



ORALITÉ ET SÉMIOTIQUE : UTILITÉ SOCIALE ET QUÊTE DE SENS

Actes du 3^e colloque international du laboratoire
Langues, Discours et Pratiques artistiques

En hommage aux professeurs Albert Ouédraogo et Joseph Paré

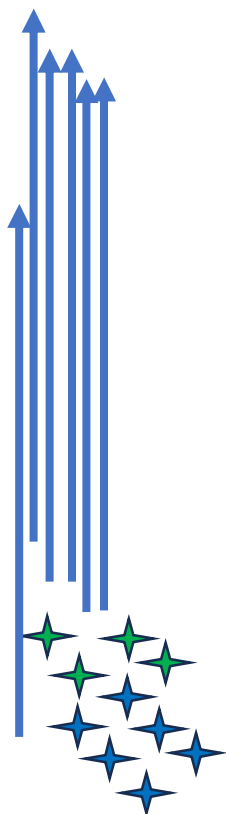
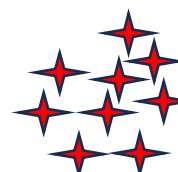
26, 27 et 28 avril 2022, Université Joseph Ki-Zerbo, Ouagadougou

Sous la direction de
Sidiki Traoré
Valentine Palm-Sanou,
Moumouni Zgungrana

ISSN: 1840-9148



REISL vol.8, n°1
Janvier 2025



Consignes aux auteurs

Modalités de soumission

Un appel à contribution permanent est lancé une fois par an, en **octobre**, afin de permettre la diffusion du volume annuel. La thématique est précisée à chaque appel à contribution. L'envoi des contributions est gratuit. Les articles doivent être envoyés au directeur de publication à l'adresse suivante : **revue_reisl@yahoo.com**

Chaque proposition est évaluée par deux relecteurs anonymes dans un délai d'un mois (les propositions seront anonymées pour la relecture). Un article proposé pourra être refusé, accepté sous réserve de modifications, accepté tel quel. Les articles peuvent être rédigés en français ou en anglais, ou en version bilingue.

Ils doivent comporter un résumé de 20 lignes maximum en français ou en anglais, ainsi que 4 mots-clefs en français ou en anglais. Le nombre de pages ou de caractères d'un article n'est pas limité. En revanche, un minimum de 8 pages est requis.

Présentation des contributions

Mise en page: Format A4 ; Marges = 2,5 cm (haut, bas, droite, gauche) ; Reliure = 0 cm ;

Style normal (pour le corps de texte) : Police Bookman Old Style 13 points, sans couleurs, sans attributs (gras et italiques sont acceptés pour des mises en relief) ; paragraphe justifié, pas de retrait, pas d'espacement, interligne simple.

Titre de l'article : Police Bookman Old Style 14 points, sans couleurs, majuscules, gras ; paragraphe centré, pas de retrait, espacement après = 18 points, pas de retrait de première ligne, interligne simple. Titre 1 : Police Bookman Old Style 14 points, sans couleurs, pas de retrait, pas de retrait de première ligne, interligne simple.

Titre 2 : Police Bookman Old Style 13 points, sans couleurs, gras ; paragraphe gauche, espacement avant = 13 points, espacement après = 6 points, pas de retrait, pas de retrait de première ligne, interligne simple.

Titre 3 : Police Bookman Old Style 13 points, sans couleurs, italiques ; paragraphe gauche, espacement avant = 12 points, espacement après = 3 points, pas de retrait, interligne simple.

Notes : notes de bas de page, numérotation continue, 1...2...3... ; Police Bookman Old Style 10 points, sans couleurs, sans attributs (gras et italiques sont acceptés pour des mises en relief) ; paragraphe justifié, pas de retrait, pas d'espacement, pas de retrait de première ligne, interligne simple.

Références bibliographiques : Police Bookman Old Style 13 points, sans couleurs, sans attributs (gras et italiques sont acceptés pour des mises en relief) ; paragraphe justifié, pas de retrait, pas d'espacement, interligne simple.

Frais de publication: 50.000 FCFA / 78 euros

Payable par Ria, Wari, Money Gram ou Western Union à l'adresse

NOM : BASSABI SAMA CHRISTOPHE

PRENOM : Justine

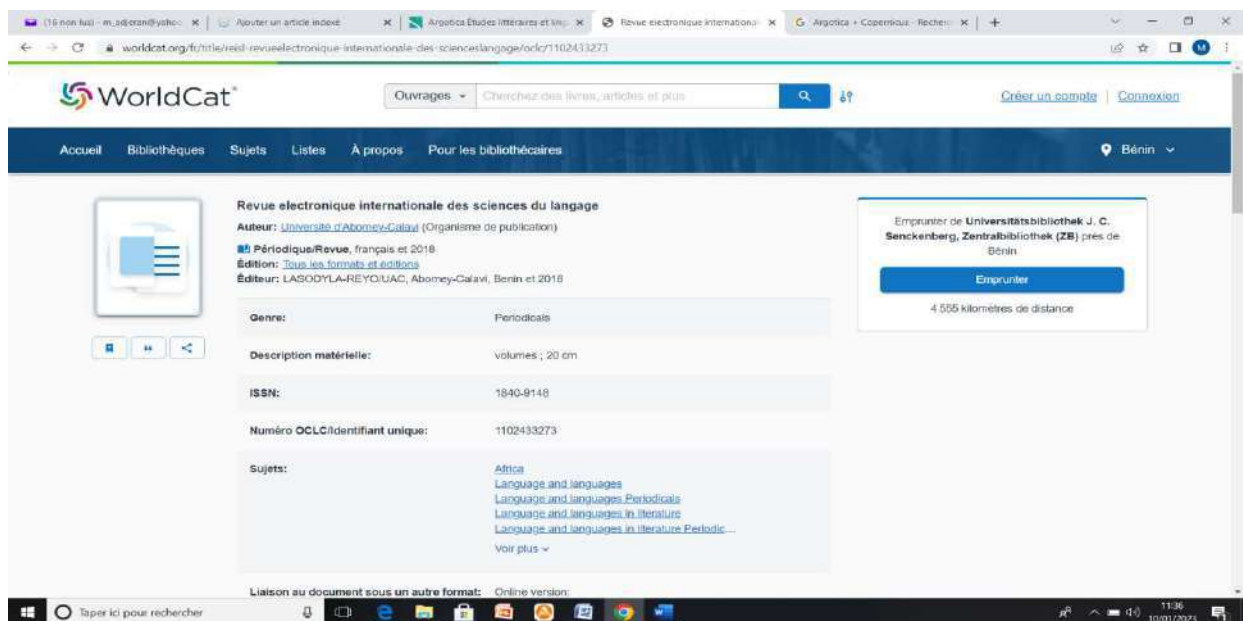
NB : respectez l'ordre des noms. Il n'y a qu'un seul prénom.

Renvoi du reçu de paiement : laboratoiresociolinguistique@yahoo.fr

Mobile Money: +229 01 66 33 30 54 (ajoutez les frais de retrait)

ISSN: 1840-9148

Indexation de la Revue Electronique Internationale des Sciences du Langage (REISL)



The screenshot shows the WorldCat.org record for the *Revue Electronique Internationale des Sciences du Langage*. The page includes a search bar, navigation tabs, and a detailed record for the publication. The record lists the author as Université d'Abomey-Calavi, the genre as Periodicals, and the ISSN as 1840-9148. It also provides a list of subjects and a link to the online version.

WorldCat
Ouvrages - Cherchez des livres, articles et plus

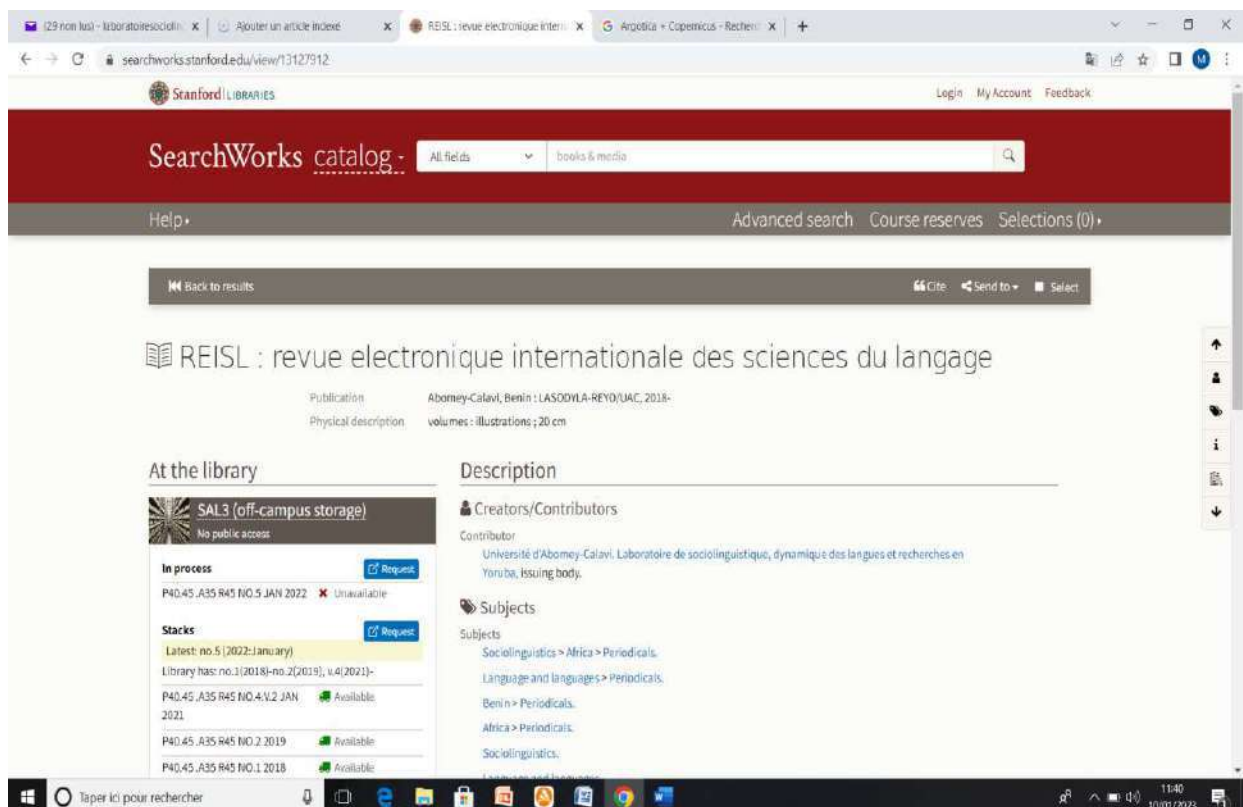
Accueil Bibliothèques Sujets Listes À propos Pour les bibliothécaires Bénin

Revue Electronique Internationale des Sciences du Langage
Auteur: Université d'Abomey-Calavi (Organisme de publication)
Périodique/Revue, français et 2018
Edition: Tous les formats et éditions
Editeur: LASOOLLA-REYO/UAC, Abomey-Calavi, Bénin et 2018

Genre: Periodicals
Description matérielle: volumes ; 20 cm
ISSN: 1840-9148
Numéro OCLC/identifiant unique: 1102433273
Sujets: Africa
Language and languages
Language and languages, Periodicals
Language and languages in literature
Language and languages in literature, Periodic...
Voir plus

Liaison au document sous un autre format: Online version

Emprunter de Universitätsbibliothek J. C. Senckenberg, Zentralbibliothek (ZB) pres de Bénin
4 555 kilomètres de distance
Emprunter



The screenshot shows the Stanford Libraries SearchWorks catalog record for the *REISL : revue Electronique Internationale des Sciences du Langage*. The page includes a search bar, navigation tabs, and a detailed record for the publication. The record lists the publication as Abomey-Calavi, Bénin : LASOOLLA-REYO/UAC, 2018, and the physical description as volumes : illustrations ; 20 cm. It also provides a list of subjects and a link to the online version.

Stanford LIBRARIES
SearchWorks catalog - All fields books & media
Help Advanced search Course reserves Selections (0)

REISL : revue Electronique Internationale des Sciences du Langage
Publication: Abomey-Calavi, Bénin : LASOOLLA-REYO/UAC, 2018
Physical description: volumes : illustrations ; 20 cm

At the library
SAL3 (off-campus storage)
No public access
In process
P40.45 .A35 R45 NO.5 JAN 2022 Unavailable
Stacks
Latest: no.5 (2022:January)
Library has: no.1 (2018)-no.2 (2019), v.4 (2021)-
P40.45 .A35 R45 NO.4 V2 JAN 2021 Available
P40.45 .A35 R45 NO.2 2019 Available
P40.45 .A35 R45 NO.1 2018 Available

Description
Creators/Contributors
Contributor
Université d'Abomey-Calavi. Laboratoire de sociolinguistique, dynamique des langues et recherches en Yoruba. Issuing body.
Subjects
Sociolinguistics > Africa > Periodicals
Language and languages > Periodicals
Bénin > Periodicals
Africa > Periodicals
Sociolinguistics
Language and languages

← → ↻ citfactor.org/journal/index/28863/international-journal-of-language-sciences#.Y71A2hbMIPZ

CiteFactor Home About Us Impact Factor Publishers Suggest Contact Login

Top Publication Journals

- BUSINESS, ECONOMICS & MANAGEMENT
- CHEMICAL & MATERIAL SCIENCES
- ENGINEERING & COMPUTER SCIENCE
- HEALTH & MEDICAL SCI
- HUMANITIES, LITERATURE & ARTS
- LIFE SCIENCES & EARTH SCIENCES
- PHYSICS & MATHEMATICS
- SOCIAL SCIENCES

Categories

Articles **237169**

Journals **23790**

News

Journal Impact Factor Report 2021
[🔗](#)
 Date: 14th February, 2021

Submit Journal for Impact Factor Evaluation [🔗](#)
 Date: 10th May, 2020

Submit Your Journal for Indexing [🔗](#)
 Date: 10th May, 2020

Journal Impact Factor Report 2020
[🔗](#)
 Date: 22nd April, 2020

Journal Impact Factor Report 2018
[🔗](#)
 Date: 14th November, 2018

International Journal of Language Sciences

REISL (Revue Electronique Internationale des Sciences du Langage) est une revue internationale qui regroupe des chercheurs de différents pays et de différentes universités. Elle est mise en ligne par la plateforme de l'Université d'Abomey-Calavi (UAC). L'originalité de REISL est son caractère thématique. Notre choix éditorial est de publier des contributions sur des thèmes relatifs aux sciences du Langage. Nous souhaitons accueillir des contributions abordant le plus grand nombre de champs relevant du domaine des Sciences du Langage. REISL permet également la diffusion de travaux de jeunes chercheurs, ou de chercheurs confirmés, des travaux en sciences du langage, des actes des journées scientifiques, de colloques et autres manifestations scientifiques. L'objectif de REISL est d'encourager des discussions scientifiques et théoriques les plus larges possibles portant sur les sciences du langage.

URL: reisl.uac.bj [🔗](#)

Keywords: Language, Sociolinguistics, didactics, Linguistics

ISSN: 1840-9148

EISSN:

Subject: Languages and Literatures

Publisher: Université d'Abomey-Calavi

Year: 2018

Country: Benin

Research Paper Indexed by Citefactor - Not Available

Views: 175

Search

Keywords

☒ Journals ☐ Articles

[🔍 Advance Search](#)

Eoi
Electronic Object Identifier

Note: Get EOI for Journal/Conference/ Thesis paper.
 (contact: eoi@citfactor.org).

RESEARCH PAPER INDEXING

Scholarly Articles
 Publishing Process Now
 Started by All Contributor
 Member & Verified
 Journals >>>

POWERED BY **CiteFactor**

World's Largest Indexing of Scholarly Journals

COORDONNATEUR SCIENTIFIQUE DU COLLOQUE

Pr Yves DAKOUO, Université Joseph KI-ZERBO

COMITÉ SCIENTIFIQUE DU COLLOQUE

Président

Pr Yves DAKOUO, Université Joseph KI-ZERBO

Membres

Pr Joseph PARE, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Albert OUEDRAOGO, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Jacques FONTANILLE, Université de Limoges

Pr Alain Sié KAM, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Salaka SANOU, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Youssouf OUEDRAOGO, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Adama COULIBALY, Université Felix Houphouët -BOIGNY

Pr Bahouman André KAMATE, Université Felix Houphouët -BOIGNY

Pr Justin Toro OUORO, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Mahamadé SAWADOGO, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Amadou SAIBOU ADAMOU, Université Abdou Moumouni

Pr Célestin Djah DADIE, Université Alassane Ouattara

Pr Vincent OUATTARA, Université Norbert ZONGO

Pr Alou KEITA, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Pierre MALGOUBRI, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Bernard KABORE, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Isaac BAZIE, Université du Québec à Montréal

Pr Amade FAYE, Université Cheikh Anta Diop

Dr Abdoulaye KEITA, MC, Université Cheikh Anta Diop

Dr Mahamadou Lamine OUÉDRAOGO, MC, Université Norbert ZONGO

Dr Sidiki TRAORE, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Valentine PALM/SANOU, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Souleymane GANOU, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Honorine SARE-MARE, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Noël SANOU, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Moumouni ZOUNGRANA, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Goa KACOU, M.C., Université Felix-Houphouët BOIGNY

Dr Alain SANOU, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Régina ODJOLA, MC, Université Marien N'Gouabi

Dr Dorgelès HOUESSO, MC, Université Alassane Ouattara

COMITÉ DE LECTURE

Pr Yves DAKOUO, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Justin Toro OUORO, Université Joseph KI-ZERBO

Pr Bernard KABORÉ, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Sidiki TRAORE, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Moumouni ZOUNGRANA, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Valentine PALM-SANOU, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Issiaka TIENDREBÉOGO, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Mahamadou Hassane Cissé, MA, Université Nazi BONI
Dr Clément KOAMA, MA, Université Nazi BONI
Dr Adamou KANTAGBA, MA, Université Nazi BONI
Dr Boukary TARNAGDA, MA, Université NAZI BONI
Dr Jacques BARRO, MA, Université Norbert ZONGO
Dr Guillaume TOLOGO, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Alexis KOUENOU, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Virginie KABORE, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Fatou Ghislaine SANOU, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Ignace SANGARE, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Yves ZONGO, Centre universitaire de Banfora
Dr Béli Mathieu DAÏLA, Université de Dédougou
Dr Oboussa SOUGUE, Centre universitaire de Banfora
Dr Boukari NÉBIÉ, Université de Fada N’Gourma

SECRÉTARIAT DU COLLOQUE

Dr Jérôme Tilado NATAMA, M.A., Université Joseph Ki-Zerbo
Dr Oboussa SOUGUÉ, M.A., Centre universitaire de Banfora
Mme Alice KÉRÉ-KAMBIRÉ, secrétaire à l’École doctorale

COMITÉ D’ORGANISATION

Président

Dr Sidiki TRAORÉ, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Vice-Président chargé des thèmes

Dr Noël SANOU, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Vice-Président chargé de la logistique

Dr Moumouni ZOUNGRANA, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Vice-Présidente chargée de la communication

Dr Valentine PALM-SANOU, MC, Université Joseph KI-ZERBO

Membres

Dr Jacques BARRO, MA, Université Norbert ZONGO
Dr Ignace SANGARE, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Guillaume TOLOGO, MA, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Zakaria SORÉ, MA, Université Joseph Ki-ZERBO
Dr Yves ZONGO, Centre universitaire de Banfora
Dr Béli Mathieu DAÏLA, Université de Dédougou
Dr Jeanne TIENDREBÉOGO, Université Joseph Ki-ZERBO
Dr Oboussa SOUGUE, Centre universitaire de Banfora
Dr Boukary NEBIE, Université de Fada N’Gourma
Dr Joseline N. YAMEOGO, Université Joseph KI-ZERBO

Dr Bernard DRABO, Université de Fada N’Gourma
Dr Arouna YAMEOGO, Université Joseph –KI-ZERBO
Dr Barthélémy KABORE, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Yamba Prosper NIKIEMA, Université de Dédougou
Dr Abdoulaye SAWADOGO, Université Joseph KI-ZERBO
Dr Jérôme Tilado T NATAMA, Université Joseph Ki-ZERBO
Fourmié HEMA, doctorant, Université Joseph KI-ZERBO
Inoussa NIKIEMA, Doctorant, Université Joseph KI-ZERBO
Djéneba TRAORÉ, Doctorante, Université Joseph KI-ZERBO

ORALITÉ, TRADITIONS ET CULTURE

1. Initiation au Dô et processus d'enseignement-apprentissage social des jeunes dans la commune de Solenzo, Achille TANOU.....**13-27**
2. Processus argumentatif et représentation identitaire dans les contes populaires yacouba de Côte d'Ivoire, Yves Deuhapeu DOH.....**28-42**
3. Fonction sociale et identitaire des devises claniques yonyoose, Barthélémy KABORÉ.....**43-59**
4. Ambiguïisation et désambiguïisation des devinettes àɲɔ, langue kwa de Côte d'Ivoire, André-Marie BEUSEIZE, Joseph Kahatié YÉO.....**60-76**
5. Esquisse d'une épistémologie du texte traditionnel oral : exemple des proverbes gulfance, Dieudonné Yendifimba LOUARI.....**77-91**
6. Théâtralité et tradition orale d'Afrique au fondement du théâtre-rituel, Losséni FANNY.....**92-108**
7. Analyse de la résilience du conte face à l'avènement du numérique, Attina LANKOANDÉ.....**109-125**
8. Du mystique et du spirituel dans *La Marche la tête en bas* de Ansomwin Hien, Balouhib Somda Thadée KPANYAWNÉ.....**126-145**

LINGUISTIQUE, SÉMIOTIQUE ET STRATÉGIES

9. Éthos plébéen et idéologisation du développement endogène dans le discours de Thomas Sankara sur la dette des pays africains, Mahamadou Hassane Cissé.....**147-171**
10. Anthroposémiotique du système judiciaire traditionnel en pays attié et agni de Côte d'Ivoire, Alléby Serge-Pacôme MAMBO, Oi Ettien Hervé Georges ETTIEN.....**172-190**
11. A semiotic analysis of polyphony in the era of security governance: stakes of citizen security in Africa, Kouakou Gervais Bienvenu N'GUESSAN.....**191-205**
12. Polémique autour de la forêt de Kua : entre félicité et infélicité discursives, Nestor SOMÉ.....**206-219**
13. Entre orature et cinémacité : les mécanismes du transfert intersémiotique de l'orature dans le cinéma burkinabè, Valentine PALM-SANOU.....**220-234**
14. Engagement et stratégies énonciatives dans les affiches électorales de Yéli Monique Kam, Sy COULIBALY, Isabelle Wendyam TAPSOBA.....**235-251**
15. Embrayeurs et stratégies de captation dans les messages publicitaires des compagnies de téléphonie mobile au Burkina Faso, Yacinthe Judicaël DIPAMA.....**252-268**
16. Compétence et performance culturelles : le point de vue sémiotique, Bénéwendé Mathias NITIEMA.....**269-278**
17. Les schèmes culturels comme modalité d'analyse sémiotique, Bernadette GANSONRÉ.....**279-290**

AVANT-PROPOS

Sitôt après leur admission à faire valoir leurs droits à la retraite, l'idée de rendre hommage aux professeurs Albert Ouédraogo et Joseph Paré s'est vite imposée et a fait consensus au sein de la communauté universitaire et des milieux de lettres burkinabè.

C'est que les deux professeurs ont plus que marqué de leurs bienveillantes empreintes l'enseignement supérieur au Burkina Faso. Outre les nombreuses publications scientifiques à leur actif, les thèses de doctorat qu'ils ont dirigées, assurant ainsi au passage la relève, ils ont été de grands serviteurs de l'enseignement supérieur du Burkina. Le premier, professeur titulaire de tradition et de littérature orales, fut successivement doyen de la Faculté des langues, des lettres, des arts, des sciences humaines et sociales (FLASHS) de l'Université de Ouagadougou, vice-président chargé de la Recherche et de la Coopération internationale, ministre des Enseignements secondaire, supérieur et de la Recherche scientifique, responsable du laboratoire Langues, Discours et Pratiques artistiques (LADIPA), directeur de l'École doctorale des lettres, des sciences humaines et de la communication (E.D. LESHCO). Et le second, professeur titulaire de sémiotique littéraire, fut chef du département de lettres modernes, directeur des Affaires académiques, de l'Orientation et de l'Information (DAOI), vice-président chargé des Relations université-entreprises, président de l'Université de Ouagadougou, ministre des Enseignements secondaire, supérieur et de la Recherche scientifique, directeur du Centre de recherche et d'études sur les littératures et les arts du Sahel (CRELAS), responsable du master en sciences du langage et stratégies.

Hommage leur sera donc rendu à juste titre et sans encombre les 26, 27 et 28 avril 2022 à l'Université Joseph Ki-Zerbo avec deux activités phares. La première a été la cérémonie officielle, placée sous le patronage du ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation. La seconde, c'est le colloque en marge de l'hommage, regroupant des participants d'Afrique sur l'apport des études de littérature orale et de sémiotique dans la quête de sens social. La thématique du colloque, naturellement, s'inscrit dans les spécialités des deux professeurs, à savoir la littérature orale et la sémiotique et la littérature. Porté par le laboratoire Langues, Discours et Pratiques artistiques en partenariat avec le Fonds national pour l'éducation et la recherche (FONER) qui en a d'ailleurs assuré une partie du financement, le colloque a enregistré une centaine de communications.

Mais ce que l'on est en droit d'attendre d'actes d'un colloque organisé en hommage à d'émérites professeurs, c'est que ce soit la tribune privilégiée pour exposer et approfondir prioritairement les thématiques et axes de recherche qui ont constitué les préoccupations majeures de ces scientifiques tout au long de leur carrière universitaire.

C'est pourquoi, de la centaine de communications qu'a enregistrées le colloque, une trentaine a été retenue au titre des présents actes ; il s'agit de celles qui ont été jugées intéressantes et pertinentes au regard des thématiques chères aux deux professeurs honorés. De façon agrégée, ces communications portent sur le développement et la quête de sens dans les littératures et les arts en Afrique au travers de trois sous-thématiques : oralité, traditions et culture ; linguistique, sémiotique et stratégie ; littérature, cinéma, musique et arts du spectacle.

Ces communications représentent, à bien des égards, l'idéologie, voire l'idéal des deux enseignants émérites, qui n'est autre qu'une Afrique réconciliée avec elle-même, réconciliée avec sa culture et ses arts. Le pari est incontestablement de rassembler et de mettre à disposition différentes représentations de la quête sociale et du développement à travers textes oraux et écrits littéraires et non littéraires, productions cinématographiques et musicales et pratiques sociales. Mais que le lecteur ne s'y méprenne pas, ces communications, loin d'être des solutions toutes faites, définitives, intangibles, restent des apports dans l'appréhension de l'humain et de ses pratiques culturelles et sociales dans toute leur complexité. Ouvriraient-elles d'autres horizons de réflexion ou déboucheraient-elles sur d'autres questionnements que le pari n'en serait pas moins relevé. C'est à ce propos que prend tout son sens cette boutade si chère à Titinga Frédéric Pacéré, avocat, ethnologue, écrivain, chef coutumier, dépositaire de traditions et de culture, mastodonte de la culture burkinabè et africaine et grand ami des deux professeurs honorés : « Si la termitière vit, qu'elle ajoute de la terre à la terre ! »

Sidiki Traoré

Professeur titulaire de grammaire et stylistique françaises
Responsable du laboratoire Langues, Discours et pratiques artistiques

Président du comité d'organisation du colloque

Membre du Comité scientifique

ORALITÉ, TRADITIONS ET CULTURE

INITIATION AU DÔ ET PROCESSUS D'ENSEIGNEMENT- APPRENTISSAGE SOCIAL DES JEUNES DANS LA COMMUNE DE SOLENZO

Achille TANOU
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
achilletanou20@gmail.com

Résumé

Ce travail traite des enjeux sociétaux de l'initiation au *do* dans le village de Solenzo. Il s'inscrit dans les objectifs pédagogiques développés sous forme de taxonomie dans les domaines cognitif, psychomoteur et affectif (Bloom & Krathwohl, 1956). Quels sont alors les enjeux sociaux de la pratique de l'initiation au *do* dans le village de Solenzo ? L'étude répond à cette interrogation en présentant les différentes épreuves auxquelles sont soumis les néophytes avec un accent mis sur les objectifs qu'elles visent pour l'individu. Cette réflexion a pour objectif de montrer l'apport des enseignements de l'initiation dans la préparation comportementale de l'individu à la vie en communauté. L'acquisition des connaissances liées à la pratique du rituel et les habiletés et capacités intellectuelles ainsi que des apprentissages sont autant de pratiques enseignées aux jeunes. Les objectifs pédagogiques tiennent compte des domaines cognitif (savoir), socio affectif (savoir-être) et psychomoteur (savoir-faire).

Mots-clés : initiation ; do ; enseignement/apprentissage ; société

Abstract

This work of the social stakes of the initiation to the *do* in the village of Solenzo. It is part of the educational objectives developed in the form of a taxonomy in the cognitive, psychomotor and affective domains (Bloom & Krathwohl, 1956). So what are the social issues of the practice of initiation to *do* in the village of Solenzo? The study answers this question by presenting the different tests to which neophytes are subjected with an emphasis on the objectives they aim for the individual. This reflection aims to show the contribution of the teachings of initiation in the behavioral preparation of the individual for community life. The acquisition of knowledge related to the practice of the ritual and the skills and intellectual abilities as well as learning are all practices taught to young people. The educational objectives take into account the cognitive, socio-effective and psychomotor domains.

Keywords : Initiation, do, teaching/learning, society.

Introduction

« *L'Éducation est le logiciel de l'ordinateur central qui programme l'avenir des sociétés.* », dit KI-ZERBO (1990 :16). Ainsi, les sociétés (traditionnelle et moderne) en générale et la famille en particulier développent des mécanismes qui concourent à l'éducation des jeunes afin qu'ils soient utiles. En effet, dans les

sociétés traditionnelles burkinabè, on dit très souvent que l'enfant appartient à tout le monde pour ne pas dire qu'il appartient à la société. Son éducation n'est donc pas réservée uniquement à sa famille nucléaire mais incombe à la société entière. Chez les Bwaba, un groupe ethnique du Burkina Faso, l'organisation socioculturelle de la communauté intègre l'éducation et la formation des jeunes. La plus grande pratique qui encadre la vie communautaire dans cette société reste le culte de *do*. Plusieurs chercheurs l'ont évoqué dont Capron qui place ce culte au centre de l'existence humaine chez les Bwaba.

Do, fils et frère de Debwenu (...) est conçu comme l'intermédiaire entre Dieu et les hommes ; c'est lui qui, descendu sur la terre, a enseigné aux hommes les techniques matérielles : agriculture, tissage, fonte des métaux.... C'est lui qui, à ce degré zéro de la culture où rien encore n'est fixé, a dicté aux hommes les règles de vie de la communauté humaine ; c'est lui enfin qui a instauré entre les hommes et Dieu ce 'courant d'échanges' qui garantit la pérennité de la communauté bwa. (Capron, 1962 :148)

Pour être considéré comme complet, l'homme doit intégrer ce culte à travers l'initiation. C'est une condition pour participer à la vie communautaire dans tous ses aspects. Cette initiation joue un grand rôle dans la formation de la jeunesse d'où ce sujet qui motive notre réflexion : « Initiation au *do* à Solenzo : Un enseignement/apprentissage des jeunes au service de la société ». Quels sont alors les enjeux sociaux de la pratique de l'initiation au *do* dans le village de Solenzo ? Comment cette initiation répond-elle à la formation des jeunes ? Voici autant de questions auxquelles nous nous proposons de répondre au cours de cette réflexion. Ces interrogations sont nées à partir de l'hypothèse suivante : la pratique de l'initiation au *do* a des enjeux sociaux pour les jeunes. Notre objectif est de présenter l'initiation comme un moyen d'éducation et de formation dans la communauté bwaba. Nous allons dans un premier temps faire la description de l'initiation et ensuite procéder à son analyse pour montrer comment elle contribue à la formation.

1. Cadres théorique et méthodologique

Cette étude prend appui sur la taxonomie des objectifs d'apprentissage développée par Bloom ; Krathwoll ; Harrow et Dave. En effet, les apprentissages sont classés en fonction des objectifs pédagogiques notamment le domaine cognitif, le domaine

socio-affectif et le domaine psychomoteur. Ainsi, le domaine cognitif développé par Bloom met l'accent sur le savoir dont la catégorie « connaissance » nous servira dans l'analyse ; le domaine socio-affectif développé par Krathwoll s'intéresse au savoir-être dont les catégories de réception, de valorisation et de caractérisation seront exploitées pour analyser le savoir-être inculqué aux jeunes ; le domaine psychomoteur développé par Dave et Harrow met l'accent sur le savoir-faire dont les catégories imitation, manipulation, précision, coordination et naturalisation serviront à explorer le savoir-faire enseigné aux néophytes.

La méthodologie a consisté d'abord à une recherche bibliographique sur les auteurs qui ont abordé la question des pratiques traditionnels chez les Bwaba et particulièrement celles du *do*. Ce qui nous a permis d'avoir une connaissance générale du culte de *do*. Ensuite, nous avons fait une étude de terrain auprès des responsables de *do* à Solenzo à travers des guides d'entretiens. Nous avons également observé les cérémonies d'initiation dans ce village. Enfin, les résultats du terrain nous ont conduit à une analyse dans le sens de la portée pédagogique de cette pratique.

2. Aperçu sur le culte de *do*

Le *do*, comme l'ont souligné plusieurs chercheurs, est au centre des valeurs fondamentales des communautés qui l'ont comme élément principal de leur croyance religieuse. Ainsi, le définir dans la société bwaba, c'est définir la vie de façon générale des individus dans cette communauté. Pour ainsi dire qu'il fait partie intégrante de la vie sociale du Bwaba.

D'ores et déjà, à travers plusieurs chercheurs, le volet divin de *do* est celui qui est mis en avant dans la mesure où il est une pratique religieuse fondée sur la tradition. Pour Jean Capron, « *do est la chose révélée aux Bwa, apparue d'abord sous forme de masque en feuilles, puis plus tard, des masques en fibre. Il maintient le courant d'échange entre le Dieu suprême et les hommes* » (J. Capron, 1973 :251). Il souligne ailleurs que,

...le dogme de *do* - tel qu'il se révèle à travers l'analyse, tant des récits cosmogoniques qui l'établissent (...), que des manifestations culturelles qui le matérialisent peut être regardé comme la tentative la plus achevée de la société bwa de projeter dans l'univers du sacré - ses formes, son langage, ses pratiques – les représentations qu'elle se fait... (J. Capron, 1988 :280).

Toutes ces définitions rendent compte de l'immense place qu'occupe le culte du *do* dans cette communauté. Il est, si on peut s'exprimer ainsi, le régulateur de la vie en société chez les Bwaba. Plusieurs chercheurs sont venus, à la suite de Capron, confirmer cette complexité du *do*. Nous citerons ici les plus récents comme Devineau qui souligne dans ses travaux que « *Le terme do désigne à la fois un ensemble de règles auxquelles chacun doit se plier et une entité surnaturelle, considérée comme l'intermédiaire entre le Dieu créateur et les humains.* » (C. Devineau, 2019, p.67)

Pour Fournier et Devineau,

Do est un terme polysémique qui désigne à la fois une entité de l'invisible et ses manifestations (masques, objets sacrés), un dispositif initiatique long et complexe, ainsi qu'une loi rituelle. Ces divers éléments prennent forme dans le « culte du Do » que pratiquent plusieurs sociétés ouest-africaines. (A. Fournier & C. Devineau, 2021 p.1)

La conception de *do* chez ces différents chercheurs ci-dessus cités nous plonge dans l'univers de la vie en société dans la communauté bwaba. En effet, ces approches sur ce culte prouvent qu'il est présent dans tous les compartiments de la vie communautaire au pays bwaba. Ainsi de la croyance religieuse à la vie économique en passant par celle des valeurs sociales, le *do* joue un rôle indéniable selon la compréhension de l'organisation des individus dans cette société.

Le culte de *do* est mis en œuvre dans la communauté bwaba de Solenzo à travers des pratiques rituelles. En effet, il est composé d'un ensemble de rituels qui sont mis en œuvre chaque année pour certains et d'autres peuvent connaître une durée de plusieurs années avant d'être pratiqués notamment les rites initiatiques. Ainsi, nous avons pu énumérer trois grands groupes de rites majeurs dans le culte de *do* : on distingue les rites d'initiation, les rites du rhombe et les rites de sortie des masques. Notre étude concerne particulièrement les rites initiatiques. Nous allons, pour ce faire, nous contenter de décrire la pratique de l'initiation.

3. La description de la pratique de l'initiation au *do*

L'intégration des jeunes dans le cercle de *do*, se fait par une initiation. En effet, comme toute structure villageoise de *do*, les jeunes sont soumis à certaines épreuves qu'ils doivent surmonter afin de rejoindre cette association traditionnelle. De même, ceux qui sont déjà entrés doivent suivre d'autres enseignements pour

avancer en grade dans la structure. Ainsi, cette initiation se fait par classe d'âge et l'entrée d'une nouvelle classe occasionne l'avancée en grade des autres classes existantes. Chez les Bwaba de Solenzo, on dénombre cinq classes d'âge dont l'une ne faisant pas partie intégrante de l'association de *do* (celle de *paruba*) compte tenu de son immaturité (non initié). L'intégration jusqu'au sommet nécessite quatre cycles initiatiques. Avant d'aborder la description pratique de l'initiation, nous allons, dans le tableau ci-dessous, circonscrire les différentes classes d'âge que l'on rencontre dans le culte de *do*. L'âge attribué à chaque cycle est juste indicatif dans la mesure où la différence d'âge des membres d'une même classe peut atteindre dix ans.

Age (juste indicatif)	Cycle initiatique	Grade (classe d'âge)
7-10 ans	00	<i>ba paruba</i> (les ignorants)
11-25 ans	1 ^{er} cycle	<i>ba sodaba</i> (les initiés)
26-45 ans	2 ^e cycle	<i>ba sodabakiāsyā</i> (les aînés des initiés)
46-60 ans	3 ^e cycle	<i>ba kālāa</i> (les partageurs ou intermédiaires)
61 et plus	4 ^e cycle	<i>ba donikiā</i> (les anciens du <i>do</i>)

Tableau des classes d'âge dans le culte de *do*.

Dans ce tableau ci-dessus, chaque classe obéit à un rituel pour progresser. Cependant, l'essentiel de la pratique de l'initiation concerne les deux premiers cycles. C'est à ce niveau que nous pouvons parler des rites initiatiques proprement dits. Les deux derniers cycles concernent les anciens de la structure dont l'intégration à ce niveau se fait sous forme d'investiture. Nous allons aborder cette pratique par classe d'âge pour mettre en relief les différentes épreuves auxquelles les membres sont astreints avant leur intégration.

3.1. *Yaraa puinilo* ou le premier cycle initiatique

Le premier cycle initiatique concerne les *paruba* (les ignorants) qui n'ont encore subi aucune épreuve liée au rituel. Ils sont à leur premier passage pour intégrer le culte de do. Après la revendication de leur accès au culte, les démarches auprès des anciens aboutissent à une organisation des rites. Ils font face à une succession d'épreuves qui visent à développer leur maturité physique et morale. Le mois de septembre a été cité comme la période propice aux rites d'initiation à Solenzo.

En pratique, ce cycle initiatique se déroule en deux grandes phases. La première est « *chaa* » qui signifie « la battue » et se passe en grande partie dans la brousse. La seconde est « *sono* » qui signifie « faire le to¹ ».

3.1.1. *Le « chaa » ou la battue*

Le « *chaa* » consiste à conduire les jeunes dans la brousse pour qu'ils affrontent les épreuves comme la chasse, la cueillette, etc. Cette phase se déroule pendant quatre jours discontinus. Ces quatre jours correspondent aux quatre points cardinaux car sur chaque côté du village se trouve une brousse qui doit accueillir les jeunes. Cette phase de l'initiation est une formation physique des jeunes pour les préparer à une éventuelle guerre. Le fait de se rendre dans les quatre côtés présente un enjeu de variabilité des terrains car « on ne sait jamais par où viendra l'ennemi », disent-les Bwaba.

De façon pratique, les jeunes, une fois dans la brousse, sont laissés à eux-mêmes pour affronter la faim et la soif. Ils doivent se débrouiller pour chercher à manger en faisant la chasse aux animaux sauvages. Au cours de leur battue, les gibiers qu'ils auront serviront de repas du soir avant de retourner au village. Il arrive qu'on les oblige à rentrer dans les broussailles épineuses pour chercher du gibier : c'est cela aussi avoir l'expérience du terrain en vivant des situations de gravité variables. De plus, c'est pendant ces quatre jours de battue que la vraie nature du masque est dévoilée aux jeunes. En effet, des enseignements sur la nature et la fabrication du masque sont donnés aux néophytes durant cette période. C'est au cours de ces deux enseignements que les jeunes soumis à l'initiation font la connaissance exacte du masque et apprennent la fabrication du masque. Ils sont encadrés dans la

¹ Gâteau de farine de mil.

brousse par leurs aînés (*sodaba*) et certains anciens délégués par le *donyuso* (prêtre de *do*). Le rôle des premiers encadreur est globalement la formation physique des néophytes dans l'apprentissage de la chasse, la cueillette, etc. Les anciens donnent des enseignements sur la connaissance des racines du culte et sa réglementation. Ces connaissances données en brousse concernent exclusivement la nature exacte du masque et la promesse sur son caractère confidentiel mais aussi l'apprentissage de sa confection ou de son tissage.

La révélation de la nature exacte du masque en brousse est un moment très important dans le processus d'initiation. Les néophytes reçoivent les informations de la part du prêtre de *do* ou de son délégué sur ce qu'est réellement le masque : sa nature, son rôle et sa place dans le culte. Après cette phase, les néophytes doivent jurer de ne pas raconter ce qu'ils ont entendu à un homme non initié. Pendant cette partie, chacun passe jurer en consommant les feuilles utilisées pour la confection du masque. La révélation de ce secret à un non initié entraîne la mort. Cette partie est vécue une fois durant ces quatre sorties. Les étapes de tissage ou de confection d'un masque de feuille sont aussi enseignées. L'apprentissage se fait en confectionnant deux ou trois masques à chaque sortie. Le premier encadrement à ce niveau est supervisé par les anciens délégués. Pendant les autres sorties, seuls les *sodaba*, l'assurent. C'est après les quatre jours de formation en brousse que les jeunes sont autorisés à entamer la seconde phase qui se déroule dans le village.

3.1.2. *sono* ou *faire le to*

Le « *sono* » est la deuxième phase du premier cycle initiatique. En effet, après cette longue période réservée au « *chaa* », le jour du début de « *sono* » est choisi. Avant le jour *j*, les jeunes doivent s'acquitter de leur cotisation pour participer à ces rites. Chaque jeune doit donner trois poulets et une quantité donnée de mil ou sorgho.

La cérémonie de cette deuxième phase commence par la réparation du puits de *do* par le groupe des *kālaa*. Ce jour, tous les jeunes soumis à l'initiation et en quête du grade « *sodaba* » parés de cache-sexes, le torse nu se présentent sur la place du village, le lieu de l'initiation. La première épreuve consiste au pilage du mil : par groupes de trois, autour des mortiers, les *yaara* (les jeunes) pilent le mil qui leur servira de repas le soir. Ceci se déroule au rythme du tam-tam et sous le regard avisé des aînés, notamment

le groupe des *sodaba*. Les jeunes les plus courageux dansent et provoquent les aînés et, selon leur affinité reçoivent un coup de fouet au passage. Les femmes battent les mains et lancent des cris pour encourager les jeunes hommes. Soulignons de passage que l'initiation au *do* concerne uniquement les jeunes garçons, les filles ou les femmes ne sont pas soumises à ces rites. Cependant, lorsque le mari est initié, sa femme, peut à cet effet, participer à la cuisine du culte. La femme évolue donc en grade avec son mari dans le cercle de *do*. Le rôle des femmes y est principalement de faire la cuisine, notamment la préparation du *to* et du *dolo* (la bière de mil).

Après le pilage du mil, les femmes le vident des mortiers et procèdent au lavage. L'eau du son est recueillie pour la bouillie du lendemain et la farine du mil plus ou moins moulinée est utilisée pour le *to* du soir. Cette première épreuve est exécutée durant les trois premiers jours.

Les mortiers pour le pilage du mil sont disposés en une ligne plus ou moins droite. Après cette épreuve de pilage du mil, vient l'étape très exaltante qui est celle de la danse de *do*. En file indienne, poulet à la main, les jeunes soumis à l'initiation avancent à la cadence du tam-tam en esquissant des pas de danse traditionnelle : c'est la danse du *do*. La marche est ouverte par les jeunes du quartier des forgerons. Ils sont les maîtres du feu et sont invulnérables à tout sort, selon les Bwaba. Ainsi, en étant devant, ils protègent tous les autres par leur stature naturelle et expient toute souillure de la terre et des cieux. Ils sont également les médiateurs de tout conflit et, en principe, aucun membre de la communauté ne leur oppose un refus catégorique. Après les forgerons, suivent les autres jeunes par quartier. L'ordre varie d'un village à l'autre. La danse peut durer entre une à deux heures de temps.

Le quatrième jour, ces jeunes sont autorisés à intégrer le cercle de *do* et aptes à porter le masque. C'est ce jour qu'ils sont conduits en brousse pour porter les masques et venir se promener au village. A l'issue de ce quatrième jour, les jeunes sont devenus des « *sodaba* », désormais membres actifs du *do*.

3.2. *Pemihooba* ou le second cycle initiatique

Le cinquième jour de la cérémonie d'initiation, les jeunes qui viennent d'achever leur premier cycle, cèdent la place à leurs aînés qui subiront d'autres épreuves pour accéder au grade de *sodabakiāsyā*. Ils sont déjà membres actifs mais suivent, pendant

trois jours, des enseignements pour acquérir une certaine sagesse afin de pouvoir mieux encadrer leurs cadets. Ainsi, ils sont également habillés en cache-sexe et sont encadrés par leurs aînés. Ils pilent, eux aussi, le mil et subissent les sévices corporels, à travers des coups de fouet, comme leurs cadets. Le principe est qu'on ne peut donner un coup de fouet qu'à celui qui se trouve dans une classe inférieure. Cependant, cette règle ne concerne pas le masque. Quel que soit l'âge du porteur de masque, il peut fouetter tout membre du *do* qui désobéit aux règles d'éthique du rituel car en portant le masque, il n'est plus considéré comme un homme mais la matérialisation de la divinité du *do* elle-même. C'est après trois jours de cérémonie initiatique que ces hommes accèdent au grade de *sodabakiāsyā*.

Ce second cycle initiatique ne prend pas en compte le « *chaa* ». Tout se passe dans le village. Au-delà de la formation physique liée au pilage du mil et la danse de *do*, ils suivent des enseignements pendant la nuit sur la connaissance et la maîtrise de l'organisation des rites annuels du culte. Ils grandissent en sagesse pendant les trois jours.

3.3. *Nikiā yooro* ou l'investiture des anciens

Les deux dernières classes d'âge du culte de *do* constituent celles des anciens : les *kālaa* et les *donikiā*. Ils forment le grand groupe du conseil des anciens et l'accession à ce niveau n'est pas soumise à des rites d'initiation comme les deux précédentes classes. Ils sont investis dans leur rôle à travers des rites spécifiques.

La classe des *kālaa* représente une classe de responsabilité. Ils sont les intermédiaires entre les différentes classes d'âge et les *donikiā* (les anciens de *do*). Ils sont généralement choisis dans les différents quartiers et sont donc investis dans leurs rôles par une célébration rituelle sur l'autel de *do*. Cette investiture se fait par les *donikiā* et présidée par le *donyuso* (le prêtre de *do*). À l'occasion, du *dolo*² est préparé pour accueillir les responsables et les concernés dans la maison de *do*.

Quant à la classe des *donikiā*, elle est formée par les plus anciens de l'association de *do* et issus des différents quartiers du village. En pratique, ce groupe ne représente pas en tant que telle une classe d'âge car son accès ne nécessite pas des rituels

2 La bière du mil, une boisson locale.

spécifiques sauf la fonction de prêtre de *do*. Cette précision concernant ce groupe a été évoquée par Jean Capron. « Le groupe des *dosāsyā* ou *donikiā* ne constitue pas, à proprement parler, une classe d'âge (c'est par commodité de présentation du découpage hiérarchique de l'association d'âge -ou association de *do*- qu'il a été inclus dans le tableau des classes d'âge) » (J. Capron, 1973, p. 260)

4. Le contenu et objectifs pédagogiques des enseignements de l'initiation au *do*

L'initiation au *do* est un moment d'éducation et d'enseignement des néophytes sur des épreuves qui visent un enjeu à la fois physique et moral. Elle développe la maturité des jeunes afin qu'ils soient des citoyens socialement utiles. Le contenu et les objectifs des différentes épreuves peuvent être classés dans trois domaines notamment le cognitif (le savoir), le socio-affectif (savoir être) et le psychomoteur (savoir-faire).

4.1. Enseignement du domaine cognitif

La taxonomie du domaine cognitif a été développée par Benjamin S. Bloom (1956) et est orientée vers le savoir. La connaissance est le premier niveau de ce domaine qui met l'accent sur la mémorisation. L'initiation au *do* vise, en effet, à fournir des informations liées à la connaissance du rituel dans son ensemble. Connaître le rituel est alors l'objectif général de ce volet. On peut alors spécifiquement répartir les objectifs en fonction des contenus enseignés pendant l'initiation.

D'abord, la connaissance de la vraie nature du masque. En effet, le jeune Bwaba, avant l'initiation est considéré comme un « *bru* » ou « *paru* » pour signifier un ignorant. À travers les rites initiatiques, il apprend à connaître la société dominée par les fondements du culte de *do*. La connaissance de la nature exacte du masque se fait pendant le « *chaa* ». Les néophytes apprennent à connaître le masque qui reste un secret d'initié. À l'issue de cette première phase chaque jeune soumis à l'initiation doit être capable de donner la vraie nature du masque.

Ensuite, la connaissance du langage du rituel. Le rituel de *do* a un langage spécifique que seuls les initiés peuvent prononcer. L'apprentissage de ce langage se situe à différents niveaux. Bloom parle de la connaissance de la terminologie qui est la maîtrise du vocabulaire technique d'un domaine donné. D'abord lors du premier cycle initiatique, un langage considéré comme le code

commun à tous les rituels de *do* chez les Bwaba est enseigné. Selon nos informateurs, ce langage peut permettre à un individu d'un village donné d'intégrer sans difficulté le culte de *do* dans un autre village. Aussi, lors des autres cycles initiatiques notamment les second, troisième et quatrième, il y a l'enseignement des formules prononcées pendant la prière ou les sacrifices.

En plus, la connaissance des règles du rituel car le culte de *do* est régi par des règles de fonctionnement liées aux interdits. Selon la classification de Bloom, ce volet concerne la sous-catégorie liée à la connaissance des principes et lois. En effet, le *do* exclut tout comportement portant atteinte à l'ordre social. Ainsi certaines connaissances concernant ce qui n'est pas autorisé sont enseignées aux néophytes. Ces interdits sont entre autres l'interdiction de quitter le groupe seul pour aller consommer quelque chose sans le partager, l'interdiction de révéler les secrets du culte à un non initié, l'interdiction de chercher la femme de son frère, l'interdiction de faire l'amour dans la nature... Tout homme soumis à l'initiation doit mémoriser ces interdits afin de les intégrer dans son comportement.

Enfin, la connaissance des différentes étapes de tissage d'un masque. En effet, le dernier niveau de connaissance concerne la mémorisation des différentes étapes du tissage ou de la confection d'un masque. Cet enseignement se déroule également pendant le « *chaa* ». Avant de procéder à la pratique, la méthode est enseignée de façon théorique. Cet aspect renvoie à la sous-catégorie « connaissance des méthodes » de Bloom.

Les enseignements du domaine cognitif sont en grande partie focalisés sur une connaissance théorique du rituel. Cette connaissance relève du secret et réservée aux initiés, elle participe à leur éducation sociale dans la mesure où les objectifs des enseignements sont aussi orientés vers la bonne marche de la société. Ils permettent aux néophytes de connaître le rituel d'une part et d'autre part les règles de la vie en société.

4.2. Les enseignements du domaine socio-affectif

Le domaine socio-affectif a été développé par Krathwohl (1964) à la suite de Bloom dans « Taxonomie des objectifs pédagogiques du domaine affectif » où il s'intéresse au savoir-être. Il met l'accent sur le comportement de l'individu vis-à-vis de ses semblables et de la société toute entière. Pour cet auteur, l'individu doit incarner des valeurs citoyenneté et de civilité.

Dans les rites initiatiques du do, on retrouve principalement deux catégories de ce domaine. La première catégorie est la réception. Elle consiste en la sensibilisation de l'apprenant à l'existence de certains phénomènes ou règles et l'inviter à les recevoir. La seconde concerne la caractérisation par une valeur qui consiste à développer chez l'apprenant un certain nombre de valeurs dans une logique hiérarchique pour régler le comportement de l'individu dans la société.

Les deux catégories trouvent leur place dans l'initiation au do à travers ces propos recueillis par Capron.

« ...de même ils affirment : do tue le jeune homme qui veut s'emparer de la femme de son oncle maternel, celui qui cultive seul et « mange » sa récolte sans rien donner à son père, celui qui sacrifie sur l'autel des naso (ancêtres) sans avertir son père et lui demander son concours, celui qui, dans une querelle, donne tort à son père et proclame que la parole de celui-ci n'est pas douce, celui qui vole le mil dans les greniers ou dans les champs...tous ceux qui « mangent » la coutume. » (J. Capron, 1957 p.127)

Nous allons relever les différentes valeurs inculquées aux néophytes en nous basant sur ces propos. Rappelons que l'objectif général est d'intégrer des valeurs sociales aux apprenants. Les objectifs spécifiques correspondent aux différentes valeurs. Autrement dit chaque valeur est perçue comme un objectif spécifique.

En effet l'enseignement des valeurs contre l'adultère et le vol, lors de l'initiation des valeurs de responsabilités sont inculquées aux jeunes afin qu'ils intègrent en eux le bannissement du vol et de l'adultère. L'extrait des propos ci-dessus le confirme : « ...do tue le jeune homme qui veut s'emparer de la femme de son oncle maternel, ...celui qui vol le mil dans les greniers ou dans les champs. » L'objectif de cet enseignement est d'amener les apprenants à se passer de la femme d'autrui et du vol. Ainsi, tout néophyte qui sort de l'initiation intégrera cette valeur dans son comportement au sein de la société.

Dans la société, l'enfant (surtout de sexe masculin) fonctionne sous la tutelle ou le couvert de son père et doit lui donner obligatoirement une partie de sa récolte pour qu'il se nourrisse. Les bénédictions dérivent de ce comportement d'où cet extrait des propos recueillis par Capron : « ...do tue le jeune homme qui cultive seul et « mange » sa récolte sans rien donner à son père, celui qui sacrifie sur l'autel des naso (ancêtres) sans avertir son père et lui

demander son concours. » En effet, le sacrifice d'un jeune n'est accepté par les ancêtres que lorsque son père l'a autorisé. C'est pourquoi, il y a ce qu'on appelle « *yedikwe* » qui signifie le poulet qui passe devant ou qui devance. C'est en fait le poulet que le père donne aux ancêtres pour introduire le sacrifice de son enfant.

Au regard de cette règle sociale, les valeurs de partage et de redevabilité sont inculquées aux jeunes lors de l'initiation. Et même pendant l'initiation aucun néophyte ne doit se soustraire du groupe et aller manger quoi que ce soit. L'ensemble de ces comportements permet aux jeunes d'avoir l'esprit de partage au sortir de l'initiation.

Un passage des propos ci-dessus évoque ceci : « ...do tue le jeune homme qui, dans une querelle, donne tort à son père et proclame que la parole de celui-ci n'est pas douce. » Ce qui signifie que tout jeune doit rester solidaire à son père et le respecter même quand il a tort. En effet, cette image présente le père comme un aîné et un membre de sa communauté (famille, lignage et village) à qui on doit respect et solidarité.

Ce devoir de l'individu dans la société est à l'origine de l'enseignement des valeurs de respect et de solidarité pendant l'initiation. Ainsi les néophytes intègrent cela dans leurs comportements à l'issue des épreuves initiatiques.

Le domaine socio-affectif est ainsi pris en compte dans les enseignements lors de l'initiation au *do* à travers les catégories réception et caractérisation. Les néophytes sont sensibilisés sur la réglementation sociale et sont caractérisés par des valeurs intégrées dans leur quotidien.

4.3. L'enseignement du domaine psychomoteur

Le domaine psychomoteur concerne le développement général de l'apprenant et est orienté vers le savoir-faire ou connaissance pratique. Il a été abordé par Dave et Harrow. Le travail de Harrow concerne surtout l'activité physique et celui de Dave est lié à l'apprentissage du maniement d'instrument ou du comportement gestuel. Nous retenons les deux travaux dans notre analyse dans la mesure où on retrouve à la fois des activités physiques et de maniement d'instruments dans les rites d'initiation. En effet, pendant l'initiation, les néophytes apprennent un certain nombre de choses notamment la chasse, la confection du masque de feuilles et la danse de *do*. Ces trois éléments relèvent d'un apprentissage pratique qui correspond à un savoir-faire.

Nous avons l'apprentissage des aptitudes physiques dans l'initiation. Pendant les rites initiatiques, les jeunes sont préparés physiquement à la maîtrise du corps et du terrain en cas de guerre à travers le « *chaa* », la battue. Selon les travaux de Harrow, cette formation relève de deux niveaux taxonomiques. Nous avons d'une part les compétences physiques qui concernent la force, la souplesse pouvant faire l'objet de développement particulier et d'autre part, les habiletés motrices liées aux mouvements de dextérité, impliquant le développement d'un degré de compétence ou de maîtrise.

L'objectif du « *chaa* » étant la préparation physique des jeunes, ils sont ainsi entraînés à l'usage de la force pour affronter certains animaux sauvages. De même, la souplesse et les mouvements de dextérité sont impliqués dans la maîtrise du terrain (la traversé des zones à forêt épineuse) et la précision des mouvements manuels dans les techniques d'usage d'outils dans la tuerie du gibier. Cet apprentissage renvoie également à une technique de combat en cas de guerre.

Aussi peut-on évoquer l'apprentissage du maniement d'instrument ou du comportement gestuel. Le tissage ou la confection des masques de feuilles et la danse de *do* sont les deux domaines d'apprentissage qui correspondent avec les niveaux ou catégories taxonomiques de Dave. En effet, il développe cinq catégories à savoir l'imitation, la manipulation, la précision, la coordination et l'acquisition d'une seconde nature. On remarque que ces catégories sont hiérarchisées et l'apprentissage doit suivre cette logique.

L'apprentissage de la confection du masque de feuilles et celui de la danse de *do* commencent par l'imitation du formateur. Ensuite vient l'étape de la manipulation qui se manifeste à travers l'usage des feuilles et des cordes pour le tissage du masque et l'exécution des pas au niveau de la danse. L'étape de la précision intervient lorsque les néophytes commencent à maîtriser et la confection du masque et la danse. Ce qui permet, enfin, d'évoluer vers la coordination qui correspond à l'exécution de plusieurs gestes et au niveau du tissage du masque et au niveau de la danse qui demande surtout une cohérence. Les néophytes naturalisent tout cela qui devient un acquis même si la répétition lors des rites annuels favorisera un perfectionnement.

Conclusion

L'initiation au do chez les Bwaba est un moment d'enseignement et d'apprentissage dans plusieurs domaines. L'ensemble des épreuves tient compte, à la fois, des domaines cognitif, socio-affectif et psychomoteur. L'objectif de cette formation est lié à la connaissance des règles sociales, à l'adoption de comportements visant au bon fonctionnement des rapports entre les individus pour une communauté de quiétude et à l'acquisition d'un savoir-faire qui participe à l'exécution de certaines activités utiles.

A travers les différentes taxonomies, l'enseignement/apprentissage lors des rites d'initiation a été situé dans ses objectifs pédagogiques. Cette pratique peut contribuer à renforcer l'éducation des jeunes dans la société actuelle marquée par l'insécurité et l'incivisme dans toutes leurs formes. Les autorités peuvent associer les responsables de toutes les communautés ayant des pratiques semblables.

Références bibliographiques

- Bloom, S. 1956. The classification of educational goals, by a committee of college and university examiners. New York: Longmans
- Capron, J. 1957. Quelques notes sur la société de do chez les populations bwa du cercle de San. In *Journal de la société des africanistes* XXVII (1), 81-129.
- Capron, J. 1962. Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles. *Africa* 32 (2), 132-171.
- Capron, J. 1971. Association d'âge, économie, pouvoir chez les populations bwa pwesya. In *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 28-62.
- Devineau, A. F. 2021. Entre ancêtres et génies, l'accommodement des genres dans l'initiation au Do bwaba et sèmè au Burkina Faso. *L'Homme sur le genre*, 170-201.
- Devineau, C. 2019. *En présence des génies: musique, danse et joie rituelles dans la performances des Masques Blancs chez les Bwaba du Burkina Faso*. Paris: Université Paris Nanterre.
- KI-ZERBO, J. 1990. *Eduquer ou périr*. Paris: Unesco.
- Krathwohl, D. (s.d.). A revision of Bloom's taxonomy. in *Overview*, 212-218.

PROCESSUS ARGUMENTATIF ET REPRÉSENTATION IDENTITAIRE DANS LES CONTES POPULAIRES YACOUBA DE CÔTE D'IVOIRE

Yves Deuhapeu DOH
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
ddoh92@yahoo.fr

Résumé

Cet article met en lumière l'identité culturelle et sociale du Yacouba à travers les contes du terroir. De ce fait, il envisage montrer l'importance socio-culturelle du conte chez le peuple yacouba de Côte d'Ivoire. Pour cela, il a pour objet un corpus constitué de contes populaires yacouba qu'il approche à partir de l'ethnolinguistique. Le but est de rendre compte de la manière dont ces contes représentent l'identité de ce peuple et la façon dont ils sont un cadre d'expression sociétale pour ce dernier afin d'inciter l'auditoire à l'action. De l'analyse, il ressort que l'identité du peuple yacouba est représentée dans ses contes par le prisme d'un processus argumentatif qui développe le symbolisme animalier, de personnages humains et surnaturels d'une part et d'autre part la représentation d'éléments culturels comme la lutte, les masques, les patronymes Yacouba puis la description du mode d'organisation sociale de ce peuple. La finalité que porte ces contes face à l'auditoire est de l'appeler à adopter certains comportements en société pour le bien-être de tous.

Mots-clés : Conte populaire, Yacouba, identité, auditoire

Abstract

This article sheds light on the cultural and social identity of the Yacouba people through tales of the land. As such, it aims to show the socio-cultural importance of storytelling among the Yacouba people of Côte d'Ivoire. To this end, he has chosen to approach a corpus of Yacouba folk tales from an ethnolinguistic perspective. The aim is to show how these tales represent the identity of this people and how they are a framework of societal expression for the latter in order to incite the audience to action. Our analysis shows that the identity of the Yacouba people is represented in these tales through an argumentative process that develops animal symbolism, human and supernatural characters on the one hand, and the representation of cultural elements such as wrestling, masks, Yacouba surnames and the description of their social organization on the other. The purpose of these tales is to appeal to the audience to adopt certain social behaviors for the well-being of all.

Keywords : Folk tale, Yacouba, identity, audience.

INTRODUCTION

Cadre idéal d'expression et de pérennisation de la culture, la littérature orale mais plus celle africaine à travers ses genres que sont le conte, la légende, les chants, les proverbes, les mythes, les épopées etc., retrace l'histoire de ce peuple et permet à celui-ci de connaître ses origines, de comprendre l'homme et la société dans laquelle il vit. En effet, chaque société se caractérise par ses propres traits culturels.

Mais aujourd'hui face aux aléas de la mondialisation qui conduit à la disparition progressive des cultures africaines, le déracinement de la jeunesse africaine contemporaine ; il faut redonner à l'oralité toute sa place car elle recèle des valeurs gages de sauvegarde des us et coutumes africaines. La culture comme le souligne si bien Tabouret, c'est l'« ensemble de traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances » (K-A. Tabouret (2008, p. 7).

Au vu de cette importance, il est de l'intérêt des peuples africains de se donner les moyens pour pérenniser leur culture dans un monde où l'on parle de plus en plus d'universalisation de la civilisation. C'est dans cette vision de sauvegarde de la culture africaine, particulièrement, la culture ivoirienne, mais plus du peuple Yacouba que s'inscrit notre apport dans le cadre restreint de cet article intitulé « Processus argumentatif et représentation identitaire dans les contes populaires Yacouba de Côte d'Ivoire. ». Il s'agit pour nous d'étudier les contes populaires Yacouba sous l'angle des ressources argumentatives qu'ils comportent non seulement, mais comment l'identité du peuple Yacouba de Côte d'Ivoire y est représentée. L'objectif de l'analyse est de montrer à travers ces contes, les traits discursifs que manifeste l'argumentation dans la représentation identitaire du peuple Yacouba de Côte d'Ivoire.

Pour ce faire, nous partirons du problème suivant : Par quel processus argumentatif l'identité du peuple yacouba est-elle représentée à travers ses contes populaires ? Notre hypothèse est que les contes populaires Yacouba mettent en exergue l'identité culturelle et sociale de ce peuple de Côte d'Ivoire. Notre réflexion met à contribution l'ethnolinguistique classique telle que développée par Geneviève Calame-Griaule. Cette méthode qui

étudie « la langue en tant qu'expression d'une culture en relation avec la situation (discursive) » (Jean Dubois et al, 2002, p.186) met au cœur de son fonctionnement la langue en discours, associée à l'observation ethnographique. Ce qui revient à dire qu'elle peut être utilisée par l'ethnologue tout comme le linguiste. L'approche qui nous intéresse est celle de Geneviève Calame-Griaule qui aborde cette méthode comme une étude pluridisciplinaire des faits de langue qui associe une analyse linguistique (phonologie, syntaxe et lexique) et une analyse ethnographique puis ethnologique, c'est-à-dire faire un relevé et une analyse des faits culturels dans l'optique de faire ressortir la dimension totale.

Ainsi, à la lumière de cette méthode d'analyse, nous allons voir l'impact qu'a les contes populaires Yacouba sur ce peuple. Pour cela, comme corpus, nous avons retenu 4 contes (conte 2, 4, 6 et 7). Ceux-ci sont issus du corpus du mémoire de Maitrise de Rufin Gomeu portant sur le « symbolisme dans le conte oral Yacouba ». L'étude s'organise autour de trois parties. La première, qui s'intitule brève approche notionnelle porte sur l'analyse de quelques notions dont la compréhension est utile pour le travail. La deuxième titrée "Procédé de représentation de l'identité Yacouba à travers le conte" est consacré à l'analyse du corpus. Enfin la dernière s'intéresse aux fonctions du conte populaire Yacouba dans la représentation de son identité.

1. BRÈVE APPROCHE NOTIONNELLE

1.1. Autour du conte

Qu'est-ce qu'un conte ? Comment fonctionne-t-il ? Quels en sont ses typologies et pour quelle société ? , etc. Toutes ces questions taraudent l'esprit lorsque nous sommes autour du conte. En effet, selon le dictionnaire littéraire de Paul Aron et al (2002, p.145) le conte « raconte des événements imaginaires, voire merveilleux ; sa vocation est de distraire tout en portant souvent une morale. Il exprime une tradition multiséculaire et quasi universelle ». C'est l'un des genres les plus prolifiques de la littérature orale car il reste accessible à tous (enfants, jeunes et personnes âgées) contrairement aux autres genres que sont le mythe, la légende, par exemple. C'est pour cette raison que selon le Littré (2007, p.1304), le conte est un « récit d'aventures merveilleuses ou encore, fait en vue de s'amuser ». C'est « un récit dont les héros sont des génies et des hommes, (qui) nous introduit

dans le monde surréel du merveilleux, ou l'âme vit d'émotions essentielles ; il participe du merveilleux. » (Senghor, 1962, p.8). Pour mieux définir le conte, il apparaît nécessaire de connaître le rapport qu'il tient avec les autres genres de la littérature orale cités récemment. C'est ce qu'affirme d'ailleurs Pierre N'Da (1984) en soutenant qu'il faut « définir le conte non seulement par rapport au mythe mais aussi par rapport aux autres genres proches (légende, fable etc.) qu'on confond généralement avec le conte. ». Par rapport au mythe qui revêt d'un caractère sacré expliquant l'origine parfois des choses du monde parce qu'il « raconte une histoire sacrée, relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. » (Mircea Eliade, 1963 p. 15) ; le conte est un récit populaire accessible à tout le monde. C'est « un récit dont les héros sont des génies et des hommes, et qui (...) nous introduit dans le monde surréel du merveilleux, ou l'âme vit d'émotions essentielles ; il participe du merveilleux » (Senghor ; 1962, p.8).

Dans ce contexte, il se différencie de la légende qu'on peut « définir comme un récit où des faits historiques ont été déformés ou grossis ou arrangés par l'imagination populaire ou la création poétique. Exemple : la légende d'Abla Pokou en Côte d'Ivoire. » (Pierre N'Da, Idem, p.20). On découvre que, lorsque le conte met en scène de façon imagée le vécu de nos sociétés, la légende quant à elle raconte des faits réels historiques de celles-ci. Parlant de société, le conte est abordé par des théoriciens selon les sociétés. On peut citer Vladimir Propp qui s'intéresse à la morphologie des contes russes, Denis Paulme à la structure des contes africains, en général, Roland Colin, Pierre N'Da, etc. Roland Colin dans ses travaux, étudie les contes ouest africains dans l'ensemble. Mais l'aspect qui nous intéresse dans cet article reste la valeur sociale du conte ouest africain et le rôle du langage dans lesdits contes. Pour lui, le conte est le cadre d'expression de la solidarité car « tous les contes ont pour conséquences pratiques d'aboutir à un resserrement de la solidarité sociale » (Colin, 2005).

Il est également le lieu d'expressivité des mots en langue locale. C'est en ce sens qu'il soutient que « vouloir étudier le conte nègre sans tirer les leçons du langage dans lequel il se parle, serait perdre de précieux enseignements, mépriser d'incontestables richesses ». (Idem). Pour Pierre N'DA, le conte africain est le reflet de la société. À cet effet, il est partie intégrante de la culture de chaque peuple. Pour maîtriser son fonctionnement, il faut « tenir

compte du vécu et des croyances des peuples, de leur vision du monde et des choses etc. » parce que « les contes africains sont un fait de civilisation, le reflet des valeurs idéologiques, un monde d'expression de la pensée, un art et une littérature. » (1984, p.7)

1.2. Le processus argumentatif et la question identitaire

Par processus argumentatif, nous entendons l'ensemble des moyens utilisés pour mettre une vision des choses en valeur, pour étaler un point de vue dans l'optique d'argumenter. Il a un effet persuasif sur l'auditoire. Son étude dans le conte peut se présenter comme une entreprise intéressante dans la mesure où ce dernier représente un outil discursif à travers lequel la dimension argumentative l'emporte sur la visée argumentative. Que faut-il entendre par dimension et visée argumentative ? On parle de visée argumentative, selon Amossy, lorsqu'un discours tente de modifier l'opinion ou le point de vue du public pour persuader. Dans ce cas, l'orateur énonce clairement ses points de vue, ses opinions avec des preuves suivies d'illustrations et d'explications accessibles à l'auditoire. Autrement, comme le souligne Ruth Amossy (2014, p.44)

Pour éviter les confusions, il faut cependant différencier la dimension argumentative inhérente à de très nombreux discours, de la visée argumentative qui caractérise seulement certains d'entre eux. En d'autres termes, la simple transmission d'un point de vue sur les choses, qui n'entend pas expressément modifier les positions de l'allocutaire, ne se confond pas avec une entreprise de persuasion soutenue par une intention consciente offrant des stratégies programmées à cet effet.

C'est dire que parfois, le discours exerce une influence sur l'auditoire mais ne recherche pas la persuasion à tout prix. Cette influence est une incitation à le faire agir ou réagir car le discours, dans ce contexte, cherche à influencer le savoir ou le comportement de l'auditoire. Dans ce cas, le sujet parlant cherche soit à présenter des faits ou points de vue pour donner sa position, soit il vise la capacité de jugement de l'auditoire sur le thème afin de connaître sa position ou ce qu'il en pense. En ce sens, le discours peut chercher « à infléchir des façons de voir et de sentir : il possède dans ce cas une dimension argumentative » (Idem). Et cela est d'autant réaliste avec le conte car vu du fait qu'il est « un récit, une dramatisation mettant en scène des personnages imaginaires, humains, animaux ou surnaturels, et situant leurs

aventures dans un cadre imaginaire » (Marcel Griaule, 1978) ; il ne recherche pas la persuasion comme finalité, mais peut inviter l'auditoire à infléchir sa conception des choses à travers les thèmes qu'il développe. Il est une imagination qui met en scène les réalités de la société, voire représente l'identité d'un peuple, parfois. La question identitaire ou plus « l'identité résulte d'un mécanisme complexe au terme duquel se construisent, non pas des identités globales, mais des traits d'identité. » (Charaudeau, 2006, p.342).

C'est ce qui permet de reconnaître et identifier une personne, une société, une culture parmi toutes les autres. Elle peut être représentée dans un discours par un processus argumentatif qui met en jeu les traits socio-culturels. C'est-à-dire, qu'il s'agit pour nous, dans le cadre de cet article de faire ressortir tous les indices ou paramètres qui facilitent ou concourent à l'identification du peuple Yacouba et qui permettent de le différencier des autres. En ce sens, selon les traits sociaux, culturels, religieux, économique, politique, etc., on peut parler de l'identité sociale, culturelle, religieux, etc., d'un peuple. L'identité à travers des procédés argumentatifs bien définis, peut se représenter, comme dit un peu haut, par le prisme d'un discours, ici, dans le conte. Comment est donc représentée, à travers ses contes populaires, l'identité du peuple Yacouba de Côte d'Ivoire ?

2. PROCÉDÉ DE REPRÉSENTATION DE L'IDENTITÉ YACOUBA DANS LE CONTE POPULAIRE

2.1. L'identité sociale

Géographiquement, les Yacouba appelés aussi Dan sont un peuple vivant à l'extrême ouest de la Côte d'Ivoire, dans la région du Tonkpi. Cette région a pour chef-lieu la ville de Man et comprend les villes de Biankouman, Sangouiné, Mahapleu, Danané, Zouan Houien, Sipilou, etc. Les Yacouba au niveau culturel et géographique sont voisins des Guéré (Kran) et des Wobè dont les conditions de vie et les institutions ne diffèrent guère. Cette citation clarifie ce qui précède :

Le pays DAN se situe dans l'Ouest de la Côte d'Ivoire (...). Il fait partie du vaste territoire dénommé aujourd'hui la région semi-montagneuse de l'Ouest. Il a pour chef-lieu, Man, une ville située à environ 600 kilomètres d'Abidjan, capitale économique du pays. Concernant les limites territoriales physiques et ethniques, le pays DAN est limité au Nord par le pays Mahou (Région de Touba), au Sud par le pays Guéré (Régions de Bangolo, Duékoué

et de Guiglo) et [le fleuve Cavally], à l'Est par le pays Wobé (régions de Kouibly et de Facobly) et le fleuve Sassandra ; enfin à l'Ouest, par le peuple Libéra-Guinéen. (Gogbeu Mamadou, 2004, p.38)

Les Yacouba ont un mode d'organisation sociale ou une identité sociale qui diffère des autres peuples de Côte d'Ivoire. En effet, l'identité sociale renvoie à tout ce qui permet à autrui d'identifier de manière pertinente un individu ou un groupe par les statuts, les mœurs, les codes, les attributs sociaux qu'il a en commun ou de différent avec les autres membres des groupes auxquels il appartient ou souhaiterait appartenir. L'identité sociale du peuple Yacouba se construit par un processus argumentatif de représentation des personnages humains comme référents sociaux dans le conte. Pour ce qui est des personnages humains, nous retrouvons le chasseur, l'orphelin, la marâtre, le roi qui symbolisent chacun ce que représente ces êtres dans la société Yacouba. Il y a aussi les personnages surnaturels comme les génies qui indiquent que chez le Yacouba, ces êtres ne sont pas toujours mauvais, ils sont parfois protecteurs et adjuvants. C'est le cas dans le conte 6 où le génie aide le chasseur Déa à résoudre l'épreuve de ramener un lionceau vivant au roi afin de lui prouver son innocence.

« Déa prit son arc, ses flèches et quitta le village. Après plusieurs heures de marches dans la forêt, il alla se reposer sous un arbre. À quelques mètres de là, il entendit des gémissements. Il s'approcha et vit un être bizarre... C'était « Guékoun » (le génie de la forêt) »

Par ailleurs, dans les contes objets du corpus, on découvre que le peuple Yacouba est dirigé par un roi. Les énoncés suivants extraient du conte 4 peuvent illustrer notre affirmation :

E1 : « Dans un village vivait une princesse de nom de Sun »

E2 : « Chaque jour, on se bousculait à la porte du palais. Mais le roi Goh avait des exigences »

E3 : « En dépit des vociférations, le roi ordonna qu'on laissât Donhon Singbeu... »

E4 : « Sagement le roi considérait ces propos comme de pures rumeurs »

Nous découvrons dans ces différents énoncés, la présence de mots qui se retrouve dans le champ lexical de la royauté. Ce sont

“princesse” qui est la fille d’un roi, “palais” le lieu d’habitation du roi et le mot “roi”. Cette présence justifie le fait que chez les Yacouba comme chez certains peuples de Côte d’Ivoire, la société est administrée par un roi. Ce dernier est appelé “Goh” ou “Saideuh”. Même si la royauté n’est pas développée chez le Yacouba à l’image du peuple Akan de Côte d’Ivoire, par exemple ; l’immersion dans le conte Yacouba nous fait savoir que des rois existent chez ce peuple. Ils sont les dépositaires et garants de la tradition, des us et coutumes. À cet effet, on leur doit respect et considération, car leurs propos ne peuvent faire l’objet de contestation, ou de discussion. C’est ce que met en évidence cet extrait du conte 6 : « Tais-toi ! Quand le roi parle, tu ne dois plus rien dire. Tu dois lui obéir sans discuter, répliques l’un des notables ».

Cet extrait fait suite à l’accusation portée contre Déa par les notables du roi Gova qui l’accuse de courtiser son épouse Mékapeu : « C’est ainsi que connaissant l’attachement du roi Gova à son épouse Mékapeu, on orchestra un scénario. On rapporta au roi que Déa entretenait des relations coupables avec son épouse préférée ». On découvre de la sorte, comment à travers ces extraits, le conteur invite à ne pas désobéir aux rois, le cocufier, ni discuter avec lui, chez le Yacouba. Ceci met en relief la dimension argumentative, de la sorte, au conte populaire Yacouba car il appelle la population à adopter certains comportements, à infléchir des façons de voir le roi chez ce peuple.

Aussi, chez le Yacouba « les grands chasseurs ont toujours été les dignes ambassadeurs (du) royaume (...), le symbole du royaume ». Ceci signifierait que la chasse fait partie de l’identité sociale de ce peuple. En effet, les Yacouba ne sont pas, certes, des chasseurs par nature ou n’ont pas une société de chasseur comme c’est le cas par exemple chez certains peuples du nord de Côte d’Ivoire où on y retrouve des chasseurs traditionnels appelé dozo. Mais à travers les contes, on découvre que la chasse fait partie du vécu quotidien de ce peuple. Voici un exemple pris dans les contes 2 et 6 :

E 5 : « Il était une fois, dans une forêt, vivaient un chasseur du nom de Yangué et sa mère Zoh (...) Yangué pouvait passer des jours à la chasse... ».

E 6 : « Il était une fois, vivait dans un village un chasseur appelé Déa. Déa était un véritable chasseur de métier »

E 7 : « Tiens chasseur, c'est un cadeau de mes pères ! Ils étaient tous de grands chasseurs. Avec cette corne, tu dompteras les animaux même les plus féroces. Il te suffira simplement de la serrer entre les dents pour que les animaux s'endorment. Va, mon chasseur, ne crains plus rien. »

Le dernier énoncé nous montre que les chasseurs détiennent des pouvoirs surnaturels qui leur permettent de faire face à toute éventualité, une fois à la chasse. Parce que doté, parfois de ce pouvoir, certains chasseurs sont objets de jalousie, confrontés à un mauvais regard de la part de certains membres de la communauté. Lisons cet énoncé tiré du conte 6 pour nous en rendre compte : « Il avait un don. La chasse n'avait pas de secret pour lui. C'était un homme exceptionnel qui, en plus de son talent de chasseur, était aussi très généreux. Toutes ces qualités suscitaient des jalousies dans le village. Des gens fomentaient des coups pour lui nuire. »

À l'analyse de cet exemple, l'on pourrait dire que ceci met en jeu la problématique d'intégration sociale chez le Yacouba. Pour toute personne, en effet, l'intégration dans un groupe est un élément essentiel pour se construire une identité sociale et participer à la construction de soi et de sa société, selon Doise et Lorenzi-Cioldi (1991). C'est en ce sens que dans le conte 6, Déa pour pouvoir s'intégrer au mieux dans la communauté doit prouver au roi Gova son innocence quant à l'accusation portée contre lui. Toute chose qu'il arrive à faire d'ailleurs en sortant victorieux de toutes les épreuves qui lui ont été proposées : « Le masque Bian reconnut l'innocence de Déa. Le roi organisa une fête à son honneur et le nomma chef de l'armée royale. Il l'installa dans un palais et le proclama digne successeur. »

L'histoire du chasseur Déa justifie la position de Moliner et al. (2008 ; p. 248) pour qui, en effet, « l'identité (sociale) se construit à travers l'influence normative des groupes sociaux, ce qui signifie qu'appartenir à un groupe, c'est se conformer à ses normes et à ses valeurs. Les refuser, c'est prendre le risque d'être rejeté, d'être isolé... » . On note que dans les contes populaires Yacouba que la construction de l'identité sociale se fait par un processus argumentatif de description du mode d'organisation sociale. Celle-ci se fait dans l'optique d'inviter le peuple à mieux appréhender ou infléchir une certaine conception qui penserait qu'il n'existe pas de rois chez ce peuple. Cela permet à l'auditoire d'avoir une autre image du peuple Yacouba de Côte d'Ivoire, conférant de cette

manière une dimension argumentative au conte Yacouba. Qu'en est-il de l'identité culturelle ?

2.2. L'identité culturelle

Par identité culturelle, saisissons l'ensemble des éléments de culture par lequel un individu ou un groupe se définit, manifeste son originalité et se distingue d'un autre groupe humain ou d'une autre société. Elle est ce par quoi se reconnaît une communauté humaine en termes de valeurs symboliques, de pensées et d'engagement, de langue et de lieu de vie, de pratiques, de traditions et de croyances, de vécu en commun et de mémoire historique. Et les contes Yacouba mettent en relief des référents sociaux comme la présence dans ses contes de patronyme culturel, des mots en langue. C'est le cas dans le corpus avec les noms comme Yagué, Zoh, Zeh Gbatolé dans le conte 2 : « Il était une fois, dans une forêt, vivaient un chasseur du nom de Yangué et sa mère Zoh (...) Yangué pouvait passer des jours à la chasse...Un jour, alors que Yangué rentrait de chasse, il rencontra une vieille femme et sa fille Zéh Gbatolé. »

Nous avons aussi Sun qui signifie or, Goh qui veut dire roi dans le conte 4 (« Mais le roi Goh avait des exigences. Ainsi pour épouser la belle Sun... ») ; Gueu, Mankah pour le conte 5 (« Lorsque les enfants se mirent à ronfler, Mankah se leva et souleva Zeh. Mais c'était mal connaître Gueu qui veillait sur sa sœur... ». Il y a également des mots Yacouba ou précisément le nom d'animaux comme « gblɔ́ba » pour le vautour, « Laha » pour le lion, « brɔ » qui veut dire la vipère, « Gblun » pour le Boa, « Bieu » pour l'éléphant ou « N'deuh » pour père. Cet extrait tiré des contes 6 et 7 illustre nos propos : « Mes compatriotes c'est moi « gblɔ́ba (le vautour), l'oiseau qui fait trembler tous les arbres de la forêt. Moi « Gohgbeu-Laha (le lion) dont le rugissement fait fuir les animaux de leur cachette, moi « brɔ » (la vipère) »

« C'était quand même une communauté bien organisée avec pour chef suprême « Laha » (le lion). Ce chef était assisté de « gblɔ́ba » (le vautour) comme chef de la volaille, « Gblun » (le Boa) chef des reptiles et « Bieu » (l'éléphant) chefs des mammifères. »

L'identité culturelle d'un peuple est aussi mise en évidence dans les personnages les plus utilisés dans ses contes. À propos des personnages présents dans un conte, il est bien de savoir qu'« au niveau narratif, chaque actant a sa place et sa fonction dans l'armature du récit. Mais en surface, l'actant apparaît selon les

modalités habituelles dans telle région ou ethnie. » (Jean Cauvin, 1992, p.17).

Nous distinguons trois catégories de personnages que sont celle animalière, humaine et surnaturelle. Les personnages humains et surnaturels ayant été vus dans les lignes précédentes, nous mettrons l'accent, ici, sur ceux animaliers pour voir comment ils intègrent le processus argumentatif pour représenter l'identité culturelle Yacouba.

En effet, les personnages animaliers remplissent pleinement le rôle des humains et symbolisent une valeur dans la société Yacouba. Nous avons le cas de la mangouste qui symbolise la malice ; L'énoncé suivant tiré du conte 7 justifie nos propos : « « Dêmlonde » (la mangouste », petit animal rusé ». C'est le cas également avec l'araignée qui symbolise la ruse, l'intelligence. En effet, dans les contes du corpus, Donhon l'araignée se présente comme l'être insignifiant mais très malin. C'est le personnage qui se caractérise par la ruse, l'intelligence contrairement à la force. Sa faiblesse et laideur au niveau physique est compensée par son intelligence et sa ruse. Prenons l'exemple du conte 4. Nous avons pu apprécier la manière dont Donhon l'araignée a fait preuve de sa ruse qui lui a permis de pouvoir épouser la belle Sun, fille du roi Goh suite à trois épreuves fatidiques qu'aucun homme n'avait reçu auparavant comme le précise cet extrait : « Voilà les trois épreuves au terme desquelles tout prétendant sorti vainqueur devrait épouser la princesse Sun. Mais que de gens sont morts ! Toutes les trois épreuves étaient difficiles et les plus malins renoncèrent purement et simplement. Ceux qui se hasardaient périrent. »

Mais Donhon l'araignée en est sorti victorieux. Toutes choses qui ne pouvaient se faire qu'avec intelligence et non force : « Le roi reconnut sa ruse, son intelligence. Il ordonna à la cour d'organiser le mariage. La belle Sun fut donnée en mariage à Dohon. Le nouveau couple occupa un palais somptueux et du coup, Donhon fut déclaré l'héritier du roi Goh. »

La présence d'éléments culturels comme la lutte, les masques dans le conte Yacouba représente au mieux l'identité culturelle de ce peuple. La lutte, en effet, est un sport culturel pratiqué beaucoup dans la tradition Yacouba. On peut dire même qu'en Côte d'Ivoire, ce sport même s'il n'est pas pratiqué comme au Sénégal, par exemple, fait partie de l'identité culturelle de ce peuple. Il met parfois en évidence les qualités guerrières d'un homme qui doit vaincre tous ses adversaires. Celui qui gagne au

cours d'un combat de lutte est considéré comme le plus fort de la tribu, du village non seulement mais le plus stratège car c'est un sport qui allie force physique et intelligence. Et c'est au niveau de l'intelligence que Donhon l'araignée a pu gagner le roi Goh au cours de la dernière épreuve dans le conte 6. Pour ce qui est des masques, il est bien de savoir que l'ouest montagneux de la Côte d'Ivoire où l'on retrouve en grande majorité les Yacouba est un peuple de la civilisation de masques. Gogbeu Mamadou dans sa Thèse de Doctorat (2004, p.54) le précise en ces termes :

La partie Ouest de la Côte d'Ivoire réunit donc tous les éléments pour être le domaine de la civilisation du masque ; le grand masque, masque de guerre, masque de la paix, masque de la justice, masque sapeur-pompier, masque de sport, masque de l'information, masque du service d'ordre, masque de divertissements, pour ne citer que ceux-là. Le cercle culturel DAN est la région où le masque n'est pas seulement un objet de distraction, mais un objet de culte qui reste intimement attaché à chacune des institutions sociales et à chaque manifestation culturelle régionale ; compte tenu de son importance dans la société.

Comme cette citation le souligne, l'on découvre dans le conte 6, « Bian » le masque sacré du royaume devant qui Déa doit faire l'épreuve de « l'eau chaude » pour toujours prouver son innocence : « Déa doit subir l'épreuve de « l'eau chaude ». S'il réussit en présence de « Bian » (masque sacré du royaume), alors il aura vraiment montré son innocence ! » On note de cette partie que le processus argumentatif pour représenter l'identité culturelle dans les contes populaires Yacouba se fait par l'entremise du symbolisme animalier et culturel.

3. FONCTION DU CONTE POPULAIRE YACOUBA DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE

3.1. La fonction didactique

La fonction didactique du conte fait ressortir l'enseignement, l'éducation, les bonnes ou mauvaises mœurs de la société. De par cette fonction, le conte véhicule les idéaux de la société, les conduites à tenir dans la vie. Ceci fait que le conte a un impact sur l'auditoire privilégié, c'est-à-dire les auditeurs. À travers le conte, on apprend par les leçons de moralités comment on peut se sortir des situations parfois difficiles dans la vie. Pierre N'Da (op cit, p.164) résume nos propos par cette conception qu'il a du conte : «

le conte constitue une des bases essentielles de l'enseignement traditionnel, un élément privilégié de l'enseignement formel ». Le conte 4 reste illustratif avec la malice qu'a utilisée Donhon l'araignée pour combattre le roi Gova afin d'épouser sa fille Sun.

La fonction didactique représente l'aspect argumentatif du conte par le rôle qu'assument certains personnages car le sens moral s'y développe en présentant des aspects visibles du bien et du mal. Marie Claire De Coninck (Idem) ne dit pas le contraire, elle qui rapporte les propos de Charles Peraul en ces termes « partout la vertu y est récompensée, et partout le vice y est puni. Ils tendent tous à faire voir l'avantage qu'il y a d'être honnête, patient, laborieux, avisé, obéissant, et le mal qui arrive à ceux qui ne le sont pas ».

3.2. La fonction sociologique

Marie Claire De Coninck (*op cit*, p.82) soutient, en effet, qu'« un peuple sans conte est un peuple sans rêve ; un peuple sans rêve est un peuple sans avenir ». Ceci montre l'importance du conte dans les sociétés. Et cette importance est d'usage dans la société Yacouba en ce sens qu'à travers certains thèmes que développe le conte, l'on se rend compte de son rôle important dans la société. C'est le cas du conte 5 qui est articulé autour du thème de la sorcellerie et de l'orphelin. Selon le dictionnaire Larousse (2014), l'orphelin vient du « latin orphanus, enfant qui a perdu son père et sa mère ou l'un d'eux ». C'est quelqu'un qui généralement souffre dans la plupart de nos sociétés surtout quand on le confie à sa marâtre. C'est précisément le cas de Gueu et sa sœur Zéh Gbatolé où cette dernière veut être tuée par leur marâtre en sorcellerie. Lisons cet extrait : Zéh et Gueu avaient une marâtre du nom de Mankah. Celle-là avait des enfants : trois filles et un garçon. Mais elle ne supportait pas la présence des jumeaux orphelins parmi ses enfants... Dans le clan des sorciers, on s'affairait à trouver des chefs-d'accusation contre Zéh pour pouvoir l'éliminer. La mission fut confiée à sa marâtre Mankah, une des figures emblématiques de cette société secrètes...Toute en larmes, elle livra l'une de ses filles en lieu et place de la belle Zéh.

À la lecture de ce conte, on découvre à quel point est difficile la vie des orphelins dans la société et également le sort parfois réservé aux marâtres qui pratiquent la sorcellerie. De la sorte, il ressort que le conte participe à la socialisation de l'auditoire en l'incitant à mieux se comporter envers les orphelins et surtout s'éloigner de certaines pratiques occultes car elles ont de graves

conséquences. Par ailleurs, à travers la fonction sociologique, le conte Yacouba représente l'identité sociale d'un pan de la tradition de ce peuple. Ce pan consiste au fait qu'il nous montre comment souvent, certaines pratiques sont effectuées pour démontrer, par exemple, la culpabilité ou l'innocence d'un accusé chez le Yacouba. C'est le cas dans le conte 6 où l'innocence de Déa le chasseur est prouvée suite à l'épreuve de l'eau chaude :

L'épreuve de l'eau chaude consiste à mettre un canari plein d'huile de palme et de certaines substances au feu. Ensuite, on y met sept petits cailloux pour les hommes et six quand c'est une femme. Lorsque cette solution bout normalement, l'accusé plonge la main dans le canari. À chaque plongé, il doit prendre un caillou et un seul. Il doit répéter autant de fois qu'il y a de cailloux. Si l'accusé est vraiment coupable, dès qu'il tend le bras, la flamme lui monte au visage. Il doit essayer autant de fois qu'il y a de petits cailloux. Mais quand, il n'est pas coupable, il réussit les sept plongés sans la moindre brûlure. Alors il va s'en dire que les contes populaires Yacouba incitent l'auditoire à l'action du respect de la tradition à travers les leçons de morale qu'ils font ressortir.

3.3. La fonction onomastique

Le conte Yacouba a une fonction onomastique en ce sens qu'il contribue à créer et à promouvoir des noms de personnes (anthroponymes) en pays yacouba. Dans le corpus, il s'agit des anthroponymes suivants : Yagué, Zoh, Zeh Gbatolé dans le conte 2 ; Sun qui signifie or, Goh qui veut dire roi dans le conte 4 ; Gueu, Mankah pour le conte 5 : « Lorsque les enfants se mirent à ronfler, Mankah se leva et souleva Zeh. Mais c'était mal connaître Gueu qui veillait sur sa sœur... ». Il y a également le nom d'être vivants notamment les animaux comme « gblɔɔa » pour le vautour, « Laha » pour le lion, « brɔ » qui veut dire la vipère, « Gblun » pour le Boa, « Bieu » pour l'éléphant. Il est courant aujourd'hui encore d'entendre et de rencontrer ces anthroponymes au sein des populations yacouba de Côte d'Ivoire.

CONCLUSION

Nous retenons que les contes populaires Yacouba représentent l'identité sociale et culturelle du Yacouba. Et ce, par le prisme d'un processus argumentatif qui développe le symbolisme animalier, de personnages humains et surnaturels

d'une part et d'autre part la représentation d'éléments culturels comme la lutte, les masques, les patronymes Yacouba puis la description du mode d'organisation sociale de ce peuple. Ils ont des fonctions dont celles vues dans le cadre de cet article restent la fonction didactique, sociologique et onomastique. La finalité que porte ces contes face à l'auditoire est de l'appeler à adopter certains comportements en société pour le bien-être de tous. Ils ont la capacité, de ce fait, d'agir sur l'auditoire et de le faire réagir suite aux différents thèmes qu'ils évoquent.

Références bibliographiques

- Amossy R. 2014. L'argumentation dans le discours. Paris. Arman Colin.
- Aron P. Saint-jacques D. Viala A. 2002. Le dictionnaire littéraire. Paris. PUF.
- Calame-griaule G. 1978. Entretien in Notre Librairie, numéro spécial 42-43, juillet-septembre.
- Cauvin J. 1992. Comprendre les contes, Edition des classiques africaines.
- Charaudeau P. 2006. Identité sociale et identité discursive, le fondement de la compétence communicationnelle. Niterói. n°21, pp. 339-354, 2.Sem.
- DE CONINCK C.M., Kamanda K. 1993. Au pays du conte. Paris. Harmattan.
- Dubois J. GIACOMO M. GUESPIN L. MARCELLESI C. MARCELLESI J.B. et MÉVEL J.P. 2002. Dictionnaire de linguistique. Larousse. Bordas.
- Gogbeu M. 2004. L'onomastique dan, principe d'identité et d'identification. Thèse de Doctorat de Lettres modernes. Université de Bouaké.
- Gomeu T.R. 1993. Le symbolisme dans le conte oral yacouba. Mémoire de maitrise. Université Felix Houphouët Boigny de Cocody. Côte d'Ivoire.
- Moliner P. Ivan-rey M. Vida J. 2008. Trois approches psychosociales du vieillissement. Identité, catégorisations et représentations sociales. Psychologie neuropsychiatrie Vieil. vol. 6, n°4 de décembre 2008
- N'da P. 1984. Le conte africain et l'éducation. Harmattan. Paris.
- Tabouret-keller A. 2008. L'Expression contact : comme révélatrice de la langue dynamique des langues. Persistance et intérêt de la métaphore. Journal of language contact.

FONCTION SOCIALE ET IDENTITAIRE DES DEVISES CLANIQUES YONYOOSE

Barthélemy KABORÉ
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
kabore.barthelemy@yahoo.fr

Résumé

Les *Yōnyōose* constituent l'une des composantes de l'ensemble *moaaga*. Il est utile de rappeler que la communauté que l'on désigne sous le vocable *Moose* (singulier : *Moaaga*) est issu d'un processus de métissage avec les communautés les plus anciennement installées sur l'actuel territoire *moaaga*. Ainsi, de l'ancêtre des *Moose* (*naab a Ouédraogo*) à nos jours, les *Moose* constituent, par le seul fait du métissage, une mosaïque culturelle qui se manifeste sous forme de clans. Les devises collectives des *Yōnyōose* sont, en effet, des condensés de signification qui permettent de saisir l'identité de cette composante clanique. Les objectifs de la présente réflexion consistent à mettre en relief l'identité des *Yōnyōose* à travers leurs devises, à découvrir les rôles dévolus à ce clan, à connaître les traits de caractères des *Yōnyōose* et, enfin, d'identifier les fonctions sociales de leurs énoncés laudatifs. La recherche postule d'une part que les devises des *Yōnyōose* ont une valeur épique et, d'autre part qu'elles peuvent être une source d'inspiration pour la réhabilitation des valeurs identitaires au Burkina Faso. En soumettant les devises des *Yōnyōose* à l'analyse ethnolinguistique, l'étude aboutit aux résultats selon lesquels les devises des *Yōnyōose* remplissent des fonctions d'ordres épique, didactique et identitaire.

Mots-clés : devises, ethnolinguistique, identité, *Yōnyōose*

Abstract

The *Yōnyōose* constitute one of the components of the *moaaga* ensemble. It is useful to remember that the community that we refer to as *Moose* (singular: *Moaaga*) comes from a process of interbreeding with the most ancient communities established on the current *Moaaga* territory. Thus, from the ancestor of the *Moose* (*naab a Ouédraogo*) to the present day, the *Moose* constitute, through the sole fact of crossbreeding, a cultural mosaic which manifests itself in the form of clans. The collective mottoes of the *Yōnyōose* are, in fact, summaries of meaning which allow us to grasp the identity of this clan component. The objectives of this reflection consist of highlighting the identity of the *Yōnyōose* through their mottos, discovering the roles assigned to this clan, knowing the character traits of the *Yōnyōose* and, finally, identifying the social functions of their laudatory statements. The research postulates on the one hand that the mottoes of the *Yōnyōose* have an epic value and, on the other hand, that they can be a source of inspiration for the rehabilitation of identity values in Burkina Faso. By subjecting the mottoes of the *Yōnyōose* to ethnolinguistic analysis, the study reaches the results according to which the mottoes of the *Yōnyōose* fulfill epic, didactic and identity functions.

Keywords: currencies, ethnolinguistics, identity, *Yōnyōose*.

Introduction

Le peuple *moaaga* est issu d'un long processus de métissage entre la descendance de l'ancêtre des Moose, *naab a* Ouédraogo et les communautés les plus anciennement installées sur l'actuel territoire *moaaga*. Les moose constituent, par le seul fait du métissage, une mosaïque culturelle qui se manifeste sous forme de clans. Sont de ces clans les Yōnyōose qui, tout comme les *Sāaba* (les forgerons), les *Yōkse* (les joaillers), les *Yvumba* (les griots), etc. ont des rôles spécifiques dans la société. Les devises collectives des Yōnyōose sont, en effet, des condensés de signification de l'identité de cette composante clanique. De ce fait, comment se manifeste l'identité des Yōnyōose à travers leurs devises ? Quels sont leurs rôles historiques ? Quels sont leurs traits de caractères ? Quels enseignements pourrions-nous tirer de ces devises de nos jours ? L'objectif principal de la présente réflexion est de mettre en relief l'identité des Yōnyōose par le truchement de leurs devises. Spécifiquement, la recherche ambitionne de découvrir les rôles dévolus à ce clan, à connaître les traits de caractères des Yōnyōose et, enfin, d'identifier les fonctions sociales de leurs devises. L'hypothèse principale soutient que les devises des Yōnyōose ont une valeur épique. Aussi, peuvent-elles être une source d'inspiration pour la réhabilitation des valeurs identitaires au Burkina Faso. Le corpus, objet de la présente étude, a été collecté à Boassa, dans la commune de Ouagadougou, le 03 mars 2023 auprès du sexagénaire SAWADOGO Tanga. L'approche méthodologique qui sera appliquée à l'analyse des devises est celle de l'ethnolinguistique de Génèviève Calame-Griaule (1977) pour qui l'étude des textes oraux doit tenir compte de trois (03) dimensions à savoir la langue, la culture et la société. En clair, l'ethnolinguistique va au-delà de l'immanence du texte pour s'intéresser à son environnement social (milieu naturel, organisation sociale, religieuse, économique, etc.), au performateur ou au diseur du texte et à la langue dans laquelle le texte oral est énoncé. La langue apparaît, en effet, comme un dépôt de l'histoire, de l'identité et des aspirations de ses locuteurs. Elle offre plusieurs niveaux de significations allant du sens dénoté au sens connoté des unités linguistiques.

1. De l'origine des Yōnyōose selon leurs devises collectives

Le territoire actuel qu'occupe les Moose était jadis peuplé par trois grands groupes à savoir les Ninissi, les Kibissi et les Gourounsi. Les Yōnyōose à qui Dim Delobsom attribue les

kougbogdo (excavations des montagnes) comme résidences premières et primaires sont issus du premier groupe à savoir celui des Ninissi. Il existe deux catégories de Yōnyōose à savoir les Yōnyōose de naissance (qui appartiennent à l'ensemble Niniga) et les Yōnyōose affiliés, c'est-à-dire ceux qui le sont devenus en adhérant à cette association secrète. Les Yōnyōose de souche possèdent les secrets de leur religion qui est le Yōnyōore. Ils prennent part aux différentes cérémonies initiatiques dès leur jeune âge et accèdent à la maturité sous la supervision des sages du clan.

Les seconds manifestent leur intention de s'initier au Yōnyōore auprès d'un Yōayōaaga d'origine niniga. Si la requête est agréée, le maître initiatique lui exige une contrepartie composée de biens en espèces et en nature comme nous l'atteste Dim Delobsom (1934, p.106) : « *Le prêtre, car tout nionioga convaincu est un prêtre, dit au novice de lui apporter : une chèvre noire ; un poulet à plumage rouge ; un chien noir ; 3.000 cauris* ».

Considérés comme les maîtres des forces atmosphériques, les Yōnyōose de Boassa revendiquent une origine céleste et forment un clan qui a essaimé tout le Moogo.

Les Yōnyōose de Boassa ont pour ancêtres Gīsga (présenté dans le corpus comme le grand-père) et Pānde (considérée comme la grand-mère). C'est ce que relèvent les devises ci-après :

23.Yōnyōog yaab-raoog la a gīsga

Yōnyōoga grand-père être (aff.) p.v coton

Le grand-père des Yōnyōose s'appelle Gīsga, le fil de coton

24.b yaab-poak yvvr la a pānde

p.p grand-mère nom être (aff.) p.v bande de conton

leur grand-mère s'appelle Pānde, la bande de coton

Les vocables Gīsga (fil de chaîne) et Pānde (fil de trame) apparaissent, sur le plan sociohistorique, comme des condensés de significations qui rendent compte de l'origine des Yōnyōose. En effet, selon SAWADOGO Tanga, ces deux personnages mythiques qui résidaient, autrefois, dans le ciel descendaient sur la terre au moyen d'un fil de coton. Cette thèse est confirmée par M. Izard (2003, pp.191-192) ainsi qu'il suit :

A Boinsa³, leur ancêtre se nomme Gisga, son épouse, Pande, soit, respectivement, « fil de chaîne » et « fil de trame ». Gisga et Pande, qui résident dans le ciel, descendent de temps à autre sur la terre au moyen d'une corde. Un jour, ils aperçoivent les enfants de Naaba Wubri en train de se baigner dans un marigot. Après que les deux personnages eurent joué à plusieurs reprises avec les enfants, ceux-ci parlent de ces rencontres à leur père, qui incite les partenaires de jeu de Gisga et de Pande à couper la corde qui permet à ces derniers de remonter jusqu'au ciel. Les enfants s'exécutent et les deux extra-terrestres se retrouvent contraints de demeurer parmi les humains. En échange du sort qui leur est ainsi fait, Naaba Wubri assure les deux ancêtres des Yōnyōose qu'eux et leurs descendants obtiendront des Nakombse tout ce qu'ils en exigent.

2. L'identité des Yōnyōose à travers leurs devises

On prête au *Yōanyōaaga* plusieurs caractères et de nombreux pouvoirs mystiques. Cela fait de lui un être à personnalité complexe.

2.1 Les Yōnyōose : magiciens, sacrificateurs et hommes de divination

L'appellation *Yōnyōose* ne désigne pas, comme nous l'avons vu plus haut, un ethnonyme mais un dénominateur commun à tous ceux qui sont initiés au *Yōyōore* et qui détiennent, de ce fait, des pouvoirs magiques. Les propos de M. Izard (2003, p.190) sont, à ce titre, édifiants : « *Cette appellation ne sert même pas à désigner les gens de la terre en général, mais à signaler ceux d'entre eux qui détiennent des pouvoirs de type magique, consistant principalement en une capacité à animer ou à « désanimer » le mil-à faire en sorte qu'il parvienne ou non à maturité-, à faire pleuvoir ou à empêcher la pluie de tomber par action sur le vent et les nuages, mais aussi à circuler sous la terre ou à posséder telle ou telle autre disposition de caractère extraordinaire* ».

Le pouvoir magique des *Yōnyōose* est perceptible dans leurs devises. Ils s'incarnent dans le vent, communiquent avec le ciel et détruisent tout sur le champ de bataille lorsqu'un différend l'oppose à son pair.

3 Il s'agit de la localité de Boassa.

15.seg taab n tulum tuse

se croiser (inacc.) eux e.l renverser (inacc.)

Ceux qui se croisent et renversent les arbres

Les *Yōnyōose* se présentent comme des êtres capables d'interpréter l'avenir. Ils sont, à l'image des *Poeese*⁴, des hommes craints et respectés du fait de leurs pouvoirs mystiques. Ils pratiquent le culte de la terre et détiennent, à ce titre, le pouvoir religieux qui se manifeste à travers les éléments suivants :

Toabga/Lare (devises 16 et 17) : le *toabga* est, en quelque sorte le *litla* (la pioche) et le *lare*, la hache. Ce sont des outils caractéristiques de l'identité des *Yōnyōose*. Ils servent à creuser la terre pour enfouir des semences, pour enlever des racines afin de préparer quelque breuvage ou encore pour enterrer quelque chose tout comme ils servent pour le *Yōayōaaga* à libérer l'eau dont regorgent les nuages ou à faire cesser la pluie en cas d'inondation. La hache et la pioche incarnent, de ce fait, le pouvoir. Ils sont, à la fois, le symbole du bien et du mal.

La dimension négative de la hache est illustrée par la devise n°16 ci-après :

16.pv-toog lar bugd tulli

Méchanceté hache porter (inacc.) à l'envers

La hache de la méchanceté se porte à l'envers

La lame de la hache du *Yōayōaaga* est réputée être d'une morbidité attestée. Elle est soumise à des breuvages qui la rendent toxique et nocive pour la santé. C'est pourquoi, de peur qu'en tombant, la lame ne blesse fatalement le porteur, la hache est portée à l'envers. Une telle disposition minimise les risques d'un accident mortel car en cas de chute, la probabilité que seul le manche touche le *Yōayōaaga* est très élevée. Il appert ainsi que la hache du *Yōayōaaga* se révèle être une arme redoutable contre l'ennemi.

⁴ Les *Poeese* sont des justiciers de la cour royale chez les Moose. Selon les croyances, ils sont dotés d'un pouvoir mystique à même de démasquer leurs auteurs de fautes graves, notamment en ce qui concerne les relations d'adultère avec les épouses du chef.

Mais à côté de cette face hideuse de la hache se trouve l'œuvre salvatrice dont elle est porteuse. Le rapprochement de la pioche avec le ciel est source de bonheur pour les cultivateurs.

7.n zēk toabg n walem saaga

e.l soulever (inacc.) pioche e.l chuchoter ciel

celui qui soulève la pioche et communique avec le ciel

Lorsque le *Yōayōaaga* brandit sa pioche pour communiquer avec le ciel (métonymie des nuages), il veut tout simplement libérer les vannes du ciel pour arroser la terre. Le verbe *walem* qui signifie chuchoter ou parler à voix basse est révélateur d'une complicité qu'entretient le *Yōayōaaga* avec les forces atmosphériques. Il serait le médiateur entre les cultivateurs et le ciel en cas de rupture de pluie. L'action de chuchoter ou de parler à voix basse renvoie à l'idée d'une négociation, d'une communion, d'une entente secrète. Cela montre également un rapport de familiarité entre le *Yōayōaaga* et le ciel ; ce qui n'est pas étrange quand on sait que les *Yōnyōose* de Boassa revendiquent une origine céleste. Ils eurent donc pour première résidence le ciel avant de descendre sur la terre au moyen d'un fil de coton. Le rapport de familiarité entre les deux instances n'est pas une donnée étrange.

Kugri (devise 5) : la pierre représente un autel sacré pour les *Yōnyōose* qui peut être un objet de divination comme l'atteste la devise n°5 : *Celui qui soulève la pierre pour découvrir mon for intérieur*. La plupart des autels de sacrifices chez les Moose sont constitués de pierres. Celles-ci représentent un médium tangible, par-delà les *kinkirsi* (génies) et les *kumse* (ancêtres), entre les humains et Wēnde. La forme renfermée, enroulée ou recourbée de la pierre renvoie ici à ce qui est caché. Seule une consultation de cette pierre peut aboutir à la manifestation de ce qui n'est pas connu. L'action de soulever traduit le dévoilement de ce qui échappe à la connaissance. Les *Yōnyōose* excellent dans la divination. Ils interprètent les astres et les autres phénomènes de la nature. Ils déterminent la période propice aux semailles et invoquent la pluie en cas de sécheresse grâce à des procédés magiques. Les *Yōnyōose*, en ôtant la pierre, peuvent savoir, par divination la qualité de la saison (pluies abondantes, poches de sécheresse, mauvaises récoltes, bonnes récoltes, orages, etc.).

2.2 Le pourvoyeur de la pitance

Connus dans leur capacité à invoquer la pluie au profit des cultivateurs, les *Yōnyōose* sont considérés comme des producteurs. La fonction de producteurs des *Yōnyōose* est clairement mise en évidence par l'entremise de la devise ci-après :

20.Nanem zīig n kō- a rītba

transformer (inacc.) espace e.l donner p.v consommateurs

Celui qui assombrit l'espace et donne à manger aux consommateurs.

Les pouvoirs magiques dont sont investis les *Yōnyōose* et qui leur permettent d'assombrire l'espace sont au service des cultivateurs qui sont considérés ici comme des consommateurs. Il ne peut avoir dans une société agricole de vivres sans qu'il ne pleuve. Or, les *Yōnyōose* sont perçus comme responsables de la pluie sur terre. Ainsi en temps de sécheresse, ils sont consultés afin qu'ils interviennent, par leurs procédés à eux reconnus, pour invoquer la pluie. C'est cette capacité à dompter la nature pour faire pleuvoir au moment souhaité qui est mis en évidence dans cette devise. En effet, le verbe *Nanem* signifie littéralement *transformer, se métamorphoser* ou tout simplement *passer d'un état à un autre*. Cette faculté est généralement reconnue, dans la société *moaaga*, aux *sōeeba* (sorciers), aux *tum-dāmba* (thaumaturges), aux *kinkirsi* (génies).

Cette mue s'opère, en règle générale, dans l'intention de passer inaperçu, de tromper la vigilance d'un tiers pour lui nuire. C'est le fait par exemple pour une personne malveillante de se métamorphoser en une fourmi pour administrer une piqure mortelle à son adversaire. Seuls les êtres qui possèdent des pouvoirs magiques dont les *Yōnyōose* peuvent réussir cette prouesse. Mais l'entreprise du *Yōayōaaga* ne s'inscrit pas dans cette intention lugubre. Il s'agit plutôt d'un exercice hautement salutaire pour la communauté et qui relève de la compétence exclusive des *Yōnyōose*. En s'appuyant sur les nuages, le vent, la hache, ceux-ci réunissent les conditions d'une pluie au bonheur des paysans.

2.3 L'homme de la vengeance

Les *Yōnyōose* sont reconnus comme des hommes capables du meilleur tout comme du pire. La maîtrise qu'ils ont des éléments atmosphériques font d'eux un levier incontournable dans la

société. Le noble, le roturier, le guerrier traditionnel, le griot, en somme, toutes les composantes de la société ont besoin des services du *Yōayōaaga* qui se révèle être un homme à personnalité ambivalente. Ils se servent des pouvoirs qu'offre la nature pour se venger de leurs ennemis. Le vent, l'eau, le soleil, la hache constituent des armes qu'utilise ce clan pour venir à bout de ses adversaires. Le vent est, en effet, la monture et l'arme par excellence des *Yōnyōose*. Refusant de s'en prendre à visage découvert à leurs ennemis, les *Yōnyōose* s'incarnent dans le vent pour aller à l'assaut de leurs cibles.

18.tūuda seabog n bāng m bε yiri

Suivre (inacc.) vent e.l découvrir p.p ennemi maison

Celui qui se sert du vent pour découvrir le domicile de son ennemi

Cette mue traduit la volonté de l'effet-surprise et de l'impossibilité de la riposte. Qui peut arrêter le vent ou qui peut le combattre ? Le caractère insaisissable du vent et la force que ce dernier incarne laisse peu de chances à l'ennemi de s'échapper à la colère du *Yōayōaaga*. N'est-ce pas lui qui déracine les arbres pour les remplacer par une rivière ?

4.N vik tug n lebs bāka

e.l déraciner (inacc.) arbre e.l remettre rivière

qui déracine l'arbre et le remplace par une rivière

Le pouvoir magique du *Yōayōaaga* est mis en évidence ici. Une chose est de faire tomber l'arbre et une autre est de remplacer sa position par une rivière. On sait que le *Yōayōaaga* opère, pour la plupart du temps, en saison pluvieuse. L'énergie nécessaire au déracinement de l'arbre est révélatrice de la force du *Yōayōaaga* représenté par le vent. Aussi l'étendue de l'excavation consécutive au déracinement de l'arbre traduit la force et la colère du *Yōayōaaga* contre son ennemi.

Lorsqu'on examine les devises collectives des *Yōnyōose*, on peut dire, à priori, que ceux-ci sont des hommes de bien, en témoigne la mission de pourvoyeur de nourriture que la société leur reconnaît. Cependant, ils ont un caractère belliciste que laissent entrevoir certaines de leurs devises. Les *Yōnyōose* ne s'en prennent pas fortuitement à un individu ou à une communauté. Ils ne déclenchent la guerre que lorsque leurs intérêts sont menacés. C'est ce que souligne ces vers ci-après :

9.yā sēoog saag n yāgd goalma
 voir(acc.) saison hivernale pluie e.l se hâter (inacc.) tordu
Celui qui, voyant la pluie se préparer, court dans tous les sens

10.ti sēn bæga zī ne yure
 e.l e.l offenser (acc.) s'asseoir (acc.) avec angoisse
et le fautif est angoissé

Les *Yōnyōose* livrent leur bataille contre leurs adversaires à travers les tempêtes et la pluie. Une destruction de biens consécutive à des orages est perçue comme la manifestation de la colère des *Yōnyōose*. Le déracinement d'un grand nombre d'arbres (devise n°15) ou le renversement des toits des cases (devise n°3) sont des conséquences directes de l'offense faite à un membre de ce clan. On se plaint, en effet, à s'interroger, dans les campagnes, sur l'identité du fautif de la communauté éprouvée qui a été à l'origine de la colère du *Yōayōaaga* lorsqu'on constate le déracinement d'un grand nombre d'arbres suite à une tornade. La saison hivernale apparaît comme le moment propice pour la vengeance car selon les *Yōnyōose*, il est plus facile de commander les forces atmosphériques telles que le vent et la pluie à cette période. C'est dans ce sens que les *Yōnyōose* préfèrent attendre la saison des pluies pour le recouvrement de leurs créances auprès de leurs débiteurs.

14.sipalog samd rond sēoogo
 saison sèche créance payer (inacc.) saison hivernale

La créance de la saison sèche se paie pendant la saison hivernale

Une analyse stylistique de cette devise montre une opposition sémantique entre les vocables **sipalogo et sēoogo (saison des pluies versus saison sèche)** et les termes **samd** (ou samde) et **rond**, verbe dérivé du substantif **rolbo** (action de s'acquitter de ses créances) créances. Cet antagonisme sémantique est symptomatique des rapports conflictuels ente entre le *Yōayōaaga* et ses ennemis.

3. Fonctions sociales des devises des Yōnyōose

Les devises collectives des *Yōnyōose* sont déclamées dans des circonstances spatio-temporelles bien précises en vue de remplir des fonctions d'utilité sociale.

3.1 La fonction épique

Les devises collectives des Yōnyōose distillent un langage de bravoure et d'honneur. Elles puisent dans le champ lexical de la guerre. Cette guerre est menée par les Yōnyōose pour laver l'affront ou l'offense qu'ils ont subi de la part d'un tiers.

Pour S. M. ENO BELINGA (1978, p.109) : « *Les inspirations épiques utilisent des recettes et moyens propres :*

- *vocabulaire pompeux et emphatique ;*
- *comparaisons grandioses ;*
- *exagération des traits des personnages, des caractéristiques d'un cadre ou d'une situation, de l'enjeu d'un combat, des sentiments, des décisions prises ou à prendre, des idées ;*
- *personnification de la nature et des objets. »*

Lorsqu'on s'intéresse aux ressources stylistiques du corpus, on convient, à juste titre, avec S. M. ENO BELINGA (1978, p.109) que le registre épique admet l'exagération des faits d'où la présence de l'hyperbole. L'hyperbole : celle-ci se manifeste respectivement dans les devises 3 et 4 :

- *celui qui décoiffe le toit de la case et le renverse*
- *qui déracine l'arbre et le remplace par un marigot*

Si les Yōnyōose s'incarnent dans le vent qu'ils utilisent comme arme de combat contre leurs ennemis, l'usage du mot *tulli* dans le vers 3 mérite une attention particulière. Il s'agit de la position renversée du toit de la case suite au passage du vent. Le mot *tulli* traduit ici les effets dévastateurs de l'action du vent et non la position réelle du toit. La structuration de cette devise rend compte de la capacité de nuisance du *Yōayōaaga*.

Aussi, l'hyperbole est-elle perceptible dans le vers 4 où la force du *Yōayōaaga* est surdimensionnée dans sa capacité à déraciner les arbres pour les remplacer par un marigot. Là encore, on note la force magique du *Yōayōaaga* qui lui permet, non pas de provoquer une simple chute des arbres, mais de les extirper avec toutes leurs racines du sol d'où le vocable *viki* qui signifie déraciner. Le creux consécutif au déracinement des arbres est si profond qu'il est comparé à un marigot.

La personnification : certains éléments de la nature sont revêtus d'attributs humains. De la devise n°1 à la devise n°4, les Yōnyōose, matérialisés par le patronyme Sawadogo (nuage) sont

investis de la faculté de gronder, de mouvoir et de détruire. Le vent est considéré ici comme une présence humaine.

L'antithèse : elle apparaît dans la devise n°7 : *Les termites ailées de la saison sèche ne sauraient être mangées*. Les termites ailés, couramment appelées éphémères, n'apparaissent qu'à la faveur des premières pluies matinales de la saison hivernale. Pourquoi la devise fait-elle cas de termites ailés de la saison sèche ? La formulation de cette devise révèle le caractère irréductible des Yōnyōose qui se veulent constants quelle que soit la circonstance.

La fonction épique des devises se manifeste également par l'usage du champ lexical du combat, de la lutte, de la guerre. C'est ainsi que les termes suivants renvoient à l'expression de la violence : gronder (devise 1), décoiffer, renverser (devise 3), déraciner (devise 4), soleil, survie (devise 6), fautif, angoissé (devise 10), hache, méchanceté (devise 10), bagarre (devise 11), vent (devise 13), pioche (devise 17), ennemi (devise 18), combat (devise 21). Au-delà de la fonction épique, les devises des Yōnyōose véhiculent des leçons de morale.

3.2 La fonction didactique

Les devises collectives galvanisent et éduquent. Elles invitent à la culture de la probité et au respect des valeurs sociales. Des écarts de comportement sont pourfendus et les sanctions que les contrevenants écotent dans lesdites devises ont un effet dissuasif. Dans la devise 12, il est insidieusement dit qu'il n'est pas interdit de courtiser la femme du Yōayōaaga. Mais à y voir de près, cette autorisation n'en est pas une. Elle est plutôt une ironie dans la mesure où dans la devise 13, le soupirant doit s'attendre à des représailles.

12.sawadog pag pa tōt roobo

Sawadogo femme nég. Refuser (inacc.) courtiser

Il n'est pas interdit de flirter avec la femme du Yōayōaaga

13.ti sē n dood- a koll sebgo

e.1 courtiser (inacc.) p.v attendre vent

que celui qui s'y aventure attende le vent

Le vent, arme et symbole de la guerre, sera investi par le *Yōayōaaga* pour attaquer son rival. Cette quête d'honneur et de justice qui se manifeste à travers les représailles remplit une fonction didactique. Dans un contexte où le Burkina Faso est assailli par les forces du mal, les devises des *Yōnyōose* constituent une source d'inspiration dans la quête d'une paix sociale.

Toutes les stratégies de luttes doivent, en effet, être explorées et cela va de l'anticipation à l'offensive. S'agissant de l'anticipation, les *Yōnyōose* pratiquent la divination pour prévoir, par exemple, le comportement de la saison (abondantes pluies, sécheresse, foudre...). Dans la lutte contre le terrorisme, la divination peut permettre de déjouer les pièges de l'ennemi.

Il y a également les sacrifices (devise 22) qui peuvent servir à demander des bénédictions aux ancêtres au profit des combattants. Aussi, peut-on s'inspirer de l'esprit de la vengeance du *Yōayōaaga* qui n'admet pas que les agressions de l'ennemi restent impunies (devises 12 et 13).

3.3 La fonction identitaire

La particularité des devises est qu'elle reflète l'identité de son porteur. C'est une formule laudative qui a un ancrage culturel et historique. Il s'agit de présenter les traits distinctifs d'une communauté de sorte à susciter son orgueil et à dissuader ses adversaires. Il correspond au *sondre* en Moore.

La devise collective est appelée *sondre* (*pl : soanda*). Le *sondre*, contrairement au *zab-yvure*, engage le lignage, le *buudu* ou grande famille, les corps de métiers, les entités territoriales ; en somme les divisions sociales. Le nom *sondre* dérive du verbe *sonde* qui veut dire *chanter les louanges*. Ainsi l'action de chanter les louanges est le *soeesgo*. Le *sondre* met en exergue les traits emblématiques de l'histoire et parfois de l'activité d'un peuple, d'une caste, d'un corps social. La définition qu'en donne Oger KABORE (1993, p.70) est édifiante :

« *il(le sondre) rattache l'individu à ses racines sociales les plus profondes et le situe socialement par rapport aux autres lignages du village. Le sondre est un mot clé, une particule qui faisait partie à l'origine du surnom, nom d'emprunt ou nom de guerre de l'ancêtre commun. Il entre dans la composition des éléments de la devise de celui qui le porte.* »

Toutes les devises collectives des Yōnyōose rendent compte de leur identité. Les devises collectives présentent leurs traits de caractères (des hommes de vengeance, de divination) mais aussi éclaircissement sur le rôle ou les missions de ce groupe dans la société (le pourvoyeur de la pitance, des sacrificateurs). La devise ci-après rend compte du rôle de sacrificateur des Yōnyōose.

26.kodg noaag n wilig- a yaoko

égorger (inacc.) poule e.l montrer p.v bravoure

Celui qui sacrifie la poule pour montrer sa bravoure

Conclusion

L'étude ethnolinguistique des devises collectives des Yōnyōose a permis de mettre en relief les traits identitaires de cette communauté. Il ressort de l'analyse, que les Yōnyōose ont une origine céleste, qu'ils se présentent d'une part comme des magiciens, des sacrificateurs, des hommes de divination et, d'autre part comme des hommes épris de justice qui n'hésitent pas à se venger de leurs adversaires lorsqu'ils estiment être lésés dans leurs droits.

Aussi se rend-on compte que les devises collectives de ce clan recèlent des fonctions capitales dans la société. En effet, celles-ci fonctionnent comme un hymne qui décuple les forces des figures encensées (fonction épique). Les devises collectives des Yōnyōose ont, en outre, une valeur pédagogique dans la mesure où elles énoncent des principes de vie aussi bien pour le Yōanyōaaga que le non- Yōanyōaaga (interdiction de courtiser la femme du Yōanyōaaga, représailles en cas d'offense, etc.). Enfin, ces devises remplissent une fonction identitaire. Dans le contexte de crise sécuritaire que vit le Burkina Faso, les devises collectives peuvent inspirer dans la recherche de solutions appropriées.

Références bibliographiques

- Damiba, F.-X. 2016. Risque et prudence des Moosé du Burkina Faso, Paris : collections études africaines, L'harmattan.
 Eno Belinga, S.-M. 1998, Comprendre la littérature orale africaine, Paris, éditions Saint-Paul.
 Calame-Griaule, G. 1977, Langage et cultures africaines : *Essais d'ethnolinguistique*, Paris, Maspero.

- Izard, M. 2003, Moogo, l'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle, Paris, éd.Karthala.
- Ouédraogo, D. 1934, Les secrets des sorciers noirs, Paris, édition Librairie Emile Noury.
- Kabore, O.1993, Les oiseaux s'ébattent. Chansons enfantines au Burkina Faso, Paris, Editions, L'Harmattan.

Liste des abréviations

Acc : accompli
 c.ub : conjonction de subordination
 e.l : élément de liaison
 imp : impératif
 fut. : futur
 m.fut. : marque du futur
 nég. : négation
 p.n : particule à valeur nominalisante
 p.p : pronom personnel
 p.v : particule à valeur vocative
 poss : possessif
 prés. : présent

Annexe : le corpus

1.Sawadog a rāmb r yaanga
 nuage p.v remuer (inacc.) Est

Celui qui gronde à l'est

2.Kelem kegr niid logre

Crier (inacc.) de travers pleuvoir de côté

Qui gronde de côté et fait pleuvoir au côté opposé

3.N fūk sugr n lebs tulli

e.l décoiffer (inacc.) toit e.l remettre à l'envers

celui qui décoiffe le toit de la case et le renverse

4.N vik tug n lebs bāka

e.l déraciner (inacc.) arbre e.l remettre rivière

qui déracine l'arbre et le remplace par une rivière

5.Lak kugr n bāng puga

Ôter (inacc.) pierre e.l découvrir ventre

Celui qui soulève la pierre pour découvrir mon for intérieur

6.Wintoog kēnd baood- a yōore

Soleil marcheur chercheur (prés.) p.v nez

Celui qui voyage sous le soleil craint pour sa survie

7.sipalog yiu tōt wābre

Saison sèche termites ailées refuser (prés.) manger
Les termites ailées de la saison sèche ne sauraient être mangées

8.ti sē n wāba bōn a meng sadbē
e.1 manger (acc.) rater (inacc.) p.v soi-même justiciers
et quiconque en mange se fait du tort auprès du justicier

9.yā sēoog saag n yāgd goalma
voir(acc.) saison hivernale pluie e.1 se hâter (inacc.) tordu
Celui qui, voyant la pluie se préparer, court dans tous les sens

10.ti sēn bεεga zī ne yure
e.1 e.1 offenser (acc.) s'asseoir (acc.) avec angoisse
et le fautif est angoissé

11.n bīng zabr n gūud sēoogo
e.1 conserver (acc.) bagarre e.1 attendre (inacc.) hivernage
celui qui conserve la bagarre pour attendre l'hivernage

12.sawadog pag pa tōt roobo
Sawadogo femme nég. Refuser (inacc.) courtiser
Il n'est pas interdit de flirter avec la femme du Yōnyōaaga

13.ti sē n dood- a koll sebgo
e.1 courtiser (inacc.) p.v attendre vent
que celui qui s'y aventure attende le vent

14.sipalog samd rond sēoogo
saison sèche créance payer (inacc.) saison hivernale
La créance de la saison sèche se paie pendant la saison hivernale

15.seg taab n tulum tuse
se croiser (inacc.) eux e.1 renverser (inacc.)
Celui qui se croisent et renversent les arbres

16.pv-toog lar bugd tullī
Méchanteté hache porter (inacc.) à l'envers
La hache de la méchanteté se porte à l'envers

17.n zēk toabg n walem saaga
e.1 soulever (inacc.) pioche e.1 chuchoter ciel
celui qui soulève la pioche et communique avec le ciel

18.tūuda sebog n bāng m bε yiri
Suivre (inacc.) vent e.1 découvrir p.p ennemi maison
Celui qui se sert du vent pour découvrir le domicile de son ennemi

20.Nanem zīig n kō- a rītba
Assombrir (inacc.) espace e.1 donner p.v consommateurs
Celui qui assombrit l'espace et donne à manger aux consommateurs.

21.borom zīig n zab zondre
assombrir (inacc.) espace e.1 faire la guerre à l'aveuglette
Celui qui assombrit l'espace et combat à l'aveuglette

22.N tum sebog n bas n della
e.l envoyer (acc.) vent e.l laisser e.l s'adosser
celui qui envoie le vent et s'y adosser par la suite

23.Yōnyōog yaab-raoog la a gīsga
Yōnyōoga grand-père être (aff.) p.v coton
Le grand-père des Yōnyōose s'appelle Gīsga, le fil de coton

24.b yaab-poak yvur la a pānde
p.p grand-mère nom être (aff.) p.v bande de conton
leur grand-mère s'appelle Pānde, la bande de coton

25.pvdg rāam n pull koom
déverser (inacc.) bière de mil e.l panacher eau
Celui qui enlève la bière de mil pour le panacher avec de l'eau

26.kodg noaag n wilig- a yaoko
égorger (inacc.) poule e.l montrer p.v bravoure
Celui qui sacrifie la poule pour montrer sa bravoure

AMBIGUÏSATION ET DÉSAMBIGUÏSATION DES DEVINETTES àɲɔ́, LANGUE KWA DE CÔTE D'IVOIRE

André-Marie BEUSEIZE

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
beuseizeam@gmail.com

Joseph Kahatié YÉO

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
kjoephyeo@gmail.com

Résumé

Il y a, dans toute devinette, au fur et à mesure que se noue le discours, une activité de réparation comme entreprise de l'énonciateur-narrateur. Les devinettes àɲɔ́ sont une condensation de paroles fortes, très souvent ambiguës qu'il conviendrait de clarifier, au sens pointillé du terme. Comme chaque tradition en mobilise pour donner à réfléchir, à imaginer en fonction de ses pratiques anthropolinguistiques, il existe des points focaux modelés comme preuves, aidant à déduire exactement ce que cache la devinette. Cette contribution s'intéresse aux produits de la devinette àɲɔ́ pour en analyser la spécificité du discours ambigu dans son organisation interne. Lesdits produits paraissent en amont en tant que formes sous-jacentes et en aval en tant que structure revisitée reconnues à travers des traces métalinguistiques. Il existe donc un double foyer dans l'activité énonciative des devinettes àɲɔ́. Au total, il s'agit de prouver que les devinettes de cette langue kwa de Côte d'Ivoire proposent des orientations de sens favorisant leur ambiguïsation. En retour, les phases explicatives du conteur participent à la mise en place de la désambiguïsation des devinettes.

Mots-clés : devinette, paroles ambiguës, points focaux, métalinguistiques, orientations de sens.

Abstract

There is, in every riddle, as the discourse unfolds, an activity of repair as an enterprise of the enunciator-narrator. àɲɔ́ riddles are a condensation of strong, very often ambiguous words that should be clarified, in the dotted sense of the term. As each tradition mobilizes to give food for thought, to imagine according to its anthropolinguistic practices, there are focal points modeled as evidence, helping to deduce exactly what the riddle hides. This contribution focuses on the products of the àɲɔ́ riddle to analyze the specificity of ambiguous speech in its internal organization. Said products appear upstream as underlying forms and downstream as a revisited structure recognized through metalinguistic traces. There is therefore a double focus in the

enunciative activity of the ànɔ́ riddles. Overall, it is a question of proving that the riddles of this kwa language of Côte d'Ivoire offer orientations of meaning favoring their ambiguization. In return, the explanatory phases of the storyteller contribute to the implementation of the disambiguation of the riddles.

Keywords: riddle, ambiguous words, focal points, metalinguistics, orientations of meaning.

Introduction

Dans toute devinette, si (α) est la réponse escomptée, il faut voir comment (β) serait un passage pour atteindre (α), (β) pose donc le cadre situationnel de l'énonciation puisqu'il participe à désamorcer le flou. Il s'agit de ce fait d'un ensemble de processus pour quitter, au fur et à mesure l'ambiguïté. Avec le discours-devinette, le locuteur-narrateur entre dans une double phase de cryptage ou d'encodage au début de la narration. En même temps qu'il contribue à asseoir le flou constitué, en même temps il essaie, au fur et à mesure qu'il évolue dans la narration de désamorcer ce flou né du message crypté, ambigu au commencement.

L'objectif de cette recherche est d'explorer les possibilités énonciatives qu'offre le langage ambigu ancré dans les devinettes ànɔ́ et de voir comment se construit le décodage du flou à visée explicative. Les écrits de J. Authier-Revuz (2002), de J.-J. Franckel (2020) et de A. Borillo (1985) portant sur le métadiscours prouvent que tout discours a pour vocation d'explorer ce qu'il y a à dire, d'explicitier ce qui est dit et de dégager une sorte de conclusion, fonctionnant comme un résumé basé sur la clarté. La devinette ànɔ́ est une forme de discours généré, fonctionnant en boucles explicatives. En effet, sa trajectoire implique une circularité à la fois sur ce qui est dit et sur le retour explicatif du contenu du dire. Il s'agit donc d'un discours fédéré, modelé sous forme d'enjambements portant sur « la réparation », selon le mot de R. Amossy (2018) du contenu exprimé en vue d'atteindre le seuil de la compréhension.

Alors se posent les questions suivantes : Comment pourrait-on dégager dans ce vaste champ discursif les traits de clarté annonçant la réponse escomptée que vise l'énonciateur de la devinette ànɔ́ ? Existe-t-il, comme le prétend S. K. Määttä et M. Wiklund (2019 : 4) une figure de « l'activité réparatrice » définit

comme « un mécanisme conversationnel utilisé par l'un des participants pour résoudre une incompréhension » ?

Dans le cadre de cette recherche, la méthode utilisée est la transcription fondée sur l'alphabet phonétique international des devinettes de cette langue. Chaque énoncé est numéroté dans le souci de simple maniabilité. Elle est fonction de choix subjectifs subtiles des devinettes du terroir ànɔ́.

L'approche esquissée est basée sur la théorie d'évènement discursif de M. Foucault (1971). Selon cette théorie, on retient :

L'évènement discursif se définit par rapport à l'inscription de ce qui est dit à un moment donné dans des configurations d'énoncés. Un énoncé est toujours un évènement dans la mesure où son analyse ne peut être réduite à des considérations sur la langue, le sens et le référent.

Pour répondre aux différentes interrogations soulevées par la problématique, il nous est paru important d'orienter la réflexion sur trois axes : le premier consiste à présenter la matérialité discursive à travers les devinettes ànɔ́. Le deuxième explicite le contenu exprimé des devinettes ànɔ́ comme contenu ambigu. Enfin, le dernier axe tente de montrer les traits de la métadiscursivité exprimée comme processus de désambiguïsation des devinettes de cette langue kwa de Côte d'Ivoire.

1. La matérialité discursive des devinettes ànɔ́

Il existe des faits de langue manifestes dans les devinettes ànɔ́. La langue des devinettes se cristallise dans la narration en présentant une matérialité affinée devenue modèle. Selon leur modèle de construction et de nivellement, en fonction des cas présentés, l'auditoire habile décèle beaucoup plus aisément ce dont il s'agit, étant donné que chaque constituant participe à la mise en forme descriptive de la réponse que l'on recherche. Il existe des traces ou des parties de discours intervenant de façon périodique dans la devinette. Le travail prend appui sur sept devinettes ànɔ́ recueilli à Prikro⁶ en février 2021 comme le montre le corpus attaché ci- dessous :

⁶ A participé à l'enquête Mademoiselle ALI N'da Amenan, étudiante, Maître ès lettres. Qu'elle en soit chaleureusement remerciée.

Devinette 1 :

1. **n lɛ ja nɲɔ** /je/posséder narr/pieds/deux/
Je possède deux pieds.
2. **sākɛ n nātimā** /mais/je/marcher suff. nég/
Mais, je ne marche pas.
3. **klo-fwɛ' m** /village/suff. poss/suff. plur/
Les villageois.
4. **bɛ lwa mɪ** /ils/porter abs/moi/
Ils me portent.

Réponse

pānālɔ /pantalon/
Pantalon.

Devinette 2 :

1. **kɛ mi ja-su** /quand/moi/pied/sur/
Lorsque je me lève.
2. **nɪ ba da** /et/morph. progr/dormir/
Et que je vais dormir.
3. **kɛ mɪ da** /quand/moi/dormir prog/
Quand je vais me coucher
4. **nɛ ba ja su** /alors/eux/se lever acc/sur/
Ils se sont déjà levé.

Réponse

bɛ ja /leur/pied/
Le pied, soutenant tout le corps.

Devinette 3 :

1. **mɪ lɛ ja kɔ** /je/posséder acc/pied/un/
Je possède un seul pied.
2. **n lwa kle** /je/porter hab/chapeau/
Je porte un chapeau.
3. **n fifi fje su** /je/pousser red hab/champ/sur/
Je pousse au champ.

Réponse

nglo /Champignon/
Une sorte de champignon prisé.

Devinette 4 :

1. **n lɛ nɲa mū** /je/posséder acc/feuilles/morph. plur/
Je possède des feuilles.
2. **kusu n timā baka** /mais/je/être non acc/arbre/
Mais, en réalité, je ne suis pas un arbre.
3. **n lɛ dago** /je/posséder acc/couverture/
Je possède une couverture.

4. **kusu n timā bε**/mais/je/être non acc/natte/
Mais je ne suis pas une natte.

Réponse

fluwa/livre/

Le livre.

Devinette 5 :

1. **ɔ ja su kowu**/il/lever hab/sur/doucement/
Il se lève doucement.

2. **n ti kɔ** /je/être parf/unique/
Je suis unique.

3. **kusu mi wɔ** /mais/je/aller narr/
Mais je pars.

4. **ka kwlaa**/lieu/partout/
En tout lieu.

Réponse

jɔa/soleil/

Le soleil.

Devinette 6 :

1. **i kaza fi**/sa/barbe/pousser hab/
Sa barbe pousse.

2. **kanā i je'm**/avant que/ses/dents/morph. plur/
Avant que ses dents.

3. **b'a fi**/elles/avoir inacc/pousser inac/
Ne poussent.

Réponse

able/maïs/

L'épi de maïs.

Devinette 7 :

1. **bε ti mī ŋā**
/on/entendre obj/moi/son/
On m'entend.

2. **kusu bε wūmā m**
/mais/on/voir inacc suff nég/moi/
Mais on ne me voit pas.

Réponse

bε nε

/leur/voix/

La voix.

Dans toute devinette, on note que (a), le premier énoncé, pose le cadre situationnel de la narration. Cet énoncé est la valeur

indicielle tenant toute la substance sémantique du message de la devinette à̀no´. À cette norme indicielle de base ou formule de base nommée (α) se greffent, selon les cas de devinettes présentées, à savoir (β),(x) ou encore plus (δ) d'autres énoncés bien configurés relatant de bout en bout des figures d'explicitations de (α). Si tel est le cas, on peut suggérer dans l'absolu que le premier énoncé contient la structure profonde de l'énonciation de la devinette et, le reste, une tentative componentielle, ayant pour rôle d'atteindre la structure de surface : la réponse escomptée. C'est la structure de surface agissant comme ouverture ou fenêtre à la compréhension du message véhiculé qui est la norme à atteindre dans l'explication tenue. À chaque étape fonctionnant comme les escaliers à franchir pour arriver à destination, correspondent des niveaux d'interprétations nés de l'imagination des partenaires discursifs. Le corpus sur lequel se fonde le travail est la devinette à̀no´, un genre lapidaire de la littérature orale africaine. La devinette à̀no´ est construite sur un schéma de discours partant de l'énoncé le plus complexe, donc le plus ambigu, à l'énoncé le moins complexe, donc le plus transparent. On peut dire que le fond commun propre aux devinettes de cette langue, c'est de se séparer du caractère opaque des énoncés pour aboutir aux énoncés de plus en plus transparents, donc clairement compréhensifs. Le cheminement général fonctionne comme un rouleau qui, au fur et à mesure qu'il se déroule indique au mieux sa longueur réelle. L'idée, c'est de partir du codage pour atteindre le décodage du message, comme le montre la matérialité contenue dans le discours des devinettes ci-dessous :

Devinette 1 :

1. **n lɛ ja nɲɔ** /je/posséder narr/pieds/deux/
Je possède deux pieds.

Devinette 2 :

1. **kɛ mi ja-su**/quand/moi/pied/sur/
Lorsque je me lève.

Devinette 3 :

1. **mɪ lɛ ja kɔ**/je/posséder acc/pied/un/

Je possède un seul pied.

Devinette 4 :

1. **n lɛ npa mũ** /je/posséder acc/feuilles/morph. plur/

Je possède des feuilles.

Devinette 5 :

1. **ɔ ja su kowu**/il/lever hab/sur/doucement/

Il se lève doucement.

Devinette 6 :

1. **i kaza fi**/sa/barbe/pousser hab/

Sa barbe pousse.

Devinette 7 :

1. **bɛ ti mĩ ṅā**

/on/entendre obj/moi/son/

On m'entend.

La matérialité selon F. Saint-Ouen (1984 : 448) peut être appréhendée en ce sens :

Dire du discours qu'il est purement verbal ou seulement fonction de la réalité est sûrement se leurrer : tout discours s'inscrit dans une matérialité qui lui est propre, laquelle organise la langue, et aussi la réalité.

Au-delà de l'affirmation selon laquelle les effets de sens participent à la compréhension des devinettes à ñɔ́, le problème qui se pose est comment il est possible d'établir un lien étroit entre ce qu'on devine et la réponse globale autour de laquelle le discours de la devinette à ñɔ́ est dit. Les effets de sens naissant des interprétations ne sont donc pas des faits purement objectifs. Le fil conducteur de chaque énonciation d'énoncé est toujours tributaire de l'énonciation de l'énoncé qui le précède, puisque, à travers l'expression des énoncés escaliers se pose un véritable problème d'interprétation concordante alliant logique née des « effets de sens » et l'énonciation, la diction du locuteur- narrateur. Selon la glose de P. Charaudeau et D. Maingueneau (2002), il existe des « effets de sens dans chaque discours » ce qui fait que le discours n'est jamais neutre. Les « effets de sens » possibles trouvés dans les devinettes à ñɔ́ se construisent avec les mots catalyseurs et surtout dans les énoncés dits introducteurs, les énoncés annonçant les devinettes. Mais ces mots dits catalyseurs entraînent toujours des contenus exprimés ambigus.

2. Le contenu exprimé des devinettes àno´ comme procédé ambigu

À vue d'œil, la fonctionnalité de toute devinette àno´ paraît toujours comme un discours ambigu. En plus d'être brève et concise, la devinette àno´ assure la même fonction centrale métalinguistique, dans les trois formes : - interrogative, descriptive et discursive. La breveté est l'un des indices appelant l'ambiguïté des devinettes àno´ puisque les séquences discursives s'entremêlent l'une après l'autre si bien que, lorsque les contours sémantiques de la première ne sont pas saisis totalement, la compréhension ne peut être totale. Le message exprimé par les devinettes àno´ est quasiment rattaché à un procédé ambigu, dans son énonciation comme le soutient N. Kaaous (2004 : 172) « la devinette est établie comme la négation de l'usage de la transparence et c'est grâce à l'opacité que la plupart des devinettes sont devenues attrayantes. ». Elle est exprimée à travers la relation existant entre les contenus définitionnels avec la sémantique des mots catalyseurs et les référents quasi insaisissables qui se greffent les uns aux autres. Les réponses-mots de la plupart des exemples en sont bel et bien la preuve de l'ambiguïté, contrairement à la réponse-phrase, plus explicite, plus détaillé, illustrant une relation logique un peu plus vaste.

Dans la devinette 1, l'énoncé 1 traduit l'opacité, l'énoncé ambigu à l'amorce de la devinette tandis que 2 et 3, traduisent le processus de mise en transparence ou de désamorçage de la phase ambiguë. Donc, il s'agit, dans la dernière étape de l'énoncé explicatif, de la partie métadiscursive pour désamorcer le flou ou pour quitter l'opacité. Cependant, les étapes explicatives sont tenues par des mots ou expressions, qui les mettent en jeu en les sémantisant clairement. Très souvent, les mots qui tiennent la compréhension globale du message n'ont pas un sens unique : ils sont foncièrement polysémiques. Les énoncés exprimés dans la chaîne des devinettes àno´ fonctionnent tous comme des escaliers sémantiques tendant vers la réponse escomptée, la réponse recherchée. Chaque énoncé est une ambiguïté fonctionnelle. L'énoncé suivant contribue à enlever cette ambiguïté, au fur et à mesure que l'on avance dans le fond du message. Il s'agit de **ja kɔ**, /pied/un/, *un pied*, en 3, c'est-à-dire *le plant du champignon*. De même, l'étape de la mise en place de la méta-énonciation dans le

discours de devinette à *nglo* est mise en jeu à travers les parties du discours suivants :

2. *n lwa kle*

/je/porter hab/chapeau/
Je porte un chapeau.

3. *n fifi fje su*

/je/pousser red hab/champ/sur/
Je pousse au champ.

Le caractère descriptif, c'est-à-dire le retour sur des traces de précisions et d'explicitations, se perçoit à travers les énoncés 2 et 3. L'énoncé 2 décrit la cime du champignon qui se présente sous forme de chapeau. De plus, pour plus de clarté, on indique le lieu où pousse la chose décrite, à travers la chaîne parlée, avec l'énoncé 3 : il s'agit d'un autre pas vers la compréhension. Plus précisément, dans l'énoncé 2, la phase explicative, le métadiscours est beaucoup plus approfondi pour défaire le flou exprimé, avec *n lwa kle* /je/porter hab/chapeau/, *Je porte un chapeau*, une expression ambiguë annoncée pour viser la première phase de la transparence. Le métadiscours fonctionnel contribue donc à désamorcer les énoncés ambigus. Enfin, l'énoncé 3, *n fifi fje su* /je/pousser red hab/champ/sur/, *Je pousse au champ*, parachève la phase explicative, en clarifiant de plus en plus l'idée voulue, c'est-à-dire la réponse souhaitée qui est montrée du doigt. Mais, même ici, la phase ambiguë est toujours d'actualité en ce sens que tout pousse en brousse et nul ne présage encore le champignon. La grammaire générative admet que les structures de surfaces peuvent être les mêmes, du point de vue sémantique contrairement aux structures profondes capables d'être interprétées différemment. Ainsi, cette thèse met en relief la polysémie qu'on pourrait voir dans les mots catalyseurs de sens et également dans les tous premiers énoncés qui paraissent en structure profonde.

La métadiscursivité permet donc aux actants de l'énonciation de songer à la réponse *nglo* /Champignon/, *une sorte de champignon prisé* qui pousse en brousse. De même, on peut développer cette analyse avec la devinette 4. Ainsi, l'étape 1, *n le npa mũ* /je/posséder acc/feuilles/morph. plur/, *Je possède des feuilles*, est une explication voulue et développée comme telle, pour faire allusion aux différentes pages d'un cahier ou d'un livre. Mais avec le mot catalyseur *npa*, *feuilles*, la polysémie fait allusion

aux feuilles d'une plante avant l'idée de feuilles comme papiers d'un livre ou d'un cahier.

Avec la devinette 4, il apparaît que cette langue procède par élimination. Le mot **kusu**, *mais*, donne une certaine clarté aux actants de l'énonciation pour faire la part des choses en facilitant leur choix. En plus, de façon additive, **n timā baka** /je/être non acc/arbre/, *en réalité, je ne suis pas un arbre* apporte plus de précision en éradiquant l'arbre auquel l'on pouvait éventuellement penser.

L'étape 3, **n lε dago**, /je/posséder acc/couverture/, *Je possède une couverture*, ouvre plus sur la transparence voulue. L'on doit penser à la couverture soit du cahier, soit du livre. Enfin, l'étape 4, **kusu n timā bε**, /mais/je/être non acc/natte/, *mais je ne suis pas une natte*, participe à l'élimination de certaines fausses réponses que les partenaires du discours pourraient avoir.

D'un point de vue structurel, cette forme est basée sur une trinité liée à l'esprit de la narration ou du déroulement de l'énonciation évolutive de la devinette comme le prouvent les parcelles ou parties du discours (a), (b) et (c) ci-dessous :

- (a). un rapprochement entre deux unités différentes X et Y ;
- (b). un questionnement portant sur les différences, qu'on appellera *question (Q)* ;
- (c). une *réponse (R)*, qui peut être un mot ou un énoncé.

Le discours issu des devinettes à no' est ici ambigu en ce sens que le coénonciateur ou récepteur, en position de conquérant, du fait qu'il doit chercher à s'approprier le sens du message véhiculé par l'énonciateur-narrateur se substitue au sujet d'énonciation. L'énoncé 1 au fondement de la source d'origine (S_0) se déploie en source de niveau 1 (S_1), où **n**, *je* s'inscrit en lieu et place du sujet d'énonciation. Les instances supposées neutres ont à leur tour une connaissance des sillons tracés par ce genre de discours de devinette mais, en aucun moment elles ne signalent une vision claire de leur supposé réponse. Sur le plan discursif et énonciatif, précisent Boukhris et El Moujahid (2005 : 141), « la devinette repose sur un ensemble de procédés dont la fonction essentielle est d'éloigner l'énoncé du registre commun et partant d'indisposer le locataire-partenaire par la difficulté de percer immédiatement l'opacité sémantique encodée et de parvenir à la clé de l'énigme. ». Tout compte fait, les traits supposés de la métadiscursivité exprimé par le locuteur-narrateur élimine au fur et à mesure l'ambiguïté.

3. Les traits de la métadiscursivité exprimée comme processus de désambiguïsation

Les devinettes à no['] sont dites transparentes lorsqu'elles possèdent la propriété de ne rien camoufler et d'inscrire les germes de la clarté dans le moule de la narration concoctée. Elles véhiculent donc un message ayant, dans ce cas d'espèce, une clarté linéaire et une limpidité combinatoire qui militent à son actif. C'est la raison pour laquelle, J. Pantet et A. Grobet (2011 : 12) tiennent à mentionner ce qui suit :

Le signe linguistique, selon certains philosophes du langage, admet deux états : il est soit transparent, assumant une pure fonction référentielle en fonctionnant comme indice pour l'objet du monde qu'il doit représenter, soit opaque, désignant lui-même en fonctionnant auto-réflexivement.

En d'autres termes, c'est la cohésion interdiscursive qui œuvre à la mise en place de la saisie de la devinette à no['], annulant ainsi l'ambiguïté. On peut voir en cela le fractionnement des interprétations, le tri des interprétations qui militent en faveur de la désamorçage de l'ambiguïté semée dès l'entame des devinettes. L'interprète est dans la position de sujet agissant, contrairement au locuteur-narrateur, sujet du discours déjà fidélisé. Le signe, relaté dans le fil de la narration décelable à travers les mots qui catalysent le fond du discours fonctionne comme une argumentation déjà constituée. Cette argumentation développée et issue d'un contenu expressif a d'abord un aspect énonciatif, contenu dans le dire des partenaires discursifs et énoncif, évoquant tout ce qui ne figure pas comme trace dans les énoncés produits. En effet, il existe une corrélation relationnelle entre les manières de dire les devinettes et certains faits paralinguistiques tels que les traits du visage. Tout cet ensemble participe au dénouement de l'ambiguïté absolue. Comme tout produit langagier, il existe des manières de concevoir le dire ou de l'habiller pour chercher un effet perlocutoire.

L'intérêt de cette construction discursive provient du fait que dans la chaîne parlée, la logique interne se base sur des couples de mots ($\delta : \psi$), où (δ) implique (ψ). La déconstruction de l'ambiguïté découle de l'idée selon laquelle l'on part d'un mot/expression flou (e) pour aboutir à un/une autre, moins flou (e) donc plus transparent (e). Pour ce qui est des devinettes 3 et 4 par exemples, les mots ou signes ambigus se trouvent en position 2 : il s'agit de

kle, *chapeau* pour la devinette 3. Le mot ou signe transparent de cette même devinette est en position 3, c'est-à-dire à la chute de l'énoncé où il est tiré.

Le mot ambigu, semant le flou dans la devinette 4 se trouve en position 1, **nɲa**, *feuille*. Cependant, le mot transparent est en position 4, **bɛ**, *natte*. On retient que les mots transparents sont précédés de négation, de procédé d'exclusion, d'élimination qui a pour fondement de montrer ce qui est recherché. Il existe certainement un lien collégial abrupt entre les mots, signes de départ, et les marques de cohésion discursive qui sont des formes explicitation du message, à l'arrivée.

De façon consécutive, il convient d'établir une sorte de parallélisme entre l'état d'imagination entretenu par l'auditoire et la coréférence susceptible d'être évoquée par les interactants de l'énonciation, les sujets passifs. La cohésion du point de vue de la structure interne de la devinette à̀nó existe parce que, au tout début de sa mise en forme de la devinette, elle est tout à fait opaque, ambigu. Au fur et à mesure que l'on avance dans la narration, donc dans les explicitations, il y a un dénouement qui s'installe. La devinette devient moins opaque et donc mieux saisissable, par essence. De ce fait, tout énoncé de devinette à̀nó, ou du moins tout discours, bien qu'émis par une seule entité physique-le sujet parlant- ou encore le locuteur-narrateur de la devinette, se perçoit comme une œuvre explicitée de plusieurs partenaires linguistiques dont la charge est de mettre en scène, à travers l'énoncé, un discours démuné de faits ambigus, donc un discours transparent, à tout égard. Ainsi, nous comprenons qu'un tel discours de devinette à̀nó, quittant sa qualité opaque pour la transparence ne pourrait se départir de faits explicatifs.

C'est donc à juste titre que R. Vion (2005) donnant son point de vue sur les séquences narratives affirme :

On peut considérer les séquences narratives, descriptives, explicatives et argumentatives comme des macro-tâches discursives intervenant dans des genres discursifs ou interactifs qui les mobilisent de manières différenciées.

De ce pas, on peut soutenir que, dans une narration de devinette à̀nó, le locuteur-narrateur pose le cadre situationnel du renvoi possible du message. Le cadre situationnel de la devinette à̀nó présente les faits énonciatifs. Ces faits énonciatifs sont

ancrés dans les premiers énoncés de devinettes de notre corpus.
Ce sont :

Devinette 1 :

1. **mɪ lɛ ja kɔ** → *Je possède un seul pied.*
/je/posséder acc/pied/un/

Devinette 2 :

1. **ɔ ja su kowu** → *Il se lève doucement.*

/il/lever hab/sur/doucement/

Il se lève doucement.

Devinette 3 :

1. **mi nimã ãmãŋo** → *Je ne mange pas de mangue*

/je/manger inacc suff nég/mangue/

Devinette 4 :

1. **n lɛ nɔpa mũ** → *Je possède des feuilles.*

/je/posséder acc/feuilles/morph. plur/

Devinette 5 :

1. **bɛ ti mĩ ŋã** → *On m'entend.*

/on/entendre obj/moi/son/

Devinette 6 :

1. **kɛ mi di** → *Lorsque je mange.*

/quand/je/manger narr/

Devinette 7 :

1. **jɛ ti nda** → *Nous sommes des jumeaux.*

/nous/être acc/jumeaux/

Il s'agit de traces linguistiques de la présence du locuteur dans son énoncé, les lieux d'inscription de la subjectivité dans le langage. Le locuteur-narrateur est un sujet errant – il est à la fois actif et passif-. C'est en cela qu'il faut comprendre le mot de J.C Coquet (1997 : 35) :

Pour essayer de combattre l'effet d'oralité toujours renaissant et l'effet de rationalité attaché, quoi qu'on fasse, à la notion de « sujet » et la subjectivité se dissout dans le concept d'instance énonçante.

Parmi les faits énonciatifs, on peut retenir la modalité, c'est-à-dire les moyens utilisés par le locuteur-narrateur pour fonder les sillons de la compréhension de la devinette à̀nɔ́ et les relations

intersubjectives de toutes sortes qui pourraient forger au mieux la compréhension de la devinette.

On part d'abord d'une ossature opaque, d'un discours circulaire revenant constamment sur des tournures pour asseoir le flou. Dans l'autre acceptation, le métadiscours des devinette àno' est au discours ce que la métalangue est à la langue, le rapport métalangue/langue = métadiscours/ discours, s'exprimera cette fois comme :

le métadiscours est un discours sur du discours, c'est-à-dire comme renvoyant aux zones B et C ; ou bien le métadiscours est discours revenant sur lui-même, c'est-à-dire restreint, dans un rapport de représentation sui-référentiel, à la zone B...

J. Authier-Revuz (2020 : 10)

Les énoncés de la devinette àno', d'un point de vue métadiscursif, peuvent paraître dans tous les segments de discours, mais ils sont singulièrement liés au genre explicatif, dans la mesure où ils s'autodéfinissent dans la compréhension, ce qui est le but d'une explication. Il s'agit donc au départ de la narration d'énoncés ambigus. Le discours de devinette àno' est fondé sur l'opinion du narrateur, opinion selon laquelle le flou doit de plus en plus se clarifier. D'une part, le dispositif énonciatif qui retrace de façon total la devinette àno' et, d'autre part, un métalangage explicatif désamorçant les énoncés ambigus qui tente de la mettre en exergue en l'ouvrant à la compréhension populaire. Le locuteur-narrateur de la devinette àno', affine son message qu'il codifie.

En tant que signifiante, donc ensemble de signes condensés, il convient de voir dans l'acte de mise en codification une composante énonciative puisqu'il y a des manières de dire les devinettes àno', d'exprimer ces signes. Selon J-M. Klinkenberg (1996 : 96-97), la sémiotique : « ... se contente de noter que le sens naît du rapport entre un univers dont relève le signifiant et un autre univers dont relève le signifié. » Il y a donc des manières d'exprimer le contenu du message issu de la devinette àno', c'est-à-dire des manières énonciatives pour désigner les choses dans le contexte de l'exprimabilité que nous offre la langue. Cette idée est ratifiée par A.- M. Beuseize (2020 : 79) lorsqu'il soutient :

Le contenu, c'est-à-dire la réponse escomptée entraîne le contenant, les explications déployées pour une meilleure vision de la description amorcée. Cette étape fondamentale

concourt à la mise en jeu de la devinette, dans le circuit communicatif, selon des choix opérés par la sphère sémiotique.

En suivant un contenu mouvant actionné volontairement par une logique interne du locuteur- narrateur, les devinettes à̀nɔ́ quittent au fur et à mesure leur statut de langage ambigu, opaque, avec l'amorce du métadiscours. Nous remarquons qu'au fur et à mesure que l'on quitte le premier énoncé en évoluant vers la réponse escomptée, l'opacité, l'ambiguïté se dénoue pour céder la place à la transparence. Il est possible de voir ces faits de langue avec les devinettes à̀nɔ́ 1 et 2 supra.

Conclusion

La présente recherche a pour but d'explorer les différents contours de sens nés des devinettes de cette langue kwa de Côte d'Ivoire dans une perspective énonciative. Ces contours font naître soit l'ambiguïté, soit la désambiguïté selon les cas de positions suscités par la narration. Comment, dans la narration des devinettes à̀nɔ́ pourrions-nous maximiser la compréhension du message ? On a pu retenir ce qui suit :

Les devinettes sont construites sur un schéma de discours partant de l'énoncé le plus complexe, donc le plus ambigu, à l'énoncé le moins complexe, l'énoncé plus transparent. Les effets de sens possibles trouvés dans les devinettes à̀nɔ́ se construisent dans les mots catalyseurs et surtout dans les énoncés dits introducteurs, les énoncés annonçant les devinettes. Les étapes explicatives sont tenues par des mots ou expressions, qui les mettent en jeu. Très souvent, les mots qui tiennent la compréhension n'ont pas un sens unique. La polysémie milite en faveur du flou. Les énoncés exprimés dans la chaîne de devinettes à̀nɔ́ fonctionnent comme des escaliers sémantiques tendant vers la réponse escomptée, voulue. La métadiscursivité permet aux partenaires discursifs de songer à la réponse escomptée. Les devinettes sont dites transparentes lorsqu'elles possèdent la propriété de ne rien camoufler et d'inscrire les germes de la clarté dans le moule de la narration concoctée. Elles véhiculent donc un message ayant une clarté linéaire et une limpidité qui militent à son actif.

Références bibliographiques

- Amossy Ruth, 2018, « La Réparation d'image dans le discours de campagne : perspectives discursives et argumentatives » dans *Langage & Société*, n° 164, 216 p.
- Authier-Revuz Jacqueline, 2002, « Dudire "en plus" : dédoublement réflexif et ajout sur la chaîne », dans *Jacqueline*.
- Authier-Revuz, Jacqueline & Lala Marie-Christine (éds) *Figures d'ajout*, Paris, Presses de la Sorbonne.
- Beuseize André-Marie, 2021, « La Métadiscursivité dans les devinettes goli, parler baoulé de la Sous-Préfecture de Bodokro », dans *Akofena*, Revue Scientifique des Sciences du Langage et Communication n° 003, vol. 3.
- Borillo, Andrée. (1985). « Discours ou métadiscours ? » *DRLAV*, 32, 47-61.
- Boukhris, Fatima, et El Moujahid El Houssaïn, 2005, « les devinettes amazighes, structures, esthétique et fonctions » *études et documents berbères*, 23 :133-151, Paris, maison des sciences de l'homme.
- Charaudeau Patrick et Maingueneau Dominique, 2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil.
- Coquet Jean-Claude, La quête du sens. Le langage en question, Paris, PUF, 1997, pp. 73-79.
- Kaaouas Nadia, 2004, « Opacité référentielle dans les devinettes berbères », La littérature amazighe. Oralité et écriture. Spécificités et perspectives, Rabat, Publications de l'IRCAM, pp. 171-190.
- Klinkenberg, Jean-Marie. (1996), Sept leçons de sémiotique et de rhétorique, Toronto, Groupe de recherches en études francophones, VIII -237 p.
- Foucault Michel, 1971, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- Franckel Jean-Jacques. (2020). De l'énonciation à la méta-énonciation. Corela HS-31. DOI : <https://doi.org/10.4000/corela.11607> [En ligne], consulté le 23 décembre 2020 sur URL : <http://journals.openedition.org/corela/11607e> Nouvelle, p. 147-168.
- Benveniste (Émile), 1974, Problèmes de linguistique générale I
- Määttä Simo K. & Wiklund Mari, 2019, Réparations conversationnelles dans un entretien d'asile interprété par téléphone, dans *Langage & Société* n° 166, pp. 161-183.
- Pantet Jeanne et Grobet Anne, 2011 « Entre opacité et transparence : les trajectoires du signe dans les séquences de définition en contexte didactique plurilingue » dans *Cahiers de l'ILSL*, n° 30, pp. 7-36.

- Saint-Ouen François, 1984, De la matérialité du discours aux espaces discursifs, dans *Revue française de science politique*, n° 3, pp. 428-448
- Vion, Robert « Séquentialité, interactivité et instabilité énonciative », dans *Cahiers de praxématique* [Online], 45 | 2005, Online since 01 June 2009, connection on 22 June

ESQUISSE D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE DU TEXTE TRADITIONNEL ORAL : EXEMPLE DES PROVERBES GULMANCE

Dieudonné Yendifimba LOUARI
Université Yembila Abdoulaye Toguyéni, Burkina Faso
louaridieudonne@gmail.com

Résumé

Taxées à tort ou à raison de sociétés de l'oralité, les sociétés africaines traditionnelles sont détentrices de cultures construites, conservées et transmises de façon orale. La culture africaine est pratique et discours avec un degré de métaphoricité qui lui confère un niveau de figurativité élevé. Avec une vision dont l'axialité est exogène à la conception profonde des peuples et des populations qui en sont auteurs, la lecture et l'analyse parfaite de ces textes et discours traditionnels s'en trouvent galvaudées, les méthodes d'approches étant dans leur presque totalité conçues et enseignées par l'occident. "Bien lire" ces textes africains nécessite alors une démarche qui prenne en compte leur spécificité contextuelle. Engelbert Mveng, Samuel Martin Eno-Belinga dans un ouvrage intitulé *L'esthétique littéraire dans les chants mortuaires en pays baantonu* ont défini une démarche appelée *L'esthétique littéraire orale* que d'aucun qualifie de révolutionnaire. L'objectif de cet article est de revisiter cette nouvelle approche et d'en déterminer son efficience quant à la lecture du discours oral africain. A partir d'un énoncé sentencieux tiré de la riche culture burkinabé, nous tenterons de démontrer sa pertinence.

Mots-clés : métaphoricité, esthétique littéraire, herméneutique, exégèse, propédeutique.

Abstract

Taxed rightly or wrongly as oral societies, traditional societies are holders of constructed cultures, transmitted orally. African culture is practical and has a degree of metaphoricity which gives it a level of figurativeness, a vision whose axiality is exogenous to the deep conception of the populations which are its authors, the perfect reading and analysis of traditional texts and discourses. They find them overused, the approaches being almost entirely designed and taught in the West. "Reading these African texts well then requires a consideration of their contextual specificity. Engelbert Mveng Martin Eno- Belinga in a work entitled *L'aesthetics littéraires mortuaires chants in baantonu country* defined an approach Oral literary aesthetics that no one qualifies The revolutionary aspect of this article is to revisit this new

approach and to determine its effectiveness in the reading of African oral discourse. Starting from a sentence taken from the rich Burkinabe culture, we will try to assess its relevance.

Keywords: metaphoricity, literary aesthetics, hermeneutics, propedeutics.

Introduction

La richesse de la culture africaine réside dans le caractère pluriel des éléments qui la constituent. Son fondement oral confère à la société qui la conçoit et la pratique le statut de société d'oralité. A l'instar de textes écrits des sociétés dites d'écriture, leur lecture et leur analyse nécessitent l'usage de méthodes appropriées. Il est reconnu en ces textes traditionnels, des caractéristiques qui sont celles de leur forte métaphoricité et de leur degré élevé de figurativité qui leur sont propres. Toute chose qui nous oblige à nous interroger sur l'opportunité ou pas d'aller vers une démarche africaine de lecture de ces textes, qui tiendrait compte de ces spécificités.

Cependant, existe-t-il une approche locale d'analyse du texte oral africain qui prenne en compte ses spécificités ? Nous partons du postulat qu'il est fondamental de lire le texte africain avec des "yeux africains", et nous tenterons de faire cette lecture sous l'angle de la théorie préconisée par Engelbert Mveng et Samuel Martin Eno Belinga, celle de *L'esthétique littéraire orale*.

L'objectif pour nous est de montrer que cette nouvelle approche théorique pour l'étude des textes oraux se présente comme une solution permettant de mieux cerner le texte traditionnel d'une part, puis de la mettre au centre d'une analyse d'un proverbe tiré du terroir burkinabé d'autre part. Nous tenterons au préalable de revisiter les méthodes occidentales les plus appliquées dans les situations d'analyse de textes oraux traditionnels.

1. Des approches du texte oral selon la perspective occidentale de Frank Alvarez-Perevre

Frank Alvarez-Perevre, cité par Alain Sissao dans son blog portant *Connaissance de l'art africain à travers la littérature orale et écrite*, entrevoit comme bien d'autres spécialistes du domaine, qu'il faille regrouper les études de littérature orale en fonction de leur objet d'étude : l'étude à caractère linguistique, l'étude des tendances ethnosociologiques, l'étude des rapports psychologiques individuels ou collectifs avec les récits ou les textes, l'étude des

structures narratives, l'étude des contenus. L'approche sémiotique de l'analyse des discours reste aussi beaucoup appliquée à propos, avec des approches plus ou moins singulières selon les auteurs.

1.1 Approche selon les objets d'étude

Cette présentation se fixe pour objectif d'énumérer les diverses approches centrées sur l'objet d'étude d'une part mais aussi montrer leurs intérêts respectifs conformément à la vision de Frank Alvarez-Pereyre, lue par Alain Joseph Sissao d'autre part. En effet, plusieurs approches ont été définies et nous en retiendrons quelques-unes.

1.1.1 Les approches linguistiques, ethnolinguistiques et ethnosociologique

En tant que création langagière, le texte oral pourrait bien s'appréhender sous une analyse linguistique. La description linguistique permet de trouver dans le texte des informations qui permettent une identification rigoureuse des unités linguistiques et leurs enchaînements. Pour Alvarez-Pereyre précise Alain Sissao, il s'agira d'établir un rapport entre le système linguistique d'énonciation et de référents ; l'étude du contenu du texte est souvent exclue de cette analyse, constate l'auteur.

L'étude du sens nécessite la connaissance des différentes règles linguistiques qui conditionnent leur distribution au niveau de l'énoncé. Il s'établit ainsi une distribution dans plusieurs réseaux de compatibilités morphologiques, syntaxiques et sémantiques, réseaux qui ne sont jamais vraiment gratuits. Cette classification linguistique ne devrait pas toucher uniquement les études de sens, mais également la sociologie de la littérature orale. (F. Alvarez-Pereyre, 1980-172)

L'ethnolinguistique consiste en une étude pluridisciplinaire des faits de langue. Elle tient compte aussi bien de la forme, du contenu et du contexte. Elle fait la combinaison d'une analyse linguistique qui prend en compte les approches phonologiques, syntaxiques et lexicales puis une analyse ethnographique et ethnologique dans une approche des faits culturelles, ce dans l'optique d'en saisir la dimension totale. Elle impose un travail terrain de contact direct avec la population locutrice.

Pour Paulette Roulon-Doko⁷ dans une communication intitulée *L'ethnolinguistique, une méthodologie développée par le LACITO dès sa création*, l'étude de la parole et des paroles culturelles qui fondent la littérature orale d'une culture, est facilitée par l'utilisation des moyens informatiques et l'exigence d'une prise en compte de sa production en contexte. Elle constitue un domaine privilégié d'application de la méthodologie ethnolinguistique.

Frank Alvarez-Pereyre s'interroge sur cette approche ethnolinguistique de la littérature orale traditionnelle :

L'ethnolinguistique sera-t-elle une constatation des régularités ethnologiques qui se dégagent de l'analyse d'un texte recueilli ? Sera-t-elle une analyse du statut du discours (conte, mythe, chantefable...) à propos d'un vécu observé ? Cette ethnolinguistique-là devra-t-elle intégrer les idéologies dites indigènes sur la littérature orale ? Dans une hypothèse positive, quels seront les causes, les fondements. Ou encore, quelles sont les conditions d'un comparatisme dont bien des études en littérature orale sont l'exemple. Ainsi, la croyance plus ou moins implicite en quelques modèles dits universels, ou au contraire la préférence pour une singularité ethnique ou culturelle, à propos de laquelle les infinies tentations de l'ethnocentrisme doivent être toujours maîtrisées. (F. Alvarez-Pereyre, 1985-172)

Le domaine privilégié d'application de la méthodologie ethnolinguistique est en somme l'étude de la parole et des paroles culturelles.

De l'avis de Calame-Griaude :

L'ethnographie de terrain nous avait appris l'importance du contexte et du fonctionnement social de la littérature orale ; par ailleurs, la découverte par Marcel Griaule, qui a guidé nos premiers pas sur le terrain, de la pensée symbolique africaine, fut déterminante pour nous orienter dans le sens d'une analyse qui prenne en compte les interprétations conscientes des usagers eux-mêmes et leur vision du monde. Mais c'est la méthode structurale qui permet, avec l'aide d'un certain nombre de notions que nous devons à la psychanalyse, de dégager les systèmes d'oppositions inconscientes qui régissent cette vision du monde traditionnelle et la logique symbolique de ces oppositions. Cependant, aucune de

⁷ Paulette Roulon-Doko, linguiste et ethnologue de formation, elle est directrice de recherche au CNRS Paris, Directrice du laboratoire *Langage, langues et Cultures d'Afrique noire* (Llacan), Docteur de 3e cycle, Docteur d'État, Habilitée à diriger des thèses.

ces méthodes n'attire l'attention sur la forme dans laquelle sont livrés les textes. (**Geneviève** Calame-Griaule, 1990)

Définie comme l'étude des relations entre la langue, la culture et la société, l'ethnolinguistique permet d'aboutir à une synthèse de ces différentes approches et de considérer la littérature orale comme un champ privilégié de manifestations langagières dans un contexte culturel précis. Toujours pour Calame-Griaule, les éléments à prendre en compte dans l'étude d'un texte oral s'organisent autour de quatre pôles principaux qui sont : le texte, le contexte, l'agent (s) et la langue.

L'ethnosociologie est une étude scientifique des connaissances sociologiques de différentes ethnies. C'est une science des faits sociaux humains, des groupes sociaux en tant que réalité distincte de la somme des individus qui les composent. Pour Joseph Alain Sissao, l'étude ethnosociologique permet de déterminer l'approche relative aux règles et conditions d'usage des faits de littérature orale.

1.1.2 Les approches stylistiques et psychologiques

L'analyse du style s'intéresse aux codes linguistiques et non linguistiques. Elle porte sur les faits de langue et sur ceux extralinguistique. Elle permet de percevoir les variations que chaque émetteur peut faire subir au texte émis, sur les éléments les plus remarquables de la langue et du langage. En outre, elle peut porter sur les éléments non linguistiques notamment les gestuels, intonation du discours non verbal.

Les procédés stylistiques font partie du texte qui est relaté. Les études stylistiques peuvent même viser deux objets reliés mais distincts : pour chaque genre, la recherche de ce qui, au niveau linguistique, définit ce genre en propre, à côté des règles qui régissent tout message linguistique dans la langue considérée. Par ailleurs, il s'agira des variations que chaque émetteur peut faire subir au texte émis, sur les éléments les plus remarquables de la langue et du langage, mis alors en jeu dans le genre spécifique. L'autre volet de l'analyse stylistique porte sur les éléments non linguistiques comme les mimiques, l'intonation et le gestuel. (Alain Joseph Sissao, 1985)

L'approche psychologique se voue à la clarification des rapports quotidiens qu'entretiennent les récits d'une part et d'autre part entre ceux qui ont à les assumer en tant que créateurs et transmetteurs. Se tablant sur l'explication de la genèse de

l'individu comme être psychologique et social. Pour Alain Joseph Sissao, c'est un appel à la rigueur, une exigence méthodologique dans le cadre des études de littérature orale quand celles-ci font appel à la psychologie. Il rappelle par ailleurs la grande faveur dont bénéficient les contes grâce à leur statut spécifique en tant qu'instrument symbolique.

1. 2. Les approches de structures et de contenus

La morphologie du texte se fonde sur la présence d'une connexion des parties du textes. Pour Alain Sissao, l'étude des structures narratives est abordée à partir du mot allemand Gestlt (forme) qui veut dire "abstraction de l'aspect de mobilité et admet cette connexion des parties du texte. André Jolles dans son article *Formes simples* précise que « La forme qu'il s'agit d'engendrer, est la manifestation des choses en tant que phénomènes typiques et morphologiquement déterminés, la puissance agissante au sein de tout événement. » (André JOLLES, 1972-15)

L'approche du contenu consiste en une définition des structurations, des hiérarchies et des significations des éléments complexes qui forment les faits de littérature orale. Faire une analyse des contenus consistera à rendre compte d'un genre spécifique et à le comparer aux autres genres à l'intérieur d'une même culture ou avec d'autres cultures. L'objectif selon Sissao est de suivre le développement d'un thème, d'un objet, d'une pratique ou d'un personnage à travers un ou plusieurs textes. A cela, on peut ajouter des objectifs secondaires notamment l'étude de moyens inconscients propres à une culture ou la recherche de l'universel.

Après avoir revisité ces différentes approches, on pourrait comprendre qu'il n'est pas évident de présager d'une démarche qui s'adapte à tous les genres ; cependant, l'un des objectifs qui apparaît dans toutes ces opérations demeure d'abord le nécessité d'une perception du sens profond de l'énoncé ou du discours traditionnel. Existe-t-il une démarche africaine de lecture de texte traditionnel africain qui soit porteuse de toutes ces préoccupations ?

2. L'esthétique littéraire orale, une approche africaine du texte traditionnel

Le texte oral traditionnel africain dans beaucoup de circonstances, brille par sa multicontextualité et sa multisémantique. N'est-ce pas d'ailleurs la caractéristique première qui oblige celle seconde ? Cet état de fait a été pensé dans l'esthétique littéraire africain comme méthode de lecteur et théorie d'analyse des ressources orales traditionnelles africaines. L'équipe de Mveng conçoit cette esthétique littéraire orale comme aussi une étude exégétique du langage, une technique de lecture, une méthode et enfin une théorie. (S. M. Eno Belinga, E. Mveng, 1968-14)

2. 1. Exégèse du langage, une technique, une méthode, une théorie

Les auteurs de l'esthétique littéraire orale conçoivent l'exégèse du langage comme une analyse du langage et de ses techniques mises en place et structurées pour la connaissance du monde, de la forme étendue dans une vision large et englobante et de la pensée immanente aussi bien dans les formes, les nuances, les traits et les textures que prennent le multiple. Le visage, le comportement, les non-dits, les silences, les tons, les images, les discours s'y inscrivent parce que le langage est le réceptacle qui accueille les expériences de la condition humaine.

Selon nos auteurs, les textes oraux africains, quelles que soient les apparences qu'ils peuvent prendre du profanes (conte, proverbes, berceuse), ou du sacré (nom, mythe, légende), comportent étrangement des éléments identiques et homogènes. Ce sont ces éléments (les styles, les rythmes, les images) que l'esthétique littéraire orale propose en un paradigme sur lequel s'appuie l'esthétique littéraire orale pour se démarquer comme une lecture africaine de son texte oral. L'esthétique littéraire orale est une technique alors qui se veut un archétype dans la lecture du texte oral africain.

Mveng et Belinga appréhendent l'esthétique littéraire orale comme une méthode. Elle est une méthode ayant une démarche critique pluridisciplinaire logée entre la propédeutique (initiation aux techniques et méthodes de fonctionnement, d'écoute et de lecture du discours oral figuratif), l'exégèse et l'herméneutique du discours ou langage. Au sens de Mveng, l'herméneutique du discours se conçoit comme toute réalisation intentionnelle ou inconsciente du message, bref, tous les aspects de la vie de

l'homme, qu'ils soient vocaux ou figuratifs, individuels ou corporatifs.

A la lecture de nos auteurs, l'esthétique littéraire orale se comprend comme une théorie. Elle est une démarche intégrale fondée sur deux éléments essentiels. D'une part, il y a le culturel composé du sonore et du kinésique et d'autre part l'esthétique caractérisée par les rythmes. Le sonore du culturel renvoie au vocal (parole, mythes, légendes, chansons, noms...) et à l'instrumental qui englobe la production instrumentale des quatre familles d'instruments de musique que sont les membranophones, les cordophones, les aérophones et les idéophones. Quant au kinésique, deuxième volet du domaine culturel, il comprend les danses, gestes et autres expositions du corps notamment la posture du nu entre autres.

L'esthétique qui est le deuxième élément essentiel de la théorie comprend les rythmes à savoir ceux immédiats (binaire, monochrome, ternaire, refrain, ostinatos rythmiques c'est à dire les effets obsessionnels et angoissant d'applaudissement et de piétinement, ...) et ceux profond (binarisme, le langage en chanson). On pourrait aussi y ajouter la prosodie à savoir les tons, le timbre de la voix, le rythme, l'accent, la quantité et l'intonation.

2. Lecture d'un texte littéraire oral gulmance

Samuel Martin Eno Belinga et Engelbert Mveng à travers une adaptation de la démarche de lecture du texte oral qui semble en évidence mieux prendre en compte les spécificités des textes oraux africains, mettent à la disposition de la recherche dans le domaine des textes de la tradition orale, un guide qu'ils ont eux-mêmes qualifié de révolutionnaire. Notre travail procèdera à la lecture d'un texte oral traditionnel tiré de la communauté Gulmance du Burkina Faso et selon la méthode d'approche *Mvengienne et Belingienne*, nous tenterons de faire son "déchiffrement" afin d'en définir les éléments esthétiques littéraires.

Chaque peuple a ses propres critères d'analyse, de détection et de perception de ce qu'il entend par beau, esthétique. Ces critères sont légitimés au sein de la trame représentative qui s'articule et se module dans le substrat culturel qui est à la base de l'éducation individuelle et collective de ses individus au sein d'une communauté. C'est le sens que prend l'esthétique ici : celle de l'oralité. (S. M. Eno Belinga, E. Mveng p. 14)

Notre approche du texte sentencieux *gulmance* sera tridimensionnelle à savoir la dimension de la propédeutique, celle de l'exégèse et enfin l'herméneutique du discours ou du langage, ce dernier étant entendu au sens de Mveng comme toute réalisation intentionnelle ou inconsciente de message, bref, tous les aspects de la vie de l'homme, qu'ils soient vocaux ou figuratifs, individuels ou corporatifs. Notre corpus en étude se compose d'un énoncé sentencieux du Burkina Faso, tiré de la communauté *gulmance* un peuple plus à l'Est du pays.

3. 1. Transcription et traduction de l'énoncé sentencieux *gulmance* **- Énoncé sentencieux *gulmance***

Din bi gniadi, ban da jalgi i cari

Etaler (acc) / leur / sésame, / ils /accuser (nég) /(dét)
fourmis

Que ceux qui étalent leur sésame, n'en veuillent pas aux
fourmis.

On pourrait définir un énoncé sentencieux comme un texte oral qui exprime en peu de mots une vérité et non la vérité dans laquelle une communauté ou un peuple se reconnaît puisqu'elle est basée sur la sagesse, l'expérience, l'observation et l'évidence. Ils sont en étroite collaboration avec le bon sens et la sagesse populaire. Leurs contenus n'est pas toujours accessible au premier venu. Il faut avoir vécu dans le lieu (auprès des sages) pour apprendre à les connaître, à les comprendre et à les utiliser.

Les énoncés sentencieux correspondent aux proverbes. Les proverbes sont considérés comme des paroles de vieux ou des paroles de sages puisqu'ils expriment le bon sens et la sagesse populaire. Ils servent à appuyer des affirmations, à utiliser des propos, à donner du poids à ce que l'on dit. Ils permettent également de ramener les gens à la raison pour acquérir leur adhésion à une cause dont ils n'en mesuraient pas la portée. Les énoncés sentencieux sont présentés comme appartenant à un trésor de conseils empiriques accumulés au fil du temps par la sagesse populaire. Ils permettent aussi d'embellir le discours, de moraliser, de conseiller le groupe social. Notre énoncé s'inscrit dans cette option lorsque l'on considère les raisons qui justifient son énonciation.

3. 1. 1. L'approche propédeutique de l'énoncé

La propédeutique, tiré du grec ancien selon le dictionnaire Larousse 2010, est un terme historique désignant un cours d'introduction à un art ou à une science. Se réfèrent à son étymologie, le mot comprend le préfixe Latin *pro* qui signifie antérieur, rudimentaire ou devant et le radical Grec *paideutikós* qui signifie "se rapportant à l'enseignement". On pourrait ainsi définir la propédeutique plus particulièrement comme les connaissances nécessaires avant ou pour l'apprentissage d'une discipline, mais non suffisantes pour sa maîtrise.

La propédeutique en tant que démarche, est une initiation aux techniques et méthodes de production, de fonctionnement, d'écoute et de lecture du discours. En tant que méthode didactique, elle se définit comme l'ensemble des connaissances qui préparent à une étude plus approfondie. L'étude propédeutique va consister à préparer à la lecture du texte traditionnel à travers la présentation du contexte de son énonciation. Ce contexte fixe le sens lorsque l'on est conscient du fait que le langage traditionnel est contextuel, le changement de contexte pourrait convoquer un autre sens à l'énoncé ou au discours.

Ce présent énoncé qui a été récolté auprès du vieux Rigobert Tankoano à son domicile en 2017, a été tenu dans le royaume du *Núngu* par un prince s'adressant au *Núnbado*, le chef suprême du *Núngu*. Il s'agissait d'un roi qui avait épousé plusieurs femmes ; cependant toutes ne résidaient pas à la cour royale. Nombres d'entre elles étaient données en mariage au roi, mais avaient toujours pour lieu d'habitation, leur village d'origine. Cette situation mettait certains princes à la recherche d'une âme sœur, dans une position d'amer déconvenue. Un jour, alors qu'était organisé un jeu concours oratoire en présence du roi, un prince choisit cette occasion pour prodiguer ses conseils à travers l'énoncé :

Din bi gniadi, ban da jalgi i caadi.

Que ceux qui étalent leur sésame, n'en veuillent pas aux fourmis.

3. 1. 2. L'exégèse du langage

La démarche exégétique est la réalisation du contenu sémiotique du texte. Pour Belinga et Mveng, l'exégèse se tient sur trois postulats liés les uns aux autres : linguistique, sémiotique et ethnoscopique. La linguistique invite à une exploration de l'idéologie de la forme ou une morphogénèse du discours c'est à

Attablons-nous sur les termes de la traduction littérale de l'énoncé pour mieux cerner le propos.

- L'analyse exégétique se fera en se fondant sur les quatre éléments de l'énoncé : étaler, sésame, accuser, fourmis. *Ki deni* qui est le verbe à l'infinitif de l'acte accompli *din*, marque l'action d'étaler une chose dans le souci de la mettre dans de meilleures conditions de conservation, ce par l'effet du soleil ou du vent. *Ki deni* ne signifie donc pas éparpiller, ni jeter, encore moins abandonner. Il signifie exposer, pas dans le sens de faire occuper une grande superficie, ni dans le sens de montrer, de faire voir, mais dans le seul but de rechercher de meilleures conditions de mise en bon état à l'image de l'exposition au soleil des céréales pour qu'elles sèchent. On étale les produits des récoltes dans un espace bien défini et bien délimité, parfois balisé pour réduire l'invasion de "prédateurs".

Ki jalgi est une expression très polysémique, mais nous nous intéresserons à trois sens essentiellement. Si dans un premier sens, *ki jalgi* signifie se précipiter, se hâter, accélérer la cadences, dans un second sens il est compris comme chauffer, réchauffer. Dans le troisième sens qui est celui de notre contexte, l'expression pourrait être traduite par accuser, c'est-à-dire prendre quelqu'un

pour responsable d'une faute, d'une erreur, d'une forfaiture. Et dans cet énoncé, ce forfait semble peser sur les fourmis *i cadi*. Les fourmis sont des insectes qui constituent des familles très bien organisées dans la recherche de leur nourriture au quotidien. Elles parcourent les greniers, les lieux de stockage mal protégés à la quête de céréales et autres oléagineux qu'elles stockent dans la fourmilière afin de traverser les périodes de disette. On se rappelle encore ce texte poétique de la Jean de la Fontaine "*La cigale et la fourmi*". En action coordonnée, elles ne s'emparent que de ce dont elles ont besoin pour ensuite l'emporter dans leur lieu de retranchement. *I cadi* désigne donc des êtres, toujours en quête d'un mieux être, parfois au péril de leur vie. Cette quête ne se fait pas dans une volonté de détruire ou de nuire à autrui, et le mieux, elle l'organise surtout dans une forte unité d'action.

3. 1. 3. L'herméneutique

Le dictionnaire *Le Robert* 2018 définit l'herméneutique comme la science de l'interprétation des textes. Elle peut être aussi comprise comme un système d'interprétation (décodage) d'une séquence de signes complexes (symboles). Cette définition pose la problématique de l'herméneutique et de la sémiotique. Ces deux expressions font polémique entre des acteurs du domaine. Retenons celle entre Algirdas Julien Greimas et Paul Ricoeur. Tandis que pour le premier l'herméneutique est un compartiment de la sémiotique, le second soutient la thèse inverse. La tradition d'usage des deux termes laisse s'apercevoir que beaucoup réservent le terme sémiotique à la prise en considération de codes paralinguistiques informant le message et le terme herméneutique aux codes culturels indépendants des systèmes textuels, la lecture herméneutique va conduire à la détermination de la métaphoricité du texte.

En rhétorique, la métaphore est généralement traitée en termes de figure de style établissant un rapport de ressemblance entre deux éléments. La métaphoricité est perçue comme un des traits définitoires le plus marquant et le plus important du proverbe. Les études étymologiques montrent que ce trait est une composante inhérente du sens des désignations du proverbe. (Thi Huong Nguyen, 2008-72)

Le sens d'un proverbe littéral se forme à partir des sens des constituants et le sens d'un proverbe métaphorique ne peut se faire par la combinaison des sens de ses constituants. La bonne lecture

d'un énoncé sentencieux se fait par interprétation métaphorique. On assiste à une déviance d'ordre sémantique, qui propose un mécanisme d'interprétation métaphorique. L'approche herméneutique d'un texte renvoie à son interprétation, à la lumière de codes symboliques extérieurs et à son organisation linguistique. Cette herméneutique permet la translation de sens entre l'imaginaire et le sens.

- *Din bi gniadi, ban da jalgi i cari*
- Étaler (acc) / leur / sésame, / ils /accuser (nég) /(dét) fourmis
- Que ceux qui étalent leur sésame, n'en veuillent pas aux fourmis.

La bonne interprétation d'un texte ne peut faire fi du contexte qui justifie la tenue du discours ou de l'énoncé. Le ton utilisé dans ce présent texte s'inscrit fortement dans l'injonction. Injonction qui tant cependant à excuser un acte reprehensible, mais qui n'est que la conséquence de la mauvaise tenue de l'objet convoité, le sésame symbolisant ici la femme. Les fourmis dans le contexte de la société réelle représentent les princes. Ces princes qui sont dans une quête de mieux être sont appelés à créer ou à rechercher les conditions idoines. Parmi ces conditions, il y a le besoin de rechercher une âme sœur et de bien d'autres commodités, d'où l'idée de fourmis en permanente quête de provisions.

Le message est adressé au roi sous forme de conseil lui recommandant de garder toutes ses épouses à la cour royale. Cela éviterait qu'elles soient courtisées par des princes indéliçats. Cette indéliçatesse trouve néanmoins des circonstances atténuantes par le fait que le besoin (*recherche d'une femme*) des fourmis (*princes*), peut être facilement assouvi si le roi étale (*laisse à travers le royaume*), son sésame (*ses femmes*). Cet acte, bien que condamnable, impose que le roi prenne les dispositions pour que cela n'advienne pas, dit le prince au roi.

La perspective herméneutique et la bonne compréhension du texte oral africain sont fortement tributaires du contexte, des conditions et même de l'objet de sa réalisation. Le caractère imagé du langage africain impose pour sa lecture, une immersion dans la culture de la communauté productrice. Plus le locuteur a une expérience de sagesse, mieux le décodage des images est fait. Comme dans un système de communication, autant il est primordial que le code de l'émetteur soit décodé par le récepteur, autant il est indispensable que les deux locuteurs soient dans le

même cadre référentiel, toute chose qui facilite d'une part l'analyse exégétique et d'autre part l'herméneutique du discours.

Conclusion

La forte figurativité du discours traditionnel oral lui confère un niveau de métaphoricité élevé. La parole en effet a, dans bien de cas, un certain niveau d'expression imagée. Cet état de fait impose pour une étude réussie de ces énoncés et discours, une démarche adaptée qui prenne en compte ces aspects. L'esthétique littéraire orale, une démarche que les auteurs ont qualifiée de révolutionnaire, se veut une solution en trois séquences toutes liées les unes aux autres. Les séquences vont de la propédeutique à l'herméneutique en passant par l'exégèse du langage.

À travers une analyse pratique d'un énoncé sentencieux tiré du terroir gulfance, l'approche épistémologique mise en place par Mveng et Belinga, laisse entrevoir une pertinence quant à sa capacité à cerner le sens réel d'un texte. Elle facilite l'appréhension du contexte social du discours. Ce contexte oriente l'herméneutique des langages imagés décryptés par l'approche exégétique du texte. Cette approche permet de cerner le "c'est-à-dire" du langage oral traditionnel, cette caractéristique du sens toujours caché et dont la lecture est davantage sujet à interprétation.

N'est-ce pas là l'élément essentiel de l'esthétique du texte oral traditionnel ? Et comme l'ont signifié les deux auteurs dans leur étude, chaque peuple a ses propres critères d'analyse, de détection et perception de ce qu'il entend par beau, esthétique. La recherche doit alors être approfondie sur cette question épistémologique du texte oral africain, pour une critique plus objective et efficace de toutes les genres oraux.

Références bibliographiques

- Sissao A. J., Connaissance de l'art africain à travers la littérature orale et écrite ; Cours en ligne ; <http://www.bf.refer.org/sissao/>
- Alvarez-Pereyre F., 1980. L'Etude des littératures orales : De quelques tendances et problème, in Cahiers de Littérature Orale, N°7, pp. 170-207.
- Calame-Griaule G., 1970. Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines, Langages n° 18, « L'ethnolinguistique », B. Pottier éd., pp. 22-47. DOI : 10.3406/lgge.1970.2026
- La recherche du sens en littérature orale, Terrain, 14/1990, 119-125

- Lapassade G., 1991. L'Ethno-Sociologie, Paris : Méridiens (Klincksieck,. - 193 p.- Coll. Analyse Institutionnelle).
- Görög-Karady V., Eno Belinga M. S., Découverte des chantefables beti-bulu-fang du Cameroun. In : L'Homme, 1971, tome 11 n°4. pp. 122-123 ;
- Jolles A., 1972. Formes simples, Paris, Seuil.
- Assoa P. N'G., 2007. Esthétique du dévergondage textuel dans Poèmes et Vents lisses de Sony Labou Tansi, in Ethiopiques, Revue Négro-africaine de Littérature et de Philosophie, N°78, Google : ethiopiques. Refer. Sn.
- Nguyen T. H. 2008. De la production du sens dans le proverbe. Analyse linguistique contrastive d'un corpus de proverbes contenant des praxèmes corporels en français et en vietnamien, Linguistique. Université Paul Valéry - Montpellier III. Français. tel-00293416

THÉÂTRALITÉ ET TRADITION ORALE D'AFRIQUE AU FONDEMENT DU THÉÂTRE-RITUEL

Lossény FANNY

Université Peleforo GON COULIBALY de Korhogo

fannylosseni1@gmail.com

Résumé

L'oralité et les rituels en Afrique sont des sources d'inspiration privilégiées de la création dramaturgique négro-africaine. S'inspirant de ces richesses culturelles, Marie-José Hourantier et Werewere Liking ont réussi à conceptualiser une esthétique appelée "théâtre-rituel" qu'elles exploitent comme moyen d'expression des pensées et des croyances qui déterminent les particularités socioculturelles. S'appuyant sur les indices de théâtre qui émanent de l'oralité et des rituels africains, le théâtre-rituel devient une sorte de théâtralité caractérisée par la parole, les chants, les danses, la gestuelle, la musique, les incantations, les libations, les sacrifices, les objets codifiés... Les pièces de théâtre qui en découlent, se présentent comme l'expression d'une quête permanente de l'intégrité africaine qui s'enracine concomitamment dans le tangible et l'intangible, dans le visible et l'invisible. Ainsi créée, le théâtre-rituel, permet aux deux dramaturges de s'engager sur le sentier de l'initiation et de la formation des jeunes générations dans l'intention de valoriser et de pérenniser les richesses culturelles de l'Afrique.

Mots-clés : théâtralité, théâtre-rituel, oralité, rituel

Abstract:

Orality and ritual in Africa are privileged sources of inspiration for Negro-African dramatic creation. Drawing on these cultural riches, Marie-José Hourantier and Werewere Liking have succeeded in conceptualizing an aesthetic called "ritual theater", which they exploit as a means of expressing the thoughts and beliefs that determine socio-cultural particularities. Drawing on the theatrical cues that emanate from African orality and ritual, ritual theater becomes a kind of theatricality characterized by speech, song, dance, gestures, music, incantations, libations, sacrifices, codified objects... The resulting plays are the expression of an ongoing quest for African integrity, rooted in both the tangible and the intangible, the visible and the invisible. Thus created, ritual theater enables the two playwrights to embark on the path of initiation and training of the younger generations, with the intention of enhancing and perpetuating Africa's cultural riches.

Keywords: theatricality, theatre-ritual, orality, ritual

Introduction

L'histoire de la littérature révèle que les traditions ont profondément inspiré les dramaturges depuis l'antiquité égyptienne jusqu'à nos jours. En Afrique, l'oralité et les rituels sont des sources d'inspiration privilégiées de la création dramaturgique négro-africaine. Ces deux éléments de la tradition africaine sont comme le dit Amadou Hampaté Bâ : « au cœur de l'histoire de l'Afrique, de l'héritage de connaissance de tous ordres patiemment de bouche à oreille et de maître à disciple à travers les âges ». (cf. Sabi Djaboudi, 2018, p 26).

Ainsi dit, l'oralité et les rituels se transmettent par génération et guident le théâtre africain depuis sa création dans les écoles coloniales de Bingerville et de Dakar. Depuis lors, le théâtre africain a évolué avec la prolifération de techniques dramaturgiques liées à la tradition. Dans un contexte de théâtralité, sous le joug colonial, les premiers dramaturges africains ont écrit des pièces de théâtre inspirées de leurs traditions, leurs sociétés et leurs langues. Malheureusement, ces pièces étaient écrites dans l'optique de vilipender les traditions nègres, voire d'acculturer les africains.

À partir de 1960, date de l'indépendance de la plupart des pays d'Afrique, cette diffamation culturelle et sociolinguistique va connaître son apogée. Les thèmes des écrits dramaturgiques sont désormais orientés contre le système colonial et ses ignominies. La culture et les héros de l'histoire de l'Afrique connaissent une réhabilitation. Cette révolution dans la dramaturgie en Afrique va s'accentuer quelques années plus tard. Autour des années 80, le théâtre en Afrique va connaître une innovation importante avec la création du théâtre de recherche sorti des laboratoires universitaires en Côte d'Ivoire. Ce "nouveau théâtre" d'alors se donne pour mission de revenir aux sources originelles du théâtre en Afrique en s'inspirant des traditions africaines afin d'initier les jeunes générations à la connaissance des cultures ancestrales. Les principaux tenants de cette esthétique sont Zadi Zaourou avec son concept de "Didiga", Gnangoran Porquet et Aboubakar Touré Cyprien pour la "griotique", Souleymane Koly initie le "Kotéba", Werewere Liking et Marie José Hourantier élaborent le "théâtre-rituel".

Les deux dernières pionnières citées, sont des artistes polyvalentes c'est-à-dire à la fois écrivaines, poètes, chorégraphes, peintres et dramaturges. Elles ont contribué à la révolution du

théâtre africain en se servant de la théâtralité contenue dans les traditions africaines pour en faire une esthétique théâtrale. Leur engagement pour l'initiation, la pérennisation et la réhabilitation du schème culturel africain en disparition, a motivé le sujet suivant : « *Traditions et oralité d'Afrique : une théâtralité au fondement du théâtre-rituel* ».

Comment les deux dramaturges parviennent-elles à mettre des liens entre les traditions orales africaines, la théâtralité et le théâtre-rituel dans la construction des identités culturelles et dans la transmission des savoirs, des valeurs et des histoires d'une génération à l'autre ?

L'hypothèse peut laisser envisager que les dramaturges se servent d'abord de l'oralité comme matrice du théâtre-rituel, ensuite des rituels comme fondements de la représentation scénique enfin du théâtre-rituel comme lieu de résilience et de transformation sociale

Les recherches en traditions des deux dramaturges ont permis la production de nombreuses pièces de théâtre mettant des liens entre les traditions orales africaines, la théâtralité et le théâtre-rituel. Toutefois, cette étude s'appuiera sur deux œuvres dramatiques du théâtre-rituel. La première, *La puissance de Um* est une pièce de Werewere Liking publiée en 1996 relatant un rituel de guérison chez les Bassas du Cameroun. La seconde, *Ma Sogona Ma Laide* est une pièce de Marie-José Hourantier écrite en 1996 qui retrace l'histoire de l'épopée mandingue grâce aux récits oraux du griot.

Ce travail vise à montrer que le théâtre-rituel de Marie-José Hourantier et Werewere Liking est inspiré de l'oralité et des rituels de l'Afrique. L'esthétique théâtrale qui en découle entend non seulement initier et éduquer les jeunes générations au patrimoine culturel de l'Afrique, mais aussi vise à valoriser et pérenniser les traditions africaines.

La sociocritique et la sémiologie théâtrale seront convoquées dans cette étude comme méthode d'analyse. La sociocritique, en tant que méthode d'étude littéraire, connaît plusieurs approches. Mais dans notre travail, nous l'aborderons selon la théorie de Pierre Zima qui tente d'appréhender l'étude du texte au niveau du langage, plus précisément celle des structures sémantiques et narratives. Comme il le dit, « la sociocritique cherche à établir des rapports entre le texte et la société en représentant des intérêts et

des problèmes collectifs au niveau linguistique » (Pierre Zima, 2002, p.131).

Quant à la sémiologie théâtrale, Kowzan Tadeusz (1980, p.13), la présente comme : « l'étude des treize systèmes des signes utiles au théâtre : parole, ton, musique, geste, mouvement, maquillage, coiffure, décor, accessoires, costumes, couleur, musique, bruitage ». Ces deux théories permettront d'analyser d'une part notre corpus dans leurs rapports avec le milieu social de nos deux auteurs et d'autre part, d'étudier les signes de théâtre dans les traditions africaines qui ont servi de matrice au théâtre-rituel.

Pour mieux aborder notre travail, nous le structurons en trois parties. Dans la première partie, nous aborderons la conceptualisation des notions et leur prégnance dans le théâtre-rituel. Dans la deuxième partie, nous analyserons le passage de la théâtralité à l'esthétique du théâtre-rituel. Dans la dernière partie, nous dégagerons la signification du théâtre-rituel et l'idéologique des auteurs.

1. Conceptualisation des notions et leur prégnance dans le théâtre-rituel

La conceptualisation des notions consiste à clarifier certaines notions clés. Ainsi, il est important ici de définir les notions de l'oralité, de rituel et du théâtre-rituel afin de mieux aborder notre étude.

1.1. L'oralité et le rituel

L'oralité et le rituel sont deux éléments de la tradition qui occupent une place importante dans l'histoire et la culture africaine. « L'oralité est le caractère des énoncés réalisés par articulation vocale et susceptibles d'être entendus » (Peytard, 1970, p.35). Cette approche conceptuelle de l'oralité fait référence non seulement à la parole, aux chants, aux cris mais aussi à une situation d'échange entre émetteur et récepteur, entre acteur et spectateur. Ainsi, l'oralité est une valeur culturelle qui permet la transmission des faits et des dires de génération en génération. Elle nécessite donc beaucoup de finesse et de mémoire. En Afrique, cette transmission mémorable est assurée essentiellement par les griots et les anciens. C'est pourquoi, Amadou Hampaté Bâ compare

les vieillards à des bibliothèques. Comme il l'affirme : « En Afrique un vieillard qui meurt c'est une bibliothèque qui brûle⁸ ».

Si l'oralité se fonde sur la parole, les chants et les cris, alors elle est une entité du rituel qui utilise ces mêmes éléments pour se manifester. En effet, en plus de la parole, des chants, des cris, le rituel est constitué de gestes, de symboles, de prières, d'incantations formant l'ensemble des cérémonies d'une croyance. Il apparaît aussi comme un ensemble d'actes et d'objets codifiés de façon stricte, fondé sur la croyance en l'efficacité d'entités non humaines. C'est donc un ensemble de règles et d'habitudes fixées par la tradition, un ensemble de règles et de rites d'une religion, d'une association, d'un village, d'un groupe ethnique, etc. C'est ce qui fait dire à Barthélémy Kotchy N'Guessan (1983, p. 337) que « le rituel est avant tout l'ensemble des rites (...), l'épisode d'un acte cérémonial ».

Ce propos de Barthélémy Kotchy confirme la place des rituels traditionnels dans le sacré. Ils sont appropriés à des situations spécifiques de l'existence comme les rituels de funérailles, de guérison, de baptême, d'initiation, etc. Ils permettent la communication entre le réel et l'irréel. Les rituels traditionnels africains dont la fonction est de répéter l'activité originaire des puissances divines consacrent ainsi la participation des hommes à la création continue de l'univers. Ils sont également sources de spectacles de réjouissance.

Au-delà de son aspect sacré, le rituel peut être une manière d'attirer le public-spectateur afin de l'introduire au centre de sa propre culture qui est un mélange de tradition et d'histoire. Cette forme d'expression confronte le présent au passé et les idéologies actuelles avec les idéologies à la marge.

Le rituel est un moyen par excellence de recréer un spectacle, de rétablir une dynamique théâtrale entre le système et l'extra-système, entre le centre et la périphérie, entre le décrit et le non-décrit, entre l'indispensable et le superflu. Autrement dit, le rituel empêche toute anesthésie idéologique en embrassant

⁸ Extrait du discours d'Amadou Hampaté Bâ prononcé le 1^{er} décembre 1960 à l'UNESCO. Cette citation sous-entend que le vieillard avec son espérance de vie prolongée, bénéficie d'expériences et de souvenirs pouvant servir la société et la science. Alors quand il meurt, c'est tout un patrimoine qui s'écroule avec lui, comme si une bibliothèque qui disparaît sous les cendres.

simultanément par le spectacle, toutes les valeurs culturelles d'une société. Patrice Pavis (1996, p. 306) précise à cet effet que le rituel est une cérémonie religieuse réunissant un groupe humain célébrant un rite quotidien sous le regard des spectateurs.

Les ritualistes africains sont des êtres dotés de pouvoirs mystiques capables de communiquer avec les mânes. Ils se reconnaissent par leur costume traditionnel. Le rituel coutumier se fait à travers plusieurs formes d'expressions que sont la danse, les gestes, les chants, le silence, la parole, le mouvement, les incantations, les couleurs, le costume, la danse, la musique, la mimique, etc.

Ces différentes formes d'expression scénique vont permettre à l'africain de se rallier les faveurs des dieux, afin qu'ils soient propices aux grands moments de la vie : chasse, mort, moisson, naissance et initiation, perpétuant ainsi dans le temps, la mémoire du peuple. Dans la conception africaine, la croyance aux divinités veut que l'assistance entre Dieu et les hommes soit mutuelle. Autant l'homme obéit aux principes des mânes, autant les divinités et les ancêtres doivent veiller sur lui. Seule la loi de la réciprocité permet aux deux camps de subsister et de s'épanouir (Fanny Losséni, 2015, p. 4)

Les études scientifiques de Thomas Louis Vincent (1969) consacrées aux manifestations rituelles et aux mythes dans son ouvrage *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrées*, ont démontré que depuis l'Afrique pharaonique, pour entrer en communication avec les forces mystiques, les africains ont recours à l'oralité, aux rituels et aux formes d'expression artistiques. Ainsi définis, l'oralité et le rituel sont des formes de théâtralité qui servent non seulement de matrice au théâtre-rituel mais comme fondements de sa représentation scénique.

1.2. Le théâtre-rituel : une esthétique africaine

Le théâtre-rituel est un genre du théâtre négro-africain qui se réclame comme un l'héritage de l'Afrique des traditions. Le théâtre négro-africain est en réalité un ensemble de formes culturelles artistiques vivantes inspirées des traditions orales et des cérémonies rituelles. Tel que nous l'apercevons ici, le théâtre-rituel fait appel à quelques genres de la littérature orale africaine tels que le conte, l'épopée, le mythe, les rituels, les chansons traditionnelles et les déclamations des griots, etc. À ce sujet, Julien Mbwangi Mbwangi (2015, p. 135) écrit :

La littérature orale africaine est d'abord une performance théâtrale. Une soirée au village est un phénomène artistique total intégrant dans la même structure tous les éléments de la géométrie scénique, des ressources linguistiques et ludiques, avec participation collective de la communauté tout entière.

Cette citation montre en effet que le théâtre-rituel est une représentation dramatique qui s'inspire de la littérature orale africaine. L'on peut soutenir alors que : « les civilisations africaines reposent sur les cultures orales » (Claude Pairault, 1970, p. 18). Le théâtre-rituel devient ainsi, le creuset d'une génération nouvelle d'hommes et de femmes capables de bâtir la société moderne. C'est donc un moyen d'initiation et d'éducation pratique en Afrique.

Cette forme d'initiation, pour éviter un autre échec causé par la colonisation, doit tenir compte des réalités de l'Afrique contemporaine parce que, selon Hourantier (1984, p. 104) : « s'il y a eu coupure avec l'initiation traditionnelle, c'est qu'elle nécessitait un nouveau langage, qu'elle avait besoin d'autres moules pour transmettre et d'une réflexion différente pour combler les manques ».

Au cours des années 80, le théâtre-rituel s'impose réellement comme le chef de fil d'une renaissance du théâtre ivoirien. Ses tenants s'engagent dans la recherche scénographique, en rupture avec le théâtre classique prôné par l'Institut National des Arts (I.N.A.) devenu plus tard, l'Institut Nationale Supérieure des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC).

Le théâtre-rituel est un genre dramatique particulier dans le paysage théâtral négro-africain francophone. Il revête l'espace et le temps mythiques des peuples d'Afrique. C'est une transposition à la scène théâtrale des événements culturels, historiques et contemporains des africains, une réécriture des traditions caractéristiques des groupes sociaux ou ethniques de l'Afrique.

Le théâtre-rituel tel qu'il se comprend aujourd'hui est la reconfiguration d'une réalité toute proche que l'on essaie de réinventer et de transmuier en quelque chose de visible, d'accessible, d'exotérique, de plus ouvert. Le théâtre-rituel convoque la théâtralité contenue dans l'oralité et les rituels d'Afrique pour affirmer son esthétique.

2. De la théâtralité à l'esthétique du théâtre-rituel

La théâtralité est le fondement du théâtre-rituel. Marie José Hourantier et Werewere Liking se sont servies des indices de théâtre contenus dans les rituels et les traditions orales pour donner le théâtre-rituel. Dans cette partie la sémiologie du théâtre nous sera utile pour déterminer les indices de théâtre qui justifient la théâtralité dans les rituels et les traditions orales

2.1. La théâtralité dans les rituels et les traditions orales

L'étude de la théâtralité prend appui sur la sémiologie théâtrale qui se donne pour vocation d'étudier tous les signes de théâtre dans un événement spectaculaire. Cette méthode d'analyse aborde l'activité spectaculaire construite à partir de systèmes de signes organisés en ensembles signifiants d'une certaine manière.

La sémiologie théâtrale considère plusieurs éléments comme des signes de théâtre dans un spectacle. Ce sont entre autres l'oralité, les faits et gestes, la mimique, les objets, les accessoires, le costume de rituel etc. Réunis dans une pratique spectaculaire, ces signes de théâtre en déterminent la théâtralité qui est une épaisseur de signes théâtraux.

Ainsi, la théâtralité dans les traditions sont des signes qui se perçoivent à travers l'oralité et les rituels convoqués par nos deux dramaturges. Comme l'affirme Fanny Losséni (2015, p. 4), « au cours des événements, l'Africain (...) rend toujours un culte aux divinités à travers des rites afin de bénéficier de leur assistance. Ces rites traditionnels entraînent des spectacles au cours desquels, on aperçoit la théâtralité ». Les traditions rituelles et orales sont en effet sources de théâtralité qui fait dire à Marie José Hourantier (1984, p. 28) que :

La transition entre cérémonie sociale et cérémonie théâtrale s'aperçoit déjà au sein même du rituel ; nous avons vu que tout rituel envisage un glissement vers le jeu dans les séances publiques, considérées par le profane comme une séance d'amusement, où les éléments d'art pour l'art dominaient à certains moments.

Les œuvres de Marie José Hourantier et Werewere Liking sont en effet fondées sur l'oralité et les rituels d'initiation qu'elles transposent à la scène. Dans la pièce *Sogolon ma laide*, le récit « démontre les étapes de l'initiation de Sogolon jusqu'à ce qu'elle devienne initiatrice à son tour » (*Ma Sogona Ma laide*, p9).

Accusée de meurtre, Sogolon parvient à s'échapper grâce au pouvoir initiatique de sa mère Kamissa qui intervient mystiquement. Dans son apparition secrète, la mère lui révèle le pouvoir du buffle qu'elle cache en elle et qui pourra l'aider à tout t'accomplir. Ce pouvoir, la vieille Kamissa l'a toujours utilisé pour faire des exploits. Ainsi, comme elle dit à la page 27 : « j'ai tué neuf-cent quatre-vingt-dix-neuf chasseurs, j'en ai blessé trois-cent trente-trois ; j'ai ... Mais la victoire attrape le cœur de l'obstiné. » (*Ma Sogona Ma laide*, p9). Cette réplique de Kimissa montre l'importance du pouvoir mystique en Afrique acquis à la suite d'un long rituel d'initiation.

Les éléments de théâtralité utilisés par l'auteure se caractérisent essentiellement par l'oralité accompagnées de danse, de musique, de gestes, de mimique, de couleurs, de costume, de sacrifices, etc.

Lors d'une cérémonie traditionnelle en Afrique, le rituel et l'oralité sont animés par des artistes qui n'ont pas conscience qu'ils jouent un rôle de comédien. Ces comédiens peuvent être des ritualistes, des griots, des vieillards, des danseurs, des chanteurs, des instrumentistes, des prêtres, des sacrificateurs, des masques, etc. Ils se produisent sur un espace de jeu et sont regardés par une foule de personnes identifiées comme des spectateurs. Les acteurs se servent de la gestuelle qui est un élément important au théâtre. En plus de la parole, ils procèdent par des trépignements, des déhanchements, des torsions du buste et de la tête. Par cette gestuelle, les comédiens entrent en communion avec les esprits invisibles qui les guident.

La parole sacrée est un élément caractéristique du rituel en Afrique. Elle se réalise dans une symbolique structurée comme le rappelle Ernst Cassirer (1980, p.65) : « c'est de la parole que dépendent tous les dieux, les animaux et les hommes, c'est sur la parole que reposent toutes les créatures [...]. La parole est l'impérissable, le premier né de la loi éternelle, la mère des Védas, le nombril du monde des dieux ».

En Afrique, la parole, qu'elle émane de l'oralité ou du rituel, délivre, libère et guérit. Elle est très souvent imagée, pleine de sens et portée à un degré d'initiation élevée comme le montre cette réplique de la mère de Sogolon avant son départ : « Tu portes le masque qui cache l'âme et le corps. Il écrase le mensonge, détruit le fourbe, retient l'ami. On t'a donné l'arme redoutable qui donne l'illusion et protège la richesse ... » (*Ma Sogona Ma laide*, p.29).

Ce type de réplique fait dire à Marie José Hourantier dans la préface de *La puissance de Um* que « la parole touche aussi bien le corps que l'esprit, agit sur l'individu malade ou désespéré : elle est force et action autant que sens ».

L'incantation est une formule magique chantée ou récitée pour obtenir un effet surnaturel sur les esprits, les hommes ou les choses. Lors du rituel, l'incantation consiste à communiquer avec les mânes. Chaque parole incantatoire renvoie à une signification. L'incantation est suivie de la libation qui consiste à répandre de l'eau ou tout autre liquide à terre afin d'avoir l'agrément des dieux. Le chant accompagne toujours la danse rituelle.

La couleur, élément constitutif du décor dramatique, est une substance expressive et discursive qui permet de distinguer le type de rituel qui se joue. L'utilisation de la couleur lors des cérémonies, est fonction de l'idéologie des communautés. Dans la pièce *Le pouvoir de Um*, le rituel de guérison autorise la couleur rouge. Cela se perçoit à la page 21 lorsqu'elle fait la description des objets du rituel qui cite la couleur rouge. Toutes ces formes d'expression du rituel traditionnel en Afrique, sont récupérées par Marie José Hourantier et Werewere Liking pour créer l'esthétique du théâtre-rituel

2.2. L'esthétique du théâtre-rituel basée sur la mimesis

L'esthétique du théâtre-rituel repose sur la mimesis, système d'imitation qui permet au dramaturge de transposer à la scène, les pratiques traditionnelles, sociales et linguistiques des peuples d'Afriques. Selon la sémiologie du théâtre, la mimesis est un élément de la théâtralité. Passées du sacré au « profane », Werewere Liking et Marie-José Hourantier, grâce à la mimesis, parviennent à l'esthétique du théâtre-rituel qui prend sens sur la scène mais aussi dans l'écriture. Cette esthétique s'enrichit à partir des éléments fournis par l'oralité et les rituels.

L'esthétique qui se voit aussi à travers les pièces de théâtre, présente une transgression des normes d'écriture classiques du théâtre. Contrairement à la structure externe des œuvres faite ordinairement en tableaux, actes ou scènes, celle du théâtre-rituel s'apparente à un essai ou à une production scientifique comme le montre le corpus. Le discours dramatique convoqué se confond à la tradition orale ; l'écriture dramatique s'entremêle dans l'oralité. La présence d'hybridité langagière est accompagnée de néologisme et de langue familière. Cette révolution dramaturgique s'aperçoit

dans le corpus où le Bambara (langue parlée au Mali), le bassa du Cameroun et le français familier d'Abidjan s'entremêlent pour donner un langage dramatique. En effet, dans la pièce *Ma Sogolon Ma Laide*, les mots « N'diarabi » et « fanga » à la p35 et p.43 sont utilisés pour signifier littéralement en langue bambara « amour » et « force spirituelle ». Le français familier ivoirien se voit à travers cette réplique qui qualifie le degré de laideur de Sogolon : « La femme-là est trop vilaine jusqu'à...ça sent mauvais » (*Ma Sogona Ma laide*, p27). Dans la pièce *La puissance de Um*, Werewere Liking, fait intervenir un chant traditionnel Bassa pour animer le rituel :

« Me Ngond Libii Ntep Iliga, me nol inloo wem Ntep » (*La puissance Um*, p.23).

Signification littérale :

« Moi esclave de ntep, j'ai tué mon mari, Ntep Iliga) ».

Toutes cette hybridité langagière dans le théâtre-rituel est accompagnée de geste, de parole, de chants, de danses etc. Les dramaturges se servent de ces caractéristiques de la théâtralité puisés dans le vécu des peuples d'Afrique pour écrire leurs pièces de théâtre.

Ainsi, l'esthétique du théâtre-rituel, fortement rattachée à l'oralité et au rituel, prend en compte toutes les réalités culturelles, sociales et linguistiques des peuples africains. Cette esthétique participe au développement du théâtre africain et à l'évolution de l'écriture théâtrale qui, bien analysée, permet de saisir la signification du théâtre-rituel et l'idéologie des auteures.

3. La signification du théâtre-rituel et l'idéologie des auteures

Le théâtre-rituel est un art significatif qui vise une idéologie se présentant comme la reproduction ou le prolongement de l'acte rituel. Ainsi grâce à la sémiologie théâtrale et à la méthode sociocritique, nous essayerons de ressortir la signification du théâtre-rituel et l'idéologie des auteures du théâtre-rituel.

3.1. La signification du théâtre-rituel

À travers les deux pièces qui constituent notre corpus, nous allons étudier la signification du théâtre-rituel en nous focalisant sur la sémiotisation des objets et de la parole codifiée qui s'y trouvent. La signification du théâtre-rituel qui convoque la sémiologie théâtrale, renvoie au sens profond des éléments qui constituent l'esthétique du théâtre-rituel.

Il y a sémiotisation d'un élément de la représentation lorsque celui-ci apparaît clairement comme le signe de quelque chose. Dans le cadre de la scène ou de l'événement théâtral tout ce qui est présenté au public devient un signe « voulant » communiquer un signifié ; (...) tout ce qui est sur scène est un signe (Patrice Pavis, 1996, p. 323).

Ainsi, *La puissance de Um* est une pièce de Werewere Liking qui traite du rituel de mort chez les Bassas, un peuple du Cameroun. Cette pièce engagée sur la voix de la réhabilitation, valorise les traditions africaines en général et la parole rituelle en particulier. Elle fait aussi la représentation équilibrée de la vie moderne et de la vie traditionnelle. Le sacré, transposé à la scène à travers l'oralité et les objets codifiés devient le symbole dont l'existence de l'être humain moderne reste liée. Cet équilibre se lit dans *La Puissance de Um* où la troisième réplique de la page 20, interpelle le lecteur averti et conscient :

La vieille femme recouvre le vieillard de cendre.

Elle lui met de l'argile sur les oreilles, sur les joues et sur le menton. Pendant qu'elle encercle le poignet du vieux d'une cordelette de bananier. (*La Puissance de Um*, p. 20).

Les objets de tradition africaine décrits dans cette réplique, sont utilisés comme accessoires de jeu au théâtre-rituel. Pour le profane, ce sont de simples outils mais pour l'initié, ils sont le symbole d'une Afrique mythique, une Afrique de croyance religieuse. La cendre caractérise la purification, la pénitence et la renaissance. L'argile représente la matière potentielle, la finesse et la souplesse de chaque être humain à l'origine. Le bananier est l'élément de générosité, de l'abondance et de la liberté. La cordelette de bananier reflète l'engagement de l'individu qui l'attache au poignet.

Quant à Marie José Hourantier, à l'aide de la tradition orale, elle décrit dans sa pièce de théâtre *Ma sogona Ma Laide*, un fait à la fois social, culturel et politique qui a marqué l'histoire de l'Afrique. Elle met en scène des personnages historiques en conflit pour un trône. La pièce retrace le parcours héroïque d'un prince mandingue du nom de Soundjata, fils d'une reine laide et rejetée appelée Sogona. Destiné au trône par la tradition après la mort du roi, Soundjata est écarté et chassé du royaume par son demi-frère Dankaran sous l'influence de Soumahoro le dictateur de l'empire Sosso. Cette injustice va provoquer un conflit où les forces mystiques sont sollicitées de part et d'autre pour combattre

l'adversaire. Des rituels traditionnels sont célébrés pour avoir l'agrément des esprits favorables et protecteurs. Finalement, les forces mystiques de Soundjata l'emportent sur celles de Soumahoro.

Les éléments discursifs utilisés par Hourantier pour décrire les actions dramatiques dans *Ma sogona Ma Laide*, symbolise l'Afrique de l'oralité qui transmet de génération à génération son histoire réelle. Cela se perçoit à travers cette didascalie fonctionnelle où le personnage Sogolon, mère de Soundjata est décrit avec précision :

Sogolon en grand boubou blanc, danse le Toroféré la danse de la fleur du figuier dans un rythme tournant. Puis sous l'effet d'une transe contrôlée elle se débarrasse du boubou et reste nue.

(*Ma sogona Ma Laide*, p. 21)

Le personnage Sogolon est présentée par Hourantier comme une femme qui incarne une puissance mystique, qui transcende toute appréhension raisonnée du monde. Elle est celle par qui les esprits sont passés pour procréer le puissant et redoutable guerrier Soundjata, l'une des figures emblématiques de l'histoire de l'Afrique.

Cette représentation de l'épopée mandingue qui reflète le théâtre-rituel est la bannière d'une Afrique aux héros historiques. En transposant cette réalité au théâtre, l'auteure fait montre d'une dextérité qui vise à se réapproprier l'histoire de l'Afrique et à la sauvegarder. Le théâtre-rituel devient ainsi un moyen d'initiation et d'éducation pratique non seulement pour les Africains mais aussi pour le monde entier.

3.2. L'idéologie des auteures du théâtre-rituel

La perception de l'idéologie de l'auteur est possible grâce à la sociocritique qui parvient à établir un rapport entre l'œuvre et le milieu social des auteures. La sociocritique s'est peu à peu constituée pour tenter de construire « une poétique de la socialité, inséparable d'une lecture de l'idéologique dans sa spécificité textuelle » (Claude Duchet, 1979, p20).

Ainsi, l'analyse sociocritique des œuvres qui constituent notre corpus, montre que l'idéologie des auteures du théâtre-rituel se situe principalement au niveau de l'innovation dramaturgique. En innovant, ces auteures veulent rompre avec les normes du théâtre occidental pour obtenir un théâtre authentiquement africain qui hisse les cultures, les langues et les civilisations du terroir au niveau international. Elles promeuvent un théâtre capable

d'obtenir de la conception humaine, la pensée positive au profit de l'intérêt collectif. Marie José Hourantier se veut plus explicite en ces termes :

La remythisation que s'efforce d'opérer le théâtre-rituel traduit une nouvelle idéologie, une autre conception de l'homme et de sa place dans la société. Comme les mythes présentaient jadis les paliers du savoir, le théâtre-rituel recherche aujourd'hui la pensée positive et efficace qui supportera les intérêts d'un nouveau groupe destiné à se mobiliser pour des efforts collectifs. Et son spectateur apprend ce qu'il est devenu et ce qui lui reste à faire pour assumer les nouvelles divisions sociales (Hourantier, 1984, p. 100).

Le théâtre africain de l'époque coloniale était codé, il donnait la priorité au style dramaturgique occidental en négligeant volontairement la culture africaine au détriment de celle de l'Occident. Les pièces de théâtre étaient écrites et jouées en français ignorant ainsi les langues africaines et l'histoire authentique de l'Afrique. Marie José Hourantier et Werewere Liking vont s'élever contre cette domination culturelle et linguistique en écrivant des pièces de théâtre qui se démarquent des dogmes du théâtre occidental. Attachées au continent Africain, les deux dramaturges convoquent constamment dans leurs pièces de théâtre : l'oralité, les cultures, les langues, les objets et les traditions africaines dans le but de libérer l'homme noir des carcans colonialistes. Le théâtre-rituel permet aux dramaturges de s'exprimer librement dans une langue du terroir. Cet aspect se perçoit à travers la pièce *Ma Sogona Ma Laide* où l'auteure convoque constamment la langue malinké. Cette idéologie linguistique se manifeste dans la réplique de la page 32 :

*Tabla koukou,
Gnonkou-gnonkou,
Alima kambala, aïmakou ,
Saraki-saraki,
Fougoussa-fougoussa
(Ma Sogona Ma Laide, p. 32)*

Littéralement la réplique renvoie à une incantation qui magnifie les forces mystiques. En plus d'innover le théâtre africain, le recours au tangible de l'Afrique est une stratégie permettant aux deux dramaturges de valoriser et de sauvegarder les traditions africaines. En effet, face à l'acculturation des Africains, le théâtre-rituel se donne pour mission de réhabiliter, valoriser et sauvegarder les cultures africaines. C'est dans cette optique que

Rodrigue Homero Saturnin Barbe (2018, p. 59) affirme : « Le nouveau théâtre africain se veut une signature particulière quant à la présentation de la vie africaine authentique et la valorisation de la culture africaine au monde extérieur ».

Le théâtre-rituel apparaît comme un moyen de redonner vie à l'histoire et aux traditions africaines. Ce qui justifie l'utilisation constante de l'oralité et des faits rituels dans les pièces du théâtre-rituel. Les récits oraux du griot et les rituels traditionnels sont utilisés pour préserver les valeurs socioculturelles, réduire l'influence des cultures et des langues étrangères. Grâce à l'oralité du griot, Marie José Hourantier a pu retranscrire l'histoire de l'épopée mandingue dans sa pièce de théâtre *Ma Sogona Ma Laide*. Cette épopée est un poème épique qui relate la fondation de l'empire du Mali par le roi Sunjata Keita au XVIII^e siècle. Dans sa transcription, l'auteure insère des danses traditionnelles africaines à l'image du "toroféré" appelée aussi la danse de la fleur du figuier. Le "toroféré" est originaire du Mali et est pratiqué lors des rituels sacrés. Les auteures font également appel aux chants traditionnels tels que le "Ndiarabi" et le "bassa" qui rythment toujours les activités quotidiennes des populations au son du tam-tam. Le "Ndiarabi" est un chant d'amour dans la tradition mandingue. Le "bassa" est un chant funèbre du Cameroun qui se déroule sur un espace dramatique dont le décor informe déjà le spectateur ou le lecteur-spectateur sur la scène qui se joue. Dans la didascalie fonctionnelle, la scène de jeu est décrite de la façon suivante :

La scène est un hangar en demi-cercle. À l'angle droit de la scène, il y a un lit en bambou. Sur le lit, la dépouille de Ntep Iliga. À l'angle gauche de la scène, au même niveau que le lit, un énorme mortier et un pilon dans le mortier. Disposés le long du mur en demi-cercle, des bancs, des troncs d'arbres, des pierres serviront de sièges. Sur chaque « siège », un pagne noir ou rouge ou blanc. À l'avant-scène, à égale distance des deux angles, un tabouret sur lequel repose unealebasse de vin de palme. (*La puissance de Um*, p 24).

Les objets traditionnels sacrés qui sont décrits dans cette didascalie, sont l'illustration d'un rituel funèbre africain. Les funérailles en Afrique sont une sorte de rite social et religieux très importants qui donne l'occasion aux proches de prendre le temps de dire adieu au défunt et prier pour bénir son âme dans la félicité céleste. Abondant dans ce sens, Amadou Ouédraogo affirme que le théâtre-rituel :

Apparaît comme vérité archétypale du mythe, dans la mesure où il permet de revivre le mythe et l'histoire sacrée de la communauté,

c'est-à-dire de communiquer et de perpétuer la sacralité de la création. Il se veut, pour ainsi dire, acte effréné de la remontée du temps, quête tumultueuse des origines. En rendant ainsi possible la « réversibilité » du temps, le mythe en se conjuguant avec le sacré finit par toucher à la réalité, pour en devenir l'essence et le fondement. (Amadou Ouédraogo, 2011, p. 29).

Ainsi, en transcrivant ces richesses culturelles, puisées dans la conscience collective des peuples d'Afrique, le théâtre-rituel s'érige en un outil d'initiation, de formation et d'information. De ce fait, il est considéré comme un art qui éveille les consciences.

Conclusion

Cette réflexion a permis d'exposer quelques pistes pour comprendre le théâtre-rituel aussi bien dans sa forme que dans son contenu. Il ressort donc que le théâtre-rituel est une esthétique purement ivoirienne. L'oralité et les rituels comme fondement de cette esthétique théâtrale est la perspective dans laquelle s'inscrivent obstinément les pièces de théâtre *Ma Sogona Ma Laide* et *La puissance de Um*. Ancrées dans l'ethno-mythologie et reposant sur les rituels et l'oralité, ces deux pièces célèbrent deux mythes originels respectivement à travers le rituel de la guérison traditionnelle et le mythe de la succession au trône. Ces événements s'inscrivent dans un cadre spatio-temporel qui prend en compte les éléments linguistiques, sociologiques et culturels. Les pièces permettent surtout de saisir l'idéal du théâtre-rituel selon la visée idéologique de Marie José Hourantier et Werewere Liking. Il devient un art qui met en scène le sacré dans l'intention d'initier les jeunes générations, de valoriser et pérenniser les valeurs traditionnelles de l'Afrique. Aussi, le théâtre-rituel est un art qui vise la transmutation absolue des groupes sociaux à travers la célébration du langage rituel. Il permet au théâtre négro-africain de se réaffirmer localement, mais aussi d'œuvrer efficacement pour redorer l'image de la culture africaine dans un univers où tous les peuples luttent pour garantir leur intégrité sociale, culturelle et linguistique.

Références bibliographiques

- BÂ Amadou Hampaté, cité par Arthur Félicien Sabi Djaboudi, 2018, *Presse d'opinion et luttes politiques en Afrique francophone : le Gabon de 1922 à 1990*, Paris Éditions Publibook
- BARTHES Roland, 1965, « Le théâtre grec », in *Histoire des spectacles*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard.

- CASSIRER Ernst, 1980, *Langage et mythe*, Paris, Les Editions de Minuit.
- DUCHET Claude, 1979, *Sociocritique*, Paris, Fernand-Nathan.
- FANNY Losséni, 2015, *La théâtralité dans les rites d'initiation chez les Gbatô du département de Boundiali*, thèse de doctorat unique, Abidjan, Université de Cocody.
- HOMERO Rodrigue Saturnin Barbe, « Les traditions orales en Afrique : une exploration du conte comme source d'inspiration du théâtre moderne africain » in *Horizons/Théâtre* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 01 janvier 2019, consulté le 17 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ht/1002> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ht.1002>
- HOURANTIER Marie-José, 1984, *Du rituel au théâtre-rituel. Contribution à une esthétique théâtrale négro-africaine*, Paris, L'Harmattan,
- HOURANTIER Marie-José, 1996, *Ma Sogona Ma Laide*, Paris, l'harmattan.
- KOTCHY Barthélemy N'Guessan, 1983, *Éléments culturels et formes de représentation en Afrique noire, l'exemple de la Côte d'Ivoire*, tome II, Thèse de Doctorat d'État, Université de Paris VII.
- MBWANGI MBWANGI Julien, 2015, « Qu'est-ce que le théâtre africain » in *afrika focus*, Volume 28, No 2, pp. 132-145
- OUEDRAOGO Amadou, 2011, « Le théâtre-rituel et symbolisme de la renaissance chez Wêrêwêrê Liking : l'exemple d'Une nouvelle terre » in *Études francophones*, n°1&2, vol. 26, pp. 23-37, En ligne sur : <https://languages.louisiane.edu>, consulté le 10 mars 2023.
- PAIRAULT Claude, 1970, « Où trouver le théâtre ? », *Actes du Colloque sur le théâtre négro-africain*, Paris, Présence africaine.
- PAVIS Patrice, 1996, *Dictionnaire du théâtre*, Paris, Dunod.
- PEYTARD Jean, 1970, « Oral et scriptural : deux ordres de situations et de description linguistiques », in *Langue Française* 6, p. 35-39. En ligne sur : <https://doi.org/10.4000/semen.1226>, consulté le 10 mars 2023.
- THOMAS L. Vincent, 1969, *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrées*, Paris, fayard.
- VIGEANT Louise, 1990, *Les objets de la sémiologie théâtrale : le texte et le spectacle. Horizons philosophiques*, 1(1), 57-79. <https://doi.org/10.7202/800861ar>, consulté le 10 mars 2023
- WEREWERE Liking, 1979, *La Puissance de Um*, Abidjan, CEDA.
- ZIMA Pierre , 2000, *Manuel de sociocritique*, Paris, L'Harmattan.

ANALYSE DE LA RÉSILIENCE DU CONTE FACE A L'AVÈNEMENT DU NUMÉRIQUE

Attina LANKOANDÉ
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
lankoandeattina33@gmail.com

Résumé

Cet article s'intéresse à la résilience du conte face aux menaces des TIC comme canal d'expression du conte. La question centrale que nous nous sommes posée est de savoir quel est le niveau de résilience des arguments de communauté du conte vis-à-vis de sa robotisation de la part des TIC. Puis, les résultats ont dégagé en primo, les outils d'approche, le corpus et les notions préliminaires. Secundo, l'on évoque l'analyse discursive de la résilience du conte. Tertio, nous avons abordé les rapports conflictuels mais aussi complémentaires des deux parties, c'est -à-dire le canal d'expression de bouche à oreille et celui des TIC. Il ressort de ce point des termes compromettants pour le conte tels que la « désacralisation, la mécanisation » du conte. Toutefois, il reste résilient par ses leçons de morale. Dans la conclusion, les hypothèses ont été vérifiées.

Mots-clés : résilience, conte, face, avènement du numérique.

Abstract

This article focuses on the resilience of storytelling in the face of threats from ICT as a channel for expressing storytelling. The central question we asked ourselves is to know what is the level of resilience of the community arguments of the story with regard to its robotization by ICT. Then, the results first identified the approach tools, the corpus and preliminary notions. Second, we discuss the discursive analysis of the resilience of the tale. Third, we addressed the conflicting but also complementary relationships of the two parties, that is to say the channel of expression of word of mouth and that of ICT. From this point comes compromising terms for the tale such as the “desacralization, mechanization” of the tale. However, he remains resilient through his moral lessons. In the conclusion, the hypotheses were verified.

Keywords : Resilience, storytelling, face, advent of digital technology

Introduction

L'Afrique est marquée par son patrimoine culturel riche comme les langues, les pratiques artistiques (chants, contes, devinettes, proverbes, etc.). Selon Kam Alain Sié (2006 p.16) : « La littérature orale parlée, par essence, est l'ensemble de tout ce qui a été dit, généralement de façon esthétique, conservé et transmis verbalement par un peuple et qui touche la société entière dans tous ses aspects ». Spécifiquement le conte a occupé et occupe toujours une bonne place dans l'éducation de l'enfant. Ce rôle de socialisation se trouve désormais concurrencé voire menacé par les nouveaux enjeux sociétaux notamment par l'écriture au premier moment et plus sérieusement avec l'avènement des Technologies de l'information et de la communication (TIC). Si de bouche à oreille, le conte conserve toute sa beauté, cependant, les TIC le robotise en le modifiant progressivement de sa forme héritée ou classique. C'est ce que confirme Kaboré Barthélemy (2022 p. 41) quand il dit : « Il y a ainsi une sorte de mécanisation des textes oraux à travers leur fixation sur support audio ou vidéo ». Toutefois, selon Lewandoswski Sophie (2007 p.138) « *le conte se perd, se transforme et se renouvelle à ailleurs* », d'où sa résilience. Certes, les TIC semblent transformer notre manière de dire le conte surtout dans ce monde de cyberspace.

Mais, le conte reste toutefois résilient car elle se réadapte, se revivifie avec ces technologies. Le conte, à travers ses valeurs enseignées sociétales, serviront toujours de ligne de conduite pour le bon usage de ces prouesses technologiques. Alors, ce nouveau paradigme de crainte de la vitalité du conte donne à réfléchir et suscite sans doute des interrogations. Tout d'abord, quelles sont les caractéristiques discursives et résilientes des arguments de communauté du conte ? Ensuite, Si le conte reste résilient, alors quels sont ses rapports conflictuels avec les TIC ? Enfin, comment peut-on, toutefois, indiquer la complémentarité du conte avec les TIC ? Ces questions nous permettent déjà d'émettre des hypothèses. Nos hypothèses postulent d'abord, la résilience temporelle des arguments de communauté du conte ; ensuite, l'existence des rapports conflictuels entre le conte et les TIC ; enfin, malgré les dissemblances, il y a un soutien mutuel et constant donc une complémentarité entre eux. L'objectif général est de relever les craintes et les espoirs du conte face à la venue des technologies de dernière génération. Quant aux objectifs spécifiques il s'agit premièrement de décrire et de montrer la

résilience des arguments de communauté du conte face aux Technologies de l'information et de la communication. Deuxièmement, nous allons déterminer les rapports conflictuels entre les deux parties. Troisièmement, nous allons montrer la complémentarité du conte et les TIC.

1. Outils d'approche et notions préliminaires

L'objectif de ce point est d'indiquer les outils de base de la recherche et de définir les notions clés y afférentes. Après avoir montré les outils d'analyse, nous procéderons à la définition des notions telles que, la civilisation du numérique, la résilience et les arguments de communauté.

1. 1. Corpus et outils d'analyse

Le corpus est un recueil de contes africains en version écrite. L'objectif général de ce recueil est de permettre au monde entier de maîtriser et de se familiariser avec la culture africaine à travers ses contes. La recherche a nécessairement besoin d'une colonne vertébrale solide sur laquelle elle va s'appuyer. Il s'agit simplement des outils d'analyse. Il sied de souligner que l'étude s'inscrit dans le champ de l'analyse du discours. Pour bâtir la présente recherche, nous nous recourons d'abord à Jean-Jacques Robrieux (2021) pour définir les notions d'arguments de communauté avec les termes de valeurs présupposées communes. Ensuite, la « Lexicologie et sémantique lexicale Notions fondamentales » d'Alain Polguère (2016) sera une référence pour les analyses lexicales comme les champs lexicaux et bien d'autres catégories de lexies. En plus, la grammaire traditionnelle, qui se distingue de la grammaire structurale, est importante pour la présente étude pour sa classification des mots en parties du discours.

D'après Sidiki Traoré (2017 : 21) « Pour l'essentiel, la démarche de la grammaire traditionnelle consiste d'abord à distinguer les mots, à les classer en catégories grammaticales ou parties du discours. Elle a fait ainsi apparaître la notion de nom, de verbe, d'adjectif, d'adverbe, de déterminant, de pronom, de préposition, de conjonction et d'interjection ». Quant aux termes de conte et à l'ère des TIC, nous nous appuierons respectivement sur « Le conte à la télévision nationale du Burkina Faso : démythification, démystification et dépersonnalisation d'un genre » de Moumouni Zoungrana (2018) et « La littérature orale à l'ère des réseaux sociaux numériques » de Kaboré Barthélemy (2021). Enfin,

pour les notions de base de l'analyse du discours/texte, l'ouvrage « Analyser les textes de communication de Dominique Maingueneau (2022) servira de tremplin.

1. 2. Civilisation du numérique

Du latin « civis » qui veut dire citoyen, la civilisation est l'ensemble des caractéristiques spécifiques à une société, une religion, un peuple, une nation. Pour dire plus, c'est un état de développement économique, social, culturel impulsé par une société et considéré comme un idéal. Quant au mot « numérique » il s'agit d'abord d'un langage informatique. Selon la commission numérique du Haut conseil du travail social sous la direction de Didier Dubasque (2019 pp. 17-22), « le numérique représente toutes les applications qui utilisent un langage binaire qui classe, trie et diffuse des données... » Alors, le groupe nominal « civilisation du numérique » désigne simplement l'ère de la digitalisation.

1. 3. Résilience

Étymologiquement du latin « resilire » qui veut littéralement dire « rebondir ». Il est composé du préfixe « re- » qui signifie « revenir à sa place d'origine et de radical « -salire » avec pour sens « sauter vers sa place d'origine ». La résilience dont il est question ici est relative au conte. En effet, malgré les magnifiques services qu'offrent les TIC (communication, divertissement, les savoirs, les tablettes éducatives, etc.), le conte avec aussi ses potentialités sociales (socialisation, développement de la personnalité de l'enfant, l'apprentissage à la prise de parole, etc.) se renouvelle, rebondit et s'adapte constamment à la hauteur de ces prouesses technologiques.

1. 4. Arguments de communauté

Sont dits des arguments de communauté, les stratégies communicationnelles qui s'appuient sur le « le normal » et le « bon sens ». En réalité se sont des arguments qui ont recours aux valeurs sociétales. Ils sont de divers types. L'on peut avoir d'un côté, les lieux communs et les lieux du préférable et de l'autre côté, il y a les valeurs présumées communes à chacun. La présente recherche porte sur les valeurs présumées communes. D'après Jacques Robrieux (2021 p.203), « Les valeurs sont des repères moraux admis par une société donnée, jouant à peu près le rôle des axiomes et des théorèmes en mathématiques. Ce sont en

quelque sorte des lieux éthiques ». À l'inverse des valeurs prometteuses de la société, par exemple, la justice, la solidarité, le travail, etc. il y a aussi des contrevaleurs que tout un chacun est censé combattre. À titre illustratif, l'on peut citer le vol, l'escroquerie, l'impolitesse, etc. Il s'agit bien là des vices sociétaux, c'est-à-dire qui sont contraires au bon sens.

2. Analyse discursive de la résilience du conte

Nous procéderons ici au repérage des arguments de communauté du corpus, ensuite il va s'en suivre leur analyse. Les leçons de morale et les contrevaleurs seront examinées.

2.1. Les leçons de morale une marque de résilience du conte

D'abord les textes lapidaires sont des arguments des présupposés communs, ce qui déduit qu'ils sont de la grande famille des arguments de communauté. Il s'agit précisément ici des proverbes et des maximes. Ces leçons de morale peuvent véhiculer le « bon sens », les conventions sociales, bref les leçons de morale qui traversent ou bravent toutes les secousses du temps pour une société de bon vivre-ensemble. Ces leçons de morale peuvent s'observer et s'analyser à travers les extraits suivants :

Extrait du conte 1 : « *L'araignée et la famine : « Il y a toujours une limite en tout. Celui qui se croit rusé, comme l'araignée trouvera toujours quelqu'un pour le dépasser ».*

Extrait du conte 2 : « *L'union rend les choses possibles : Une seule main ne peut faire un paquet. C'est la masse de poisson qui perce le filet ».*

Extrait du conte 3 : « *Le chat et la souris : « Le travail qui correspond à nos moyens nous refusons de l'accomplir. Le travail qui dépasse nos moyens en plus grand que nos forces nous ambitionnons de faire cela. »*

Avant tout, il importe de souligner que ces leçons de morale ont les traits caractéristiques des proverbes, des maximes qui relèvent tous des arguments empiriques. Au passage, les arguments empiriques sont des données ou connaissances basées sur l'observation et l'expérience. Chez Jean-Jacques Robrieux (2021p.203), ils sont plutôt appelés des « arguments contraignants » qui ne sont rien d'autre que les arguments empiriques.

Prenons d'abord la leçon de morale de l'extrait du conte 1 « *Il y a toujours une limite en tout. Celui qui se croit rusé, comme l'araignée trouvera toujours quelqu'un pour le dépasser* ». Cet enseignement véhicule aussi une vérité inaliénable, c'est-à-dire qui

brave tous les temps et tous les espaces. Comme dans le langage mathématique, où l'on définit le segment comme une droite qui a un début et une fin. L'idée de valeurs présupposées communes concerne ici surtout le passage suivant : « il y a toujours une limite en tout ». Cette leçon de morale enseigne des valeurs telles que la modestie, la simplicité, la retenue, le discernement, etc. L'exemple de l'araignée qui a voulu jouer au plus malin, rusé a fini par se rendre compte curieusement et amèrement de la limite de forces. La ruse est tristement aussi vieille que le monde. Il est un défaut de comportement souvent observé en l'Homme. Il est ici dénoncé par l'éducation civique de l'extrait de ce conte. Une telle éducation de morale se trouve être très nécessaire pour une utilisation responsable des TIC, lesquels plus ou moins, dessèchent la forme du conte.

Lorsque nous considérons ensuite l'extrait du conte 2 « *L'union rend les choses possibles, une seule main ne peut faire un paquet* » Ici, l'argument de communauté ne repose pas sur la morphosyntaxe de la phrase mais plutôt sur l'unité sémantique de celle-ci. Prenons le mot notionnel « l'union », il peut avoir pour synonyme coopération, alliance, communauté, fraternité. Par leur sens, ils favorisent le vivre-ensemble à l'inverse de leurs antonymes « antagonisme, individualisme, égoïsme » qui peuvent être des obstacles au vivre-ensemble. L'adverbe de manière « seule » postposé par le substantif « main » semble traduire la nécessité pour chacun d'accepter l'autre d'où le sens de l'amour, de l'entraide. Aussi, la locution négative « ne...pas » renchérit cette vérité générale et atemporelle (l'union) dont le conte a toujours enseigné. Telle valeur, c'est-à-dire l'union reste et restera importante pour les Hommes dans la société même si le canal d'expression du conte par les TIC le destylise et le robotise.

Pour la leçon de bonne conduite de l'extrait 3 « Le travail qui correspond à nos moyens nous refusons de l'accomplir, le travail qui dépasse nos moyens en plus grand que nos forces nous ambitionnons de faire cela. », elle est aussi patente que vivante. Il importe de préciser déjà que cette leçon de morale montre sans doute le caractère insatiable de l'Homme. Considérons le verbe du troisième groupe « correspond » et simultanément son complément d'objet indirect « à nos moyens ». Convenir, concorder, ressembler sont, entre autres, les synonymes de « correspondre ». Et parallèlement, nous avons le verbe du premier groupe « dépasse » qui peut dire déborder, excéder, devancer, etc. Cet antagonisme

verbal insinue une vérité de tous les temps et de tous les lieux. Il s'agit du besoin excessif, avide. C'est la passion de l'Homme de valoriser ce qu'il n'a pas, parfois au détriment de ce qu'il possède. Cet enseignement demeure toujours une actualité dans la société malgré la motorisation de sa forme héritée ou classique par l'avènement du numérique.

2.2. Les contrevaleurs comme des présupposées communes

Ce paragraphe traite des contrevaleurs condamnables par les conventions sociales. Certes, ces conventions sociales sont culturelles, identitaires qui varient d'une communauté à une autre, mais lesdites contrevaleurs sont censées être combattues dans toutes les communautés d'où leur appellation de présupposées communes. Nous allons analyser les travers tels que l'ingratitude et la méchanceté. Ce sont des bestialités humaines vis-à-vis d'autrui qu'il faut fermement combattre dans toutes leurs formes. Découvrons les contrevaleurs dans les extraits ci-après :

Extrait du conte 4 : « *L'ingratitude : L'ingratitude du chasseur vis-à-vis du serpent, combat de l'injustice* ».

Extrait du conte 5 : « *L'araignée et la vieille Talpidé. La méchanceté de l'homme. Mort d'inanition de l'araignée dû au manque d'humanisme de la vieille Talpidé* »

La leçon de morale du conte 4 « *L'ingratitude du chasseur vis-à-vis du serpent* », combat le manque de la reconnaissance après un service rendu à un tiers. Il faut d'emblée dire que ce vice, c'est-à-dire l'ingratitude n'est pas isolée de la société mais plutôt un reflet de celle-ci. « L'ingratitude » s'oppose à la gratitude qui est une reconnaissance, une acceptation. En clair, il s'est agi d'un conte où un serpent a été victime d'ingratitude de la part d'un chasseur. Le sens d'argument de communauté réside dans le fait que ce vice n'est ni limité dans le temps ni dans l'espace donc il n'est pas saisonnier c'est-à-dire spatio-temporel. Il peut être constaté par expériences vécues ou observées. L'on peut malencontreusement être auteur ou victime de/par ce vice sociétal. Cette contrevaleur, c'est-à-dire l'ingratitude, va toujours être décriée par l'enseignement de la bonne conduite du conte bien que les Technologies de l'information et de la communication le « désacralise » dans sa pratique.

Dans ce dernier extrait des contes « *La méchanceté de l'homme. Mort d'inanition de l'araignée dû au manque d'humanisme de la vieille Talpidé* » est aussi parlant. La

contrevaletur dénoncée, ici, est malheureusement une réalité dans la société. Il s'agit pour clair, de la méchanceté ou de la cruauté de l'Homme. Ces travers de la société sont combattus au profit de la bonté, de l'amour, de la bérignité et bien d'autres béatitudes. En effet, les mots notionnels tels que « méchanceté », « inanition » « manque d'humanisme » relèvent tous du champ lexical de l'indifférence et de la brutalité humaine. Cette bestialité humaine est inopportunément un fait existentiel dans la société dont le présent conte déprécie. En substance, l'araignée a été victime d'une mort par inanition par une vieille qui ferme ses portes pendant trois mois à une araignée famélique. Cette araignée succomba de sa famine le quatrième mois. Voilà comment cette bestialité humaine aussi vieux que le monde a été décrite et condamnée dans ce conte.

En guide de synthèse, l'on peut déjà noter que le conte est un savoir, un patrimoine très important pour l'Homme dans son processus de socialisation. Certes, le temps passe avec les différentes mutations sociales, technologiques, scientifiques, etc., mais le conte s'adapte, se transforme et se renouvelle continuellement. En constatant les extraits ci-dessus analysés, l'on se rend compte que la fonction pédagogique du conte, à travers les leçons de morale, résiste vigoureusement aux mutations scientifiques et technologiques.

Reprenons ces quelques extraits des contes 1 et 2 « : *L'union rend les choses possibles. Une seule main ne peut faire un paquet. C'est la masse de poisson qui percé le filet* ». « *Il y a toujours une limite en tout.* » Ces vérités générales sont toujours actuelles et resteront actuelles. Alors, cette atemporalité thématique du conte ne se plie pas à cette digitalisation et à la virtualisation de la pratique linguistique (l'oralité) qui, certes, la « dépersonnalisent », la « mécanisent » au mépris de sa forme héritée ou naturelle. Pour finir, disons que « *l'union* » fera toujours la force, « *l'ingratitude* » sera toujours dénoncée, la « *modestie* » restera toujours une valeur monumentale comme nous l'enseignent ces différents contes du corpus. Aussi, la bestialité humaine décrite et décriée dans le conte 5 « *L'araignée et la vieille Talpidé* » démontre davantage de la pertinence toujours, de l'actualisation des sujets du conte. Les enseignements de cette tradition orale répondent toujours à des préoccupations quotidiennes. Ce sont donc ces compétences spécifiques du conte, c'est-à-dire l'atemporalité thématique qui justifient sa résistance et sa résilience à ses nouvelles épreuves, c'est-à-dire les TIC qui le dénaturent. Retenons que le conte porte

les empreintes des fondements de l'éthique de la société car son enseignement est toujours en complicité avec les réalités existentielles. Les procédés par arguments de communauté, singulièrement les présupposées communes, permettent aux contes de véhiculer le bon sens, par l'exemple « *la modestie, l'union* » ou le mauvais sens, par exemple, « *l'ingratitude, l'injustice, la méchanceté humaine* ». Voilà qui met à terme, les analyses sur la résilience du conte face à l'avènement du numérique qui modifient sa force mais son contenu demeure être présent et actuel.

3. Étude des rapports du conte avec les TIC et perspectives

L'objectif essentiel, ici, est de faire une analyse des liens contrariés ou non du conte et les TIC. Il sera question en premier lieu, d'aborder les rapports conflictuels qu'entretient le conte avec les technologies. En deuxième lieu, nous aurons pour tâche d'indiquer les rapports de complémentarité des deux et en troisième lieu, les grands défis à relever pour toujours fortifier le conte.

3.1. Rapports conflictuels du conte et les TIC

Le cadre d'expression du conte d'une part, de bouche à oreille et d'autre part, les technologies (télévisions, radio, Facebook, WhatsApp et bien d'autres canaux électroniques d'expression), établissent des rapports conflictuels voire conflictogènes. Ces rapports qui sont presque antagoniques peuvent s'observer et apprécier dans le tableau ci-après :

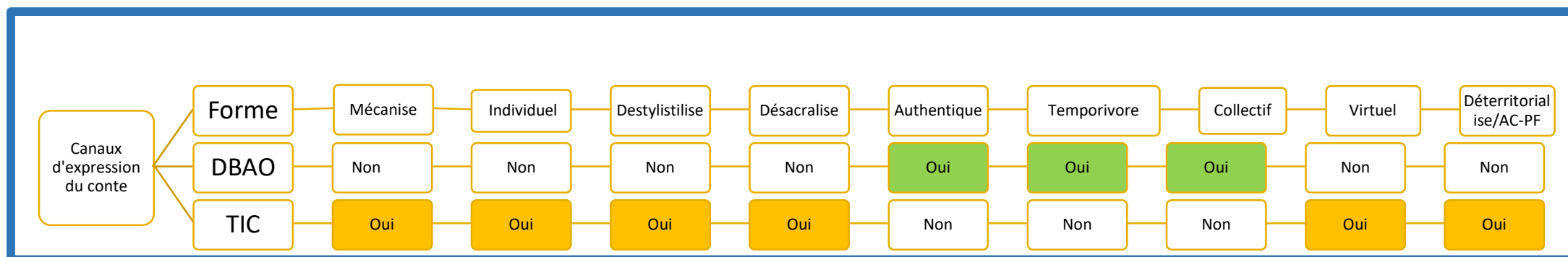
Rapports conflictuels du conte et les TIC	Conte			
	De bouche à oreille		Par les TIC	
Spécificités	Oui	Non	Oui	Non
Cher au temps	X			X
Canal authentique/naturel	X			X
Virtuel		X	X	
« Dépersonnalise »		X	X	
« Mécanise », robotise		X	X	
« Désacralise »		X	X	
« Démythifie »		X	X	
« Démystifie »		X	X	
Destylise		X	X	
Passivité		X	X	
Déterritorialise vite la culture		X	X	
Appauvrissement narratif		X	X	
Accessibilité plus facile		X	X	
Support archivage facile		X	X	
Auditoire singulier		X	X	
Auditoire communautaire	X			X

L'on peut déjà remarquer que le conte dans son format de bouche à oreille renvoie à sa forme héritée ou sa forme classique. Ce format ne le « dépersonnalise » pas, ne le « désacralise » pas et n'appauvrit pas son charme narratif contrairement aux effets induits par les technologies. C'est ce que souligne M. Zoungrana (2018, pp. 236-237) lorsqu'il dit :

Dans ces conditions, la télévision dépersonnalise le conte car elle occulte ses principes de profération. Elle le démythifie, le démystifie et lui soustrait son caractère magique qui fonde pourtant son essence. Le plateau de télévision banalise ainsi le conte, car sans mystère, sans capacité de faire rêver le conte ne se réduirait qu'à un long tissu de mensonges.

Le canal de bouche à oreille, prône un auditoire communautaire, c'est-à-dire en groupe dont le vivre-ensemble. Toutefois, le conte quel que soit le canal par lequel l'on le dit, il développe toujours des thématiques existentielles, il traduit les aspirations et les craintes de la société, il répond à tout temps à un besoin social. C'est cette adaptation sociétale qui justifie sa résilience temporelle face aux TIC. Ces technologies qui sont d'autres canaux d'expression du conte, affectent aussi plus ou moins l'originalité du conte. Le conte par le canal des TIC subit une sorte de machinisation duquel cas il perd son élégance originelle. Puisqu'il n'est plus un « dire », c'est-à-dire directement mais, il est désormais un « faire dire », autrement dit indirectement.

Représentation schématique des rapports conflictogènes des canaux d'expression du conte



Source : conception personnelle

Clé de lecture :

- De façon verticale en se référant toujours au canal (DBAO ou TIC)
- DBAO : de bouche à oreille
- TIC : technologies l'information et de la communication
- AC-PF : archivage plus facile

La première grande observation permet de saisir la position dialectique des canaux d'expression du conte. L'on peut déjà voir que par le canal d'expression du conte par les TIC (en couleur orange) sont fortement préjudiciables à sa stylisation ou encore à ses principes de base. Au nombre de ces principes de base, l'on peut citer, entre autres, l'interdiction d'interrompre un conte en cours, l'interdiction de dire le conte pendant la journée. Ce canal des TIC « mécanise, désacralise » destylise le conte. Le second grand constat fait comprendre qu'il y a des champs de la première ligne horizontale (forme) de la voie des technologies qui sont bénéfiques au rayonnement du conte. Il s'agit bien des champs comme « déterritorialise et archivage plus facile (AC-PF), tandis que la voie de bouche à oreille (DBAO) recommande des dépositaires chevronnés (aux mémoires d'éléphant) pour la conservation des contes. Ce champ « déterritorialise » de la voie technologique permet de transporter loin le conte ce qui d'ailleurs favorise rapidement l'interculturalité entre des communautés.

3.2. Les complémentarités du conte avec les TIC

Malgré les mutations contemporaines, la corrélation de la pédagogie ou la socialisation du conte et les Technologies de l'information et de la communication est importante. Cette pédagogie du conte est au service des TIC et inversement. Cela se situe à plusieurs niveaux et de plusieurs manières.

Le premier axe de la complémentarité repose sur les TIC qui se définissent comme un nouveau support d'archivage et de diffusion du conte. Depuis longtemps, le mode de transmission du conte était par voie orale et par l'intermédiaire des mémoires des hommes. Les nouvelles mémoires artificielles, qui sont les TIC, ont considérablement contribué à la préservation et la conservation minutieuse du conte. En même temps, les TIC favorisent la diffusion planétaire, la promotion de ce savoir. Elles font des prouesses immenses pour le conte parce qu'elles participent d'une manière ou une autre aux brassages culturels entre des communautés. Cela est possible grâce aux langues véhiculaires, par exemple, le français, l'anglais, et bien d'autres langues accessibles aux communautés, à travers la démocratisation du conte. Dans la même communauté linguistique, c'est-à-dire qu'avec les langues vernaculaires, l'expansion du conte est limitée dans l'espace par rapport aux langues véhiculaires.

Le second axe de la complémentarité du conte et les TIC peut se voir sur le rôle de guidage des valeurs morales du conte aux pratiques des TIC. Les physiciens et philosophes nous enseignent que « la science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». Les valeurs morales encadrent l'utilisation responsable des TIC. À titre d'exemple de valeurs morales, l'on peut citer, entre autres, la courtoisie, l'honnêteté, l'intégrité, la responsabilité, etc. Or, le milieu des réseaux est vulnérable aux dérives sociétales, au nombre desquelles l'on peut citer l'arnaque, la perfidie, le harcèlement, la ruse, l'escroquerie, le manque de respect, etc. La socialisation de l'enfant, à travers le conte, avec bien sûr des valeurs sociétales inculquées, est une étape importante et décisive pour la bonne conduite dans la société. Alors, cette éducation civique du conte va permettre de minimiser considérablement les manquements éventuels dans l'utilisation des

TIC. Puisque, ces leçons enseignent le bien, le permis, le juste, les limites de la liberté de chacun, etc.). C'est ce que soutient Albert Ouédraogo (1990, p. 42 ; cité par M. Zoungrana (2018, p. 232) dans ce passage : « « [...] le conte indique aux individus ce que doit être l'homme idéal, la femme idéale et l'enfant idéal ». Voilà donc pourquoi l'on peut dire que le conte sans les TIC est limité et les TIC sans les valeurs morales du conte peut conduire à un libertinage excessif dans l'usage des réseaux sociaux. À titre d'exemple, la Commission de l'Information et des Libertés Burkinabè (CIL) a organisé le mercredi 19 octobre 2022, un séminaire de sensibilisation au profit des acteurs des téléphonies et des FINTECHS sur la protection des données personnelles et la vie privée. Cet engagement de régulation pour la préservation des vertus légendaires et monumentales comme le respect de la vie privée, des libertés d'autrui, sont entre autres des valeurs d'éthique que le conte aussi enseigne dans ses épilogues. En ce sens, les deux parties se soutiennent et se renforcent mutuellement mais loin de penser que les TIC peuvent se passer de leur sève nourricière, c'est-à-dire les valeurs sociétales ou les leçons de morale qu'enseigne le conte. Puisque, ces valeurs prestent les bonnes conduites dans la société.

3.3. Perspectives pour une sauvegarde du conte

Toute œuvre créative ou imaginaire comme le conte nécessite une veille pour sa continuation face aux éventuels défis. Désormais les nouveaux défis ou menaces sérieux du conte prennent en compte les réseaux sociaux. Avant tout, il importe de rappeler que les espoirs du conte se rattachent à la prise de conscience de sa valeur monumentale tant dans la construction de la personnalité de l'enfant (futur adulte) que dans sa socialisation de manière générale. Il faut dès maintenant distinguer le conte, la légende et les autres textes oraux (proverbes, dictons, chansons, etc.). Ces derniers peuvent se transmettre sans de profondes modifications contrairement au conte et la légende dont la fixité de transmission peut connaître plusieurs variantes différentes. Par conséquent, il faudra des stratégies de conservation pour sa continuation. Comme il est difficile que le conte se passe des TIC, alors qu'il en tire les avantages qui lui sont nécessaires. Et vu les spécificités du conte et les menaces des TIC qui

pèsent sur lui, nous voulons proposer les mesures qui s'étalent sur deux ordres.

En premier lieu, il peut être proposé un renforcement des politiques ambitieuses en matière de la valorisation de la tradition orale. Cette résolution de faire de la tradition orale l'une des pierres angulaires de la culture, doit être en grande partie un engagement ferme des pouvoirs publics, en d'autres termes les décideurs politiques. Ceci suscitera plus d'engouement à cette valeur historique et monumentale. C'est ce que M. Zoungrana (2018, p. 234) témoigne en ces termes :

La volonté politique de faire des médias publics des organes intégrés de promotion de la vie culturelle nationale a conduit la télévision nationale du Burkina à initié une série d'émissions consacrées à la tradition orale. Déjà en 1967, sur l'initiative de Larlé Naaba Ābga, ministre de la culture du Moogo Naaba, une émission intitulée « contes, légendes et proverbes » faisait la promotion du conte à travers la radio nationale de la Haute-Volta.

En second lieu, nous faisons une proposition d'ordre infrastructurel et méthodique. Au nombre de ces propositions, l'on peut mentionner le développement des infrastructures et de matériels modernes de collecte et de conservation des contes. La sauvegarde des contes a besoin nécessairement des stratégies adéquates de préservation. C'est ce que globalement Joseph KI-ZERBO fait entendre quand il dit : « *La culture sans infrastructure n'est que vent qui passe* ». Cette politique de préservation ou de conservation est voulue par Dominique Lanni, (1996 p. 112) lorsqu'il affirme :

Quand le conte ou la légende ne se trouvent nulle part notés, leur fixité repose sur la mémoire du conteur et sur celle du public. Ce n'est pas parce qu'un conte se présente comme une succession de structures stéréotypées, ni parce qu'il s'appuie sur de nombreuses récurrences et répétitions qui facilitent la mémorisation du conteur et la compréhension du public, que ceux qui l'écoutent vont pouvoir le reproduire fidèlement, ne serait-ce que quelques minutes après l'avoir entendu.

Il peut être défini dans le processus de la sauvegarde des contes trois périodes décisives, à savoir la période de la collecte, la période de la transcription ou de traitement et la période de la sauvegarde. En effet, la période de collecte des contes peut se faire par

l'enregistrement avec des appareils performants comme le magnétophone, la caméra-magnétoscope, la Dictaphone Enregistreur Numérique, etc. Il importe beaucoup que cette première phase de la préservation respecte les conditions minimales du conte. Quant à la deuxième période de la chaîne de conservation des contes, c'est-à-dire la transcription, elle doit se faire dans les langues officielles pour un large public. Mais, ces transcriptions peuvent, tout de même, se faire dans les langues locales ou restées à l'état d'enregistrement pour la population à la base non lettrée. L'objectif c'est la conservation des contes pour longtemps, autrement dit, pour des générations futures. Enfin, la période de la sauvegarde constitue la phase terminale du processus. Après les transcriptions, ces produits finis peuvent être déposés dans les musées appropriés. Outre, ces lieux de conservation, l'on peut aussi les sauvegarder dans les archives et les bibliothèques nationales adéquats pour des éventuels usages. Les versions audios peuvent également être déposées dans ces sites précédemment indiqués. C'est ainsi que l'on pourrait merveilleusement conserver et transmettre de génération en génération ce patrimoine immatériel historique, c'est-à-dire le conte. Voilà substantiellement les suggestions pour un conte qui défie le temps et s'adapte plus ou moins aux nouveaux défis comme les Technologies de l'information et de la communication.

Conclusion

Au terme de notre étude, nous pouvons confronter les résultats acquis aux objectifs que nous nous étions fixés initialement. Il convient de rappeler que nous nous étions posé des questions de savoir, en premier lieu les caractéristiques discursives et résilientes des arguments de communauté du conte. En deuxième lieu, l'on s'est interrogé sur les rapports conflictuels avec les TIC. En troisième lieu, nous avons cherché à comprendre la complémentarité du conte et les TIC. La recherche a été bâtie sur trois axes, à savoir les fondements théoriques du sujet, l'analyse discursive de la résilience du conte et en dernière position l'étude des rapports du conte avec les TIC et les perspectives pour un conte plus résilient. Au regard de ce qui a été précédemment développé plus haut, l'on est en mesure de dire que les hypothèses ont été vérifiées car effectivement le conte a ses

spécificités inaliénables. Aussi, nous pouvons dire que les arguments de communauté contribuent au dynamisme vivifiant du conte. Toutefois, il urge de noter que le conte et les Technologies de l'information et de la communication ont des rapports conflictuels, toutefois, ils se complètent car l'un apporte une plus-value à l'autre et inversement. Comme enseignement, l'on retient, certes, la montée en puissance des Technologies de l'information et de la communication comme canaux d'expression du conte mais le conte demeure résilient et prospère.

Références bibliographiques

- Kaboré, B. 2022. La littérature orale à l'ère des réseaux sociaux numériques » *akofena spécial n°08*, vol.2. pp. 37-46.
- Kam, S. A. 2006. L'expression de la santé à travers les formules de salutations in colloque international *Emergence et espace littéraire : le Sahel centre de création et de production littéraires*. pp. 20-24.
- Lanni, D. 1996. De l'absence de structures pour la conservation et la diffusion du patrimoine oral », CNRS Éditions | « *Hermès, La Revue* » n°20 | pp. 109-114.
- Lewandowski, S. 2007. Le savoir pluriel. École, formation et savoirs locaux dans la société Gourmantchée au Burkina Faso.
- Maingueneau, D. 2022. Analyser les textes de communication. Paris, Armand Colin.
- Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, Lucie. 1970 *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions université de Bruxelles).
- Robrieux J.-J. 2021. *Rhétorique et argumentation*. Paris, Armand Colin.
- Traoré, S. 2017. *Style, norme et écart. Exemple des Vertiges du trône*, roman de Patrick G. ILBOUDO. Harmattan Burkina.
- Zoungrana, M. 2018. Le conte à la télévision nationale du Burkina Faso : démythification, démystification et dépersonnalisation d'un genre. Publications du CEREPHE-UCAD, Dakar, pp.231-241.

DU MYSTIQUE ET DU SPIRITUEL DANS LA MARCHÉ LA TÊTE EN BAS DE ANSOMWIN IGNACE HIEN

Somda Balouhib Thadée KPANYAWNÉ
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
thaddee_somda@yahoo.fr

Résumé

La percée de certaines nations considérées hier comme faibles, brûlent les langues. D'aucuns croient y voir la maîtrise des sciences tant observables que mystiques ou spirituelles d'où le titre suivant de nos réflexions : Présence mystique ou spirituelle dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien. Mais un problème se pose : y a-t-il expression de présence mystique ou spirituelle dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien ? Comme hypothèse, nous pensons qu'il y a effectivement expression de présence mystique et spirituelle dans *La marche la tête en bas*. Le cadre théorique de nos réflexions relève de la sémio-esthétique basée sur la littérature et les comportements. Notre objectif est de mettre en exergue les apports de la sémiotique par les comportements. Notre méthodologie est celle de la sémiotique esthétique au service du comportement ou de l'action.

Mots-clés : Mystique – spirituel – sémiotique – comportement.

Abstract

The breakthrough of certain nations considered yesterday as weak, burns the tongues. Some believe to see there the mastery of sciences as observable as mystical or spiritual hence the following title of our reflections : Mystical or spiritual presence in Walking with head down by A. Hien. But a problem arises : is there expression of mystical or spiritual presence in Walking with head down by A. Hien ? As a hypothesis, we think that there is indeed expression of mystical and spiritual presence in Walking with head down. The theoretical framework of our reflections is based on semio-aesthetics based on literature and behaviors. Our objective is to highlight the contributions of semiotics through behaviors. Our methodology is that of aesthetic semiotics at the service of behavior or action.

Keywords : Mystic – spiritual – semiotics – behavior.

Introduction

Certaines nations notamment asiatiques telle la Chine, doivent leur puissance économique, politique, sociale, non seulement au fait qu'elles constituent des ensembles d'États qui se sont unis mais aussi à leur maîtrise de la science et surtout de l'esprit, de la métaphysique, du spirituel. Résumons ces six derniers termes par les notions de mystique ou de spirituel. Nous tenons certaines preuves des croyances, des pratiques comme le Yoga, des arts martiaux, etc. devenus mondiaux mais d'origine asiatique et où la concentration, la méditation, sont de mise au point qu'elles peuvent susciter des réflexions allant dans ce sens du mystique.

C. A. Diop et la plupart des égyptologues, indiquent bien que les dix mille ans de règne de l'Afrique noire passés sur le monde, seraient en majorité dus à leur propension au divin, au mystique. A. Erman (1939) écrivait dans *L'Égypte des pharaons* que les Égyptiens étaient « *les plus pieux de tous les hommes* ». Tout était dieu : les animaux, la nature, mêmes les choses... Ils ne s'oubliaient pas eux-mêmes à commencer par le pharaon. Celui-ci était divinisé, immortalisé sous toutes les formes. Celles physiques passaient par les momifications, les arts dont les statues... Les formes immatérielles, divines, mystiques, etc., se logeaient dans le temps et dans des esprits pour l'éternité : « *Un art à la mesure de l'éternité* » (F. DAUMAS, 1987, p. 394-454 ; 219-344).

Partant, des réflexions allant dans ce sens du mystique, du spirituel, peuvent intéresser l'Afrique en général, ses nations en particulier et en voie de développement d'où le titre suivant de nos réflexions : Présence mystique ou spirituelle dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien. Ce thème s'inscrit sous l'Axe 1 du Colloque international dédié aux Professeurs A. Ouédraogo et J. Paré : « *Sémiotique appliquée et appliquante, quels apports à la construction de la société ?* ».

Faisons de l'interrogation de cet Axe 1, notre problématique à savoir : quels sont les apports de la sémiotique appliquée et appliquante à la construction de notre société burkinabè ? A cette question principale se sous-tendent trois autres : d'abord, y a-t-il expression ou présence mystique, spirituelle dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien ? Ensuite quels sont les signes de cette présence mystique ou spirituelle ? Puis quels sont les apports de ces signes

voire de la sémiotique appliquée et appliquante à la construction de la société burkinabè ?

À la question principale nous pouvons répondre ainsi : la sémiotique appliquée et appliquante apporte suffisamment à la construction de la société. Quant aux trois inquiétudes nous pensons en premier lieu qu'il y a effectivement expression ou présence du mystique, du spirituel dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien selon respectivement les termes d'A. Assaraf (1993) dans *Quand dire, c'est lier* et d'H. Parret (2006) dans *Epiphanie de la présence*. En deuxième lieu, on relève des signes de cette présence mystique ou spirituelle. En troisième lieu on note des apports de ces signes voire de la sémiotique appliquée et appliquante à la construction de la société.

Nous évoluons dans le Cadre théorique de la sémio-esthétique basée sur la littérature et les comportements. Notre Objectif est de mettre en exergue les apports de la sémiotique appliquée et appliquante à la construction de la société africaine voire burkinabè par les comportements adéquats suggérés dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien. Notre Méthode est la sémiotique esthétique, précisément littéraire au service du comportement ou de l'action. Notre plan consiste à présenter des théoriques appropriées, à les appliquer pour montrer, à la fin, quelques apports de la sémiotique appliquée et appliquante à la construction de la société.

1. Théories relatives à la sémiotique appliquée et appliquante : Pour une construction de la société

Nous nous référons à deux œuvres sémiotiques, deux autres d'ordre mystique ou spirituel et le roman-corpus pour circonscrire notre cadre de réflexion. Mais soulignons que nos applications et la plupart de nos réflexions reposeront sur *Quand dire, c'est lier* d'A. Assaraf et le roman-corpus *La marche la tête en bas* d'A. Hien.

1.1. Œuvres sémiotiques

Les deux œuvres sémiotiques en question sont : *Quand dire, c'est lier* d'A. Assaraf (1993) et *Epiphanie de la présence* de H. Parret (2006).

1.1.1. Quand dire, c'est lier d'A. Assaraf (1993)

Quand dire, c'est lier d'A. Assaraf a été écrit en collaboration avec L. Panier et en se référant certainement à un titre devancier, *Quand dire, c'est faire* de J.-L. Austin (1970). Leur œuvre relève de la « *théorie de l'énonciation* » (A. Assaraf, 1993, p. 4). Les auteurs y définissent certains termes clés de leurs réflexions. Ainsi le ligarème est entendu comme le lien, le signe mais du modèle hjelmslevien c'est-à-dire « *une grandeur à deux faces* » incluant ou « *subsumant le signifiant et le signifié. Il est la réunion, de ce que nous appellerons le « ligarant » et le « ligaré »* » (A. Assaraf, 1993, p. 24-25)⁹.

Des termes clés à savoir, le ligarème, le signe... retenir surtout le lien d'où émanent d'autres notions : la catégorie de lien, sa position, son calcul, sa stratégie suivant un certain paradoxe et la force du ligarème. Etayons davantage la première notion car elle seule permet d'appliquer directement les autres à l'étape pratique.

Assaraf dénombre quatre catégories du lien à savoir lien créé, lien aboli, lien cimenté et lien neutralisé :

« *Si parler c'est lier, je peux, le sachant, parler pour neutraliser le lien ou la force qui, indubitablement, émanera de mon acte de langage...*

Résultat, nous parlons pour :

(1) *faire être un lien* (2) *faire ne pas être un lien*

(3) *ne pas faire ne pas être un lien* (4) *ne pas faire être un lien*

Ce qui équivaut à : (1) *pour créer un lien*, (2) *pour abolir un lien*, (3) *pour cimenter un lien*, (4) *pour neutraliser un lien.* » (A. Assaraf, 1993, p. 14).

Le ligarème mystique ou spirituel, pour être perçu, a besoin, avant tout, d'être manifeste. C'est pour cette raison que nous nous sommes intéressé à l'*Epiphanie de la présence* de H. Parret (2006).

1.1.2. Epiphanie de la présence d'H. Parret (2006)

H. Parret, dans *Epiphanie de la présence*, traite de la manifestation de la présence dont celle que nous prenons en compte est d'ordre mystique : « ***L'invisible est partout***¹⁰ » écrit-il. La

⁹ Lire L. Hjelmslev, 1971, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, p. 77.

¹⁰ Ce qui est en caractères gras était déjà en lettres italiques ou en gras dans le texte original.

phénoménologie « *nous a appris comment le mystère et le secret, le vide et l'invisible, **en se voilant, se montrent.*** ». Une des méthodes est : « *Il convient dès à présent de penser **l'invisible dans le visuel.*** » (H. Parret, 2006, p. 213-2015).

Nous convoquons donc *Epiphanie de la présence* de Herman Parret pour corroborer cette présence du mystique dans notre roman-corpus. Mais aussi c'est pour confirmer l'idée de Parret selon laquelle toute présence influence en fonction de sa nature – visible, invisible, mystique, etc. – aussi par rapport au personnage et à son rang social – chef, citoyen lambda, etc.

Certains ouvrages de nos références ne sont pas d'ordre sémiotique, notre domaine de prédilection mais ils traitent aussi du mystique, du spirituel et ils nous intéressent dans ce contexte bien précis.

1.2. Œuvres en lien avec le mystique, le spirituel

Certaines de nos œuvres de référence ont un lien avec le mystique, le spirituel : *Exploitez la puissance de votre subconscient* de J. Murphy (2014) et *Yoga-Attitude* de M. Piton (2017).

1.2.1. Exploitez la puissance de votre subconscient de J. Murphy (2014)

J. Murphy dans *Exploitez la puissance de votre subconscient*, confirme une logique scientifique en assertant que tout est et tout commence dans l'esprit : « *Toute maladie commence dans l'esprit. Rien ne se manifeste dans le corps sans qu'il y ait un prototype mental correspondant.* » (J. Murphy, 2014, p. 68). Il poursuit à la page suivante :

1. Rappelez-vous fréquemment que la puissance curative est dans votre propre subconscient.
5. Les guérisons miraculeuses dont vous entendez parler sont dues à l'imagination et à la foi absolue qui agissent sur le subconscient, libérant la puissance curative.¹¹
6. Toute maladie commence dans l'esprit. Rien ne se manifeste dans le corps sans qu'il y ait un prototype mental correspondant.
8. Il n'y a qu'un processus curatif, c'est la foi. Il n'y a qu'une puissance curative, à savoir votre subconscient. (J. Murphy, 2014, p. 69 ; 8 ; 10).

¹¹ Les numéros des citations 1, 5, 6 et 8 sont fidèles au texte original cité.

M. Piton (2017) va dans le même sens que J. Murphy (2014). Ses idées semblent survenir pour appliquer les idées de celui-ci.

1.2.2. Yoga-attitude de M. Piton (2017)

Yoga-Attitude de M. Piton (2017) est une application d'un ensemble d'idée, pensées, respiration, mouvements pour un bien-être, humain, personnel, mental, psychologique, spirituel. Mout attitudes sont alors proposées. Mais synthétisons-les ainsi : prendre souvent « du *RECUL* », développer « *ma CONFIANCE en moi* », cultiver « *mon JARDIN INTERIEUR partout...* ». En somme ou à la fin « *Je trouve la PAIX INTERIEURE* » (M. Piton, 2017, p. 58-59).

Les références sémiotiques et relatives notamment au domaine mystique que nous venons de relever peuvent être appliquées à notre roman-corpus, *La marche la tête en bas* d'A. Hien.

1.3. Œuvre-corpus : Présence de signes et d'aspects multiples du mystique ou du spirituel

Présentons d'abord un résumé de ce roman-corpus. Ensuite nous montrerons la présence et les types de mystique ou de spirituel dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien.

1.3.1. Récapitulation de l'œuvre-corpus

Le roman, *La marche la tête en bas* d'A. Hien, présente Woulou le personnage principal, un fonctionnaire de l'Etat burkinabè, un grand cadre de l'administration. Aidé par sa cousine Nouta, il est très engagé pour aider deux villages à résorber leurs problèmes cruciaux. L'un de ces villages, Naomarè, est sien et l'autre, Gniza, est celui où sa cousine Nouta s'est mariée. Un projet de développement de ces deux villages est alors monté par ces deux personnages, Woulou et Nouta. Mais celle-ci est subitement emportée par la mort des suites d'une crise cardiaque depuis le Niger où elle vivait et travaillait avec son mari Pascal.

Cependant, Woulou est galvanisé par sa cousine Nouta qui, comme guidée par pythonisse, avait préfinancé leur projet, bien longtemps avant sa mort. Pour faire honneur à sa parente, il tient à réaliser leur projet commun.

Il analyse d'abord les causes des malheurs de ces deux villages. Il se rend compte qu'ils sont les propres causes de leurs malheurs de par leurs mauvais comportements : ils fréquentent des marchés de nuit or cette heure est réservée à d'autres occupants de la planète terre voire de l'univers ; ces villageois sont friands des alcools frelatés ; lorsqu'une inimitié naît entre des individus, des familles, des ethnies, c'est à vie ; beaucoup de morts précoces par manque de solidarité ou d'entraide ; des vieillissements prématurés à cause des soucis, etc.

Après cette étude bien menée, Woulou entreprend de nombreux voyages vers ces deux villages d'abord pour leur enseigner les vraies causes de leurs malheurs ensuite leur dispenser suffisamment de leçons d'ordre comportemental que l'on peut résumer en une loi découverte par Woulou lui-même qui en fait un véritable refrain : « *la loi de la fonction d'échange, ou loi des semailles et des moissons.* » (p.88-89 ; 98 ; 120 ; 121 ; 124 ; 128 ; 132 ; 135 ; 163 ; 178-179)¹².

Nombreuses sont les pages consacrées à ce refrain ou à cette loi qui est très simple à expliquer. Pour Woulou, tout ce que l'Etre humain pense, dit ou fait, ce sont des graines qu'il sème. S'il sème du bien, il récoltera du bien mais jamais rien d'autre. S'il sème du mal, il récoltera du mal mais jamais rien d'autre. L'homme sème et récolte ce qu'il a semé. Et il le récolte en abondance c'est-à-dire bien plus que ce à quoi il s'attendait.

Les enseignements de Woulou mettront du temps, énormément de temps au point que le donneur de leçons, voyant très peu de changement comportemental s'opérer, est sur le point de baisser les bras. C'est très exactement en ce moment qu'apparaissent les fruits de ce qu'il a semé. Une des preuves est que des ennemis jurés voyagent, depuis le village de Gniza, jusqu'à Ouagadougou pour lui annoncer qu'ils ont enterré et définitivement la hache de guerre. Un mariage est même annoncé entre deux enfants issus de familles jadis antagonistes à mort.

Autres preuves : les marchés de nuit, les vendeurs et buveurs des alcools frelatés ont disparu comme par enchantement. Naissent des activités plus saines. Les pluies qui avaient déserté les villages

¹² Les pages ainsi indiquées sans autres références sont celles du roman-corpus.

sont revenues. Les récoltes sont abondantes. L'entraide, la solidarité, sont de mise. En somme, le bonheur naguère perdu est retrouvé.

Tout ce qui était perçu comme mystique trouve solution : comment ? pourquoi ? Ces questions nous poussent à prouver la présence réelle du mystique ou du spirituel et/ou à l'explicitier.

1.3.2. Présence et aspects multiples du mystique ou du spirituel

On note la présence du mystique ou du spirituel dans *La marche la tête en bas* d'A. On distingue deux aspects du même mystique ou du même spirituel : l'un est purement mystique ou spirituel et l'autre ne l'est pas.

Le purement mystique ou le purement spirituel paraît dogmatique. Il se présente comme tel : c'est à croire ou à ne pas croire. A la limite, il se veut aveugle : accepter sans avoir vu, sans preuve ni intention d'expliquer, de démontrer. Dans ce roman d'étude, il est exprimé par l'auteur lui-même à travers ses personnages dont le principal est Woulou et à qui le grand-père disait que fréquenter le marché la nuit, c'était tout risque : « *La nuit, d'autres occupants, invisibles pour nous, même de jour, investissent eux aussi le marché. Nous les êtres de chair et de sang, nous sommes donc tenus de leur céder la place avant la tombée de la nuit.* » (p. 45)¹³. Woulou croit fermement à la vie dans l'Au-delà. Nous avons baptisé cela idéologie, dogme ou spiritualité de Woulou qui est certainement celle de l'auteur (124 à 125). Elle est confirmée par les six (06) COMMANDEMENTS de la *Loi des semailles* (p. 127-128). Ces commandements ont pour piliers les quatre (04) principes fondateurs pour un vrai changement intérieur salvateur (p. 147-158). Ces piliers s'inspirent « *de l'ouvrage intitulé **Dans la lumière de la Vérité**¹⁴ ; Message du Graal de Abdruschin. Je vous le recommande fortement, et précisément la version originale de 1931. Vous pouvez obtenir celle-ci à l'une des adresses suivantes : <https://www.leseditionsdelumiere.com> ; edition1931@gmail.com* » (p. 156).

¹³ Les pages ainsi indiquées sans autres références sont celles du roman-corpus.

¹⁴ Ce qui est en caractères gras était déjà en lettres italiques ou en gras dans le texte original.

Ainsi, pour ne pas empoisonner la vie de sa défunte cousine Nouta, Woulou retient ses larmes, « *un effort surhumain* » pour ne pas pleurer comme tout bon dagara : « *Il sait et en a la conviction, que les larmes pour un défunt sont autant de cordes qui lient l'âme de celui-ci à la terre, l'empêchant de partir d'ici-bas.* » (p. 74). C'est dans ce sens aussi que sont dites des prières pour la défunte (p. 78-79).

Le deuxième aspect n'est pas purement mystique ou n'est pas purement spirituel en ce sens qu'il ne paraît pas dogmatique. Il croit en l'Au-delà comme le premier aspect : c'est le point de conjonction qui fait que les deux aspects sont du même mystique et du même spirituel. Mais le deuxième aspect a une inclination fortement logique tant et si bien qu'il semble plus scientifique. Il a tendance à expliquer les choses, à détecter les causes des événements et leurs conséquences. Il est loin du mystique aveugle et semble même s'y opposer. Mais ce n'est qu'apparent.

Démontrons cela : Woulou est un « *chercheur en spiritualité* » (p. 24)¹⁵. Il explique aux habitants de Gniza que toutes leurs souffrances « *trouvent à la fois leur explication et leur solution à travers un grand principe spirituel qu'on appelle la loi de la fonction d'échange, ou loi des semailles et des moissons.* » (p. 88-89). Autrement dit les malheurs de ces habitants sont les conséquences de leurs mauvais comportements. S'ils posaient de bons actes, ils en récolteraient du bien et cent fois plus que leurs attentes.

Cette loi constitue la pierre angulaire non seulement de ce roman et la doctrine en cours de l'auteur A. Hien mais surtout de la pensée ou des réflexions de notre article. Elle jalonne toutes ces pages du roman : 88-89 ; 95 ; 98 ; 120 ; 121 ; 124 ; 128 ; 132 ; 135 ; 163 ; 178-179... Insistons alors sur cette loi voire leçon de ce roman : tout ce que nous pensons, disons, faisons, en bien ou en mal, c'est ce qui nous revient cent fois plus, sous des apparences mystiques, spirituelles. C'est cette idée que renchérissent les théories des auteurs auxquels nous nous sommes référés : H. Parret (2006), J. Murphy (2014) et M. Piton (2017). C'est aussi sur cette même idée qui constitue la base des présentes réflexions.

¹⁵ Les pages ainsi indiquées sans autres références sont celles du roman-corpus.

Ne perdons surtout pas de vue que le mystique ou le spirituel est connu grâce à sa manifestation par laquelle il est lié au point que son expression est synonyme d'une présence, d'un signe, d'un ligarème qui est la réunion du ligarant et du ligaré.

1.3.3. Présence de signes ou de ligarèmes : leurs ligarants et leurs ligarés

On note la présence de signes dans le roman *La marche la tête en bas* d'A. Hien. La notion de présence se rattache aux idées théoriques d'H. Parret (2006). La présence des signes, des ligarèmes avec leurs ligarants et leurs ligarés, sont conformes aux indications théoriques d'A. Assaraf (1993). En rappel, le lien, le « *ligarème* », est comme le signe « *subsumant le signifiant et le signifié. Il est la réunion, de ce que nous appellerons le « ligarant » et le « ligaré »* » (A. Assaraf, 1993, p. 24-25). Dans le roman *La marche la tête en bas* d'A. Hien, chaque comportement bon ou mauvais de chaque personnage, est un ligarème doté de son ligarant et de son ligaré. Nous les détaillerons, les catégoriserons ou les hiérarchiserons. Nous tendons alors vers l'application des ligarèmes d'ordre mystique ou spirituel avec leurs ligarants et leurs ligarés.

2. Application des ligarèmes d'ordre mystique ou spirituel

2.1. Catégorie du lien dans la marche la tête en bas

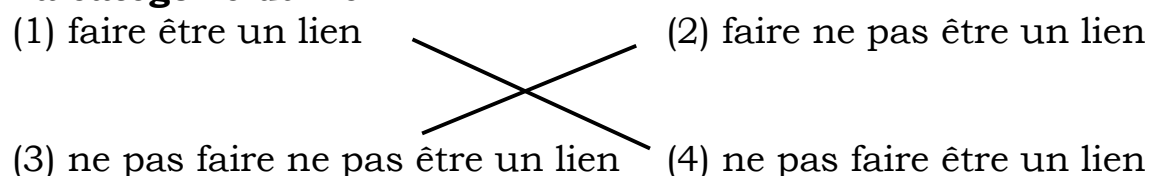
Dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien, on peut dénombrer les quatre liens conformément aux idées d'A. Assaraf (1993). Tous ces quatre liens sont situés sur l'axe principal ou sur la trame majeure du récit sans avoir recours aux personnages et situations secondaires de façon palliative. Dans la suite, chaque fois qu'une fonction ne pourra pas être remplie par le personnage principal, les autres, si possible, y remédieront.

Dans ce roman, on peut relever le lien créé, le lien aboli, le lien cimenté et le lien neutralisé. Ainsi Woulou parle le plus dans ce roman ; c'est pour (1) *faire être un lien* avec les deux villages, Naomarè et Gniza. Les villages sont des synecdoques : voire leurs habitants. Mais ces deux villages connaissent de sérieux problèmes : des malheurs s'abattant sur eux. Lorsque Woulou se bat par ses multiples voyages aux villages, par ses discours, ses réunions avec

les villageois, c'est (2) *pour abolir un lien*, celui des mauvais comportements, des habitudes répréhensibles, causes des ennuis. En même temps que Woulou abolit un mauvais lien c'est (3) *pour cimenter un lien*, le nouveau, et il le fait par les six (06) commandements de la *Loi des semailles* (p. 127-128), par les quatre (04) principes fondateurs (p. 147-158), en recommandant « *l'ouvrage intitulé **Dans la lumière de la Vérité**¹⁶ ; Message du Graal de Abdruschin* », en indiquant « *l'une des adresses suivantes : <https://www.leseditionsdelumiere.com> ; edition1931@gmail.com » (p. 156).*

Lors des réunions, des discours, Woulou suscite des débats (4) *pour neutraliser un lien* à savoir l'incompris, l'incompréhension, le doute et apporter autant qu'il peut, la lumière, la compréhension pour un meilleur cimentage. On obtient alors le schéma suivant qui est la catégorie du lien :

La catégorie du lien



Ce schéma s'explique et se résume par les actions de Woulou (1) *pour créer un lien*, (2) *pour abolir un lien*, (3) *pour cimenter un lien*, (4) *pour neutraliser un lien*.

2.2. Lien et position

Dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien, on peut distinguer les quatre positions des liens, chacun avec la sienne conformément aux idées d'A. Assaraf (1993). Mais l'on obtient en tout quatre positions, toutes situées sur l'axe principal ou sur la trame majeure du récit sans avoir recours aux personnages et situations secondaires de façon palliative. Mais, par la suite, pour une fonction ou une autre que le personnage principal ne remplirait pas, nous pourrions recourir à d'autres pour y remédier.

¹⁶ Ce qui est en caractères gras était déjà en lettres italiques ou en gras dans le texte original.

Dans ce roman, Woulou conjugue souvent trois verbes : « *Tout ce que nous faisons, disons ou pensons, ce sont des grains que nous semons* » (p. 128). Paraphrasons-le : tout ce que Woulou pense, dit ou fait se résume au « *dire, c'est lier* » d'A. Assaraf (1993). Ce lien a une position, toujours selon A. Assaraf. Ce que Woulou dit alors, c'est pour :

- (1) Persuader chaque village d'adopter de meilleurs comportements
- (2) Persuader chaque village de refuser d'adopter de mauvais comportements
- (3) Dissuader chaque village de perpétuer de mauvais comportements
- (4) Dissuader chaque village de refuser de perpétuer de mauvais comportements ».

Ce sont donc les quatre positions attribuées chacune à chaque lien de Woulou. Chaque lien est établi par le dire (constitué de penser, dire, faire) de ce dernier. Ce qui nous permet de penser au calcul de la position.

2.3. Calcul de la position

Suivant les théories énoncées supra, on distingue dans ce cas, neuf positions essentielles sans entrer dans les détails :

- (1) « *Je suis pour toi en haut, tu es pour moi en haut* » : ce calcul de la position ne peut s'appliquer à l'axe principal ou à la trame majeure du récit. Mais en recourant aux autres personnages, on peut y remédier. Ainsi nous pensons que lorsque Woulou et sa cousine Nouta se concertent pour un projet en faveur de leurs villages respectifs, le premier est pour la seconde en haut, la seconde est pour le premier en haut.
- (2) « *Je suis pour toi en haut, tu es pour moi en bas* » : ce calcul de la position s'applique à l'axe principal ou à la trame majeure du récit lorsque Woulou pense que ses parents au village se comportent mal et lui agit bien en voulant les sauver : lui est en haut, ses parents du village en bas. Lorsque Woulou parle aux villageois, c'est toujours avec cette position où lui-même est en haut et les autres sont en bas. Enfin lorsque Woulou fait ou agit,

c'est toujours avec cette position où lui est en haut et les autres en bas.

- (3) « *Je suis pour toi en haut, tu es pour moi ni en haut ni en bas* » : considérons alors Woulou et quelques leaders qu'il a choisis à savoir Gnèyao, Sylvain, Sophie... Woulou est en haut pour ces derniers qui sont pour lui ni en haut ni en bas mais ils émergent de la majorité négative raison pour laquelle il leur fait confiance.
- (4) « *Je suis pour toi en bas, tu es pour moi en haut* » : ce calcul de la position s'applique le plus au roman d'A. Hien où beaucoup de personnages pensent qu'ils sont en bas et Woulou est en haut. Il s'applique alors chaque fois que Woulou fait don : il remet de l'argent à Loumpourou, à Gnèyao, non pas pour célébrer les funérailles de la cousine Nouta mais pour eux-mêmes. Il est sollicité pour le mariage entre le fils de Loumpourou et la fille de Folé Bah. Il est débonnaire lors de ce mariage. Lors des réunions, des échanges, il est plus sollicité pour apporter des réponses...
- (5) « *Je suis pour toi en bas, tu es pour moi en bas* » : ce calcul de la position s'applique aux cultivateurs et éleveurs du village de Gniza (p. 93-95). Après que les deux camps se sont massacrés, l'un est pour l'autre en bas, l'autre est pour l'un en bas.
- (6) « *Je suis pour toi en bas, tu es pour moi ni en haut ni en bas* » : ce calcul s'applique à Pascal et à Woulou. Les deux hommes sont alors sans femme. Le premier est un veuf consommé. Il est pour le deuxième en bas. Mais ce dernier est pour l'autre ni en haut ni en bas. Il n'est pas veuf ; sa femme n'est pas morte mais c'est comme !
- (7) « *Je suis pour toi ni en haut ni en bas, tu es pour moi en haut* » : le calcul de la position n°6 peut être fait autrement où Woulou peut être pour Pascal ni en haut ni en bas, mais ce dernier pour l'autre en haut en ce sens qu'il peut se remarier plus librement que l'autre qui doit requérir l'avis ou le consentement de son ancienne femme parce qu'elle est toujours en vie.

- (8) « *Je suis pour toi ni en haut ni en bas, tu es pour moi en bas* » : ce calcul peut intéresser Habi, la fille de Folé Bah que Gnofoumion a laissée pour marier une autre qui mourut. Dans ce cas, Habi est pour Gnofoumion ni en haut ni en bas. Mais ce dernier est pour l'autre en bas d'abord pour l'avoir trahie or elle l'attend toujours ensuite pour la perte de sa femme.
- (9) « *Je suis pour toi ni en haut ni en bas, tu es pour moi ni en haut ni en bas* » : il a fallu ce calcul de position pour que les deux familles ennemies jurées se réconcilient. Certainement après les efforts de l'instituteur Monsieur Diallo, du conseiller Woulou, les deux familles ont dû prendre conscience de ceci : « *Je suis pour toi ni en haut ni en bas, tu es pour moi ni en haut ni en bas* ».

2.4. Lien, stratégie et paradoxe

Le lien, la stratégie et le paradoxe sont perceptibles dans La marche la tête en bas d'A. Hien à travers ce que Woulou pense, dit et fait. Ce faisant, dans ce contexte précis, il se trahit au moins quatre fois :

- (a) Woulou révèle son intention de conjointre leur projet (lui et Nouta) aux acteurs du village qui doivent en être les bénéficiaires. Il y exerce alors son faire de jonction.
- (b) Woulou révèle son rang, sa position d'abord sociale où il est haut cadre de son Etat. Ensuite, la plus importante est sa position de « *chercheur en spiritualité* » (p. 24)¹⁷.
- (c) Woulou révèle qu'il est ouvert, positif et non pas fermé ou négatif. Comme il arrive à convaincre et à adhérer les villageois à ses idées, il est alors per-suasif et non pas di-suasif : son faire de suasion est confirmé.
- (d) Woulou se trahit encore en étant cohérent et loin de l'incohérence, en étant crédible, enfin en se montrant un véritable manipulateur qui est en outre sincère. La pratique du lien, de la stratégie et du paradoxe peut nous permettre d'aborder, à présent, le ligarème et la force.

¹⁷ Les pages ainsi indiquées sans autres références sont celles du roman-corpus.

2.5. Ligarème et force

La force du ligarème dans *La marche la tête en bas*, dépend de la position de Woulou qui est le ligateur. Celui-ci n'a de force que par rapport au type de lien qu'il constitue, représente, confirme ou infirme. Or nous avons présenté Woulou comme un personnage socialement bien placé, bien accepté, positif. Surtout il agit et il est influent. Il est donc très actif et cela donne plus de force à son ligarème. Les réactions positives qui ont accompagné son émission à la télévision en sont des preuves.

Par ces actions il a pu sauver Sophie et son enfant, Monsieur Diallo à l'hôpital, Yelkayé à maintes reprises même si ce dernier en a remboursé une partie en tractant son véhicule en panne lors d'un de ses multiples voyages entre son village et Ouagadougou... Mais ce qui a donné plus de force au ligarème de Woulou, c'est surtout le succès de son projet commun à Nouta et à lui.

Ce projet peut servir de modèle pour une construction de la société réelle et non plus romanesque.

3. Pour une construction de la société

Pour une construction de la société non plus imaginaire, livresque précisément romanesque comme celle d'A. Hien mais plus réelle surtout africaine en générale, burkinabè en particulier, le projet nourri puis réalisé par Woulou et sa cousine Nouta, peut servir de modèle dans la réalité. Comment ou par quelle méthode réaliser cette société ? La base de ce projet restera dans la sphère circonscrite par *La marche la tête en bas* d'A. Hien. Y tirer alors des forces libérant de la désillusion. Partant, adhérer au mystique, au spirituel plus logique, plus scientifique susceptible de conduire vers une voie de notre salut.

3.1. Base pour une construction de société

Ce qu'est Woulou dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien, ce qu'il pense, dit et fait, sa méthode ou démarche ou aussi procédure, peut constituer pour nous lecteurs et pour les autres, une base pour construire une société à l'image de celle romanesque apparemment bien réalisable. Pour ce faire, conservons comme référence la sphère ou les idées produites par ce livre. Premièrement et en guise

d'exemple, notre premier ennemi doit être la vacuité soit de notre esprit soit de notre être. En tout et pour tout, faire au moins quelque chose, créer (1) le faire être un lien pour le bien de notre société donc pour nous en toute évidence. Et tout partira de cette action. D'abord suivront logiquement les autres faires (2) faire ne pas être un lien, (3) ne pas faire ne pas être un lien et (4) ne pas faire être un lien.

La catégorie du lien

(1) faire être un lien  (2) faire ne pas être un lien

(3) ne pas faire ne pas être un lien (4) ne pas faire être un lien

Ensuite suivront aussi logiquement les autres liens et leurs positions. Lire supra : 2.2. Le lien et la position, 2.3. Le calcul de la position, 2.4. Le lien, la stratégie et le paradoxe et 2.5. Le ligarème et la force. Reprenons-les en d'autres termes : par ce que nous pensons, disons, faisons, il est toujours nécessaire d'assurer une position à notre lien créé pour persuader notre société, pour hiérarchiser, classer notre lien en haut soit en bas, ni en haut ni en bas selon des critiques, des options ou des points de vue endogènes ou exogènes.

Par ce que nous pensons, disons, faisons, il faut toujours assurer une position à notre lien créé pour révéler notre intention de conjoindre notre projet aux acteurs de notre société car ils en sont bénéficiaires d'une part. D'autre part, seuls ceux-ci, d'autres acteurs exogènes et nous-mêmes, pouvons, objectivement ou subjectivement estimer la force de notre ligarème. Mais seule l'objectivité peut participer plus activement à nous libérer d'une certaine désillusion.

3.2. Désillusion : Nous en libérer

La marche la tête en bas d'A. Hien est pour nous libérer d'une certaine désillusion. Par une force de démonstration inexprimable, l'autre confirme avec une très grande conviction de sa part que le mystique ou le spirituel existe. Plus haut, nous avons montré comment cela est d'ordre dogmatique et ne souffre d'aucune velléité de démonstration aussi cartésienne, logique soit-elle : c'est à prendre ou à laisser. C'est mystique ou spirituel !

Par la même force et conviction, l'auteur s'évertue à nous arracher d'un mystique ou d'un spirituel illogique empreint de hasard, de fatalité. Pour lui, être dans le mystique, le spirituel ou être même mystiques, spirituel est loin d'être fataliste ou de se baigner

dans le fatalisme. Il le fait dire par Woulou en ces termes : toutes nos souffrances « *trouvent à la fois leur explication et leur solution à travers un grand principe spirituel qu'on appelle la loi de la fonction d'échange, ou loi des semailles et des moissons.* » (p. 88-89).

Partant, le destin n'existe pas même si tout tend à nous le faire croire. Ce qui nous arrive et que nous prenons pour destin, ce sont les conséquences de ce que nous avons pensé, dit ou fait de par le passé (p. 124-125 ; 127-128 ; 147-164).

Pour toutes ces raisons, nous pensons que l'auteur, par le truchement de ses personnages, est plus enclin à un mystique ou à un spirituel plus logique, plus scientifique, anti-destin ou non fataliste. Cependant, il est soit africain soit adaptable au modèle africain.

3.3. Pour un mystique ou un spirituel plus logique, plus scientifique

Pour A. Hien, le mystique, le spirituel existe mais il n'est pas fataliste. Le roman entier est la démonstration de cette idée explicitée par des lois, des principes... :

*Sachez et ne l'oubliez jamais, que la vie de chaque être humain et de toute la Création est régie par une loi, la **loi de la fonction d'échange**. Nous allons la désigner par **loi des semailles et des moissons**. D'aucuns l'appellent la loi du « choc en retour », ou « loi de cause à effet » ou « loi de la réciprocité des effets » ; d'autres encore la nomment « le karma » ou « le destin ». Mais au fond, toutes ces expressions traduisent la même réalité, à savoir que « ce que l'homme sème, il le récoltera. » Et au centuple ! il s'agit là, d'une loi spirituelle, qui procède de la Volonté divine et à laquelle nul ni rien n'échappent... (p. 124-125 ; 127-128 ; 156).*

Mais le modèle de mystique, de spirituel que propose A. Hien ne semble africain.

3.4. Pour un mystique ou un spirituel africain

A. Hien reconnaît, lui-même, que le modèle de mystique, de spirituel qu'il nous propose, semble ne pas avoir un visage africain : « *Je m'inspire de l'ouvrage intitulé **Dans la lumière de la Vérité ; Message du Graal**¹⁸ de Abdruschin. Je vous le recommande*

¹⁸ Ce qui est en caractères gras était déjà en lettres italiques ou en gras dans le texte original.

fortement, et précisément la version originale de 1931. Vous pouvez obtenir celle-ci à l'une des adresses suivantes : <https://www.leseditionsdelumiere.com> ; edition1931@gmail.com » (p. 156). En effet l'auteur Abdruschin n'a pas une consonance africaine.

Répondant aux recommandations d'A. Hien, nous avons téléchargé le livre *Dans la lumière de la Vérité*. Nous l'avons lu : le contenu semble ne pas être du terroir africain. On le relève par son style spirituel, par ses méthodes ou manières d'être, en somme par les comportements suggérés : ceux-ci ne semblent pas africains... Mais l'un des aspects les plus importants est le vocabulaire, la terminologie déployée pour ce spirituel : « karma » (80 fois par Abdruschin (1931, p. 24 ; la dernière est p. 563). A. Hien traduit « *karma* » par « *destin* » (p. 124).

Alors, pour nous, ce spirituel que nous suggère l'auteur dagara est d'abord acceptable pour et par tous tant il s'impose par sa logique au point qu'il apparaît universel. Ensuite, si l'Afrique est le berceau de l'humanité, il va de soi que toute pratique de tout temps et de tout lieu est africain ! Tous les humains sont d'une seule race, noire, mélanisée : Bouddah (Asie) serait un prêtre égyptien chassé de Memphis par les persécutions de Cambyse, fils de Cyrus, à l'an 525 av. J.-C. (C. A. DIOP, 1967, p. 193, Note 1). Lire surtout *Tous nos ancêtres sont noirs* de Yves COPPENS. Nous n'avons pas pu obtenir le livre mais nous avons téléchargé et visionnons très souvent le documentaire : <https://www.youtube.com/watch?v=gROCGcMM1os> visionné le 19/05/2023.

Le modèle mystique, spirituel d'Abdruschin, adopté et mis en fiction romanesque par A. Hien, est donc soit à l'image du modèle ancestral africain soit il s'est développé, enrichi, épanoui, modernisé, complexifié sur la base de ses origines africaines. A défaut, il y est au moins détectable. Autrement dit, certains de ses traits caractéristiques pourraient se reconnaître dans sa source originelle tout comme ils peuvent ne pas être reconnus. A défaut encore, il est comparable et adaptable au modèle africain car il semble si universel !

Conclusion

Des nations se sont bien développées sur la base du mystique, du spirituel tels Israël par le judaïsme source du christianisme et de l'Islam, le Vatican par le christianisme, l'Arabie Saoudite par l'Islam... On peut citer aussi la plupart des pays asiatiques qui sont plus attachés à leurs croyances ancestrales auxquelles d'aucuns lient la force de leur puissance actuelle.

Partant, notre réflexion sied aux préoccupations actuelles de l'Afrique, de ses nations. Le titre est : Présence mystique ou spirituelle dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien. Nos inquiétudes ou interrogations se portaient sur les apports de la sémiotique appliquée et appliquante à la construction de notre société burkinabè. Elles se décomposaient en trois autres pour montrer d'abord, qu'il y a expression ou présence mystique, spirituelle dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien. Ensuite il fallait présenter les signes de cette présence mystique ou spirituelle ? Puis il importait de montrer les apports de ces signes voire de la sémiotique appliquée et appliquante à la construction de la société burkinabè.

Nos réflexions ont permis de lever toutes ces inquiétudes et de comprendre que la sémiotique appliquée et appliquante apporte suffisamment à la construction de la société. L'épiphanie du mystique, du spirituel et de leurs signes dans *La marche la tête en bas* d'A. Hien ne souffre plus de débats.

Références bibliographiques

- ABDRUSCHIN, 1931, *Dans la lumière de la Vérité : Message du Graal de Abdruschin*, Copyright © B. L. M. T. 2004, ISBN: 978-2-923891-25-5 Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2010. (<https://www.leseditionsdelumiere.com> du 17 mai 2023. edition1931@gmail.com du 17 mai 2023)
- AUSTIN John Langshaw, 1970, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 203 p.
- COPPEN Yves, *Tous nos ancêtres sont noirs*, documentaire : <https://www.youtube.com/watch?v=gROCGcMM1os> visionné le 19/05/2023.
- DAUMAS François, 1987, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Editions Arthaud, ISBN 2-7003-0667-8, 550 p., Collection Les Grandes Civilisations.

- DIOP Cheikh Anta, 1967, *Nations nègres et culture : De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, (4^e édition), Paris, Présence Africaine, (1^{ère} édition 1954 puis 1979), 565 p.
- ERMAN Adolphe, 1939, *L'Égypte des pharaons*, Paris, Boulevard St-Germain, Traduction de Henri WILD.
- HIEN Ansomwin, 2021, *La marche la tête en bas*, Dano-Province du Ioba : Editions La Blanchœur, [Nouvelle édition revue], Roman, 192 p.
- HJELMSLEV L., 1971, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit.
- MURPHY Dr Joseph, 2014, *Exploitez la puissance de votre subconscient : Vaincre la timidité et la peur, Guérir les autres à distance, Connaître ses propres forces* [Edition lue], 248 p., ISBN : 9782710788607, 1^{ère} édition en 1962 par Prentice-Hall, Inc. (Amérique) puis 2006 par Tchou / Ariston.
- PARRET Herman, 2006, *Epiphanie de la présence*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Limoges, ISBN : 2-84287-386-6, 239 p.
- PITON Mathilde, 2017, *Yoga-Attitude : 100 postures et conseils anti-Stress à pratiquer partout*, Editions Larousse, ISBN : 978-2-03-593452-9, 64 p., Collection Larousse.

LINGUISTIQUE, SÉMIOTIQUE ET STRATÉGIES

ÉTHOS PLÉBÉIEN ET IDÉOLOGISATION DU DÉVELOPPEMENT ENDOGÈNE DANS LE DISCOURS DE THOMAS SANKARA SUR LA DETTE DES PAYS AFRICAINS

Mahamadou Hassane CISSÉ
Université Nazi Boni, Burkina faso
mohamedcis3@gmail.com

Résumé

Alors Président du Faso, Président du Conseil National de la Révolution (CNR), Thomas SANKARA, profondément influencé par le courant marxiste-communiste, appelle les fils et filles de son pays à se mobiliser comme un seul homme pour la défense de la patrie. Il appelle à une synergie d'action et "implémente" un modèle de développement essentiellement endogène en vue de sortir son pays de la misère et de lui conférer sa dignité. La pertinence de ses idées et son engagement en faveur de l'Afrique tout entière font de lui une icône du Panafricanisme. Son discours sur la dette prononcé au sommet de l'OUA à Addis-Abeba s'inscrit dans cette veine, mettant en exergue le clivage entre pays endettés (tiers-monde) et pays développés, les bailleurs de fonds. Cette réflexion qui s'inscrit dans le sillage des sémiotiques du concret (pratiques sociales et engagement politique, formes de vie, ...) vise à analyser l'idéologie politique prônée par Thomas Sankara dans son discours (le logos) à savoir le panafricanisme, l'anti-impérialisme et l'appel au développement endogène de l'Afrique. Elle entend également examiner les ethès et le pathos mobilisés à cet effet.

Mots-clés : Anti-impérialisme - dette - développement endogène – panafricanisme – sémiotique

Abstract

Then President of Faso, President of the National Council of the Revolution (CNR), Thomas SANKARA, deeply influenced by the Marxist-communist current, calls on the sons and daughters of his country to mobilize as one man for the defense of the homeland. He calls for a synergy of action and "implements" an essentially endogenous development model with a view to lifting his country out of poverty and giving it dignity. The relevance of his ideas and his commitment to Africa as a whole make him an icon of Pan-Africanism. His speech on debt delivered at the OAU summit

in Addis Ababa is in this vein, highlighting the divide between indebted countries (third world) and developed countries, the donors. This reflection, which is in the wake of concrete semiotics (social practices and political commitment, forms of life, etc.), aims to analyze the political ideology advocated by Thomas Sankara in his speech (logos), namely pan-Africanism, anti-imperialism and the call for endogenous development of Africa. It also intends to examine the ethos and pathos mobilized for this purpose.

Keywords: Anti-imperialism - debt - endogenous development - pan-Africanism - semiotics

Introduction

Le 29 juillet 1987, à la faveur de la vingt-cinquième conférence du Sommet de l'OUA tenue à Addis-Abeba, Thomas Sankara alors Président du Faso, Président du Conseil National de la Révolution prononçait un discours emblématique sur la dette des pays africains, devant un parterre de chefs d'Etat et de délégations des pays membres, sous la présidence de Kenneth Kaunda, alors chef d'Etat et père de l'indépendance de la Zambie. Ce discours auquel nous nous intéressons émane donc d'un acteur investi dans le champ politique. Il s'agit d'un discours politique performatif parce qu'il « constitue un espace de persuasion dans lequel l'homme politique cherche à faire adhérer le citoyen à ses décisions et ses actions » (Salsmann, 2009 : 104). Par ailleurs, retransmis à la télévision, ce discours passe du stade d'une parole politique monologale impersonnelle et statique à une parole coconstruite où interfèrent des comportements discursifs, vocaux et mimogestuels (Turbide, 2017 : 20) d'un orateur en situation. Cette inscription de la parole dans une dynamique d'interaction n'est pas sans complexifier son analyse en tant que discours, imposant ainsi le recours à une démarche à même de prendre en charge les aspects interactionnels et multimodaux qui s'y manifestent.

Le choix de ce discours de Thomas Sankara qui mobilise son auditoire, à chacune de ses prises de parole, dans son pays comme ailleurs, tient du fait que l'éloquence et l'élégance de son auteur ont encore retenu l'attention de la quasi-totalité de son auditoire, puis du fait de la gravité du sujet abordé et de ses enjeux politiques, dans un contexte général de transition politique dans les pays africains alors

appelés à implémenter la démocratie. C'est à l'analyse de cette allocution que nous avons consacré la présente étude, dans le but d'examiner les stratégies de séduction adoptées par l'orateur tout au long de son intervention et d'apprécier la portée de ce discours qui a duré une quinzaine de minutes (15mn 46"). Ce discours politique se présente comme un message intégral, un ensemble construit et cohérent dont l'interprétation requiert le recourt à diverses strates superposées et en interaction, notamment les phénomènes linguistiques, les dimensions rhétoriques et argumentatives et le contexte qui, lui, prend en compte le cadre spatio-temporel, l'action du locuteur et les réactions du public destinataire.

Sous ce rapport, « une approche pluridimensionnelle de l'analyse du discours fondée sur différents niveaux de description (syntaxique, sémantique, énonciatif et interactionnel) et sur leur articulation » (Delmas, 2012 : 104) nous semble appropriée, notamment en ce qu'elle vise à cerner l'*ethos plébéen* en tant que cumul de plusieurs *ethès discursifs* de l'orateur d'une part et l'idéologie véhiculé, à savoir le développement endogène qu'il défend d'autre part. De façon concrète, cette étude se situe dans le sillage des travaux de Ruth Amossy (2016 ; 2012 ; 2010 ; 2008), de Patrick Charaudeau (2008 ; 2005 ; 2002) et de Dominique Maingueneau (2012 ; 2002) dont la diversité des démarches prendra en compte la complémentarité des notions d'*éthos* et de *pathos*, outils d'analyse du *logos* compris comme discours politique et discours argumentatif dans ce contexte. Olivier Turbide justifie l'intérêt d'une telle approche lorsqu'il parle d'une approche multimodale du discours « [qui] revient non seulement à admettre que les processus discursifs reposent sur une pluralité de ressources sémiotiques (la verbalité, la prosodie, la gestualité, les mimiques, les postures, etc.), mais encore à considérer que celles-ci ne font sens que dans des environnements particuliers... » (Filliettaz repris par Turbide, 2017 : 20). Dans l'optique d'examiner de façon précise l'archéologie de cette allocution, des interrogations s'imposent. Quels *ethès discursifs* cet homme politique a-t-il mobilisés dans son discours pour revendiquer sa proximité avec le peuple ? Qu'en est-il des aspects pathémiques et de la portée du sujet abordé en tant que forme du contenu ? Ce sont là les questions auxquelles cet article s'emploie à répondre.

1. Cadre théorique et démarche méthodologique

Le *discours politique* dont il est question dans cette réflexion peut être défini à travers des critères qui oscillent entre sa source, sa forme, son contenu, son dessein, etc. Nous ne parlerons donc pas de discours politique parce qu'il est simplement prononcé par un homme ayant un bord politique quelconque, mais plutôt en tenant compte des questions sociales qu'il aborde et des effets qu'il est supposé produire sur l'auditoire. C'est aussi la conception de Christian Le Bart (1998) qui parle de discours dont le contenu fait référence aux problèmes de gouvernement d'une société (...), dont les modes de diffusion obéissent à certaines règles de publicité, ou qui est susceptible de produire des effets sur un auditoire. Bertrand Buffon de mettre l'accent sur l'objectif du discours politique, qui se veut l'archétype du genre délibératif. Alors, ce discours aura pour vocation de défendre ou de critiquer des projets et des décisions concernant une collectivité donnée... (2002 : 331).

Puis, dans le contexte politique, toute prise de parole en public cache une volonté de persuader l'auditoire, de le convaincre à adhérer à une certaine opinion. A ce propos, Ruth Amossy rappelle que la rhétorique était déjà instrumentalisée depuis l'Antiquité chez les Grecs qui entendaient ainsi promouvoir « *la cité libre* où les décisions publiques appelaient un débat, [permettant ainsi] la bonne marche de la justice à travers le maniement de la controverse et le bon fonctionnement de la démocratie à travers la pratique de la parole publique » (2016 : 12). Elle privilégie donc le *discours judiciaire*, le *discours politique* (délibératif) et le *discours d'apparat* (l'épidictique). Puis, tout discours est argumentatif par essence, car « l'usage de la parole est nécessairement lié à la question de l'efficacité. (...) Le discours cherche toujours à avoir un impact sur son public. Il s'efforce souvent de le faire adhérer à une thèse : il a alors une *visée argumentative* » (Amossy, 2016 : 3). Aristote de préciser que les preuves inhérentes au discours sont de trois sortes : « les unes, résident dans le caractère moral de l'orateur ; d'autres dans la disposition de l'auditoire ; d'autres enfin dans le discours lui-même, lorsqu'il est démonstratif, ou qu'il paraît l'être » (Aristote, 1822 : 8). Il annonce ainsi les notions d'*ethos*, de *pathos* et de *logos*. Par ailleurs, la conception aristotélicienne de la rhétorique envisage la parole

comme une force mais aussi comme le moteur de l'action sociale au sein d'une vision où se trouvent mêlées la figure du locuteur ou l'ethos et les aspects liés à la raison et à la passion ou le pathos (Amossy, 2016 : 15). Cette force peut être cernée dans le discours politique qui « est un lieu de vérité piégée, lieu de *faire semblant* puisque, ce qui compte n'est pas tant la *vérité* de cette parole lancée publiquement, que sa force de *véracité* » (Charaudeau, 2008 : 54).

Aussi notre démarche convoque-t-elle les notions d'*ethos*, de *pathos* et d'*argumentation rhétorique* en vue de cerner les caractéristiques intrinsèques de ce discours tout en prenant appui sur les circonstances de son énonciation. Deux considérations majeures justifient à suffisance cette démarche car, selon Marianne Doury (2016 : 127), la notion d'ethos renvoie globalement à la problématique des mœurs oratoires et traite des effets produits sur l'auditoire par l'image que l'orateur construit de lui-même à travers son discours d'une part, et d'autre part une argumentation rhétorique est de nature à prendre en charge le rôle joué par l'orateur dans le processus persuasif et dans la construction de son image lui-même. Convaincu que le discours politique est toujours un discours d'influence dont « le but est d'agir sur l'autre pour le faire agir, le faire penser, le faire croire, etc. » (Ghiglione, 1989 : 9), il nous a semblé nécessaire de chercher à comprendre « comment l'analyse peut intégrer la composante argumentative pour éclairer le fonctionnement du discours en situation de façon aussi exhaustive que possible. En effet, l'objet de l'investigation est désormais le langage en usage et en situation dans ses composantes socio-discursives, et dans les nombreuses fonctions qu'il peut remplir dans l'espace social » (Amossy, 2012 : 4). La théorie de la rhétorique argumentative distingue traditionnellement trois types d'arguments : les *arguments éthiques, pathétiques et logiques*.

Il s'agit là des techniques de l'argumentation, argumentation comprise « comme l'étude des moyens discursifs employés pour convaincre ou persuader un auditoire [...] "applicable" à l'étude du discours politique considéré comme pratique de communication » (Gauthier, 1990 : 118). Cette démarche pourrait susciter l'impression de la redite par endroit au regard surtout de la nécessité de recourir aux mêmes éléments discursifs pour illustrer ou pour démontrer des réalités différentes mais fortement liées. Les émotions d'un orateur

peuvent participer à la construction de son *ethos*, mais ce dernier peut aussi les communiquer à son auditoire, soit pour les faire partager, soit pour susciter d'autres sentiments ou pour les persuader. Il est par moment difficile de démêler l'argumentatif de l'oratoire. « Ainsi une métaphore qui contribue à émouvoir exprime aussi un argument en le condensant » (Amossy, 2008 : 114). Olivier Reboul précise à propos des moyens à exploiter pour persuader :

Ces moyens sont les uns d'ordre rationnel, les autres d'ordre affectif. Ou pour mieux dire, les uns plus rationnels, les autres plus affectifs, car en rhétorique raison et sentiments sont inséparables. Les moyens qui ressortissent à la raison sont les arguments. Et nous verrons que ceux-ci sont de deux ordres : ceux qui se ramènent au raisonnement syllogistique (enthymèmes) et ceux qui se fondent sur l'exemple. Or comme le notait déjà Aristote, l'exemple est plus affectif que le syllogisme. [...] Les moyens qui ressortissent à l'affectivité sont d'une part l'*ethos*, le caractère que doit prendre l'orateur pour capter l'attention et gagner la confiance de l'auditoire, et d'autre part le *pathos*, les tendances, les désirs, les émotions de l'auditoire, sur lesquels peut jouer l'orateur. (Reboul, 1991 : 7)

Pour cerner la notion des *ethès du discours*, nous partons du principe qu'il existe un lien entre *ethos et identité*, toute chose que Ruth Amossy (2010 : 211) explique par le fait que le locuteur produit, dans son discours, une diversité d'images de lui-même, caractéristiques de son identité ou celles des différents groupes auxquels il peut appartenir (socio-professionnel, politique, ...). L'*ethos* est globalement centré sur l'énonciateur, car lié à l'acte d'énonciation, cependant « on ne peut ignorer que le public se construit aussi des représentations de l'*ethos* de l'énonciateur *avant* même qu'il ne parle » (Maingueneau, 2012 : 4). On parlera alors d'*ethos discursif* et d'*ethos prédiscursif*, en interaction, notamment dans le domaine politique « où la plupart des locuteurs, constamment présents sur la scène médiatique, sont associés à un type d'*ethos* que chaque énonciation peut confirmer ou infirmer » (Maingueneau, 2012 : 4). L'*ethos* discursif aussi est fragmenté en *ethos dit* et en *ethos montré* qui sont en interaction.

Dans cette interaction, l'orateur peut aussi réussir à susciter l'émotion auprès de son auditoire. Il s'agit là *du pathos*, qui lui, reste axé sur les moyens exploités (émotions, sympathie et imaginaire du public) par le locuteur en vue de persuader son public. Pour Aristote, « persuader son auditoire consiste à produire chez celui-ci des sentiments qui le prédisposent à partager le point de vue de l'orateur » (Charaudeau, 2008 : 50). Le recours au *pathos* n'engage pas uniquement l'émotionnel de l'auditoire, il permet aussi au public de s'identifier aux arguments de l'orateur comme le précise Patrick Charaudeau :

Comment toucher l'autre est l'objectif que peut se donner le sujet parlant pour faire que cet autre ne pense pas et se laisse emporter par les mouvements de son affect. Le sujet parlant a alors recours à des stratégies discursives qui tendent à toucher l'émotion, les sentiments, de l'interlocuteur ou du public de façon à le séduire ou au contraire lui faire peur. Il s'agit d'un processus de dramatisation qui consiste à provoquer l'adhésion passionnelle de l'autre en atteignant ses pulsions émotionnelles. On est en pleine problématique du *pathos*, bien que celle-ci puisse s'étendre aux autres attitudes. C'est celle-là que je traiterai ici à propos du discours politique. (Charaudeau, 2008 : 52)

2. Analyse de l'ethos plébéen dans le discours de Th. Sankara

2.1. Les ethès de crédibilité de l'orateur

L'homme politique, en tant qu'énonciateur, œuvre constamment à présenter une image de lui fort crédible dans son discours, un ethos qui résulte de la combinaison de ses idées et des valeurs qu'il incarne. Cette crédibilité est « le résultat d'une construction opérée par le sujet parlant de son identité discursive de telle sorte que les autres soient conduits à le juger digne de crédit » (Charaudeau, 2005 : 91). Pour ce faire, il doit parvenir à se construire des ethès de sérieux, de vertus et de compétence.

Pour analyser l'*ethos de sérieux* dans ce discours, rappelons que dans chaque groupe social, l'on se fait des représentations de ce qu'il considère comme sérieux ou non. Et l'ethos de « sérieux » en dépend fortement. Il se construit à l'aide d'indices divers, liés entre autres au portrait physique et au portrait moral ou psychologique de l'orateur. Sa valeur morale, elle, peut être appréciée, aussi bien dans sa vie

sociale que dans sa vie professionnelle. Ainsi, l'auditoire est amené à se référer à l'ethos *prédiscursif* de Thomas Sankara qui parvient aussi à prouver son engagement en faveur des masses populaires d'ici et d'ailleurs. Sa vie politique est globalement caractérisée par son « omniprésence sur tous les fronts de la vie politique et sociale, particulièrement auprès de ceux qui souffrent, toutes choses qui sont susceptibles d'être colportées par les médias » (Charaudeau, 2005 : 92). L'homme se reconnaît par le fait qu'il respecte sa parole, il ne trahit pas idées. Mais il est aussi conscient de la nécessité de contrôler cette parole, de soigner ses actes et comportements tout au long de son allocution. L'examen des *matériaux sémiotiques de son ethos* s'impose car, « l'ethos passe [aussi] par le ton de la voix, le débit de la parole, les gestes, les mimiques, le regard, la posture, la parure, jusqu'au choix des mots et des arguments... » (Doury, 2016 : 129). Il ressort que le ton ferme et autoritaire de Thomas Sankara, sa mine qui frise la confiance et son regard franc qui rime avec son parlé traduisent un certain sérieux. Sa parole est assortie d'une gestuelle teintée de "*fougue et de pétulance*" qui contrastent avec le sourire amical mais discret qu'il sert par moment à son auditoire.

Pour satisfaire à la condition de performance, Thomas Sankara a dû faire preuve de sincérité, de fidélité et d'honnêteté personnelle à même de lui faire passer pour un modèle, un homme politique qui donne l'exemple. Il est donc parvenu à se construire un *ethos de vertu*, même s'il faut reconnaître que ce genre d'image ne se construit pas du jour au lendemain, mais plutôt à travers le temps (Charaudeau, 2005 : 94). Aussi, dans son allocution, l'orateur s'est-il montré sincère, et objectif. En se confondant à son pays, il s'est présenté comme un vrai leader, un exemple à suivre pour sortir l'Afrique de l'ornière. Dans ses propos ci-dessous, il prend le soin d'explicitier sa fidélité à ses engagements et partage l'expérience (novatrice) de son pays :

Faisons en sorte également que le marché africain soit le marché des Africains : produire en Afrique, transformer en Afrique et consommer en Afrique. Produisons ce dont nous avons besoin et consommons ce que nous produisons au lieu de l'importer. Le Burkina Faso est venu vous exposer ici la cotonnade, produite au Burkina Faso, tissée au Burkina Faso, cousue au Burkina Faso pour habiller les Burkinabè. Ma délégation et moi-même, nous sommes habillés par nos

tisserands, nos paysans. Il n'y a pas un seul fil qui vienne de l'Europe ou de l'Amérique.

Enfin, le politicien doit faire preuve de compétence, d'efficacité, c'est-à-dire prouver qu'il possède à la fois le *savoir* et le *savoir-faire*, ce qui permettra à son auditoire de mesurer sa capacité de joindre l'acte à la parole. On parle d'*ethos de compétence*, qui peut être « un héritage, des études, des fonctions exercées, l'expérience acquise... » (Charaudeau, 2005 : 96). L'analyse de ce discours permet de constater que Thomas Sankara maîtrise l'histoire de l'Afrique, de la colonisation au néocolonialisme, une maîtrise de la géopolitique appliquée et ses conséquences désastreuses sur la survie et le développement de l'Afrique. C'est pourquoi il s'est évertué à rappeler l'origine de la dette des Etats africains, les coupables, les facteurs aggravants, avant d'émettre son avis, sa proposition de faire un front uni contre le remboursement de la dette exigé à un continent a payé le prix du sang pour sauver son créancier lorsque ce dernier était dans la tourmente. Ce passage illustre assez bien sa pensée :

Nous ne pouvons pas payer la dette parce qu'au contraire les autres nous doivent ce que les plus grandes richesses ne pourront jamais payer, c'est-à-dire la dette de sang. C'est notre sang qui a été versé. On parle du Plan Marshall qui a refait l'Europe économique. Mais l'on ne parle pas du Plan africain qui a permis à l'Europe de faire face aux hordes hitlériennes lorsque leurs économies étaient menacées, leurs stabilités étaient menacées. Qui a sauvé l'Europe ? C'est l'Afrique. (...) nous en avons au moins le devoir de dire que nos pères furent courageux et que nos anciens combattants ont sauvé l'Europe et finalement ont permis au monde de se débarrasser du nazisme.

2.2. Des éthès d'identification à l'ethos plébéien

Thomas Sankara mobilise à la fois des éthès d'identification (intelligence et humanité) dans son discours et parvient aussi à construire un ethos plébéien. Son *ethos d'intelligence* lui permet de susciter l'admiration de l'auditoire et de faire adhérer à sa personne et à ses idées. A titre illustratif, ce discours est émaillé de signes manifestes de courtoisie et de touches humoristiques qui lui confèrent une certaine "âme". Il respecte alors le code de civilité à travers la répétition de la formule de politesse « *Monsieur le président* » et la formule de clôture « *Je vous remercie Monsieur le*

président ». Le "nous" de modestie, employé dans ces phrases, « *nous estimons que la dette s'analyse d'abord de par ses origines* » ; « *nous devrions dire qu'ils se sont transformés en assassins techniques* » procède aussi de cette logique. Quant à l'humour, forme d'esprit par essence, il participe ici à la construction de cet *ethos d'intelligence*. Les passages infra le démontrent à souhait et les applaudissements qui jalonnent son allocution traduisent assurément une décrispation de l'auditoire bien qu'écoutant un sujet d'une extrême gravité (la survie de l'Afrique en dépend) :

Ceux qui nous ont amenés...ceux qui nous ont conduits à l'endettement ont joué comme dans un casino. Tant qu'ils gagnaient, il n'y avait point de débat. Maintenant qu'ils ont perdu au jeu, ils nous exigent le remboursement. Et on parle de crise. Non, Monsieur le président, ils ont joué, ils ont perdu, c'est la règle du jeu. Et la vie continue. [A noter des rires et applaudissements de la part de l'auditoire] [...] Quand nous disons que la dette ne saurait être payée ce n'est point que nous sommes contre la morale, la dignité, le respect de la parole. Nous estimons que nous n'avons pas la même morale que les autres. Entre le riche et le pauvre, il n'y a pas la même morale. La Bible, le Coran, ne peuvent pas servir de la même manière celui qui exploite le peuple et celui qui est exploité. Il faudra qu'il y ait deux éditions de la Bible et deux éditions du Coran. [Rires et applaudissements de l'auditoire]. [...] Je suis militaire et je porte une arme. Mais Monsieur le président, je voudrais que nous nous désarmions. Parce que moi je porte l'unique arme que je possède, d'autres ont camouflé les armes qu'ils ont. [Rires et applaudissements de l'auditoire]

Quant à l'*ethos d'humanité*, il peut être cerné à travers la capacité de l'orateur « de faire preuve de sentiments, de compassion envers ceux qui souffrent, mais c'est aussi savoir avouer ses faiblesses, montrer quels sont ses goûts jusqu'aux plus intimes ... » (Charaudeau, 2005 : 114). Thomas Sankara a su exprimer sa compassion auprès des masses populaires à travers lesquelles il se reconnaît et qu'il présente d'ailleurs comme des victimes impuissantes d'une machination coloniale et néocoloniale infernale. Ce discours se positionne donc comme un réquisitoire contre la dictature coloniale et le néocolonialisme, un discours qui prend la défense des colonies, qui se veut un plaidoyer en faveur des pays

colonisés et spoliés, faisant ainsi de l'orateur, la voix des masses populaires sans défense. Le recours à des fausses interrogations dans ce discours, c'est-à-dire en posant des questions dont il a les réponses, procède plutôt de cette volonté d'exprimer son humanité et sa faiblesse (incapacité à supporter) face à l'injustice : « *On parle du Plan Marshall qui a refait l'Europe économique. Mais l'on ne parle pas du Plan africain qui a permis à l'Europe de faire face aux hordes hitlériennes lorsque leurs économies étaient menacées, leurs stabilités étaient menacées. Qui a sauvé l'Europe ? C'est l'Afrique [...]. Je voudrais dire ce que chacun de nous pense et souhaite. Qui ici ne souhaite pas que la dette soit purement et simplement effacée ? [...]* Nous tous le souhaitons ».

L'engagement de l'orateur aux côtés des masses populaires peut être cerné à travers la construction d'un *ethos plébéien* explicité à travers la familiarité avec laquelle il s'adresse à son auditoire. En effet, la formulation de la phrase « *ce sont les colonisateurs qui endettaient l'Afrique auprès des bailleurs de fonds, leurs frères et cousins* » relève d'une habitude langagière plus significative en Afrique qui concède un sens plus large au concept de famille. Si l'*emphatisation* employée ici procède d'une démonstration qui frise la langue familière, le dessein de l'orateur est clair : fustiger la complicité des colonisateurs à propos de l'endettement du continent noir dans des termes proches du parler populaire africain, « *leurs frères* » et « *leurs cousins* ». Le glissement de sens de l'expression « *assistants techniques* » vers l'expression « *assassins techniques* » se veut également une stratégie qui procède de l'humour noir mobilisé pour traduire l'enracinement de l'orateur dans la culture populaire. Le rire suscité par ces propos cache difficilement la profondeur de l'idée qui invective contre l'attitude inhumaine du colonisateur.

La mobilisation exagérée du pronom indéfini « *on* », qui relève de la langue populaire, sert à indexer le colonisateur de façon subtile mais parfaitement assumée, tantôt comme coupable du malheur des Africains, tantôt comme faussaire ou falsificateur de la vérité : « *on nous a présenté des montages financiers alléchants* » ; « *on nous a amenés à compromettre nos peuples* » ; « *on nous dit de rembourser* » ; « *on parle de crise* » ; « *on parle du Plan Marshall* » ; « *on ne parle pas du Plan africain* » ; « *on nous demande aujourd'hui d'être complices* » ; etc. Enfin, Thomas Sankara n'a pas manqué l'occasion de se servir

efficacement de signes sémiotiques du non verbal pour marquer sa popularité, notamment à travers ce poing levé à la fin de son allocution, scandant la devise du Burkina Faso. Ce geste n'est pas anodin même s'il est entré dans la tradition du président révolutionnaire, à chaque fois qu'il parle aux masses révolutionnaires. Ces dernières s'y reconnaissent car elles réagissent habituellement avec le même poing fermé à chaque slogan lancé. Nous y reviendrons dans la partie argumentation en évoquant aussi sa tenue, une parka militaire plutôt réservée aux soldats qu'aux officiers. Ce combattant, ce guerrier traduit ainsi avec force, sa proximité avec le peuple, avec les masses populaires d'ici et d'ailleurs.

3. Pathos et argumentation rhétorique

Il est connu que l'argumentation est inhérente au langage politique, notamment « en ce qu'il se définit comme un discours de pouvoir et d'action visant à provoquer des conduites, des prises de décision et des partages de valeurs auprès des citoyens. En cela, il constitue un agir stratégique, mais aussi un agir dramaturgique en raison de sa spectacularisation dans les assemblées et les médias » (Bonhomme et Rossari, 2013 : 3). Il est donc question de persuasion qui, globalement, vise « à rallier l'auditoire à la thèse défendue (...), cherche à séduire et émouvoir afin de mieux convaincre ; aussi l'image de l'orateur ainsi que l'image qu'il s'est donné de son auditoire participent à la crédibilité du propos » (Salsmann, 2009 : 99). Aussi, le sujet politique aura-t-il toujours tendance à se servir des arguments, soit pour convaincre son auditoire, soit pour le faire adhérer à son opinion, sans avoir à recourir à la coercition. Cela impose l'idée de la *persuasion* ou plutôt d'un *faire persuasif*, c'est-à-dire « amener quelqu'un à croire rigoureusement quelque chose, (...) à [lui] faire comprendre » (Reboul, 1991 : 5). Il devient alors impérieux d'établir une relation entre le logos et l'ethos d'une part, et entre le logos et le pathos d'autre part. Et pour cerner cette dimension pathémique du discours, il convient d'examiner le sens véhiculé aussi par des *vecteurs sémiotiques de l'émotion* lors de l'allocution, car « l'émotion est portée par une convergence de différents indices verbaux [et non verbaux], qui isolément ne renvoient pas nécessairement à une émotion donnée, mais qui, pris ensemble et

considérés en contexte, construisent la dimension pathétique du discours » (Doury, 2016 : 137).

3.1. Indignation et refus de rembourser la dette

De prime abord, l'analyse de ce discours permet de constater que la forme de son expression obéit à structuration binaire du topos (spatialisation), des actants et de l'idéologie dominante. La forme du contenu aussi reprend, en la consolidant, cette bipolarisation de l'espace discursif dans son entièreté. L'orateur mobilise ainsi une stratégie discursive qui participe à la construction d'une argumentation ayant pour vocation d'émouvoir, voire révolter dans ce contexte, notamment en ce qu'elle oppose les puissants aux faibles, les premiers (colonisateurs) écrasant les seconds (masses populaires). Le tableau ci-dessous résume parfaitement ce rapport d'exploiteur-exploité, de colonisateur-esclave, etc., un parallélisme qui dévoile l'intention de l'orateur, agir sur son auditoire pour le faire (ré)agir, l'amener à considérer et à adhérer à son point de vue sur ce "*drame de l'Afrique*". C'est en cela aussi que la mobilisation de l'isotopie de la violence opposée à celle de l'impuissance prend tout son sens dans ce discours : il met à nu un combat "irrégulier", un combat à travers lequel il y a disproportionnalité entre les puissants, acteurs de la violence et les impuissants qui d'ailleurs peinent à vivre. A titre illustratif on peut lire cette présentation :

	Puissants	Faibles
Espace	<i>Amérique ; Europe ; Norvège ; Johannesburg ; banques à l'étranger ; banque mondiale ;</i>	<i>Afrique ; Soweto ; Burkina Faso ; Côte d'Ivoire ; ghettos ; bas quartiers ;</i>
Actants	<i>Colonisateurs ; Bailleurs de fonds ; Exploiteurs ; Riches ; Assassins (techniques) ; grands voleurs ; vie</i>	<i>Colonisés ; Endettés ; exploités ; Masses populaires ; Pauvres ; Colonisés (Victimes) ; esclaves ; petits vols (larcin, peccadille) ; survie ;</i>
Idéologie (Systèmes et organisations)	<i>Impérialisme ; colonialisme ; ruse ; sucent le sang ; fourberie ; dette de sang ; Plan Marshall ; démarches</i>	<i>Dominés ; esclaves ; sueur des peuples ; dette économique ; Plan africain ;</i>

	<i>assassines ; Club de Rome, Club de Paris ; groupes</i>	<i>démarche fraternelle ; Club d'Addis-Abeba ;</i>
Isotopies (dominantes)	Violence : / <i>démarche assassine/ ; / nous faire assassiner/ ; / suce le sang/ ; / dette de sang/ ; / assassins/ ; / hordes hitlériennes/ ; / crise/ ; / contrôlée/ ; / dominée/ ; / impérialisme/ ; / vivent de la sueur de nos peuples ; / obligation de rembourser/ ; / exigent le remboursement/ ; / nous nous désarmions/ ; / armes/ ; / gourdins et coutelas/ ; / armement/ ; / nazisme/ ; / lutte/ ; / ennemi commun/ ; / affrontements/</i>	Impuissance : / <i>nous qui allons mourir/ ; / notre sang versé/ ; / anciens combattants/ ; / jeunes sans maturité/ ; / besoin de soutien de tous/ ; / esclave financier/ ; / esclave/ ; / larcin/ ; / peccadille/ ; / survivre/ ; / nous ne pouvons pas payer la dette/ ; / nous faire assassiner/ ; / nos maigres ressources/ ; / pays faibles et pauvres/ ; / masses populaires/ ;</i>

Ensuite, conscient de la nécessité de mobiliser tous les pays africains contre la dette, Thomas Sankara va affiner son système d'énonciation à travers le recours à un « nous » inclusif [*je + Burkinabè + Autres pays africains*] comme le montrent les expressions « *ceux qui nous ont prêté de l'argent* » ; « *ceux qui nous ont colonisés* » ; « *nous étions étrangers à cette dette* » ; « *nous ne pouvons pas rembourser* » ; « *nous tous le souhaitons* » ; etc. Cette stratégie lui permet de tenir compte simultanément du principe du degré et du nombre, car elle implique tout à la fois locuteur et allocutaires, et elle joue sur la fibre de l'appartenance, à savoir l'Africanité, renforçant ainsi la construction d'un *ethos plébéien* dans son discours. Il parvient aussi à mettre en évidence le clivage entre le colonisateur exploiteur et les pays africains endettés et impuissants. En effet, à chaque fois qu'il décline la responsabilité de l'Afrique dans la dette, il emploie un "on" incriminant l'Europe colonisatrice-exploiteuse dans un rapport d'opposition avec un "nous" qui renvoie aux Africains dupés et exploités. Les expressions « *on nous a présenté des montages financiers alléchants...* » ; « *on nous a amenés à compromettre nos peuples...* » ; « *on nous dit de rembourser la dette...* » ; etc. illustrent

assez bien cette disposition des pronoms, une stratégie révélatrice d'une accusation. L'orateur ne s'est pas non plus privé de recourir à une stratégie de mobilisation des masses d'ici et d'ailleurs lorsqu'il soutient : « *les masses populaires en Europe ne sont pas opposées aux masses populaires en Afrique. Mais Ceux qui veulent exploiter l'Afrique sont les mêmes qui exploitent l'Europe. Nous avons un ennemi commun* ». Il recherche ainsi l'adhésion de tous à son combat, Européens comme Africains.

Par ailleurs, l'analyse de ce discours révèle une *gradation* à travers laquelle l'orateur dévoile la souffrance morale endurée par l'Afrique du fait de la dette. En effet, il présente la dette d'abord comme une duperie faite aux Africains, en ce sens qu'elle correspond à une *contrainte dissimulant une intention malveillante* ; ensuite comme une contrainte *moins tacite* ayant conduit à la compromission des peuples africains ; enfin comme la consécration de la colonisation en Afrique, le néocolonialisme dont le dessein *funeste et tangible* est de parvenir à contrôler les leviers du développement de ce continent. Cette figure de rhétorique verbale est assortie d'une expression non verbale, à savoir une mine traduisant un certain sérieux face à la gravité du sujet, une gestuelle faite de poings fermés, signes de rigueur et de conviction de l'orateur, de mouvements plus amples, ceux des bras souvent tendus comme pour fédérer, le regard franc empruntant la trajectoire du panoramique comme pour susciter l'intérêt de tous. Il parvient ainsi à mettre à nu l'attitude sournoise injuste du colonisateur-exploiteur, à susciter le sentiment d'indignation et de révolte auprès de l'auditoire. Les propos ci-dessous illustrent bien cette réalité et l'assemblée a réagi par un tonnerre d'applaudissements :

Ceux qui nous ont prêté de l'argent, ce sont ceux-là qui nous ont colonisés. Ce sont les mêmes qui géraient les États et les économies. Ce sont les colonisateurs qui endettaient l'Afrique auprès des bailleurs de fonds, leurs frères et cousins. (...) La dette, c'est encore les néocolonialistes ou les colonisateurs qui se sont transformés en assistants techniques. En fait, nous devrions dire qui se sont transformés en assassins techniques. Et ce sont eux qui nous ont proposé des sources de financement, des bailleurs de fonds. (...) Ces bailleurs de fonds nous ont été conseillés, recommandés. On nous a présenté des montages financiers alléchants, des dossiers. Nous nous sommes endettés pour cinquante ans, soixante ans et même

plus. C'est-à-dire que l'on nous a amenés à compromettre nos peuples pendant cinquante ans et plus. Mais la dette, sous sa forme actuelle, contrôlée et dominée par l'impérialisme, est une reconquête savamment organisée, pour que l'Afrique, sa croissance et son développement obéissent à des paliers, à des normes qui nous sont totalement étrangères, faisant en sorte que chacun de nous devienne l'esclave financier, c'est-à-dire l'esclave tout court, de ceux qui ont eu l'opportunité, la ruse, la fourberie de placer des fonds chez nous avec l'obligation de rembourser.

Ce sentiment de révolte ou d'indignation suscité auprès de l'auditoire trouve son paroxysme à travers l'évocation du paradoxe africain. En effet, Thomas Sankara présente une Afrique, (sur)endettée et incapable de payer sa dette, comme il le démontre à travers le recours aux négations totales : « *Nous ne pouvons pas rembourser la dette* » ; « *nous n'avons pas de quoi payer* » ; « *François Mitterrand (...) a dit que les pays africains ne pouvaient pas payer* » ; « *les pays pauvres ne peuvent pas payer* », etc. Ces propos tranchent avec cette autre image d'une Afrique aux immenses potentialités minières et minéralières, une Afrique aux ressources humaines assez suffisantes pour lui assurer un avenir radieux : « *Nous pourrions également utiliser ces immenses potentialités pour développer l'Afrique parce que notre sol et notre sous-sol sont riches. Nous avons suffisamment de bras et nous avons un marché immense, très vaste du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest. Nous avons suffisamment de capacité intellectuelle pour créer ou tout au moins prendre la technologie et la science partout où nous pourrions les trouver* ». De ce qui précède, on y voit le respect du principe du contenu émotionnel, puis l'observation du principe de proximité pour émouvoir davantage son auditoire en l'amenant à se sentir concerné par ce drame qui se joue en Afrique. Il s'évertue à entraîner les Africains dans sa vision afin de parvenir à un front uni contre la dette comme le précise cet appel : « *Faisons en sorte que dès aujourd'hui Addis-Abeba devienne également le siège, le centre d'où partira le souffle nouveau : Le Club d'Addis-Abeba* ».

Enfin, pour marquer son opposition au remboursement de la dette, et cela par principe de sincérité dit-il, Thomas Sankara mobilise un *sylogisme* qui s'établit ainsi que suit : **a)** *Ce sont les colons qui géraient nos Etats et nos économies à l'époque de la contraction de la dette ; b)* *Ce sont les colons qui ont contracté la dette au nom de l'Afrique auprès de leurs cousins bailleurs de fonds ; c)* *Par conséquent, nous (Africains) ne pouvons pas payer la dette.* Il en est de même du recours de cet *enthymème* empreint d'une volonté de convaincre son auditoire avec raison, le persuader plutôt du caractère injuste de parler de dette à rembourser. En effet, l'orateur atteste que l'Afrique ne doit pas, au contraire c'est à elle que l'on doit, une dette de sang, d'ailleurs irremboursable.

Pour Sankara, nous ne pouvons pas rembourser la dette parce que : a) *nous ne sommes pas responsables de la dette et nous n'avons pas de quoi payer* [Première prémisse, la majeure] ; b) *au contraire les autres nous doivent [encore] plus (...), c'est-à-dire la dette de sang* [la deuxième prémisse, la mineure]. Dans ce raisonnement, l'auditoire est privé de la conclusion logiquement attendue, et de la sorte, l'orateur lui impose le devoir d'interroger la raison à son tour pour compléter ce qui est sous-entendue, ce que l'on s'attendrait à entendre, et ce par déduction : *[Nous ne devons pas rembourser, au lieu de nous ne pouvons pas rembourser, pour avoir déjà payer de notre sang]*. Une telle démarche est tributaire d'une opération de charme mobilisant plutôt la raison, même si elle n'exclue pas des implications émotionnelles, car visant à révolter les Africains (son auditoire et ceux qui sont derrière les télévisions nationales) dans une certaine mesure. En examinant le fonctionnement de la "*mécanique argumentative*" adoptée par cet orateur, l'on découvre, infra, qu'il mobilise la quasi-totalité des familles des arguments pour convaincre.

3.2. Front uni contre la dette et appel au développement endogène

Philippe Breton propose une classification des arguments que décrivent habituellement la littérature et les sciences du langage en quatre grandes familles : les arguments d'autorité, les arguments de communauté, les arguments de cadrage et les arguments d'analogie. Il propose quelques différences qui permettent de les distinguer :

La famille des arguments d'autorité recouvre tous les procédés qui consistent à mobiliser une autorité, positive ou négative, acceptée

par l'auditoire et qui défend l'opinion que l'on propose ou que l'on critique. La famille des arguments de communauté fait appel à des croyances ou à des valeurs partagées par l'auditoire, qui contiennent déjà, en quelque sorte, l'opinion qui est l'objet de l'entreprise de conviction. Les arguments de cadrage consistent à présenter le réel d'un certain point de vue, en amplifiant par exemple certains aspects et en minorant d'autres, afin de faire ressortir la légitimité d'une opinion. La famille des arguments d'analogie met en œuvre des figures classiques, comme l'exemple, l'analogie à quatre termes ou la métaphore, en les dotant d'une portée argumentative. (2003 : 42-43)

Comme pour répondre par anticipation aux éventuelles critiques, Thomas Sankara démontre l'objectivité et le caractère réaliste de ce qu'il considère comme la proposition du Burkina Faso. En citant des personnalités, d'ici et d'ailleurs, en variant leurs statuts, jeunes ou vieux, révolutionnaires ou non, l'orateur a bien conscience qu'il ne s'agit pas de simples exemples illustratifs apportés, mais bien plus, il s'agit de la convocation d'un argument d'autorité en rescousse. Ainsi, il démontre pourquoi la dette de doit pas être remboursée :

...Je voudrais qu'on admette simplement que c'est l'objectivité et l'obligation. Et je peux citer, dans les exemples de ceux qui ont dit de ne pas payer la dette, des révolutionnaires, comme des non révolutionnaires, des jeunes comme des vieux. Je citerai par exemple, Fidel Castro a déjà dit de ne pas payer, il n'a pas mon âge, même s'il est révolutionnaire. Mais je pourrais citer également François Mitterrand a dit que les pays africains ne peuvent pas payer, que les pauvres ne peuvent pas payer. Je citerai Madame le premier ministre de Norvège. Je ne connais pas son âge et je m'en voudrai de le lui demander. Je voudrais citer également le président Félix Houphouët-Boigny. Il n'a pas mon âge. Cependant il a déclaré officiellement et publiquement qu'au moins pour ce qui concerne son pays, la dette ne pourra être payée. Or, la Côte d'Ivoire est classée parmi les pays les plus aisés d'Afrique. Au moins d'Afrique francophone.

De même, le rappel de l'origine de la dette n'est qu'un prétexte pour convoquer, la douloureuse histoire de l'Afrique colonisée et spoliée des décennies durant, pour expliquer comment la dette s'est imposée aux Africains, puis situer les responsabilités avant de trancher en faveur des pauvres victimes encore arnaquées. Thomas

Sankara fait ainsi recours à un argument de communauté en s'appuyant sur des valeurs censées être partagées par tout son auditoire, c'est-à-dire « des opinions communes », « des valeurs » et « des lieux » (Breton, 2003 : 69). L'histoire de l'Afrique et celle de la dette est donc une valeur communément admise par les différents protagonistes dans ce contexte et qui permet à l'orateur de tirer la conclusion qui s'impose à tous. L'œil de la caméra permet par exemple de passer d'un plan d'ensemble montrant la salle à travers un travelling à un gros plan focalisée sur Kenneth Kaunda (alors Président de Zambie) et Samora Machel (alors Président du Mozambique). Cela a pour vocation de témoigner de leurs regards attentifs et approuvateurs pendant cette séquence du discours prononcé :

Nous estimons que la dette s'analyse d'abord de par ses origines. Les origines de la dette remontent aux origines du colonialisme. Ceux qui nous ont prêté de l'argent, ce sont ceux-là qui nous ont colonisés. Ce sont les mêmes qui géraient les États et les économies. Ce sont les colonisateurs qui endettaient l'Afrique auprès des bailleurs de fonds, leurs frères et cousins. Nous étions étrangers à cette dette, nous ne pouvons donc pas la payer.

Thomas Sankara pose la paix comme condition sine qua non du développement, or l'Afrique est déchirée par des guerres fratricides, comme il précise : « *chaque fois qu'un pays africain achète une arme, c'est contre un Africain. Ce n'est pas contre un Européen, ce n'est pas contre un Asiatique, c'est contre un Africain* ». Non seulement il procède d'une autodérision pour s'offusquer contre la course aux armements dans laquelle excelle l'Afrique, mais aussi il explique le caractère absurde de la guerre qui contribue à consolider et à amplifier la dette extérieure et à enliser ce continent dans le sous-développement. Aussi, convoque-t-il un argument de cadrage pour défendre son point de vue :

...Nous devons également dans la lancée de la résolution de la question de la dette trouver une solution au problème de l'armement. Je suis militaire et je porte une arme. Mais Monsieur le président, je voudrais que nous nous désarmions. Parce que moi je porte l'unique arme que je possède, d'autres ont camouflé les armes qu'ils ont. Alors, chers frères, avec le soutien de tous, nous pourrons faire la paix chez nous. Nous pourrons également utiliser ses immenses potentialités

pour développer l'Afrique parce que notre sol et notre sous-sol sont riches. Nous avons suffisamment de bras et nous avons un marché immense, très vaste du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest. Nous avons suffisamment de capacité intellectuelle pour créer ou tout au moins prendre la technologie et la science partout où nous pourrions les trouver. [...] Les gourdins et les coutelas que nous achetons sont inutiles.

Selon Philippe Breton, cette catégorie d'arguments produit généralement un effet de surprise chez l'auditoire qui se trouve déporté vers un nouveau monde ou un espace inhabituel, même s'il y retrouve toujours des indices lui sont connus séparément. Quelle que soit la forme qu'il prend, l'argument de cadrage met toujours le même principe en œuvre : amplifier certains aspects qui méritent de l'être dans la réalité qui est présentée, minorer d'autres aspects (2003 : 80). Cette stratégie a permis à l'orateur de glisser de la question de la dette à la problématique de l'armement en révélant leur corrélation. Sauf que ces propos ne semblent comporter aucune exagération, et aura plutôt mis l'accent sur les ressorts du développement à explorer et à exploiter judicieusement, à savoir nos ressources minières, minéralières et humaines. Cela ne sera possible que dans un contexte de paix (loin des crises interminables) et de solidarité (entre pays faibles et pauvres), dit-il, en s'adressant à ses « chers frères » avec une sincérité (la caméra montre un regard franc à gauche et à droite), à travers un ton rassurant (sans hésitation), des gestes exprimant la conviction (poings fermés, tête bien relevée).

L'analyse du dispositif argumentatif dans ce discours, pour être plus conséquente, nécessite aussi l'examen des *matériaux sémiotiques non verbaux*, confirmant ainsi le fait que les arguments éthiques, relevant de l'autorité et de l'éthos du locuteur ainsi que les arguments pathétiques, d'ordre émotionnel (pathos), ne s'expriment pas obligatoirement par un énoncé (Charaudeau et Maingueneau, 2002 : 65). Aussi, Thomas Sankara, pour inspirer la confiance, a su exploiter ces registres sémiotiques non-verbaux pour émouvoir, persuader, en somme convaincre son auditoire. C'est pourquoi le poing levé par l'orateur à la fin de son allocution, scandant la devise du Burkina Faso retient l'attention. Ce geste qui a consisté à fermer le poing, la paume de la main tournée en avant, l'avant-bras tendu,

participe « d'un rituel politique plus large (...), la scansion de mots d'ordre, l'affichage d'emblèmes et de signes graphiques (...), la mise en scène des cortèges et réunions publiques, voire, pour les plus jeunes et/ou les plus déterminés des militants... » (Vergnon, 2005 : 78).

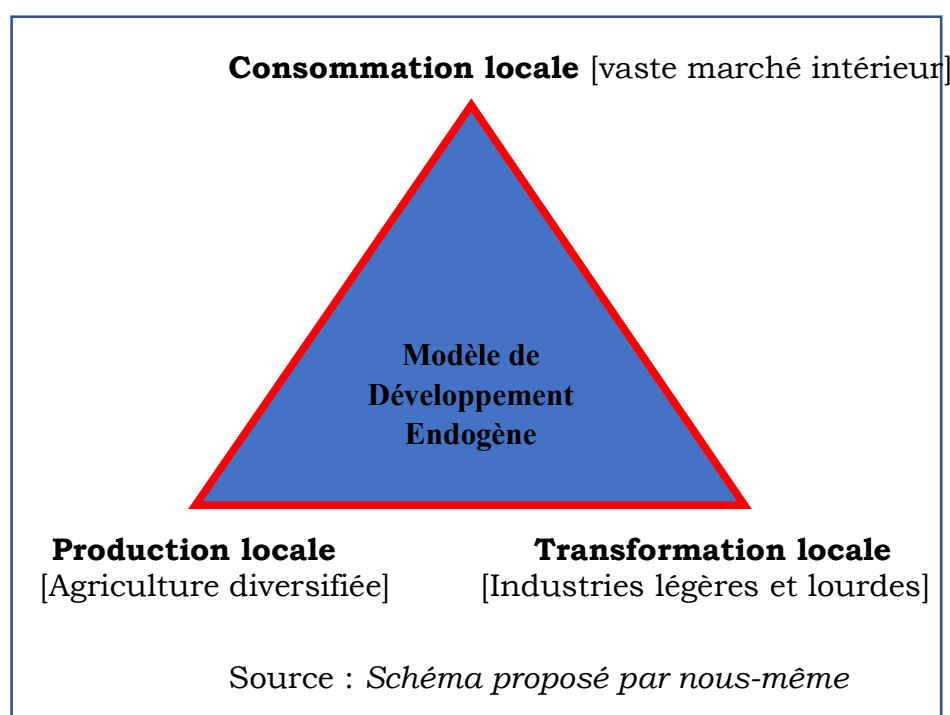
Il s'agit sans doute d'une « mise en scène de la gestualité politique » car relevant des réalisés à dessein, « des gestes ritualisés, destinés à être repris, imités ou à même de mobiliser durablement des collectifs. (...) [des] gestes considérés comme moyens délibérés et organisés d'expression, sorte de langage possédant sa grammaire propre ; (...) des gestes "militants", concertés, codifiés mais aussi "mis en mots", ce qui inclut la glose qu'ils suscitent » (Barbet, 2016 : 11). Salut militaire d'origine politique weimarienne (Vergnon, 2005 : 79), ce geste acquiert par la suite une fortune de significations et de portées politiques à travers le monde. Aussi, au Burkina Faso, depuis l'accession au pouvoir du CNR¹⁹, ce geste est-il entré dans les habitudes du peuple burkinabè, exprimant tantôt sa révolte, sa combativité contre l'impérialisme et ses valets locaux, tantôt son patriotisme. Ce discours du Président du CNR habillé d'une parka militaire, arborant son arme - je suis militaire et je porte mon arme, lance-t-il - s'adressant aux chefs d'Etats africains, impose donc à son auditoire l'idée de la résistance et de la solidarité consolidée par une devise assimilable à un slogan révolutionnaire, « *La patrie ou la mort, nous vaincrons* ». C'est donc un combattant panafricaniste qui a été longuement ovationné à la fin de son intervention, depuis la tribune jusqu'à son siège, signe d'approbation sincère de son auditoire.

Enfin, Joseph Ki-Zerbo aimait à dire que le développement africain doit être nécessairement endogène en rappelant que « le mimétisme ne saurait nous conduire nulle part : il faut partir de nos réalités, de nos intérêts et de nos valeurs pour transformer le système et accéder à un nouveau, Nouveau Monde. (...) La pauvreté ronge environ 50% des Africains. Pire que la pauvreté, c'est la paupérisation structurelle, qui ressemble à une descente aux enfers » (2010 : 197). Conscient de l'ampleur et de l'urgence de la situation, Thomas Sankara a dû interpeler avec véhémence son auditoire. C'est du

19 Le Conseil National de la Révolution (CNR) est l'organe dirigeant de la Révolution Démocratique et Populaire proclamée le 04 août 1983 et dont Thomas Sankara devient le président.

moins la quintessence de son propos infra qui en fait un devoir pressant en arrimant les concepts de culture et de dignité à la notion du développement endogène en Afrique. Il cite fièrement le cas du Burkina Faso, royalement engagé dans cette voie malgré la modicité de ses moyens :

Faisons en sorte également que le marché africain soit le marché des Africains : produire en Afrique, transformer en Afrique et consommer en Afrique. Produisons ce dont nous avons besoin et consommons ce que nous produisons au lieu de l'importer. Le Burkina Faso est venu vous exposer ici la cotonnade, produite au Burkina Faso, tissée au Burkina Faso, cousue au Burkina Faso pour habiller les Burkinabè. Ma délégation et moi-même, nous sommes habillés par nos tisserands, nos paysans. Il n'y a pas un seul fil qui vienne de l'Europe ou de l'Amérique. Je ne fais pas un défilé de mode mais je voudrais simplement dire que nous devons accepter de vivre africain. C'est la seule façon de vivre libre et de vivre digne.



Le modèle de développement proposé par Thomas Sankara semble bien inspiré du postulat « on ne développe pas ; on se développe » (Ki-Zerbo, 2010 : 196) et se résume parfaitement à travers

le triangle du développement endogène que nous proposons ci-dessus. Il en fait tremplin de la liberté ou de l'indépendance réelle de l'Afrique. Ce modèle qui l'accent sur le social et l'économique ne contredit en aucun moment le modèle de développement durable en Afrique. En effet, l'Afrique est l'un des continents dont l'histoire enseigne une harmonie entre l'homme et son environnement, où cultures et religion traditionnelle fonctionnent comme des stratégies de gestion rationnelle des ressources naturelles. On y voit alors une articulation culture-tradition-environnement correspondant simplement à une forme de vie en Afrique (Cissé, 2022 : 262).

Conclusion

À travers son discours sur la dette des pays africains, Thomas Sankara alors Président du CNR est parvenu à manifester un ethos de crédibilité, d'abord préconstruit car hérité de son expérience d'homme politique, voire d'Etat, puis un ethos construit à partir des idées qu'il a défendu au cours de son allocution devant ses pairs. En effet, l'homme est connu depuis le 04 août 1983 comme un révolutionnaire ayant une vision proche du communisme, connu pour son discours toujours hostile au néocolonialisme, connu pour avoir déjà été sous les projecteurs de la tribune des Nations Unies lors de son discours historique tenu le 04 octobre 1984. Cet orateur doté d'une culture générale et littéraire conséquente a aussi su mobiliser des éthés d'identification, qui, cumulativement avec les éthés supra, participent à la construction et au raffermissement d'un ethos plébéien manifeste. Il parvient ainsi à imposer une forte admiration auprès de son auditoire (pathos). Conscient de la nécessité de prendre « en compte la façon dont le contenu [de son discours] est mis en scène » (Turbide, 2017 : 19) dans ce contexte, il s'est évertué à concilier discours de raison et discours d'affect, en mobilisant tout son corps qui devient un espace discursif supplémentaire. Convaincu la contribution de la médiation des chaînes de radiotélévisions africaines et occidentales mobilisées au processus irréversible de la médiatisation d'un tel événement, Thomas Sankar a dû livrer un discours convaincant, plutôt réaliste et objectif. S'il affiche une certaine dextérité dans l'argumentation, la connaissance de son sujet (logos) aura aussi servi à lui assurer plus d'efficacité. En effet, la

géopolitique et la notion de développement endogène ne semblent avoir aucun secret pour lui, en témoigne la précision de son diagnostic sur l'inconfort sociale et le marasme économique de l'Afrique. La thérapie proposée par ce praticien averti trouve sa pertinence dans les résultats d'une expérience antérieure et concluante du Burkina Faso, un cas d'école pour tous.

Références bibliographiques

- AMOSSY, R. 2016. *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin.
- AMOSSY, R. 2012. *Faut-il intégrer l'argumentation dans l'analyse du discours ? Problématiques et enjeux*. *Argumentation et Analyse du Discours*, n°9. Consultable à <http://journals.openedition.org/aad/13462>.
- AMOSSY, R. 2010. *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. Paris : PUF.
- AMOSSY, R. 2008. *Dimension rationnelle et dimension affective de l'ethos*. RINN, M. *Émotions et discours*. Rennes. PUR : 113-125.
- ARISTOTE, 1822. *La rhétorique*. Traduction nouvelle par M. E. GROS, Paris : Imprimerie A. Bobée, Œuvre numérisée par J. P. MURCIA, Consultable à <http://www.remacle.org>
- BARBET, D. 2016. *Du geste emblème politique en général et du V en particulier*. *Mots. Les langages du politique*, n°110, [En ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/mots.22202>
- BONHOMME, M. et ROSSARI, C. (dir.). 2013. *L'argumentation dans le discours politique*. *Argumentation et Analyse du Discours*, n°10, [En ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/aad>
- BRETON, P. 2003. *L'argumentation dans la communication*. Paris : La Découverte, 3^e éd.
- BUFFON, B. 2002. *La parole persuasive - Théorie et pratique de l'argumentation rhétorique*. Paris : PUF.
- CHARAUDEAU, P. 2008. *Pathos et discours politique*. RINN, M. *Émotions et discours*. Rennes, PUR : 49-58.
- CHARAUDEAU, P. 2005. *Le discours politique - Les masques du pouvoir*. Paris : Vuibert.
- CHARAUDEAU, P. et MAINGUENEAU, D. 2002. *Dictionnaire du discours politique*. Paris : Seuil.
- CISSE, M. H. 2022. *Sémiotique du développement durable : gestion des ressources naturelles et défis actuels*. *Anadiss*, 33 (I) : 259-270.
- DELMAS, V. 2012. *Pour une analyse pluridimensionnelle du discours : le discours politique*. *La linguistique*, n°1 (Vol. 48), PUF : 103-122.

- DOURY, M. 2016. *Argumentation. Analyser textes et discours*. Paris : Armand Colin.
- GAUTHIER, G. 1990. *L'argumentation stratégique dans la communication politique : le débat télévisé L'Allier - Bertrand*. *Politique*, n°17 : 113-141.
- GHIGLIONE, R. 1989. *Je vous ai compris ou l'Analyse des discours politiques*. Paris : Armand Colin.
- KI-ZERBO, J. 2010. *Education et développement en Afrique. Cinquante ans de réflexion et d'action*. LPA.
- LE BART, Ch. 1998. *Le discours politique*. Paris : PUF, coll. Que sais-je ?
- MAINGUENEAU, D. 2012. *L'ethos, de la rhétorique à l'analyse du discours*. Consultable à http://dominique.Maingueneau.pagesperso-orange.fr/intro_company.html
- REBOUL, O. 1991. *Introduction à la rhétorique*. Paris : PUF.
- SALSMANN, M. 2009. *L'argumentation linguistique dans une rhétorique argumentative*. *Estudos Linguísticos/Linguistic Studies*, 4, Edições Colibri/CLUNL. Lisboa : 97-114.
- SANKARA, Th. et ZIEGLER, J. 2014. *Discours sur la dette*. Elytis.
- SANKARA, Th. *Discours sur la dette des pays africains*. [Audiovisuel], Consultable sur *dailymotion*.
- TURBIDE, O. 2017. *La parole politique comme performance multimodale et interactionnelle. Une proposition d'analyse. L'analyse textuelle des idées, du discours et des pratiques politiques*. Québec. PUL : 1-40.
- VERGNON, G. 2005. *Le "poing levé", du rite soldatique au rite de masse. Jalons pour l'histoire d'un rite politique*. *Le Mouvement Social*, 3, n° 212. La Découverte : 77-91.

ANTHROPOSÉMIOTIQUE DU SYSTÈME JUDICIAIRE TRADITIONNEL EN PAYS *ATTIÉ* ET *AGNI* DE CÔTE D'IVOIRE

Alléby Serge-Pacôme MAMBO
Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire)
spmambo@hotmail.fr

Oi Ettien Hervé Georges ETTIEN
Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire)
herveettien15@gmail.com

Résumé

La présente étude s'inscrit dans la dimension anthropologique de la sémiotique et vise à comprendre les principes régulateurs et les formes transversales qui organisent les différentes interactions et les formes de vie entre les humains et les collectifs. En soumettant le système judiciaire des sociétés traditionnelles *attié* et *agni* à l'analyse anthroposémiotique, l'objectif de cette réflexion est, d'abord, de décrire le fonctionnement de ce « langage culturel », ensuite, de saisir ses effets de sens et, in fine, de dégager les valeurs axiologiques que cela induit. En postulant « l'oralité » et les civilisations africaines comme cet « espace sémiotique » dans lequel prennent sens les faits humains, l'étude permet, à terme, de proposer la justice africaine comme une alternative efficiente aux limites de la justice moderne.

Mots-clés : Anthroposémiotique, justice africaine, signification, valeurs.

Abstract

The present study is part of the anthropological dimension of semiotics and aims to understand the regulatory principles and the transversal forms which organize the different interactions and forms of life between humans and collectives. By subjecting the judicial system of the traditional *attié* and *agni* societies to anthroposemiotic analysis, the objective of this reflection is first of all to describe the functioning of this "cultural language", then to grasp its effects of meaning and, in fine, to identify the axiological values that this induces. By postulating "orality" and African civilizations as this "semiotic space" in which human facts take on meaning, the study ultimately makes it possible to propose African justice as an efficient alternative to the limits of modern justice.

Keywords: Anthroposemiotics, African justice, meaning, values.

Introduction

La question de la justice est essentielle pour nos sociétés africaines engluées, depuis les indépendances, dans une course sans discernement à l'occidentalisation. Malheureusement, cette passion pour les standards occidentaux et son relent de mondialisation se fait sous le prisme de scepticisme voire de mépris vis-à-vis des ressources culturelles et civilisationnelles locales. En prenant l'exemple du système judiciaire traditionnel qui a toujours structuré les sociétés autochtones, plus particulièrement les *Attié* d'Adzopé et les *Agni* de Bongouanou, nous postulons que la justice traditionnelle peut constituer une alternative efficiente aux côtés de la justice moderne, pour résorber les carences et les déserts judiciaires auxquels font face les justiciables en Afrique. Encore faut-il pouvoir en saisir le sens et les valeurs, à l'intérieur de cette « sémiosphère », c'est-à-dire cet espace d'immanence de la signification que nous appelons « l'oralité ». On répondra donc aux questions de savoir comment saisir le sens profond que sous-tend le système judiciaire traditionnel des peuples *Attié* d'Adzopé²⁰ et *Agni* de Bongouanou²¹ ? Quel procès de la signification déploie-t-il qui explique sa relative efficacité et son acceptation *a contrario* des défiances observées à l'encontre de la justice moderne ? En d'autres mots, quelles sont les structures narratives et modales qu'exploite un tel langage ? Enfin, quelle axiologie des valeurs poursuit la justice traditionnelle et comment peut-elle constituer une alternative efficiente à la justice moderne ? Pour ce faire, nous soumettrons cette pratique aux lumières de la sémiotique, particulièrement à celles de l'anthroposémiotique telle que l'entrevoient Jacques Fontanille et Nicolas Couégnas. Ainsi, après avoir présenté le concept de l'anthroposémiotique et sa méthodologie, nous procéderons à l'étape indispensable de la *présentation* du corpus. La deuxième étape consistera à analyser les structures constitutives de la dynamique de la justice traditionnelle, à travers notamment sa scène prédicative et ses accommodations syntagmatiques. La dernière étape s'occupera de montrer comment l'axiologie des valeurs coutumières participe de l'instauration existentielle de ce phénomène.

²⁰ Ville située au sud-est de la Côte d'Ivoire où vivent les *Attié*, sous-groupe du peuple *akan*.

²¹ Ville située au centre-est de la Côte d'Ivoire où vivent les *Agni*, sous-groupe *akan*.

1. Le régime sémiotique du système judiciaire traditionnel : présentation et conceptualisation

Cette section est le lieu de présenter à la fois le corpus, les concepts ainsi que les méthodes d'approche des faits d'existence des collectifs humains. Il est donc question, dans un premier temps, de décrire le système judiciaire traditionnel tel qu'on le rencontre dans de nombreuses civilisations noires africaines, et principalement en Côte d'Ivoire, chez les *Agni* de Bongouanou et les *Attie* d'Adzopé. Dans un second temps, et une fois la présentation du corpus faite, nous reviendrons sur les éléments théoriques et conceptuels de la sémiotique, plus exactement de l'anthroposémiotique sur lesquels cette étude s'appuiera.

1.1. La justice traditionnelle : description d'un « mode d'existence »

Dans toutes les sociétés du monde, et particulièrement dans celles de l'Afrique subsaharienne, il existe, à côté de la justice moderne, un système de justice traditionnelle et informelle qui régit la vie des communautés qui la pratiquent. Loin de tomber en désuétude, et en dépit du processus de modernisation et de décentralisation des administrations en Afrique, cette justice parallèle se présente, encore aujourd'hui, comme un véritable palliatif pour de nombreux justiciables, principalement dans les zones rurales où les lois culturelles et coutumières régissent encore fortement la vie sociale et politique.

1.1.1. Description générale du système judiciaire informel et traditionnel

Alors que l'organisation du pouvoir dans les États modernes héritée de la philosophie des Lumières françaises consacre le principe de « la séparation des pouvoirs » principalement entre le pouvoir judiciaire et exécutif, il en va différemment de la justice dans les civilisations primitives d'Afrique noire. En effet, dans la plupart de ces sociétés, comme on peut en rencontrer en Afrique subsaharienne, le pouvoir judiciaire fait partie des prérogatives des autorités exécutives traditionnelles locales (rois, chefs de village, chefs de clans, etc.). Cette configuration, héritage politique des royaumes pré-modernes, c'est-à-dire d'avant la colonisation, se différencie nettement du système judiciaire moderne à plusieurs égards.

D'abord, du point de vue de sa structure, et comme nous l'avons souligné plus haut, les pouvoirs se confondent dans une organisation monolithique. Ainsi, les pouvoirs politique, économique et judiciaire sont exercés directement par le chef de l'exécutif, c'est-à-dire le souverain, le roi ou le chef coutumier, selon la forme que peut prendre le régime politique.

Ensuite, du point de vue institutionnel, ce système judiciaire est, dans la plupart des pays, reconnu par les autorités politiques, tant il est nécessaire et efficace dans le règlement de délits mineurs et des conflits inter-communautaires auxquels font face de façon récurrente les populations rurales. Il s'agit donc d'une véritable « justice auxiliaire », qui dans certaines nations développées comme la France, est, certes encadrée mais institutionnalisée.

Enfin, du point de vue des moyens et du fonctionnement, cette justice de proximité ne nécessite pas les énormes ressources financière et humaine dont le manque ou l'insuffisance est à l'origine de l'enraiment de l'appareil judiciaire moderne. De plus, la justice traditionnelle a l'avantage de réduire le temps d'attente des jugements et de permettre une résolution rapide des conflits et une reconstruction rapide des victimes.

Dans cet article, nous avons choisi de nous intéresser à un cas particulier de fonctionnement de la justice traditionnelle telle qu'elle est pratiquée dans la culture *agni* et *attié*, deux peuples du groupe *Kwa*, appelé également Akan, qu'on trouve au sud-est de la Côte d'Ivoire et dans une grande partie du Ghana. Notre corpus sera circonscrit au cas de cette pratique chez les *Attié* d'Adzopé et les *Agni* de Bongouanou.

1.1.2. Présentation du corpus : description et totalisation de la pratique judiciaire traditionnelle chez les peuples attié d'Adzopé et agni de Bongouanou

Ce que Fontanille et Couégnas nomment « totalisation » du corpus, dans la perspective d'une anthroposémiotique, consiste, pour une communauté donnée, en la caractérisation d'un phénomène, d'un ensemble d'éléments qui le composent, aussi hétérogènes soient-ils, mais saisissables comme un marqueur culturel, identitaire et historique. En s'intéressant à l'exemple du mouvement coopératif limousin, J. Fontanille et N. Couégnas (2018 ; p. 245) expliquent qu'il

s'agit « d'une forme de caractérisation, par un trait jugé saillant ». Et de poursuivre : « Il y a des pratiques, actuelles, une histoire du mouvement, une terminologie, des textes, des chartes, des principes revendiqués, brefs, autant de preuves de l'existence du phénomène en tant que totalité identifiable et processus durable, que l'on peut aisément circonscrire ». La totalisation du corpus est donc l'étape primordiale, où l'analyste, pour la séquentialisation textuelle dans l'étude narrative, fait apparaître les traits caractéristiques importants à la saisie du sens de la pratique. Dans le cas qui nous concerne, la totalisation se fera en suivant le « récit-type » du processus judiciaire dans la culture *attié* et *agni*. Pour ce faire, nous suivrons le parcours d'un justiciable, depuis l'étape de la plainte jusqu'à celle de l'exécution de la peine.

Dans la culture des peuples *agni* et *attié*, le système judiciaire s'organise dans un parcours en quatre étapes : la plainte – la pré-palabre – la palabre – la résolution (l'exécution de la peine).

L'étape qui déclenche le processus est naturellement celle de la « plainte ». Nous prenons le soin de mettre cette expression entre guillemets, car elle ne correspond ni du point de vue de sa sémantique ni du point de vue de sa conception à l'esprit même de cet acte. Dans la culture *attié* et *agni*, cette étape de la plainte est traduite par le mot *saman*, un emprunt linguistique du verbe anglais *to summon*, qui signifie « convoquer », « sommer de », « faire venir », etc. L'étape du *saman*, quoiqu'elle suive la même démarche que la plainte, c'est-à-dire se plaindre de quelqu'un auprès d'une autorité publique, en diffère cependant du point de vue sémantique et aspectuel. *Saman* est une « invite à s'expliquer », et en ce sens, il oriente le discours sur un mode d'interaction, d'échange entre deux parties, le plaignant et le mis en cause ou plutôt, pour mieux coller à la situation actuelle, entre le « sujet convoquant » et le « sujet convoqué ». La plainte, en revanche, est, selon *Le Robert*, « l'expression vocale de la douleur. Expression d'un mécontentement. » La plainte aspectualise donc le discours du point de vue du plaignant, de son ressenti, dont l'univers thymique domine exclusivement cette première étape et ne laisse aucunement entrevoir un processus d'échange, mais plutôt laisse présumer de la structure tensive dans laquelle devra se dérouler le procès futur.

L'étape du *saman* est suivie de la pré-palabre, qui consiste, d'abord, pour le chef et sa cour, en un premier conciliabule, afin de préparer la suite à donner à l'affaire portée à leur connaissance. Ensuite, le chef et sa cour convoquent le mis en cause pour l'entendre et recueillir sa version des faits. C'est, enfin, l'étape où le chef mandate des personnes ressources pour investiguer sur les faits, au cas échéant. À l'issue de tout cela, une date est fixée pour la palabre. Il est important de noter que, si dans la justice moderne, la convocation par les forces de police ou de gendarmerie ou même par le procureur de la République peut se solder par un classement sans suite de la plainte, dans la justice coutumière, il ne saurait exister de plainte sans suite de la part du roi ou du chef. Garant de la bonne entente et de la cohésion sociale entre ses sujets, tout grief émis doit faire l'objet de palabre, dont l'objectif, comme nous le verrons, n'est pas que correctionnel.

La palabre est le nœud du processus judiciaire traditionnel. Elle correspond à l'audience dans la justice moderne, avec une différence notable dans les objectifs et la structuration. La palabre est composée de quatre compartiments : le chef et sa cour, le plaignant, le mis en cause et l'assemblée. Les parties au conflit ne disposent pas d'avocat ou de conseil ; elles s'expriment directement devant le chef. Avant le début du procès, les deux parties doivent s'acquitter d'une caution, généralement composée d'une bouteille de liqueur, d'une somme d'argent. À l'issue du procès, la partie acquittée voit sa caution lui être retournée, alors que la partie reconnue coupable perd la sienne au profit de la chefferie.

La dernière étape est le prononcé du jugement et la résolution du conflit. L'objectif clairement affiché de cette étape est de maintenir la paix et la cohésion sociale, y compris entre les deux parties au conflit. Quelle que soit l'issue du jugement, celui-ci devra toujours se conclure sur la réconciliation des deux parties. Cela se traduit soit par une poignée de main, soit par des accolades, appelées *atouhou*, exigées par le chef, et ce, séance tenante. Cette réconciliation peut prendre des allures de festin, pour sceller définitivement la paix. Mais, notons que la réconciliation n'exclut pas la réparation. Celle-ci, comme pour le code pénal dans la justice moderne, obéit à des lois certes non écrites, mais consignées par des siècles d'une jurisprudence traditionnelle. Ainsi, par exemple, les peines vont du

simple *atouhou* pour les délits mineurs à l'amende d'un bœuf, pour les cas graves comme le meurtre, et parfois au bannissement du coupable du village. Dans la plupart de ces cultures africaines précoloniales, la prison était quasi-inexistante ou était réservée, dans les périodes guerrières, à l'enfermement des soldats ennemis capturés.

Enfin, il est important de faire remarquer que dans le système judiciaire traditionnel *agni* et *attié*, et cela est aussi valable dans les monarchies traditionnelles africaines, la cour du chef est l'unique cour de justice. Cette absence de pluralité de « cours de justice » n'autorise pas de faire appel à une décision de justice émise par le chef ou le roi. Celui-ci réputé sage – équitable – probe, etc., mais surtout reconnu par sa communauté comme le choix des esprits et des ancêtres, ses décisions, qui sont aussi considérées comme provenant des esprits et des ancêtres, ses mandants, sont marquées du sceau de l'infailibilité, et ne sauraient faire l'objet d'un quelconque recours. Cette présentation du processus de l'exercice de la justice dans la tradition *agni* et *attié*, avec ses instances, son code linguistique, son fonctionnement et ses objectifs, bien spécifiques à ladite civilisation, offre des éléments pertinents à l'analyse de cette pratique au regard de la théorie sémiotique, et notamment celle de l'anthroposémiotique.

1.2. L'analyse sémiotique des « cours d'existence » : la perspective anthroposémiotique

Depuis les théories fondatrices de la sémiotique narrative greimassienne, la sémiotique a évolué en consacrant pas moins de cinq niveaux d'articulation du sens, à savoir les signes, les textes-énoncés, les objets, les pratiques et les formes de vie. Un dernier niveau de pertinence des formes de l'expression concerne ce qu'il est convenu de nommer les cours d'existence. Théorisé par J. Fontanille et N. Couégnas (2018), les « cours d'existence » se présentent comme une continuité de l'aventure anthropologique de la sémiotique, dont les « pratiques » et les « formes de vie » ont fourni les premiers résultats. Les cours d'existence, comme leur nom l'indique, s'intéressent à une certaine épistémologie des réalités existentielles, des « existants », comme les nomment J. Fontanille et N. Couégnas (2018, p. 231). Et aux auteurs d'expliquer :

Ce qui est notamment en jeu, c'est la puissance d'exister des « sémiotiques-objets », c'est leur capacité à infléchir ou susciter les mondes signifiants que nous habitons [...] puisque ces mondes ne relèvent ni d'une métaphysique de l'être, ni d'une logique référentielle, mais d'une sémiotique des cours d'existence. (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 232)

La sémiotique des cours d'existence postule ainsi la pertinence des formes de l'existence sociale, c'est-à-dire un ensemble d'ethos collectifs ou d'habitus, dont la particularité, sans être redondant, est d'être à la fois persistante (durable et extensible), non consciente (dans le sens où elles structurent l'action humaine) et circonscrit à un collectif humain donné. On comprend alors que la sémiotique des cours d'existence, qui s'inscrit à l'intérieur d'une vaste sémiotique des cultures, reprend ou plutôt rassemble les paradigmes des deux grandes sémiotiques-objets, à savoir, d'un côté, celle qui concerne l'ensemble des procès et d'un autre, une sémiotique qui questionne l'être des choses. Dans la première, Fontanille et Couégnas rangent toutes les formes de « langage » à « régime cursif » (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 242) comme les cours d'action et les pratiques qui impliquent une dynamique de transformation par un déploiement spatio-temporel. Dans la deuxième, dite à « régime existentiel » (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 242), ils regroupent toutes les sémiotiques-objets basées sur le « mode d'existence ».

De cette première catégorisation, et en admettant le principe de l'articulation et de conversion (continuité) des différents niveaux de pertinence sémiotique, les auteurs de cet essai sur les modes d'existence collectif tirent un dispositif conceptuel et méthodologique qui tient à la fois d'un syncrétisme sémiotique et d'une méta-sémiotique. La perspective syncrétique concerne les concepts et théories nécessaires à l'analyse des cours d'existence, et met à contribution, par exemple, les schèmes de textualité et de narrativité de la sémiotique narrative greimassienne, même si, selon Fontanille et Couégnas, cela exige de dépasser cette « conception de la narrativité reposant presque exclusivement sur le modèle de l'échange, et en prenant en considération d'autres schèmes pratiques de même portée anthropologique. » (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 32). Il a également recours, entre autres, aux schèmes tensifs (C. Zilberberg) indispensables à la description des modes

d'identification des types de collectifs humains à l'intérieur d'une structure tensive qui rend compte des ressemblances (ou non), des convergences / divergences (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 50), etc. La perspective métasémiotique de l'analyse des cours d'existence tient à la « valeur de présentation » (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 239) de cette sémiotique-objet spécifique qu'elle prend en charge, en tant qu'elle relève de « la problématique du métalangage », selon A. J. Greimas et J. Courtés (1993, p. 228). Le caractère métasémiotique qui, à la réalité, est le corollaire de ce syncrétisme théorique qu'on vient d'évoquer, se rapporte, ici donc, à la diversité des corpus qu'une telle sémiotique pourrait étudier et qui, d'emblée, oblige l'analyste à considérer, à un niveau supérieur, ce qui permet de « tenir ensemble », pour ainsi dire, toutes les hétérogénéités formelles qu'elle implique. Le problème, de ce point de vue, relève plus d'une question de méthodologie.

La méthodologie construite par Fontanille et Couégnas se résume en trois (3) grands points, à savoir la totalisation, la dynamique et l'instauration existentielle. Le premier, qu'ils nomment totalisation du corpus, dont nous venons de parler et sur lequel nous ne reviendrons pas, est un préalable à l'analyse sémiotique, son objectif étant de consolider le corpus en tant que totalité constitutive d'un ensemble signifiant, « d'une sémiose par persistance des flux en cours, et la sémiose existentielle, qui instaure des collectifs et des mondes » (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 243).

Le second élément de pertinence de l'analyse sémiotique des faits humains est la dynamique qu'ils génèrent. Il s'agit, ici, des schèmes de mouvement, de flux, d'énergie, bref, d'un procès. Cette dynamique, selon J. Fontanille et N. Couégnas, a toujours sous-tendu la méthode sémiotique, aussi bien dans la dynamique transformationnelle de la sémiotique narrative, que dans l'énergie et le mouvement que marque la phoricité de la sémiotique tensive.

Enfin, la troisième condition d'une analyse anthroposémiotique que les auteurs relèvent est l'instauration existentielle. Ce dernier principe est, de l'aveu même des auteurs, la seule vraie nouveauté de leur théorie anthroposémiotique. Il s'agit d'un ensemble de marqueurs caractéristiques d'un programme existentiel inscrit dans le fait à analyser. Au nombre de ceux-ci, nous avons les schèmes d'identification qui, comme son nom l'indique, rassemblent « toutes

les opérations instauratrices de collectifs » (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 244), autrement dit, l'ensemble des faits reconnaissables comme propres à un collectif donné. L'instauration existentielle pourra être également analysée par « la présence de schèmes de relations » au sein d'un collectif. Il s'agit donc des types de rapports qui structurent ce collectif. Enfin, en dernier lieu, l'instauration existentielle est fondée sur le principe de permanence, de persistance, du maintien du cours d'existence. On mesurera, ici, la conservation/disparition, la résistance/fébrilité, la durabilité/fugacité de cet ensemble qui forme le cours d'existence du collectif.

Notre analyse du système judiciaire traditionnel dans les cultures *attié* et *agni* s'inspirera de ces éléments théoriques, notamment de la dynamique des structures actantielles du déploiement de ce processus judiciaire traditionnel. Puis, nous aborderons la scène prédicative et les accommodations syntagmatiques comme schèmes existentiels cette pratique culturelle.

2. Accommodations syntagmatiques : actantialité et modalisation comme éléments de dynamique de la pratique judiciaire *agni* et *attié*

Cette seconde section met en lumière les éléments constitutifs des accommodations syntagmatiques qui créent la dynamique dans le processus juridictionnel chez ces deux peuples. Il s'agit, d'une part, de présenter la scène prédicative où se déroule le jugement en l'occurrence « l'arbre à palabre » et la particularité des actants en présence et la spécificité lors d'un prononcé de jugement ainsi que les modalités qui en découlent, d'autre part.

2.1. L'arbre à palabre et la structure actantielle du jugement : un jeu de rôles

La pratique judiciaire en pays *attié* et *agni* se déroule sur une scène pratique particulière qui est « l'arbre à palabre » comme c'est le cas dans la majorité des pays africains subsahariens. La scène pratique représente, du point de vue sémiotique, le quatrième « niveau de pertinence » des pratiques culturelles selon Jacques Fontanille et déclenche le processus d'accommodation accompagné de la sélection par le tri. Sous l'arbre à palabre se déroule une activité

qui est le jugement ou le règlement de conflit. Du point de vue anthroposémiotique, cette activité sémiotique se présente comme « une opération, une énonciation, une auto-affection et une pratique ». L'arbre à palabre, en effet, est à la fois un lieu et une représentation. Cet arbre-institution qui illustre la philosophie communale africaine s'apparente à l'agora de la Grèce antique, est un espace traditionnel symbolisé par un baobab, un arbre majestueux et vénéré à l'ombre duquel les citoyens s'expriment librement sur la vie en société, sur les problèmes du village, sur la politique à mener et sur l'avenir (...). Etymologiquement, la palabre exprime un sentiment d'animosité né d'un conflit, une querelle entre deux ou plusieurs personnes, clans, villages ou communautés. Son rôle est basé sur le maintien de l'éthique et le consensus. Il apparaît comme une manifestation de l'oralité africaine où la sagesse prime. La palabre se décline alors en un débat ouvert animé par les sages et les juges traditionnels pour résoudre un litige ou un quiproquo afin de raffermir l'harmonie au sein du groupe. Cette scène pratique dénommée, également, scène prédictive met en lumière une structure actantielle singulière composée du chef de village, des sages, de la communauté, des témoins, des concernés c'est-à-dire le plaignant et l'accusé qui se différencie de celle des occidentaux dans laquelle nous retrouvons en plus de la partie civile et le mis en cause, le procureur, les avocats ainsi que les jurés. Cette théâtralisation s'apparentant à un jeu de rôles a la particularité de faire l'économie des acteurs en ce sens que le plaignant et l'accusé arborent une double casquette, un double rôle dans lequel ces derniers se constituent en partie civile et en avocat puisqu'il se défendent eux-mêmes. Il y a, ici, un syncrétisme actantiel qui s'opère.

2.2. Les accommodations syntagmatiques du prononcé de jugement

Dans le modèle actantiel en pays *attié* et *agni*, tous les actants prennent la parole suivant un protocole bien orchestré par un modérateur ou le porte-parole du chef pour décliner les tenants et aboutissants de la querelle dans une logique principielle de joutes oratoires. La représentation est quasi théâtrale où exaltent les valeurs de l'oralité et du droit coutumier. Le jeu de rôle et le syncrétisme

actantiel mettent en œuvre cette accommodation syntagmatique constituée de jeu de paroles, d'échanges rythmés par la sélection par le tri des proverbes, des citations, d'adages idoine pour la circonstance afin de dire les vérités sans blesser et trouver le consensus pour préserver l'harmonie et la paix. Cela relève d'une modalisation qui se décline en un /savoir-faire/, un /pouvoir-faire/, un /devoir-faire/ et un /vouloir-faire/ la paix. L'étape du jugement est suivie de la phase du prononcé du jugement. Il constitue une phase très importante car elle permet aux juges, aux sages de délibérer pour donner et verdict et la sentence.

La stratégie de délibération et du prononcé du jugement est très instructive sur le rôle que jouent la sagesse et les esprits des ancêtres. On a ici affaire à une instance non humaine, donc considérée comme incorruptible et donc infaillible. À proprement parler, nous avons affaire à un mode d'existence actorial qui implique deux instances : une instance non-humaine, surnaturelle, l'esprit des ancêtres, infaillibles et incorruptibles et un actant collectif (la communauté villageoise) qui rend le jugement en son nom et par le biais des autorités coutumières.

Claude-Hélène Perrot (2015) rend compte de l'une de ces stratégies utilisées chez les *Agnis ndényé* pour conforter le jugement et sceller son caractère d'impartialité. Elle écrit ceci :

Les décisions prises après délibération en petit comité sont toujours présentées au public comme émanant de la collectivité entière. Quand les deux parties ont fait valoir leurs arguments, on voit se détacher de l'assemblée un petit groupe de notables pour aller se concerter en secret (*be ko asule*). À leur retour, ils font connaître à l'assemblée la décision prise en commun sans que l'on puisse savoir qui parmi eux a été partisan ou adversaire de celle-ci ; les divergences apparues pendant la délibération s'effacent, et c'est sans doute pourquoi ces personnages, lorsque le porte-parole de l'assemblée leur demande, comme il se doit, « les nouvelles » déclarent, non sans malice, être allés consulter « l'aïeule des pangolins », comme si l'avis auquel ils se sont finalement ralliés émanait d'une instance extérieure. On peut voir là une façon de préserver liberté de vote et secret des délibérations. (C-H Perrot, 2015, p. 77-82)

La dynamique de la pratique judiciaire traditionnelle en pays *attié* et *agni* se fonde ainsi sur les structures actantielle et modale qui animent l'accommodation syntagmatique. Mais cette justice traditionnelle déploie surtout un véritable système de valeurs et met en place une instauration existentielle fondée sur des valeurs d'humanisme que reflètent les régimes de condamnation et de réparation qu'elle applique.

3. Axiologie des valeurs et « instauration existentielle » d'une justice traditionnelle

Cette ultime étape de la réflexion anthroposémiotique vise à interroger les structures de la signification, qui participent à instaurer les schèmes existentiels de cette pratique judiciaire. Il s'agit, en d'autres termes, des fondements d'existence et de persistance du phénomène au sein du collectif humain que forment les communautés *agni* et *attié* et singulièrement celles de Bongouanou et d'Adzopé. L'instauration existentielle se constitue, d'une part, à partir des schèmes d'identification, « dont découlent toutes les opérations instauratrices de collectifs, déterminant principalement, ce qui dans le monde est de l'ordre du même, du semblable, ou de l'autre » et d'autre part, à partir des schèmes de relation qui rendent possibles les échanges à l'intérieur du collectif (J. Fontanille et N. Couégnas, 2018, p. 244).

Cela dit, l'analyse du système judiciaire des collectifs *agni* et *attié* étudiés permet de dire que l'instauration existentielle se nourrit des valeurs humanistes communes à ces deux peuples et qu'on peut aisément lier à leur socle civilisationnel. Ces valeurs sont facilement observables tout au long du processus de justice. On aura d'ailleurs remarqué, par exemple, toute la bienveillance et la bienséance des étapes du *saman* et de la *pré-palabre* présentées plus haut. Mais nous nous pencherons principalement sur les deux dernières étapes que sont le prononcé de jugement et la réparation de la faute, qui présentent parfaitement les valeurs humanistes de ce collectif humain.

3.1. Axiologie de la justice coutumière : le cas du prononcé du jugement chez les *Agni* et les *Attié*

L'axiologie permet de saisir les systèmes de valeurs et leur mode d'existence dans un contenu sémantique donné. Par la projection de la catégorie thymique primitive *euphorique/dysphorique* sur ces valeurs, l'axiologie dévoile, selon A. J. Greimas (*Du Sens II*, 1983, p.93) « la manière dont tout être vivant, inscrit dans un milieu, « se sent » lui-même et réagit à son environnement, un être vivant étant considéré comme « un système d'attractions et de répulsion ». L'axiologie des valeurs dans le système judiciaire coutumier revêt un intérêt primordial, en ce sens qu'elle est la marque d'une individuation des valeurs contre les principes universaux qui gouvernent la justice moderne. En effet, le système judiciaire traditionnel en général, et celui des peuples *agni* et *attié* qui nous occupe en particulier, a pour source une civilisation orale, dans laquelle la parole n'est plus simplement un moyen d'échange et de communication. Elle est aussi, et avant tout, le viatique et la matrice de l'identité et des valeurs d'une civilisation, surtout quand elle est portée par l'autorité coutumière, garant de cette civilisation. Dans ce contexte, une audience judiciaire est bien plus qu'une séance de jugement ou de recherche de la vérité. Elle est l'occasion de la perpétuation d'une « forme de vie » ancestrale par la transmission de valeurs. Aussi, ces valeurs sont-elles différemment axiologisées par rapport à celles soutenues par la justice moderne. En effet, dans le processus de la justice moderne, la catégorie thymique *euphorie/dysphorie* peut être homologuée à la catégorie primitive *bon/mauvais*, qui se traduit en termes juridiques, par deux autres catégories : *légal/illégal* et *satisfait/insatisfait*. La catégorie *légal/illégal* est celle par laquelle le justiciable, par le biais de son conseil (avocat), peut apprécier le respect ou non des procédures judiciaires et faire un recours en annulation, au cas échéant. La catégorie *satisfait/insatisfait* est celle par laquelle, n'étant pas satisfait de l'issue d'un procès, ce dernier peut faire appel d'une décision de justice. Ces valeurs sont figurativisées par le principe de la *dialectique contradictoire* (débats) qui gouverne la justice moderne et qui, par ricochet, en constitue parfois une faiblesse : il suffit d'observer la lenteur des procès, le nombre d'appels et de cassations de décisions de justice par des juridictions supérieures, ou encore les

vices de procédures, parfois ubuesques, qui créent chez le justiciable une défiance vis-à-vis de l'institution.

La justice traditionnelle, par sa structuration et son processus, se départit de cette faiblesse. En effet, contrairement au système moderne, l'axiologie des valeurs coutumières (du vivre ensemble, de respect, etc.) par la projection de la catégorie thymique primitive *euphorique/dysphorique*, homologable par les termes *bon/mauvais* ne s'entend plus comme une « appréciation juridique » de ces valeurs par le sujet. Ici, la valorisation *positive* ou *négative* du justiciable s'opère dans un micro-univers épistémique (les croyances) qu'il a en partage avec les acteurs de justice et le reste de la communauté. Rappelons que dans le système de justice traditionnelle, la parole du roi ou du chef coutumier est infaillible. Elle ne peut donc faire l'objet d'une appréciation ou d'une valorisation en termes *légal/illégal* ou *satisfait/insatisfait*. Les voies de recours et les procès en annulation d'une décision du chef coutumier sont quasi inexistants, même si de plus en plus, les juridictions coutumières travaillent de concert avec l'administration moderne. En tout état de cause, le caractère d'infailibilité du prononcé de justice est garanti par le contrat fiduciaire entre les individus et leur coutume, ses institutions et ceux qui en sont dépositaires. Cette axiologie a donc pour corolaire une autre valeur, celle de la *conciliation systématique* des parties en conflit à l'issue de chaque procès, afin que soit préservée la paix et la survie du collectif.

3.2. L'expiation dans la justice traditionnelle : un programme de persistance du collectif par le « vivre ensemble » et le « vivre avec »

Tout processus judiciaire se clôt par la phase de réparation du préjudice causé. Cependant, selon qu'il s'agit de la justice moderne ou de la justice traditionnelle, cette étape peut prendre des formes différentes, voire opposées. Dans la justice moderne, on le sait, la réparation se fait sous deux modes : le pénal et le civil. La réparation pénale a pour fondement et objectif d'isoler le coupable du reste du collectif, par le moyen de la condamnation à l'assignation ou à l'emprisonnement, au cas échéant. En revanche, la réparation civile, selon *Le Robert*, vise à « demander des dommages-intérêts pour un préjudice ». Il en va différemment de la justice traditionnelle, du

moins telle qu'elle est envisagée par les deux peuples étudiés. Globalement, selon la gravité du problème, l'on distingue trois modes de réparation ou de condamnation dans le système judiciaire traditionnel *agni* et *attié*. Nous avons la *réparation par l'amende* ou le dédommagement pour les délits ou crimes mineurs (vols), la *réparation par l'expiation* quand il s'agit de crimes majeurs dont on estime qu'ils constituent une offense aux esprits des hommes, aux esprits des ancêtres et à ceux de la nature (une terre ou une eau souillée) et enfin la *réparation par le bannissement* du collectif également pour des crimes majeurs mais surtout quand on estime qu'il y va de la survie ou de la *persistance* du collectif. Ces trois formes de condamnation sont gouvernées par un même objectif : le « vivre ensemble » et la préservation du collectif. À ce propos, un rapport de l'ONG Penal Reform International (PRI) sur le rôle des systèmes de justice traditionnelle ou informelle en Afrique subsaharienne a recensé dix (10) caractéristiques assez instructives sur cette propension « humaniste » dans la résolution des conflits. On peut y lire par exemple, que cette justice s'attache « à la réconciliation et au rétablissement de l'harmonie sociale » ; que « le problème est considéré du point de vue de l'ensemble de la communauté ou du groupe » ; que la justice traditionnelle privilégie les « peines de dédommagement » ; et que « les décisions sont confirmées par des rituels de réintégration », etc. (Luc Huyse, 2009, p.16). Tous ces éléments, caractéristiques du système judiciaire traditionnel, peuvent être admis comme constitutifs d'un « schème identifiable et suffisamment stable [qui] forme une manière de persister et de persévérer [...] déjà comparable à d'autres manières de persévérer » (J. Fontanille, 2015, p.33). Dans le cas qui nous concerne, la tradition judiciaire chez les *agni* et *attié* exploite les valeurs du « vivre ensemble » au nom d'un socle d'identité et d'appartenance à une communauté (le collectif), le tout, à l'intérieur de la (sémio)sphère d'une croyance commune.

Il existe, toutefois, une autre procédure extrêmement rare, qui consiste à exclure du territoire communautaire celui qui s'est rendu coupable de faits graves (comme un homicide), lui ouvrant ainsi la perspective de se reconstruire ailleurs. Pour ce faire, lors de cette cérémonie de bannissement, on remet au banni du feu, symbole de survie, pour ses trois vertus principales : la protection contre les

animaux féroces, la cuisson d'aliments et l'éclairage. Aujourd'hui encore, ce rite fait partie des mœurs de ces peuples, au point que l'expression « Remettre une bûche à quelqu'un » ou « Remettre le feu à quelqu'un » est un euphémisme pour signifier que l'on a été banni. Paradoxalement, alors que le bûcher servait à faire mourir les condamnés dans la tradition judiciaire des civilisations judéo-chrétiennes, dans la justice traditionnelle *agni* et *attié*, la bûche devient le symbole d'une perspective heureuse, d'une espérance pour le condamné. On comprend, dès lors, qu'à l'instar du bannissement, les autres formes de réparation (l'amende et l'expiation) rendent bien compte d'une instauration existentielle, à partir de schèmes d'identification et de relation, dont la force se trouve dans la préservation et la perpétuation du collectif. Le souci du maintien (intégration) de l'individu dans ce collectif est donc la visée première de ce système de justice.

Comparativement, la justice moderne, parce qu'elle est un pouvoir régalien d'État, se fonde sur les universaux de justice. Elle est bâtie pour préserver « l'État de droit ». Pour ce faire, elle est gouvernée par des principes ostracisation des coupables. Nous en voulons pour preuve les peines d'emprisonnement (effectif ou avec sursis) prononcées quasi systématiquement. Ce procédé, malgré les programmes de réinsertion des condamnés, permet difficilement la réintégration de l'individu au collectif, du fait de ce qu'on pourrait appeler « la mémoire du crime », matérialisé par l'inscription de la faute au casier judiciaire. Cela prend un caractère indélébile qui suit l'individu toute sa vie. On l'aura compris, l'issue de ces deux systèmes de justice n'est pas la même. Si dans les deux cas il y a condamnation et réparation de la faute, le système judiciaire traditionnel ou coutumier, par le mécanisme de l'expiation, efface littéralement « la mémoire du crime », et en cela il promeut non seulement les valeurs du « vivre ensemble » (identité, voire identification) mais et surtout celle du « vivre avec » (relation) qui fondent l'existence du collectif.

Conclusion

La réflexion sur l'apport de l'oralité dans la construction d'une société africaine forte nous a conduit à nous intéresser au système judiciaire traditionnel des peuples *Attié* d'Azopé et *Agni* de Bongouanou, en Côte d'Ivoire, et permis de mettre en évidence la

spécificité de ce mode ancestral de règlement de conflits. L'étude anthroposémiotique de cette forme de justice qui se déroule dans une sémiosphère particulière qu'est celle de la civilisation orale d'Afrique noire, met en exergue les éléments primordiaux qui participent de la dynamique et de la persistance de ce cours d'existence chez ces deux collectifs humains. Ainsi, avons-nous pu observer que les accommodations syntagmatiques de recherche de consensus, de bienveillance et de bienséance pour la préservation de la communauté d'une part, et les structures actantielles et modales qui, d'autre part, animent la scène prédicative de « l'arbre à palabre », par exemple, participent activement à la dynamique de la pratique judiciaire de ces peuples. Mais la justice peut être un marqueur essentiel d'un modèle de société et des valeurs qui gouvernent un peuple. L'analyse a prouvé que les peuples *Agni* et *Attié* sont conduits par des valeurs de « vivre ensemble » et de « vivre avec », là où, par exemple, dans la plupart des sociétés modernes, le « vivre ensemble » passe par un « non-vivre avec », garanti par une justice de l'emprisonnement et de l'isolement. On peut alors affirmer, sans risque de se tromper, que les valeurs humanistes promues par la justice traditionnelle de ces peuples, et dont la substance est contenue dans l'idée du « vivre avec », sont des schèmes d'identification, d'existence mais surtout de persistance des collectifs *Agni* et *Attié*.

Références bibliographiques

- DESCOLAS, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005
- FONTANILLE, J. et COUÉGNAS N., *Terres de sens. Essai d'anthroposémiotique*, Limoges, PULIM, 2018.
- FONTANILLE, Jacques, *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015.
- FONTANILLE, Jacques, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF, 2008
- FONTANILLE, Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 1999.
- GREIMAS, Argildas Julien, *Du Sens I. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.
- GREIMAS, Argildas Julien, *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983
- GREIMAS, A.J. et COURTÈS J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993

- HUYSE, Luc et SALTER Marc (dir.), *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit. La richesse des expériences africaines*, Stockholm, International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA), 2009, Disponible sur Internet : ISBN : 978-91-85724-71-0. <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/justice-traditionnelle-et-reconciliation-apres-un-conflit-violent.pdf>
- LATOUR, Bruno, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962
- PERROT, Claude-Hélène, « Le pouvoir du roi et ses limitations dans un royaume akan de Côte d'Ivoire » In *Pouvoirs anciens, pouvoirs modernes de l'Afrique d'aujourd'hui* [en ligne]. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015 (généré le 21 novembre 2022). Disponible sur Internet : ISBN : 9782753564275. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pur.62371>

A SEMIOTIC ANALYSIS OF POLYPHONY IN THE ERA OF SECURITY GOVERNANCE : STAKES OF CITIZEN SECURITY IN AFRICA

Kouakou Gervais Bienvenu N'GUESSAN
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
nguessankgb@gmail.com

Abstract

This work studies polyphony in a semiotic framework and deciphering the enunciators at the heart of the actantial model. This undertaking, appearing in *Guarding the Guardians, Civil-Military Relations and Democratic Governance in Africa* by M. C. Hougnikpo, is significative in the era of security governance. From this semiotic analysis based on the structural semantic theory, two types of polyphony are uncovered: linguistic polyphony and metalinguistic polyphony. These versions of polyphony commit the linguistic enunciators and the metalinguistic enunciators. It emerges that the recognition of the actions of citizens alongside those of the security forces leads to a trend to the creation of trust, partnership, co-creation of security, implementation of the rule of law, prevention and resilience.

Keywords: Citizen, Governance, Polyphony, Semiotics.

Résumé

Ce travail étudie la polyphonie dans un cadre sémiotique et décrypte les énonciateurs au cœur du modèle actantiel. Cette entreprise, apparaissant dans « *Guarding the Guardians, Civil-Military Relations and Democratic Governance in Africa* de M. C. Hougnikpo, est significative à l'ère de la gouvernance sécuritaire. De cette analyse sémiotique basée sur la théorie de la sémantique structurale, deux types de polyphonie sont mis en évidence : la polyphonie linguistique et la polyphonie métalinguistique. Il en ressort que la reconnaissance des actions des citoyens à côté de celles des forces de sécurité entraîne une tendance à la création de confiance, de partenariat, de cocréation de sécurité, d'implémentation de l'état de droit, de la prévention et de la résilience.

Mots-clés : Citoyen, gouvernance, polyphonie, sémiotique.

Introduction

The multifacetedness of the subject of the language is ported by the linguistic signs. It is what makes L. Hébert (2018) defines pragmatics, semantics and syntax as from the origin: semiotics. N. K. B. Gervais (2022 c) defines polyphony as the presence of the linguistic enunciators and the metalinguistic enunciators inside an utterance. An analysis of this definition highlights the creation of the polyphonic context as a linguistic and metalinguistic undertaking. The consideration of the linguistic and metalinguistic anchorages as actant-oriented, are necessary to decipher Gervais' two types of enunciators in *Guarding the Guardians, Civil-Military Relations and Democratic Governance in Africa*. It is what triggers the following topic: *A Semiotic Analysis of Polyphony in the Governance Security Era: Stakes of a Citizen Security in Africa*. What are the stakes of a citizen security in a semiotic analysis of polyphony in the era of security governance? What is citizen security? To which extent is the semiotic analysis of polyphony an implement to uncover the need of governance of security in Africa? What are the stakes of a citizen security in Africa in the era of security governance ?

The selection of this topic in the era of security governance is useful in the way it makes the linguistic analysis concerned with the real social and non-linguistic issues. Security governance is defined by T. K. Berenger (2022) as the co-production of security by the security forces and the citizen. The study of polyphony in a semiotic prospect is to decipher, on the basis of the schema of the actantial elements, the scope of the relation between the security officers and the citizens in constructing a peaceful Africa. In other items, the decipherment of the relational ambition in terms of security production consists in showing the relation between the linguistic and metalinguistic enunciators through the actantial relation. This qualitative work consisting in providing with a survey upon the notion of semiotics and governance of security first of all, deals then with the citizen security as metaphorically mirrored through the polyphonic anchorage in the utterances. It finally shows the fallouts of developing the citizen security in Africa.

1. GOVERNANCE SECURITY AND CITIZEN SECURITY

A scan of the words of Pierre-Henry (1998) shows that security was conceived in the past Africa as a common wealth. Unfortunately, the event of colonization has developed a security system within which the colonizer was the masterpiece. He is the only one being having the monopoly of the legitim violence and the production of security. After the bloody independence fights freeing the African people in 1960s, the notion of the modern State come into being in Africa. With this concept coined in Westphalia in 1648, security production was the resort of the State. It is in the era that the state played the role of policeman. A. Leclerc (2018, p. 8) calls it as “Etat-gendarme”. The state was the image of the colonizer in terms of security production. In fact, the state only assures the protection of the whole society. The population was set aside.

According to M. Buhari in *Securing the Sahel* (2019, p. 5) “terrorism and insecurity are worldwide phenomena. This contemporary worldwide threat is what makes Robert sir Peel pawn in E. Jones (2017) the idea that the security production should involve the citizen. According to L. Diarra (2021), terrorism exploits the gap between the State and the population. K. T. Berenger (2022) enriches things by viewing terrorism profits of the mistrust between the interior security forces and the population. As for him, the population is an object of struggle between the State, the terrorist and all the other asymmetrical threat. Just like L. Diarra (2021), his work accounts for the fact the demission of the state in certain region letting the population in a certain vulnerability is a gate for terrorism spread. Indeed, the terrorism for instance sow its seed in midst of the population. the objective is to foster a discard between the state and its own governed people. T. K. Berenger (2022) posits that a struggle against these security issue today is to humanize security by implying the citizen to take part in his own protection.

L. Diarra (2021) added by activating that the government must be represented in all the region through the presence of the infrastructures and the implementation of the Ivorian living standards. Berenger thinks that it is the only way to win the population heart and spirit. In so doing, the whistleblowing culture, as advised by the Londonian modern Police Father, Robert Sir Peel,

will be a reality for the sake of intelligence. Since, he mentioned that without population, police are nothing and vice versa face to the current security issues. Then, the civil society play a great role in security production hence the notion of security co-production or co-creation by K. T. Berenger (2022). In order to show the importance of the citizen in producing security, this work intends to underline through the polyphonic in *Guarding the Guardians, Civil-Military Relations and Democratic Governance in Africa* , how dictatorship mischiefs the inclusive security system.

2. DATA ANALYSIS

This qualitative work will be conducted in accordance to the theory of structural semantic developed by Greimas. This theory consists in showing semiotic dimension of our corpus in order to make out its semantic scope. For D. Ablali (2015, p. 34), the Greimassian version of structural semantics is concerned with “interaction between” “the linguistic system” “and the other norms”. J. A. Greimas (1996, 93-94) mentioned that

As far as linguistic is concerned, on the other hand, what allows us to gather fifty or so individual responses into a collective corpus is a set of character shared by those being tested: the fact that they belong to the same linguistic community and the same age range; and also that they share the same level of culture, the same ‘situation of examinees’ (J. A. Greimas, 1996, 93-94).

From this quotation we can understand that the Greimassian structural semantics overpasses the level of discourse, text and genre. He advocates that corpus has the dimension of a novel. However, the selection of *Guarding the Guardians, Civil-Military Relations and Democratic Governance in Africa* as the corpus gathering the data to be processed falls into the framework of describing the semiotic dimension of the political document. That will be done by applying the semiotic norms of Greimas instead.

As for Ablali (2015, p. 42), Greimas thinks that “only the correlation in a single text” coins meaning. The study of this corpus aims at deciphering the correlation founded upon “generation, lexicon, verification” between the actants framing the content of text, part of the corpus. That passes through an operating notion, not only

for syntactic theories, but also semantic ones: thus, it is possible to speak of syntagmatic corpora (all of an author's texts) or paradigmatic corpora (all the variants of a story), while taking account of the fact that they are never closed or exhaustive, but only representative, and that models which help to try and explain them will be hypothetical, projective and predictive (J. A. Greimas, 1979, p. 74).

This study intends to analyse utterances subtending the interaction between the actants of the utterances in *Guarding the Guardians, Civil-Military Relations and Democratic Governance in Africa*. The anterior voices, the anticipatory contents and the other implicatures as polyphony doers, will play a paramount role to grasp the relations and the relations of the relations of the corpora shaping our corpus via those of the utterances. The following utterance will help to illustrate our thesis:

- (1) Democratization is no longer regarded as a mechanical journey toward a predestined outcome (C. M. Hounnikpo, 2010, p. 27).

- (2) but rather a means to an end that can "enable the mass of citizens to exert control over those governing in their name (C. M. Hounnikpo, 2010, p. 27).

These utterances extricate the two sides of polyphony as developed by N. K. B. Gervais (2022 d), that is, linguistic polyphony and the metalinguistic polyphony. That comes true thanks to the actantial model designed through these speech act. With regard to them, we can think that the subject is part of the real world. This speaking subject is nobody else but Hounnikpo himself.

The contextual setting of this book under study reveals it as a teaching with regard to the repetition of the military coup. The axis is here as regard the subject and the object which is the utterance itself. These utterances are oriented towards an audience because despite the erasment of subjectivity as developed by R. Amossy (2000) this utterance has a locutor. This locutor is the equivalent of the sender who conveys the message to the receiver. In these utterances the locutor or sender is intentional and is in phase with the postulate of P. Dentale and D. Coltier (2012). For them, the speaking subject, though he is not part of the semantic luggage of the utterance building, he can be represented into through the locutor. Beyond the comparative relations, this representation sets at the same time a

recto-verso presupposition and simple presupposition as part of the presential relation. Though there is no egolocutive maker as developed by N. Mbamé (2019), the speaking subject suggests much about its presence because the allocutive trend cannot be denied as Z. P. Toh (2019).

Basically, the sender is Houngnikpo as a knower of the socio-political issues. The relation of between the speaking subject and the sender is identity-based. Thus, the receiver is contextually the African people who are called to awareness as to the great role of the citizen is a true democracy. The relation in-between the sender and the receiver is alterity-oriented. This alterity-relation is enhanced by the sender intention to see his fellows, African people, to kiss the curve of where the citizen is attributed his place in the ruling of the democratic Africa. This latter relation paves the way to a glimpse into the Saussurian semiotic dyadism. So, considering the utterance (2) as signifier coining the following signified: in democracy, the citizens have a paramount role to place next to the governors.

The idea of democracy in Africa is the connotation of avoiding political coup for the sake of peace and security. That relation generated by the consideration of the receiver by the sender. There is, thus, a respect that the sender expects from the receiver to reach the “end” of the democracy which is “the citizens” “control” “over those governing in their name”. There is a relation of opposition giving birth to the opponent. That relation is between the sender and the enemies of true democracy in Africa as expected through the signified of the signifier (2). Considering the signified $x, y, z \in [\mathfrak{R}]$ as signifier:

$[\mathfrak{R}] = x + y$. if $x \notin [\mathfrak{R}] \leftrightarrow [\mathfrak{R}] = [-\mathfrak{R}]$. It means $[\mathfrak{R}] = [x + y]$

The objects (1) et (2) of the subject in this work are $[\mathfrak{R}]^2 = [x + y] + [x + y]$.

$\mathfrak{R}1 = x$ = Democratization is no longer regarded as a mechanical journey toward a predestined outcome.

$\mathfrak{R}1 = y$ = Democratization is regarded as a mechanical journey toward a predestined outcome.

$\mathfrak{R}1 = z$ = Democratization is regarded as a mechanical journey toward a destined outcome.

$\mathfrak{R}1 = e$ = Democratization is regarded as a mechanical journey toward an outcome.

We can see that *z* and *e* are not supposed to be part of the object. Thus, *z* and *e* are undecided according to L. Hébert (2018) terms of character.

Key operations are fulfilled with regard to the points of view and some characteristics are extricated. With *x* and *y*, two senders are in activity: one is the knower of the political reality and another one, called the know-nothing. The senders are the locutors of *O*. Ducrot (1984). They are linked by the negative marker “no longer” what allows the sender 1 to call the sender 2 to join him in his belief. There is an extense operation that the sender 1 made by suppressing “no longer”. The relation of locutor as regard the object 1 by standing in the furrow of *O*. Ducrot is a simple presupposition. The characteristic of *y* is a neutral undecidable because it rejects the feature of *x*.

As *z* and *e* are not expected hence their undecided characteristic, then they come as helper in the actantial figure. These points of view are not transparently perceivable in that of the sender 1. Regarding the senders as locutors, these points of view are not those of the locutor. It is in this framework that O. Ducrot (1984, 204) mentions that « l'idée que le sens de l'énoncé, dans la représentation qu'il donne de l'énonciation, peut y faire apparaître des voix qui ne sont pas celles d'un locuteur ». The transformation operation from *x* to *z* is an extense operation particularly suppression.

With “predestined”, *pre* is concealed changing the semantic substance of *z*. With *e*, “predestined” is suppressed shifting its semantic substance. Indeed, if we consider *y*, *z* and *e* many other points of view can be deciphered. That will produce an indefinite point of view and endless analysis. That makes thinks of the generative grammar of N. Chomsky (1965) advocating that from a single linguistic unit, an infinite linguistic units can be produced. The analysis of the signifier (2) permitted to realize that the existence of a single utterance activates the presence of many entities called semiotically actants and enunciators polyphonically.

All of them are interrelated because their presence produces a system constituting the backbone of the utterance's formation. From this analysis, one can see the respect that each of the actant bestows to the others in order to commonly gain the utterance. For each of them plays a great role in the undertaking. That is an implement to shed light on the way HOUNGNIPKO wants peace and security be

produced in the governance security. Unlike the government of security in which security is produced by the State alone, the governance of security paves the way to a participatory landscape in the eyes of the actants' dynamic in the utterance building. The following sections will depict it further.

3. RESULTS AND INTERPRETATIONS

3.1. Results

- Togetherness of the linguistic enunciators in the utterance production. From this analysis, it appears that the linguistic enunciators are interconnected in the utterance building. These enunciators are the locutors of Ducrot (1984) semiotically called senders in the actantial model. These discourse beings are intra-linguistics.
- Interrelation of the metalinguistic enunciators in the utterance shaping. These latter enunciators are part of the metalinguistic world, that is the real world. These ones are Houngnikpo as political analyst, Houngnikpo as a lambda citizen, the African people, and the enemies of democracy.
- Interdependence of the linguistic enunciators and the metalinguistic enunciators in the utterance formation. The interdependence of the two types of enunciators is what render effective the utterance. The metalinguistic enunciator, Houngnikpo as the speaking subject, is linked to the locutor inside the utterance. He is, in fact, the one engaging them in the enunciative position. They are his representatives. It means that without the metalinguistic enunciators, the linguistic ones cannot come into beings in the utterance construction. Without the linguistic enunciators, the metalinguistic ones cannot be inside the utterance.
- Polyphonic realization inside the utterance is the metaphor of governance of security. The interdependence of the enunciators due to their presence in the utterance defined as polyphony is synonymous to the democratization of the sector of security clapping for the respect of all the people right and their integration of the security production. The same way the discourse beings are interconnected in the production of the

utterance, the citizens and the security forces should be interconnected for the sake of peace hence the notion the relevance of governance of security.

3.2. Interpretations

3.2.1. Polyphony and Democratization of security sector: Reference of Mutualization

The democratization of the sector of security is conceived by T. K. Bérenger (2022) under the citizen security. As for him, it is the reference of implying the citizen in his securing. In other words, it is the fact of co-producing security with the civil society. As demonstrated through the analysis, polyphony depicts a democratic landscape inside the utterance. That is due to the acknowledgement of the enunciators owning the responsibility of the voices inside the utterances. That reality unveils the utterance as a common good for the linguistic and the metalinguistic enunciators. It is the prove that the utterance is the product of the strength mutualization between the linguistic enunciators and the metalinguistic ones. As metaphorically taken, polyphony does not privilege the action of a given discourse being at the expense of the other. But rather, it sets all them at the same level of power in the utterance building.

According to Sir Robert Peel in E. Jones (2017), the production of security today requires a sphere where the social actors and the mandated security agents mutualize the energy to address the security challenges. That is the reason why he mentioned that on the democratic land, “police become the public and the public become the police”. The interdependence of the public and the police is on the agenda. Peel thinks that the expectation of the governance of security is to achieve the process of fostering a canvas of togetherness. That opens a skylight upon the characteristic of the contemporary security issues. T. K. Bérenger (2022) advocates that the security threats nowadays are asymmetrical. L. Diara (2021) tries to cluster terrorism, drug trafficking and so on under the asymmetrical security issues. K. M. Dunna and al. (2014) suggests that the only means to address these realities is to resort to intelligence which demands the participation of the population.

G. R. Newman et al. (2014) goes further and says that in a democratic country, intelligence is the paramount means to fight against the asymmetrical threat. That cannot be possible if we set aside the population which supply the information through whistleblowing. In the framework of the polyphony, the speaking subject plays the role of the information sharer because he is the one having the aptitudes to look, hear and speak properly speaking. It is what he knows which is burdened by the locutor at the level of the intra-linguistic activity. That defeats any postulate according to which the locutor is the only being leaving traces in the semantic building of the utterance. Besides, the speaking subject who has long been set aside in the semantic realization of the utterance, is inside the utterance since represented by the locutor in the view of P. Dentale and D. Coltier (2012).

C. M. Hounnikpo (2020) thinks that the democratization of the sector of security starts with the empowerment of the citizen at the level of the State. As for him, the civil society should have (3) a Centralized control of power, incentives, and distribution is unsustainable (C. M. Hounnikpo, 2010, p. 28). For him, the ruling of the democratic country should be the responsibility of the civil society instead of the militaries. In fact, he claims for the exercise of each of the social entities as scheduled by democracy. In the utterance, the speaking subject cannot play the role of the locutor and vice versa. The disrespect of the democratic as he developed has upset the peaceful atmosphere in Africa and given birth to new democracies. A remedy is to be back to the true democratic norm particularly in the sector of security which establishes this system:
Etat (Civil society) security forces Civil Society security

The governance of the sector of security shows, through this relational figure, a realm overlapping more than one individual or entity for the security production. That establishes a mutualization process leading to a perspective of democracy reinforcement. The enhancement of democracy is viewed as a factor of avoiding military coup. It means that the governance of security consists in respecting the democratic setting which creates a great contribution for the citizens.

The production of security involves of the citizen next to the state and the security forces. This democratization of sector of security complies with the axiom according to the democracy is the power which belongs to the people which for the people and managed by the people (K. T. Bérenger, 2022). It means nothing cannot be done without the implication of the population because they are those who empower the rulers. That makes say that even though the law legalizes the ruler, the legitimacy comes from the population. This can be seen through polyphony inside the utterance. in according to Z. P. Toh (2019) any discourse is oriented and the linguistic analysis should stop being devoted to the N. Mbame (2019) egolocution. The allocution beings are there and should not be glanced by blind eyes. It goes unsaid that the existence of the allocator is what legitimizes the speaking subject and mainly the locutor.

3.2.2. Polyphony and Governance security: Quest of Legitimacy

The issue of legitimacy is substantial in the realm of polyphony. As shown in the previous section, the legitimacy of the speaking subject is guaranteed by the presence of the locutor and that of the locutor is censured by the interlocutor. In fact, without their presence, the activity of the speaking subject and the locutor will be hollow waffle and they will be lodged at the mad-temple. The actantial model sets a perfect interconnection between the actants called polyphonically enunciators. The respect of the democratic setting legitimates the state and the security forces.

That is the reason why Hounnikpo advocates that (4) the civilians set oversight measures to monitor the behavior of the military and military responds based on the probability of its behavior being discovered (C. M. Hounnikpo, 2010, p. 27). In a democratic landscape, the behavior of the security forces matters in the sight of the civilians. They play the role of judge. It all starts with the state. For L. Diarra (2021), the resignation of the state in certain region triggering a pitch poverty initiates a gap between it and the population. Just like T. K. Berenger (2022), Diarra thinks that the security agents' abuses worsen their relationship with the population. these practices are the incentives of a mistrust and radicalisation atmosphere.

In this framework, the population become a fertile ground for the asymmetrical threats. T. K. Bérenger (2022) advocates that legitimacy is one of the stakes of the security governance. For him, its acquisition passes through

Le développement de la doctrine de police proximité demande une implication importante du citoyen. En tant qu'acteur social, il devra être considéré et associé afin de bénéficier de sa solidarité selon A. Obershall (1973). En d'autres termes, comment gagner le cœur et l'esprit du citoyen afin de participer à sa propre sécurisation est d'une substantialité inouïe. L'Etat par la mise œuvre de la doctrine de police proximité doit mettre sur pied des politiques de conquête des cœurs et esprits. Cela passe par sa représentation dans toutes les contrées et recoins du pays. L'Etat doit être proche de la population en jouant son rôle de coordination en tant qu'entité au service du peuple. Il doit être proche de la population à travers les forces de sécurité. La théorie générale de l'Etat confirme ce fait. L'Etat n'existe que par le peuple et pour le peuple dans un régime démocratique. C'est en cela que la reconnaissance du peuple comme tel serait une manière de le réconcilier à l'Etat eu égard aux abus de violence sous l'ère de la police répressive (T. K. Bérenger, 2022, p. 9).

Bérenger suggests the community policing as the tool to implement the citizen security because it develops a context of winning their heart and spirit. This security means allows a more implication of the population in the production of security. Berenger actualizes that the population working with the security forces play the role of information sharer. That instigates an anticipatory and proactive security system based upon the whistleblowing culture. The governance of the sector of security evinces then a context where the population have a good perception of the security forces and the state. That settles a cooperation between the state, the security forces and the citizen through a close contact, hence the acknowledgement and the citizen's support. It is in this prospect that Robert Sir Peel posits in E. Jones (2017) that "to recognize always that to secure and maintain the respect and approval of the public means also the securing of the willing cooperation of the public in the task of securing observance laws".

A. Klotz et C. Lynch (1999, p. 51) demand the contextualization of the contemporary security issues and suited response like citizen security, designer of consensus by putting into « relation la production et la reproduction des pratiques sociales ». For them, the citizen security is a new security paradigm fits in addressing the current security problems. Houngnikpo confirms this thesis by asserting that (5) democracy is the foundation of development because it defines a process of consensus building and, in return, ensures that benefits are shared (C. M. Houngnikpo, 2010, p. 28). Houngnikpo accounts for his speech act by mentioning that (6) increased participation in peacekeeping operations on the African continent and elsewhere has offered fresh opportunities for once politically active militaries to reorient their mission and gain professional expertise (C. M. Houngnikpo, 2010, p. 164). The citizen security shifts the security paradigm, that is, the security agents. Security becomes a common good produced and consumed by the same entities. T. K. Bérenger (2015) forwards that the production of security needs a proactive security force instead of a repressive one involving the action of the population. Thus, the state can last forever and the nest of asymmetrical threats can be deterred through a collegial action implying the State, the security as well as the citizen.

Conclusion

Polyphony in the framework of semiotics is the actants shaping the actantial model. These actants are conceived as enunciators holding the responsibility of the voices inside the utterances. The relation between the actants points out the interdependence between the linguistic enunciators and the metalinguistic ones. As developed in N. K. G. Bienvenu (2022) linguistic enunciators create a context of linguistic polyphony whereas the metalinguistic polyphony gives birth to the metalinguistic polyphony. Their interrelation is mirrored inside the utterance so that the semantic feature of the utterance is imputed to them.

None of them can work without the others. This reality is metaphorically held as referring to the security governance. The compliance of the two notions falls into the path that the same way the polyphony realization sets an interconnection between the enunciators, linguistics and metalinguistics, the governance in the

sector of security establishes a link between the State, the security forces and the citizens. Called citizen security, the security governance defines security as a common good which should be produced and consumed by all the social actors. It calls for a reorientation of the missions of security forces through security paradigm shift. It also expects a cooperation between the security and the citizen allowing their more inclusion in the production of security. From now onwards, security is no longer produced by a single entity. But rather it is co-produced by all the entities cited. This empowerment of the citizen in the production of the security is termed as a factor of democracy reinforcement and also the legitimization of both the state and the security forces. That designs a system in a democratic state subtending that security production will be a lure as soon as one of these entities is put into dungeon. The development of the citizen security is then the touchy tool on the democratic land to address the current security issues.

References

- ARNAULD Leclerc, 2018, Introduction à la Science Politique, Université Juridique Francophone.
- AMOSSY Ruth, 2000, Argumentation dans le Discours, Discours Politique, Littérature d'Idées, Fiction : Comment peut-on agir sur un Public en Orientant ses Façons de Penser ?, Paris, Nathan
- DUCROT Oswald, 1984, Le dire et le dit, Paris, Les Editions de Minuit.
- GREIMAS Julien Algirdas, 1979, Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage, Paris, Hachette.
- KAMA Tapé Bérenger, 2020, Formation-action, Cote d'Ivoire, Ministère de la Défense, Ministère de la Sécurité et de la Protection Civile.
- KAMA Tapé Bérenger, 2022, Doctrine De Police Proximité Et Sécurité Citoyenne : Cas De La Lutte Contre La Guerre Asymétrique.
- LOUIS Hébert, 2018, « Introduction à la sémiotique », dans Louis Hébert (dir.), Signo [en ligne], Rimouski (Québec).
- LOUIS Hébert, 2006, « Éléments de sémiotique », dans Louis Hébert (dir.), Signo [en ligne], Rimouski (Québec).
- MATHURIN C. Houngnikpo, 2010, Guarding the Guardians Civil Relations and Democratic Governance in Africa, National Defense University, Ashgate, USA.
- N'GUESSAN Kouakou Gervais Bienvenu, 2022, Linguistic Governance and Inclusive Development in Africa: the Value of Metalinguistic

- Polyphony in Ellen Johnson Sirleaf's Speeches (en cours de publication).
- N'GUESSAN Kouakou Gervais Bienvenu, 2022, Contemporary Insights into Political Discourse Analysis: A Pragma-Semantic Study of Polyphony in Obama's Speeches, (en cours de publication en Algérie).
- PATRICK Dentale, 2006, Le sens et ses voix, dialogisme et polyphony en langue et en discours, Université de Paul Verlain, Metz.
- PERRE Maurice and al., 1998, Sécurité et Promotion de la Sécurité : Aspects Conceptuels et Opérationnels, Beauport (Quebec), Canada.
- RASTIER, F. (1996), « Problématiques du signe et du texte, *Intellectica* », 2, 23, p. 47-49. –
- RASTIER, F. (2006), *Sémiotique et sciences de la culture. Une introduction*, Texto.
- SCHWARTZ-SHEA P. and YANOW D., 2012, *Interpretative research design*, Routledge Taylor & Francis Group, New York And London.
- TOH Zorobi Philippe, 2019, Repérages énonciatifs et types de discours dans 1984 de George Orwell : cas des adjectifs et adverbess, Balafon.
- TOH Zorobi Philippe and N'GUESSAN Kouakou Gervais Bienvenu, 2022, *Linguistic Diversity and Sustainable Development in Africa: Stakes of a Pragmatic Analysis of Polyphony in the Thing around your Neck by Chimamanda Ngozi Adichie*, Presses de l'Université de Lomé.
- TON Pfanner, 2005, « Les Guerres asymétriques vues sous l'angle du droit humanitaire et de l'action humanitaire », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, p. 149-174.

POLÉMIQUE AUTOUR DE LA FORÊT DE KUA : ENTRE FÉLICITÉ ET INFÉLICITÉ DISCURSIVES

Nestor SOMÉ
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
nestorsome31@gmail.com

Résumé

Le projet du gouvernement burkinabè en mai 2019 de déclasser 16 hectares dans la forêt de Kua à Bobo Dioulasso pour l'implantation d'un centre hospitalier universitaire de référence a été à la base de joutes oratoires aux stratégies logiques, empiriques et contraignantes. Ces stratégies ont renfermé diverses techniques rhétoriques notamment l'argument factuel, l'argument d'autorité et l'argument du dépassement pour les acteurs favorables au projet dont l'infélicité réside dans leur superficialité discursive. Ces techniques de rhétorique ont également renfermé des strates langagières comme les définitions, les corrections et les injonctions pour les acteurs qui y étaient opposés et dont la félicité de leur discours s'analyse dans leur pédagogie discursive. Les méthodes de la rhétorique argumentative sont utilisées et les résultats montrent que le contexte de l'oralité a induit des techniques rhétoriques aussi bien de nature logique, empirique que contraignante qui ont fait et défait l'efficacité des stratégies et arguments rhétoriques dans ces débats.

Mots-clés : Polémique, stratégies, environnement, forêt de Kua

Abstract

The Burkinabe government's project in May 2019 to declassify 16 hectares in the Kua forest in Bobo Dioulasso for the establishment of a reference university hospital was the basis of oratorical jousts with logical, empirical and restrictive strategies. These strategies have included various rhetorical techniques, including the factual argument, the argument of authority and the argument of overcoming for the actors in favour of the project, whose unhappiness lies in their discursive superficiality. These rhetorical techniques also contained linguistic strata such as definitions, corrections and injunctions for the actors who were opposed to them and whose felicity of their discourse is analysed in their discursive pedagogy. The methods of argumentative rhetoric are used and the results show that the context of orality has induced rhetorical techniques of a logical, empirical and binding nature that have made and broken the effectiveness of rhetorical strategies and arguments in these debates.

Keywords: Controversy, strategy, environment, Kua forest

Introduction

En mai 2019, le gouvernement burkinabè projetait le déclassement de 16 hectares dans la forêt classée de Kua pour y implanter un centre hospitalier. Ce projet sera à la base d'une polémique aux stratégies argumentatives multiples. Au regard de la diversité des arguments, l'on est en droit de se demander la nature des différentes stratégies argumentatives avancées par chaque partie dans la dimension orale de ces discussions. Quelle est leur efficacité ? En quoi se justifie la félicité des stratégies des acteurs opposés au projet et l'infélicité des stratégies de ceux qui en sont favorables ? Comme hypothèses, nous disons que les acteurs favorables au projet ont penché pour l'argument factuel, l'argument d'autorité et l'argument du dépassement. Quant aux acteurs opposés à ce projet, ce sont les définitions, les corrections et les injonctions qui émaillent la matérialité de leur discours. L'efficacité de ces stratégies se voit d'une part aussi bien à travers des techniques telles que les faits et les définitions qui marquent l'accord préalable à la conduite de toute argumentation, l'argument d'autorité, la crédibilité du discours que par d'autres stratégies argumentatives traduisant la performativité discursive de ces communications. Ce sont principalement l'argument du dépassement qui donne une direction de la pensée, les corrections, une orientation pédagogique et l'injonction, une déonticité stratégique. Si la félicité des stratégies des acteurs favorables au projet réside dans leur pédagogie discursive, la superficialité discursive des stratégies des acteurs favorables au projet sont à la base de l'infélicité de leur discours. L'objectif général de cette recherche est de montrer les natures diverses des stratégies avancées dans cette discursivisation polémique. Plus spécifiquement, il s'agit de mettre en exergue l'efficacité des arguments conduits par les protagonistes et de montrer ee en quoi se justifient la félicité des stratégies des acteurs opposés au projet et l'infélicité de ceux qui l'encouragent. La méthode sera de décrire les différentes stratégies selon la rhétorique argumentative et de les évaluer ensuite afin de déterminer la réussite ou l'échec de ces arguments.

La conduite de cette recherche nécessite au préalable la définition des notions de stratégies argumentatives et de félicité et d'infélicité du discours.

1. Les stratégies argumentatives

La stratégie est « l'art de conduire les opérations d'une armée sur le terrain d'action ». (Maingueneau et Charaudeau, 2002, p. 548). Elle n'est donc pas intrinsèquement liée au domaine de la rhétorique. En analyse du discours pour Charaudeau (cité par Maingueneau et Charaudeau, op. cit. p. 549), l'acte de langage comprend « un espace de stratégies qui correspond aux possibles choix que les sujets peuvent faire de la mise en scène de l'acte de langage ». En argumentation, Bordas et alii (2015, p. 139), précisent que le discours se « caractérise par un ensemble de stratégies mises en œuvre dans un contexte social et communicationnel ». L'orateur conduit donc son discours en mettant en œuvre diverses stratégies qui peuvent prendre plusieurs colorations. Diverses stratégies ont été élaborées par les auteurs en rhétorique argumentative, notamment l'argument quasi logique développé par Perelman-Tyteca et défini par Reboul (2011, p. 174) : « Les arguments quasi logiques s'apparentent à un principe logique, comme l'identité ou la transitivité ; et, comme eux, ils sont à priori, en ce sens qu'ils ne font nullement appel à l'expérience. Mais, contrairement aux principes logiques de la démonstration, on peut tous les réfuter en montrant qu'ils ne sont pas "purement logique". » D'autres types de stratégies sont les arguments empiriques considérés par Robrieux (2012, p. 181), comme des arguments issus de l'expérience : ces « arguments peuvent être appelés "empiriques", c'est-à-dire fondés sur l'expérience, et se distinguent des arguments quasi logiques qui reposent sur des relations formelles. » et les arguments dits contraignants et de mauvaise foi recourant en grande partie au pathos pour Robrieux (2012) : « Ces arguments, longtemps ignorés des chercheurs parcourent pourtant la littérature ainsi que les discours politiques et idéologiques de tous les siècles. » Pour Martin Riegel, Jean Christophe Pellat et René Rioul, la spontanéité étant l'une des contraintes de la communication orale, l'on verra les types de stratégies argumentatives qui y sont convoquées par les protagonistes.

2. La notion de félicité et d'infélicité discursives

Pour saisir la notion de félicité, revisitons Austin pour qui la performativité d'un discours nécessite sa conduite sous certaines conditions dites « conditions de félicité ». Ainsi, pour Määttä (2023),

« Selon John Austin, certaines conditions, qu'il appelle les conditions de "félicité" ou de réussite, doivent être remplies pour que l'énoncé performatif ait l'effet souhaité » Ces conditions sont la sincérité, l'autorité de l'énonciateur, le suivi d'une procédure conversationnelle, entre autres. C'est pourquoi selon Määttä (op. cit.), « la personne à l'origine de l'énoncé doit être sincère et avoir l'autorité nécessaire pour proférer les mots constituant l'acte en question. Elle doit suivre une procédure conventionnelle et croire que les personnes concernées agiront d'une manière adéquate suite à l'énonciation » L'auteur poursuit en indiquant que la validité de l'énoncé performatif est soumise à la reconnaissance des formules engagées et au caractère approprié de son appareil énonciatif notamment les circonstances, les personnes impliquées. Ainsi, Määttä (op. cit.) ajoute que « l'énoncé performatif est valable seulement s'il correspond à une formule reconnue, et les circonstances et les personnes ou objets concernés doivent être appropriés ». En rhétorique également des conditions doivent être réunies pour la validité et l'efficacité de l'argumentation de l'orateur. Autrement dit, la conduite d'un discours argumentatif nécessite pour être performatif de répondre à un certain nombre de critères notamment les règles qui régissent chaque genre rhétorique. Les débats sur le déclassement de 16 hectares dans la forêt de Kua s'inscrivent pour leur part dans l'énonciation de la rhétorique délibérative qui « est produit dans une circonstance où les citoyens sont amenés à prendre une décision qui engage l'avenir de la nation. C'est donc un appel à une décision politique » (Somé, 2019, p. 20). Le but de ce genre rhétorique est de « persuader ou de dissuader quelqu'un de faire quelque chose, de conseiller ou de déconseiller, de savoir si une décision recevra les conditions favorables à sa réalisation » (Calas, 2015, p. 75). Ainsi, l'énonciateur cherche à convaincre l'auditoire du bien-fondé ou non de la conduite d'un projet mettant ainsi en lumière l'utile et le nuisible comme valeurs d'appui. Pour conduire une argumentation efficace, les orateurs engagés dans ces joutes oratoires doivent donc engager une argumentation qui démontre l'inutilité de cette partie de la forêt est la nécessité de son déclassement. Dans ce cas les conditions d'infélicité du discours seront réunies et les stratégies argumentatives invalidées.

3. Les stratégies des pro-déclassement

Dans cette polémique, diverses stratégies ont été avancées par les acteurs favorables audit projet. Ce sont plus précisément les stratégies factuelles, l'argument d'autorité et l'argument du dépassement de façon générale.

3.1. Les faits

Les stratégies factuelles sont ainsi conduites par Alpha Barry, Remis Dandjinou, Moussa Ouave, Simon Compaoré et Bourahima Sanou. Ainsi pour Remis Dandjinou, « *Pour ce qui est du site (forêt de Kua), il y a eu différentes polémiques autour.* » La polémique qu'a suscité le projet de déclasser 16 hectares dans la forêt de Kua est un fait qui a même été repris dans la parution, « *Au Burkina Faso, polémique sur un projet d'hôpital financé par la Chine dans la forêt classée de Kua.* » datée du 24 mai 2019 à 18h 28 mn de Jeune Afrique dans sa rubrique « environnement ». Une autre stratégie factuelle est celle de Moussa Ouave qui se décline en ces termes, « *un projet dont l'étude a déjà été faite, il est inutile de recommencer une nouvelle étude* ». La réalisation de cette étude est confirmée ici par Dandjinou qui précise que c'est le site « qui a été plus ou moins retenu par les acteurs ». Pour Alpha Barry, c'est l'énoncé « *Il y a un endroit où il y a quelques arbres* » « *donc selon ce qu'on m'avait dit c'est ce que je constate qu'effectivement il n'y a pas de forêt à l'endroit indiqué* » qui constitue la stratégie factuelle, apparemment vérifiée par la physionomie du site et la présence de l'orateur sur le terrain à polémique. Pour lui donc, « *ce sont des champs* », « *on voit des traces de sillons dans cette zone, donc des champs de cultures* ». Les traces de sillons observées sur le site laissent penser à la présence d'activités agricoles, constatées par les propos recueillis par le Faso.net : « ce que les gens appellent champ, en réalité ce sont des espaces agro-forestiers ». Quant à Simon Compaoré, c'est « *Alors au fur et à mesure que la société se développe, les lignes du développement bougent et on est amené à des moments donnés à détruire le couvert végétal, soit pour faire des échangeurs, pour permettre aux gens de circuler.* » qui constitue la stratégie factuelle puisque Burkina 24 peut prouver cet argument dans son article du 6 juin 2019 de Oui Koeta : « Ouaga : la ceinture verte agonise », dans lequel l'on lisait : « Mille cinquante (1050°) hectares, soit cinquante pour cent (50%) de la

superficie totale (2 100 ha) de la ceinture verte de Ouagadougou sont légalement (exemples de Kossyam et certaines parties parcellées) ou illégalement aujourd'hui occupées. » La stratégie par les arguments factuels ont pour efficacité de traduire l'objectivité dans le récit et la description des phénomènes. C'est pourquoi pour Robrieux (op. cit. p. 189), « il ne devrait rien exister de plus objectif que les faits ». C'est donc ici la recherche de l'objectivité qui semble être plus proche de la vérité.

3.2. L'argument d'autorité

L'argument factuel n'a pas été uniquement la seule stratégie de ces orateurs, mais il faut compter également l'argument d'autorité vu par Traoré (op. cit. p. 168) comme « l'opinion d'une personnalité scientifique, politique ou religieuse que nous citons pour soutenir notre point de vue ». Pour Moussa Ouave, cela consistera à rappeler que « *L'administration étant une continuité...* » convoquant le droit administratif dont les principes sont l'égalité, la neutralité et la continuité. Alpha Barry, lui, présente « ... *comme vous l'avez vu avec moi ...* », comme stratégie d'autorité prenant comme témoin les personnes présentes à sa visite sur le site. Bourahima Sanou avance que « *L'État et les collectivités territoriales sont les premiers gardiens des ressources naturelles y compris les forêts classées.* » rappelant le Code de l'environnement burkinabè en son article 3 : « Les pouvoirs publics veillent à la gestion durable des ressources naturelles. » et d'ajouter que « *La forêt classée est pour le gouvernement* » et que « ... *cette forêt appartient à l'État* » faisant appel à la loi du 31 janvier 1997 portant Code forestier au Burkina Faso à sa section 1, article 18 : « Le domaine forestier de l'État est constitué des forêts classées au nom de l'État en application des dispositions du présent code et de ses textes d'application ». Cette stratégie crédibilise le discours et le rend plus ou moins inattaquable.

3.3. L'argument du dépassement

S'il y a un argument par lequel l'orateur « se tourne non plus vers le passé, comme l'argument du gaspillage, mais vers le futur ». (Robrieux, op. cit. p. 192), c'est bien l'argument du dépassement qui constitue un acte performatif contraignant l'auditoire au changement de mentalité et à l'évolution. Et cette stratégie a bien été l'apanage

des acteurs favorables au projet du gouvernement. Pour Simon Compaoré, « *Regardez les exigences que notre nombre commande aujourd'hui et qui fait que malgré nous, on doit détruire pour construire* », « *Nous avons besoin que cet hôpital sorte de terre...* » Cette stratégie se voit par « *on doit détruire pour construire* » et l'expression « *sorte de terre* ». Bourahima Sanou, quant à lui, recourt au terme « *construction* » pour mettre en œuvre cet argument : « *Ce que nous voulons c'est la construction de l'hôpital à Bobo* », « *C'est un projet de l'État ...* » se projetant vers le futur par « *construction* » et « *projet* ». Les stratégies des orateurs favorables au projet du gouvernement se sont composées des faits, de l'argument d'autorité et de l'argument du dépassement de façon générale, des stratégies qui n'ont pas manqué de montrer leur efficacité en constituant parfois des techniques de l'accord préalable mais des stratégies qui montrent la performativité de leur discours. Qu'en est-il des stratégies des orateurs opposés à ce projet ?

4. Les stratégies des anti-déclassement

Plusieurs stratégies ont été avancées par les orateurs opposés au projet du gouvernement. Ce sont principalement les définitions, les corrections et les injonctions.

4.1. Les définitions

Selon Reboul (op. cit. p. 177), la définition est « un cas d'identification, puisqu'elle prétend établir une identité entre le défini et le définissant, de sorte qu'on ait le droit de substituer l'un à l'autre dans le discours sans changer le sens ». Mais le contexte rhétorique crée « la définition oratoire [qui] est imparfaite parce que le définissant et le défini ne sont pas vraiment permutable ». (Reboul, op. cit. p. 178). Elle peut renfermer plusieurs formes étant aussi bien opératoire, orientée, condensée, qu'en forme de slogan. La définition opératoire s'intéresse, selon Robrieux, aux « effets symptomatiques » du défini, ce qu'il y a de bon à en tirer. Pour Yacouba Sawadogo, « *Le tout premier hôpital que Dieu a donné aux hommes, c'est l'Environnement.* » Ici, l'« environnement » est vu comme un « hôpital », certainement pour mettre en exergue les vertus des plantes à ne pas détruire. Une autre définition s'invite à la palette des stratégies argumentatives. C'est précisément la définition en

compréhension qui commande de faire l'économie de la parole et de donner uniquement ce qui fait la spécificité ou la singularité de l'objet décrit. C'est le cas de Cheick Sidi Mohamed Traoré pour qui « *Quelle que soit la densité des arbres ou le niveau de dégradation de la forêt de Kua, elle reste une forêt classée...* » mettant en œuvre ce qui fait la particularité de la forêt de Kua, son classement, la rendant différente des autres forêts. Bien d'autres définitions s'invitent dans ces stratégies, la définition-slogan à l'allure de maxime privilégiant brièveté, concision et précision comme principes. Pour Adama Séré, Parti des écologistes, « *Dans l'art de gouverner, il y a ce qu'on appelle « anticipation.* » Pour cette définition, la gouvernance est l'« *anticipation* ». Yacouba Sawadogo peut préciser, quant à lui, que « *L'arbre, c'est la vie, sans arbre, il n'y a pas de vie.* » Pour lui, l'« *arbre* » est la « *vie* ». Mais il y a également la définition en extension qui privilégie le détail dans l'approche des phénomènes. Adama Séré, Parti des écologistes, en précisant que « *Pour information, on trouve dans la forêt de Kua, selon les estimations, environ 170 espèces végétales ligneuses et herbacées, des espèces fauniques et environ cinq importantes sources d'eau.* », ce n'est plus en une définition restrictive qu'il se livre, mais plutôt à une extension de ce que est la forêt de Kua quand il l'étant aux « *170 espèces végétales* » et aux « *cinq sources d'eau* ».

4.2. Les corrections

Fontanier (1977, p. 366) avance que « la correction est une figure par laquelle on rétracte en quelque sorte ce qu'on vient de dire à dessein, pour y substituer quelque chose de plus fort, de plus tranchant, ou de plus convenable ». Cette définition semble renvoyer à l'auto-correction. Pour Robrieux (op. cit. p. 119), « [la correction] vise à remplacer un terme jugé inadéquat par un autre : "Vous parlez de religion : j'appelle cela superstition". Cette stratégie est largement employée par les anti-déclassement. Pour Cheick Sidi Mohamed Traoré, « *... ce que les gens appellent champ, en réalité ce sont des espaces agro-forestiers* », « *C'est une forme de gestion aussi de la forêt* ». C'est par la locution adverbiale « *en réalité* » renvoyant à « *contrairement aux apparences* » que l'orateur rectifie ce qu'il considère comme un amalgame opéré de la part de ces co énonciateurs. Le même orateur peut ajouter que « *Le ministre Alpha*

Barry n'est pas un spécialiste en matière d'environnement. Il est le ministre des Affaires étrangères et on sait qu'il est journaliste de formation, donc c'est un point de vue qu'il a donné et on peut comprendre son point de vue n'étant pas spécialiste du domaine. » Ici, c'est « *c'est un point de vue qu'il a donné* » qui fait office de correction puisqu'il réduit le discours du ministre en un simple avis de profanes et semble inviter l'auditoire à ne pas les prendre pour argent comptant. Pour Adama Séré, Parti des écologistes, « *Aussi, une forêt, ce n'est pas que des arbres. » « Pour information, on trouve dans la forêt de Kua, selon les estimations, environ 170 espèces végétales ligneuses et herbacées, des espèces fauniques et environ cinq importantes sources d'eau. »* La négation restrictive « *n'... que* » montre que l'argumentateur veut s'opposer et corriger un dénombrement incomplet de ce qui fait la forêt de Kua.

4.3. Les injonctions

La stratégie argumentative représentant le mieux le langage performatif est bien l'injonction. Par l'injonction ou la commination, « l'argument prend la forme d'une menace de violence » (Robrieux, op. cit. p. 228), mais il peut se muer en de « généreux conseils » : « Parfois les généreux conseils sont présentés sous cette forme par celui qui sait, qui estime, investi d'une autorité à celui qui ne sait pas » (Robrieux, op. cit. p. 231). Pour Cheick Sidi Mohamed Traoré, « *Lorsqu'on veut prendre une décision d'envergure, on ne la prend pas sur les avis personnels, on la prend sur des points de vue objectifs qui doivent être fondés sur des éléments scientifiques, des éléments techniques. »* L'obligation se voit ici par « *on la prend sur des points de vue objectifs* » pour suggérer une invite aux décideurs à un changement de paradigme. Quant à Youssifou Ouédraogo, « *Il faut changer de site pour la construction du CHU et laisser la forêt de Kua. »*, « *Nous restons sur notre position, il faut changer de site pour la construction de l'hôpital. »* L'on voit ici bien que par « *il faut changer* » est présente l'injonction. Adama Séré, Parti des écologistes, fait également appel à cette stratégie : « *Nous interpellons tous ceux qui sont engagés dans cette campagne, que chacun joue son rôle en tenant compte des règles du droit. »*, « *Dans l'art de gouverner, il y a ce qu'on appelle « anticipation »*. Il semble poser implicitement « *anticipation* »

comme une direction de la pensée à imposer à l'adversaire renvoyant certainement à « il faut anticiper » quand il s'agit de gouvernance.

5. La stylisation des discours

Plusieurs stratégies ont émaillé le discours des différents orateurs dans cette polémique qu'a suscité le projet de déclassement de la forêt de Kua. Une description des stratégies les plus fréquentes dans ces joutes oratoires a été faite. Il s'agit maintenant d'évaluer ces arguments et de voir ce en quoi se traduit leur félicité ou leur infélicité. C'est pour répondre aux principes de l'argumentation en tant que pratique à la fois descriptive que normative. Pour Fairclough et Fairclough (2012), « l'argumentation est en effet normative autant que descriptive. » Ces auteurs peuvent de même ajouter que cette discipline « implique la production d'arguments pratiques, de même qu'une démarche qui permet d'évaluer le poids des arguments mis dans la balance, à savoir une délibération. » (Fairclough et Fairclough, op. cit.) Mais cette critique doit être utile permettant d'améliorer la compétence communicative pour Danblon (2012) : « La critique [...] doit être directement utile aux citoyens et utilisable comme tel dans la vie sociale. » Seront linguistiques, rhétoriques et stylistiques, les bases sur lesquelles nous partirons.

6. L'infélicité du discours des pro-déclassement

Les stratégies argumentatives convoquées par les orateurs favorables au projet du gouvernement sont les faits, l'argument d'autorité et l'argument du dépassement, des arguments par lesquels l'on ne voit pourtant pas la démonstration du caractère inutile de cette partie et l'opportunité de son déclassement. Autrement dit, ces arguments n'apportent pas les preuves techniques qui montrent que le déclassement de cette partie de la forêt n'engendrerait aucun danger pour le reste de la forêt voire pour l'environnement dans la localité. Bien qu'ils se soient évertués à mettre en exergue l'utilité de l'hôpital, comme le recommande le principe d'utilité de l'objet en rhétorique, certains orateurs parmi eux semblent conduire le discours dans le hors-sujet, la nécessité de bâtir cet hôpital n'étant pas rejeté par les antidéclassements, mais le déclassement de 16 hectares dans la forêt classée de Kua. Cet aspect général du discours crée son infélicité et l'analyse de cette stratégie par les faits qui semble

faire figure de proue démontre son sophisme. En effet, pour Bourahima Sanou : « *cette partie n'est même pas boisée* ». Le syllogisme se dégageant est le suivant :

- Il faut combler le vide (majeure).
- « *Cette partie n'est même pas boisée* » (mineure).
- Alors il doit être comblé en accueillant l'hôpital de référence (conclusion).

Cette preuve logique ne prend pourtant pas certaines préoccupations que veut une analyse objective par ces questions.

- qu'est-ce qui explique la présence de cet espace vide au sein de cette forêt classée ?
- quel rôle joue-t-il ?
- qu'advierait-il s'il était comblé ?
- les autres forêts ont-elles cette même configuration ?

Omettant la prise en compte de ces interrogations, ces stratégies manquent de profondeur, sont superficielles et traduisent cette infélicité discursive. De plus, même quand le ministre Barry avance que ce sont « *des champs, des cultures qui ne sont pas encore cultivées* », la stratégie des inséparables de Adama Séré, montre que « *une forêt, ce n'est pas que des arbres* », elle semble concilier espace agroforestier, cultures et arbres. Cette association est même recommandée par le Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement (CIRAD), l'Institut national de la recherche agronomique (INRA) et l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) au 4^e Congrès mondial d'agroforesterie organisé à Montpellier (France) du 20 au 22 mai 2019. Des raisons diverses peuvent expliquer cette superficialité discursive. Nous pensons ici déjà au statut des différents orateurs favorables au projet du gouvernement, pour la plupart des acteurs non spécialistes de l'environnement. En effet, Simon Compaoré était le président du M.P.P. mais aussi le maire central de Ouagadougou de 1995 à 2012. Bourahima Sanou, était maire central de Bobo-Dioulasso. Il a une maîtrise en droit de l'Université Joseph Ki-Zerbo et un diplôme cycle A dans le domaine des collectivités territoriales de l'École nationale de l'administration et de la magistrature (ENAM) et en 2008 il est le secrétaire général du Conseil régional des Hauts-

Bassins. (Source LeFaso.net). Alpha Barry, lui, était journaliste de formation et était le ministre des Affaires étrangères du Burkina Faso. Siméon Sawadogo était le ministre de l'Administration territoriale et de la Décentralisation. Moussa Ouave est le représentant du Collectif des associations de Bobo-Dioulasso (Cad). Remis Dandjinou est journaliste de formation et était le ministre de la Communication.

7. La félicité discursive des anti-déclassement

Dans le discours de ces acteurs, les stratégies définitionnelles semblent conduire à la connaissance, ces corrections montrent qu'ils veillent à leur respect quand survient une ignorance dans l'approche du sujet et ces injonctions visent la condamnation des manquements. L'on peut donc en inférer de la didacticité de ces stratégies qui montre un souci d'instruction de l'adversaire et de l'auditoire rappelant les rôles pédagogique et heuristique de la rhétorique. Les orateurs opposés au déclassement étant dans la majorité des cas des techniciens ou des spécialistes de l'environnement, l'on comprend l'adoption de cette posture. Pour eux, comme « *le poumon vert de la ville de Sya* », un maillon de la forêt de Kua détruit engendrerait un déséquilibre certain de cet « *écosystème* », invitant à éviter la pente savonneuse. Ainsi, pour Plantin (2016, p. 443), « [Cette stratégie] consiste à dire que telle action, même si elle peut sembler anodine et raisonnable, ne doit pas être entreprise, parce que si elle l'est, alors, en vertu des mêmes principes, telle autre, plus grave deviendra nécessaire, puis telle autre, encore plus grave et ainsi de suite ; et qu'il n'y aura plus de limite : "*si vous commencez, vous n'aurez plus de raisons de vous arrêter*" ». Il est donc impératif de stopper le déclassement afin de ne pas appliquer les mêmes règles pour les autres forêts classées. Par ailleurs, ils appellent à ne pas désagréger la forêt de Kua de ce que la partie déboisée « *empêche [...] le feu de passer* », pour Cheick Traoré. La félicité donc de ce discours est l'obéissance au principe d'utilité du genre délibératif : celle de la conservation des 16 hectares, objet de polémique. L'on comprend cette didacticité par les attributs des orateurs. Cheick Mohamed Sidi Traoré est inspecteur des Eaux et Forêts, Adama Séré est le président du Parti des écologistes et, premier vice-président des Verts d'Afrique, Yacouba Sawadogo est agriculteur et Prix Nobel alternatif 2018, Youssifou Ouédraogo pilotait le Syndicat national des travailleurs de

l'environnement, du tourisme et de l'hôtellerie (Synteth), Mamadou Dicko est enseignant-chercheur. L'on retiendra à la suite de cette analyse que l'efficacité d'une stratégie est fonction du mouvement discursif qui lui fait place, le contexte est donc un facteur important pour déterminer la pertinence des stratégies.

Conclusion

En conclusion, les multiples stratégies argumentatives consécutives à la polémique suscitée par le déclassement de 16 hectares dans la forêt classée de Kua pour y implanter un centre hospitalier en mai 2019 par le gouvernement burkinabè sont l'argument factuel, l'argument d'autorité et l'argument du dépassement pour les acteurs favorables au projet et les définitions, les corrections et les injonctions pour les acteurs opposés au projet. L'efficacité de ces stratégies se voit d'une part aussi bien à travers des techniques telles que les faits et les définitions qui marquent l'accord préalable à la conduite de toute argumentation, l'argument d'autorité, la crédibilité du discours que par d'autres stratégies argumentatives montrant la performativité discursive de ces communications.

Ce sont principalement l'argument du dépassement qui donne une direction de la pensée, les corrections, une orientation pédagogique et l'injonction, une déonticité stratégique. Alors que la félicité des stratégies des acteurs favorables au projet réside dans leur pédagogie discursive, la superficialité discursive des stratégies des acteurs favorables au projet est à la base de l'infélicité de leur discours. Ainsi, la méthode a été de décrire les différentes stratégies selon la rhétorique argumentative et de les évaluer ensuite afin d'en déterminer la réussite ou l'échec de ces arguments et le contexte de l'oralité a induit des techniques rhétoriques aussi bien de nature logique, empirique que contraignante.

Références bibliographiques

- Bordas É. et al. 2015. L'analyse littéraire, 2^e éd. Paris : Armand Colin. (collection cursus).
- Somé N. 2019. L'analyse des stratégies argumentatives dans les débats sur le déclassement d'une partie de la forêt de Kua au Burkina Faso. Université de Ouagadougou.

- Calas F. 2015. *Leçon de stylistique*. 3e éd. Paris : Armand Colin.
- Danblon E. 2012. « Il y a critique et critique : épistémologie des modèles d'argumentation ». *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne]. 9 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 04 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/aad/1395> ; DOI : 10.4000/aad.1395.
- Fairclough I. et Fairclough N. 2012. « Analyse et évaluation de l'argumentation dans l'analyse critique du discours (CDA) : délibération et dialectique des Lumières », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne] 9 | 2012 mis en ligne le 15 octobre 2012, Consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://aad.revues.org/1369> ; DOI : 10.4000/aad.1369.
- Fontanier P. 1977. *Les figures du discours*. Paris. Flammarion.
- Maingueneau D. et Charaudeau P. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris. Seuil.
- Plantin C. 2016. *Dictionnaire de l'argumentation : une introduction aux études de l'argumentation*. Paris. ENS Édition.
- Reboul O. 2011. *Introduction à la rhétorique : théorie et pratique*, Paris : Quadrige/ Puf.
- Robrieux J.-J. 2012. *Rhétorique et argumentation*. 3e éd. Paris : Armand Colin.
- Traoré S. 2012. *Bien parler et bien écrire : techniques de communication et de rhétorique*. Ouagadougou. Harmattan Burkina.
- Määttä S. K. *Performativité In : Discours de haine et de radicalisation : Les notions clés* [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2023 (généré le 01 mars 2024). Disponible sur Internet : . ISBN : 979-10- 362-0591-0. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.enseditons.43885>.

ENTRE ORATURE ET CINÉMACITÉ : LES MÉCANISMES DU TRANSFERT INTERSÉMIOTIQUE DE L'ORATURE DANS LE CINÉMA BURKINABÈ

Valentine PALM-SANOUE
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
valetsano@yahoo.fr
valentine.sanou@ujkz.bf

Résumé

La littérature de façon générale et la littérature orale plus spécifiquement est une sève nourricière du cinéma. Le cinéma africain s'est particulièrement nourri de la littérature orale africaine. L'oralité est même un des marqueurs de l'esthétique cinématographique africaine. Le cinéma burkinabè s'inscrit dans cette réalité. La présente réflexion cherche à appréhender les mécanismes du transfert des ressources de l'oralité dans le cinéma burkinabè et les conséquences de cette relation intersémiotique entre orature et cinémacité. Pour y parvenir, nous avons eu recours aux notions d'orature et de cinémacité et aux théories de l'intersémiotique et de la création déployées sur quelques films de fiction longs métrages burkinabè qui tirent leur inspiration de sources orales. Dans cette réutilisation des ressources de l'oralité, il ressort que orature et cinémacité s'impactent mutuellement au fil de leur évolution et les dettes entre littérature et cinéma semblent infinies et réciproques depuis la naissance du septième art.

Mots-clés : orature, cinémacité, transfert intersémiotique, cinéma burkinabè.

Abstract

Literature in general and oral literature more specifically is a nourishing lifeblood of cinema. African cinema has been particularly nourished by African oral literature. Orality is even one of the markers of African cinematic aesthetics. Burkinabè cinema is part of this reality. This reflection seeks to understand the mechanisms of the transfer of orality resources in Burkinabè cinema and the consequences of this intersemiotic relationship between orature and cinemacity. To achieve this, we used the notions of orature and cinemacity and the theories of intersemioticity and creation deployed on a few Burkinabè fiction films which draw their inspiration from oral sources. In this reuse of orality resources, it emerges

that orature and cinematography mutually impact each other as they evolve and the debts between literature and cinema seem infinite and reciprocal since the birth of the cinema.

Keywords : orature, cinemacity, intersemiotic transfer, Burkinabè cinema.

Introduction

Il n'est plus à démontrer que la littérature et le cinéma entretiennent d'étroites relations. Des visées aux techniques de narration, littérature et cinéma africains semblent se fondre. Pour J. PARE, « *La littérature et le cinéma sont donc devenus pour les Africains des armes miraculeuses pour la désaliénation après les années de «domestication». L'enjeu a consisté en une indigénisation de ces productions artistiques afin de leur donner le visage de ceux à qui elles s'adressent prioritairement.* »²² A force de partager les mêmes combats, la littérature africaine, et notamment la littérature orale africaine constituent même la sève nourricière du cinéma africain (J. OUORO : 2011). En effet, le cinéma africain s'est beaucoup nourri de la littérature orale africaine. Les productions cinématographiques regorgent de textes lapidaires ainsi que de genres majeurs de la littérature orale tels les contes, les légendes, les mythes... Dans le cinéma burkinabè, l'on trouve certaines œuvres qui tirent leur substance entière de faits de l'oralité. C'est le cas de *Kéita ! L'héritage du griot* et *Sia, le rêve du python* de Dani Kouyaté. Ces œuvres sont construites respectivement sur les légendes de Soundjata Kéita et celle du Wagadu. D'autres sont calquées sur l'architecture des œuvres de l'oralité tel que le conte. C'est l'exemple de *Wendkuni* de Gaston Kaboré, *Le bonnet de Modibo* de Tahirou Ouédraogo... Enfin, dans la plupart des œuvres cinématographiques africaines en général, et celles burkinabè en particulier, réside une part de textes ou de faits de l'oralité. Ce choix a permis de caractériser en partie l'esthétique des productions cinématographiques africaines (J. OUORO : 2011).

C'est pourquoi il est opportun de réfléchir sur les principes qui gouvernent ce dialogue entre le cinéma et les ressources de l'oralité. En effet, il est question pour nous d'appréhender les mécanismes de

²² J. PARE, 2000, *Keïta ! L'héritage du griot* : l'esthétique de la parole au service de l'image. *Cinémas*, 11(1), 45–59. <https://doi.org/10.7202/024833ar>, p.3.

transfert des ressources de l'oralité dans le cinéma de façon générale et dans le cinéma burkinabè de façon particulière. Il est aussi question de comprendre la nature de ces ressources orales au contact du fait cinématographique et l'impact qu'elles peuvent avoir sur l'expression cinématographique.

Pour y parvenir, nous aurons recours aux notions d'orature et d'oralité littéraire, à la cinémacité, à la théorie de l'intersémiotique et à la théorie de la création. La réflexion aura pour support quelques films de fiction longs métrages burkinabè qui tirent leur inspiration totale ou partielle de sources orales. L'objectif est de permettre d'appréhender les mécanismes déployés dans le transfert des ressources de l'oralité dans le cinéma burkinabè et les conséquences de cette relation intersémiotique entre la cinémacité et l'orature. Nous allons dans un premier temps faire l'examen de ces concepts avant d'analyser la nature de l'objet situé au carrefour de l'orature et de la cinémacité.

1. Approches théorique et conceptuelle

Quelques concepts et théories fondent la présente réflexion. Il s'agit des notions de cinémacité, de l'orature, de la théorie de l'intersémiotique et de la théorie de la création qu'il convient d'élucider.

Employée pour la première fois par R. BARTHELEMY en 1971 dans ses réflexions théoriques sur le cinéma, c'est finalement T. J. OUORO qui offre une conceptualisation de cette notion²³. A l'image de la littérarité de R. JAKOBSON, la cinémacité renvoie à la nature ontologique de ce qui est cinématographique et selon T. J. OUORO, elle fait appel au cinématographique et au sémiotique. Ce sont les deux concepts opératoires de la cinémacité « *qui est une démarche théorique cohérente informée des schèmes culturels qui façonnent et orientent le processus de signification au cinéma.* » Pour lui :

Elle invite à aller au-delà des approches empruntées à d'autres disciplines comme la philosophie, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la psychanalyse, la littérature, etc. pour mettre en avant le matériau cinématographique, en tant que mode d'expression

²³ T. J. OUORO, 2020, « La cinémacité : une modalité d'analyse de l'articulation de la signification dans les films africains », *ReSciLac*, n°12, Université d'Abomey Calavi, 2020, pp. 265-280.

autonome, un langage à part entière, perçu comme tel et informé par la culture qui l'a engendré.²⁴

Pour T. J. OUORO, une œuvre est dite cinématographique lorsqu'elle manifeste les qualités du langage cinématographique, en tant que mode d'expression artistique par le biais de l'image et du son. On ne saurait ignorer dans cette perspective, ce qui est montré et la manière de le montrer. C'est cet ensemble constitutif du langage cinématographique que nous appelons "le cinématographique" et qui est le point de départ de la cinémacité.²⁵

Le cinématographique « *n'a pas pour objet l'énoncé mais l'énonciation.* » et par conséquent s'intéresse à la manière de raconter l'histoire. C'est pourquoi, « *"le cinématographique" est la capacité que le créateur confère à la technique cinématographique d'être signe ; c'est-à-dire de renvoyer à autre chose que ce qu'elle est.* »²⁶

Il précise également que « *"le sémiotique" (...) renvoie à la signification que résulte de la dynamique perceptive qui met en interaction le sujet et l'objet suivant un référentiel culturel donné.* »²⁷ Le référentiel culturel issu de la perception marquerait la spécificité des créations humaines. Tous les éléments constitutifs du "cinématographique" en sont porteurs selon lui.

Se référant à Cl. HAGEGE (1985), J. OUORO définit l'orature comme étant « *l'ensemble des savoirs propres à certaines sociétés qui fonctionnent selon le principe du style oral en opposition à celles qui fonctionnent selon le style écrit.* »²⁸ Elle renvoie dans ce sens à l'oralité qui est la qualité de ce qui est parlé, qui est transmis par la parole. L'orature désigne donc, en partie, l'ensemble du patrimoine de la littérature orale. Pour Cl. HAGEGE :

Le style oral est un véritable genre littéraire. Il s'agit d'une tradition culturelle qui paraît apporter une justification à la création d'un terme, orature, lequel deviendrait symétrique de celui d'écriture, entendue comme littérature (souvent à l'exclusion de la tradition orale, certes tout aussi littéraire elle-même, au sens où elle conserve

²⁴ Idem, p.267.

²⁵ Idem, p. 268.

²⁶ Idem, p. 271.

²⁷ Idem, p. 270.

²⁸ J. OUORO, 2011, p.189.

les monuments d'une culture, mais ne laissant pas de trace matérielle).²⁹

Penser le passage de l'orature à la cinématocité fait appel à la théorie de l'intersémiotocité. L'intersémiotocité vient de l'intersémiotique, elle aussi issue de sémiotique. La sémiotique, selon le dictionnaire de la langue française, est entre autres la « *théorie générale des signes dans toutes leurs formes et dans toutes leurs manifestations ; théorie générale des représentations, des systèmes signifiants.* » Le même dictionnaire définit l'intersémiotique comme l'« *étude sémiotique s'intéressant à plusieurs modes de représentations de la pensée.* »

Selon B. SEMIR³⁰ :

l'intersémiotique peut désigner au moins deux choses. Il peut désigner, premièrement, un concept servant à la description d'une propriété se rapportant à un objet. En l'occurrence la propriété qu'a un objet sémiotique d'être mis en rapport, soit par le seul fait de son étude, soit de manière stabilisée au sein d'une pratique culturelle, avec un autre objet sémiotique. Dans ce cas, le substantif sera employé au masculin et aura pour synonyme intersémiotocité. Ce dernier terme compte parmi les entrées du Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques d'Ablali et Ducard : « l'intersémiotocité définit une interaction entre systèmes de signes » (p. 215)

Il distingue l'intersémiotocité de la polysémiotocité même s'il pense que l'une et l'autre nécessitent la prise en compte de plusieurs systèmes sémiotiques à la fois et les deux théories demeurent complémentaires.

En définitive, B. SEMIR pense que

L'intersémiotique est une structure formelle relevant de l'analyse du plan du contenu de manifestations sémiotiques. Une telle définition demeure toutefois incomplète. Elle demande à être précisée au moyen d'une troisième distinction, celle existant entre l'analyse paradigmatique et l'analyse syntagmatique, et en fonction de la définition qu'il y a lieu de donner à une sémiotique qui ne serait pas

²⁹ Cl. HAGEGE, 1985 p.84.

³⁰ B. SEMIR, Estudos Semióticos 9(1):1 DOI:10.11606/issn.1980-4016.esse.2013.61241 License CC BY-NC « Les intersémiotiques. Estudos Semióticos », June 2013, p. 1, consulté le 05 septembre 2023.

une intersémiotique. On se tournera alors vers la théorie du langage de Louis Hjelmslev (1975), à la fois pour remédier au souci d'une figuration graphique adéquate et pour trouver le moyen d'articuler de manière rigoureuse l'objet intersémiotique à l'objet sémiotique.³¹

A propos de l'intersémiotique, M. R. YAPO³² cite G. MOLINIE³³ dans son article intitulé « L'intersémiotique et la trans-sémiotique : deux théories transversales de la généricité des arts » en ces termes : « *Molinié fournit de l'intersémiotique la définition suivante : « l'intersémiotique, au sens restreint, ce qui veut dire au sens strict, désignerait l'étude des traces du traitement sémiotique d'un art dans la matérialité du traitement sémiotique d'un autre art ».* Pour elle

l'intersémiotique permet d'envisager la perception des traces d'un art dans le traitement sémiotique d'un autre art. En effet, elle justifie le ressenti qu'éprouve le récepteur quant à la perception du cinématographique, du pictural, du musical, par exemple dans un texte.³⁴

L'intersémiotique rappelle donc le dialogue qui peut s'établir ou qui existe entre deux sémiotiques ; c'est-à-dire deux formes signifiantes. Elle fait écho à la notion d'intertextualité. Pour être à la fois simple et englobant, retenons avec J. KRISTEVA que l'intertextualité est un travail de transformation et d'assimilation d'un texte par un autre. L'intertextualité, au sens de M. BAKHTINE et de J. KRISTEVA, peut être considérée dans sa conception étroite (référence explicite à un autre texte : citation, allusion, jeu de mots) ainsi que dans sa conception large (chaque texte possède obligatoirement des liens avec d'autres textes produits antérieurement.)

L'orature et particulièrement l'oralité littéraire et le cinéma sont ainsi considérés comme deux formes signifiantes. Les relations qui les lient sont donc perçues comme des relations d'intertextualité. Il peut s'agir de forme de l'expression ou de contenu de l'expression. L'œuvre cinématographique transformant et assimilant les matières

³¹ B. SEMIR, idem, p.5.

³² M. R. YAPO (file:///C:/Users/HP/Desktop/MARIE-REGINA-YAPO.pdf., L'intersémiotique et la trans-sémiotique : deux théories transversales de la généricité des arts, novembre 2022, p.168, consulté le 06 septembre 2023.

³³ G. MOLINIE, 1998, p.41.

³⁴ M. R. YAPO, idem, p.169.

de l'oralité dans la constitution de sa forme et de son contenu. Cette action pourrait être assimilée à la pratique de l'adaptation vue comme un transfert intersémiotique de l'orature au cinématographique tant dans le fond que dans la forme. Il se crée ainsi un dialogue entre l'orature et le cinématographique. Car l'oralité et le cinéma se présentent comme des médias, c'est-à-dire des moyens de distribution, de diffusion ou de communication interpersonnel, d'œuvres, de documents, ou de messages écrits, visuels, sonores ou audiovisuels. La présence de l'oralité dans le cinéma fait ainsi appel à la notion de l'intermédialité.

Selon A. GAUDREAU

L'intermédialité est, dans une acception minimaliste, ce concept qui permet de désigner le procès de transfèrement et de migration, entre les médias, de formes et de contenus, [...] norme à laquelle toute proposition médiatisée est susceptible de devoir une partie de sa configuration.³⁵

Il montre que l'émergence et l'avènement du cinéma résultent d'un « maillage intermédial » complexe.

Tous ces processus de transfert, d'emprunt et de passage d'un mode d'expression à un mode d'expression artistique fait intervenir la question de la création d'où la théorie de la création.

La philosophie pense l'accès à la créativité sous la forme d'une élection.³⁶ Comparant la création philosophique à la création artistique, M. SAVADOGO pense que la création philosophique permet de récréer le monde et rapproche l'homme du divin pendant que la création artistique divertit l'homme et l'éloigne des choses sérieuses. Il va plus loin en affirmant que la création artistique qui est imitation de la nature « *est vouée à rester soumise au contrôle de la création philosophique.* »³⁷ Les réflexions sur l'ontologie de la création artistique font partie de la création philosophique en ce qu'elles constituent un discours sur la nature de l'art et cherchent à appréhender les rapports de l'œuvre d'art à notre existence. La théorie de la création est ainsi un discours sur l'acte de créer, c'est-à-dire l'analyse des phénomènes sous-jacents les artéfacts du processus de la création. Elle s'intéresse à ce qui échappe au langage et à ses

³⁵ A. GAUDREAU, *Du littéraire au filmique*, p.175.

³⁶ M. SAVADOGO, *Théorie de la création. Philosophie et créativité*, 2016.

³⁷ M. SAVADOGO, *Théorie de la création. Philosophie et créativité*, p. 22.

logiques. Il est admis chez les penseurs de la théorie de la création que les réflexions sur l'acte de créer soulèvent plus de questions qu'elles n'en résolvent.

Dans le cadre de la présente réflexion, il s'agit de se questionner sur le déploiement de l'orature dans la cinémacité dans le processus de génération de l'œuvre. Le dessein dans la présente réflexion est de montrer la part de l'orature dans le cinéma burkinabè à travers quelques films de fiction longs métrages. Ainsi, le discours sur la réécriture de l'oralité par le cinéma est une tentative d'appréhension du travail de transformation des ressources de l'oralité par le cinéma et des conséquences de cet exercice à travers une série de questionnements.

2. De la formation d'une œuvre hybride

La relation entre le cinéma et l'orature engendre nécessairement un être hybride. L'être hybride issu du transfert de l'orature au cinéma a un imaginaire à la frontière de la forte imagination littéraire et le réalisme cher au cinéma. Il en résulte une œuvre dans laquelle imaginaire et réalisme se concurrencent et tentent même de se combattre. C'est aussi le lieu où le drame se joue dans le mot et non dans l'image. C'est le cas dans le film *Keïta ! L'héritage du griot* de Dani KOUYATE³⁸. Cette œuvre cinématographique s'ouvre sur la mise en scène de la légende qui relate l'origine du monde et de la royauté dans le Mandé. Ce récit est enveloppé dans un songe porté par Djéliaba Kouyaté. Entre les mises en scènes de la vie en famille chez Boicar Kéita et les mises en scène de la légende de Soundjata narrée par Djéliaba Kouyaté à Mabo, le spectateur se trouve entre cinéma et oralité. Disséminée tout au long du film, la légende sert de mode de narration du récit filmique. Elle constitue le discours du film et porte son histoire : celle de la vie du petit Mabo Kéita et sa famille. La légende occupe une grande part – quelques trois quart du temps total – du film. Cela permet d'affirmer que l'histoire du film n'est qu'un prétexte pour mettre en lumière ce pan de l'histoire du Mandé retracé dans la légende. Le film est dominé par la figure du griot. Et selon J. PARE :

³⁸ Lire à ce sujet J. PARE, « Keïta ! L'héritage du griot : l'esthétique de la parole au service de l'image » in *Cinéma*, 11 (1), 45-59. <https://doi.org/10.7202/024833ar>.

Dani Kouyaté redonne au maître de la parole son rôle et son statut en faisant de lui le régisseur de la narration. Ainsi, l'art de la parole se trouve mis au service de l'image et du récit pour imprimer au film une dynamique particulière, et ce, aussi bien sur le plan de la narration que de la mise en scène.³⁹

Ainsi, poursuit J. PARE :

Au-delà de ce que dit le mythe et de ce que les historiens retiennent de Soundiata, il reste que la dimension qui nous intéresse ici, c'est la manière dont la parole se positionne comme l'un des facteurs essentiels de la narration, la façon dont l'esthétique de la parole sert le mythe dans la perspective didactique.⁴⁰

La présence du narrateur est ainsi fortement révélée par cette technique discursive du récit filmique permettant une nette distinction entre le discours et l'histoire⁴¹. Ce choix de narration du récit filmique vient en appui à cette volonté de réutilisation et de mise en lumière des ressources de l'oralité. Elle constitue d'ailleurs l'originalité de ce film et met la parole au cœur de la narration. C'est ce que J. OUORO (2011) nomme la littérisation du cinéma caractérisée par la suprématie du verbe sur l'image dans l'œuvre cinématographique. C'est la cinémacité au service de l'orature.

Il arrive que le cinéma réussisse à rendre réaliste l'imaginaire qui caractérise l'oralité à travers la suppression des excès et la forte polysémie de l'oralité qui est le lieu de tous les possibles. C'est le cas dans *En attendant le vote...* de Missa HEBIE. En effet, cette œuvre issue du roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* de Ahmadou KOUROUMA tire sa substance du rite traditionnel appelé le *Donsomana*. Une pratique fondée sur les exploits des maîtres chasseurs à travers l'exaltation de leurs hauts faits. Il s'agit donc d'un monde hautement surnaturel, au-delà de la raison et de l'entendement du commun des mortels. Pour réussir la vraisemblance avec le monde naturel, le film a fait le choix de supprimer et quelquefois de modifier les aspects qui éloigneraient le film du réalisme cinématographique qui cherche à contenter la raison

³⁹ J. PARE, 2000, *Keïta ! L'héritage du griot* : l'esthétique de la parole au service de l'image. *Cinémas*, 11(1), 45–59. <https://doi.org/10.7202/024833ar>, p.6.

⁴⁰ J. PARE, Idem, p.7.

⁴¹ Lire E. Benveniste (1966) sur les concepts de « discours » et d'« histoire ».

humaine. Le rite du *Donsomana* subit alors de profondes modifications dans le film de sorte qu'il n'est plus reconnaissable. Ce rite qui fonde le roman est presque inidentifiable dans le film. Comme quoi, chaque mode d'expression possède des limites dans sa capacité d'expression.

Le cinéma travaille également au rapprochement des scènes surréalistes de l'oralité avec les réalités concrètes à travers la création, la suppression et/ou la modification pour soutenir la logique narrative du récit oral. C'est cet exercice que réussit Dani KOUYATE dans *Sia, le rêve du python*. En effet, ce film dont la substance est issue d'une pièce de théâtre intitulée *La Légende du Wagadu vue par Sia Yatabéré* de Moussa DIAGANA, est un mythe fondateur. Ce film part de la pratique traditionnelle de sacrifice d'une vierge chaque année au dieu-python pour dévoiler le système politique qui gouverne le royaume et dénoncer le roi tyrannique. La légende dans ce contexte est utilisée comme point de départ du film. Elle peut être ainsi perçue comme un prétexte à la mise à nu d'un système de gouvernance autocratique basé sur le mensonge et la violence. Ce récit filmique est simplement parsemé de bribes de la légende pour le nourrir. Ainsi la parole occupe une place importante même si l'image tient son pouvoir. C'est l'orature au service de la cinémacité.

La forme de l'orature est aussi une source nourricière de l'art cinématographique. Beaucoup d'œuvre cinématographique s'inspire du modèle de construction du récit dans les contes. C'est le cas du film *Le Bonnet de Modibo* de Boubacar DIALLO. En effet, dans ce film à architecture de conte et fortement ancré dans les pratiques de l'oralité, il s'agit de dénoncer les obstacles à la cohésion sociale et à la paix au sein des communautés à travers la mise en exergue de situations sociales telles que la désignation du chef, l'intronisation du chef, la gestion de la cité... Telle dans la structure du conte traditionnel, deux personnages antithétiques sont construits. L'un représentant le bien et l'autre le mal. Au dénouement, la figure du bien l'emporte sur celle du mal. La leçon est donnée au spectateur par les sanctions du bien et du mal ; avec d'une part la victoire et la reconnaissance et, de l'autre, l'échec et la mort. L'orature et la cinémacité se trouvent dans une complémentarité pour porter

l'éducation et la formation de la société à travers la promotion des valeurs positives.

L'orature face à la cinémacité aiguisé l'imaginaire et donne naissance à des œuvres hybrides. Ainsi, quelles sont les stratégies de transformation de l'orature à la cinémacité ?

3. Modalités de transfert de l'orature à la cinémacité

Pour comprendre les modalités de transfert de l'orature à la cinémacité, il faut d'abord appréhender les caractéristiques de l'orature et celles de l'art cinématographique. En effet, l'orature a un contenu fluctuant d'un orateur à un autre, d'un espace à un autre, d'une époque à une autre. Elle est par conséquent dynamique. Elle subsiste par mutation selon les époques et les sociétés. Elle est le fruit d'une forte imagination qui engendre un monde merveilleux. Quant à l'art cinématographique, il rend compte d'un contenu fixé et par conséquent stabilisé. Il est donc indifférent de l'époque, de l'espace et du public qui le reçoit même si sa signification peut fortement dépendre de ces conditions de réception. Il se nourrit de réalisme et travaille sur la vraisemblance de son contenu quand bien même son monde peut être aussi merveilleux et empreint d'imagination. C'est d'ailleurs un des points de jonction entre certaines dimensions de l'orature et la cinémacité. Ce lien fait de l'orature une banque de données pour l'art de façon générale et particulièrement le cinéma.

Comment le cinéma procède pour représenter les éléments de l'orature dans une œuvre cinématographique ?

Le récit cinématographique empruntant à l'orature procède toujours par une modification de fond et/ou de forme du contenu emprunté. Cette modification peut être superficielle ou profonde en fonction de l'impact de la cinémacité sur l'élément emprunté. Lorsque la modification est profonde, l'objet emprunté peut être dissimilé, c'est-à-dire que l'on peut ne pas détecter sa présence. Il se produit un anéantissement du contenu oral dans le récit cinématographique. Le cinéma réussit à impacter profondément l'orature des marques de la cinémacité. Cette modalité de transfert peut être assimilée à la théorie

du recyclage tel qu'envisagée par W. MOSER⁴². Lorsque la modification est superficielle, l'objet emprunté est facilement détectable. Il existe dans le récit cinématographique aux côtés des autres éléments pour relater l'histoire du film. Il garde les caractéristiques essentielles de l'orature et impacte même la nature de l'art cinématographique dans une telle situation. Ce choix de transfert de l'orature rappelle la notion de la réutilisation telle postulée par W. MOSER.

Il en résulte une œuvre hybride à la jonction de l'oralité et du cinématographique. L'œuvre procède à la « conciliation de deux esthétiques »⁴³ : l'esthétique de l'oralité et l'esthétique cinématographique.

La problématique essentielle des transferts sémiotiques et intersémiotiques réside dans la résistance. Comme dans le cadre de tout processus de transfert, il existe un conflit entre le contenu emprunté et le contenant empruntant. Le défi fondamental étant de donner corps et âme à l'autre sans se nier ou se renier malgré la résistance de l'élément emprunté. Car tout objet résiste naturellement aux modifications/transformations dans le processus de transfert. Face à ce défi, l'art cinématographique cherche généralement à s'harmoniser avec l'autre dont il a besoin pour matérialiser son existence et exprimer un point de vue. La présence de l'orature au cinéma dénature tantôt le fond tantôt la forme ou à la fois les deux dimensions de l'orature. Et en cela, l'orature perd de sa caractéristique dynamique et vivante car elle se fixe pour toujours sur le support filmique. De l'autre, la présence de l'orature rend généralement le cinéma plus verbal, tue son intemporalité et l'ancre dans une réalité précise donnée. Aussi l'orature permet-elle de construire dans le cinéma des récits plus complexes avec des techniques de narration innovantes.

En effet, en plus de lui donner de la matière, les œuvres de l'oralité aident le cinéma à construire une idéologie que l'auteur veut faire sienne. Les choix techniques concourent à l'atteinte de cette vision du monde. C'est le cas des proverbes qui foisonnent dans le

⁴² W. MOSER, « Recyclages culturels. Élaboration d'une problématique », La recherche littéraire (Objets et méthodes) sous la direction de Cl. DUCHET et S. VACHON. Montréal : Coll. Théorie et littérature, C. C. I. F. Q., 1993.

⁴³ Pour emprunter les termes de J. PARE, 2000, p. 7.

cinéma africain, des légendes, des mythes et des contes et de certains modes de vie reconnaissables qui nourrissent l'art cinématographique. Cela permet une proximité entre l'œuvre et son destinataire, nourrit la complicité entre l'auteur et son public et accentue la verisimilitude⁴⁴ des récits cinématographiques et implique le destinataire dans l'histoire. Aussi, certaines ressources de l'oralité permettent de désamorcer des tensions narratives et à décompresser les crises qui ralentissent le rythme du récit. C'est le cas dans *Keita ! L'héritage du griot* où le narrateur joue avec la légende pour amortir les tensions dans le couple et la famille de Boicar Kéita. Certaines ressources de l'orature servent également à gérer les pressions psychologiques nées des actions et des suspens dont se nourrit l'art cinématographique. C'est le cas du film *Sia, le rêve du python* où la figure du griot, notamment son maniement du verbe, est utilisée pour adoucir l'annonce du sacrifice de Sia à sa famille et lors de la destitution du Roi Kaya Maghan. Cette technique est également utilisée dans *Keita ! L'héritage du griot* où les séquences de la légende permettent au spectateur de digérer le suspens né des tensions dans la famille de Boicar. Tous ces choix esthétiques et techniques rendent compte de la spécificité du cinéma africain fondée sur l'orature en général et sur l'oralité en particulier et permettent de définir en partie l'identité de l'œuvre d'art.

Conclusion

La rencontre de l'orature avec l'image constitue un moyen de légitimation « *du cinéma africain, dont l'un des enjeux est d'aider à la prise de conscience, d'indiquer les voies de la conciliation de la tradition et de la modernité.* »⁴⁵ Cette présence marque une des spécificités du cinéma africain. C'est ainsi que l'on parle de l'esthétique de l'oralité. Parce que l'oralité est généralement empreinte de théâtralité, le cinéma africain porte l'héritage de cette théâtralité dans sa nature ontologique.

Le canal cinématographique permet une perpétuation, un renouvellement et une certaine pérennisation de l'œuvre de l'oralité. C'est ce qui engendre l'appellation de films historiques où l'œuvre

⁴⁴ Où le spectateur se reconnaît dans des lieux, des pratiques, des proverbes, des contes et légendes qui foisonnent dans l'œuvre cinématographique.

⁴⁵ J. PARE, op.cit., p.8.

d'art est perçue tel un document historique. Le cinéma laisse ainsi des empreintes souvent indélébiles à l'oralité. Dès lors, orature et cinémacité s'impactent mutuellement au fil de leur évolution. C'est une dynamique logique des créations artistiques dans leur évolution, nous dira A. BAZIN dans sa défense du « cinéma impur ». Cependant, les dettes entre littérature et cinéma semblent infinies et surtout réciproques au regard des échanges mutuels entre ces deux modes d'expressions artistiques depuis la naissance du septième art.

En définitive, l'utilisation des ressources de l'oralité dans l'art de façon générale et particulièrement au cinéma pose la question de l'universalité de l'œuvre d'art et invite à des réflexions sur la relativité culturelle.

Références bibliographiques

- ATCHA, PH. A. 2011. « La pratique intermédiaire: une nouvelle forme d'écriture dans le roman africain contemporain: Les naufragés de l'intelligence de Jean-Marie Adiaffi », *Dialogues francophones*, vol. 17 : 151-160.
- BAZIN A. 1959. *Qu'est-ce que le cinéma ? Le cinéma et les autres arts*. Paris: Les Éditions du CERF, (Collection « 7e Art »).
- DIAGANA, M. 1994. *La légende du Wagadu vue par Sia Yatabaré*, Manage : Editions Lansman.
- GAUDREAU, A. 1999. *Du littéraire au filmique*, Paris : Nota Bene/Armand Colin.
- GAUDREAU, A. 2000. « The Diversity of Cinematographic Connections in the Intermedial Context of the Turn of the Century », dans Simon Popple et Vanessa Toulmin (dir.), *Visual Delights. Essays on the Popular and Projected Image in the 19th Century*. Trowbridge: Flicks Books : 8-15.
- KOUROUMA, A. 1998. *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris : Seuil.
- MOLINIE, G. 1998. *Sémiostylistique. L'effet de l'art*, Paris : PUF.
- MOSER, M. 1993. « Recyclages culturels. Élaboration d'une problématique », *La recherche littéraire (Objets et méthodes)* sous la direction de Cl. DUCHET et S. VACHON. Montréal : Coll. Théorie et littérature, C. C. I. F. Q.
- MÜLLER JÜRGEN, E. 2006. « Vers l'intermédialité: histoires, positions et option d'un axe de pertinence », *Médiamorphoses*, vol. 16 : 99-110.

- OUORO, T. J. 2020. « La cinémacité : une modalité d'analyse de l'articulation de la signification dans les films africains », Revue ReSciLac, no 12, Université d'Abomey Calavi : 265-280.
- PARE, J. 2000. « Keïta! L'héritage du griot : l'esthétique de la parole au service de l'image. » Cinémas, 11(1) : 45–59. <https://doi.org/10.7202/024833ar> Consulté en octobre 2023.
- SAVADOGO, M. 2016. *Théorie de la création. Philosophie et créativité*, Paris : L'Harmattan.
- SEMIR, B. 2013. Estudos Semióticos 9(1):1 DOI:10.11606/issn.1980-4016.esse.2013.61241 License CC BY-NC « Les intersémiotiques. Estudos Semióticos », June 2013, consulté en septembre 2023.
- YAPO, M. R. 2022. « L'intersémiotique et la trans-sémiotique : deux théories transversales de la généricité des arts », <https://edition-efua.acaref.net/wp-content/uploads/sites/6/2022/11/MARIE-REGINA-YAPO.pdf> Consulté en septembre 2023.

Filmographie

- DIALLO, B. 2018. Le bonnet de Modibo, LM.
- KOUYATE, D. 1995. Keita, l'héritage du griot, LM.
- KOUYATE, D. 2001. Sia, le rêve du python, LM.
- HEBIE, M. 2011. En attendant le vote..., LM.

ENGAGEMENT ET STRATÉGIES ÉNONCIATIVES DANS LES AFFICHES ÉLECTORALES DE YÉLI MONIQUE KAM

Sy COULIBALY
Université Joseph Ki-Zerbo
sycoul76@gmail.com

Isabelle TAPSOBA
Université Joseph Ki-Zerbo
wendytaps.25@gmail.com

Résumé

La conquête du pouvoir politique par un candidat dans un régime démocratique passe par l'adhésion de l'électorat à son projet de société. N'ayant pas un pouvoir d'injonction sur les électeurs, les hommes politiques se doivent de les faire adhérer à leurs projets en recourant à des stratégies persuasives de communication. Plusieurs canaux de communication dont l'affichage sont utilisés à cet effet. Dans cet article, nous nous interrogeons sur les stratégies d'influence mises en œuvre par Yéli Monique KAM dans les affiches électorales pour conquérir l'électorat. Nous posons que l'engagement énonciatif est la stratégie mise en place pour persuader les électeurs. De l'analyse des affiches retenues comme corpus, il apparaît que le recours aux trois procédés énonciatifs (l'élocutif, le délocutif, l'allocutif) ont permis à la candidate de marquer sa présence dans les énoncés tout en la gommant parfois pour plus d'objectivité. La construction de l'image de soi de Yéli Monique KAM est basée sur les ethos d'identification et de crédibilité.

Mots-clés : sémiotique, stratégies énonciatives, affiches électorales, pouvoir politique.

Abstract

For a candidate to win political power in a democratic system, the electorate must support his or her vision for society. Politicians have no power of injunction over the electorate, so they must persuade them to support their plans by using persuasive communication strategies. Several communication channels, including posters, are used for this purpose. In this article, we examine the influence strategies used by Yéli Monique KAM in his election posters to win over the electorate. We argue that enunciative commitment is the strategy used to persuade voters. An analysis of the posters selected as a corpus shows that the use of three enunciative processes (elocutive, delocutive, allocutive) enabled the candidate to mark

her presence in the statements, while sometimes erasing it for greater objectivity. The construction of Yéli Monique KAM's self-image is based on the ethos of identification and credibility.

Keywords: semiotics, enunciative strategies, election posters, political power.

Introduction

La production d'un discours en politique a pour but non seulement de transmettre un savoir mais aussi d'exercer une influence sur autrui. De ce fait, elle relève de la manipulation ; en plus du faire-savoir intervient le faire-croire et le faire-faire. La conception des affiches lors des campagnes électorales s'inscrit dans ce cadre car en plus de présenter les projets du candidat aux électeurs, elles visent également à susciter leur adhésion. Une adhésion qui doit se traduire par le vote effectif de celui-ci le jour du scrutin. En tant que support de communication, les affiches présentent deux aspects : le contenu et la relation, chacun occupe une place importante dans le processus d'influence.

Cet article a pour objectif d'étudier les stratégies énonciatives mises en œuvre dans les affiches électorales par la candidate Yéli Monique KAM lors de la campagne présidentielle de 2020 au Burkina Faso pour conquérir l'électorat burkinabè, via son projet de société et sa personnalité. Quelles sont les stratégies énonciatives mises en œuvre dans les affiches pour persuader les électeurs ? Quelle est l'image de soi que la candidate construit à partir des marqueurs linguistiques et iconico-plastiques ? En vue de répondre à ces interrogations, nous formulons les hypothèses suivantes : l'engagement énonciatif est la stratégie mise en place par le locuteur pour persuader ses interlocuteurs ; cette stratégie de l'engagement permet à la candidate de construire des ethos de crédibilité et d'identification.

Pour mener cette réflexion, nous exploitons le cadre théorique de la linguistique énonciative en se référant principalement à Catherine Kerbrat-Orrechioni. Celle-ci consiste à l'identification, à la description et à la structuration de l'ensemble des unités linguistiques qui fonctionnent comme traces de l'inscription du sujet

d'énonciation dans l'énoncé. Ainsi, nous étudions la manière dont le sujet énonciateur s'inscrit implicitement ou explicitement dans l'énoncé, se situe par rapport à l'énoncé, par rapport à son interlocuteur et par au monde qui l'entoure dans l'univers des affiches.

Avant de procéder à l'analyse des stratégies énonciatives linguistiques et iconico-plastiques, de l'image de soi de la candidate ainsi que de l'efficacité de ces stratégies énonciatives, nous présenterons d'abord le corpus et le cadre théorique de l'analyse.

1. Le corpus et le cadre théorique

1.1. La présentation du corpus

Le corpus est composé de neuf affiches officielles de la candidate Yéli Monique KAM utilisées lors de la campagne présidentielle de 2020 au Burkina Faso. Présidente du Mouvement pour la Renaissance du Burkina (MRB), elle a été investie candidate à la présidentielle le 18 août 2020. Les neuf affiches formant le corpus ont été recueillies auprès du chargé de communication du parti en août 2021.




YELI MONIQUE KAM - Candidate à la Présidence

**Il est temps pour le peuple
Burkinabè d'avoir des rêves et de
demander un mieux-être.**

**Je vous invite à analyser mon projet de société
et d'y trouver les réponses à vos préoccupations**



Election présidentielle du 22 novembre 2020



**1 million d'emplois en 5 ans.
Refonte de notre système Éducatif.
Création de la chambre des sages.**

**Oui, c'est encore
possible !**

YELI MONIQUE KAM
Présidente




YELI MONIQUE KAM
Présidente

**Notre révolution
passera par l'éducation.**

**L'entrepreneuriat
avant tout**

YELI MONIQUE KAM - Candidate à la Présidence
La Yennenga de l'éducation




YELI MONIQUE KAM
Présidente

**Je vous rassure tout de suite,
être une femme n'est pas un
handicap.**

**Ils ont voulu que je ne présente
pas ma candidature parce que
je suis une femme.**

YELI MONIQUE KAM - Candidate à la Présidence
La Yennenga de l'éducation




YELI MONIQUE KAM
Présidente

**J'ai fait mes preuves dans le
domaine de l'entrepreneuriat.
Je ferai de même au palais de
Kossyam.**

YELI MONIQUE KAM - Candidate à la Présidence
La Yennenga de l'éducation




YELI MONIQUE KAM
Présidente

**Le peuple veut le changement et
ce changement passera par moi.**

**Je suis le profil idéal, j'ai
les compétences qu'il faut
pour transformer le
Burkina Faso**

YELI MONIQUE KAM - Candidate à la Présidence
La Yennenga de l'éducation




YELI MONIQUE KAM
Présidente

**Je m'engage
pour un mandat
de Paix**

YELI MONIQUE KAM - Candidate à la Présidence
La Yennenga de l'éducation



D'une manière générale, ces images présentent une figure anthropomorphe dans une vue frontale sur un plan rapproché poitrine/taille ou sur un plan américain, habillée d'une veste en pagne tissé Faso Dan Fani, le tissu luili peendé en écharpe, le sourire aux lèvres, une paire de lunettes sur le visage. Les messages linguistiques situent le contexte de production des images (l'élection présidentielle 2020), présentent la candidate aux destinataires (une signature Yéli Monique KAM, Présidente, en haut de l'affiche et Yéli Monique KAM, Candidate à la présidence, la Yennenga de l'éducation en bas de l'affiche) ainsi que ses projets pour le Burkina Faso. Le logo, identité visuelle du parti qu'elle représente (Mouvement pour la Renaissance du Burkina), figure sur toutes les affiches. Celui-ci comporte le nom du parti sous forme de demi-cercle associé à un autre demi-cercle pour former le cercle à l'intérieur duquel se trouvent les éléments suivants : un livre et une plume posés sur la carte du Burkina Faso de couleur bleu, le sigle MRB en bas de la carte suivie de la devise ÉDUCATION-TRAVAIL-PROSPÉRITÉ.

1.2. Le Cadre théorique

Pour l'étude des affiches, nous nous situons dans le champ de l'analyse du discours en faisant appel à la théorie de l'énonciation linguistique. L'analyse du discours est une discipline qui s'est développée dans les années 1960. Elle est née de la convergence de plusieurs courants notamment anglo-saxons et français qui au départ étaient indépendants les uns des autres. Elle s'est nourrie de courants qui ne sont pas strictement linguistiques comme la pragmatique. L'analyse du discours relève du domaine des sciences

du langage tout en étant à l'intersection de l'ensemble des sciences humaines et sociales. Avec pour objet l'étude la relation entre langage, sens et lien social ; elle s'intéresse aux formes et aux modalités d'expression des messages publics, politiques, institutionnels, médiatiques, etc.

En linguistique, l'énonciation est définie par E. Benveniste (1974, p. 80) comme la « mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation ». Pour lui, l'acte d'énonciation est individuel et le locuteur est une condition essentielle à sa réalisation. « En tant que réalisation individuelle, l'énonciation peut se définir par rapport à la langue, comme un procès d'appropriation. Le locuteur s'approprie l'appareil formel de la langue et il énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques, d'une part, et au moyen de procédés accessoires, de l'autre. » (E. Benveniste, 1974, p. 82)

À sa suite, C. Kerbrat-Orrechioni (2009, p. 44) définit l'énonciation linguistique comme « la recherche des procédés linguistiques (shifters, modalisateurs, termes évaluatifs, etc.) par lesquels le locuteur imprime sa marque à l'énoncé, s'inscrit dans le message (implicitement ou explicitement) et se situe par rapport à lui (problème de la "distance énonciative ") ». C'est une tentative de repérage et de description des unités, de quelque nature et de quelque niveau qu'elles soient, qui fonctionnent comme indices de l'inscription dans l'énoncé du sujet d'énonciation. Ces unités qui révèlent la présence du locuteur-scripteur dans le langage manifestent la subjectivité dans le langage.

L'énonciation visuelle est mise à contribution pour l'analyse des signes iconico-plastiques. Elle n'est pas un simple transfert de l'énonciation linguistique ni une extrapolation faite à partir des manifestations de l'énonciation énoncée dans l'image. Pour M. G. Dondero (2014, p. 05), en sémiotique visuelle, l'étude de l'image en tant qu'énoncé produit par un acte d'énonciation devrait permettre de démontrer que le visuel est articulé comme un véritable langage qui possède la capacité de réfléchir sur lui-même. L'analyse de l'énonciation dans l'image s'intéresse aux manifestations de l'énonciation énoncée (la perspective, le rapport figure/fond) mais aussi à la dimension plastique.

Suivant le cadre théorique ci-dessus défini, nous analyserons les stratégies énonciatives dans les affiches électorales de Yéli Monique KAM. Au préalable, nous procéderons au repérage et à l'analyse des unités qui fonctionnent comme indices de l'inscription ou de l'effacement du sujet d'énonciation dans l'énoncé verbal et visuel. Ensuite, nous analyserons la manière dont ces unités participent à la construction de l'image de soi du locuteur car dès lors qu'un locuteur est engagé dans un échange verbal avec l'autre, il effectue de façon programmée ou spontanée, une présentation de soi.

2. Le positionnement énonciatif

La production d'un énoncé passe par le choix de certaines unités lexicales par l'énonciateur. Ce choix se fait en fonction du type de discours que celui-ci veut produire : discours objectif ou subjectif.

2.1. L'énonciation linguistique

Le locuteur manifeste le plus souvent sa présence dans les énoncés linguistiques. Cette présence traduit l'engagement du candidat qui se manifeste à travers plusieurs procédés linguistiques.

Le locuteur marque sa présence dans les énoncés par des procédés comme les déictiques personnels, la polyphonie énonciative, la modalité d'énonciation.

La personnalisation, une des caractéristiques du discours politique, est remarquable dans le corpus. En effet, la candidate se pose comme le sujet de l'énonciation en ayant recours au pronom personnel *je*. Les déictiques personnels employés dans les énoncés sont constitués des pronoms personnels (*je*, *moi*, *vous*, *ils*), des adjectifs possessifs (*ma*, *mes*, *notre*, *vos*), de l'adjectif démonstratif (*ce*). La première personne est utilisée par le locuteur pour non seulement rappeler ses compétences, relater ses expériences mais aussi prendre des engagements. Par l'adjectif possessif *notre*, la Yennenga de l'éducation traduit son appartenance au pays et son engagement à apporter des changements dans le système éducatif. Elle s'adresse à ses interlocuteurs par le pronom personnel de la deuxième personne du pluriel (*vous*). Cet emploi du pluriel au lieu du pronom singulier *tu* bien qu'étant un signe de politesse instaure une certaine distance entre le locuteur et ses interlocuteurs. Quant au

pronom *ils*, il sert à désigner les détracteurs notamment ceux qui ont tenté de dissuader la candidate. Ce pronom ne renvoyant ni au locuteur ni à ses allocutaires permet de garder dans l'anonymat l'identité des personnes désignées.

Outre les déictiques personnels, la polyphonie indique la présence du locuteur dans les messages linguistiques. « Ils ont voulu que je ne présente pas ma candidature parce que je suis une femme ». Cet énoncé qui fait allusion aux propos d'une autre personne est dit polyphonique. La polyphonie s'exprime aussi par la négative, plus précisément, la négation polémique. Telle est la nature de la négation dans « Je vous rassure tout de suite, être une femme n'est pas un handicap ». En outre, le dédoublement énonciatif est aussi un marqueur de polyphonie présent dans le corpus. En effet, dans les énoncés ci-dessous, nous observons une double énonciation : la voix du locuteur de la phrase négative marquée par le pronom personnel *je* et la voix de l'énonciateur qui a affirmé l'énoncé antérieur. L'identité de ce dernier n'est pas révélée. Le message produit est donc une réponse au propos d'un premier locuteur qui doute qu'une femme puisse être présidente au Burkina Faso. Par ce dédoublement énonciatif, la candidate bat en brèche les propos qui ont suscité son discours en assurant les électeurs de son aptitude à gérer le pouvoir. « Ils ont voulu que je ne présente pas ma candidature parce que je suis une femme

Je vous rassure tout de suite, être une femme n'est pas un handicap ». Il convient de noter que depuis l'accession à l'indépendance, le pays n'a pas encore enregistré une femme présidente. Après Saran SEREME-SERE et Françoise TOE en 2015, Monique KAM est la troisième femme candidate à la présidentielle.

L'engagement énonciatif se manifeste également à travers la relation que le locuteur entretient avec le contenu. La modalité d'énonciation utilisée majoritairement est la phrase déclarative à forme affirmative ou négative. Les phrases assertives confèrent une valeur de vérité aux propos tenus, d'une part. D'autre part, elles permettent au locuteur d'exprimer avec certitude ses prises de positions. La certitude dont fait montre le locuteur est renforcée par l'usage de la particule assertive « oui » dans les énoncés suivants : « 1

million d'emplois en 5 ans. Refonte de notre système éducatif. Création de la chambre des sages. Oui, c'est encore possible ! ». Il y exprime son attachement à la refonte du système éducatif, la création d'emplois et de la chambre des sages.

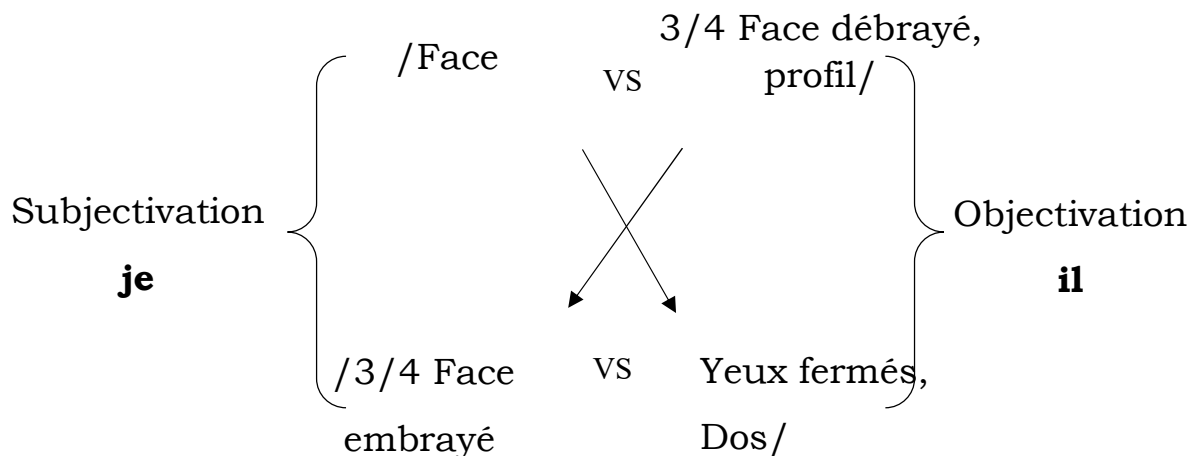
2.2. L'énonciation visuelle

Les affiches de Monique KAM sont confectionnées à son effigie. Cette manière de concevoir l'affiche s'inscrit dans le processus de persuasion des électeurs. L'effigie participe à la construction des rapports entre le candidat et les récepteurs du message. Pour R. Barthes (1957, p. 150), « L'effigie du candidat établit un lien personnel entre lui et les électeurs ; le candidat ne donne pas à juger seulement un programme, il propose un climat physique, un ensemble de choix quotidiens exprimés dans une morphologie, un habillement, une pose ». Les portraits permettent donc d'établir une relation interpersonnelle plus ou moins intime entre les acteurs de la communication.

Le portrait de face est la pose adoptée par la candidate. Ce type de portrait instaure une interaction directe entre la candidate et les électeurs. Par cette pose, elle interpelle du regard tous ceux qui regardent l'image. Le visage de face correspond au *je* dans le langage verbal et il est associé à un *tu* qui est l'allocutaire, toute personne qui regarde l'affiche. Ainsi, la candidate a préféré s'adresser directement à l'électorat à travers une communication interpersonnelle. La pose de face permet d'impliquer davantage le spectateur et de susciter une adhésion à la vision de la candidate. Cette posture, « les yeux dans les yeux », lui confère des qualités comme le courage, la franchise, l'accessibilité et l'engagement. R. Barthes (1957, p. 152) affirme : « La pose de face accentue le réalisme du candidat, surtout s'il est pourvu de lunettes scrutatrices. Tout y exprime la pénétration, la gravité, la franchise ». Permettant au candidat d'établir un contact visuel avec l'électeur et de solliciter sa voix, elle est la position la plus adéquate dans la construction des affiches électorales.

A. M. Beyaert-Geslin (2017, p. 147) a projeté les types de portrait sur le carré sémiotique, avec pour enjeu la définition du statut de l'actant par la distance cognitive. Elle pose, tels des contraires, le portrait « qui me regarde » et « celui qui ne me regarde pas », la face

et le regard détourné, que celui-ci soit un trois-quarts face débrayé ou un profil. Les subcontraires sont constitués par la figure aux yeux fermés ou de dos d'une part, et le trois-quarts face embrayé (celui qui me regarde) qui sont des négations logiques des premiers termes. Elle propose le carré sémiotique suivant.



Source: A. M. Beyaert-Geslin (2017, p. 147)

La projection du portrait de Yéli Monique KAM sur ce carré montre que celui-ci se situe sur le pôle de la subjectivation, c'est-à-dire que la candidate occupe la place du « je » et accorde un statut de sujet, « tu », à ses interlocuteurs.

3. La construction de l'image de soi de Monique KAM

P. Charaudeau (2005, p. 134) distingue trois procédés énonciatifs : l'énonciation élocutive qui permet à celui qui parle de se mettre lui-même en scène, l'énonciation allocutive qui implique l'interlocuteur dans le discours et l'énonciation délocutive qui présente le propos comme n'étant sous la responsabilité d'aucun interlocuteur. Les trois procédés sont tous présents dans les visuels. Ils contribuent à la construction de l'image de la candidate. Celle-ci se construit à travers la manière dont elle s'exprime, les sujets abordés ainsi que la façon de les traiter.

En ce qui concerne l'énonciation élocutive, la modalité de conviction qui participe à la construction de l'ethos de vertu est observable dans les énoncés : « 1 millions d'emplois en 5 ans ; La refonte de notre système Éducatif ; La création de la chambre des sages ; Oui c'est encore possible ! ». Le locuteur exprime avec certitude son point de vue de sorte à convaincre les interlocuteurs qui émettent des doutes quant à la réalisation de ces actions.

Les énoncés « Je suis une femme et je viens du peuple d'en bas qui manque de tout ; Qui mieux que moi connaît les souffrances du peuple ? Et parce que j'ai vécu ces réalités j'ai les meilleures réponses à vos problèmes » constituent des déclarations qui permettent au locuteur de partager des informations sur sa vie personnelle avec son public. La figure de l'aveu et la figure du sentiment y sont identifiables. Celles-ci participent à la construction d'un ethos d'humanisme. Tout en faisant preuve de compassion envers la partie de la population qui souffre, il se positionne comme la personne idéale pour y mettre fin.

Dans « La refonte de notre système Éducatif », « Notre révolution passera par l'éducation », l'ethos de solidarité est construit par l'emploi de l'adjectif possessif pluriel « notre » qui implique le locuteur et les interlocuteurs. Le locuteur affirme ainsi son appartenance au pays et marque sa solidarité envers tous ceux qui pensent que le système éducatif en place ne répond pas aux besoins de développement socio-économique du Burkina Faso. Un ethos de chef notamment la figure du guide suprême est également perceptible. Il est construit à l'aide de la modalité d'engagement dans les énoncés suivants « Je ferai de même au palais de Kossyam », « Je m'engage pour un mandat de paix ». L'emploi du pronom *je* attribue à la candidate l'image d'un dirigeant qui assume ses déclarations et prend l'engagement de les réaliser.

Concernant l'énonciation allocutive, les modalités d'interpellation et de sollicitation renforcent la construction de l'ethos de chef. Le locuteur procède à une identification indéterminée de ses interlocuteurs par le pronom *vous*. Il les interpelle dans l'énoncé suivant : « Je vous invite à analyser mon projet de société et d'y trouver les réponses à vos problèmes ». La modalité de sollicitation apparaît sous la forme d'une interrogation dans laquelle le locuteur se met dans une position qui l'autorise à questionner son public. Il

recherche ainsi l'assentiment des électeurs « Qui mieux que moi connaît les souffrances du peuple ? ».

Dans l'énonciation délocutive, le locuteur et l'interlocuteur sont absents, l'énoncé est considéré comme étant placé sous la responsabilité d'une voix tierce, celle de la vérité. Celle-ci permet également de construire un ethos de chef à travers la figure du guide-souverain. Pour P. Charaudeau (2005, p. 138), l'énonciation délocutive « fait entrer l'auditoire dans un monde d'évidence, et employée dans le discours politique, elle pare l'orateur d'une figure du souverain, parce que se mettant au-dessus de la mêlée il se fait le porteur d'une vérité établie ».

L'ethos de caractère, lui, est remarquable dans les messages par le courage et la détermination dont fait preuve le locuteur. Celui-ci a affronté les stéréotypes, les tentatives de dissuasion pour déposer sa candidature. Ce qui lui donne l'image d'une personne combative prête à tout pour l'atteinte de ses objectifs. Le surnom de Monique KAM, la Yennenga de l'éducation, corrobore cet ethos de caractère. La figure de la princesse Yennenga fait référence à la légende Yennenga. Une légende qui remonte entre le 14^e et le 15^e siècle et renvoie au mythe fondateur du royaume moaga. Yennenga est une princesse du royaume de Dagomba, dans le Nord actuel du Ghana, une guerrière dont les compétences dans le maniement des armes sont relatées. Elle aida l'armée de son père à remporter des victoires. Son invocation est riche en symbole, la princesse incarne le courage, la détermination et la lutte héroïque.

En ce qui concerne les signes iconico-plastiques, l'ethos de la candidate est aussi perceptible à travers son regard et son sourire. Monique KAM adopte une pose lui permettant d'attirer l'attention de ses interlocuteurs, d'instaurer une communication directe avec eux.

Le sourire est un des éléments essentiels du climat social, il permet aux interlocuteurs de tisser des liens de complicité. De ce fait, la candidate affiche un visage souriant avec les dents apparentes. Cette manière de sourire lui donne l'image d'une personne ouverte et accessible. Elle témoigne ainsi de sa disponibilité à échanger avec les électeurs.

En Faso Dan Fani, la tenue vestimentaire de Monique KAM participe également à la construction de son image. Le Faso Dan Fani est un pagne tissé en coton entièrement fabriqué au Burkina Faso.

Le pays est l'un des principaux producteurs de coton en Afrique et le coton est le deuxième produit d'exportation après l'or. Symbole de l'identité culturelle, le Faso Dan Fani est tissé dans plusieurs régions du pays avec une variation des motifs en fonction des peuples et des événements. Le « pagne tissé de la patrie » est un pagne identitaire dans lequel les Burkinabè se reconnaissent et par lequel on reconnaît le Burkinabè sur le plan international. Son port par la candidate constitue une manière pour elle d'exprimer sa fierté d'appartenir au Faso. En plus de donner à la candidate l'image de patriote, ce style vestimentaire est susceptible de susciter la sympathie du public.

Par ailleurs, en vue de se démarquer de ses concurrents, la candidate procède à une auto-valorisation dans ses énoncés. Elle reconnaît ses compétences « J'ai fait mes preuves dans le domaine de l'entrepreneuriat », se positionne comme le meilleur des candidats « Qui mieux que moi connaît les souffrances du peuple ? Et parce que j'ai vécu ces réalités j'ai les meilleures réponses à vos problèmes », « Je suis le profil idéal, j'ai les compétences qu'il faut pour transformer le Burkina Faso ». Dans ces énoncés, elle exprime une satisfaction de soi, une satisfaction de son parcours, de la position qu'elle occupe dans la vie sociale et professionnelle. Cette mise en scène du candidat dans le discours vise à faire naître un sentiment d'admiration chez les autres, susceptible de susciter l'adhésion de ces derniers.

4. La dimension perlocutoire de l'énonciation

Trois types d'actes sont mis en œuvre dans une énonciation : le locutoire, l'illocutoire et le perlocutoire. C'est ainsi que nous nous intéressons à l'acte perlocutoire qui prend en compte les effets produits par les énoncés. La publicité électorale vise toujours à produire un effet sur le public. Elle cherche à orienter les comportements des électeurs, elle répond donc à deux visées ; une visée d'information qui est de l'ordre du faire-savoir et une visée d'incitation qui est de celui du faire-faire. N'ayant pas une position d'autorité, le locuteur doit faire en sorte que les interlocuteurs croient à son discours que ce soit par la persuasion ou par la séduction. Le passage du faire-croire au faire-faire est possible lorsque le discours publicitaire est assez crédible et que l'offre électorale répond aux désirs de la population. Selon J. M. Adam et M. Bonhomme (2012, p.

36), « Le discours publicitaire doit être assez crédible pour susciter une telle croyance et, en même temps, l'absence de toute réfutation de ce qu'il asserte. [...] En outre, la croyance est rendue possible par la manipulation des désirs profonds des sujets ».

En vue de pousser les électeurs à porter leur choix sur la candidate, plusieurs effets perlocutoires sont mis à contribution. Par l'usage de plusieurs formules attributives pour se valoriser telles que « Je suis le profil idéal, j'ai les compétences qu'il faut pour transformer le Burkina Faso » « J'ai fait mes preuves dans le domaine de l'entrepreneuriat », le locuteur cherche à faire partager son point de vue par ses interlocuteurs, à les persuader qu'elle est la personne idéale à même d'opérer une transformation au Burkina Faso. Il cherche également à faire en sorte que la population prenne conscience de la situation difficile dans laquelle elle vit, qu'elle croit qu'elle mérite mieux afin de susciter en elle le désir d'avoir de meilleures conditions. L'effet perlocutoire dans un énoncé comme « Il est temps pour le peuple burkinabè d'avoir des rêves et de demander un mieux-être » est de susciter une prise de conscience et de pousser in extremis le peuple à agir en vue d'accéder à de meilleures conditions de vie. Une action qui se résume au choix de la candidate idéale le jour du scrutin. Toujours en vue de persuader les électeurs, le locuteur veut les amener à aller au-delà des affiches pour consulter son projet de société, « Je vous invite à analyser mon projet de société et d'y trouver les réponses à vos préoccupations ». Hormis la persuasion, le locuteur tente également de séduire ses électeurs en recourant à l'empathie qui est un procédé favorisant un rapprochement cognitif entre locuteur et interlocuteurs. Afin de toucher l'affect de ces derniers, il affirme comprendre les souffrances du peuple car il en a l'expérience.

Comme susmentionnés, pour qu'il y ait un effet perlocutoire, l'offre électorale doit correspondre aux désirs des citoyens. La vision du monde de la candidate doit être la même que celle des électeurs parce que s'ils ne se sentent pas concernés par son offre, il n'y aura pas de persuasion.

Depuis avril 2015, le Burkina Faso enregistre des attaques terroristes, des attentats, des enlèvements, des conflits communautaires, des actes inciviques. Une situation qui a effrité le vivre-ensemble, la cohésion sociale et engendré un déplacement de

certaines populations. Selon le journal Le monde⁴⁶, en cinq ans les attaques liées aux groupes djihadistes ont causé plus de 1600 morts et plus d'un million de déplacés internes. Affectés par ces crises sécuritaire et humanitaire, la priorité des citoyens burkinabè lors de l'élection présidentielle 2020 demeure la quête de la sécurité en témoigne le sondage réalisé par le Centre pour la Gouvernance démocratique (CGD)⁴⁷ ainsi que celui réalisé par le bureau OBAAS Consulting en partenariat avec lefaso.net⁴⁸. Dans le premier sondage, la sécurité occupe la tête des priorités, avec 93% suivi respectivement de la santé, l'accès à l'eau potable, l'emploi des jeunes et l'éducation. Pour ce qui est du deuxième, la sécurité est au premier rang avec 79,80% suivie de la lutte contre la corruption, l'éducation, la lutte contre le chômage et la santé.

À l'analyse, les priorités de Yéli Monique KAM sont axées sur l'éducation, l'entrepreneuriat, la paix, l'émancipation de la femme. Ainsi, il ressort que les visuels de la candidate prennent en compte certaines préoccupations de la population comme la sécurité, l'emploi et l'éducation. Toutefois certains thèmes comme l'accès à l'eau potable, la santé et la lutte contre la corruption sont absents.

Concernant l'effet réel des stratégies linguistiques et visuelles sur les électeurs, les résultats de l'élection présidentielle de 2020 montrent que celles-ci n'ont pas pu persuader les électeurs au point de les amener à voter pour la candidate. À l'issue de la proclamation des résultats définitifs de l'élection, Yéli Monique KAM occupe la douzième place avec 15322 voix, soit 0,54%.

Conclusion

La conquête du pouvoir politique passe par la conquête de l'électorat, et ce, à travers une stratégie de communication efficace. Raison pour laquelle tout en faisant connaître leurs projets de société les candidats s'attèlent également à la construction d'une image de soi susceptible de persuader les électeurs. Dans cet article, il a été

46 www.lemonde.fr. Burkina Faso : « Je pense que les voix seront partagées et que nous irons vers un second tour ». 2020.

47 Centre pour la Gouvernance démocratique, Sondage d'opinion, Suivi citoyen-imputabilité politique, juin 2020.

48 OBAAS Consulting et lefaso.net, Sondage d'opinion, Organisation et priorités de l'élection présidentielle de 2020 au Burkina Faso, 2018.

question d'analyser les stratégies énonciatives mises en œuvre par Yéli Monique KAM pour conquérir l'électorat. L'analyse énonciatives du corpus a révélé que le locuteur marque généralement sa présence dans les énoncés, stratégie d'engagement énonciatif, tout en gommant sa présence à certains moments. Aussi, l'examen des procédés énonciatifs ont montré que les stratégies mises en œuvre dans la construction de l'image de soi de Monique KAM relèvent davantage de l'ethos d'identification que de l'ethos de crédibilité. Elles sont plus axées sur la construction de sa personne avec des figures comme l'ethos d'humanité, l'ethos de caractère, l'ethos d'ouverture et de patriote et vers les citoyens avec l'ethos de chef et l'ethos de solidarité.

La finalité de la publicité électorale est d'inciter les électeurs à voter pour le candidat par l'entremise d'un faire-croire, il ressort que les stratégies d'influence convoquées par la candidate n'ont pas pu modifier fortement les croyances des électeurs. Ce qui, par conséquent, n'a pas permis à la candidate de connaître un grand succès électoral.

Références bibliographiques

- ADAM, J. M., BONHOMME, M. 2012. L'Argumentation publicitaire. Rhétorique de l'éloge et de la persuasion. Paris : Armand Colin.
- BARTHES, R. 1957. Mythologies. Paris : Seuil.
- BEYAERT-GESLIN, A. 2017. Sémiotique du portrait. De Dibutade au selfie. Paris : De Boeck Supérieur.
- BOUTAUD, J. J. 1998. Sémiotique et communication. Du signe au sens. Paris : L'Harmattan.
- CHARAUDEAU, P., MAINGUENEAU D. 2002- Dictionnaire d'analyse du discours. Paris : Seuil.
- CHARAUDEAU, P. 2005. Le discours du pouvoir. Les masques du pouvoir. Paris : Vuibert.
- DONDERO, M. G. 2016. L'énonciation énoncée dans l'image. p. 241-258.
- DUCROT, O. 1984. Le Dire et le dit. Paris : Éditions de Minuit.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. 2009. L'Énonciation. De la subjectivité dans le langage. Paris : Armand Colin.

- MAINGUENEAU, D. 1983. Initiation aux méthodes d'analyse du discours. Paris : Hachette.
- RIEGEL, M., PELLAT J. C., RIOUL, R. 2007. Grammaire méthodique du Français. Paris : Presse universitaire de France.
- Centre pour la Gouvernance démocratique Burkina Faso. 2020. Sondage d'opinion. Suivi citoyen-imputabilité politique.
- OBAAS Consulting, lefaso.net. 2018. Sondage d'opinion. Organisation et priorités de l'élection présidentielle de 2020 au Burkina Faso.
- Burkina Faso : « Je pense que les voix seront partagées et que nous irons vers un second tour ». Consulté le 10 octobre 2022 sur https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/11/02/burkina-faso-je-pense-que-les-voix-seront-partagees-et-que-nous-irons-vers-un-second-tour_6058248_3212.html

EMBRAYEURS ET STRATÉGIES DE CAPTATION DANS LES MESSAGES PUBLICITAIRES DES COMPAGNIES DE TÉLÉPHONIE MOBILE AU BURKINA FASO

Yacinthe Judicaël DIPAMA
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
dipamayacinthe@yahoo.fr

Résumé

La présente étude analyse la conception énonciative du discours des spots publicitaires dans le but de repérer les stratégies inhérentes à ce type de discours. Il s'est agi pour nous de comprendre d'une part le discours publicitaire comme une forme de communication publicitaire ; et d'autre part de repérer les embrayeurs personnels et temporels des messages publicitaires des trois compagnies téléphoniques (Orange Burkina, Telecel Faso et Moov Africa). Ces signes linguistiques (personnels et temporels) établissent une certaine confiance entre les compagnies téléphoniques et les téléspectateurs, ce qui pourrait amener ces derniers à s'identifier aux produits présentés à travers les discours et à en consommer.

Mots-clés : sémiotique, publicité, énonciation, embrayeurs

Abstract

The present study analyzes the enunciative conception of the discourse of advertising spots with the aim of identifying the strategies inherent to this type of discourse. For us, it was a matter of understanding, on the one hand, advertising discourse as a form of advertising communication; and on the other hand to identify the personal and temporal shifters of the advertising messages of the three telephone companies (Orange Burkina, Telecel Faso and Moov Africa). These linguistic signs (personal and temporal) establish a certain trust between telephone companies and viewers, which could lead the latter to identify with the products presented through the speeches and to consume them.

Keywords: semiotics, advertising, enunciation, clutches

Introduction

L'analyse inaugurale d'une publicité pour les produits de la marque *Panzani* menée par Roland BARTHES (1964) marque le début des analyses sémiotiques appliquées à la publicité. Barthes s'est attelé à analyser les couleurs et les objets présentés sur les publicités

pour comprendre la signification inhérente à ces éléments. Aussi, les mots et énoncés écrits sur l'image ont retenu l'attention du sémioticien dans son analyse. Dès lors, on passe de l'analyse d'une simple publicité pour une marque de pâtes alimentaires, à une approche pluridimensionnelle de la publicité dans le vaste champ de la sémiotique : approche linguistique, argumentative, narrative, iconique, etc. Dans ce sens, l'analyse du discours publicitaire peut être mise à contribution car pour tenter de faire faire quelque chose, les mots et les énoncés de la publicité empruntent des voies et des formes que l'analyse de discours permet de comprendre. Le message publicitaire constitue donc en général une forme de communication, et le slogan publicitaire plus précisément est un énoncé, c'est-à-dire l'ensemble des éléments de communication ayant une signification qui se suffit à elle-même.

Rappelons avec Patrick CHARAUDEAU (1992) que l'une des classifications portant sur les correspondances entre « modes de discours » et « types de textes », propose quatre modes d'organisation du discours publicitaire : l'Énonciatif, le Descriptif, le Narratif et l'Argumentatif. Dans ce présent travail, il s'agira pour nous d'appliquer l'appareil énonciatif aux messages publicitaires des trois compagnies téléphoniques au Burkina Faso. Si on part du principe que l'énonciation est comme l'attitude d'un sujet parlant en face de son énoncé, alors on peut se poser la question principale suivante : *Quelles sont les stratégies discursives utilisées à travers les embrayeurs à l'œuvre dans les messages publicitaires des trois compagnies téléphoniques au Burkina Faso ?* De cette question principale, découlent les questions secondaires suivantes :

Comment ces embrayeurs participent-ils à la discursivisation publicitaire ?

Cependant, quelle connotation peut-on donner aux messages publicitaires sans embrayeurs de personnes ?

À ce questionnement, nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'énoncé publicitaire assigne des fonctions pour chaque sujet (destinataire et destinataire) et des relations qu'entretient l'un avec l'autre. Ainsi les embrayeurs personnels et temporels présents dans les messages sont une forme de stratégie discursive exploitée par les publicistes pour capter l'attention du public ; l'absence d'embrayage

personnel dans les messages publicitaires renvoie également à une sorte de communication implicite de la part des publicistes. Nous comptons donc à travers cette analyse comprendre les implicites dans quelques messages publicitaires des compagnies téléphoniques à travers l'embranchement discursif. Notre corpus d'étude est constitué de huit spots publicitaires (voir annexe). Ce présent travail s'inscrit dans une analyse sémiotique du discours publicitaire, qui vise à mettre en relief l'intention des énoncés publicitaires derrière les embrayeurs.

1. Clarification conceptuelle

1.1. Énoncé-énonciation

Selon l'acceptation du dictionnaire, « énoncer » est un verbe transitif qui désigne : exprimer sa pensée, la rendre par des mots. Quant à « énonciation », le nom désigne dans son sens le plus large : une action, une manière d'énoncer ; fait d'être énoncé. En linguistique, l'énoncé désigne « l'ensemble des éléments de communication ayant une signification qui se suffit à elle-même » (Hachette, 2012 : 542). Cependant, le vocable « énonciateur » ne figure pas dans un dictionnaire encyclopédique ; il est plutôt le propre des disciplines de spécialités telles que la linguistique, l'analyse du discours et les sciences du langage.

Ces définitions du dictionnaire démontrent que ces deux concepts sont intimement liés et représentent une relation d'ordre inductif. En fait, lorsque le locuteur énonce, cet acte est ce que l'on appelle énonciation et le produit est un énoncé. Dominique MAINGUENEAU (2014) rejoint la définition du dictionnaire dans son sens le plus large et avance que l'**Énoncé** est le produit de l'acte de l'énonciation. De son caractère polysémique, le concept d'**Énoncé** varie de sens d'un domaine à un autre, souligne le linguiste. Dans cette perspective, le linguiste distingue alors trois fonctions du « mode énonciatif » :

- **Un rapport d'influence** instauré entre locuteur et interlocuteur dans le sens où le locuteur implique son interlocuteur à travers ses propos et agit sur son comportement. Cette action est désignée par la « *valeur illocutoire* » chez Austin (1970), ou encore « *la force illocutoire* » chez Searle (1982).
- **Le point de vue du locuteur** à travers lequel il transmet ses propos dans un but précis.

- L'énonciation témoigne de la parole de l'autre-tiers. Ici, on se réfère à l'objet de l'énonciation traité par les interlocuteurs.

Pour comprendre ces conjonctures définitionnelles, il n'est probablement pas facultatif de rappeler que le courant de l'énoncé et de l'énonciation s'inscrit dans le prolongement de la grammaire structurale des années 1960 et 1970. En effet, le courant énonciatif était déjà mis en place par le linguiste français Émile BENVENISTE (1970 : 12) qui définit l'énonciation dans son article « *L'appareil formel de l'énonciation* » comme étant une « mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation ».

1.2. La notion d'embrayage discursif

Par embrayage, on désigne une procédure référentielle par laquelle un énonciateur, au moyen de signes linguistiques spécifiques appelés embrayeurs, manifeste sa présence dans l'énoncé. Les embrayeurs présentent la particularité de ne pouvoir être interprétés que s'ils sont rapportés à l'acte d'énonciation qui a produit l'énoncé où ils figurent.

Il s'agira donc pour nous dans ce présent travail, de présenter une interprétation des embrayeurs en fonction du mouvement énonciatif du texte publicitaire (message publicitaire) où ils figurent.

2. Le message publicitaire : une forme de communication

Dans BIEN PARLER, BIEN ÉCRIRE : Techniques de communication et de rhétorique, Sidiki TRAORÉ (2012 : 151) souligne bien que « le discours publicitaire a une fonction : traditionnellement il vise à faire connaître au public un produit, un service ». Cette situation rappelle le schéma fondamental de la communication initié par Roman JACKOBSON (1963) accompagné des six fonctions du langage (fonction référentielle, expressive, poétique, conative, phatique et métalinguistique) dans son ouvrage *Essais de linguistique générale*⁴⁹. Il faut noter que ce modèle proposé par Jakobson a été critiqué du fait de sa non-prise en compte du contexte dans la situation de communication. En comparant l'ouvrage de Jakobson à celui de Patrick CHARAUDEAU (*Langage et*

⁴⁹ Traduction de Nicolas Ruwet, Minuit, Paris, 1963.

discours- Éléments de sémiolinguistique⁵⁰), on se rend compte que ce dernier ouvrage prend en compte ce qui a été écrit en linguistique et en sémiotique sur l'évolution de la notion de communication.

À la notion d'acte de communication, P. Charaudeau (1983 : 92) substitue celle de l'acte de langage définie comme « une mise en scène, qui développe les propositions les plus novatrices ». Pour lui, tout acte de langage résulte d'un jeu entre l'implicite et l'explicite qui naît dans les circonstances de discours particulières, qui se réalise au point de rencontre des processus de production ou d'interprétation, qui est mis en scène par deux entités dont chacune est dédoublée en sujet de parole et sujet agissant. Parmi les modes de discours cités dans l'introduction et en particulier l'Énonciatif, s'opère une mise en scène du langage qui implique des sujets communicants. Cette mise en scène est lorsque « le locuteur, plus ou moins conscient des contraintes et de la marge de manœuvre que lui propose la situation de communication, utilise certaines des catégories de langue qu'il ordonne dans des modes d'organisation du discours pour produire du sens, à travers la mise en forme d'un texte » (P. Charaudeau, 1992 : 643).

Dans ce sens, le locuteur use de certaines stratégies pour parler ou écrire en fonction de la situation dans laquelle il se trouve et à qui il s'adresse. Dans le texte publicitaire, l'émetteur peut donc « donner un ordre » susceptible d'être avantageux pour le récepteur : « *Chez Telecel, c'est 200% de bonus internet chaque week-end. Vite tape *160# pour profiter des bonus internet de Telecel* » (extrait publicité 1 / Telecel Faso) ; ou même « raconter une histoire ou une anecdote » pour inciter à faire, voire à acheter : « *Au cœur de ce qui vous passionne, le réseau se met au service de la création. Et la création engendre la performance* » (extrait publicité 7 / Moov Africa).

Pour mettre en exergue ces principales composantes de la communication publicitaire, on peut se référer au Dispositif de mise en scène du langage initié par Charaudeau (1992 : 643). En effet, le linguiste français voit que pendant un acte de communication parlé ou écrit, le locuteur organise son discours en fonction de *sa propre identité*, de *l'image qu'il a de son interlocuteur* et de *ce qui a été déjà dit*. Il distingue, quant au concept d'*identité*, celle du langage et celle

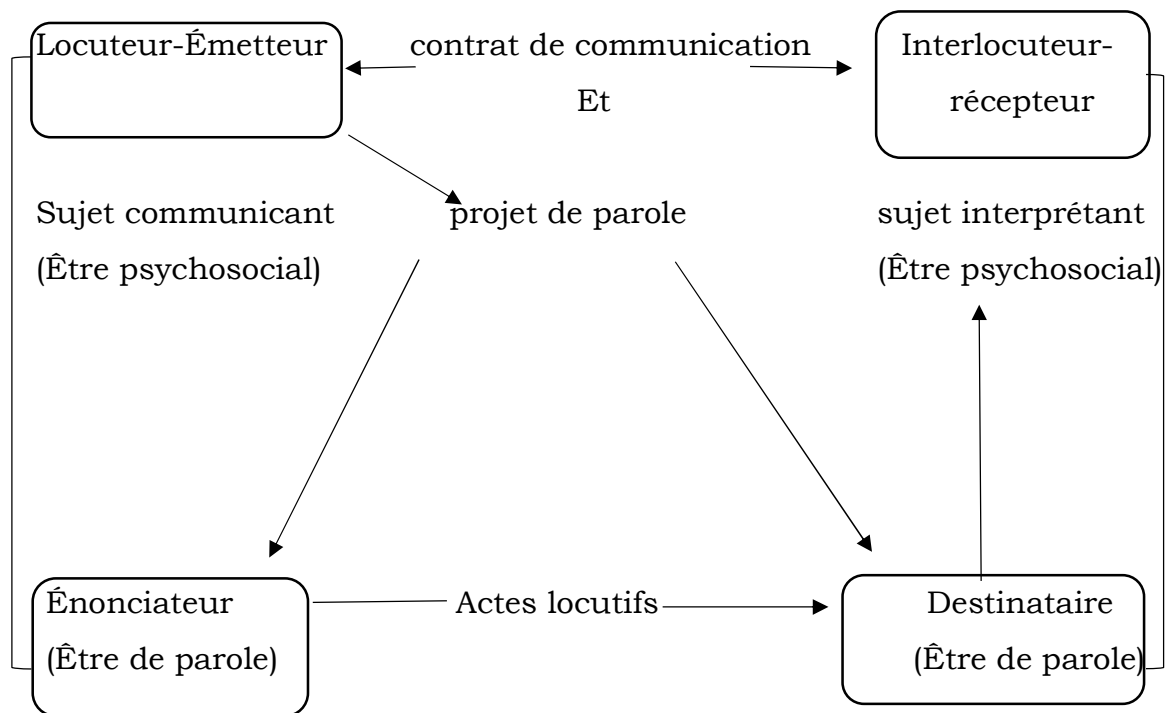
50 Hachette, Paris, 1983.

du psychosocial qui tendent pourtant à être confondues dans l'instance de parole du locuteur. Le linguiste présente d'ailleurs deux parties de ces identités nécessaires pour mieux comprendre la mise en place des *enjeux de l'acte de communication*.

La première partie représente les *partenaires* de l'acte de langage, des êtres sociaux et psychologiques qui sont : « externes à l'acte mais s'y inscrivant, et qui sont définis par un certain nombre de traits identitaires, dont la pertinence dépend de l'acte de communication considéré ». Ces partenaires sont en l'occurrence le *locuteur-émetteur* (appelé aussi « *sujet communicant* ») et l'*interlocuteur-récepteur* (ou « *sujet interprétant* »). Le premier produit l'acte de communication, et le second reçoit, interprète et réagit. La seconde partie est celle des *protagonistes* de l'énonciation, ce sont des « êtres de paroles, internes à l'acte de langage, et qui se définissent à travers leurs comportements discursifs ». (Charaudeau, 1992 : 643)

Contrairement aux êtres sociaux et psychologiques qui représente le *locuteur-émetteur* d'un côté et l'*interlocuteur-récepteur* d'un autre, ces protagonistes sont plutôt le *locuteur-énonciateur* (ou « Énonciateur ») et l'*interlocuteur-destinataire* (ou « Destinataire »). L'énonciateur se charge de la mise en scène des intentions discursives du locuteur alors que le destinataire occupe une certaine place dans le discours de l'énonciateur. Autrement dit, le destinataire dépend du propos du locuteur, comme dans le slogan publicitaire « *Vous rapprocher de l'essentiel* » (publicité d'Orange Burkina). Le destinataire est désigné par le deuxième pronom personnel du pluriel « vous ». Toutefois, le récepteur à savoir celui qui interprète ne dépend que de lui-même, tel est le cas du téléspectateur en face de son téléviseur. Il interprète et réagit aux différents messages qui lui ont été transmis selon sa propre identité psychosociale. Il peut en effet, adhérer ou décliner le message de l'énonciateur.

Pour mieux expliciter ce qu'est un acte de communication, Charaudeau (1992) schématise la mise en scène du langage selon le dispositif suivant :



Dispositif de mise en scène du langage (1992, p. 644)

Dans le dispositif de la mise en scène du langage publicitaire, l'auteur attribue à ces « êtres communicatifs » des rôles spécifiques et définit dans le *circuit externe*, sans pour autant présenter une étude détaillée du système économique ou sociologique, la publicité comme « un circuit d'échange de bien de production qui met en cause plusieurs partenaires » (Charaudeau, 1983 : 118). Par partenaires, il entend les sujets suivants : un locuteur (ou émetteur), un interlocuteur (ou récepteur), un énonciateur et un destinataire⁵¹. S'agissant ainsi d'un :

Fabricant : Dans les publicités, il s'agit de l'ensemble des personnes composant les différentes entreprises de téléphonie mobile au Burkina Faso ; nous en citons : *Orange Burkina*, *Moov Africa* et *Telecel Faso*.

⁵¹ Dans son ouvrage *Langage et discours. Éléments de Sémiolinguistique (Théorie et pratique)*, Charaudeau n'a pas encore attribué aux « êtres communicatifs » de son Dispositif de mise en scène du langage les dénominations distinctives de « partenaires et protagonistes »

Éventuel consommateur (ou un TUi-consommateur) : un sujet à qui le produit est destiné et se définit comme une « *instance agissante* ». Un partenaire qui est lié à ce système socio-économique et remplit ainsi le rôle d'acheteur de biens de production. Comme il peut adopter le rôle d'« *une instance interprétante* » lorsqu'il est en face d'un spot publicitaire. Dans notre cas, c'est le large public des téléspectateurs, et la cible de la communication de façon particulière. Cette cible peut renvoyer aux utilisateurs des plateformes de transfert mobile orange money, aux jeunes qui utilisent fréquemment les bonus d'appel.

Produit (IL°-Produit) : C'est l'objet d'échange. Il présente selon le linguiste une double « promesse ». D'un côté « une promesse d'enrichissement » pour le publicitaire et d'un autre « une promesse d'acquisition » d'un bienfait pour le consommateur : la connexion 4G+, les bonus d'appel, les kits promotionnels, les services de proximité à travers les points Telecel Proximité, etc.

3. Analyse des embrayeurs dans les messages publicitaires des compagnies de téléphonie mobile au Burkina Faso

Selon Roman JAKOBSON, le contexte linguistique constitue le repère par excellence de toute interprétation d'un embrayeur. C'est le cas des référents de tous les pronoms personnels ; par exemple, le « *vous* » dans un énoncé désigne un (des) destinataire (s) du message. Cependant, la pragmatique n'a pas vraiment partagé la vision de Jakobson quant à son expression de « *référence* ». Pour cette discipline, l'expression est usée dans une autre dimension, celle de la référence temporelle dans la pragmatique cognitive. Dans cette présente étude, nous allons repérer les différentes catégories des embrayeurs (les indices personnels, les indices temporels) figurant dans notre corpus et d'essayer de les analyser en prenant compte de la scène d'énonciation.

3.1. Les indices personnels dans les messages publicitaires

Considérons ces énoncés publicitaires suivants :

1. « *S'entraider, où que **nous** soyons et rester proches même quand on est loin est possible avec Orange money* » (extrait publicité 4/Orange Burkina)

2. « **Vous** rapprocher de l'essentiel » (Slogan d'Orange Burkina)
3. « le KIT EXTRA de Telecel, le Kit qui **vous** libère des coûts de communication » (extrait publicité 2/Telecel Faso)
4. « Ce matin en allant au bureau, **j'**ai été bloqué dans un énorme embouteillage ; **j'**avais une réunion très importante et c'est moi qui avais tout le dossier. Heureusement **j'**ai pu envoyer le fichier à partir de mon téléphone et **j'**ai même pu faire la présentation en vidéo. Ça s'est très bien passé » (extrait publicité 5/Orange Burkina)

Dans le premier énoncé, le « nous » implique l'annonceur et le public. La publicité montre que la distance ne doit plus être un obstacle dans la volonté de venir en aide à quelqu'un de très cher. Cela dit, le produit **Orange money** serait la solution pour permettre aux téléspectateurs de pouvoir s'entraider financièrement sans plus craindre les distances. Le « nous » serait, selon Dominique MAINGUENEAU (2014), une stratégie pour valoriser « la face positive » du public qui serait davantage concerné par le message. Il serait inadéquat de dire « S'entraider, où que **vous** soyez et rester proches même quand on est loin est possible avec Orange money » car dans ce cas, le public aurait une mauvaise interprétation quant à l'utilisation du produit **Orange money** comme moyen de transfert. Ainsi, la « face positive » du destinataire serait dévalorisée amenant le public à douter de la fiabilité du produit. Cette « face négative » pourrait éventuellement développer une certaine méfiance de la part du public l'incitant à abandonner l'idée d'utiliser **Orange money** comme moyen de transfert d'argent. Ainsi, le « nous » dans cet extrait, implique l'annonceur (Orange Burkina) et le public (téléspectateurs burkinabè).

Dans les deux extraits qui suivent, le destinataire est présent à travers la forme d'un vous (tu) et désigne un groupe d'utilisateurs de la téléphonie mobile. Ainsi dans ces extraits, le locuteur est effacé et caché derrière une entreprise (Orange Burkina, et Moov Africa). Celle-ci expose son offre au destinataire désigné par le pronom « vous ». C'est alors que le destinataire s'identifie au « vous », et cela constitue une stratégie de la part de l'annonceur qui tente d'établir un contact

de confiance afin que chaque téléspectateur se voit dans cette offre et s'identifie à cette marque.

Dans le dernier extrait, le « je » a un rôle d'« *identification* » selon D. Maingueneau (2014 : 32) ; c'est-à-dire que le téléspectateur s'identifie à l'instance énonciatrice mise en scène. Dans la première partie de l'annonce publicitaire par exemple, on peut noter ce message linguistique sonore (émanant d'un acteur) : « *Ce matin en allant au bureau, j'ai été bloqué dans un énorme embouteillage ; j'avais une réunion très importante et c'est moi qui avait tout le dossier.* », le « je » témoigne d'une situation (embouteillages en pleine circulation) susceptible d'être vécue par tout dirigeant ou responsable d'entreprise surtout dans le contexte burkinabè. En fait, nos grandes villes ne disposent pas de voies assez larges et les embouteillages sont fréquents dans ces zones urbaines. Un problème auquel les responsables et chefs d'entreprise souhaiteraient trouver une solution. L'acteur dans le spot publicitaire apporte cette solution dans la deuxième partie de l'énonciation : « *Heureusement j'ai pu envoyer le fichier à partir de mon téléphone et j'ai même pu faire la présentation en vidéo. Ça s'est très bien passé.* ». Ce « je » singulier vise donc à inclure tout téléspectateur chez qui l'on a suscité cette identification indirecte puisque celui qui se trouve devant son téléviseur devrait d'abord sentir qu'il est concerné par le message.

3.2. Texte sans personnes.

Nous venons d'examiner des messages publicitaires qui comportent des embrayeurs de personne (le « nous », le « vous » et le « je »). Considérons à présent ce slogan de Telecel Faso : « *OFFRIR PLUS...* »

Dans le slogan publicitaire de Telecel Faso, l'énonciation s'effectue par un procédé que P. Charaudeau et D. Maingueneau (2002 : 134) appellent « *effacement des embrayeurs de personne* ». Il s'agit, entre autres, d'une stratégie énonciative qui vise à adhérer pleinement le public en l'invitant à approuver la véracité du propos. Cet extrait publicitaire de la compagnie témoigne clairement de l'absence des deux parties de la communication (énonciateur et co-énonciateur). Aucune trace d'embrayeur n'y figure. Le texte ne répond pas à la structure d'énonciation ordinaire que nous avons préalablement constatée, car il fait partie du plan « *non embrayé* » qui

« est lié à un parasitage des caractéristiques du scientifique » (P. Charaudeau et D. Maingueneau, 2002 : 135). Cette forme d'énonciation semble présenter le slogan de la compagnie Telecel comme une « *vérité scientifique* », indépendamment du destinataire et du destinataire. De ce fait, le téléspectateur pourrait croire que la compagnie ne fait rien d'autre qu'offrir seulement sans une contrepartie.

3.3. Les indices temporels dans les messages publicitaires

Dans l'étude consacrée à la modalisation dans le discours publicitaire, nous avons remarqué que l'*impératif* constitue le mode du discours au premier niveau, suivis des autres modes qui varient entre indicatif et infinitif. On constate que ces modes sont présents dans la plupart des publicités des trois compagnies téléphoniques. Essayons donc de repérer et de classer ces modes et temps à travers le corpus pour une meilleure analyse.

Publicité	Verbe	Temps et modes estimés
Pub 6/Orange Burkina	Téléchargez votre application TV mobile d'orange sur Playstore et profitez d'un bouquet de chaînes sans consommation de mégas	Impératif
Pub 8/Moov Africa	Profitez de vos proches avec la meilleure connexion au Faso	Impératif
Pub 3/Telecel Faso	Vivez les meilleurs moments avec la 4G+ de Telecel	Impératif
Pub 4/Orange Burkina	Avec Orange money, envoyez et recevez de l'argent facilement depuis le Burkina, la Côte d'Ivoire, le Mali, le Niger et le Sénégal (...)	Impératif
Slogan/Telecel Faso	OFFRIR PLUS	Infinitif

Pub 5/Orange Burkina	Vivre les plus belles expériences sur le 1 ^{er} réseau 4G+ au Burkina Faso	Infinitif	
Slogan/Orange Burkina	Vous rapprocher de l'essentiel	Infinitif	
Slogan/Moov Africa	Un monde nouveau vous appelle	Présent de l'indicatif	
Pub 2/Telecel Faso	Le KIT EXTRA de Telecel, le Kit qui vous libère des coûts de communication	Présent de l'indicatif	
Pub 3/Telecel Faso	C'est ainsi que chaque jour, Telecel s'engage à vous offrir plus	Présent de l'indicatif	

Après avoir repérer les principaux temps et modes dans les messages publicitaires des trois compagnies téléphoniques, essayons de les interpréter pour comprendre leurs stratégies énonciatives.

LE MODE IMPERATIF

L'impératif sert à donner un ordre. Son usage en publicité vise à inciter à accomplir un acte. Il induit implicitement une situation de dominateur (annonceur qui est un connaisseur, donc un savant) face à une personne (consommateur) qui ne dispose pas suffisamment d'informations sur un sujet ou un objet. Dans les contextes de notre présent corpus, l'impératif occupe une place importante dans le discours publicitaire. Ce mode en réalité n'a pas la valeur d'une injonction directe ; au contraire, il s'agit d'une stratégie discursive de la part du publicitaire pour se rapprocher davantage du consommateur du fait que ce mode est souvent utilisé entre amis à travers plusieurs modalités : une proposition, un conseil, une suggestion, une interdiction, etc. En effet, c'est de la part d'un ami que l'on reçoit souvent des propositions, des conseils, des suggestions ou encore des interdictions exprimées par des verbes au mode impératif.

Dans « **Téléchargez** votre application TV mobile d'orange sur Playstore et **profitez** d'un bouquet de chaînes sans consommation de mégas », l'entreprise Orange Burkina propose une application au téléspectateur ; cette application permet de suivre les programmes de télévision sur son mobile sans frais de consommation. Par ailleurs, cette application a l'avantage de permettre à ses potentiels utilisateurs de profiter des programmes de la télévision à tout moment ; dans ce contexte, les utilisateurs ne seront plus obligés de rentrer chez eux (à la maison) pour pouvoir suivre les programmes ; ils auront la liberté de suivre les différentes chaînes à travers leurs smartphones. C'est ainsi que le téléspectateur qui se trouvera dans ce contexte, verra à travers le message une bonne proposition à prendre. Dans ce cas, l'impératif (« Téléchargez » et « profitez ») n'est pas perçu par le téléspectateur comme un ordre, mais plutôt un conseil, une suggestion venant de la compagnie Orange Burkina. C'est de cette manière que la compagnie arrive à capter l'attention de la cible à travers le message publicitaire.

Considérons également cet énoncé de Moov Africa : « **Profitez** de vos proches avec la meilleure connexion au Faso » (publicité 8). Il est à noter qu'en matière de connexion, l'annonceur présente ici son offre comme étant meilleure par rapport aux offres des autres compagnies. Aussi, Moov Africa met en exergue le fait que sa connexion pourrait être avantageuse pour le téléspectateur dans certaines circonstances. En effet, la connexion permet aux éventuels consommateurs de rester en contact avec leurs proches à tout moment. Dès lors, l'impératif dans ce cas, au lieu d'être un ordre clairement exprimé par l'annonceur, apparaît comme une sorte de conseil ou de suggestion de l'annonceur à l'endroit du téléspectateur. Cela permet à ce dernier de se sentir concerné par le message et donc de passer à l'utilisation de la connexion 4G+ de Moov Africa.

Dans « **Vivez** les meilleurs moments avec la 4G+ de Telecel » (publicité 3), la compagnie Telecel Faso établit une liaison entre sa connexion et la possibilité de vivre de meilleurs moments. Autrement dit, la condition pour vivre de meilleurs moments, c'est d'utiliser la connexion 4G+ de Telecel Faso. Indirectement, les connexions des autres compagnies téléphoniques ne permettent pas aux éventuels consommateurs de vivre ces meilleurs moments. Dans ce contexte, l'impératif est une suggestion, une recommandation de la part de

l'annonceur à l'endroit du téléspectateur. Celui-ci aura l'impression que la compagnie Telecel Faso s'intéresse à son bien-être, donc passera à l'utilisation de la connexion de la dite compagnie.

Enfin, dans l'énoncé « Avec Orange money, **envoyez** et **recevez** de l'argent facilement depuis le Burkina, la Côte d'Ivoire, le Mali, le Niger et le Sénégal (...) », Orange Burkina montre la possibilité d'effectuer des transactions entre les différents pays de la sous-région à travers la plateforme Orange money. Par ailleurs, cette plateforme est facilement utilisable, donc accessible à tout le monde. Tout comme dans les cas précédemment analysés, l'impératif (« envoyez » et « recevez ») à ce niveau est une forme de suggestion que le publiciste fait à l'endroit du téléspectateur.

LE MODE INFINITIF

Il faut noter que l'infinitif employé seul n'est pas un mode très fréquent dans le discours publicitaire par rapport à l'impératif qui constitue un mode de ce discours par excellence. En effet, employé seul, l'infinitif comporte la valeur d'un ordre ou d'un conseil. Il représente donc un mode redondant de l'impératif. Or, les annonceurs optent plutôt pour l'impératif connu pour ses valeurs de conseils et d'incitation à la place de l'infinitif qui est moins connu pour cet usage. L'infinitif ainsi employé dans le présent corpus est une stratégie discursive de la part de Telecel Faso (**OFFRIR PLUS**) et Orange Burkina (Vous **rapprocher** de l'essentiel) pour se rapprocher davantage du public. En fait, ces deux slogans engagent plus ou moins les deux entreprises à exécuter des actions envers les potentiels consommateurs. D'un côté, **Orange Burkina** promet travailler à rapprocher les clients de ce qui leur est essentiel. De l'autre côté, **Telecel Faso** promet d'offrir des biens et services aux consommateurs au-delà de ses attentes. Par ailleurs, dans cet énoncé « **Vivre** les plus belles expériences sur le 1^{er} réseau 4G+ au Burkina Faso », la compagnie Orange Burkina promet d'assurer au public une bonne connexion lui permettant de vivre de belles expériences. Cela peut sous-entendre une forme de conseil invitant le téléspectateur à rejoindre les entreprises en question à travers les différents biens et services offerts.

LE MODE INDICATIF

Dans le slogan de Moov Africa, le choix du présent sous-entendrait une information. L'entreprise téléphonique actualise de ce fait son engagement vis-à-vis de ses potentiels clients. Par ce slogan, on pourrait dire que Moov Africa indique des informations sur ses missions et objectifs dans le sens de satisfaire davantage la clientèle à travers ses offres (les bonus d'appel, la connexion 4G+, la plateforme Moov Money, etc.).

Dans l'extrait du corpus « Le KIT EXTRA de Telecel, le Kit qui vous **libère** des coûts de communication » où on retrouve le présent, il s'agit aussi d'une information que l'entreprise donne à ses potentiels clients. En fait, cette dernière informe que son produit (le KIT EXTRA) permet de ne plus être confronté aux coûts élevés de la communication.

Enfin dans le troisième énoncé publicitaire « C'est ainsi que chaque jour », Telecel **s'engage** à vous offrir plus, il s'agit d'une promesse que Telecel Faso fait à l'endroit des téléspectateurs : celle de travailler à donner plus de possibilités d'usage du virtuel pour avoir le sentiment de l'actuel.

CONCLUSION

La conception des différents éléments constitutifs de l'énonciation publicitaire en partant de la vision de Charaudeau, nous a permis de faire une analyse du discours publicitaire télévisuel à travers les messages publicitaires des trois compagnies téléphoniques au Burkina Faso. Mais avant, nous avons tenté d'appliquer l'appareil énonciatif aux messages publicitaires pour analyser la publicité comme une instance communicatrice dans laquelle s'opère une mise en scène du langage qui implique des sujets communicants. Par la suite, nous avons relevé puis analysé les indices personnels et temporels présents dans les énoncés publicitaires des trois entreprises téléphoniques. L'interprétation des embrayeurs personnels dans l'énonciation publicitaire nous a révélé que le « Vous » exploité dans les messages publicitaires constitue une stratégie de la part de l'annonceur qui tente d'établir un contact de confiance afin que chaque téléspectateur se voit dans une offre et s'identifie à cette marque. C'est aussi ce rôle d'« identification » que

le « *je* » a dans les énoncés publicitaires. Quant au « *nous* », il permet d'impliquer les deux instances de la communication (l'annonceur et le public) dans le message publicitaire. Notons aussi que l'absence d'embrayeur personnel est une forme de stratégie énonciative qui vise à adhérer pleinement le public en l'invitant à approuver la véracité du propos. Par ailleurs, l'interprétation des indices temporels dans le discours relève que l'usage des modes indicatif et infinitif dans les énoncés publicitaires tente d'informer les téléspectateurs sur les différentes offres, et par la suite les conseiller à acheter les produits. Enfin, l'impératif qui s'apparente à une injonction directe, est en réalité une stratégie discursive de la part du publicitaire pour se rapprocher davantage du consommateur à travers certaines modalités telles que la proposition, le conseil, la suggestion, etc. Au regard de la force persuasive des embrayages énonciatifs, il est important que les entreprises accordent plus d'importance à la construction des messages publicitaires pour une bonne atteinte des objectifs commerciaux.

Références bibliographiques

- Austin, J. L. 1970. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Éditions du Seuil.
- Barthes, R. 1964. Rhétorique de l'image. *Communications* 4 :40-51.
- Benveniste, É. 1970. L'appareil formel de l'énonciation. *Langages* 17 :12-18.
- Charaudeau, P. 1983. *Langage et discours : éléments de sémiolinguistique (Théorie et pratique)*. Paris : Hachette.
- Charaudeau, P. 1992. *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris : Hachette.
- Charaudeau, P. et Maingueneau, D. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil.
- Jakobson, R. 1963. *Essais de linguistique générale*. Paris : Minuit.
- Maingueneau, D. 2014. *Analyser les textes de communication*. Paris : Armand Colin.
- Searle, J. R. 1982. *Sens et expression : Étude de théorie des actes de langage*. Paris : Minuit.
- Traoré, S. 2012. *BIEN PARLER, BIEN ÉCRIRE : Techniques de communication et de rhétorique*. Ouagadougou : L'Harmattan.

Annexes: Les spots publicitaires (disponibles en ligne sur les chaînes Youtube des différentes institutions).

Publicité n°	Institution/ Produit	Durée	Date de téléchargement
1	Telecel Faso/ Bonus internet	60 secondes	18/8/2021
2	Telecel Faso/ KIT EXTRA	60 secondes	31/5/2021
3	Telecel Faso/ 4G+	58 secondes	07/7/2021
4	Orange Burkina/ Orange Money	60 secondes	31/5/2021
5	Orange Burkina/ 4G+	59 secondes	27/7/2021
6	Orange Burkina/ TV Mobile	53 secondes	31/3/2021
7	Moov Africa/ Moov Money	61 secondes	27/7/2021
8	Moov Africa/ 4G+	26 secondes	07/7/2021

COMPÉTENCE ET PERFORMANCE CULTURELLES : LE POINT DE VUE SÉMIOTIQUE

Bénewendé Mathias NITIEMA
Centre Universitaire de Dori, Burkina Faso
bmathias14@yahoo.fr

Résumé

La culture est un univers de sens analysable par les signes. La sémiotique l'identifie comme un système de modalisation. A l'intérieur de ce système, les signes rentrent en communication les uns avec les autres. Ils peuvent dans leur relation, soit choisir de se confronter, soit adopter le modèle de Rousseau dans le Contrat social, c'est-à-dire par l'échange. Il s'agira de mettre en exergue le rapport entre la compétence et la performance culturelles par la manifestation des signes. Ces éléments se conditionnent dans une réciprocité qui peut être fonctionnelle (propice à l'échange), ou dysfonctionnelle (sujette à la violence et à la confrontation). Plus précisément, nous cherchons à savoir par quels moyens un milieu culturel arrive à stimuler la performance individuelle et collective de manière à ce que celle-ci puisse, à son tour, contribuer à l'évolution de la culture. En d'autres mots, comment une situation de conflit culturel ou une relation d'échange interculturel se réalise par le contact des signes ? Telles sont les questions auxquelles, nous tenterons d'apporter des éléments de réponses.

Mots-clés : sémiotique culturelle, performance, échange, compétence.

Abstract

Culture is a universe of meaning that can be analyzed by signs. Semiotics identifies it as a system of modalisation. Within this system, the signs enter into communication with each other. In their relationship, they can either choose to confront each other or adopt Rousseau's model in the Social Contract, that is to say through exchange. It will be a question of highlighting the relationship between competence and cultural performance through the manifestation of signs. These elements are conditioned in a reciprocity that can be functional (conducive to exchange), or dysfunctional (subject to violence and confrontation). More specifically, we seek to know by what means a cultural environment manages to stimulate individual and collective performance so that it can, in turn, contribute to the evolution of culture. In other words, how does a situation of cultural conflict or a relationship of intercultural exchange come about

through the contact of signs? These are the questions to which we will try to provide some answers.

Keywords: cultural semiotics, performance, exchange, competence.

Introduction

La sémiotique de la culture est un domaine de recherche à l'intérieur de la sémiotique qui tente de définir la culture du point de vue sémiotique et comme un type de l'activité symbolique qui est la création de signes. Elle tente de donner un sens à ce qui nous entoure. La culture est comprise comme un système de symboles ou de signes significatifs. Le signe principal étant le système culturel, le domaine est généralement désigné comme la sémiotique de la culture. La problématique met en relief la nécessité de découvrir les pratiques adéquates permettant aux individus et aux organisations sociales de construire leurs compétences culturelles. Mais la difficulté est de définir en quoi la sémiotique permet de faire l'analyse de la culture et de ses fondements. En quoi consistent ces « compétences » ainsi que les « performances culturelles » qui en ressortent ? Et en quoi la question de la compétence peut-elle prédisposer à une performance ultérieure ?

Les cultures ont deux façons de communiquer, les unes avec les autres. Elles peuvent choisir comme modèle de compétence de se confronter ou de prendre le schéma de Rousseau dans le contrat social, c'est-à-dire par l'échange. L'objectif de ce travail est de comprendre les rouages sous-jacents au déterminisme collectif engendré par des rapports de pouvoir et de domination des cultures fondamentalement axés sur la construction ou la destruction du « sens ». Il s'agira plus spécifiquement, dans un premier temps, de montrer que sous-jacente à la violence concrète des guerres de culture, telle que le génocide et la torture, il existe une violence invisible, plus pernicieuse, individuelle et collective agissant par les signes qui détruit « l'univers de sens » d'une collectivité, provoquant le désespoir et l'incapacité d'agir. Dans un deuxième temps de montrer que le modèle sémiotique de Tartu offre des principes méthodologiques novateurs pour stimuler la résilience et la créativité culturelles par l'entremise du « sens » à travers la création de textes et de produits de culture, porteurs de significations nouvelles. Ainsi,

nous montrerons qu'un modèle sémiotique de la culture peut servir de cadre théorique et méthodologique pour le développement des compétences interculturelles. Puisque la culture est un « univers de sens », nous indiquerons que la capacité d'apprendre à performer dans une culture relève d'abord d'une aptitude à travailler avec le « sens » qu'une collectivité attribue à son vécu.

1. Cadre théorique

Notre travail examine le potentiel interdisciplinaire de la sémiotique pour l'analyse de composantes culturelles et pour la création de stratégies novatrices permettant de contribuer à leur évolution. La sémiotique culturelle de Tartu fournit le cadre théorique à une approche analytique basée sur les concepts de fonction et de système. Pour R. Parent (2009, p. XXII), elle « permet aussi de cerner la spécificité évolutive d'un système culturel à travers ses textes (oraux et écrits) et d'effectuer la cartographie d'un espace culturel ». Le pragmatisme phénoménologique de Peirce vient combler les limites de l'approche fonctionnaliste et systémique de l'analyse culturelle. Dans l'optique sémiotique de Peirce, R. Parent (2009, p. XXII) affirme : « L'interprétation de l'information ressortant de l'analyse demeure toujours une hypothèse, une construction de la part des observateurs, que ceux-ci doivent ensuite confirmer par l'entremise d'une rétroaction avec des interlocuteurs dans la communauté ». À cet égard, ce modèle dialogique de la communication rejoint celui de Tartu et établit un point de convergence important entre ces deux sémiotiques. À celles-ci s'ajoute la sémiotique discursive de Greimas pour l'analyse des récits de vie et de la tradition orale du milieu.

R. Parent (2009, p. XIV), dans la préface et reprenant les propos de Jacques Lecoq, dira : « Dans le corps, il y a des corps cachés. Quand vous libérez le corps caché, vous libérez la parole cachée ». La libération d'une parole cachée correspondait de près à ce que proposait la sémiotique de Tartu : la création de significations culturelles nouvelles par l'entremise des signes. Dans un cas comme dans l'autre, la créativité individuelle et collective en était la finalité. Finalement, l'analyse de la culture faisait appel à la capacité des individus de s'organiser et d'innover face à leurs besoins culturels.

1.1. La compétence

Notre démarche définit la compétence culturelle à partir de la théorie des modalités de Greimas. Celle-ci permet d'identifier la structure modale qui régit les normes (devoir), les valeurs (vouloir) et les croyances (pouvoir) du milieu culturel. Le G. d'Entrevernes (1979, p. 17) écrit : « La réalisation de la transformation par le sujet présuppose que ce dernier est capable de réaliser la performance, ou encore qu'il est compétent. On appellera compétence les conditions nécessaires à la réalisation de la performance pour autant qu'elles sont rapportées au sujet opérateur ». Nous avons défini la compétence culturelle en lien avec la structure modale, nous nous intéresserons à la performance dans les lignes qui suivent.

1.2. La performance

Il aborde un type de performance en particulier : l'échange. Défini par la sémiotique de Greimas comme un métarécit, le concept de l'échange constitue à la fois un outil d'analyse et de création pour conceptualiser et communiquer des scénarios de changement culturel. J. Fontanille (2008, p. 25) écrit : « Une situation sémiotique est une configuration hétérogène qui rassemble tous les éléments nécessaires à la production et à l'interprétation de la signification. ». Pour D. Bertrand et J. Fontanille (2006, p. 205), « Même lorsque l'univers est organisé, que l'alternance des temps forts et de temps faibles semble parfaitement réglée, des troubles, des désordres, des forces d'anarchies peuvent mettre cette organisation en péril. Une des figures qu'actualisent les mythes est celle de la suspension. »

J. M. Klinkenberg (1996, p. 219) affirme : « Par fonction, il faut entendre qu'une variété précise doit ou peut être utilisée dans un contexte donné. Ce contexte peut être un contexte social au sens strict, un contexte technique ou référentiel d'une interaction communicative. » Aussi, le concept de la performance, tel qu'utilisé dans cet article, dépasse l'étroite dichotomie «compétence/performance » proposée par Chomsky. Des références aux sémiotiques de Tartu, de Greimas et de Saussure présentent la performance comme un moyen d'actualisation du sujet. Cette valorisation de l'individualité et du sujet performant dans l'évolution de la culture recoupe de près les recherches sur la nature de la

performance (Performance Studies). En faisant ressortir ces points de convergence, le deuxième volet illustre le potentiel créateur de la sémiotique. Examinés à la lumière de recherches parallèles dans les sciences humaines et sociales, ces recoupements interdisciplinaires consolident la réflexion théorique sous forme de pratiques signifiantes propices à la communication interculturelle et à l'action sociale.

1.3. La sémiotique et la performance culturelle

La sémiotique est un outil d'analyse des systèmes de signes. Elle étudie la culture en regardant la façon dont elle communique ou non avec les autres. La culture définie comme un complexe de valeurs et de création propres à un peuple constitue les représentations de bases de ce dernier. Le volet de la compétence augmente l'acquisition du savoir de la capacité de comprendre une autre culture. Le volet de la performance privilégie la démonstration d'un savoir-faire interculturel et l'habileté à innover face à un besoin de culture. Malgré les écarts culturels qui font obstacle à la réception des différentes écoles de sémiotique, celles-ci se complètent et se font écho dans leurs quêtes respectives de significations nouvelles.

En approfondissant, la dynamique entre culture et performance sous l'angle de la sémiotique, nous ne prétendons pas effectuer une synthèse de la discipline. Nous tentons plutôt d'en présenter des éléments saillants en vue de sa mise en application à des problématiques de culture. Soulignons également que le fait d'étudier le phénomène culturel dans une perspective sémiotique n'implique pas, comme le rappelle U. Eco, que la culture se limite à une question de sens. Il est plus exact d'affirmer que « l'ensemble de la culture devrait être étudié comme un phénomène de communication basé sur des systèmes signifiants » (U. Eco, 1976, p. 22-23). Ce point de départ ne suppose pas non plus que la culture soit réductible à la sémiotique mais que chaque unité ou objet de culture peut être porteur de sens et relever ainsi d'un phénomène sémiotique.

Le savoir-faire interculturel et une reconnaissance grandissante de l'importance de la métacognition, c'est-à-dire du développement de la capacité « d'apprendre à apprendre sur une culture », pour favoriser la performance adaptative de l'individu dans un autre contexte culturel, est particulièrement intéressant pour notre modèle

sémiotique (Earley et Gibson 2002 ; Stenning 2006 ; Hampden-Turner et Trompenaars 2006). Cette métacommunication, considérée sous l'angle de l'interprétant de Peirce, met l'accent sur une approche herméneutique de l'échange et de la communication interculturelle et place l'autonomie de l'apprenant au centre des stratégies d'apprentissage (Kolb 1984).

2. La performance culturelle : confrontation et échange

Les cultures ne sont pas des vases clos. Elles sont des univers à l'intérieur desquels des signes interagissent. Ces signes s'affrontent, se déconstruisent et se construisent. On parlera donc de l'échange ou de la confrontation culturel(le).

2.1. La confrontation comme compétence culturelle

Les modèles complexes de la polémique offrent une première clé pour l'articulation de la « guerre des cultures » comme phénomène de sens. Au niveau de l'organisation modale, une confrontation des signes invisibles est lancée chez l'individu. La syntaxe actantielle de la conflictualité produit, du fait même de son niveau d'abstraction, de généralité et de mise en forme dans des « programmes de combat », un effet d'asepsie sémantique, de neutralisation ou du moins d'« écrasement » qui occulte la dimension corporelle, charnelle, sanglante et douloureuse de la violence. Nous parlerons de choc ou de guerres des cultures par l'entremise des signes qui s'opèrent à l'intérieur de l'individu et par la suite du groupe social. Ce processus aboutit au phénomène d'acculturation et de déculturation. Sa réhabilitation implique que ce terme soit précisément défini et doté d'un statut conceptuel à travers l'ensemble des relations qu'il induit et les caractéristiques propres à ses diverses configurations : violence et non-violence, violence légitime et illégitime, violence intentionnelle et violence des éléments naturels (le vent, la terre, la mer), rationalisation et impulsivité entre la violence programmée (la torture) et la violence incontrôlée (la fureur), entre ses manifestations aspectuelles et stratégiques permettant de distinguer les violences compulsives et occasionnelles d'un côté (le « passage à l'acte »), durables et itératives de l'autre (les violences conjugales), ou encore, pour une part, calculées et raisonnées (la guerre, en amont de ses « dérapages » et autres « dégâts collatéraux »).

Ces manifestations ne concernent pas seulement les différents modes d'aspectualisation du processus de la violence, mais aussi la diversité de ses formes passionnelles, avec leurs rôles thématiques et pathémiques spécifiques, ainsi que leurs façons d'impliquer le corps-chair. À ce propos, il s'agit de mettre à nu la façon dont la manifestation de la violence pouvait être vue à travers la façon dont elle mettait en vibration les corps de ceux qui la pratiquent et de ceux qui la subissent, l'inscrivant par la douleur dans leur propre chair. Qu'il s'agisse de corps singuliers ou de corps collectifs – également dotés d'une chair qui peut être blessée comme dans le cas de la violence appelée « symbolique » –, ou qu'il s'agisse de corps « énonciatifs » qu'implique l'existence même de la violence en tant que scène, également « mis en vibration » par les modes de présence et de présentation de la violence elle-même, dans tous les cas, son incarnation est pour la sémiotique une question centrale.

Au-delà de la « scène de la violence », sa phénoménalité s'inscrit enfin dans des formes de vie plus générales et englobantes. Celles-ci sont caractérisées, d'un côté, par la mise en congruence des éléments figuratifs, modaux, aspectuels et axiologiques qui définissent toute forme de vie d'un point de vue sémiotique, et, de l'autre, par la puissance même de leurs codifications culturelles. Codifications qui les figent, les « canonisent » et déterminent leur statut socio-sémiotique, entre stéréotypie, glorification ou scandale à conjurer : on peut penser à des configurations thématiques telles que le sadisme et le masochisme, à des rituels hybrides ludico-mythiques (tels que les combats de coq ou les corridas), à la complaisance envers la « cruauté » célébrée de telle ou telle « vie criminelle », à l'esthétisation de rôles pathémiques extrêmes (cf. la tragédie), à l'« éthisation » de la violence comme une nécessité morale (la convocation du « code d'honneur »), à la fascination de la catastrophe, à la jouissance, la fruition ou l'exaltation littéraire (« sublime, forcément sublime »), bref, à la confrontation plus générale de la violence avec le champ ouvert des axiologies.

C'est donc aussi à travers ces certitudes et ces menaces qu'une culture se dit, exprimant son identité et ses valeurs. Qu'elle se révèle et se communique, s'énonçant dans sa différence, voire son étrangeté, y compris par des signes involontaires ou inconscients – à l'instar du symptôme médical qui, objectif ou subjectif, émis en conscience ou à

l'insu de son émetteur, n'en participe pas moins d'un syndrome (comme l'architecture funéraire et la thanatopraxie, qui résonnent du même tabou de la mort que le corbillard gris souris (non noir), le « bon deuil » (gommé) ou les obsèques furtives (au nom de l'intimité), tous procédant d'une esthétique de la disparition.

2.2. L'échange comme performance culturelle

Tout milieu culturel influence ses membres de multiples façons. Les signes de chaque univers culturel communiquent avec les autres. Chaque individu se trouve de plus en plus confronté à la question de ses propres compétences interculturelles ainsi qu'aux urgences et au potentiel de développement inhérent à la diversité culturelle.

Ces macrocosmes se vivent au quotidien dans des microcosmes culturels : une ville, un quartier, un commerce, une école, un hôpital. Là, des individus sont appelés à « performer », à faire preuve de compétences culturelles, non seulement pour endiguer l'érosion de situations socioculturelles troublantes mais surtout pour capter, par l'entremise de l'innovation, le potentiel évolutif du métissage des cultures. L'article propose un éventail limité de principes théoriques et méthodologiques opératoires, c'est-à-dire de pratiques qui ont résisté à l'épreuve du temps, qui ont fait leurs preuves « sur le terrain » et qui peuvent aider des individus et des groupes à contribuer à l'échange par la performance culturelle. Ce survol ne prétend pas effectuer la synthèse de toutes les recherches en matière de culture. Faire même l'état de cette question représenterait une tâche énorme. Le travail se veut cependant un indicateur du potentiel prometteur du savoir existant pour épauler des intervenants dans leurs tentatives de réponse à des besoins culturels précis. Il espère ainsi contribuer à une meilleure compréhension de la nature et du fonctionnement du phénomène culturel, non seulement dans l'abstrait mais aussi par rapport à son influence puissante sur la « performance » des individus et des collectivités, sur leur capacité à être et à agir dans des contextes précis.

Dans cette optique, faire œuvre de sémiotique culturelle, c'est donc d'abord s'attacher à montrer que des signes bigarrés, en apparence hétéroclites, matériels ou non : rites, images, lieux, concepts, produits, pratiques alimentaires, vestimentaires, verbales ou gestuelles, s'inscrivent dans des cohérences générales formant des

systèmes de signes qui se situent au-delà des spécificités de nature (attachées par définition à un type ou un registre sémiologiques défini). Par exemple en Afrique, « mourir, c'est partir ». Cette analogie entre mourir et partir, mort et voyage, ou encore disparaître et (re)naître en franchissant un seuil, que l'on sorte de chez soi.

3. Programmes de résistance

Toutes ces activités vont se structurer dans des stratégies collectives promues par les Comités de Résistance clandestins : recrutement, observation, organisation. Dans ces situations extrêmes, il faut conjuguer tous les talents (linguistiques, manuels, intellectuels, physiques) et habiletés. Un individu seul ne peut survivre. La reconstruction du sentiment d'appartenance à un groupe social (Rutter, 1987) favorise la restauration de l'identité et atténue l'effet dévastateur des conditions d'existence. Un travail circulaire entre mémoire individuelle et collective s'effectue et fabrique une nouvelle mémoire commune. Les « souvenirs enveloppés » (Halbwachs, 1950) servent de « niche sensorielle » (Cyrulnik, 2016) et le partage des connaissances (Tillion, 2000) permet de comprendre le système d'oppression pour mieux s'en protéger.

Ainsi, ces actions de résistance forment une « intervention basée sur les forces » (Hodges et Clifton, 2004) favorisant : l'identification des ressources, le développement des compétences, la centration sur les émotions et traits positifs, l'amélioration de la qualité de la vie, le renforcement des groupes impuissants, les actions visant à transformer l'environnement, la diversité culturelle (Ionescu, 2011).

Conclusion

En somme, le projet interculturel fondé sur la construction d'une communauté interactionnelle, se révèle positif. Les compétences développées et les constructions identitaires dont témoignent les performances analysées tant au plan social que culturel, entretiennent avec l'individu ou le groupe social des rapports d'échange ou de conflit. L'échange favorise la construction de l'interculturalité et passe par une combinaison harmonieuse de la structure modale. Il permet notamment de favoriser un rapport positif entre deux cultures, chacune abandonnant une partie d'elle-même

pour faire corps avec l'autre. Les deux s'imbriquent complètement. En donnant plus de sens à la pratique, l'individu s'approprie sa culture à travers celle de l'autre, conformément à la structure modale. Le conflit provoque une confrontation de ladite structure. La culture dominante marque son emprise sur l'autre. L'évolution des compétences et des performances est patente et se réalise tant au plan des savoirs que des représentations des individus et de leurs groupes correspondants.

Références bibliographiques

- Bertrand, D. et Fontanille, J. 2006. *Régimes sémiotiques de la temporalité*. Presses universitaires de France. 487 p.
- Cyrulnik, B. 2016. *La Folle histoire des idées folles en psychiatrie*. Odile Jacob. 278 p.
- Fontanille, J. 2008. *Pratiques sémiotiques*. Presses Universitaires de France. 307 p.
- Eco, U. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington. India : U.P. 354 p.
- Groupe d'Entrevignes. 1979. *Analyse sémiotique des textes. Introduction, théorie, pratique*. Presses Universitaires de Lyon. CEDEX 2. 208 p.
- Halbwachs, M. 1950. *La mémoire collective*. Paris. P.U.F. 172 p.
- Hogdes, T. et Clifton, D. O. 2004. Strengths-based Development in Practice, DOI :10.1002/9780470939338.ch16
- Ionescu, S. 2011. *Traité de résilience assistée*. Presses Universitaires de France. Paris. 146 p.
- Klinkenberg, J-M. 1996. *Précis de sémiotique générale*. De Boeck Universités des Minimes. Bruxelles. 389 p.
- Parent, R. 2010. *Résoudre des conflits de cultures. Essai de sémiotique appliquée*. Presses Université Laval. 299 p.
- Rutter, M. 1987. *Psychosocial Resilience and Protective Mechanisms*. *American Journal of Orthopsychiatr* 57, 316-331. sur <http://dx.doi.org/10.1111/j.1939-0025.1987.tb03541.x>, consulté le 11 juin 2023.
- Tillion, G. 2000. *Il était une fois l'ethnographie*. Seuil. Paris. 300 p.

LES SCHÈMES CULTURELS COMME MODALITÉ D'ANALYSE SÉMIOTIQUE

Bernadette GANSONRE
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
bgansonre@gmail.com

Résumé

Insécurité, mal-gouvernance, croissance démographique, changement climatique, développement économique, écologique, social (développement durable) sont entre autres des défis à résoudre en Afrique. Et la science a pour objectif d'apporter des réponses à ces questions existentielles de l'homme. La recherche scientifique est contrainte en ce moment de panser ces maux qui minent la société pour préserver et protéger les générations à venir. C'est pourquoi il convient de se poser la question sur le rôle de la sémiotique dans les défis sociaux et sociétaux en cours et à venir : quelle sémiotique pour les défis de l'Afrique ? Ces questions font l'objet de cet article qui répond d'ailleurs à la problématique du colloque dans lequel il s'inscrit. S'il s'agit de prouver l'utilité des sciences humaines et sociales en Afrique, il convient de relever que la sémiotique n'en est pas en reste. Cependant, sortir du structuralisme est une condition pour son aptitude à investiguer avec finesse les préoccupations du XXI^e siècle en Afrique.

Mots-clés : Afrique- Défis sociétaux- Utilité- Structuralisme

Abstract

Insecurity, poor governance, population growth, climate change, economic, ecological and social development (sustainable development) are just some of the challenges facing Africa. And science aims to provide answers to man's existential questions. Scientific research is obliged to heal the ills that undermine society, in order to preserve and protect future generations. That's why we need to ask ourselves what role semiotics can play in current and future social and societal challenges: what kind of semiotics for Africa's challenges? This question is the subject of this article, which also responds to the problematic of the colloquium it is part of. If it's a question of proving the usefulness of the human and social sciences in Africa, it's work nothing that semiotics is to move beyond structuralism, it must be able to address social challenges.

Key words: Africa- Societal challenges – Usefulness – Structuralism

Introduction

Le monde est en pleine mutation si bien que les besoins de l'homme changent et se proportionnalisent à cette évolution exponentielle. Les recherches scientifiques doivent ainsi actualiser leur investigation pour s'adapter aux besoins évolutifs. Cela par la reconfiguration de leur démarche épistémologique de manière à ce qu'elle puisse s'approprier les nouvelles tendances problématiques. La sémiotique qui a longtemps demeuré dans le structuralisme, tente tant bien que mal depuis les années 80, de réinterroger son épistémologie, ses théories et approches à travers la sémiotique morpho-dynamique avec Jean Petitot, la sémiotique des passions avec Jacques Fontanille, la sémiotique subjectale avec Jean-Claude Coquet, la sémiotique tensive avec Claude Zilberberg et Jacques Fontanille, la sémiotique des cultures et sémantique interprétative avec François Rastier, la socio-sémiotique avec Éric Landowski, une tentative d'anthroposémiotique avec Jacques Fontanille et Nicolas Couégnas, et d'ethnosémiotique avec Francesco Marsciani.

Convient-il se poser une question principale celle de savoir comment les orientations épistémologiques susmentionnées peuvent-elles rendre aptes le sémioticien à résoudre avec aisance et pertinence les défis sociaux de l'Afrique en l'occurrence le développement ? À ce sujet, il sied de consigner que le structuralisme n'est pas très approprié. Cet article propose donc l'urgence d'aller vers la sémiotique du continu pour la résolution des préoccupations majeures en Afrique. Certains auteurs attribuent à la sémiotique du continu la dénomination « poststructuralismes » au pluriel, en ce sens qu'il y a divers essais théoriques d'auteurs différents et à des degrés de développement différents. C'est sur la base de cette flexibilité théorique que nous formulons l'hypothèse selon laquelle la prise en compte des schèmes culturels comme grille d'analyse permet d'orienter les plans de développement. Partant de ce postulat, nous nous référons au cadre théorique de la sémiotique post greimassienne.

1. Les limites du structuralisme

La formule « le sens naît de la différence » est le fondement du structuralisme ou encore de la sémiotique du discontinu. Ainsi, les analyses doivent s'opérer sur ce principe dans la mesure où il y a une distinction entre le plan de l'expression et le plan du contenu (J. T. Ouoro, 2010, p.2). Autrement, le signe structuraliste d'obédience saussurienne est arbitraire et constitué de deux actants : le sujet et l'objet.

C'est pourquoi les analyses sémiotiques s'évertuaient dans les textes linguistiques et étaient, pour la plupart, ancrées dans l'immanence textuelle. En ce qui concerne les recherches universitaires, le corpus était basé sur des œuvres littéraires jusqu'aux années 70.

En concevant le sens ou la signification sur une telle base et en prenant pour objet d'étude fondamental le texte littéraire, la sémiotique est sortie dotée d'une théorie forte et d'une méthode cohérente et s'est imposée comme une science au sein des sciences du langage. La période structuraliste vise à étudier la signification à partir des deux plans du langage : le rapport réciproque entre le signifiant et le signifié selon les notions de Ferdinand de Saussure, entre le plan de l'expression et le plan du contenu selon les concepts utilisés par Hjelmslev ou encore entre deux niveaux, à savoir le niveau de surface et le niveau profond selon les concepts de Greimas.

Des décennies plus tard, la sémiotique est ainsi devenue une « science » dotée d'une méthode ; cependant, pour une discipline vouée à la quête du sens, elle exclut d'autres préoccupations et même le pan qui concerne « la vie », car Saussure ne définissait-il pas la sémiotique comme étant « la vie des signes au sein de la vie sociale » ? Dans une telle logique nous percevons avec Jacques Fontanille que « seuls les phénomènes discontinus, et les oppositions dites " discrètes " sont intelligibles et pertinentes ». En investiguant pour la plupart de ses analyses les textes littéraires, la sémiotique s'écarte de la pluri-, de l'inter- et de la transdisciplinarité que préconise désormais la science.

En plus de la restriction de son objet d'analyse qui constitue une faiblesse, le structuralisme a bien fonctionné avec le principe d'immanence qui n'est rien d'autre qu'une théorie qui réduit la sémiotique à sa seule dimension d'outil d'analyse autosuffisant du texte. En effet, la langue est une forme qui n'a pas à s'intéresser à la

réalité extralinguistique. Le principe d'immanence rejette par décision épistémologique toute détermination externe de la langue qu'elle soit, de nature historique, sociale, géographique. Élaborée à partir de Greimas, la sémiotique structurale est une science de la signification, qui veut aborder le texte comme un ensemble signifiant construit, cohérent et autonome. Principe d'immanence ou « la clôture du texte », restreint la sémiotique à la description des formes internes de la signification du texte ou aux articulations du « micro univers sémantique » (A. J. Greimas, 1970, p.38). Cela étant, si le texte est un micro univers, alors il est « un tout signifiant » et l'analyse viserait à décrire la forme du contenu. Par conséquent, une analyse n'a pas besoin de faire appel à des informations « extérieures » du texte telles que celles relatives à l'auteur (sa biobibliographie), au paratexte, au contexte historique ou littéraire, etc. Une fois qu'un texte est lu, le sens est perçu et la signification doit être construite. Dans ce même sens, J. Fontanille (2008, p.9) disait que le principe d'immanence limitait l'analyse sémiotique au seul système de la langue, au texte, rien qu'au texte ; ainsi, « il fallait résister aux sirènes du contexte et aux tentations de pratiques herméneutiques notamment dans le domaine littéraire qui recherchait des « explications » dans un ensemble de données extra-textuelles et extralinguistiques. »

L'analyse sémiotique, ne se préoccupant pas des transformations au sein du texte pendant le structuralisme, a bien passé sous silence les opérations préalables aux transformations qui permettent de localiser d'autres phases sur lesquels le sujet passe avant d'effectuer l'action. C'est pourquoi, avec de tels acquis, il y a toujours une insuffisance voire une imperfection dans ces théories et méthodes, car ne prenant pas en compte toutes les parties ou processus d'émergence du texte et de l'énoncé.

En d'autres termes, le contexte dans ses analyses était mis à l'écart. Pourtant, cette notion s'avère nécessaire, car elle contient des données que nous ne devons pas ignorer, si nous voulons comprendre et saisir de façon profonde une situation ou une réalité existentielle. Ainsi, il était nécessaire de passer à la sémiotique du continu pour interroger les phases «*pré-modales*» (selon Greimas et Fontanille) que le héros dans un texte avait traversées avant de se joindre ou disjoindre à l'objet. Autrement, la sémiotique

structurale a longtemps écarté le sujet qui subit, car la narrativité étudie l'action sans tenir compte de la passion du sujet. L'analyse serait alors partielle si elle se limite à l'objet. C'est une deuxième justification valable de penser à une refonte sémiotique.

Par ailleurs, le principe selon lequel le sens naît de la différence (slogan structuraliste) n'est pas toujours une réalité, car, comme l'a bien signifié Justin T. Ouoro, l'homme ne s'oppose pas à la femme, mais tous se positionnent dans une situation de complémentarité. « Masculinité et féminité sont, en réalité, dans une forme de symbiose, de réflexivité et d'interdéfinition. » (J. T. Ouoro, 2020, p.275). Pourtant le carré sémiotique, théorie célèbre de la sémiotique du discontinu permettait de raffiner les analyses par oppositions sur la base de la contrariété et de la contradiction.

En outre, dans les années 80-90, « l'épistémè des sciences du langage a commencé à changer. Et la sémiotique, ne pouvant pas rester indifférente à ces changements, était contrainte d'élargir le camp en abordant les nouvelles questions [...] ». (D. Ablali, 2004, 39). Jacques Fontanille (2015) ajoute que « qu'on en pense du bien ou du mal, les conditions d'exercice de la recherche, et même les conditions d'existence des disciplines de recherche, se sont profondément transformées en quelques décennies. »

Comment rendre compte de sa définition qui est « la science du sens » ou « l'exploration du sens » si la sémiotique doit se limiter aux textes littéraires ? Le sens se limite-t-il à ceux-ci ? Comment être une science qui étudie « la vie des signes au sein de la vie sociale » si elle doit mettre à l'écart les passions de l'homme ? Ses pratiques quotidiennes ? Sont-elles absurdes ? Qu'en est-il des questions problématiques qui secouent le monde, les défis sociaux qui espèrent trouver satisfaction auprès des sciences humaines et sociales ? La sémiotique doit-elle rester inapte face aux questions existentielles ? Par conséquent, il n'est plus à démontrer que la sémiotique du discontinu comporte des insuffisances qu'il faut combler à travers un réaménagement en son sein.

Pour Joseph Paré, il est sans ambiguïté que le structuralisme qui se cantonne dans la clôture du texte est inapte à l'exploration complète du sens. Il dira ainsi :

L'organisation syntaxique et paradigmatique des signifiants dans les limites de la clôture du texte est un jeu qui ne peut à

lui seul rendre compte des enjeux du signe. L'étude du sens déborde le texte. Des éléments situés en dehors du texte permettent de trouver du sens. Ce n'est donc pas le signe textuel qui en dernier ressort est dépositaire de sens. Celui-ci ne fait qu'alerter nos sens en nous guidant vers d'autres éléments qui se situent en dehors de lui. Ainsi, le signe textuel n'est qu'un signal, un avertissement, toute chose qui correspond à l'étymon grec ». (J. Paré, 2001, 2), cité par J. T. Ouoro dans son ouvrage *Poétique des cinémas d'Afrique noire francophone*, (2010, pp.8-9).

C'est pourquoi la sémiotique eu l'obligation de revoir ses objets, ses outils et méthodes d'analyse qu'elle avait proposés, afin de pouvoir apporter des solutions à la vie au quotidien en prenant appui sur la phénoménologie.

2. Les schèmes culturels comme modèle d'analyse sémiotique en Afrique

À partir des années 80, le défi de la monotonie en termes d'objet d'étude est relevé. Cette refonte au sein du champ sémiotique place l'analyste désormais apte à s'intéresser à des objets divers. Les sémioticiens déplacent de plus en plus leur regard, non plus sur des objets textuels circonscrits, mais à l'extérieur vers les défis sociaux et sociétaux qu'il faut désormais constituer en tant qu'objets d'analyse. Par ailleurs, le second défi à relever est celui de la réorganisation ou la réadaptation de ses théories, approches et méthodes d'analyse pour mieux appréhender ces nouveaux objets de nature diverse. D'ailleurs, Greimas présentait la sémiotique comme un projet ; ce qui sous-entend que sa refonte est loin d'être close. C'est pourquoi, dans cet article, nous nous autorisons à donner une orientation en termes d'approches en nous appuyant sur la réflexion de J. T. Ouoro sur les schèmes culturels. Mais avant de dire plus sur notre thèse, il sied dans le sous-point suivant de souligner l'inappropriation du structuralisme pour l'analyse des « nouveaux » objets.

2.1. Que sous-entend le principe d'immanence ?

Sans autant nous placer dans une position d'ingratitude vis-à-vis du structuralisme, nous pensons qu'il est temps de sortir de ce

cloisonnement pour mieux investiguer le terrain dans lequel sont mises à plat les préoccupations de notre ère.

Pour commencer, que signifie l'immanence en réalité ? Étant la résultante de cette célèbre formule « *Hors du texte, point de salut !* », l'immanence coupe toute analyse de son contexte anthropologique, sociologique, historique, de sa situation d'énonciation. Les sciences humaines et sociales ayant pour « objet d'étude et de réflexion l'être humain dans les divers aspects de sa réalité sur le plan individuel et sur le plan collectif », le structuralisme coupe pourtant l'homme de son milieu et de son environnement social. Serait-il logique d'étudier l'homme en le coupant de son environnement social dont il est issu ? Peut-on donner sens aux pratiques de l'homme si l'on ne se réfère pas à son contexte social, anthropologique, historique et écologique ?

L'homme n'est pas un être « libre » comme le pensent certains en ce sens qu'il ne naît pas ex nihilo. Il est issu d'une société qui fonctionne selon des normes et des principes, selon une certaine considération éthique et tout homme doit se soumettre à ces exigences prescrites par les garants de l'ordre social. C'est pourquoi il y a toujours une constitution, un « contrat social » selon Jean Jacques Rousseau qui régissent la vie sociale.

Alors, s'intéresser aux pratiques sociales de l'homme, à ses formes de vie, c'est avant tout s'imprégner des considérations de l'imaginaire culturel et collectif du milieu dans lequel il est issu puisque c'est cet imaginaire qui le façonne, l'oriente et donne sens à ses pratiques. Pourtant selon le principe d'immanence, ce contexte social n'a aucune pertinence. Le milieu de vie de l'homme (ce que Bruno Guiatin appelle éco-énonciation) n'intéresse aucunement le structuralisme. Demeurer dans l'ancienne conception de l'immanence c'est exposer les sociétés africaines à une perte de son « substrat culturel ».

L'exemple suivant servira d'illustration. Un Africain est condamné pour avoir pratiqué l'homosexualité. Si l'on doit porter un regard sur la sentence affligée à cet individu, le principe d'immanence dira que la peine n'a pas sa raison d'être puisqu'il est libre de ses actions et par conséquent, il n'a commis aucune infraction. Cette approche théorique ne tiendra pas compte de certaines réalités socioculturelles du sujet. Alors que la considération contextuelle donnera une raison valable pour condamner un tel individu, à partir

du moment où il est issu d'un milieu dont le mariage hétérogène est une valeur fondamentale. L'imaginaire culturel de cet environnement n'admet aucunement pas un rapprochement entre deux êtres de même sexe dans le sens de la sexualité. En revanche, dans les sociétés où les droits de l'homme ont un ancrage, ce type de pratique est cautionné parce qu'elles tendent vers un imaginaire collectif qui accepte que l'homme soit « libre » de ses actions.

2.2. Se référer aux schèmes culturels comme modalité d'analyse

À propos de la non-prise en compte de la spécificité africaine du mode d'expression du sens, J. T. Ouoro (2010) proposait une poétique pour analyser les œuvres cinématographiques africaines. Pour lui, toute analyse du septième art africain doit avoir comme feuille de route la cinémacité qui s'intéresse à la fois à l'essence artistique et l'imaginaire culturel qui façonne et oriente le contenu sémiotique. Ainsi, la cinémacité comme méthode d'analyse invite l'analyste

« à aller au-delà des approches empruntées à d'autres disciplines comme la philosophie, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la psychanalyse, la littérature, etc. pour mettre en avant le matériau cinématographique, en tant que mode d'expression autonome, un langage à part entière, perçu comme tel et informé par la culture qui l'a engendré. » (J. T. Ouoro, 2020, p. 267).

C'est pourquoi, en nous inspirant de cet auteur, il convient de même de penser à une poétique d'analyse des autres objets sémiotiques pour répondre pleinement aux besoins sociaux. Étant donné que les défis sociaux en Afrique tournent autour des questions de développement durable (qui conjugue trois dimensions dont celle sociale, économique et écologique), de croissance démographique, de développement numérique, etc., il est clair que le structuralisme comme théorie d'analyse montre ses limites face à ces questions. S'il a eu une place décisive pour faire accéder la sémiotique à la scientificité, l'on peut admettre qu'il reste inapte pour « *étudier les signes au sein de la vie sociale* » et résoudre avec efficacité les problèmes majeurs en Afrique.

Au regard de ce qui précède, une analyse sémiotique ne devait pas dévier ce que J. T. Ouoro (2020) appelle « *Schèmes culturels* » ou schèmes perceptifs dans d'autre contexte. Le recours aux schèmes

culturels comme grille d'analyse en sémiotique nous paraît assez pertinent et même impératif. En effet, les schèmes culturels renvoient à une logique organisationnelle qui définit une communauté, un groupe d'individu ou une société. Il s'agit d'un ensemble de conceptions qui résultent d'une manière de penser permettant de définir une entité donnée. Ces conceptions sont partagées et acceptées de toute la communauté, car elles font partie intégrante de la vie quotidienne de la communauté en question. Il s'agit d'une vision du monde qui s'est ancrée dans les pratiques sociales et culturelles si non dans « l'inconscient » des gens. Ils « constituent les amarres du substrat culturel » d'un peuple (J. T. Ouoro, 2020, 273).

Ainsi, parler de schèmes culturels dans le contexte africain, c'est se référer à son imaginaire collectif. C'est pourquoi dans d'autres contextes, il est question de schèmes perceptifs c'est-à-dire la perception des choses d'un peuple ou encore schèmes structurants c'est-à-dire la colonne vertébrale qui structure une communauté.

L'illustration pour comprendre au mieux le concept de schèmes culturels est l'analyse topologique de J. T. Ouoro (2014) sur la défécation dans la nature dans le village de Toéni. L'auteur décrit l'échec d'un projet de développement à savoir la construction des latrines familiales dans cette localité ; un projet administré par le Programme national d'approvisionnement en eau potable et d'assainissement (PN-AEPA). Son raisonnement « démontre que les résistances de certaines populations à cette politique de latrinisation reposent en partie sur les valeurs accordées à l'espace selon qu'on est en milieu rural ou urbain. » (J. T. Ouoro, 2014). Ces considérations socioculturelles sont entre autres « le manque de pudeur », « l'insalubrité », « l'opposition culturelle entre l'espace d'habitation et le lieu de défécation (selon les représentations culturelles de l'espace, seuls les malades, handicapés physique et mental, défèquent là où ils habitent) », « les considérations totémiques (il est interdit à la femme d'enterrer ses excréta, car cela pourrait réduire ses chances de fécondité) ». (J. T. Ouoro, 2016, p.257). Au regard de ces conceptions socioculturelles et partant de leur considération, l'échec de la mise en place de ce projet de développement ne surprend nullement pas étant donné que le projet n'a pas tenu compte des schèmes culturels, perceptifs de la population de Toéni. Ainsi, au préalable, il était nécessaire de se poser les questions suivantes : quelle est la

conception de la terre dans cette localité ou encore quel est leur rapport à la terre ? Quelle est la perception que les acteurs de cette pratique ont de leur espace vital ? La prise en compte de ces valeurs affectées à l'espace par la communauté villageoise de cette région était une condition pour l'atteinte des résultats du projet.

Cette illustration montre bien que la sémiotique est apte à s'interroger sur les obstacles qui minent le développement en Afrique et par conséquent elle possède les outils nécessaires pour orienter les projets de développement. Pour un progrès véritable des pays africains, le recours aux schèmes culturels est d'une grande importance. Parler de progrès social, de développement durable en Afrique, c'est prendre en compte une certaine considération éthique du continent et des besoins de la population. Les objectifs du développement durable en Afrique que Bruno Guiatin substitue par progrès social ne doit pas se flexibiliser à la manière des pays industrialisés. La perception qu'on a du développement doit être renouvelée pour ce qui concerne l'Afrique, car la dimension économique a tendance à être plus mise en évidence. Il est grand temps d'élargir la notion de développement à des objectifs autres que la croissance économique. Le développement en Afrique doit s'accompagner d'un progrès social et d'une mise en valeur du « substrat culturel » et non d'une désarticulation des valeurs endogènes au profit de celles exogènes.

En considération de ce qui précède, nous osons dire que le structuralisme ne permettra pas au sémioticien, soucieux des questions de développement, de résoudre avec finesse ces grandes préoccupations susmentionnées. Sans une considération historique, anthropologique, sociologique et écologique, bref la prise en compte du « contexte », les regards scientifiques sont superficiels. C'est pourquoi la socio-sémiotique, l'anthropo-sémiotique, l'éco-sémiotique nous paraissent décisives. Déjà B. Guiatin proposait l'éco-anthropo-sémiotique pour construire le sens et bâtir les sociétés. Ainsi écrit-il :

Savoir que les animaux et les plantes ne sont pas des objets au même titre que des données de laboratoire modifie fortement la manière dont les humains poseront des actes de cultures et d'architecture dans le milieu : ce sont les postulats de base de l'éco-anthropo-sémiotique que nous proposons pour construire le sens et bâtir les sociétés. (B. Guiatin, p.103)

Cependant, il ne s'agit pas une manière de renoncer au structuralisme en ce sens qu'il constitue le noyau de toute vision sémiotique. L'urgence de la réinterrogation de l'épistémologie sémiotique que nous avons posée en introduction ne signifie pas qu'il est temps de changer d'épistémologie et de recommencer sur de nouvelles bases. Un principe minimal universel doit être pris en compte, permettant de lire en tout objet le lieu d'une organisation sémiotique profonde : il s'agit de cette corrélation entre le plan de l'expression et le plan du contenu. Par conséquent, toute analyse sémiotique quel qu'en soit la nature de l'objet, doit être vue sous l'angle du plan de l'expression et du contenu ; la nouvelle orientation du principe d'immanence. Il s'agit donc d'améliorer ces théories comme l'a fait Éric Landowski en ce qui concerne la socio-sémiotique.

Conclusion

L'utilité sociale des sciences humaines et sociales dont la sémiotique, lancée par J. M. Klinkenberg (2012) lorsqu'il lançait ce défi en disant que « chaque discipline est sommée de prouver son utilité sociale » est de même l'interrogation principale qu'a voulu satisfaire notre argumentation. Il ressort que la sémiotique est loin de se montrer apathique à ce sujet en ce sens qu'elle se trouve en état de repositionnement de ses courants épistémologiques qui se sont retrouvés devant des changements, doublés de transformations. Cette refonte est née de l'inaptitude de la sémiotique générale (narrative et discursive) qui semblait se saisir des textes (avec la prégnance de l'immanence comme son leitmotiv), à s'intéresser au "social", au sens le plus large et aux défis sociaux qui sont pourtant des préoccupations majeures d'aujourd'hui. La préoccupation générale qui traverse la plus grande majorité des pays africains est la question de développement, mais quel est le type de développement qui convient le mieux à ce continent riche en valeurs socio-culturelles et ayant ainsi une considération vis-à-vis de cette culture ? À la suite des auteurs cités supra qui ont défriché le terrain de l'analyste sémiotique et sur lesquels nous prenons appui, nous proposons l'émergence d'une socio-sémiotique actualisée, d'une anthropo-sémiotique et d'une éco-sémiotique dans la considération des schèmes culturels, car les grandes puissances ont une figure, mais

l'Afrique a une âme à préserver. Alors, ignorer le référentiel culturel et l'imaginaire collectif des peuples africains dans les plans de développement s'avère à notre sens impertinent.

Références bibliographiques

- ABLALI D. 2004. La sémiotique est-elle idéaliste ? Le problème du continu et le texte, Cahier de la praxématique, 42, pp. 19 38. Consultable à https://www.academia.edu/12231156/La_sémiotique_est_elle_idéaliste_Le_problème_du_continu_et_le_texte
- FONTANILLE J. 2008. Pratiques sémiotiques. Presses Universitaires de France.
- FONTANILLE J. 2015. Forme de vie. Presses universitaires de Liège.
- GREIMAS A. J. 1970. Du sens, essais sémiotiques. Éditions du Seuil.
- GUIATIN B. 2021. Eco-anthropo-sémiotique et développement durable : contexte d'émergence, apport théorique et méthodologique, in Construire le sens et bâtir les sociétés : Itinéraires sémiotiques. Éditions Connaissances et Savoirs : 99-122.
- OUORO T, J. 2010. Poétique des cinémas d'Afrique noire francophone. Ouagadougou, Les Presses universitaires, Ouagadougou.
- OUORO T. Justin. 2010. Énonciation et cinéma en Afrique Noire francophone. Presses universitaires de Ouagadougou, vol. 11. Série A.
- OUORO T. Justin. 2014. Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso. Cahiers du CERLESH, Numéro spécial : 251-264.
- OUORO T. J. 2020. Cinémacité, une modalité d'analyse de l'articulation de la signification dans les films africains. ReSciLac Numéro 12 : 265-280.