptation aux plus grands périls, si bien qu'ils hantent tous les lieux de conflits. S'y ajoutent les enfants-soldats, autre catégorie de « privilégiés » tirant l'essentiel de leurs subsides de leur statut. Yacouba et Birahima en font partie ; l'un comme grigiman, l'autre en qualité d'enfant-soldat. Ils viennent de se voir offrir l'opportunité d'exercer ce qu'ils savent le mieux faire, après une période d'inactivité. Réaction :

Nous avons été appelés, nous avons pris du service aussitôt. Yacouba, le bandit boiteux sauta sur une jambe et cria Walahé ! Allah était pour nous. Nous pouvions reprendre du service. Yacouba fut installé comme grigiman et moi je rejoignis les enfants-soldats (p. 213).

Dans un tel contexte, la valeur du morphème va bien au-delà de son rôle premier de certification d'une information sur la foi supposée en Dieu, pour exprimer un immense bonheur mêlé d'une infinie gratitude, autant que d'un profond soulagement, tous trois traduisibles, *a minima*, par cette autre exclamation « Dieu soit loué ! ».

Conclusion

De ce qui précède, il ressort que la signification originelle de chaque interjectif en définit les conditions d'emploi dans le discours, si bien que, là où par exemple, une certification à valeur de serment sur la foi en Dieu sied, l'expression du ras-le-bol ne saurait évidemment convenir. Quant aux positions de ces morphèmes, les extraits proposés ont bien montré leur variabilité, celle-ci semblant n'obéir à aucune règle grammaticale, si ce n'est celle des effets de style. C'est également sous cet angle discursif que doivent être rangés les emplois associés, véritables lieux de « cocktail émotionnel », sentiments et ressentiments s'y trouvant à la fois mêlés sans qu'aucun ne prenne le pas sur les autres. En revanche, au niveau statistique, la disparité numérique dans les occurrences avec cinquante cas pour Walahé est révélatrice du rapport de l'orateur au contenu de son propre discours. Et c'est ici que ces interjectifs modalisateurs assurent au discours et à travers lui, leur argumentativité, entendu que l'interlocution est toujours une invitation au partage ; ou mieux, un exercice de partage, un désir d'influence des partenaires à la communication, une tentative d'« aliénation » mutuelle en toute bonne ou mauvaise foi. Que cette invitation au partage se solde parfois par un échec, cela est établi. En tout cas, en ce qui concerne Birahima, l'étude a montré que la convocation des morphèmes interjectifs africains n'obéissait pas à un simple

besoin d'originalité du dire, mais également, et au-delà, à travers cette interlocution propre au contage qui suppose communion avec l'auditoire, à la fois à un désir et à un souci d'emporter l'adhésion de l'auditoire par rapport à ses propres points de vue ; ses jugements et jugements de valeur ; ses émotions. Autrement dit, l'exposé d'émotions de l'orateur sans autre finalité qu'un pur épanchement est assurément trop gratuit pour être envisageable dans le cadre d'une interaction verbale ayant solennellement affiché ses prétentions dialogiques dès l'étape phatique. En livrant ses émotions à l'auditoire, Birahima a mis un point d'honneur à en expliquer les circonstances, si bien qu'on aboutit de fait, à un procès de légitimation, tant au niveau de l'orateur lui-même, qu'à celui de l'auditoire invité implicitement à en faire siennes.

Bibliographie

- Amossy Ruth. 2000. *L'argumentation dans le discours*. Paris : Nathan/HER.
- Ducrot Oswald. 1980. *Les mots du discours*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Kerbrat-Orecchioni Catherine. 1990. *Les interactions verbales*, Tome 1. Paris : Armand Colin.

Kerbrat-Orecchioni Catherine. 1996. *La conversation*. Paris : Seuil.

Kerbrat-Orecchioni Catherine. 2001. *Les actes de langage dans le discours*. Paris : Nathan/VUEF.

Martin Robert. 2002. *Comprendre la linguistique*. Paris : Quadrige/PUF.

Robrieux Jean-Jacques. 2000. *Rhétorique et argumentation*. Paris : Nathan/HER.

Djédjé Hilaire BOHUI

Africain d'origine ivoirienne ayant pour langue maternelle le bhété, langue de l'aire linguistique Krou parlée dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire par les Bhétés. Ceux-ci font partie du tiercé des composantes sociologiques les plus importantes du pays, d'un point de vue démographique. Enseignant-chercheur, professeur des universités à l'Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan Cocody (Côte d'Ivoire), École Doctorale Société, Communication, Arts, Lettres et Langues (ED SCALL), Équipe de Recherche : Communication, Politique et Société (ER CPS).
Courriel : hilairbohui@yahoo.fr

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=129

De l'argumentativité des interjectifs dans Allah n'est pas obligé
de Ahmadou Kourouma

Pour citer cet article : Bohui, Hilaire Djédjé. 2023. De l'argumentativité des interjectifs dans *Allah n'est pas obligé* de Ahmadou Kourouma. *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 175-207. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.7



Expressions et sens du genre. Une lecture de *Crépuscule du tourment* de Léonora Miano

AIMÉE-DANIELLE LEZOU KOFFI

Résumé :

Une analyse du genre met en présence deux acteurs, l'homme et la femme dans une interaction verticale où l'homme est en position dominante. Dans le discours, l'exercice consiste à identifier les indices discursifs matérialisant les rapports sociaux de sexes. L'analyse se fonde sur le postulat que le discours participe de la dissémination et de la consolidation des représentations. De là, il constitue une voie d'accès privilégiée pour la compréhension de la société. *Crépuscule du tourment* de l'auteure féministe Léonora Miano propose un kaléidoscope des différentes figures qui élucident les identités sociales. La diffusion des représentations du genre avec son corollaire

de bicatégorisation, de domination, de violence procède ainsi de la déconstruction d'un ordre social établi. *In fine*, ces représentations débouchent sur une appréhension de l'altérité, dans une perspective interculturelle, finalité de l'œuvre.

Mots-clés : Afrique, Altérité, Domination, Féminin, Genre, Interculturalité, Masculin

Abstract :

Gender analysis involves two actors, the man and the woman, in a vertical interaction in which the man is in a dominant position. In the discourse, the exercise consists in identifying the discursive indices that materialise the social relations between the sexes. The analysis is based on the premise that discourse plays a part in the dissemination and consolidation of representations. As such, it is a privileged gateway to understanding society. *Crépuscule du tourment* by feminist author Léonora Miano offers a kaleidoscope of the different figures that elucidate social identities. The spread of gender representations, with their corollaries of bicategorisation, domination and violence, is part of the deconstruction of an established social order. Ultimately, these representations lead to an understanding of otherness, from an intercultural perspective, which is the aim of the work.

Keywords : Africa, Domination, Female, Gender, Interculturality, Male, Otherness

Résumé (Godié) :

Nglo ya ngadi so a la wali mö gbazili sole anyi nylan ngadi ka o kamanę nglon pöpö nö mli. Nglo aya ngadi so la môsalı ta wlöön. Nglon ka ci na a yi soş nylan ngıko o ci la. Ngadi ma o ka ci na, a yi soş nylan ngadi ci la. İ sanę zon nylan, ma so la cili ta cębhlo pli. Walini la mögbazili sanę zon nylan, cili ni mli, nyikpo nyikpo yi o la saköda. Nglo ka sama o ne la na yi ngadi ma o ka sama o ne la na. Nyikpo nyikpo yi o la bhloon da. Mii ka ngli yi nunuli kö la. Leonola Mianö o la bogö a kpene la Kugbë la klöi ka bhia na, ö sole anyi nylan, a ka sakö na, a yibhe so nylan lölö ka ö la paanli pöpö nö mli. Nglon ya ngadi so la yoku la wali ta kö ngöa nylan a gama ni kö. A sansan ni mli aya pöpö ka soş yibhe. A ki yolö kö plan na, i gli wali la nimi i yi la pöpön wlululuo na. Bhięn da, Leonola Mianö la bogöö sole anyi nylan, nglo ya ngadi so la paan nönögbi ngöa kö ma ngönngönli köi mli.

Mots-clés (Godié) : kamanli, ngadi, nglo, ngönngöli, nönögbi

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Introduction

Discours et genre sont des constructions sociales. Le premier, matérialisation de la langue, contribue à la transmission, à la diffusion, à l'implémentation et à la cristallisation des représentations et stéréotypes liés au second, le genre. Le discours est un mode d'accès privilégié pour comprendre la société, les idéologies en circulation, les croyances, les représentations. Il se présente comme le lieu de l'expression d'une vision singulière du monde mais également comme « la manifestation attestée d'une surdétermination collective de la parole individuelle » (Mazière, 2005, p. 9). Le discours littéraire n'échappe pas à cette acception. En tant qu'activité sociale, il est le produit d'une imbrication entre le texte et son contexte et participe des discours sur le monde avec une scénographie spécifique (Maingueneau, 2004).

Notre contribution s'inspire de ce postulat et envisage, à l'aune de l'Analyse du Discours (désormais AD), d'étudier les représentations du genre dans l'œuvre *Crépuscule du tourment* de Léonora Miano¹. Elle prend le prétexte du récit pour initier une réflexion sur cette problématique. Qu'est-ce qu'être une femme ? Qu'est-ce qu'être un homme ?

1. Léonora Miano, 2016. *Crépuscule du tourment*. Paris : Bernard Grasset.

Une analyse basée sur le concept de genre, *gender* en anglais, confronte l'homme et la femme dans une interaction verticale où l'homme est en position dominante. L'exercice consistera à identifier les procédés de modélisation de la domination masculine dans une société patriarcale, c'est-à-dire les « genrèmes », marques concrètes des rapports sociaux fondés sur les différences perçues entre les sexes dans le discours. C'est une activité pertinente, à notre sens, pour saisir le sens de ces rapports de pouvoir et produire un contre-discours productif. Ainsi, le genre discursif sera questionné du point de vue de sa pertinence dans le champ des sciences du langage au sens large, et spécifiquement de l'AD. Puis, l'analyse tentera de saisir la définition de la femme et de l'homme dans le discours. Enfin, elle proposera une construction sémantique du genre dans *Crépuscule du tourment*.

Le genre en linguistique : un objet d'analyse pertinent ?

Une telle analyse requiert un certain nombre de précisions épistémologiques qui constituent les réponses aux questions suivantes : qu'est-ce que le genre ? Quelles sont ses caractéristiques ? Quels rapports entretient-il avec les

concepts de féminisme et de sexe ? Et enfin, quel est l'état de la recherche sur le genre dans les sciences du langage (Greco, 2014), en AD ?

En somme, la présente section mettra en relief la dimension plurielle du genre en tant qu'objet social, linguistique, discursif.

Le genre, une construction sociale

Les préoccupations d'égalité de sexe se posent concomitamment à celles sur les droits universels, à la fin du XVIII^e siècle (Pahud, 2009, p. 31). Puis, Beauvoir (1949) fustige le féminin et le masculin en tant que constructions sociales, inspirant le féminisme radical dans les années 1960. Pourtant, « ce n'est qu'à partir des années 1970 que les études féministes prennent vraiment racine, sur le terreau du mouvement social féministe de la deuxième vague, responsable d'une remise en cause globale du système patriarcal » (Pahud, 2009, p. 32). Dans la même période, aux USA, le « *gender* » fait son apparition dans les sciences sociales.

Le genre est un objet d'étude transversal qui s'intéresse aux fonctions sociales des individus en relation avec leur sexe. Il remet en cause le caractère naturel des fonctions sexuées. Il constitue un vaste champ de recherches regroupées sous le vocable « *gender studies* ». Le genre est

une construction sociale, élaborée dans un double mouvement vertical et horizontal. En effet, les attendus sociaux de féminité et de masculinité sont forgés dans un rapport dichotomique liant la compréhension des unes à celle des autres. La femme et l'homme se construisent en tant que tels, l'un par rapport à l'autre dans une relation déontique. En outre, l'opposition entre le masculin et le féminin s'inscrit dans un rapport hiérarchique, le masculin étant le dominant et le féminin, le dominé. Le genre en soi est alors oppressif.

Pourtant, entre les concepts de genre et de féminisme, le premier semble une version moins radicale du second. En effet, le féminisme réfère aux luttes et revendications pour l'amélioration de la condition des femmes, pour la réduction voire l'inversion du rapport hiérarchique jusqu'ici à l'avantage des hommes. Le genre postule une prise en compte du féminin et du masculin, inscrivant *de facto* la lutte féministe dans une dynamique collaborative. En effet, l'évolution des représentations sociales du féminin ne saura ignorer le masculin car :

Le féminisme est une aventure collective, pour les hommes, et pour les autres. Une révolution bien en marche. Une vision du monde. Un choix. Il ne s'agit pas d'opposer les petits avantages des femmes aux petits acquis des hommes, mais bien de tout foutre en l'air (Despentes citée par Pahud et Paveau, 2017, en ligne).

Au total, une étude du genre s'intéresse à la manière dont on devient femme ou homme dans un espace donné. Mais surtout, cela revient à s'interroger sur le sens que revêt le syntagme « être une femme ou un homme » de manière générale et dans un contexte spécifique.

Analyse linguistique, discursive et genre

En sciences du langage, les recherches sur le genre restent anecdotiques. Dans une contribution dédiée à un état des lieux des recherches linguistiques sur le genre, Greco souligne un vide de la dimension langagière dans ce champ, surtout dans l'espace francophone. Le monde anglophone, une fois encore, est pionnier en la matière :

Le domaine [...] naît aux Etats-Unis, à l'université de Berkeley en 1973, date à laquelle la féministe et linguiste Lakoff publie un article pour *Language in Society* qui rencontrera tout de suite un accueil très important, typique des textes qui marqueront une discipline et la naissance d'un nouveau champ de recherche (Greco, 2014, p. 15).

Ce premier article inspire une série d'études d'où partira un courant caractérisé par trois paradigmes : « la domination, la différence et la performance » (Greco, 2014, p. 15). Diverses approches de l'appréhension épistémologique du genre en découleront, contribuant à nourrir « la réflexion autour de l'articulation entre genre, langage et sexualité et

à rendre ce domaine extrêmement polyphonique » (Greco, 2014, p. 22). Malgré tout, en francophonie, des préoccupations sur le genre grammatical, en l'occurrence « le sexage des femmes dans la langue, la féminisation des noms des métiers et des titres de fonctions et sur la variation sociolinguistique », favorisent l'intégration de cette problématique dans le monde francophone (Greco, 2014, p. 12). Figure universitaire française, Houdebine s'implique et facilite également l'intégration de la linguistique à l'institut Émilie du Châtelet créé en 2006 pour le rayonnement et le développement des études de genre en France (Greco, 2014, p. 14). En définitive, la congruence de l'intérêt médiatique, de la publication et de la traduction d'ouvrages fondateurs, de thèses soutenues va contribuer à asseoir un embryon d'activités linguistiques sur la question.

L'analyse du discours envisage l'objet discours en relation avec un champ de pratiques sociales qui le justifie. Dans ce cadre, le discours mobilise des stratégies aussi bien linguistiques que discursives au service de sa visée. Malheureusement, dans ce champ spécifique de la linguistique, les discours et univers de discours sur les rapports de genre connaissent des traitements épisodiques. Hormis deux numéros de la revue *Mots. Les langages du politique* (Capitan et Viollet (coord.), 1996 ; Desmarchelier et Rennes (coord.), 2005), « aucune synthèse sur cette archive pourtant importante des discours de la lutte des femmes pour leurs droits en France, sans parler des autres aires géographiques et culturelles » (Pahud et Paveau, 2017, en

ligne). Une explication plausible de ce manque d'intérêt ou angle mort serait, à notre sens, que le genre constitue une thématique dans nombre de discours à la topicalité avérée qui vont l'aborder et le poser en tant que problématique sociale ; il est donc étudié par différentes entités où il est un sujet parmi tant d'autres et non un enjeu fondamental. Ainsi, verra-t-on le genre analysé dans le discours politique, le discours institutionnel, le discours de l'action collective...

Il nous semble que la finalité des discours sur le genre en a noyé l'objet. Peut-être son caractère transversal et vaste lui a-t-il donné un « air diffus » ? Toujours est-il que les discours sur la femme et générés par les activités féministes constituent *le point aveugle* de ce champ disciplinaire (Pahud et Paveau, 2017 ; Coulomb-Gully et Rennes, 2010). Or, le rapport au genre et au féminisme s'inscrit dans une perspective éminemment interactionniste, avec l'homme et la femme comme protagonistes. Dans cet élan, le discours, vecteur des systèmes de valeurs et des croyances en circulation, participe de l'élaboration des significations socialement construites et partagées. L'on peut supputer qu'il porte les traces sémantiques du rapport entre les sexes qui rendent certains actes possibles. En effet, culturellement ancrées, ces significations revêtent une dimension normative dans la mesure où elles orientent et agissent sur les représentations des locuteurs : le genre discursif devient un acte de langage

performatif car il procède d'« une série d'actes répétés [...] qui se figent avec le temps de telle sorte qu'ils finissent par produire l'apparence de la substance, un genre naturel de l'être » (Butler, 2006, p. 109).

Et l'analyse de *Crépuscule du tourment* dans cette perspective trouve là tout son sens. La diffusion des représentations du genre avec son corollaire de bicatégorisation, de domination, de violence ne procède pas d'une dénonciation de plus mais participe au contraire de la déconstruction d'un ordre social établi.

Configurations de genre dans le corpus

L'analyse envisage de lire un point de vue sur le genre proposé dans une œuvre littéraire. Son enjeu n'est pas esthétique, encore moins stylistique. L'œuvre littéraire, discours social, est considérée comme un point de vue pertinent eu égard au thème abordé mais également à l'identité féministe de son auteure. Dans une parution du *Monde Afrique*, Françoise Alexander, journaliste, présente l'œuvre et son auteure en ces termes : « *Crépuscule du tourment* de Léonora Miano, une œuvre féministe et postcoloniale. L'auteure, originaire du Cameroun croise les récits de quatre femmes adressés au même homme, où elles lui révèlent leur sexualité et leur quête de féminité ».

Crépuscule du tourment ou qu'est-ce qu'être une femme ?

Le roman pose d'emblée la construction du genre comme le siège d'une interaction entre la femme et l'homme. La première se construit comme telle dans son rapport au second. Les monologues à l'intention de Dio, personnage masculin, absent mais prétexte pour dire la féminité, en sont l'expression. Être femme dans cet espace fictionnel, c'est mourir à soi pour mieux résister.

Être femme, c'est mettre à mort son cœur...

L'élément déclencheur de ces confidences-introspections est... *la violence à l'égard d'une femme*. Ixora, compagne de Dio, est molestée puis abandonnée sous la pluie par ce dernier. La nouvelle, comme un miroir déformant, fait surgir des souvenirs, par bribes, et ramène chacune des femmes de sa vie (Madame, sa mère ; Tiki, sa sœur ; Amandla, son ex-compagne et enfin Ixora, sa compagne) à sa propre condition de femme. D'emblée, les récits sont marqués par la description d'une atmosphère suffocante, lourde, orageuse à l'instar du fait qui déclenche ces confidences-introspections, la violence conjugale : « Cet orage de dingue m'envoie ses javelots sur le visage, sur les bleus, les bosses, les marques de ta virilité [...] tu m'as

cognée trop fort pour que la douleur subsiste » (p. 135). L'agitation des éléments naturels reflète l'agitation extrême dans laquelle les femmes du récit sont plongées. La tension fait ressurgir « les anciens fardeaux, ces blessures souterraines dont on ne guérit pas » (p. 9). Elle fait sourdre une inquiétude angoissante : « On étouffe. L'orage approche. [...]. L'air est si épais qu'on pourrait le découper en tranches [...] une pensée pour toi monte et se loge en moi comme un mauvais pressentiment » (p. 81-82). Tout un lexique de l'oppression, de la violence irrigue l'adresse à un fils, à un frère, à un amoureux. L'atmosphère orageuse ouvre et clôt chaque confiance tout comme l'orage précède la pluie régénératrice ou destructrice. Le discours se veut ainsi fécond, opposant voire militant. Il est acte de langage, acte pour dénoncer la violence sexiste comme matérialité extrême de la domination des hommes sur les femmes. Cet acte symbolise toutes les formes de violences faites aux femmes et que les *gender studies* et les textes internationaux regroupent sous le vocable « *gender based violence* ». Elles sont protéiformes : physiques (coups, sévices sexuels, viols, mutilations génitales), verbales (injures), psychologiques (mariage et prostitution forcés, rapt, nonaccès à l'éducation).

Les confidences-introspections de ces femmes-personnages ou personnages féminins, êtres de papier, trouvent leur écho dans la vraie vie, la vie réelle. Les institutions sociales deviennent les lieux sociaux de l'accablement des femmes. Le mariage et les relations

amoureuses cristallisent les stéréotypes de domination stigmatisés par la violence déclinée sous diverses formes pernicieuses et qui semblent admises par les femmes elles-mêmes. Ce sont l'infidélité : « il avait dans le viseur une femme en particulier, de bonne famille côtière connue pour se passer de sous-vêtements » (p. 27) ; la peur du spectre de la solitude : « de me voir finir comme ma mère, seule avec mon enfant » (p. 142) ; et du qu'en dira-t-on qui induisent la fatalité : « une lutte d'où les femmes ne sortaient pas victorieuses. Leur plaisir dépendait de celui d'hommes qui n'étaient pas des partenaires mais des donneurs d'ordres [...] je venais d'avoir neuf ans, j'entrai dans un conflit de longue durée avec les hommes » (p. 214-216).

Cette attitude est reproduite par les garçons pris entre le marteau de la révolte devant la passivité maternelle et l'enclume de la légitimité des actes de la figure paternelle : « c'est moi que tu hais le plus, je crois, de n'avoir pas quitté un homme qui me brutalisait et m'humiliait dès qu'il le pouvait » (p. 23). Le genre n'est-il pas construction sociale ? Dans cet univers de l'oppression, exister en tant que femme émane d'un déterminisme individuel inscrit dans le paradigme de la résistance puisque « jamais nos aînées ne nous approchèrent pour nous montrer comment nous comporter avec les hommes [...]. Le patriarcat ne sème, de par le monde, que des mâles » (p. 12). Le discours en devient lucide, cru, à la limite du cynisme. Les confidences-introspections dévoilent des femmes décryptant sans faux-

fuyant leur condition. Le procédé de narration, la polyphonie/la plurivocité confère à leur dit un caractère universalisant. Elles sont de conditions sociales, de situations matrimoniales, d'origine et d'âge différents. En somme, des femmes dans leur diversité. Et toutes savent que les femmes « abaissées au rang de servantes [...] n'aient plus qu'à exister qu'à travers la maternité » (p. 13) et que la fille est « [...] sans intérêt [...] la fille n'est alors qu'ornementale ou utilitaire » (p. 221). Dans un tel contexte, être une femme relève de la survie.

... *Ou résister*

Par la voix de Madame dont le récit ouvre les confidences, les narratrices soulignent le handicap social lié à l'appartenance au sexe féminin : « Je sais nommer l'épine qui, logée en moi depuis le plus jeune âge, est ma torture et ma boussole » (p. 10). La condition de la femme est inhérente à l'organisation sociale et il semble que l'on ne puisse rien y faire. Les lieux de cette construction sont identifiés. Ainsi, un interdiscours religieux est mis à mal. Madame remet en cause le mythe du Père créateur qui fait de Dieu un mâle : « La Mère du monde doit faire, en cet instant, quelques discrets gargarismes » (p. 9). La désignation *Mère du monde* avec la majuscule fait de ce personnage un être transcendant à l'instar du Dieu des religions monothéistes. Il est féminisé et désigné par l'une des fonctions sociales de la

femme : la maternité. En effet, si la fonction de reproduction de l'espèce humaine est dévolue à la femme, pourquoi Dieu serait-il mâle ? Les Écritures le présentent comme un esprit et donc asexué. Mais l'on ne saurait ignorer que sa matérialisation humaine, pour ce qui concerne les chrétiens (« il a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme ») est représentée sous des traits masculins. Il en est de même de son genre grammatical, le masculin. Toujours dans le registre religieux, Madame pointe le caractère sexiste des Saintes Écritures : « Dieu n'avait pas eu de fille [...] l'Immaculée qu'une prophétie avait rendue grosse. Elle non plus n'avait pas eu de fille » (p. 14-15). Toujours, dans la déconstruction d'un discours légitimant la condition féminine, le récit biblique de la Visitation est repris, délesté de sa charge spirituelle et présenté comme une légende. La Vierge Marie y est présentée comme une ingénue ayant usé de subterfuges et de ruse pour prendre les devants face à un Joseph « assis sur ses lauriers » et se laissant ravir la première place par une femme « qui se divinisa, transmet sa condition à son fils » (p. 15).

Deux paradigmes émanent de cette réécriture : celui de la femme rusant pour survivre et celui de la mère protectrice. Mais surtout, cette compréhension de l'attitude de Marie est programmatique de la résistance des femmes déclinée par le chapelet de verbes d'action : « Être femme, c'est mettre à mort son cœur [...] le museler [...] le dresser [...]. Être femme, en ces parages, c'est évaluer, sonder, calculer, décider, agir et assumer » (Madame, p. 10). La mise

à mort du cœur consiste pour Madame, par exemple, à subir en silence la domination de son époux et taire ses travers pour l'équilibre du foyer, celui de ses enfants et surtout pour faire socialement illusion. La femme, objet de servitude, se cramponne à des mirages : les enfants à l'instar de Madame et d'Ixora, la culture comme le fait Amandla et enfin, au refus de relations suivies et de la maternité. Camilla le résume mieux dans le *modus vivendi* à l'usage de la gent féminine, ci-dessous :

Les femmes doivent apparaître comme des fleurs dont rien ne gâte la délicatesse, la légèreté. La plupart découvrent la vie à travers une humiliation dont il faut se relever. Apprendre à se redresser est la première leçon à assimiler. Être femme, c'est serrer les dents à l'intérieur, s'accrocher un sourire sur le visage. C'est endurer chaque instant. Encaisser les coups du mari. Savoir qu'on lui appartient sans le posséder. Dans la chambre à coucher, elles sont silencieuses. Celles qui braillent sont des satanes. Les femmes doivent donner du plaisir, pas en prendre. Ce n'est pas pour rien qu'on leur enseigne la mesure, dans le geste, dans le ton. Ne pas marcher trop vite. Ne pas élever la voix. Manger peu en public... (p. 232)

Les consignes ci-dessus sont claires et celles qui les transgresseraient connaissent les risques encourus dans les sphères intime et publique. L'interaction entre la femme et l'homme est le lieu d'une souffrance légitimée par les institutions sociales ainsi que les rôles sociaux qui consacrent les paradigmes de la domination et de la dimension essentialiste dans les rapports de genre. Les hommes usent et abusent de cette configuration sociale

à leur avantage, balafrant ainsi l'intégrité physique des femmes et désagréant par la même occasion l'image de ces dernières devant leur progéniture. Les ascendantes ne sont plus des modèles pour la postérité qui vit alors sa masculinité comme un handicap, à l'instar de Dio et sa féminité comme le lieu de déploiement de stratégies.

... *Ou encore transgresser*

La survie de la femme dans un univers oppressif ne signifie pas résignation. Dans ce contexte trouble, les narratrices, génériquement la femme, se ménagent un territoire propre, susceptible de leur procurer joie et bonheur ou, à tout le moins, un territoire servant d'échappatoire à leur condition. Pour chacune des narratrices, ce territoire est synonyme d'une transgression lisible dans différentes attitudes.

Chez Ixora, elle se manifeste par un refus, le refus d'épouser Dio après avoir accepté, pour le bien de son fils et pour fuir la solitude, de le suivre dans son pays :

[...] j'ai rompu nos fiançailles, décidé de ne pas épouser son fils, compris que ma vie était ailleurs, que je souhaitais la vivre après l'avoir traînée comme un boulet (p. 136).

Leur relation est chaste : « Nous savions depuis le début, sans jamais nous le dire, quel étrange assemblage nous formions, un couple qui ne s'accouple pas » (p. 139).

Pour donner le change, Ixora habite le rôle de fée du logis sous le regard méprisant de Madame, sa belle-mère. Ce refus d'épouser Dio constitue une transgression dans un contexte où le mariage semble une finalité pour la femme. Et la réaction est connue, Dio la bat violemment et l'abandonne sous la pluie. Paradoxalement, malgré son état de délabrement physique, Ixora en ressent une victoire et même de la joie : « Le temps s'y prête peu, mais j'ai envie de rire [...] c'est une chose idiote, d'ailleurs, qui me met à ce point en joie, je me sens libre, même étendue sur ce sol boueux... » (p. 135). L'exercice périlleux de l'affirmation de soi et de sa volonté lui donne le sentiment de réorienter sa destinée, de prendre sa vie en main : « de vivre sa vie au lieu de la subir ».

Pour Madame et Tiki, la transgression se manifeste sur le plan sexuel, plus précisément, l'orientation sexuelle. Madame vit une expérience homosexuelle lors de vacances avec ses enfants. La dimension transgressive de cette expérience est double. D'une part, elle constitue une relation adultère, une infidélité puisque Madame est mariée. D'autre part, l'hétérosexualité a longtemps été considérée comme la norme par rapport à l'homosexualité qui est encore perçue comme une transgression dans plusieurs aires culturelles. Le départ d'Eshe, compagne de cette aventure, les pesanteurs sociales ont raison de cet amour transgressif et clandestin auquel Madame supplée la croissance du patrimoine familial : « Je suis devenue une machine de guerre. L'amour avait été sacrifié, ce ne devait

pas être en pure perte. Je n'ai plus vécu que pour faire croître votre patrimoine » (p. 78). Là également, la sanction est violente quand son époux Amos découvre par personne interposée qu'elle a acquis un bien immobilier. La violence reste le dernier recours de l'homme à court d'arguments. Madame est « battue au-delà du sens de ce mot » (p. 78) avec des mots sentencieux qui la ramènent à sa véritable identité : « Si je te tue, on ne me fera rien » (p. 78).

Pour Tiki, les malheurs de sa mère la brident, surtout qu'un épisode d'enfance lui donne le sentiment que sa mère subissait la violence des assauts du père : « Il m'apparut que l'acte était imposé à Madame » (p. 216). Elle se refuse à entretenir des relations « normales » avec les hommes. L'acte sexuel lui apparaît comme une manifestation de la domination de l'homme sur la femme. La transgression réside ici dans la recherche du contrôle de l'acte. Tiki choisit le moment de la perte de sa virginité, choisit également le partenaire. Son choix n'est pas guidé par l'amour encore moins par l'attraction exercée par un corps. D'ailleurs, le partenaire est payé et l'acte est expéditif, douloureux sans étreinte ni échange, le partenaire n'ayant pas le droit de prendre part au coït.

De toutes les narratrices, Amandla reste celle qui vit l'amour. C'est un personnage libre et passionné par la question de ses origines. Elle fait d'ailleurs le choix de s'installer en Afrique. Dans son attitude, la transgression est lisible dans son statut de maîtresse. En effet, elle vit

une passion tumultueuse avec Mussipo, un homme marié. La relation n'est pas orthodoxe mais paradoxalement, elle apparaît la plus équilibrée des quatre femmes : « S'adressant à celle dont il a le souci, l'inconnu dit muto, femme. Il se pose avant tout comme un homme face à elle, ce qui conditionne et féconde toutes les modalités de leur relation » (p. 211). Est-ce son attitude libre et indépendante qui lui garantit cette posture de privilégiée ? Mussipo est-il l'exception qui confirme la règle ? Quoi qu'il en soit, ses dispositions sont porteuses d'espérance pour la problématique du genre.

Au total, malgré la domination des hommes qui est génératrice de douleur et d'humiliation, les femmes ne se vivent pas en victimes. Cette condition, elles la vivent de génération en génération. Elles transcendent les stéréotypes prônant la délicatesse, la légèreté et la fragilité de la gent féminine. Entre stratégies et silences, elles se révèlent fortes, résistantes, garantes d'un semblant d'équilibre familial. Elles mettent à mal l'organisation patriarcale.

L'homme, un géant aux pieds d'argile

Aucun homme n'est présent dans la narration. Seuls les souvenirs des narratrices leur donnent vie. Les hommes de la vie des narratrices sont prétexte à convocation de différentes représentations de l'homme : le père, le fils, le

frère, le conjoint et enfin, l'amant. Le récit fonctionne sur un mode binaire, renvoyant à ces différentes fonctions, leur pendant féminin, confortant la construction de l'un des sexes, dans un rapport à l'autre.

L'homme : le frère

Dans le corpus, seul le statut de frère donne une représentation honorable du mâle. En effet, Tiki présente son frère Dio comme un ami, un compagnon de jeu et même un protecteur : « C'est toi qui m'as tirée de cette paralysie. Tu as crié mon nom depuis la cuisine où Makalando venait de servir ses crêpes, je me suis affaissée. Tu m'as cherchée, trouvée là. Tu m'as donné une gifle, t'es assuré que je revenais à moi » (p. 217). Pour autant, elle reste très lucide sur les faiblesses de ce dernier : « De ta part, ce comportement n'a pas étonné » (p. 199). Au demeurant, elle critique l'éducation sexuée. Certaines dérives comportementales de Dio sont analysées avec bienveillance par Madame au motif qu'elles participent à la construction de son identité masculine. Tout comme l'allusion à la sexualité du jeune garçon à qui l'on concède le droit de découvrir le corps féminin par la multiplication d'aventures amoureuses : « La société te permettait, si tel était ton vœu, de pénétrer avec précocité dans le domaine de la sexualité, de jouir sans entraves. À moi, elle imposait d'autres approches » (p. 212). L'enfant mâle en devient un enfant roi

: « La famille parfaite compte deux enfants, l'aîné devant être un fils, l'héritier par excellence » (p. 221), se préparant à son statut de dominant dans la relation avec la femme. De plus, des rites tels que celui de la circoncision viennent parachever ce statut. Le garçon, à l'issue de ce passage initiatique habite son statut d'homme, le prépuce étant assimilé à la part féminine du masculin tout comme le clitoris chez la femme renvoie, dans certaines sociétés, à l'aspect masculin de la femme que l'on doit ôter :

Tu venais d'être circoncis. Par cette opération, tu étais devenu un homme, nos parents l'avaient tous affirmé. Nous n'avions pas obtenu de réponse à la question de savoir comment le fait de t'avoir ôté le prépuce te faisait passer du garçon à l'homme, tu n'avais que huit ans (p. 245).

La société semble pressée de faire passer le garçon à l'âge adulte. Quelles en sont les implications pour la suite de son éducation et dans la construction de son identité ? En tout état de cause, la construction du masculin passe par des actes symboliques tels que la circoncision.

L'homme : le conjoint, le compagnon, l'amant

La figure du conjoint est celle où l'homme apparaît dans toutes ses fragilités. Le rapport hiérarchique y est exprimé et exacerbé. À l'opposé du mythe de l'homme puissant, responsable et protecteur s'y construit un absent chez qui la violence verbale ou physique constitue le mode de

communication privilégié. Amos, par exemple, ne manque pas une occasion d'humilier son épouse. Il multiplie les infidélités, n'hésitant pas à séduire des femmes en sa présence. Il profite sans vergogne de son aisance financière et des investissements :

Sa nature ne le prédisposait pas à l'effort.

Il s'épuisait sitôt qu'il avait mis en route un projet, ne trouvant d'excitation que dans les commencements [...] la fortune, la tranquillité matérielle, c'est moi qui les ai apportés à mon époux dont le talent n'est pas de gagner de l'argent mais de jouir (p. 26).

Au contraire, Madame est violemment battue pour avoir osé acquérir un bien immobilier sans se référer à lui tout comme Ixora est battue lorsqu'elle ose rompre ses fiançailles. De même, le caractère indépendant d'Amandla pose problème à Dio qui finit par la quitter. L'homme est celui qui fragilise l'équilibre familial. Dans un rapport où elle est établie dans son essence, l'identité masculine est une fin en soi, l'effort suprême se limitant à ce chromosome Y qui détermine la suite à l'opposé de la femme dont le X apparaît comme une malédiction dont elle doit *ad vitam æternam* chercher à se départir. La relation entre conjoints est entravée par un biais : l'existence sociale du féminin n'est avérée qu'avec l'assentiment du masculin. Les fonctions fondatrices de l'identité féminine telles que présentées par le corpus – le mariage et la reproduction – ne peuvent être tenues sans lui.

En somme, la société patriarcale est hypocrite dans *Crépuscule du tourment*. Le masculin a tous les droits et même, le droit de mort sur la femme. Malheureusement, dans une configuration dominant/dominé, la progéniture à l'instar de Tiki et Dio se projette dans l'un ou l'autre, dominant ou dominé reproduisant l'attitude de l'un ou l'autre parent, situation que Tiki résume en ces termes : « Ma sexualité hors norme résulte de la manière dont ma psyché régurgite ce qui nous fut offert dans la grande maison. J'y vois mon héritage, mon patrimoine trouble, et ne cherche nulle part de réconfort » (p. 279). Il en ressort une perpétuation des scénarios de vie dans un schéma qu'ils réprouvent pourtant, de même qu'un déséquilibre psychologique : « ma sexualité hors norme » dit Tiki. Chez Dio qui se révèle incapable de se prendre en charge, il subsiste comme une flétrissure familiale, « l'espèce de malfaçon qui suit le sang des tiens » (p. 138) qu'il pense conjurer en adoptant Kabral, le fils de son ami. La relation conjugale, à notre sens, est celle qui reste la plus marquée par le rapport vertical entre l'homme et la femme. Elle se construit sur le paradigme de la soumission de la femme à l'homme, dans une mise sous tutelle prescrite aussi bien par les coutumes que par les religions. En tant que creuset de la sédimentation de la domination liée au genre, elle est celle qui génère violences, souffrances et humiliations chez les femmes. Elle est distante entre le père et la fille et horizontale entre le frère et la sœur qui sont des

compagnons de jeux. À ce niveau, les différences viendraient des privilèges et libertés que les parents concèdent à leur enfant de sexe masculin devant celui de sexe féminin.

L'homme : le père

Enfin, une autre image reste celle du père. Livia Lesel (1996) parle de père oblitéré, ceux du corpus étant absents et irresponsables. L'implication du père dans l'éducation de ses enfants reste un chapitre peu documenté par les narratrices. L'on ne mentionne pas les relations à la progéniture. Madame, par exemple, voue une grande admiration à son père, notable sur leur côte. Elle lui semble reconnaissante pour le rang social qu'il lui transmet et pour l'héritage. La biographie de ce dernier est narrée avec force détails mais aucune mention sur la relation entretenue avec lui. Amandla et Ixora n'ont pas cette chance. La première n'a pas connu son père et a de la peine à comprendre l'amour que sa mère voue à ce « nègre à peau claire qui ravageait le cœur des femmes » (p. 104). Sa mère, en effet, a vécu dans le souvenir de ce dernier, prenant soin des souvenirs abandonnés après son départ. Amandla sera donc éduquée par sa mère qui l'entraînera dans sa recherche de soi, sur le parcours des esclaves africains déportés. Elle s'installe donc sur la côte chez Dio pour parachever cette quête et instruire les jeunes générations sur leur vraie histoire. La situation d'Ixora est différente. Fruit d'amours adultères, elle connaît

son père sans avoir été reconnue : « On ne refuse pas un enfant disait-il, sans jamais me reconnaître vraiment comme sa fille [...] il avait cessé de voir ma mère sitôt la grossesse annoncée, mais pas de faire le nécessaire » (p. 145). Elle porte le manque affectif d'un enfant qui n'a pas été désiré mais dont on doit s'occuper. Elle semble rechercher chez un compagnon, une aptitude à combler ce manque, puis celle à donner à son fils Kabral, ce père qu'elle n'aura pas eu. Le corpus donne à lire des pères à la figure balafree, confinés dans le statut de géniteur. La question des pères n'est pas le centre des récits mais, semble-t-il, leur posture vis-à-vis de leur progéniture n'est pas sans conséquences. Les familles évoluent dans des configurations matricentrées ou matrifocales (p. 207), les enfants étant à la charge exclusive de la mère, la confirmant et la confinant à la gestion de la sphère domestique. Au mieux, la fonction du père s'arrête aux considérations pécuniaires : « faire le nécessaire ». La réitération de l'évocation du père dans le récit des femmes : père intègre mais distant pour madame, père inconnu pour Amandla, père absent pour Ixora et père violent pour Tiki, met en évidence, paradoxalement, l'importance de celui-ci dans la construction des enfants. Le choix d'Ixora de vivre une vie chaste avec Dio en est un exemple.

Au total, la lecture de *Crépuscule du tourment* met à mal la légitimité de l'homme en tant que dominant. En effet, alors que la société met en place un cadre d'imposition de ce statut, les différents personnages évoqués apparaissent fragiles, immatures, irresponsables... dans les différentes

fonctions sociales de l'homme. Ce sont des conjoints violents et volages. Ce sont des pères oblitérés c'est-à-dire inconnus, absents et distants, en rupture avec la représentation de l'homme fort, puissant et protecteur.

Pour une approche interculturelle du genre

Le point de vue présenté par Léonora Miano se situe, sans surprise, dans la perspective de la littérature africaine d'obédience féministe. À l'instar d'auteurs telle Calixthe Beyala, le discours se veut cru, voire violent. Hommes et femmes y sont dépeints et dévoilés sans ambages dans leurs fragilités et leurs faiblesses. Le sexe est appréhendé comme un instrument d'asservissement de la femme dont la liberté passe par l'émascation symbolique des hommes. Pourtant, *Crépuscule du tourment* franchit un palier. Si l'œuvre confirme les représentations de l'homme et de la femme dans le roman africain féministe d'expression française, elle initie également une quête du sens de l'organisation sexuée de la société. Insérant « la petite histoire dans la grande » (quatrième de couverture), elle croise la problématique genre avec d'autres lieux d'exercice du pouvoir intégrant une perspective intersectionnelle. Et la fragilité des hommes y trouve son sens. En effet, la capitulation de l'homme

africain devant les différentes dominations (esclavage, colonisation et néocolonisation) et l'abandon de valeurs traditionnelles et spirituelles semblent une piste d'explication. Madame le dit mieux que nous : « Leurs pères s'automutilèrent en se laissant corrompre par la pauvreté de spiritualités pour lesquelles la spiritualité était masculine donc incomplète » (p. 12). Le tourment provient d'une histoire falsifiée, « d'existences qui sont des questions sans réponses » (p. 14).

L'homme noir apparaît perdu et sans repères, en quête identitaire et dans une posture d'assimilé. La domination de la femme vient alors combler la « béance », la « vacuité » de son existence comme pour la punir de sa défection : « Si les pères de ceux qui devaient être nos hommes se sont à ce point égarés, faut-il que les femmes leur aient fait défaut » (p. 13).

Parvenant à cette justification, l'œuvre préconise une *appréhension interculturelle du genre*. L'égalité entre l'homme et la femme est d'ordre essentialiste : « L'univers s'appuie sur ces deux énergies » (p. 13). Dans ce contexte, si le retour aux sources et aux valeurs traditionnelles africaines reste la finalité ultime, les identités écharpées des hommes et des femmes subsument leur complémentarité et les encouragent à se voir comme des *alter ego*, l'autre Moi dans une quête commune : « Sauver l'avenir » par la « réappropriation de nous-mêmes » (p. 84). Ces entreprises de reconstruction passent par la redécouverte mutuelle de

l'homme et de la femme puis de l'intercompréhension. L'appréhension de la différence ne devrait pas se faire d'un point de vue axiologique mais plutôt objectif de sorte que les différences physiques, physiologiques et psychiques ne soient pas des prétextes pour inscrire la relation dans un rapport vertical mais bien horizontal où le masculin et le féminin sont posés en tant que sujets. Poser autrui comme un sujet, c'est interagir avec lui de sorte que dans un rapport dialogique, « je » et « tu » se reconnaissent mutuellement. L'interaction est engagée par la prise de parole des différentes femmes, celles qui sont dans la posture basse et qui revendiquent une meilleure situation. Elles le font, non frontalement, dans une confrontation mais dans la recherche d'une complémentarité. À la fin des récits, les représentations sont déconstruites. L'homme puissant, responsable et protecteur apparaît dans toutes ses fragilités et la femme faible et fragile se révèle forte. Le discours engage un travail de déconstruction/reconstruction des imaginaires en circulation. Les textes de loi et les décisions institutionnelles ont contribué à de grandes avancées, l'on ne saurait le nier, sur la condition de la femme. Mais beaucoup reste à faire. Le caractère transgressif des actes d'affranchissement des narratrices démontre la vacuité de toute tentative d'interversion de l'ordre social en dehors du dialogue avec l'homme. Pour exemple, comme le corpus le montre, ce dernier en tant que père et compagnon de vie participe à façonner l'image de soi et l'identité de la fille tout comme celle du garçon, tant par sa présence que par son

absence. Et on la perçoit bien, cette influence de l'homme. D'ailleurs, tous les personnages de l'œuvre, les narratrices aussi bien que ceux évoqués vivent mal l'organisation « genrée » telle qu'elle y est décrite. Le dialogue participerait de l'élaboration d'un contre-discours productif au sens où, il admettrait la femme comme l'égal de l'homme, l'infériorité de cette dernière constituant une prémisse essentielle (Todorov, 1982) d'une organisation sociale de la domination. Le dialogue implique une surdétermination individuelle et la rédemption du féminin viendra très certainement de la conjonction et de la convergence de discours issus de ces dialogues. Et l'auteure, Léonora Miano, l'a bien compris qui explique le monde, son monde par le récit au lieu de l'argumentation logique. Le récit polyphonique est une invitation pour le lecteur ou la lectrice à rechercher et à redécouvrir son *alter ego* et enfin à l'assumer malgré les déterminations sociales et culturelles. Rechercher, découvrir et comprendre le masculin et/ou le féminin et, au-delà, comprendre la différence et donc l'altérité ; la croissance de l'Homme en dépend :

On peut découvrir les autres en soi, se rendre compte de ce qu'on n'est pas une substance homogène, et radicalement étrangère à tout ce qui n'est pas soi : je est autre. Mais les autres sont des je aussi : des sujets comme moi, que seul mon point de vue, pour lequel tous sont là-bas et je suis seul ici, sépare et distingue vraiment de moi (Todorov, 1982, p. 11).

On l'aura compris, *Crépuscule du tourment*, en croisant destins individuel et collectif au sein du paradigme de la domination, reconfigure les relations humaines, pointant la dimension sociale de l'homme en sa perpétuelle quête de compréhension de l'altérité, de la différence et de la diversité. Et cette quête, pour qu'elle n'induisse pas domination et donc destruction, nécessite de poser « tu » comme un sujet : la rencontre n'est possible qu'à ce prix.

En guise de conclusion.... *Crépuscule du tourment* ou de la domination

La critique a accueilli *Crépuscule du tourment* comme une œuvre féministe, c'est-à-dire participant d'un mouvement de lutte pour l'amélioration et l'extension des droits de la femme. Il est clair que la situation peu enviable des narratrices présentées dans le corpus interroge. Ces dernières posent, en effet, sur leur condition et sur celle de l'homme, un regard réaliste voire extralucide. Le sexe de l'enfant gouverne les choix et les attitudes à son endroit de même qu'il génère des attentes sociales. Les représentations discursives de l'une et de l'autre se révèlent sans surprises dans le contexte du roman africain d'expression française. Elles le sont également dans le contexte social africain même si, on l'aura compris, la fiction autorise la projection

de visions stéréotypées et exubérantes de cette condition. Pour autant, transcendant la vision dialectique et hiérarchique du genre, et par extrapolation des hommes et des cultures, *Crépuscule du tourment* prône la rencontre : celle de l'homme et de la femme, celle des peuples, des cultures, des religions, en somme une appréhension interculturelle des rapports humains. Dans ce sens, l'Homme (masculin et féminin) s'épanouirait dans sa quête somme toute perpétuelle de compréhension de l'altérité et donc d'intégration de la différence.

Bibliographie

- Alexander, Françoise. 2016 « “Crépuscule du tourment” de Léonora Miano, une œuvre féministe et postcoloniale », *Le Monde*, http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/08/24/crepuscule-du-tourment-de-leonora-miano-une-uvre-feministe-et-postcoloniale_4987125_3212.html
- Beauvoir (de), Simone. 1949. *Le deuxième sexe*. Paris : Gallimard.
- Butler, Judith. 2006. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (traduit de l'anglais américain par Cynthia Kraus). Paris : La découverte.

- Capitan, Colette, Viollet, Catherine (coord.). 1996. *Textes et sexes*. Mots 49, https://www.persee.fr/issue/mots_0243-6450_1996_num_49_1
- Coulomb-Gully, Marlène, Rennes, Juliette. 2010. « Genre, politique et analyse du discours. Une tradition épistémologique française gender blind », *Mots. Les langages du politique* 94, p. 175-182. <https://doi.org/10.4000/mots.19883>
- Desmarchelier, Dominique, Rennes, Juliette (coord.). 2005. *Usages politiques du genre*. *Mots. Les langages du politique* 78. <https://doi.org/10.4000/mots.67>
- Despentes, Virginie. 2006. *King Kong Théorie*. Paris : Le livre de poche.
- Greco, Luca. 2014. « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art », *Langage et société* 148, p. 11-29. <https://doi.org/10.3917/lis.148.0011>
- Lesel, Livia. 1995. *Le père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*. Paris : L'Harmattan.
- Maingueneau, Dominique. 2004. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*. Paris : Armand Colin.
- Mazière, Francine. 2005. *L'analyse du discours. Histoire et pratiques*. Paris : Presses universitaires de France.
- Pahud, Stéphanie. 2009. *Variations publicitaires sur le genre. Une analyse linguistique des représentations publicitaires du féminin et du masculin*. Neuchâtel : Arttesia.

Pahud, Stéphanie, Paveau, Marie-Anne. 2017. « Nouvelles argumentations féministes. Données empiriques et théorisations », *Argumentation et analyse du discours* 18, <https://doi.org/10.4000/aad.2305>

Todorov, Tzevan. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris : Seuil.

Aimée-Danielle LEZOU KOFFI

L'auteure est enseignante-chercheuse au département de Lettres Modernes de l'Université Félix Houphouët-Boigny. Elle est la coordinatrice du Programme Thématique de Recherche : Langues, Société, Culture et Civilisations (PTR-LSCC) du CAMES depuis décembre 2021, Présidente-cofondatrice du Réseau africain d'Analyse du Discours, co-initiatrice du projet de recherche ADAS : Analyse du Discours en Afrique Subsaharienne. Histoire, épistémologie et théories.

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=311

Pour citer cet article : Lezou Koffi, Aimée-Danielle. 2023. Expressions et sens du genre. Une lecture de *Crpuscule du tourment* de Léonora Miano. *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 209-244. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.8