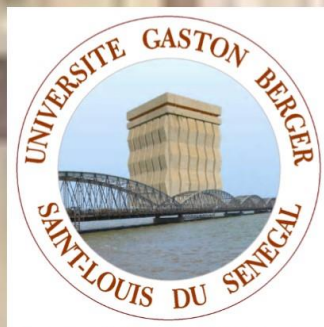




**SAFARA**  
*Revue internationale de langues, littératures et cultures*

*n°16*  
*2017*



**ISSN: 0851 4119**

## **SAFARA N° 16/2017**

Revue internationale de langues, littératures et cultures

UFR Lettres et Sciences Humaines, Université Gaston Berger,  
BP 234 Saint Louis, Sénégal  
Tel +221 961 23 56 Fax +221 961 1884  
E-mail : omar.sougou@ugb.edu.sn / mamadou.ba@ugb.edu.sn

### **Directeur de Publication**

Omar SOUGOU, Université Gaston Berger (UGB)

### **COMITE SCIENTIFIQUE**

Augustin	AINAMON (Bénin)	Maweja	MBAYA (Sénégal)
Mamadou	CAMARA (Sénégal)	Babacar	MBAYE (USA)
Simon	GIKANDI (USA)	Maki	SAMAKE (Mali)
Pierre	GOMEZ (Gambie)	Ndiawar	SARR (Sénégal)
Mamadou	KANDJI (Sénégal)	Aliko	SONGOLO (USA)
Baydallaye	KANE (Sénégal)	Marième	SY (Sénégal)
Edris	MAKWARD (USA)	Lifongo	VETINDE (USA)

### **COMITE DE RÉDACTION**

Rédacteur en Chef :	Badara SALL, UGB
Corédacteur en Chef :	Babacar DIENG, UGB
Relations extérieures :	Moussa SOW, UGB
Secrétaire de rédaction :	Mamadou BA, UGB

### **MEMBRES**

Abdoulaye	BARRY (UGB)	Maurice	GNING (UGB)
Khadidiatou	DIALLO (UGB)	Fallou	NGOM (USA)
Oumar	FALL (UGB)	Ousmane	NGOM (UGB)

© SAFARA, Université Gaston Berger de Saint Louis, 2017

**ISSN 0851- 4119**

Couverture : Dr. Mamadou BA, UGB Saint-Louis

## Sommaire

1. L'appropriation linguistique dans le discours rapporté, une valorisation de l'acte locutionnaire ( Kei Joachim & Kouassi Kouakou Roland ).....1
2. L'immigration dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou DIOME : une alternative au chômage ou une croisière de tribulations ? ( Christophe Sékène DIOUF ) .....13
3. Fonctionnement syntaxique de quelque formes elliptiques sur des éléments de corpus : étude descriptive ( Birahim DIAKHOUMPA ) .....25
4. Onomástica literaria: el simbolismo de los nombres con los que se disfrazan los personajes en la *Garduña de Sevilla* ( Djidiack FAYE ) .....45
5. La doctrine spinoziste du droit naturel : un creuset des droits de l'homme (Berni Seni NAMAN ).....65
6. Étude morphologique d'un corpus de gentilés du Sénégal ( Gustave Voltaire DIOUSSE ).....81
7. SISTEMA ECONÓMICO: LAS DOS FACETAS DE UNA MADRE EN *EL EXILIADO DE AQUÍ Y ALLÁ* DE JUAN GOYTISOLO ( KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME ).....95
8. Éléments de socio-anthropologie linguistique : essai sur la dimension cognitive et magique du langage chez les *Seereer* du Sénégal ( Dominique SÈNE ) .....115
9. Le dynamisme du texte et de l'image dans *La Jalousie* (1957) d'Alain Robbe-Grillet ( Jean Denis NASSALANG ) .....145
10. Code mixing in Tunji Ogundimu's *The insiders* ( Rissikatou MOUSTAPHA-BABALOLA & Marcel KAKPO ) .....161
11. Modernité, postmodernité et impérialisme occidental ( Maurice GNING ) .....177
12. La réception productive face à l'autorité de la tradition ou la Refondation jaussienne de la philosophie herméneutique gadamérienne ( Moctar GAYE ).....203
13. على الحجاج وعلى بلدانهم وعلى الديار المقدسة التأثير الاقتصادي والثقافي للحج (شيخ تجان فال) .....227



# L'appropriation linguistique dans le discours rapporté, une valorisation de l'acte locutionnaire ( Kei Joachim & Kouassi Kouakou Roland )

Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)

## Résumé

Dans le report du discours de l'autre, le locuteur de base prend à son compte tout le propos. Ainsi, le discours rapporté perd de son originalité car le locuteur rapportant s'impose comme le locuteur principal du propos de l'autre grâce à des instances grammaticales et à des dispositions énonciatives. Ce fait prouve le contrôle des différents discours par un seul et unique énonciateur. En réalité, ce dernier a une puissance discursive intrinsèque qui lui permet d'agir grammaticalement et énonciativement sur des propos autres qu'il convoque pour structurer son acte de langage. Il a la paternité de tout discours contenu dans son discours. Toute cette transmutation fonctionne par soucis locutionnaire et expressif.

Mots-clés : discours rapporté, spoliation linguistique, acte locutionnaire, énonciation.

## Abstract

In the postponement of the other speaker's speech, the basic speaker takes over all the talk. Thus, the reported discourse loses its originality because the referring speaker imposes itself as the main speaker of the other's intention thanks to grammatical instances and enunciative dispositions. This fact proves the control of the different discourses by a single enunciator. In reality, the latter has an intrinsic discursive power that allows him to act grammatically and enunciatively on other things he invokes to structure his speech act. He has the paternity of every discourse contained in his speech. All this transmutation operates through locutionary and expressive worries.

Keywords : speech reported, linguistic spoliation, locutionary act, enunciation.

## Introduction

Selon Riegel et al. (2006, p. 597), le discours rapporté est un dédoublement énonciatif qui permet à des communicateurs de se placer dans un jeu de paroles. Quels sont les rapports entre le locuteur et l'énoncé dans ce dédoublement énonciatif ? C'est la question qui nous préoccupe ici. Dans un système de

communication ordinaire, un locuteur s'adresse à un interlocuteur, et chacun d'eux prend en compte son propre discours. Le dialogue est ainsi établi. Seulement, dès qu'un énonciateur ressasse le discours de l'autre, il se l'approprie. La « fusion » énonciative n'est qu'apparente et c'est uniquement le locuteur qui s'exprime. Selon J. Léon (1988, p. 108), le locuteur « n'est pas un locuteur neutre restituant fidèlement les paroles. » Il donne, en fait, « l'illusion de rapporter les paroles de l'autre ». (Ibidem) Mais à quel degré d'appropriation est soumis ce discours rapporté ? Comment un locuteur arrive-t-il à s'approprier le discours d'autrui par le mécanisme du discours rapporté ? Cette contribution voudrait démontrer que le locuteur est une puissance énonciative qui phagocyte à différents niveaux le discours de l'autre. Nous voulons démontrer que le discours rapporté est un discours « spolié » pour donner vie et expressivité à l'acte locutionnaire.

En nous appuyant sur la grammaire énonciative et la pragmatique, nous montrerons le phénomène d'appropriation dans le discours rapporté pour comprendre, en fin de compte, que le locuteur de base est une puissance locutionnaire par son simple fait de parole.

## **1. L'appropriation linguistique dans le discours rapporté**

Dans le discours rapporté, il n'existe qu'un seul locuteur qui présente, en réalité, un seul discours, quitte à spolier des discours extérieurs. Cette idée peut se prouver sur le plan grammatical et sur le plan énonciatif. L'appropriation se manifeste grammaticalement par la primauté du discours-locuteur sur le discours-autre. Sur le plan énonciatif, cette appropriation est révélée par les effets de modalisation partielle ou totale dans l'appréhension du discours délivré.

### **1.1. L'appropriation grammaticale dans le discours rapporté**

Grammaticalement, il n'y a pas d'équilibre dans le discours rapporté dans l'optique d'une association ou d'une fusion d'énonciation. Si le propos est double (le locuteur et l'autre qui s'est exprimé), grammaticalement, l'énonciation est unique à cause de sa base syntaxique. Analysons quelques illustrations :

Exemples :

Merde ! s'écria-t-il. (*La Bible et le fusil*, p. 35)

Groucho Marx a dit : « je ne voudrais pour rien au monde faire partie d'un club qui serait disposé à m'accepter comme membre. (Riegel)

Robespierre a dit que Danton était un traître. (Riegel)  
Etienne, déjà, continuait d'une voix changée (...) Est-ce qu'il se trouvait  
des lâches pour manquer à leur parole ? (Zola)

Certes, le discours direct reprend des propos « *censément tels qu'ils sont sans les modifier* » (M. Grevisse, 1993, p. 140), mais ces propos s'inscrivent dans une logique qui obéit à la syntaxe de la phrase. Dans cette mesure, le discours direct fusionne avec l'ensemble phrastique pour ne former qu'un seul propos.

Dans les exemples 1 et 2, le discours direct a la structure normative suivante : il s'écria + merde, ce qui équivaut à (S+ V + C) ; Groucho Marx a dit + « je ne voudrais pour rien au monde faire partie d'un club qui serait disposé à m'accepter comme membre, répondant aussi au rapport d'égalité (S+V+C). Le verbe introducteur « dire » est transitif direct et « s'écrier » en a la valeur<sup>1</sup>. Ils requièrent des compléments que la structure du discours rapporté direct sépare par la ponctuation (deux-points, exemple 2 ; ou l'incise par l'inversion phrastique, exemple 1) pour distinguer morphologiquement les propos. Mais, si l'on considère les phrases transformées par les exigences grammaticales, l'on se rend compte que le propos est unique, même s'il y a référence à des paroles d'autrui, comme on peut le constater :

1a : il s'écria merde

2a : Groucho Marx a dit « je ne voudrais pour rien au monde faire partie  
d'un club qui serait disposé à m'accepter comme membre.

Les paroles de l'autre ne sont que la suite phrastique d'un propos de base, agissant comme des expansions (complément de verbe). En effet, dans un acte de parole, « il s'écria » et « Groucho Marx a dit » sont incomplets syntaxiquement. Ils requièrent le propos de l'autre comme complément d'objet essentiel du verbe principal. Nous sommes, de fait, dans une sorte de subordination entre propositions indépendantes. Cette subordination peut se justifier par la valeur intrinsèque de dépendance contenue dans les verbes transitifs directs « dire » et « s'écrier ». Grammaticalement, la structuration des discours montre que nous avons une seule phrase dans laquelle le locuteur remplace des constituants par des propositions spoliées. La pluralité des discours ne gêne pas et ne doit pas gêner la restitution normative des énoncés. Dans le discours direct, il demeure une seule impulsion

---

<sup>1</sup> Il ne faut pas voir ici « s'écrier » comme un simple verbe pronominal, mais comme un verbe proche de « dire », équivalant à « dire d'une voix forte et émue » (*Le Grand Robert*). Il faut seulement retenir avec A. Ceccaldi Hamet (2015) qu'« en anglais comme en français, les *verba dicendi* des grammaires tels que *say*, *ask* ou *answer* coexistent avec des verbes plus inattendus, dont certains ne sont pas seulement « éloignés » du dire ».

phrastique qui happe au passage d'autres discours. Cette réalité syntaxique est encore plus évidente dans le discours indirect.

Dans le discours indirect ordinaire (exemple 3) ou libre (exemple 4), la structure phrastique montre bien que les « énonciations » (locuteur et autre) sont enchaînées ou confondues. Dans le discours indirect ordinaire, l'enchâssement permet d'intégrer les propos de l'autre en subordonnant celui-ci, prouvant ainsi l'appropriation de ce discours par l'énonciateur qui se manifeste dans le segment principal de la phrase.

3a-  
Robespierre a dit : proposition principale, discours locuteur  
que Danton était un traître : proposition subordonnée complétive, discours  
autre.

4a-Etienne, déjà, continuait d'une voix changée (...) Est-ce qu'il se trouvait  
des lâches pour manquer à leur parole ?<sup>2</sup>

La fusion des phrases donne à la principale la conduite grammaticale et syntaxique du discours (3a). Le discours autre « que Danton était un traître » est une subordonnée qui n'a de réalité syntaxique que grâce à la principale « Robespierre a dit » qui dirige la phrase. D'ailleurs, une partie du syntagme verbal appartient à la proposition principale, acte appartenant au locuteur de base :

Robespierre (sujet) + a dit (verbe) + que Danton était un traître (complément).

Dans le discours indirect libre (4a), il n'y a pas de subordination de fait, ni de subordination syntaxique. Nous avons une phrase indépendante qui « fait entendre deux voix en une » (J. Léon, 1988, p. 108). La phrase indépendante montre clairement qu'il y a un acte de parole : quelqu'un s'exprime à travers une phrase en utilisant des mots divers ou si l'on veut des discours divers. L'appropriation, ici, sur le plan grammatical, est totale. Comment perçoit-on cette appropriation sur le plan énonciatif ?

## **1.2. L'appropriation énonciative dans le discours rapporté**

Le discours autre, le « déjà là » d'après Tomassone et Petiot (2002, p. 77), « est sans cesse présent dans nos propos énoncés ; nos discours sont ainsi fondamentalement hétérogènes ». Cette fusion énonciative est à l'avantage du

---

<sup>2</sup> Dans le discours indirect libre, la fusion des discours est totale de sorte que des mots grammaticaux ne permettent pas de distinguer le propos principal du propos subordonné. On s'appuiera sur le système de repérage, 3<sup>ème</sup> personne, *il* + imparfait caractéristique du discours indirect libre. (J. Léon, 1988, p. 116)



locuteur de base qui peut s'approprier partiellement ou totalement le discours de l'autre.

Il y a appropriation énonciative partielle quand l'on voit explicitement un discours dans un autre. C'est le cas des discours rapportés directs dans lesquels l'on distingue clairement la part du locuteur de base et celui de l'autre.

Exemples :

Les griots s'adressaient au prétendant : « Le roi a parlé. Celle que tu veux épouser est croyante et honnête (...) Il te la donne ». (*Monné, Outrages et Défis*, p. 227)

« Djigui ordonnera à ses hommes de descendre de cheval pour commander aux ménagères de sortir des cachettes et saluer le roi ». (*Monné, Outrages et défis*, p.123.)

Dans le discours direct (exemple 5), la proposition 1 (Les griots s'adressaient au prétendant) est celui du locuteur de base et la proposition 2 (« Le roi a parlé. Celle que tu veux épouser est croyante et honnête (...) Il te la donne »), celui de l'autre. C'est le locuteur de base qui parle. Il marque, dans son énonciation, une rupture intonative démarcative caractérisée par la ponctuation (les deux points) ou, carrément, change la diction de l'énoncé pour marquer la différence entre les deux catégories de discours. Cela se perçoit dans la comédie ou dans les spectacles par les imitations de voix de personnages ou de personnalités. Ces variations énonciatives sont toutes l'œuvre de l'énonciateur de base qui peut user de ces procédés pour aider l'interlocuteur à comprendre l'énoncé global, mais aussi pour manifester son honnêteté discursive à emprunter les discours autres. En effet, pour Authier (1978), le DD rapporte un acte de parole. Cet acte a un unique énonciateur qui varie l'énonciation du propos pour distinguer les différents discours internes. En d'autres termes, selon J. Léon (1998, p. 115), « de façon générale, pour toute forme de DD, on peut dire que L [discours de l'énonciateur] restitue non pas un acte d'énonciation mais une pseudo-situation l-r [le discours rapporté]. La situation l-r ne peut en aucun cas être nommée situation d'énonciation. » Il n'y a donc pas, dans le DD, un dédoublement d'énonciation, mais un unique acte d'énonciation fait par le locuteur de base. Dans le discours indirect (exemple 6), l'appropriation énonciative est totale car c'est la voix du locuteur de base qu'on perçoit entièrement. L'intonation s'inscrit dans la dynamique d'une phrase déclarative ordinaire répétée<sup>3</sup> : « Djigui ordonnera

---

<sup>3</sup> Dans la phrase déclarative ou assertive structurée en groupe nominal + groupe verbal « se trouve affectée d'une intonation à deux versants, montante puis descendante » (Riegel et al., 2006, p. 388).

à ses hommes de descendre de cheval pour commander aux ménagères de sortir des cachettes et saluer le roi. »

La présence de l'énonciateur est manifeste sur le discours de l'autre. Cette présence totale du locuteur s'appropriant le discours de l'autre fait dire à Authier-Revuz (1992, p. 38) que le discours indirect est une « reformulation-traduction ». Il y a donc interprétation du discours de l'autre.

Implicitement, l'on admet le principe d'un acte de parole dans lequel l'on fait référence au discours de l'autre. Le locuteur prend en compte tout le propos par son interprétation. Le discours cité est, donc, diffus dans le propos. C'est pourquoi Michel Arrivé et pairs (1986, p. 236) estiment que le discours indirect « enlève toute autonomie au discours cité ». C'est, sémantiquement, que l'on pourra faire la différence.

Le discours indirect libre répond à la même explication énonciative car, dans ce cas, le locuteur de base fait fusionner complètement (grammaticalement et énonciativement) les « deux voix de discours »<sup>4</sup>. Considérons l'exemple 4 :

« Etienne, déjà, continuait d'une voix changée (...) Est-ce qu'il se trouvait des lâches pour manquer à leur parole ? »

Ici, le style éminemment littéraire voile le discours rapporté à travers la narration. Nous avons deux discours fusionnés en un. Seuls des indices comme « les procédés expressifs du discours direct » (M. Riegel et al., 2006, p. 600) permettent de se rendre compte que le locuteur (narrateur) s'approprie un discours autre. Il s'agit, ici de l'interrogation « Est-ce qu'il se trouvait des lâches pour manquer à leur parole ? »

Énonciativement, il y a uniquement une prise en charge du discours par le narrateur à des fins argumentatives comme le souligne J. Léon (1988, p. 115). Dans l'exemple 4, c'est donc lui qui décrit le propos d'Etienne (« continuait d'une voix changée » + l'interrogation

« Est-ce qu'il se trouvait des lâches pour manquer à leur parole ? »).

À côté de ces situations de discours rapportés ordinaires, le relais de discours permet aussi de comprendre que la notion d'appropriation totale du discours d'autrui est à prendre au sérieux. Analysons pour cela une situation de report de discours.

Une mère demande à sa fille de faire une commission discursive :

---

<sup>4</sup> L'on rencontre le style indirect libre dans « la phrase indépendante (sans mise en subordination), mais souvent sans démarcation par rapport au contexte où il est inséré (ni guillemet, ni phrase introductive). Cette caractéristique grammaticale permet de ne voir qu'une énonciation provenant d'un narrateur.

Maman : Eden, dis à Blanche de m'apporter mes chaussures de douche dans la chambre.

Eden : Blanche, apporte les chaussures de douche de maman dans la chambre !

Ici, la fille prend entièrement les propos de la mère à son compte en donnant directement l'ordre : « Blanche, apporte les chaussures de maman dans la chambre! »

La mère est ainsi effacée du discours et Blanche peut ne même pas être au courant du report de discours. Il se pourrait même que ce soit une initiative de la petite qui voit la nécessité de la mère de prendre sa douche. Dans tous les cas, la petite prends entièrement en compte les propos venant de la mère ou supposés de la mère.

Énonciativement, le relais de discours permet d'effacer l'énonciateur d'un premier discours pour manifester la plénitude du discours à travers soi. Dans tous les cas, si l'on parle, c'est pour faire un acte égocentrique par l'usage du « je », implicitement ou explicitement. En effet, l'on ne parle pas pour l'autre mais pour soi, d'une manière ou d'une autre. C'est la dynamique locutionnaire contenu dans le propos.

## **2. La valeur locutionnaire du discours rapporté**

L'appropriation grammaticale et énonciative du discours de l'autre se fait par le locuteur de base qui réalise, dès lors, un acte locutionnaire, primat de tout acte de langage. Cela caractérise toute phrase complète. Cette dominance de l'effet locutionnaire est aussi consacrée par les libertés de transformation que le locuteur fait subir au discours de l'autre à cause des contraintes grammaticales de changement de style ou de discours.

### **2.1 Le primat de l'acte locutionnaire**

Tout discours procède avant tout d'un locuteur. En effet, selon Austin, commenté par A. Reboul et J. Moeschler (1998, p. 29), « toute phrase complète, en usage, correspond à l'accomplissement d'au moins un acte de langage. Le premier est un acte locutionnaire, celui que l'on accomplit par le simple fait de dire quelque

chose. »<sup>5</sup> S'il y a phrase, c'est qu'un locuteur a parlé. C'est la première évidence, les autres évidences viennent après. Ainsi, c'est après l'acte locutionnaire que l'on pourra analyser le propos à travers l'acte illocutionnaire et entrevoir si possible le troisième acte qui est l'acte perlocutoire devant influencer sur l'interlocuteur.

Si cette distinction est faite, l'on reconnaîtra que le discours rapporté est avant tout un acte locutionnaire qui témoigne de la présence d'un locuteur qui dit quelque chose de quelqu'un. L'on ne peut voir par cet acte la présence d'un autre acte locutionnaire. L'acte locutionnaire ne peut être, dans ce cas, double. Il peut juste être inséré dans un autre acte. Ainsi, l'acte locutionnaire de base qui supprime tous les autres actes sous-jacents, comme on peut le voir ici :

Maman dit à Blanche : « Apporte mes chaussures de douche dans la chambre. »  
« Blanche, Maman dit de lui apporter ses chaussures de douche dans la chambre. »<sup>6</sup>

Dans l'exemple 9, un narrateur rapporte les propos de maman. Ce locuteur fait l'acte locutionnaire en englobant les propos sous-jacents de maman (« Apporte mes chaussures de douche dans la chambre. ») dans la mesure où c'est sa voix uniquement qu'on entendrait et non les deux voix. Les actes de production des sons, de combinaison de mots en phrase et de référenciation se déroulent sur l'ensemble de l'énoncé 9. Le locuteur ne peut que varier les intonations où passer par la mimésis pour distinguer les énonciations. Mais l'acte locutionnaire est unique.

De même dans l'exemple 10, nous voyons que l'acte locutionnaire envahit toute la phrase. Il est difficile d'extraire le discours rapporté. En effet, le locuteur en débutant par l'interpellation « Blanche » commence l'acte locutionnaire qui embarque tout l'énoncé par la suite. À la différence de l'exemple 9 qui met une distance entre le locuteur et l'énoncé (narration), l'exemple 10 est un relais de discours qui permet au locuteur de parler directement et de prendre le discours à son compte. L'appropriation, dans ce cas, est plus directe grâce à la rencontre entre l'acte locutionnaire et son locuteur.

---

<sup>5</sup> On peut préciser cette définition avec M. Riegel et al. (2006, p. 585) en disant que l'acte locutionnaire, c'est la phrase réalisée selon trois composantes : « un acte de production de sons, un acte de combinaison des mots en phrases et un acte de référence (les mots et la phrase sont reliés à un référent). Le résultat de l'acte locutoire est une phrase, pourvue de signification. ». Alors, dans tous les discours rapportés, nous avons avant tout des actes locutionnaires.

<sup>6</sup> Dans ce relais de discours, l'on se trouve en situation réelle d'énonciation. L'on n'a donc pas besoin de nommer l'énonciateur.

L’empreinte du locuteur est plus qu’évidente dans le discours si l’on s’appuie sur la théorie des actes de langage. Mais cette empreinte est tout aussi manifeste dans le jeu de modification grammaticale ou énonciative que subit le discours autre.

## **2.2 Le jeu de modification du discours de l’autre comme acte de dominance locutionnaire**

Le discours de l’autre n’existe que de nom. Il n’apparaît jamais dans son originalité. Il est modifié par le locuteur qui fait l’acte d’appropriation. Le jeu de la modification se caractérise comme un acte de dominance du locuteur sur les autres discours qu’il insère dans son propos. C’est le cas sans doute des discours indirect et indirect libre.

Exemples :

« On lui avait bien dit qu’elle serait malheureuse... » (*Madame Bovary*, p. 32)  
« N’était-il pas, lui, l’obstacle à toute félicité, la cause de toute misère ...? » (*Madame Bovary*, p.153)

Les règles de passage du discours direct vers l’indirect ou l’indirect libre montrent les variations que le locuteur fait subir aux propos originels pour montrer son hégémonie dans les constructions. Il est clair que le locuteur fait subir des transformations au discours direct. Le discours ainsi transformé n’appartient plus au locuteur du discours inséré, du point de vue morphologique et syntaxique. La phrase indépendante (« *tu seras malheureuse...* ».) devient une proposition subordonnée (qu’elle serait malheureuse...), le pronom « tu » change en « elle », le temps verbal « serait heureuse » épouse la logique de temps du locuteur de base « avait dit », etc.

Dans le discours indirect libre (exemple 12), le propos « N’était-il pas, lui, l’obstacle à toute félicité, la cause de toute misère ...? » peut valablement être prononcé par le locuteur originel ou le narrateur. Mais même si le propos semble fidèle aux formes de départ, force est de remarquer que le locuteur ne peut être le locuteur des discours rapportés mais un narrateur (autre locuteur) qui s’efforce de rendre fidèlement des propos d’autrui. Frédéric Deloffre (1986, p.71) estime que les écrivains font usage de ce procédé pour « unifier les paroles qu’ils rapportent et leur propre récit ». Dans le fond, c’est le narrateur qui parle, car la présence du locuteur n’est pas signalée explicitement de sorte que nous sommes encore dans l’élan de la narration.

L'on pourrait être alors tenté de dire que le discours direct seul permet de rendre les propos originels du discours de l'autre, comme le reconnaissent les grammaires. *Le Dictionnaire de l'Académie* (1992, p. 688) parle ainsi de « mode d'expression par lequel on rapporte les paroles de quelqu'un telles qu'elles ont été dites, sans les introduire par un terme subordonnant ». Mais, ce n'est que d'apparence, car une fois que le discours de l'autre est rapporté par un autre, ce discours devient la propriété de celui qui parle : il y imprime sa voix de sorte que même si la forme syntaxique et le sens ne semblent pas variés, la phonologie est suffisamment mise à contribution pour détourner le discours au profit de l'énonciateur.

Exemples :

- Ah ! Encore, dit Rodolphe. Toujours les devoirs, je suis assommé de ces mots-là. Ils sont un tas de vieilles ganaches qui continuellement nous chantent aux oreilles : « le devoir ! Le devoir ! » Eh ! parbleu ! Le devoir...nous impose. (*Madame Bovary*, p. 197)
- « -oh ! J'adore la mer, dit M. Léon ». (*Madame Bovary*, p.120)

Dans ces exemples, les parties rapportées (« Ah ! Encore...Toujours les devoirs, je suis assommé de ces mots-là. Ils sont un tas de vieilles ganaches qui continuellement nous chantent aux oreilles : « le devoir ! Le devoir ! » Eh ! parbleu ! Le devoir...nous impose. » et « oh ! J'adore la mer ») appartiennent au locuteur de base qui les répète. Stylistiquement, Flaubert le prouve en mettant l'ensemble du discours entre guillemets (exemple 14 « -oh ! J'adore la mer, dit M. Léon »). L'exemple 13, plus complexe, met en relation des reports de discours : Rodolphe rapporte les propos des vieilles ganaches et le narrateur l'ensemble de ces propos. Seuls, les paroles des ganaches sont enfermées dans les guillemets. Dans tous les cas, le locuteur originel ne peut plus intervenir dans les propos d'un autre qui lui vole ses mots. Du point de vue chronologique, les deux discours ne peuvent se réaliser en même temps, le discours rapporté intervient avant le discours introducteur. Ainsi le locuteur de base a le temps d'agir sur le discours rapporté « mort » temporellement. Le primat du locuteur est donc très évident par son actualité sur le discours rapporté, fût-il direct<sup>7</sup>. Le discours direct doit donc être pris comme une « citation-monstration » du locuteur (Authier-Revuz, 1992, p. 38).

---

<sup>7</sup> Si l'on considère la théorie de la chronosyntaxe de Klinkenberg (1996), l'on se rend compte que syntaxiquement le discours citant dans le discours direct est posé avant le discours cité qui n'a plus de vie énonciative. C'est donc un élément qui retombe dans le lexique ordinaire qui est utilisé pour permettre la construction de la phrase de l'énonciateur. Le discours cité devient ainsi un élément du matériau et ne peut prétendre à un modus.

## **Conclusion**

Quand un acte de parole est différé dans le discours, il se pose un problème de caractérisation de l'ensemble discursif. Cette difficulté apparaît dans le discours rapporté à l'analyse des rapports entre le sous-discours et l'énonciateur. Dans ce rapport, le discours autre est happé par le discours de base, œuvre de l'énonciateur. Ainsi, l'on peut admettre que c'est dans le discours de celui-ci qu'apparaît un locuteur sous-jacent qui s'exprime sans prendre la parole, de sorte que seul le locuteur principal fait un acte d'énonciation, quitte à lui à témoigner de l'existence de l'autre explicitement ou implicitement.

Dans le discours indirect ordinaire ou libre, il est clair que sur le plan grammatical et (ou) le plan énonciatif, le locuteur de base est omniprésent dans le discours. Cette présence ne semble pas changer, car contrairement à ce que pensent la plupart des grammairiens, le discours cité n'appartient pas à un autre, mais à l'énonciateur qui ne fait que réactualiser à son profit un discours « mort » dans la dynamique chronologique et énonciative.

Toute cette présence de l'énonciateur dans le discours rapporté met en évidence la réalité de l'acte locutionnaire dans tout propos et la paternité indiscutable du discours à l'énonciateur par des effets grammaticaux et énonciatifs. L'on se place, en définitive, dans la réécriture du discours comme une autre façon pour le locuteur de s'exprimer dans un souci de subjectivité et d'égoïsme linguistique. Le discours rapporté doit donc être vu comme une stratégie grammaticale, discursive, énonciative et communicationnelle, et non plus comme des informations discursives de l'autre qu'on livre. En fait, l'on parle juste pour soi-même en s'appuyant sur d'autres discours visibles ou cachés, morts ou agonisants.

## **Bibliographie**

- Arrivé, Michel ; Gadet, Françoise et Galmiche, Michel, (1986), *La Grammaire d'aujourd'hui : guide alphabétique de linguistique française*. Paris : Flammarion.
- Authier Jacqueline, (1978), « Les formes du discours rapporté. Remarques syntaxiques et sémantiques à partir des traitements proposés », *DRLAV 17*. pp. 1-88.
- Authier-Revuz, Jacqueline, (1992), « Repère dans le champ du discours rapporté », *L'Information Grammaticale*, Volume 55, N° 1, pp. 38-42.

== Kei Joachim & Kouassi Kouakou Roland ==

- Ceccaldi-Hamet, Aurélie, (2015), « Disparition du 'dire' dans les verbes de report au discours direct : l'influence de l'ordre énonciatif dans la phrase », *E-rea* [En ligne], 12.2 |, mis en ligne le 15 juin 2015, consulté le 21 avril 2017. URL : <http://erea.revues.org/4227> ; DOI : 10.4000/erea.4227
- Deloffre, Frédéric, (1986), *La Phrase française*, Paris, Ed CEDES.
- Dictionnaire de l'académie Française, (1992), Paris IX<sup>ème</sup> Ed. Tome 1.
- Grevisse, Maurice (1993) *Le Bon Usage*, 13<sup>ème</sup> édition revue, Paris, Duculot.
- Klinkenberg, Jean-Marie, (1996) *Précis de sémiotique générale*, Paris, De Boeck et Larcier S.A.
- Léon, Jacqueline (1988), « Formes de discours direct dans des récits oraux », *Linx*, Volume 18, N° 1, pp. 107-124.
- Reboul, Anne et Moeschler, Jacques, (1998), *La Pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*, Paris, Seuil.
- Riegel, Martin ; Pellat, Jean-Christophe et Rioul, René (2006), *Grammaire méthodique du français*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, PUF.
- Tomassone, Roberte et Petiot, Geneviève, (2002), *Pour Enseigner la grammaire 2*, Paris, Delagrave.



# Fonctionnement syntaxique de quelques formes elliptiques sur des éléments de corpus : étude descriptive ( Birahim DIAKHOUMPA )

Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

## Résumé

Les formes elliptiques précédées d'énoncés auxquels elles renvoient ont un fonctionnement syntaxique variable. Dans les extraits qui servent de support à cette étude, celles-ci ont comme fonctions : sujet, attribut du sujet, complément de l'adjectif, etc.

Cette subordination des formes elliptiques à un mot variable de l'énoncé précédent n'est cependant pas systématique. Elles peuvent aussi jouir d'une autonomie syntaxique. L'identification des statuts syntaxiques des constructions elliptiques a été facilitée par la démarche descriptive que nous avons adoptée.

Mots clés : énoncé, formes elliptiques, verbe effacé, restitution, descriptive, fonction, sujet, attribut

## Abstract

Elliptic forms preceded by statements to which they refer have a variable syntactical function. In the examples that serve as a support for this study, they have as functions : subject, attribute of the subject, complement of the adjective, etc.

However, this subordination of the elliptic forms to a variable word of the preceding utterance is not systematic. They can also have syntactic autonomy. The descriptive approach we have adopted has facilitated the identification of the syntactic status of elliptical structures.

Keywords : utterance, elliptical forms, erased verb, restitution, descriptive, function, subject, predicative

## Introduction

L'ellipse peut être analysée sous plusieurs angles. Elle se présente, en général, sous trois formes : poétique, narrative et grammaticale, ayant en commun une idée d'omission. L'ellipse poétique peut se définir par l'effacement d'un ou de plusieurs mots de manière à produire un effet particulier. Pour ce qui est de l'ellipse narrative,

elle consiste à supprimer une séquence temporelle pour accélérer un récit. Dans l'ellipse grammaticale, il y a omission, dans un énoncé écrit ou oral, d'un ou de plusieurs mots, très souvent juste pour éviter une répétition.

Cet article est consacré à l'ellipse grammaticale, puisque notre projet, c'est d'étudier les relations syntaxiques entre les formes elliptiques répertoriées dans notre corpus et les formes développées correspondantes. A quel mot de l'énoncé qui précèdent la forme elliptique renvoie-t-elle ? Que devient cette forme elliptique dans la phrase nouvellement obtenue par restitution du verbe effacé ? A cette question et à d'autres, le présent article devrait apporter des réponses. Nous travaillons avec un corpus écrit littéraire (une trentaine d'énoncés) extrait du roman : *L'ex-père de la nation*, de la Sénégalaise Aminata Sow Fall.

Nous ouvrons notre étude par quelques lectures sur le phénomène de l'ellipse. L'étude descriptive des éléments de notre corpus suivra, avec des outils empruntés à l'approche pronominale<sup>24</sup>.

### **Lectures préliminaires**

« Énoncés produits entre deux marques d'arrêt de phrase et ne remplissant pas le schéma canonique, sans que le vide apparent puisse être imputé aux effacements prédits par la grammaire de phrase » : cette première définition, empruntée à Lucien Cherchi (1978 :121), annonce déjà une vaste gamme de formes elliptiques en français. Cherchi donne l'exemple de la séquence question/réponse :

Qui est venu ?  
Pierre

*Pierre* (forme elliptique) est généralement interprété comme le raccourci de *Pierre est venu* (forme complète). Et pourtant cette réponse elliptique devrait être interprétée plutôt ainsi : *c'est Pierre*. La liaison entre la forme complète et la question n'est pas du même type qu'entre la forme elliptique et ladite question.

Pour ce qui est de la réponse de forme complète, cette liaison est assurée par le statut interrogatif de l'énoncé. Cela est bien différent de la réponse elliptique où c'est

---

<sup>24</sup> C'est une méthodologie d'approche du français, écrit comme parlé, qui choisit le verbe plutôt que la phrase comme unité de description et qui considère que les pronoms sont des indicateurs de construction. Elle remonte aux années 70, avec la rencontre entre Claire Blanche Benveniste et le linguiste africaniste Karl Van Den Eynde

celle-ci, et elle seule, qui exprime cette liaison. Dans le couple question / réponse complète, il y a une dépendance d'amont en aval alors que dans le couple question-réponse elliptique, cette dépendance est d'aval en amont.

S. Rémi-Giraud (1991 : 53) a la même vision que Lucien Cherchi à propos de l'interprétation de la réponse « – *Pierre* » en « – *c'est Pierre* » : cette réponse, dit-il, se présente comme une phrase déclarative à intonation finale descendante, avec une lexicalisation du morphème interrogatif « *qui* » par le prénom « *Pierre* ».

Claire Blanche Benveniste (1991), une dizaine d'années plus tard, abondera dans le même sens et ajoutera même une deuxième interprétation tournant toujours autour d'une focalisation sur l'élément *Pierre*, en se servant du dispositif pseudo-clivé<sup>25</sup> (« ce (celui) qui ..., c'est ...): *celui qui est venu, c'est Pierre*. Son analyse se conclut par son insatisfaction pour le terme « ellipse » et sa préférence pour un autre : « raccourci ».

Nombreux sont les domaines couverts par le champ de l'ellipse, d'après Jacqueline Bastiji (1983 :114) : « il concerne les coordinations et les comparatives, mais aussi les couples interrogation réponse (Qui a fait le travail? - Catherine. Jean-Claude est-il parti à Toronto? Oui.), ou l'absence de l'agent dans la phrase passive ...» .

L'ellipse, c'est une « construction dans laquelle il ne manque rien, où rien n'est excès, où rien n'est déplacé, ni changé ». Voilà une définition bien originale mais tout aussi ancienne : Claude Haroche et Dominique Maingueneau (1983 :143) l'empruntent à T. Linacre (1524), cité par G. Clérico. Ils citent également Ferdinand de Saussure et Chomsky.

Pour Saussure, le recours à l'ellipse implique qu'on sait a priori le nombre de termes dont se compose la phrase.

Quant à Chomsky, il assimile la distinction qu'établit Dumarsais entre construction et syntaxe à l'opposition entre structure profonde et structure de surface.

Catherine Fuchs (1983 : 103) ne fait pas de distinction entre l'ellipse et les faits d'effacements. Pour les effacements que Harris appelle effacements d'éléments répétés, les constructions pouvant les permettre sont ainsi sériées :

les constructions avec conjonctions

Jean a vu et appelé Paul → Jean a vu Marie et a appelé Marie

---

<sup>25</sup> Définition empruntée à Claire Blanche Benveniste (1990 : 62 ) « Le dispositif pseudo-clivé a pour effet de diviser la formulation verbale en deux parties. Dans la première, on a la formulation verbale réalisée sous une forme non lexicale, suspensive, qui crée une attente : ce que (qui) ... Dans la deuxième, on trouve les réalisations lexicales annoncées et attendues dans la première, introduites par « c'est » : « Verbe avec rection en suspens / c'est / rection lexicale »

les comparatives

Les hommes lisent plus de livres que les femmes → Les hommes lisent des livres qui sont plus que les livres que les femmes lisent

certaines constructions complexes

Jean ordonne à Marie de partir → Jean ordonne à Marie que Marie parte

Ce rapide tour d'horizon donne une idée de la diversité du phénomène de l'ellipse.

Quant à nous, nous voulons faire une étude syntaxico-sémantique des formes elliptiques. Nous n'avons évidemment pas la prétention de les aborder toutes. Nous voudrions juste nous limiter ici à celles précédées d'énoncés avec lesquels ils sont en relation. Les exemples sur lesquels nous travaillons peuvent être répartis en deux lots : ceux qui se présentent sous la forme d'un dialogue et ceux qui sont constitués de deux énoncés produits par un même locuteur. Notre démarche sera descriptive.

Les formes elliptiques répertoriées sont, dans leur quasi-totalité, régies par un mot ou groupe de mots de l'énoncé qui précède. Elles ont, à l'intérieur de la phrase nouvellement obtenue après restitution du verbe effacé, les fonctions suivantes : sujet, attribut (du sujet et de l'objet), complément d'objet, complément du nom, complément de l'adjectif. Nous n'avons relevé que trois exemples dans lesquels la forme elliptique n'est régie par rien.

Fonctions des formes elliptiques sur des éléments de corpus

Sujet

Dans les séquences de dialogue suivantes :

- Qui est avec lui ? - Sarata, Bocoum
- Que se passe-t-il, Malang ? - Des choses graves chez moi, P.106,

les énoncés réponses sont interprétés généralement comme ayant été amputés d'un élément qui serait un accessoire, correspondant au verbe *est* pour (1), *se passe* pour (2); ne reste alors de la phrase que ce qui correspond lexicalement à la question : *Sarata, Bocoum* pour (1), *des choses graves chez moi* pour (2) :

(1a) Sarata, Bocoum sont avec lui

(2a) Il se passe des choses graves chez moi

Le sujet n'est pas réalisé dans ces constructions de la même manière.  
Dans (1a), nous avons la disposition classique sujet ( *Sarata, Bocoum* )  
+ verbe (*sont*) + complément (*avec lui*) :

Sarata, Bocoum sont avec lui

Dans (2a), le groupe nominal *des choses graves* est le sujet réel de *se passe*, le pronom *il* n'en étant que le sujet apparent.

Il se passe des choses graves chez moi  
Des choses graves se passent chez moi

Attribut

L'attribut peut être du sujet ou de l'objet.

Attribut du sujet

(3) - Vous êtes le plus grand, Excellence ! - Le plus intelligent ! p.109

On n'a pas ici une séquence question / réponse : le locuteur 2 surenchérit en quelque sorte sur ce que le locuteur 1 a dit. La restitution de l'élément effacé le montre :

Vous êtes le plus grand, Excellence ! – Je suis le plus intelligent !

L'attribut du sujet peut aussi être réalisé avec un nom :

(4) Boly est un garçon pacifique. Un fils adorable. p.125

Ce qui distingue (4) de (3), c'est que les deux énoncés dont il est constitué sont d'un même locuteur et sont coordonnés implicitement. La coordination, rappelons-le, fait partie des domaines de l'ellipse énumérés par Bastiji (1983 : 114) dans son étude. La reformulation avec coordination par *et* donne :

Boly est un garçon pacifique et un fils adorable.

== Birahim DIAKHOUMPA ==

Les groupes nominaux « *un garçon pacifique* » et « *un fils adorable* » appartiennent au même axe paradigmatique. Il y a piétinement dans la place syntaxique de l'attribut du sujet :

Boly est un garçon pacifique  
et un fils adorable.

Attribut de l'objet

(5) Méchante Coura ! la jalousie te rend méchante ! Ignoblement méchante. p.55

«*Ignoblement méchante* », référant au verbe « *rend* », est attribut de l'objet « *te* » et les deux « *méchante* » appartiennent au même paradigme :

la jalousie te rend méchante !  
Ignoblement méchante

Complément d'objet

On peut sérier les exemples ici en deux types. Dans les premiers : (6), (7) et (8), nous avons un même locuteur pour deux énoncés.

Dans les autres, il s'agit d'une séquence question-réponse impliquant deux locuteurs distincts [exemples (9), (10), (11), (12), (13)].

Complément d'objet avec deux énoncés, un seul locuteur

Sont concernés les exemples suivants :

(6) Le peuple avait chanté ma victoire. Sa victoire. p.11-12

(7) (Il y avait là Ada, en épouse dévouée et fidèle mais aussi en militante. Il y avait Socé et son imposante carrure.) Il y avait Biram qui avait les traits tirés et un regard terne. Et bien d'autres. p.35

(8) Je n'avais pas le droit aux chapitres des plantes décoratives ... *Pas le droit* de changer une ampoule électrique. p.122

Dans (6), « *sa victoire* » partage le même paradigme avec « *ma victoire* » :

Le peuple avait chanté ma victoire  
*sa victoire*

il y a une coordination implicite:

Le peuple avait chanté ma victoire (et) sa victoire

(7) est construit sur le même modèle que (6); la différence en est que la coordination, implicite dans (6), est formellement marquée avec *et* dans (7). La ponctuation forte avec un point, par la rupture syntaxique qu'elle crée, confère cependant à « *et bien d'autres* » un statut d'ellipse.

(7) Il y avait Biram qui avait les traits tirés et un regard terne. Et bien d'autres. p.35

Le groupe nominal « *Biram qui avait les traits tirés et un regard terne* » et le pronom indéfini « *d'autres* » sont compléments d'objet direct de la tournure impersonnelle « *y avait* ». Ils appartiennent au même axe paradigmatique :

il y avait Biram qui avait les traits tirés et un regard terne.  
et bien d'autres

Par le pronom indéfini « *d'autres* » et l'adverbe « *bien* » ici synonyme de « *beaucoup* », comme le montre l'intégralité de l'extrait<sup>26</sup>, le locuteur étoffe davantage la liste des compléments d'objet du verbe « *y avait* ».

(8) Je n'avais pas le droit aux chapitres des plantes décoratives ... Pas le droit de changer une ampoule électrique. p.122

« *le droit aux chapitres des plantes décoratives* » / « *le droit de changer une ampoule électrique* » : nous retrouvons le même effet de coordination de deux groupes nominaux se partageant la même fonction complément d'objet direct de « *y avait* » :

---

<sup>26</sup> « Il y avait là Ada, en épouse dévouée et fidèle mais aussi en militante. Il y avait Socé et son imposante carrure. Il y avait Biram qui avait les traits tirés et un regard terne. Et bien d'autres. », page 35

== Birahim DIAKHOUMPA ==

Je n'avais pas le droit aux chapitres des plantes décoratives ... et pas le droit de changer une ampoule électrique

Je n'avais pas le droit aux chapitres des plantes décoratives ...  
(pas) le droit de changer une ampoule électrique

L'ellipse porte ici sur le substantif « *le droit* » qui se prolonge avec une expansion infinitive :

« le droit de changer une ampoule électrique ».

Le même élément « *le droit* » a une expansion nominale dans l'énoncé précédent :

« le droit aux chapitres des plantes décoratives »

C'est la modalité négative qui explique la présence dans l'énoncé elliptique de la particule « *pas* ». Celle-ci saute quand on reformule l'exemple entièrement dans la modalité positive :

J'avais le droit aux chapitres des plantes décoratives ... le droit de changer une ampoule électrique

J'avais le droit aux chapitres des plantes décoratives ...

le droit de changer une ampoule électrique

Complément d'objet avec deux énoncés, deux locuteurs

Les exemples suivants ont le format d'un dialogue :

(9) - Qu'est-ce qu'il a ? - Un problème de reins, à ce qu'il semble. p.172

(10) - De quoi s'agit-il ? - De la manifestation, Monsieur le Président. p.129

(11) - Si on vous offrait aujourd'hui un beau cristal sur un plateau d'or, vous diriez que vous avez reçu une merveille, n'est-ce pas ? - Une merveille, oui ! p.33

(12) - Il a de la poigne. - Trop de poigne. p.155

Dans (9) et (10), les énoncés averbaux « - *un problème de reins* » et « - *de la manifestation* », dans leurs formes développées sont, respectivement, complément d'objet direct du verbe « *a* » et complément d'objet indirect de « *s'agit* » :



(9) - Qu'est-ce qu'il a ? – (il a) un problème de reins

(10) - De quoi s'agit-il ? – (il s'agit) de la manifestation,

Les formes développées de ces énoncés ont un statut de proposition indépendante :

il a un problème de reins

il s'agit de la manifestation,

Dans :

(11) - Si on vous offrait aujourd'hui un beau cristal sur un plateau d'or, vous diriez que vous avez reçu une merveille, n'est-ce pas ? - Une merveille, oui ! p.33,

La restitution du verbe de l'énoncé elliptique montre que :

ledit énoncé est un complément d'objet du verbe « *ai reçu* » :

Je dirais que j'ai reçu une merveille (j'en ai reçu une),

la proposition où est logée « *merveille* » est une subordonnée elle-même complément d'objet du verbe principal « *dirais* ».

Je dirais que j'ai reçu une merveille

La proportionnalité de la « conjonctive en *que* » avec « *le* » en est l'argument :

je le dirais (que j'ai reçu une merveille)

Les énoncés elliptiques ne fonctionnent pas seulement comme des compléments d'objet.

Complément circonstanciel

(12) Vous irez aux urnes pour confirmer Madiama ou pour le destituer. Librement.  
p.11

L'adverbe « *librement* » est régi par le verbe du groupe prépositionnel « *pour le destituer* » :

== Birahim DIAKHOUMPA ==

Vous irez aux urnes pour confirmer Madiama ou pour le destituer librement.

La forme elliptique est complément circonstanciel de manière de « *destituer* » :

Vous irez aux urnes pour confirmer Madiama ou pour pour le destituer comment ? /  
pour le destituer librement

- (13) - Et comment le savez-vous ?  
- Par Yoro. P.131

La restitution du verbe effacé donne :

Je l'ai su par Yoro

« *par Yoro* » est complément de manière de « *ai su* » :

je l'ai su comment ? /par Yoro

On peut l'extraire :

C'est par Yoro je l'ai su.

On peut aussi envisager ici l'interprétation de complément d'objet second :

J'ai su quoi → (l') / Je l'ai su par qui (« *par qui ?* » et non plus « *comment ?* ») /  
par Yoro

- (14) - Il t'a parlé ?  
- De la tête, péniblement. p.183

« *De la tête* » : forme elliptique complément circonstanciel de manière de « *a parlé* » :

Il m'a parlé de la tête

Le groupe prépositionnel « *de la tête* » est proportionnel à l'adverbe de manière « *ainsi* » :

Il m'a parlé de la tête  
Il m'a parlé ainsi

Une autre interprétation, moins pertinente certes, est possible : complément d'objet indirect de « *a parlé* » :

Il m'a parlé de la tête (et non des oreilles)  
Il m'a parlé de cela  
Il m'en a parlé

(15) - Sais-tu pourquoi je t'ai mis à l'école au lieu de te préparer pour la mer ?  
- Pour étudier, Père.p.95

Tu m'as mis à l'école ... pour étudier

*Pour étudier* : complément circonstanciel de but de « *as mis* ».

On peut l'extraire :

c'est pour étudier que tu m'as mis à l'école

Dans (1), (2),(9) (10), (11), (13), (14) et (15) construits selon le modèle question / réponse, la modalité interrogative se trouve se trouve dans l'énoncé 1 et la déclarative dans l'énoncé 2. Dans (16), (17), (18) et (19) qui suivent, c'est l'inverse : c'est l'énoncé 2 qui est porteur de la modalité interrogative et l'énoncé 1, de la modalité déclarative.

Les formes elliptiques sont des interrogatives qui appellent des réponses compléments circonstanciels de cause du verbe de l'énoncé précédent.

Ici la question elliptique est écartelée entre un énoncé qui la précède et l'inspire et un énoncé qui la suit et en fournit la réponse :

(16) - Eh bien oui, tu dois passer une radio.  
- Pourquoi ? p.27

- le médecin ne te l'a pas dit ? Tu dois avoir une fracture. P. 27

(17) - ... tout le monde le méprise.

- Pourquoi donc ? p.61

- pour être le fils de Mangoné le bûcheron qui, dit-on, coupait la tête de ceux que la justice des hommes blancs avait condamnés. P.61

(18) - J'ai décidé de démissionner de mes fonctions de chef de l'Etat.

- mais pourquoi, Papa ? P.89

(19) - Suis-nous !

- Où ?

- Tu le sauras tout à l'heure. P.181

La restitution du verbe effacé dans la forme elliptique donne dans :

(16) : - pourquoi dois-je passer une radio ?

(17) : - pourquoi donc tout le monde le méprise ?

(18) : - mais pourquoi as-tu décidé de démissionner ?

(19) : je vous suis où ?

L'exemple suivant se distingue de tous les précédents :

(20) Locuteur 1 : Malang et Séni doivent y être alors, alors ?

Locuteur 2 : Non, Monsieur le Président, ils ont démissionné.

Locuteur 1 : *Comment cela !*

Il a la caractéristique suivante :

la restitution du verbe effacé ne donne pas à la phrase nouvellement obtenue un statut de complément de manière :

comment (cela) ils ont démissionné ?

?<sup>27</sup> comment ont-ils démissionné ?

---

<sup>27</sup> marque dans la suite de l'analyse l'acceptabilité douteuse d'une phrase

Nous n'avons donc pas question en *comment* appelant une réponse portant sur la manière.

J'<sup>28</sup>ai interprété cette construction en *comment* comme étant, vis-à-vis d'un énoncé qui précède,

sémantiquement dépendante : *comment cela ils ont démissionné !* (il y a un effet de surprise né de l'énoncé qui précède : *ils ont démissionné*

mais syntaxiquement autonome : une réponse, quelle qu'elle soit, ne serait pas proportionnelle à *comment ?* à *ainsi*

? ils ont démissionné comment ?

? ils ont démissionné ainsi

Voilà pour le statut de cette forme elliptique en *comment*, différente de celles déjà vues et interprétées comme syntaxiquement dépendantes d'un des éléments de l'énoncé qui précède.

Les formes elliptiques dans (21), (22), (23), (24), (25) et (26) ont la particularité d'être des compléments circonstanciels qui, par leur caractère indispensable à l'acceptabilité sémantique et syntaxique de la phrase ont un statut de complément d'objet du verbe précédent :

(21) - Madiama, comment te portes-tu ?

- Bien, Diarri p.76

Je me porte bien

*Je me porte ...* (on attend comment ?) Un adverbe de manière est obligatoire.

Comparer avec :

il chante bien,

où la suppression de « *bien* » n'entraîne pas une phrase inacceptable :

il chante

Il en est de même des autres énoncés de cette rubrique :

---

<sup>28</sup> Birahim Diakhoumpa (2014 : 357)

(22) - Comment il est !

- Très mal. P.183

Il est très mal

<sup>29</sup>\*il est très

(23) - C'est quand, cette manifestation ?

- Aujourd'hui même. P.130

C'est aujourd'hui

\*c'est

(24) Locuteur 1 : Depuis que je suis ici, je n'ai eu que des cas désespérés ...

Locuteur 2 : *Depuis longtemps ?*

Locuteur 1 : Seize mois exactement. P.180

(je suis ici depuis) seize mois exactement

\*Je suis ici depuis

(25) - Combien coûte un film ?

- Peut-être deux mille cinq cents. p.28

Un film coûte peut-être deux mille cinq cents

\*Un film coûte

(26) a) Ey mon frère, aide-moi par la grâce de Dieu !

b) Je veux bien, mais qu'est-ce que j'y peux ? ... A moins qu'on ne donne une petite récompense à la secrétaire pour qu'elle te permette de voir le médecin. Les secrétaires d'aujourd'hui, tu sais ...

... Combien ? p. 26

On donne combien ?

\*on donne

Le fonctionnement exceptionnel de certains compléments circonstanciels comme compléments d'objet semble être beaucoup plus le fait des verbes qu'ils

---

<sup>29</sup> marque dans la suite de l'analyse le caractère inacceptable d'une phrase

accompagnent que celui des compléments eux-mêmes. Cela rejoint la théorie chère aux concepteurs de l'approche pronominale qui considèrent que c'est le verbe lui-même qui sélectionne ses compléments.

#### Complément de nom

(27) Eh oui, courage. Pas pour se battre. Mais pour dire la vérité quand personne n'ose. Pour affronter la solitude quand tout le monde vend son âme au diable ; pour dire non au moment où d'autres prononcent le « oui » de l'ignominie ... Pour mériter d'être née sur la même terre que les femmes de Nder. P.121

Les formules elliptiques infinitives « pas pour se battre », « mais pour dire la vérité quand personne n'ose », « pour affronter la solitude quand tout le monde vend son âme au diable », « pour mériter d'être née sur la même terre que les femmes de Nder », « pour dire non au moment où d'autres prononcent le « oui » de l'ignominie » ... sont compléments du nom « courage », comme peut le montrer l'axe paradigmatique sur lequel on peut les placer tous :

courage

pas pour se battre

mais pour dire la vérité quand personne n'ose

pour affronter la solitude quand tout le monde vend son âme au diable

pour mériter d'être née sur la même terre que les femmes de Nder.

pour dire non au moment où d'autres prononcent le « oui » de l'ignominie ...

Toutes les constructions elliptiques infinitives sont compléments du nom « courage ». Elles sont proportionnelles à l'interrogatif « quoi ».

Courage pour quoi ? / Pas pour se battre. Mais pour dire la vérité quand personne n'ose. Pour affronter la solitude quand tout le monde vend son âme au diable. Pour mériter d'être née sur la même terre que les femmes de Nder. Pour dire non au moment où d'autres prononcent le « oui » de l'ignominie ...

L'autre particularité de ces constructions, c'est qu'elles sont construites dans une opposition de modalités, à l'exception d'une seule. Voilà pourquoi « quand » et « au moment où » peuvent être remplacés par « alors que ». Les constructions infinitives véhiculent cette opposition de modalités :

dire la vérité quand (alors que) personne n'ose  
affronter la solitude quand (alors que) tout le monde vend son âme au diable  
dire non au moment où (alors que) d'autres prononcent le « oui » de l'ignominie ...

Complément d'adjectif

(28) Ils ont tous une gueule de loup prêt à dévorer ... Et à se dévorer entre eux. P.35  
Prêt à quoi ?

Ils ont tous une gueule de loup prêt à dévorer ...

*Et à se dévorer entre eux*

La coordination de la construction elliptique infinitive pronominale « *à se dévorer entre eux* » à l'infinitif non pronominal « *dévorer* » atteste de sa subordination à l'adjectif « *prêt* ».

Fonctionnements particuliers

Nous terminons par le fonctionnement exceptionnel de quelques exemples de notre corpus.

Nous avons relevé un exemple construit exactement comme une extraction raccourcie<sup>30</sup> :

(29) C'est moi que le peuple a élu, pas toi. P.45

Si on restitue à la construction les éléments effacés, on obtient :

(c'est) pas toi (que le peuple a exclu)

L'extraction raccourcie est utilisée fréquemment dans les constructions d'oppositions de modalités, avec un effet rhétorique mise au point : « *c'est ..., ce n'est pas ...* » ou « *ce n'est pas ..., c'est ...* »

Dans (30), (31) et (32), on peut constater que les éléments elliptiques ne souffrent d'aucune subordination aux énoncés qui les précèdent. Aucun des tests de

---

<sup>30</sup> Définition empruntée à Claire Blanche Benveniste (1990:59) : « forme réduite du dispositif de l'extraction qui a pour effet de diviser la rection en deux parties; dans la première, il isole un élément de rection du verbe entre *c'est* et *que/qui*. »



l'extraction, du dispositif pseudo-clivé ou de l'équivalence avec une proforme (ici *ainsi*) qui permettent d'identifier des éléments régis (subordonnés) n'est concluant ici :

(30) - C'est ce que tu penses vraiment !  
- Vraiment, Excellence. P.47

Je le pense vraiment, Excellence  
\*c'est vraiment que je le pense  
\*La manière dont je le pense, c'est vraiment  
?je le pense ainsi

(31) - Peut-on affirmer que c'est vrai ?  
- Absolument, Monsieur le Président. P.70

On peut affirmer que c'est vrai absolument  
?on peut penser que c'est vrai ainsi  
\*la manière dont on peut affirmer que c'est vrai, c'est absolument  
?c'est absolument qu'on peut affirmer que c'est vrai

(32) - Là-bas, il n'y a pas de transition entre la nuit et le jour.  
- Vous connaissez, Excellence ?.  
- Bien sûr. P.165

Je connais bien sûr  
\*C'est bien sûr que je connais  
\* La manière dont je connais, c'est bien sûr  
\*je connais ainsi

Ces éléments du discours qui ne sont régis par aucune des catégories grammaticales (le verbe, le nom, l'adjectif, en particulier) sont appelés associés.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Claire Blanche Benveniste (1990 : 77) les définit ainsi : « Nous appelons « associés » les éléments qui ont parfois l'apparence de compléments régis par le verbe, mais qui n'en sont pas. »

## CONCLUSION

En dehors des formes elliptiques syntaxiquement autonomes vis-à-vis de l'énoncé de référence qui précède [(30), (31) et (32)], toutes les autres sont régies et sont réparties dans les fonctions suivantes : sujet (2 exemples), attribut du sujet (2 exemples), attribut de l'objet (1 exemple), complément d'objet (8), complément circonstanciel (14), complément du nom (1), complément d'adjectif (1). Les catégories grammaticales d'appartenance des éléments auxquels elles sont subordonnées sont les suivantes : le verbe, le nom et l'adjectif. Les circonstanciels (46,43%) sont de loin les plus nombreux. Les exemples sur lesquels nous avons travaillé étant limités (une trentaine), nous nous interdisons toute conclusion hâtive. Il se dégage tout de même une tendance qu'il serait intéressant de vérifier si elle se renforce avec un corpus plus étoffé.

## BIBLIOGRAPHIE

### Corpus

-FALL, Aminata, Sow, 1987, *L'ex-père de la nation*, Paris : L'Harmattan

### Ouvrages

-BLANCHE-BENVENISTE, Claire, DEULOFEU, José, STEFANINI, Jean et VAN DEN EYNDE, Karel, 1984, *Pronom et syntaxe. L'approche pronominale et son application au français*, Paris : Sela

-BLANCHE-BENVENISTE, Claire, BILGER, Mireille, ROUGET, Christine et VAN DEN EYNDE, Karel, 1990, *Le français parlé. Etudes grammaticales*, Paris : Editions du C.N.R.S.

-LOMBARD, Alf, 1930, *Les constructions nominales dans le français moderne*, Uppsala, Almqvist et Wiksell.

-POTTIER, Bernard, 1974, *Linguistique générale. Théorie et description*, Paris, Klincksieck.

-REMI-GIRAUD, Sylviane, 1991, « *Question et assertion. De la morpho-syntaxe à la pragmatique* », in Kerbrat-Orecchioni, 1991 ;

### **Thèse**

-DIAKHOUMPA, Birahim, 2014, *Le fonctionnement syntaxique de comment en français contemporain*, Thèse pour l'obtention du Doctorat d'Etat, Université Gaston Berger de Saint-Louis

### **Article**

-BLANCHE-BENVENISTE, Claire, « A propos des énoncés sans verbe : les énoncés réponses », In : *Recherches sur le français parlé*, 1991, n°11

### **Webographie**

-Trésor de la langue française informatisé : <http://www.atilf.fr/> / tlf

-BARRIE, E. Barlett, « Un paradigme de problèmes pour une étude historique de l'ellipse In : *Histoire Épistémologie Langage* /année 1983 /Volume 5/ Numéro 1 / pp. 159-165

URL:[http://www.persee.fr/doc/hel\\_0750\\_8069\\_1983\\_num5\\_1\\_1154?q=l'ellipse](http://www.persee.fr/doc/hel_0750_8069_1983_num5_1_1154?q=l'ellipse)  
consulté le 15 août 2017

-BASTUJI, Jacqueline, « L'ellipse et les relatives. » In: *Histoire Épistémologie Langage*, tome 5, fascicule 1, 1983. *L'Ellipse grammaticale : Études épistémologiques et historiques*. pp. 113-119;

URL : [http://www.persee.fr/doc/hel\\_0750-8069\\_1983\\_num\\_5\\_1\\_1148](http://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1983_num_5_1_1148), consulté le 25 septembre 2017

-CHERCHI, Lucien, « L'ellipse comme facteur de cohérence. » In: *Langue française*, n°38, 1978. *Enseignement du récit et cohérence du texte*. pp. 118-128; doi : 10.3406/lfr.1978.6123

URL : [http://www.persee.fr/doc/lfr\\_0023-8368\\_1978\\_num\\_38\\_1\\_6123](http://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1978_num_38_1_6123), consulté le 30 octobre 2017

-CLERICO, Geneviève, « Ellipse et syntaxe de concordance chez quelques grammairiens classiques In : *Histoire Épistémologie Langage* /année 1983 /Volume 5/ Numéro 1 / pp. 43-

-DORATA, Sliwa, « L'ellipse dans quelques grammaires françaises du XXe siècle », In : : *Histoire Épistémologie Langage* /1983/Volume 5/ Numéro 1/ *L'Ellipse grammaticale : Études épistémologiques et historiques*. pp.95-102

== Birahim DIAKHOUMPA ==

URL : [http://www.persee.fr/doc/hel\\_0750\\_8069\\_1983\\_num5\\_1\\_1141?q=l'ellipse](http://www.persee.fr/doc/hel_0750_8069_1983_num5_1_1141?q=l'ellipse), consulté le 15 août 2017

-FUCHS, Catherine, « Une version transformationnelle de l'ellipse: l'effacement chez Harris.» In: Histoire Épistémologie Langage, tome 5, fascicule 1, 1983. L'Ellipse grammaticale : Études épistémologiques et historiques. pp. 103-111;

URL : [http://www.persee.fr/doc/hel\\_0750-8069\\_1983\\_num\\_5\\_1\\_1147](http://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1983_num_5_1_1147), consulté le 10 octobre 2017

-HAROCHE Cl., MAINGUENEAU, Dominique, « L'ellipse ou la maîtrise du manque. » In : Histoire Épistémologie Langage, tome 5, fascicule 1, 1983. L'Ellipse grammaticale : Études épistémologiques et historiques. pp. 143-150;doi : 10.3406/hel.1983.1152

URL : [http://www.persee.fr/doc/hel\\_0750-8069\\_1983\\_num\\_5\\_1\\_1152](http://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1983_num_5_1_1152), consulté le 15 août 2017

-RONAT, Mitsou, « Ellipses grammaticales et anaphores. » In: Histoire Épistémologie Langage, tome 5, fascicule 1, 1983. L'Ellipse grammaticale : Études épistémologiques et historiques. pp. 121-128;doi : 10.3406/hel.1983.1149

URL : [http://www.persee.fr/doc/hel\\_0750-8069\\_1983\\_num\\_5\\_1\\_1149](http://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1983_num_5_1_1149), consulté le 20 juillet 2017

# Onomástica literaria: el simbolismo de los nombres con los que se disfrazan los personajes en la *Garduña de Sevilla* ( Djidiack FAYE )

Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

## Abstract

This paper analyses the semantics of the proper noun in Alonso de Castillo Solórzano's *La Garduña de Sevilla*. It has demonstrated that the choice of the anthroponyms the characters disguise themselves with is not accidental. The study of the onomastic system developed by this writer allows to realize that proper nouns are not mere identifiers of the characters. Instead, they convey meanings thanks to their sociocultural and historical dimension.

Key words: Onomastics, proper noun, anthroponym, sign, meaning, literature

## Introducción

*La Limpieza de Sangre* como institución que define la estratificación social en la España áurea había generado el orgullo de ser noble puesto de manifiesto por el carácter ostentoso de los españoles. De ahí el nacimiento de una cultura nobiliaria que da una importancia capital a los símbolos externos de la nobleza entre los cuales figura el nombre. Así, el ser social de la persona se expresa en su nombre; una realidad traspasada a la literatura del Siglo de Oro que traba su migajón con ingredientes onomásticos. En escritores como Alonso de Castillo Solórzano la onomástica se sitúa en el eje central de la intriga. Es el caso en su obra *La Garduña de Sevilla* y *anzuelo de las bolsas* en cuya elaboración el disfraz operado por los cambios de nombres constituye uno de los artificios novelísticos más relevantes. En esta novela, Castillo Solórzano construye un sistema onomástico que posibilita ingeniosas infiltraciones extra-literarias sin ajar la literariedad del texto.

Este nuevo estatuto del nombre en la urdimbre de la ficción literaria es el que inspira el presente estudio que consistirá en ver cómo se maneja el simbolismo de los antropónimos dentro de la tela novelesca. El objetivo es demostrar que en esta obra el nombre es un signo sociocultural e histórico, una poderosa fuerza que

embriaga a las víctimas de la pícara Rufina. Y para lograrlo hemos recurrido a documentos de antropología, de historia, de civilización, de heráldica y de onomástica del Siglo de Oro para sacar de ellos los distintos significados de los nombres con los que se disfrazan los malhechores. El nombre no es una mera palabra con la que se designa a la persona sino que es un todo arropado por el linaje, el origen o la profesión. Por eso, todos estos elementos tendrán cabida en nuestro análisis onomástico ya que brindan la sustancia sociocultural complementaria del significado del nombre. Los objetivos y la metodología nos empujan a realizar el trabajo en dos partes. En la primera haremos una breve introducción a la onomástica literaria para ver las opiniones de algunos que se han interesado por la temática. Luego centraremos la segunda parte en el estudio del sistema onomástico elaborado en la obra para desmenuzar el simbolismo de los nombres detrás de los cuales se esconden algunos personajes para hacer sus hurtos.

### **Breve introducción a la onomástica literaria**

En *Topónimos en apellidos hispanos: Un estudio onomástico*, Grace de Jesús Álvarez, escribe que «la locución “onomástica” usada por primera vez en 1600, fue explicada por Arsène, Hatzfeld, Adolphe y Darmesteter en el *Dictionnaire général de la langue française* para el conclave de Antoine Thomas en 1895-1900.» (8). En ese estudio Grace de Jesús hace una historia de la ciencia onomástica cuyos precursores son situados por la estudiosa en Inglaterra a principios del siglo XVI, en Italia en el XVIII, en Francia y Alemania en el XIX mientras en España los primeros estudios onomásticos salieron a la luz a finales de la sexta década del siglo XIX. Desde entonces la bibliografía sobre la onomástica se ha dilatado progresivamente, sobre todo en el ámbito de la literatura, lo que hoy se ha especificado bajo la denominación de onomástica literaria. Según el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española, la onomástica es la «ciencia que trata de la catalogación y estudio de los nombres propios». Y cuando se trata del estudio de nombres de personajes de una obra literaria se habla de onomástica literaria. Así concebida, la onomástica literaria será la rama de la onomástica que se ocupa de la investigación sobre la simbología de los nombres que llevan los personajes de una obra de ficción. De ahí, se desprende la peculiaridad de la onomástica literaria que radica en el hecho de trabajar sobre nombres irreales en el sentido de que los que los llevan son seres de papel y solo existen en el mundo de la imaginación. Sin embargo, el hecho de trabajar sobre la ficción descarta cualquier concepción del nombre propio como mero identificador sin contenido, pues el estudio de un nombre que designa

sin significar carece de sentido y sobre todo cuando es ficticio. La onomástica literaria desarrolla entonces la teoría de que el nombre propio no solo es «un signo como cualquier otro, sino también la de que este signo puede ser núcleo del llamado fenómeno de «hipersemaniticidad», rasgo característico de la palabra poética.» (Ionescu: 306). De todos modos, la selección de un nombre propio nunca es gratuita; el motivo está siempre allí, visible u oculto pero no puede faltar. Grace de Jesús Álvarez apunta al respecto que:

No existe apellido, nombre propio o individual que no haya comenzado por ser vocablo común significativo. Si la historia ha oscurecido las huellas de su etimología, no por eso ha dejado de tenerla y hay siempre la probabilidad de encontrarla. (1962: 8)

Por eso Maurice Molho pregunta que «Si le nom propre était de soi in-signifiant, pourquoi ferait-il l'objet, ici ou là, d'un interdit dont les formes varient selon les lieux et les civilisations?» (1984: 85)<sup>32</sup>. Más allá de su función identificadora de la persona, el antropónimo puede ser la correa de transmisión de una cultura. La semántica de algunos nombres propios solo tiene relevancia en los contextos culturales de los que dimanar. En su estudio de la estrecha relación que los antropónimos griegos mantienen con la cultura clásica, José Luis García Ramón escribe:

La onomástica personal refleja, en efecto, los valores sociales positivos (y también los negativos) de su colectividad, y, en general, la visión del mundo de sus hablantes: es lo que viene a mostrar el amplio repertorio de posibilidades a disposición de los padres para dar nombre a sus hijos, de los amos para designar a sus esclavos o de la comunidad misma para darle un nombre, más o menos grato, a uno de sus miembros. (José Luis García Ramón: 105-106)

El nombre propio no es, desde luego, una cáscara vacía, hay siempre realidades que la rellenan, es decir consideraciones que justifican su elección. Las ciencias heráldicas, por ejemplo, se han servido a veces de la onomástica en la representación de los blasones. Javier Terrado Pablo lo subraya en su estudio «Emblemática y onomástica»:

El topónimo o antropónimo es en ocasiones fuente de inspiración para la elaboración del blasón, pues la palabra evoca en la lengua de quienes crean el escudo realidades que se plasman en forma de piezas o de figuras. (239)

---

<sup>32</sup> Si el nombre propio fuera de por sí in-significante, por qué sería objeto, aquí y allá, de una prohibición cuyas formas varían según los lugares y las civilizaciones.

En literatura, el antropónimo funciona en algunas ocasiones como espacio de identidad y de concentración de datos importantes donde se opera la interacción entre los mundos real y ficticio. En ello reside la función poética del nombre propio, objeto de investigación de la onomástica literaria. El estudio de los nombres de los personajes puede ser un elemento fundamental en la semántica textual literaria. Por eso Cristián Ionescu escribe:

El estudio de la onomástica literaria no puede prescindir del aspecto semántico y debe proponerse descubrir las funciones y los valores literarios de los nombres ficticios, o sea, explicar de qué manera y en qué medida éstos contribuyen a la construcción del significado global de una obra determinada. (306)

En esta perspectiva, Alicia Redondo Goicoechea, analizando los nombres de los protagonistas del *Lazarillo de Tormes*, *El Guzmán de Alfarache* y *El buscón*, llega a la conclusión de que el nombre propio aparece en estas obras «como indicio sintagmático de la narración» (1984: 93). El estudio de la onomástica literaria implica entonces la búsqueda de las motivaciones que predeterminan la elección de los nombres. Christian Ionescu, por su parte, distingue dos tipos de motivación: la motivación natural y la motivación cultural. La primera se basa «en la transparencia más o menos acentuada de los nombres cuya etimología verdadera o popular parece evidente» (314) mientras que «son motivados culturalmente los nombres «hipercodificados» y canonizados por varios sistemas culturales» (314). En este caso el antropónimo destila informaciones culturales extratextuales que determinan los significados que los personajes de una obra atribuyen a los nombres propios en el sistema onomástico literario. Se puede añadir aquí una tercera motivación de tipo histórico que tenemos cuando un personaje de la ficción lleva un nombre sacado de la onomástica histórica real; lo que convierte semióticamente el nombre en un texto histórico que fundamenta su discurso en la realidad efectiva. Jean-Pierre Ressayre escribe al respecto que «le discours romanesque peut {...} emprunter au discours historique une onomastique, et notamment, puisqu'il s'agit ici de personnages, des anthroponymes.» (1984: 200)<sup>33</sup>. Es el caso de los nombres con los que se disfrazan los personajes de *La garduña de Sevilla* y que remiten a la historia real de España y Portugal. Más adelante analizaremos con más detenimiento los nombres de los personajes de esta obra. La onomástica permite pues plasmar ingeniosamente de manera implícita la historicidad del texto literario en la medida en que los nombres tienen cachos de memoria histórica y cultural con los que los autores pueden amantar

---

<sup>33</sup> El discurso romanesco (...) toma del discurso histórico una onomástica, y sobre todo, cuando se trata aquí de personajes, antropónimos.



sus textos para mantener el vínculo de la ficción con la realidad histórica circundante. Es lo que Bernard Magne llama «motivación velada» porque para él:

Dans une fiction, le nom est donc soumis à deux tendances contradictoires: selon la vraisemblance, il doit obéir à la règle de l'arbitraire ; selon la signifiante, il doit obéir à la règle de la surdétermination. Une trop évidente motivation du nom fictionnel sape ses effets de réel. (1984: 66)<sup>34</sup>

Siendo un signo con significado, el nombre propio tiene la capacidad de brindar los poros textuales por los que se infiltra un material extra literario real. Al cargar los antropónimos de datos concretos extraídos de los fondos culturales e históricos efectivos, el novelista construye el puente que le permite viajar entre los dos mundos ficticio y real sin dar la impresión de haber salido en algún momento de la ficción. A la luz de esas reflexiones sobre el antropónimo, queda claro que la onomástica literaria considera el nombre propio como un signo con significado. La elección de un nombre con el que un escritor decide llamar a uno de sus personajes es siempre motivada, de modo que el estudioso de la onomástica literaria debe buscar las condiciones dentro de las cuales tal o cual antropónimo es más apropiado que otros para designar a un personaje. Alonso de Castillo Solórzano forma parte de los escritores que cargan de significados los nombres propios de sus personajes como es el caso en *La garduña de Sevilla* y *anzuelo de las bolsas*.

### **El sistema onomástico en *La Garduña de Sevilla***

*La garduña de Sevilla* puede llevar el mote del «libro de los engaños» por ser una sarta de timos bien urdidos por una bellaca mujer cuya genealogía la predestinaba a ser una estrella del disfraz y del embuste. Hija del bachiller Trapaza y nieta de Pedro de la Trampa y Olalla Tramoya, Rufina tiene el engaño en la sangre, aunando en su figura las trampas, las tramoyas y las trapacerías de sus antepasados. Lo cual queda explicado en la onomástica con la que arranca la narración:

Es la garduña (llamada así vulgarmente) un animal que, según describen los naturales, es su inclinación hacer daño hurtando, y esto siempre es de noche; es poco mayor que hurón, ligero y astuto; sus hurtos son de gallinas; donde

---

<sup>34</sup> En una ficción, el nombre está pues sometido a dos tendencias contradictorias: según la verosimilitud, debe obedecer a la regla de lo arbitrario; según la significancia, debe obedecer a la regla de la sobredeterminación. Una demasiado evidente motivación del nombre ficcional destruye su efecto de realidad.

== Djidiack FAYE ==

anda no hay gallinero seguro, tapia alta ni puerta cerrada, porque por cualquier resquicio halla por donde entrar.

El asunto deste libro es llamar a una mujer Garduña por haber nacido con la inclinación deste animal de quien hemos tratado; fue moza libre y liviana, hija de padres que cuando le faltaran a su crianza, eran de tales costumbres que no enmendaran las depravadas que su hija tenía. Salió muy conforme a sus progenitores, con inclinación traviesa, con libertad demasiada y con despejo atrevido. Corrió en su juventud con desenfadada osadía, dada a tan proterva inclinación, que no había bolsa reclusa ni caudal guardado contra las gonzúas de sus cautelas y llaves maestras de sus astucias. (9)

Esta presentación de la protagonista principal por el narrador, además de embragar el relato sobre el género picaresco-cumpliendo así con el paradigma del determinismo biológico- funciona como una prolepsis anunciadora de las futuras fechorías de Rufina. En el apodo “Garduña” se ha condensado la novela que ha de leerse como la historia de una experta rapiñadora que despoja a todos con los que topa en su camino. Esta primera onomástica opera dentro de la pura ficción sin conexión con el mundo real ya que los actos que harán que la protagonista merezca este sobrenombre se despliegan a lo largo de la trama. Sin embargo, es de notar que los latrocinios de la pícara se hacen con mañas y cautela que suponen un verdadero conocimiento de la sociedad española del Siglo de Oro en la que el nombre es la primera resonancia nobiliaria; pues junto con el apellido determinan el linaje y el rango en la jerarquía social. Por eso los engaños de la garduña se traman con el trueque de nombres para inspirar confianza y gozar de los privilegios otorgados por la calidad de la sangre y la fama del abolengo escogido. Así, después de robar al falso ermitaño Crispín, Rufina y Garay llegan a Toledo disimulados, fingiendo llamarse respectivamente doña Emerenciana y don Jerónimo:

Caminando Rufina y Garay por sus jornadas a toda priesa, con gentil moneda llegaron a la imperial ciudad de Toledo, donde pensaban hacer asiento, llevando Rufina intención de portarse en aquella ciudad con mucha ostentación, y para dar más honesta capa a su estancia fingió que Garay era su padre; con esto tomó casa autorizada en buenos barrios; la familia era una esclava que compró en Málaga, y otra doncella de labor que recibió allí, un pajecillo y un escudero; ella se puso las reverendas tocas de viuda, y Garay, vestido honestamente, llamábase don Jerónimo, y ella, doña Emerenciana; el apellido fue Meneses, diciendo descender de los nombres que ilustran a Portugal; con todo esto puesto en astillero, fue comprando las alhajas convenientes a la casa de una principal viuda...(143)

Lejos de ser fortuita, la selección de los nombres con los que se fingen ambos protagonistas obedece a un previo estudio antroponímico. La reverencia de la que

gozan los Meneses y los orígenes nobles de los nombres propios de Jerónimo y Emerenciana constituyen la capa que solapa a Rufina y Garay, los ennoblece y los aleja de cualquier sospecha. Etimológicamente,

Jerónimo viene del griego «hiero-onoma», el nombre sagrado. Es un nombre de un doctor de la Iglesia de San Jerónimo, quien tradujo la versión griega de la Biblia de Setenta al latín. Es también el nombre de una autoridad y siempre designa un personaje letrado o sabio. En el tercer *Paso* de Lope de Rueda «Jerónimo» designa al estudiante. (Dominique Reyre: 1980)

Al ponerse este nombre Garay quiere dar la impresión de ser un hombre culto, un erudito letrado de la Iglesia que maneja bien el latín y el griego. En aquella época, los letrados eran gente media que desempeñaban un papel importante en el atalaje administrativo encargándose del gobierno de la justicia. En *Guerra de Granada*, Diego Hurtado de Mendoza escribe sobre el estatuto social de los letrados:

Pusieron los Reyes Católicos el gobierno de la justicia y cosas públicas en manos de letrados, gente media entre los grandes y pequeños, sin ofensa de los unos y de los otros, cuya profesión eran letras legales, comedimiento, secreto, verdad, vida llana y sin corrupción de costumbres; no visitar, no recibir dones, no profesar estrechez de amistades, no vestir, ni gastar suntuosamente; blandura y humanidad en su trato, juntarse a horas señaladas para oír causas o para determinallas, y tratar del bien público. (6)

Las letras forman parte también de los símbolos de la nobleza áurea. Bernabé Moreno de Vargas escribe en el prólogo a su *Discursos de la nobleza de España* (1622), que “o las letras o las armas han de tener posada en casa del que fuere noble” y más adelante añade estos versos:

Las letras y las armas dan nobleza,  
Consérvala el valor y la riqueza. (prólogo sin paginar)

Incluso el ser hombre de letras era un valor añadido con el que alguna nobleza que combinaba armas y letras era superior a la que tenía su honra solo en las armas. En el prólogo a *Memorial de cosas notables, compuesto por don Yñigo López de Mendoza, duque quarto del Infantado* (1564) en el que se habla de la ventaja que el linaje de los Mendoza saca al resto de la nobleza se puede leer:

Mas los que en aquel tiempo uvo, que fueron muy pocos, que se estendieron a juntar con el exercicio de las armas el estudio de las buenas letras, éstos por cierto, como ganaron para sí honra y reputación doblada, así doblaron la obligación a sus successores, para procurar por ambas vías de igualar el lustre y resplandor de fama que les dexaron. (prólogo sin paginar)

Pedro López de Montoya va más lejos y habla de la primacía de las letras en la formación del noble. Considera que el buen conocimiento de las letras debe estar al principio y al final de la vida del noble. Así en su *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles, en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos* (1595) él escribe:

...el ejercicio de las letras, con que tanto se mejora y admira el entendimiento, ha de tener el primero lugar entre los nobles: a los cuales si por sus malas costumbres no lo desmerecen les conviene el gobernar y mandar. Demás desto, para mejor conseguir el fin que se pretende con las armas, es de gran importancia la erudición y conocimiento de las ciencias (...) de manera que quando lleguen las fuerças y la edad para las armas, éste ya el entendimiento bastantemente instruydo con la noticia de las ciencias que han de ser de provecho para todas las edades, y mundo más para la vejez, quando ya por aver fallecido las fuerças corporales no es razón que los viejos nobles sean inútiles, antes con su mucho saber y buenos consejos sean provechosos a sus repúblicas y muy dañosos a sus enemigos. (118-119)

Esas son las consideraciones socio antropológicas que rellenan de sentidos el nombre con el que el tramposo Garay se disfraza. Aquí el nombre deja de ser un mero elemento lingüístico, un significante que permite identificar a la persona, para convertirse en un signo cultural e histórico. Es una herramienta que sirve para hacer la estimación del valor social del individuo y es el instrumento que establece los carriles sobre los que han de rodar las relaciones sociales. La estima, la hospitalidad y el agasajo de los que goza el ladrón Garay por parte de sus anfitriones hunden sus raíces en el significado sociocultural del nombre Jerónimo con el que se finge. El nombre y la indumentaria constituyen los primeros símbolos externos del rango social; en ellos se apiñan todos los ingredientes que acuñan el ser social de la persona. Por eso al fingido don Jerónimo se le manifiesta el respeto que se debe a un noble letrado. En cuanto al nombre con el que se disimula Rufina, tiene también reminiscencias insignes. En efecto, «Emerenciana es una forma noble de Emerencia que deriva del latín “emera” que significa día:» (Dominique Reyre: 1980)

El nombre opera aquí como un signo cuyo sentido se alcanza en la onomástica y la interpretación socio antroponímica que relaciona el significado (persona que lleva el nombre) con la realidad social áurea que ha determinado la elección del significante (nombre) de modo que el nombre del noble tendrá ecos ilustres y el del plebeyo una resonancia despectiva. Hace falta pues una semiótica del nombre para llegar a entender cómo en el Siglo de Oro español el hombre es designado por lo que socialmente determina su ser. Esta sociedad ha asociado siempre el nombre propio con el valor social de la persona que lo lleva. Por eso la reverencia o el rechazo social

son eyectados de la buena o mala reputación de la prosapia de la que dimana el nombre. Debajo de cada apelativo subyacen ciertas consideraciones socio antropológicas que condicionan las relaciones con los demás miembros de la sociedad. En ello radica el éxito de Rufina y Garay porque han sabido extraer de cada nombre la sustancia social que lo hace ilustre y venerado. Así, el nombre Emerenciana se convertirá en la llave maestra que le dará acceso a la alta sociedad toledana. Metafóricamente la que tiene este nombre, a la imagen del día, es símbolo de esperanza y felicidad de modo que cualquier hombre desearía que esta mujer iluminara su casa. El linaje de los Meneses de Portugal del que ella dice descender genera una veneración de la engañadora en Toledo:

...fue visitada de las señoras del barrio quedando muy pagadas de su agrado y cortesía, con que fue granjeando algunas amigas de las que se pensaron que era oro todo lo que relucía en Rufina, teniendo creído descender de la noble familia de los Meneses. (143)

Según las informaciones que hemos podido rastrear de la página del Heraldrys Institute of Rome, el apellido Meneses, de Portugal es:

Uno de los más nobles y viejos linajes de toda España, cuyo nombre tiene su origen en el viejo país y comarca de Meneses en La Mancha. Del mismo linaje descende en Portugal la familia que ha dado más virreyes y príncipes a nuestro país. Descienden de D. Fruela II, rey de León, bisabuelo de D. Diogo Rodrigues, duque de Asturias, rico e influyente personaje del año 1063. Su tataranieto, D. Alfonso Tello de Meneses, Señor de Valladolid y Meneses, lugar del que ha sacado el nombre, se casó con D. Tereja, hija de D. Sancho I, rey de Portugal. Es el tatarabuelo de D. João Alfonso de Meneses que se casó con una hija de Lopo Fernandes Pacheco, señor de Ferreira de Aves. Es el padre del Conde de Viana, D. João Alfonso Tello de Meneses, de quien descenden los Condes y los Duques de Vila Real, los Condes de Tarouca, y los Marqueses de Penalva y Alegrete y muchas más grandes familias de Portugal... (<https://www.heraldrysintitute.com>, consultado el 19/09/2017. La traducción del portugués al español es nuestra)

Es de notar aquí cómo Alonso de Castillo Solórzano teje su tela novelística con hilvanes históricos. El encubrimiento con el origen portugués no carece de sentido; es el reflejo de la gran fama de la que goza la nobleza lusa en la España del Siglo de Oro. La dignidad y las grandes virtudes de la nobleza portuguesa eran exaltadas en España y hacen que Rufina sea condecorada por los españoles. En su obra *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Miguel Herrero García, hablando del valor del pueblo portugués, apunta:

== Djidiack FAYE ==

Esta cualidad del carácter portugués fue reconocida de dos modos por los escritores del siglo XVII. Primeramente, confesándola y admirándola, en segundo lugar, haciéndola tema de burlas y sátiras, que es otro modo de reconocer las cosas. (159).

Es más, el tipo portugués era la encarnación por excelencia de la dignidad caballeresca y de los valores nobiliarios. Su afabilidad, sin perder el carácter, lo hacía más seductor y generaba buenos estereotipos españoles sobre la nobleza lusa. Por ejemplo, el Maestro Pedro de Medina alaba a los portugueses en estos términos:

Es la gente de Portugal afable y amorosa en el trato, fiel sin dobleces ni malicias. Quieren mucho y muy apasionadamente; pero también son demasiados en el aborrecer pertinazmente. Hablábanse fácilmente con halagos y blandura más que con violencia. Son muy ingeniosos, salen dellos grandes letrados en todas facultades como se echa bien de ver en las universidades de Coymbra y de Salamanca. (176)

Barrionuevo, en sus famosos *Avisos* del 21 de octubre de 1654 se inclina ante el valor de los portugueses de quienes decía: «valiente gente, por cierto, y arriscada, no conociendo al temor, aventurando a cada paso la vida por la honra». Además de la grandeza lusitana en el trato amoroso y en la valentía, la ingeniosidad y la cortesía eran las otras cualidades de las que Portugal hacía alarde en el Siglo de Oro. En la Primera parte de su *Criticón*, Baltasar Gracián escribe que «jamás se halló portugués necio, en prueba de que fue su fundador {de Lisboa} el sagaz Ulises» (291); y más tarde, en su caracterización de las distintas naciones de la península ibérica en la Segunda Parte de la misma obra, atribuye «los buenos ingenios a Portugal»:

Los valientes a Extremadura y la Mancha, los buenos ingenios a Portugal, los cuerdos a Aragón, los hombres de bien a Castilla, las discretas a Toledo, las hermosas a Granada, los bellos dezidores a Sevilla, los varones eminentes a Córdoba, los generosos a Castilla la Nueva, las mujeres honestas y recatadas a Cataluña, y todo lo lucido a parar en la corte. (368-369).

El reconocimiento de la cortesía lusitana fue casi unánime de modo que un escritor como Tirso de Molina escribió en *Por el sótano y el torno*:

Que hasta la envidia confiesa  
En términos de hidalguía,  
Que, a tener la cortesía  
Patria, fuera portuguesa. (108)

Los testimonios sobre la sociedad portuguesa son casi todos halagadores y justifican el honor que se le reconoce en la península. El portugués era un símbolo de la honestidad, de la cortesía, del valor, de la ingeniosidad y del amor puro y dulce. Por eso los nombres de origen portugués son cargados de sentido y constituyen una poderosa arma seductora que inspira respeto, simpatía y confianza. El tipo lusitano se yergue imponente en la sociedad española áurea. En ello radica la credulidad e incluso la debilidad de los españoles que acogen a la fingida Emerenciana Meneses. Es pues el conjunto de todas estas cualidades asociadas al apelativo lusitano que hipnotizan a los anfitriones de la protagonista y dan, así, carta de posibilidad a los hurtos más dañinos de Rufina.

El perulero Marquina, una de las mayores víctimas de Rufina, cayó también en la trampa de los nombres y linajes que se inventó la golfa. Para engatusarle, la pícara cambia el nombre Rufina por Teodora: «dio {Marquina} orden al hortelano que no dejase entrar a nadie en la quinta si no era al hombre de quien vino acompañada Teodora, que así dijo llamarse la disimulada Rufina...» (38)

Este nombre viene del griego «theos» que significa Dios y «doro» que significa don. Entonces, Teodora es el contrario de Dorotea y quiere decir «don de Dios». La que lleva este nombre es digna de adoración por tener un don divino y formar parte de los elegidos del Supremo. Para asombrar más a Marquina, Rufina aparenta ser de la prole de los solares montañeses:

Granada, ilustrísima ciudad de nuestra España, es mi patria; mis padres, cuyos nombres callo, por no ser a propósito decirlos, son de los dos más antiguos y nobles solares que hay en las montañas de Burgos; de su matrimonio no tuvieron más hijos que a un hermano mío y a mí... (32)

Según el diccionario de Covarrubias, «Solar» significa el «suelo de la casa antigua de donde descienden hombres nobles. Solar es cualquier otro suelo donde se edifica casa; de suelo se dijo «Solar», que es echar suelos».

La fama de los solares montañeses ya tenía cabida en la literatura del Siglo de Oro. Recordemos que la parte de España que los textos clásicos llamaban la Montaña abarcaba una parte de Galicia, Asturias, Vizcaya y lo que más tarde será la comarca de León. Los testimonios que nos dejan grandes escritores áureos convergen en que la Montaña era la cuna de las alcornias más nobles de España. En *El premio del bien hablar*, Lope escribe:

Para noble nacimiento  
Hay en España tres partes:  
Galicia, Vizcaya, Asturias,  
O ya Montañas se llamen. (62)

Y por eso, en una intrusión autorial en *El bastardo Mudarra*, Lope de Vega escribe estas jactanciosas palabras:

Honrado montañés soy;  
Nací en el solar de Vega. (Citado por Herrero García: 231)

Y en *La Dorotea*, el Fénix pregunta: «La hermosura, ¿es pilar de iglesia o solar de la Montaña, que se resiste al tiempo?» (71). En la misma línea de sus juegos autobiográficos escribe también en *Amistad y obligación*:

Lope me llamo, y ¡pardiez!  
Que me ha dado la Montaña  
Sangre que puede servir  
A más de dos, si la salas. (Citado por Herrero García: 231)

Hasta el propio Cervantes reconoce a los montañeses la nobleza de sus linajes escribiendo en el *Quijote*: «Hidalgo como el rey, porque era montañés.» (II, 48). Un documento histórico que es el «Interrogatorio de la información judicial sobre Francisca Armona» con la fecha del 30 de enero de 1619 y reproducido por Adolfo Carrasco Martínez en su libro *Sangre, honor y privilegio* dilucida minuciosamente la limpieza de sangre de la nobleza vizcaína, es decir montañesa:

Los abuelos paternos y maternos {de Francisca de Armona}... todos ellos cristianos viejos, limpios de toda rraça reprobada de judíos y moros, ni de los nuevamente combertidos a nuestra sancta fe católica, de limpio y noble origen y desçendença, y anssimismo no han sido ellos ni sus antecessores penitençiadados por el Sancto Ofiçio de la Ynquisición...Y anssimismo si an sido y sson por la línea masculina y femenina hijosdalgos notorios libres y exentos de pagar tributo ni ympusiciones reales. Y por tales an sido reputados desde ynmemorial tiempo asta presente sin ninguna contradición... (137)

Además de su hermosura, es pues con la conocida nobleza de los solares de la Montaña con la que Rufina construye la gran muralla que oculta su verdadera identidad a Marquina quien a «toda rienda {...} la ofreció su favor, su hacienda, su vida y su alma, haciéndola señora de todo» (37). Rufina hace sus enredos con los nombres y las estirpes que permiten ganar la confianza y la admiración de sus víctimas. En *La garduña de Sevilla*, el nombre propio funciona como un código que envuelve un contenido puramente social fundamentado en el principio de Limpieza de Sangre y la estratificación de la sociedad. La engañadora protagonista se disimula con capa de nobleza para gozar de los privilegios surtidos por la jerarquía. La cultura



ostentosa de la sociedad española áurea y las estrictas normas que rigen los estratos sociales y reglamentan las relaciones humanas acabaron convirtiendo a los españoles de aquella época en seres muy crédulos que se fían mucho de las apariencias. Hasta la propia Rufina no se ha desengañado de las apariencias tramposas creyendo al fingido Jaime introducido en casa de la timadora por Crispín para vengarse de ella. Jaime es también de la raza hurtadora, pero ante Rufina se disfraza con el nombre de don Jaime Pertusa:

Mi patria {...} es Valencia {...} soy allí de la noble y antigua familia de Pertusa, bien conocido en todas partes; mi nombre es don Jaime Pertusa, a quien nuestro Rey, por servicios de mis antepasados, me honró este pecho con la roja cruz de Montesa y la Encomienda de Silla, que es de las mejores de aquella orden; sin lo que vale, tengo un mayorazgo que de mi padre heredé que valdrá tres mil ducados de renta... (150)

La familia Pertusa existió realmente en Valencia. Jaume Febrer, en sus *Trobes*, dedica a este linaje un interesante estudio en el que hablando de Juan de Pertusa, uno de los caballeros que acompañaron a Jaime I en la toma de Valencia, escribe:

Juan Pertusa vino desde el Rosellón a la frontera con una bandera de Soldados expertos, para servir en la guerra contra los Moros. Por las muchas hazañas que este Caballero hizo, se vio obligado el Rey Don Jayme a conferirle el cargo de su Caballerizo. Quando entró triunfante en Valencia el Rey, quedaron en poder de Pertusa, por derecho de su oficio, el freno del Caballo, el escudo y espuelas, que dexó en la Seo, y colocó después sobre su Capilla. Pintaba en su escudo, dividido en quarteles, Peras y Trinchetes, sobre campos de oro. (211)

A la luz de todo eso se nota que el nombre «Jaime Pertusa» con el que se disimula el bribón está lleno de historia; por lo cual el que lo lleva gozará de una gran notoriedad en la sociedad española de la Edad Dorada. La familia Pertusa magnífica en el tiempo que dure el engaño al personaje de Jaime y lo ingresa en una esfera social a la que no puede acceder con su verdadero nombre.

La cruz de Montesa que Jaime añade a su arsenal engañoso es el símbolo de la Orden de Montesa fundada por el rey aragonés Don Jaime bajo reconocimiento del papa Juan XXII en 1317. Según Covarrubias, «está sujeta a la Orden de Calatrava, su divisa es una cruz roja, y las armas la misma cruz en campo de oro, y por haberse fundado en la villa de Montesa se llamó orden de Montesa.» En el *Diccionario de historia de España*, Germán Bleiberg añade:

En algunas Órdenes militares fue también la Encomienda el nombre dado a una casa o un convento de la Orden, con el correspondiente distrito en que aquella ejercía su peculiar jurisdicción y en el que radicaban sus propiedades y derechos, llamándose por ello comendador al superior o jefe de la misma. Si en el relato picaresco los personajes se fingen con nombres que les permiten valer más en la sociedad, en la segunda novela cortesana interpolada don Pedro se disfraza para valer menos. En efecto, el caballero enamorado de Margarita, hija del Marqués Rodolfo, se disfraza de loco para entrar en casa de la dama diciendo llamarse don Pedro Gil de Galicia, Conde de las Legumbres: «he hecho varios discursos sobre el introducirme con ella, y el que más en mi favor está es fingirme loco y procurar con donaires caerla en gracia en esta villa, para que della me lleve consigo a la corte». (115)

Luego don Pedro se pone un nombre tan extraño como el de Conde de las Legumbres para poner más de manifiesto su locura. Su presentación ante Rodolfo en la que relata sus orígenes y el de su nombre es un verdadero delirio, es el flujo de una consciencia realmente alterada:

La parte donde me hallé fue en una huerta de hortaliza, en un cuadro sembrado de perejil; túvelo por buen agüero, porque de aquel sitio se derivó mi nombre, y así, después que tuve el agua del bautismo, me llamo don Pedro Gil de Galicia, tomando el apellido del reino que fue de mis padres, que ha cuatrocientos años murieron, según he sabido por fieles tradiciones. Esto soy, con que me llamo Conde de las Legumbres, estado que he proijado a mí, porque un hombre tan ilustre como yo no ha de vivir como particular caballero. (120-121)

La relación que el propio Conde de las Legumbres hace de su biografía es desastrosa y afianza su pérdida del juicio. Los más de cuatrocientos años que dice haber vivido y las circunstancias en las que afirma haber sido educado abonan su desequilibrio psicológico y lo convierten en un personaje con mucho donaire. Por lo cual, el Marqués decide llevárselo a la Corte. El disfraz mediante la figura del loco tiene toda una simbología sociocultural en la España del Siglo de Oro porque la nobleza de aquella época tiene una concepción particular de la locura. Bartolomé Bennassar apunta al respecto: «Hay sin duda en el entorno familiar de los enanos, los bufones y los locos, la persistencia en España del homenaje rendido a la locura, categoría mental no lastimosa sino diferente, más próxima tal vez a lo divino». (1982: 39)

Por eso los pintores representaban al monarca o a la infanta con la mano sobre la cabeza de un enano o de un bufón para expresar el amparo del que gozaban los inválidos en la Corte. El cuadro *Las Meninas* de Velázquez puede servir de ilustración, pues en él se ve a los bufones al lado de la familia de Felipe IV. La

presencia de los inválidos en la Corte en compañía de los nobles puede ser también, como lo escribe Bennassar, “una manera de participar del misterio de estos espíritus extraños, de recoger la lumbrera insólita de estas almas” (39). Hay una superstición alrededor de la presencia de los minusválidos en la Corte porque son considerados como tenedores de un poder premonitorio y sirven para prevenir las desgracias a los reyes.

A esos nombres cuya onomástica funciona como la correa de transmisión entre la ficción y la realidad, hay que añadir el de Domingo Joancho bajo el cual se disfraza Jaime, el esposo de Rufina, en Madrid:

-El fundamento de mis letras- dijo Jaime- estriba en haber sido artista en Irache, donde soy graduado de bachiller con no pocos aplausos, de mi nación, que soy vizcaíno, para servir a Dios y vuesa merced. Mi patria es Orduña, nacido de la mejor sangre de aquella antigua villa; mi nombre es el bachiller Domingo Joancho, bien conocido en toda Vizcaya... (184)

Sin embargo, el único documento de onomástica que hemos encontrado y que hace referencia al nombre Domingo Joancho es *Historia de mil y un Juanes. (Onomástica, literatura y folklore)*, de José Luis Alonso Hernández y Javier Huerta Calvo y remite al personaje de *La Garduña de Sevilla* poniendo: «JOANCHO, DOMINGO. Nombre que se da a sí mismo un fingido vizcaíno y autor de comedias, y verdadero ladrón, para caracterizarse en *La Garduña de Sevilla*, de Castillo Solórzano.» (55) Sin más precisiones. Por lo cual pensamos que este nombre no tiene raíces sociales reales; es un nombre cualquiera de los que llevan los numerosos poetas fantasmas que llegan a la Corte de aquel entonces. El nombre del bachiller Domingo Joancho es tan fantasmagórico como el propio poeta que lo lleva, una manera, quizá, para Castillo Solórzano de reflejar la realidad de que en el siglo XVII hasta los más necios querían pasar por poetas. La efervescencia de las artes áureas, particularmente de la literatura, generó una gran atracción por las tablas. Marcelin Defourneaux escribe al respecto:

...les lettres prennent dans la vie espagnole, une place de plus en plus considérable {...}. C'est particulièrement le cas de la poésie, à laquelle s'adonnent des gens de toutes conditions, du grand seigneur à l'étudiant et au simple artisan, et l'Espagne est inondée de poètes et de poétailons, à la recherche de la rime- et d'un éditeur. (212)<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Las letras ocupan en la vida española una plaza cada vez más importante (...). Es particularmente el caso de la poesía, a la que se dedica gente de todas las clases, del gran señor

Este episodio debe leerse como una muleta satírica de Castillo Solórzano quien critica el hecho de que en las fiestas literarias se da crédito a todos los que se presentan como poetas y que pueden ser hasta los más tercos. Jaime ensalza su fingida personalidad añadiendo ser bachiller oriundo de Vizcaya. Pero no volveremos sobre la reputación de Vizcaya de la que ya hemos hablado.

A modo de compendio de lo que hemos venido estudiando, podemos aseverar que la elección de los nombres con los que se han disfrazado los personajes de la *Garduña de Sevilla* nunca ha sido casual. Tiene una motivación sociocultural e histórica que permite a los bribones manipular la conciencia de sus víctimas. El nombre aparece aquí como un nudo de consideraciones sociales que norman las relaciones entre los miembros de la sociedad. Se nota también que el nombre no está aislado; es arropado por el linaje, el origen o el estatuto social para abultar el respeto. A nivel narrativo, es de notar que en la *Garduña de Sevilla* el disfraz mediante el cambio de nombre es la palanca que hace posible la evolución de la trama; contribuye a mantener el suspense en el desarrollo de las acciones y multiplica los episodios. Cada trueque de nombre engendra la plasmación de una nueva acción y por consiguiente alarga la novela. Los falsos nombres que se cuelgan los embusteros Rufina y Garay para engañar a sus víctimas tienen un segundo fondo histórico que penetra la conciencia de estas últimas y las obliga a manifestar la reverencia que el código del honor exige para tales linajes. Es lo que facilita a Rufina y sus compañeros las trampas que arman contra los demás.

## Conclusión

El estudio que acabamos de hacer ha demostrado que la selección de los nombres con los que se disfrazan los personajes de *La Garduña de Sevilla* no es fortuita, pues hunde sus raíces en la mentalidad nacida de la cultura nobiliaria del Siglo de Oro que otorga al nombre una connotación sociocultural. La onomástica forma parte de la sustancia narrativa de la obra en la medida en que es una pasarela que permite al escritor dotar su ficción de un elevado coeficiente de historicidad. El antropónimo es la puerta de entrada de la historia y de la mentalidad de los españoles de la época áurea en la ficción. Genera una permeabilidad del texto literario que se abre a la cultura y la historia. Por eso, el nombre nunca está desprovisto de significado; al contrario, se llena de sentido social e histórico. Rufina engaña a todo

---

al estudiante y al simple artesano, y España está llena de poetas y poetuzos mediocres, en busca de la rima y de un editor.

el mundo porque los nombres que elige tienen grandes reminiscencias nobiliarias e inspiran mucho respeto. El sistema onomástico de Castillo Solórzano ha puesto en evidencia el hecho de que en los siglos XVI y XVII el ser social de la persona determina su nombre.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO HERNÁNDEZ, José Luis y HUERTA CALVO, Javier. 2000. *Historia de mil y un Juanes*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- BARRIONUEVO, Jerónimo. 1892. *Avisos*. Madrid: Imprenta y fundición Dr. M. Tello. Tomo I.
- BENNASSAR, Bartolomé. 1982. *Un siècle d'or espagnol (vers 1525-vers 1648)*. Paris : Editions Robert Laffont.
- BLEIBERG, Germán. 1968. *Diccionario de historia de España*. Madrid: Revista de occidente.
- CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo. 2000. *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*. Barcelona: Editorial Ariel.
- CASTILLO SOLÓRZANO, Alonso de. 2004. *La Garduña de Sevilla y anzuelo de las bolsas*. Palencia: Simancas Ediciones.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel. *Don Quijote*. Segunda Parte. Edición digitalizada en <http://www.donquijote.org>
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de. 1943. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Edición de Martín Riquer.
- DEFOURNEAUX, Marcelin. 1964. *La vie quotidienne en Espagne au siècle d'or*. Paris :Hachette.
- FEBRER, Jaume. 1796. *Trobes*. Valencia: En la Imprenta del DIARI.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis. 2001. “Onomástica y cultura clásica” en *Estudios clásicos*, 120. P. 105-118.
- GRACIÁN, Baltasar. 1938. *El Criticón*. Tomo Primero. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; London: Humphrey Milford, Oxford University Press.
- GRACIÁN, Baltasar. 1939. *El Criticón*. Tomo Segundo. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; London: Humphrey Milford, Oxford University Press.

- HERRERO GARCÍA, Miguel. 1966. *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid: Gredos.
- HURTADO DE MENDOZA, Diego. 2003. *Guerra de Granada*. Biblioteca Virtual Universal.
- IONESCU, Christian. 1993. «Onomástica literaria: dominio interdisciplinar» en *Butllí de la Societat d'Onomástica*, 305-315.
- JESUS C. Álvarez, Grace de. 1968. *Topónimos en apellidos hispanos*. Valencia: Estudios de Hispanófila.
- LÓPEZ DE MENDOZA, Yñigo. 1564. *Memorial de cosas notables, compuesto por don Yñigo López de Mendoza, duque quarto del Infantado*. Guadalajara: prólogo a don Diego Hurtado de Mendoza, marqués del Cenete, su heredero.
- LÓPEZ DE MONTROYA, Pedro. 1595. Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles, en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos. Madrid: Por la viuda de Pedro Madrigal.
- MAGNE Bernard. 1984. «Le puzzle du nom» en *Le personnage en question. Toulouse* : Service des publications, Université de Toulouse-Le Mirail. p. 65-73.
- MEDINA, Pedro de. 1595. *Primera y Segunda parte de las grandezas y cosas notables de España*. Alcalá de Henares: Impreso en casa de Juan Gracián.
- MOLHO, Maurice. 1984. «Le nom : le personnage» en *Le personnage en question. Toulouse* : Service des publications, Université de Toulouse-Le Mirail. P. 85-92.
- MORENO DE VARGAS, Bernabé. 1622. *Discursos de la nobleza de España*. Madrid: En la imprenta de don Antonio Espinosa.
- REDONDO GOICOECHEA, Alicia. 1984. «El nombre propio del personaje-persona como indicio sintagmático de la narración en tres relatos picarescos» en *Le personnage en question. Toulouse* : Service des publications, Université de Toulouse-Le Mirail. P. 93-99.
- RESSOT, Jean-Pierre. 1984. «Le personnage historique (Carlos II el Hechizado) chez Ramon J. Sender : figurativisation et illusion référentielle» en *Le personnage en question. Toulouse* : Service des publications, Université de Toulouse-Le Mirail. p. 195-203.
- REYERE, Dominique. 1980. *Dictionnaire des noms des personnages du Don Quichotte de Cervantes*. Paris: Editions Hispaniques.

- TELLEZ, Fray Gabriel. 1841. *Por el sótano y el torno*. Madrid: En la Imprenta de Yenes.
- TERRADO PABLO, Javier. 2010. «Emblemática y onomástica» en *Emblemata*, XVI. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico» Cátedra de Emblemática «Varón de Valdeolivos». p. 239-255.
- VEGA CARPIO, Lope de. 1838. *El premio del bien hablar*, en *Tesoro del teatro español*. Paris: En la Librería Europea de Baudry.
- VEGA CARPIO, Lope de. 1916. *Obras*. Madrid: Real Academia Española. Tomo I.
- VEGA CARPIO, Lope de. 1968. *La Dorotea*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California press; Madrid: Editorial Castalia.
- Webografía:
- <https://www.heraldrysinstitute.com>, consultado el 19/09/2017.





# La doctrine spinoziste du droit naturel : un creuset des droits de l'homme ( Berni Seni NAMAN )

Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)

## Résumé

Pour Spinoza, le droit naturel qui procède des rapports de puissance réels entre les individus se confond avec la liberté. Cette dernière prend ainsi la figure de la liberté de pensée et d'expression et se rapporte à la liberté de croyance. Mais, l'exercice de cette liberté exige la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses. C'est à ce niveau que Spinoza est considéré comme un défenseur de la liberté et le précurseur de la laïcité. Or, la liberté et la laïcité constituent les indices de la consistance des droits naturels reconnus et promulgués par les instruments de protection des droits de l'homme. Cette reconnaissance de la liberté-laïcité est la preuve que les droits de l'homme portent en eux-mêmes la marque de Spinoza et sa doctrine du droit naturel constitue de ce fait, un creuset des droits de l'homme.

Mots-clés : Déclaration universelle, droit naturel, droits de l'homme, liberté de pensée et d'expression, liberté de croyance.

## Summary

For Spinoza, the natural right which proceeds of the real reports of power between the individuals confuses with freedom. The latter thus takes the figure of freedom of thought and of expression and refers to the freedom of belief. But, the exercise of this freedom requires the separation of the public institutions and the religious organizations. It is at this level that Spinoza is considered as a defender of the freedom and the precursor of the secularism. Gold, the freedom and the secularism constitute the indications of the consistency of natural rights recognized and promulgated by the instruments of protection of human rights. This recognition of the freedom-secularism is the proof that human rights carry in themselves the mark of Spinoza and its doctrine of the natural law establishes therefore, a melting pot of human rights.

Keywords : freedom of faith, freedom of thought and expression, human rights, natural law, universal declaration.

## **Introduction**

Dans la genèse de la pensée des droits de l'homme, Spinoza reste une référence incontournable. Sa philosophie politique ou sa doctrine du droit naturel de l'homme fait partie des pensées qui ont le plus contribué à la formalisation des droits de l'homme aujourd'hui. Mais, il s'agit là d'une démarche bien singulière et spécifique qui n'est ni celle des Lumières qui « supposent une nature éternelle et universelle caractérisée par la raison » (B. Kriegel, 1986, p.56), nature d'où on pourrait déduire a priori les droits de chacun, ni celle des théoriciens modernes du droit naturel à l'instar de D. Diderot (2000, p.3) qui reste « embarrassé » quant à la définition du droit naturel alors qu'il reconnaît à chacun sa connaissance dans la mesure où il en fait évidemment un usage si familier.

Toute autre est la démarche de Spinoza. Elle consiste entre autres, à renvoyer le droit naturel à la catégorie de l'*opinio* (opinion), laquelle à son tour ne peut être entièrement évacuée du champ du droit naturel, dès lors qu'il prend avant tout en considération, la liberté de pensée pour rendre manifeste le sens du passage du théologique au politique. Autrement dit, le droit naturel, pour ce qui relève de sa signification authentique chez Spinoza, se réduit à une opinion. Cette opinion doit être au préalable pensée avant d'être nécessairement exprimée, enseignée et servir pour juger. Mais, dans une société où la collusion du théologique et du politique cherche à automatiser les individus afin d'amener une grande partie à croire, la liberté de pensée et d'expression ne peut être effective qu'à condition de libérer la conscience et la croyance. Pour ce faire, Spinoza préconise une séparation nette et stricte de la religion et du politique. Telles sont les prérogatives que Spinoza revendique pour chaque individu du fait de sa nature humaine. En posant de tels principes, il inaugure un vaste champ de droits naturels qui constitue, de nos jours, le creuset des droits de l'homme, un laboratoire qui a servi à la formalisation des droits de l'homme.

La question qui se pose, dès lors, est de savoir quels sont les instruments théoriques de la doctrine spinoziste du droit naturel qui ont servi à l'émergence et à la culture des droits de l'homme dans nos sociétés actuelles. Autrement dit, quelle est la contribution théorique de Spinoza à l'élaboration des instruments de défense, de protection et de promotion des droits l'homme aujourd'hui ? Autour de cette question centrale, gravitent des questions secondaires. Si les droits de l'homme font la promotion de la liberté de pensée et d'expression considérée comme le centre d'intérêt du combat de Spinoza, ne sommes-nous pas en droit de déclarer Spinoza comme un précurseur des mouvements déclencheurs des droits de l'homme ? La

liberté de pensée et d'expression reste certes un trait distinctif de la philosophie politique de Spinoza, mais ne se nourrit-elle pas de la liberté de croyance ?

### **1. La redéfinition du droit naturel et sa réduction au droit d'opinion : la singularité du champ conceptuel de Spinoza**

La philosophie du droit naturel n'est pas apparue avec Spinoza. Depuis l'Antiquité (Platon et Aristote) jusqu'à l'époque médiévale, (Cicéron, Saint Thomas D'Aquin), les philosophes ont reconnu l'existence d'un ordre universel dans la nature, qui fournit à l'homme la base d'un canon de règles lui permettant de conformer sa conduite à ce qui est objectivement bon et juste. Mais, cette loi naturelle n'investit pas l'individu de droits fondamentaux. Mieux, sa contemplation au moyen de la raison permet à l'individu de participer à l'harmonie sociale en disposant d'un étalon lui permettant de juger les lois instituées. On retrouve par exemple chez Platon, « la distinction entre ce qui est juste par nature et ce qui est juste par convention » (Platon, 1989, 44<sup>1d</sup>-444<sup>c-e</sup>, p.41). Ce qui est juste par nature est ce qui se rapporte à la loi de la nature, c'est-à-dire à la *phusis*. Quant à ce qui est juste par convention, il faut entendre les lois civiles dont les athéniens disaient qu'elles n'étaient pas justes naturellement parce qu'elles sont le produit de dispute et de changement. Cette manière de concevoir le droit naturel fait que les Anciens ne peuvent pas être tenus pour des ancêtres des droits de l'homme. Il a fallu donc attendre le XVIII<sup>ème</sup> siècle pour voir émerger une conception moderne du droit qui formalisera clairement le concept de droit naturel.

La conception moderne du droit naturel naît avec Grotius et Pufendorf. Pour ce courant, il existe une règle de vie qui s'impose à l'individu en raison de sa nature et qui est fondée dans un ordre universel. Cette règle apparaît nécessairement supérieure à la volonté du législateur humain, qui, s'il agit légitimement, doit y conformer toutes ses prescriptions. On assiste ainsi à une innovation majeure avec les Modernes qui revendiquent désormais la reconnaissance du droit naturel comme des droits propres à l'individu. C'est à ce niveau qu'on pourrait parler d'orientation individualiste du droit naturel (nettement repérable dans les philosophies de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant) contrairement à l'orientation collective qu'inspirait la conception ancienne du droit naturel. Car, pour les Anciens, ce qui importe, c'est la liberté collective, celle de la cité et non la liberté individuelle. Mais, cette conception moderne ne pouvait offrir que les conditions théoriques d'une version standard du droit naturel moderne qu'il serait difficile de rapprocher du système spinoziste.

Chez B. Spinoza (1965, p. 261-262), le droit de nature désigne :

Autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière (...). Le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance, car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu.

Le droit naturel n'est rien d'autre que le droit qui dérive de la nature même d'un individu. Il est seulement l'étendue de la puissance déterminée de chacun, laquelle correspond à ce droit souverain dont dispose naturellement chacun sur tout ce qui est en son pouvoir de manière à persévérer dans son état selon ses désirs et sa puissance.

Le déploiement du droit naturel chez Spinoza est proche de celui de T. Hobbes (1999, p.128) :

Le droit de nature que les auteurs appellent *jus naturale*, est la liberté qu'à chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à sa fin.

La définition hobbesienne du droit naturel s'identifie à la puissance naturelle que chaque individu possède à s'emparer de tout ce qu'il désire. Cette approche fait du droit de nature une puissance canalisée par le désir.

C'est à ce niveau qu'il faut souligner l'originalité de la conception spinoziste du droit naturel et la révolution qu'il opère contrairement à Hobbes et Rousseau. En effet, selon Hobbes, le droit de nature ne vaut que dans l'état de nature dans la mesure où en passant à l'état civil, l'individu doit abandonner son droit naturel au profit d'un Léviathan : « C'est l'une des lois naturelles qui dérivent de cette loi fondamentale [rechercher la paix], qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a sur toutes choses, mais qu'il faut en quitter une partie, la transporter à autrui » (T. Hobbes, 1981, p.92). Dans le but de rechercher et de poursuivre la paix, les individus signent un contrat. Celui-ci désigne la convention par laquelle les individus, par un consentement mutuel, se dessaisissent réciproquement de leurs droits naturels sur toutes choses et confèrent leur pouvoir à un souverain, le Léviathan. Cette conception de l'origine de l'État est un refus de la sociabilité instinctive à l'origine des sociétés et, l'État ainsi créé ne saurait être comme chez Aristote, dans le prolongement de la nature humaine. Par conséquent, selon Hobbes, l'homme n'est pas un animal politique.

Contrairement à Hobbes, l'individu ne perd pas l'exercice de tous ses droits naturels dans l'état civil, chez Spinoza. En tout état de cause, ses droits restent en sa possession. Simplement, il peut choisir en fonction de la représentation qu'il se fait de son intérêt, de les mettre ou non au service de la communauté. En d'autres termes,

il doit composer sa puissance ou son droit naturel avec celle d'autrui, soit au contraire affronter la puissance de l'autre. Les motifs qui vont le pousser dans l'une des deux directions sont l'espérance d'un avantage qu'il peut en retirer ou l'inconvénient qu'il redoute. Dès lors, on constate bien que « le droit naturel est, pour Spinoza, indépassable » (A. Matheron, 1998, p.294) en ce sens qu'il est constitué par toutes les lois de la nature auxquelles l'homme ne peut se soustraire, sous prétexte qu'il entre dans la société civile. C'est ici l'une des différences entre Spinoza et Hobbes :

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit de nature et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux, c'est la continuation de l'état de nature. (B. Spinoza, 1966, Lettre 50, p.283).

Cette réponse laconique constitue un contrepoint à la philosophie du droit naturel de Hobbes. Contrairement à Hobbes qui considère la cité comme la sortie de l'état de nature, Spinoza considère qu'il s'agit de sa continuation.

Quant à Rousseau, il considère que l'homme s'est irréversiblement arraché à l'état de nature. Il ne pense pas davantage cette crise à partir de la mise en œuvre des dispositions que ce premier état comporterait déjà, mais comme l'effet de circonstances extérieures, contingentes et extrinsèques, sans lesquelles l'homme demeure « éternellement dans sa condition primitive » (J.-J. Rousseau, 1995, p.162). En lui-même, l'état de nature serait bien resté « indépassable » (A. Charrak, 2002, p.402). Il va de soi, cependant, que ces deux positions diffèrent radicalement : chez Spinoza, la description des hommes vivant sous l'emprise de la seule nature met en évidence des lois de fonctionnement passionnelles, qui doivent être reprises dans un ordre supérieur, tandis que Rousseau vise dans l'état de nature, une origine hypothétique et normative.

La leçon à retenir de la théorie du droit naturel spinoziste, c'est qu'il n'y a pas de contrat social à la base de l'État comme chez Hobbes. Le souverain n'a le droit de commander les sujets que s'il a la puissance de se faire obéir. La question du gouvernement ou de la souveraineté devient une question secondaire chez Spinoza dans la mesure où la souveraineté, le « Léviathan », apparaît comme une puissance conditionnée et non absolue comme chez Hobbes : le souverain ne sera effectivement puissant que s'il parvient à canaliser à son profit les forces individuelles, c'est-à-dire les droits naturels de chaque individu. Ainsi, contrairement à Hobbes qui compte sur la crainte, voire l'effroi que doit susciter le Léviathan, Spinoza préfère l'adhésion par intérêt qui profite à chacun. Sous cet angle, l'État le plus puissant est celui « où les individus s'acquittent librement de leurs droits naturels » (C. Fontaine, 1986, p.204), c'est-à-dire agissent par désir et

non par la peur. De ce qui précède, Spinoza apparaît, pour ainsi dire, comme l'un des premiers penseurs modernes à croire que la puissance de l'État ne se mesure pas à la terreur qu'il inspire mais à la confiance qu'il suscite. C'est pourquoi, Spinoza pense que l'État doit tolérer ce qu'il ne peut interdire, même, s'il s'agit d'actes répréhensibles ou condamnables. Cette règle s'applique en particulier à la liberté de penser et d'expression. Autrement dit, la liberté de pensée ou d'expression est le droit naturel que le texte de Spinoza entend défendre sur le plan politique.

## **2. La revendication de la liberté de pensée et d'expression et le déclenchement de mouvements d'attribution des droits de l'homme**

L'on pense couramment que les droits de l'homme ont vu le jour dès la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle avec la Déclaration américaine d'indépendance de 1776 et la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen d'Août 1789. À l'analyse, les droits de l'homme ne datent pas de cette période encore moins du développement des libertés civiles qui se sont épanouies au XIX<sup>ème</sup> siècle. Les démocraties politiques antiques qui réservaient la majorité des droits à la minorité des hommes libres (les aristocrates) ne pouvaient-elles aussi constituer une source des droits de l'homme. Les droits de l'homme ne sont ni contemporains ni antiques, mais modernes.

L'inscription de la notion d'homme dans la droite relève de l'effort et de la réflexion des philosophes modernes qui ont revendiqué la reconnaissance de l'homme comme une réalité et promu comme une valeur. Spinoza apparaît comme une figure de proue de ce mouvement. Il a apporté une contribution claire et précise au débat. Le sous-titre de son ouvrage *Traité théologico-politique* où « *on établit que dans un État libre, chacun a le droit de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense* » constitue un emblème et un acte fondamental de revendication et de reconnaissance du droit inaliénable de l'homme.

Il faut remonter au contexte d'émergence de cette reconnaissance pour comprendre la portée ou l'importance de la révolution spinoziste dans l'éclosion de la doctrine des droits de l'homme. En effet, à l'époque de Spinoza, et d'ailleurs bien avant sa naissance, c'est-à-dire à partir de l'époque de Constantin, le christianisme obtint et exerça une autorité exclusive qu'aucune religion païenne n'avait jamais réclamée. La pratique d'autres religions était contestée vigoureusement par le christianisme qui avait le soutien de l'État. Cette situation a favorisé l'hégémonie du christianisme qui a fini par s'ériger en religion d'État. Dans un tel contexte, toutes les opinions nouvelles et contraires à celles de l'Église étaient considérées comme des crimes et sanctionnées. La crainte et la peur qu'inspire le pouvoir théologico-

politique entravaient toute expression de la pensée. Il était presque impossible pour l'individu de pratiquer la religion de son choix.

La situation devenant quasi intenable et insoutenable, elle a conduit Spinoza à revendiquer contre le pouvoir politique, la liberté de penser et d'expression : d'où la suggestion selon laquelle l'État, « s'il voulait se maintenir, ne devait exercer aucun contrôle sur les pensées et les idées de ses habitants » (C. Schapkow, 2002, p.193). L'exercice de la pensée ainsi que son expression doit être une activité libre dans l'État. Il ne doit être soumis à aucune contrainte, aucune limitation de la part d'un pouvoir quelconque. Car, l'individu, dans le cadre du pacte qu'il a conclu lui-même avec les autres, n'a pas renoncé à son droit de penser et de juger. Il n'a non plus abandonné le droit de réfléchir par lui-même, de donner son opinion et de dire ce qu'il pense. Par exemple : cette idée est mauvaise ou bonne, ce pouvoir ne règle pas les problèmes des citoyens, cette nourriture est mauvaise.

Cette recommandation a inspiré et orienté l'action des défenseurs des droits de l'homme. Ils reconnaissent ce droit à l'individu et l'ont formalisé dans divers Déclarations et Protocoles. L'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1948 est pointilleux sur cette question : « Tout individu a droit à la liberté de pensée et d'opinion » (J. Andriantsimbazovina et al. 2008, p.631). Le droit de penser et de dire ce que l'on pense est un droit imprescriptible de la nature de l'individu et qui fait de lui le maître de sa pensée. Ce droit connaît des formulations très diverses et concerne les cas, « la liberté de juger, la liberté d'exprimer et d'enseigner ses opinions, la liberté de la parole » (B. Spinoza, 1954, p.175). En d'autres mots, la liberté de penser et de dire ce que l'on pense n'est rien d'autre que la liberté d'expression. Dans son sens strict, la liberté d'expression a pour aspect fondamental, la liberté d'opinion. Cette dernière se rapporte au for interne des individus et contribue à préserver une autonomie de la pensée. Ce qui implique, en particulier, que l'État ne doit pas se permettre de forcer le secret que les individus désirent garder quant à leur opinion sur tel ou tel sujet ou fait.

La proclamation de la liberté d'opinion est diversement formulée dans la plupart des textes fondamentaux des États modernes. L'article 2 du chapitre 2 de la constitution de la Suède constitue un texte illustratif en la matière :

Tout citoyen, dans ses relations avec les autorités publiques, est protégé contre toute contrainte l'obligeant à exprimer son opinion en matière politique, religieuse, culturelle, ou autre. Il est également protégé dans ses relations avec l'autorité publique, contre l'obligation de prendre part à une réunion destinée à orienter l'opinion. (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.631)

La liberté de penser et d'expression comprend également la liberté d'enseigner ses opinions. Celle-ci prend forme avec la liberté d'exprimer son opinion par la parole, l'écrit, l'image ou l'imprimé et implique le droit ou la liberté pour chaque individu de communiquer ses idées ou des informations. Autrement dit, la liberté d'enseigner ses opinions se comprend à la lumière de la liberté de communication et d'information. À ce niveau, la liberté d'enseigner prend une dimension sociale dans la mesure où la communication exige un locuteur qui s'adresse à un auditeur, un lecteur, un spectateur ou une pluralité de personnes se trouvant dans cette position ou leur faire partager le contenu de sa conscience. La liberté de l'information et la liberté des médias ne constituent qu'une facette de cette liberté d'expression ou de communication puisqu'il ne saurait être question de priver un individu du bénéfice de cette dernière, quel que soit le cadre dans lequel il s'exprime. Aujourd'hui, la grande majorité des États du monde ont adhéré à cette facette de la liberté d'expression en y consacrant des chapitres entiers comme l'exemple de la constitution égyptienne actuelle : « la liberté d'opinion est garantie. Toute personne a le droit, dans les limites de la loi, d'exprimer son opinion et de la propager par la parole, par l'écrit, par l'image ou par tout autre moyen d'expression dans les limites de la loi » (A. Sayf al-Islâm Hamad, 2016, p.3).

La convergence des systèmes juridiques libéraux pour proclamer l'importance essentielle de la liberté de pensée et d'expression est devenue totale. La liste des textes est fournie. De l'article 11 de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « La libre communication des pensées et des opinions est un des objets les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre des abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi » (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.631) à l'article II-71 du Traité établissant une Constitution pour l'Europe qui consacre la liberté d'expression en des termes reprenant la plus grande partie de l'article 10 paragraphe 1 de la Convention européenne des droits de l'homme. La même remarque vaut pour la jurisprudence : Cour suprême des États-Unis d'Amérique, Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne, Tribunal fédéral suisse, Cour interaméricaine des droits de l'homme ne sont que quelques juridictions dont on peut citer les formules exaltant cette liberté. Grosso modo, tous ces textes expriment leur attachement au principe spinozien selon lequel « il est impossible de ravir aux hommes la liberté de penser et de dire ce qu'ils pensent » (B. Spinoza, 1954, p.179). De ce principe, l'article 19 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1948 déduit la règle suivante : la liberté de pensée et d'expression « implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen



d'expression que ce soit » (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.632). Autrement dit, l'auteur de tout propos heurtant la *doxa* du politiquement correct ne doit pas être menacé, sanctionné ou être poursuivi pénalement. Aucune société ne doit s'acharner à traquer toute pensée un tant soit peu autonome ou à empêcher féroce sa circulation. Le faire, c'est nier la liberté d'opinion.

Pendant, Spinoza ne revendique pas une liberté de pensée et d'expression illimitée. La liberté qu'il revendique doit être limitée :

Il n'est toutefois pas question de nier que la Majesté puisse se trouver lésée par des paroles, aussi bien que par des actions. Par conséquent, bien qu'il soit impossible d'enlever complètement au sujet la liberté de s'exprimer, il ne serait pas moins pernicieux de la leur accorder en toute circonstance. (B. Spinoza, 1954, p.183).

La définition des limites entre le permis et l'interdit incombe à la loi de chaque État, sous les contraintes qu'imposent désormais les normes du droit international et l'impératif constitutionnel de la liberté d'expression. C'est dire que l'individu peut effectivement tout juger, tout discuter, à condition qu'il respecte dans ses actes les lois de l'État. Or, la première chose que tout État doit interdire, c'est le recours à la force (dont l'État est le seul dépositaire légitime). L'individu ne doit pas alors, quelle que soit son opinion, l'imposer de force à autrui. Tout est discutable, à condition que cette discussion respecte certaines règles, celle de la démonstration et de l'argumentation : essayer de convaincre par des preuves et non par des coups. Par conséquent, la liberté d'expression doit être limitée non dans son objet (ce dont je parle) mais dans la façon même de s'exprimer (il faut par exemple proscrire le recours à la violence). C'est cette clarté et précision que Spinoza apporte au débat :

Sans porter atteinte au droit et à l'autorité des souverains, cette liberté peut être accordée à chaque citoyen, pourvu qu'il n'en profite pas pour introduire quelque innovation dans l'État ou pour commettre quelque action contraire aux lois établies. (Spinoza, 1954, p.179).

L'individu ne peut abuser de la liberté d'expression pour affirmer des propos qui viendraient menacer le corps politique au risque d'être sanctionné par la loi. Sont ainsi sanctionnés par la loi, les propos racistes, négationnistes, diffamatoires ou qui portent atteinte directement aux croyances et pratiques religieuses. Ces dispositions existent dans les textes constitutionnels de certains pays comme les États-Unis, la France. Aux États-Unis, par exemple, la liberté d'expression est effectivement illimitée, précisément dans les limites que nous avons décrites : tout peut y être dit, sauf les propos qui incitent à la violence. En France également, certaines paroles sont sanctionnées par la loi : quiconque nie la réalité de l'extermination des juifs par les

nazis peut être accusé de négationnisme, ce qui est un délit au regard de la loi française. C'est dire que l'appel à la violence ou le discours de la haine constitue une limite non négociable à la liberté d'expression, précisément parce qu'il constitue une négation directe de l'idéal démocratique, lequel repose sur une discussion rationnelle des questions d'intérêt général. Cela signifie que la liberté d'expression participe même à la consolidation de la démocratie. Elle reste indispensable à la démocratie surtout quand elle s'étend à la liberté de conscience et de croyance.

### **3. L'étendue de la liberté de pensée et d'expression : la liberté de croyance**

La liberté de croyance participe elle aussi de la manifestation de la liberté de pensée et d'expression. De même les pensées, les opinions, les idées, les informations sont désignées comme ce qui doit être communiqué librement, la croyance s'inscrit dans ce même registre. La liberté de croyance désigne « la liberté de croire ce que l'on veut » (P. Meyer Bisch, 2002, p.8), c'est-à-dire de pratiquer éventuellement la religion de son choix, de manifester cette pratique en actes et en paroles. Cette forme de liberté trouve sa formulation originale et originelle chez B. Spinoza (1954, p.355) quand il soutient que « tout homme jouit d'une pleine indépendance en matière de pensée et de croyance, jamais, fut-ce de bon gré, il ne saurait aliéner ce droit ». L'individu jouit d'une liberté dans le champ de la croyance. Il est libre d'avoir ou d'adopter une conviction ou une religion. Aucun pouvoir, fut-il politique ou religieux, ne peut exercer sur sa pensée ou lui inspirer des convictions ou des croyances religieuses.

Cela implique que l'État ne fasse des lois qui interdisent ou imposent des convictions ou des croyances aux individus. Autrement dit, la croyance échappe au contrôle de l'État puisqu' « aucune législation ne devra jamais être édictée concernant une croyance » (B. Spinoza, p.289). La croyance concerne la foi intérieure et la religion est une expression extérieure de cette foi. C'est dire que la croyance relève du privé et la religion du publique. Le risque totalitaire devient grand dès l'instant où ou une autorité prétend contrôler la croyance ou la religion. La liberté de croyance étant un droit qui respecte la dimension la plus intime de la pensée humaine, vouloir la contrôler, c'est chercher à pénétrer dans le for intérieur de l'individu.

Cependant, la liberté de croyance ne signifie pas la liberté de pratiquer une religion ou d'adopter une conviction au mépris des lois de l'État. L'individu ne doit pas user de la liberté que lui donne son droit naturel pour corrompre la société, introduire des règles ou des croyances qui sont des facteurs de désordre, d'incivisme,

de déstabilisation et de destruction de l'État. Les croyances qui font l'apologie de la guerre, de la violence, de la haine, de la terreur, du terrorisme ne rentrent pas dans le cadre de la liberté de croyance. Il s'agit de « croyance séditeuse qui sape les fondements sur lesquels repose la nation » (B. Spinoza, p. 289). De telle croyance doit être soumise au contrôle de l'État et interdite par la loi. La conceptualisation de la liberté de religion ainsi que l'orientation de sa manifestation dans la société, dans le philosophe de Spinoza, a fini par faire de lui un ancêtre des droits de l'homme et une référence en matière de la lutte pour la défense des droits de l'homme.

Aujourd'hui, cette lutte est reprise et inscrite au cœur des préoccupations politiques majeures de nos sociétés. Et sa thèse constitue une plateforme de revendications dont se servent les organismes et mouvements engagés dans la promotion et la protection des droits de l'homme. L'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme met ainsi un point d'honneur sur cette pensée de Spinoza :

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. (K. Adenauer Stiftung, 2003, p.11).

L'article 9 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme de 1950 énonce les conditions qui permettent de limiter ce droit :

La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui. (J. Murdoch, 2007, n°9, p.8).

Le texte de la convention européenne tout comme celui de la Déclaration des droits de l'homme constituent une disposition qui garantit à chaque individu la jouissance de la conscience et de la religion, c'est-à-dire la sphère des convictions privées ou personnelles, mais aussi la manifestation individuelle ou collective de cette conviction.

La liberté de manifester sa croyance apparaît ainsi comme indispensable à la société démocratique et sert également d'instrument d'évaluation et d'appréciation de la démocratie. Tous les efforts de la communauté internationale pour rendre effectivement réalisable cette liberté de croyance a conduit à la production, en complément à la Déclaration universelle, de plusieurs instruments de protection des droits de l'homme. Au nombre de ces instruments, se trouvent le Pacte

International relatif aux Droits civils et Politiques signé en 1966. L'article 18 de ce pacte garantit à chaque citoyen « le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ainsi qu'à la liberté de manifester sa religion » (V. Amirmokri, 2004, p.90). À cela s'ajoute la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion ou la conviction signée en 1981. Cette déclaration est l'acte international le plus détaillé sur le sujet. Les résolutions de cette déclaration insistent sur la nécessité du respect effectif des normes internationales en matière de liberté religieuse, tout en prenant en compte des situations factuelles affectant l'exercice de cette liberté partout dans le monde.

La liberté de croyance suppose un certain type de lien civil et surtout un dispositif théologico-politique : la séparation de l'Église et de l'État, la considération de la foi comme une affaire de droit privé, le droit sans restriction de connaître la nature. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza (1954, p.290) soutient qu'il faut :

Imposer une limitation étroite à leur activité (les clergés) de sorte qu'ils se bornent à répondre aux questions posées, en outre, ils devront se tenir à leur enseignement et leur pratique du culte, aux doctrines traditionnelles les plus courantes.

La position officielle de Spinoza est qu'il faut séparer l'une de l'autre, la théologie et la politique, c'est-à-dire l'Église et l'État afin d'éviter une hégémonie de l'un (e) ou de l'autre. L'Église ne doit pas servir l'État ni l'État servir la religion. Il se dégage donc une neutralité religieuse de l'État qui ne professe aucune religion et qui doit respecter les convictions de chacun en les traitant toutes de manière égale. Par sa manière de traiter la question politico-religieuse, la pensée de Spinoza apparaît ainsi comme « le fondement philosophique et politique de la laïcité » (P. Hayat, 1998, p.79).

Cela dit, il serait impossible de parler de la laïcité, c'est-à-dire « d'étudier la liberté politique ou le statut des religions dans l'État en omettant de se référer aux thèses développées dans le *Traité théologico-politique* » (A. Billecoq, 2009, p.15). Dès lors, l'on ne doit pas être surpris des redites, des répétitions et du réexamen en plusieurs endroits et sous différentes perspectives de la thèse spinoziste en matière de laïcité et qui constitue des indices de la consistance des idées analysées et développées par les instruments de protection des droits de l'homme. On retrouve cette lecture de la laïcité dans la doctrine du Conseil d'État dont l'avis du 29 novembre 1989 la définit en référence à la neutralité et à la liberté de conscience en soulignant que la laïcité « doit à tout de même se décliner en trois principes : ceux de la neutralité de l'État, de liberté religieuse et de respect du pluralisme » (J. Andriantsimbazovina et al., 2008, p.598). Qu'il s'agisse de la Déclaration universelle des droits de l'homme (articles 18 et 19) ou des autres instruments de

protection des droits de l'homme, la laïcité se trouve liée avec les droits de l'homme, c'est-à-dire la liberté de pensée et d'expression, la liberté de conscience et de croyance. Cette reconnaissance est la preuve que les droits de l'homme portent en eux-mêmes comme en filigrane l'idée de laïcité-liberté, c'est-à-dire la liberté de conscience et celle de manifester ses convictions dans le respect de l'ordre public. À cela s'ajoutent la laïcité-séparation qui exige la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses et la laïcité-neutralité ou l'égalité de tous devant la loi quelque que soient leurs croyances ou leurs convictions.

### **Conclusion**

Se conformer au discours sur les droits de l'homme à partir de la doctrine spinoziste du droit naturel, est le but poursuivi par cette étude. Il s'agissait d'investir l'univers de la philosophie du droit de Spinoza afin d'y déceler les concepts de droits naturels qui fondent de nos jours, la doctrine des droits de l'homme. Au terme de notre analyse, il ressort que les droits de l'homme, plus particulièrement le droit à la liberté de pensée, d'expression, de conscience, de religion et la laïcité, qui sont défendus, protégés et promus aujourd'hui par les textes et instruments juridiques trouvent leur formalisation la plus authentique dans la doctrine spinoziste du droit naturel qui se réduit à la liberté d'expression ou d'opinion. Ce qui fait de la doctrine du droit naturel de Spinoza un creuset, c'est-à-dire un champ conceptuel où se mêlent et se fondent divers droits de l'homme.

Dans cette logique, la compréhension, l'explication, l'interprétation des droits de l'homme ou le décodage du discours des droits de l'homme nécessite une approche spinoziste. Dès lors, ne serait-il pas nécessaire de réfléchir avec Spinoza ou du moins d'actualiser sa doctrine du droit naturel afin de faire face au défi lié à la pénalisation des délits de presse même dans certains États africains qui ont déjà proclamé la loi sur la dépénalisation des délits de presse ?

### **Bibliographie**

- AMIRMOKRI Vida, 2004, L'Islam et les droits de l'homme : l'Islamisme, le droit international et le modernisme islamique, Québec, Les presses de l'Université Laval.

- ANDRIANTSIMBAZOVINA Joël, GAUDIN Hélène RIALS Stéphane (...), 2008, Dictionnaire des Droits de l'Homme, Paris, PUF, Coll. « Quadrige ».
- Alain BILLECOQ Alain, 2009, *Spinoza : questions politique. Quatre études sur l'actualité du Traité politique*, Paris, Harmattan, coll. « ouverture Philosophique ».
- CHARRAK André, 2002, « Nature, Raison et moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 35, p....
- FONTAINE Claude, 1986, « liberté de penser et soumission du politique selon Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 84, n°62, p...
- FORESTAL Chantal et BOUCHET Gérard, 2013, *La laïcité par les textes, documents fondamentaux et matériaux d'enseignement, Tome II : La laïcité aujourd'hui, enjeux et controverses, le débat éthique*, Paris, Harmattan, 2013.
- Gilles Deleuze, 1983, « Vie de Spinoza », *Spinoza, philosophie pratique, Paris, Minuit*.
- HAYAT Pierre, 1998, *La laïcité et pouvoirs : pour une critique de la raison laïque*, Paris, Kimé.
- HOBBS Thomas, 1999, *Léviathan : traité de la matière de la forme de l'État ecclésiastique*, trad. François Tricaud, Paris, Dalloz.
- HOBBS Thomas, 1981, *De Cive*, trad. Sobrière, Paris, Sirey.
- MATHERON Alexandre, 1998, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.
- MEYER-BISCH Pierre, 2002, « Le droit à la liberté de conscience dans le champ religieux selon la logique des droits culturels », *La liberté de conscience dans le champ de la religion*, Fribourg, IIEDH.
- MURDOCH Jim, 2007, « liberté de pensée, de conscience et de religion », *Précis sur les droits de l'homme*, n°9.
- PLATON, 1989, *La République, Livre IV*, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- QUINN Gérard et DEGENER Theresia, 2002, *Droits de l'homme et invalidité : l'utilisation actuelle et l'usage potentiel des instruments des Nations Unies relatifs aux Droits de l'homme dans la perspective de l'invalidité*, New York et Genève, Nations Unies.
- RIGAUX François, 2007, « Les origines philosophiques des droits de l'homme », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°70.

- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1959-1995 « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », in *Œuvre complète*, vol. 5, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- SAYF AL-ISLAM Ahmad, 2008, « L'intervention administrative dans la liberté d'expression », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 3 |2000, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 18 janvier 2016. URL : <http://ema.revues.org/785>.
- SCHAPKOW Carsten, 2002, « L'œuvre et la vie de Spinoza comme paradigme scientifique et fondement d'une identité juive sécularisée chez Heinrich Graetz et Jacob Freudenthal », *Revue germanique internationale*, trad. Laure Bermadi, n°17, 2002.
- SPINOZA Baruch de, 1654, *Traité théologico-politique*, trad. Madelaine de Fraise, Paris, Gallimard.
- SPINOZA Baruch de, 1966, *Traité politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF.
- STIFTUNG Konrad Adenauer, 2003, *La liberté de religion*, édité par Helmut Reifeld et Farid El Bacha, Rabat, (CMEJ) Centre marocain des études juridiques.





# Étude morphologique d'un corpus de gentilés du Sénégal ( Gustave Voltaire DIOUSSE )

Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

## Résumé

Cette étude s'intéresse aux noms des habitants des régions et départements du Sénégal. Il démontre, à travers une analyse morphologique, que l'adjectivation des toponymes qui servent de base à la formation des unités lexicales étudiées s'opère de deux manières principalement, c'est-à-dire directement et indirectement. Dans le premier cas le toponyme reçoit le suffixe sans subir de modification. Dans le dernier cas le nom propre de lieu subit une altération avant de recevoir le suffixe.

Mots clés : gentilé, morphologie, toponyme, adjectivation.

## Abstract

This paper is centred on the names of the inhabitants of regions and departments in Senegal. Through a morphological analysis, it demonstrates that the adjectivation of the toponyms that are at the root of the formation of the studied lexical units chiefly operates in two ways, that is directly and indirectly. In the first case the toponym receives the suffix without being modified. In the second one the proper name of the place undergoes an alteration before receiving the suffix.

Keywords : gentile, morphology, toponym, adjectivation

Entre l'humain et son terroir il existe un lien fort, nous dit Morera Pérez (2014). La patrie façonne l'homme en lui donnant une identité, et l'humain fait l'identité de son terroir. Un des moyens par lesquels cette relation se manifeste est, sans nul doute, la langue. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre des déclarations comme « je suis Sénégalaise de souche », tel est « un vrai Dakarois » ou telle autre est une « Saint-louisienne authentique », etc.

Ces mots que nous employons pour affirmer notre identité ou pour dire à l'autre, généralement avec beaucoup de fierté, le terroir dans lequel nous avons enfoncé nos racines, tel un arbre, et qui, avec le concours des us et coutumes de ses habitants, a contribué à façonner notre être, constituent l'objet d'étude de ce travail.

Des toponymes comme *Louga*, *Kédougou*, *Kaffrine* ont généré les formes *lougatois*, *kédouvien*, *kaffrinois* (cf. *Les Mots du patrimoine : le Sénégal*) respectivement. Quand on observe ces dernières, on remarque aussitôt que les suffixes *-ois*, et *-ien* ne sont pas soudés aux différentes bases lexicales de la même manière.

Cette étude a pour but d'analyser les variations formelles qui s'opèrent dans les bases lexicales toponymiques des gentils. Concrètement, il s'agit de mettre au jour la manière dont l'adjonction des suffixes s'opère.

Les développements qui suivent portent sur les aspects suivants. D'une part, nous parlerons brièvement du toponyme et de la toponymie. D'autre part, nous justifierons le choix du corpus objet de l'étude. En outre, nous nous intéresserons au gentilé de manière générale, en prenant comme références les travaux de Morera Pérez (2015), García Padrón (2015) et Almela Pérez (2015). À cette revue de la littérature succéderont, d'abord, l'analyse de notre corpus, puis une présentation des conclusions générales de l'étude.

## 1. Le toponyme

Le mot *toponyme* vient du grec (*topos* 'lieu' et *onoma* 'nom')<sup>1</sup>. Un toponyme est donc un nom propre de lieu, comme *Saint-Louis*, *Gorée*, *Dakar*, etc. La science qui étudie ces dénominations reçoit le nom de *toponymie*<sup>2</sup>. Elle est une sous-branche de l'onomastique ou science du nom propre.

La toponymie a pour but de faire l'état des noms des différentes localités d'un terroir et de les étudier du point de vue leur étymologie, de leur histoire, de leur morphologie, de leur signification, entre autres aspects<sup>3</sup>.

La classification des toponymes s'appuie sur des paramètres divers, dont l'étendue géographique du lieu. Selon ce critère, on parle de *macrotoponymes* et de *microtoponymes* (Cerreter 1981 : 395). Le premier groupe englobe les noms des grandes entités géographiques (localités, cours d'eau, montagnes, vallées, etc.), tandis que le dernier concerne des endroits peu étendus et moins connus (ruisseaux, ravins, ravines, monticules, etc.).

---

<sup>1</sup> Voir <https://www.littre.org/definition/toponymie>.

<sup>2</sup> Sur cette question, voir M. Trapero (1995): *Para una teoría lingüística de la toponimia*.

<sup>3</sup> Voir <http://www.toponymiefrancophone.org/DivFranco/Formation/tablem/FTable.htm>, que nous avons consulté le 16/09/2017 à 12 :05 mn. Voir aussi <http://www.cnrtl.fr/definition/toponymie>, consulté le 12 / 12 / 2017 à 20 :46 mn.

Cette recherche a quelque rapport avec la *macrotoponymie*, dans la mesure où son objet est étroitement lié aux noms des entités territoriales les plus importantes de notre pays : les régions et les départements<sup>4</sup>.

## 2. Le gentilé

Le gentilé est un adjectif dérivé d'un nom propre de lieu, que l'on utilise<sup>5</sup> pour exprimer son appartenance ou celle de l'autre à une localité déterminée, un *topos* (García Padrón 2012 : 79).

Comme le toponyme, le gentilé peut être étudié sous les angles morphosyntaxique (García Padrón 2012, Almela Pérez 2012, Morera Pérez 2015), sémantique (García Padrón 2015), sociolinguistique et pragmatique (Herrera Santana 2015), phonique (Tabares Plasencia 2015), lexicographique (Pérez Vigaray 2015), entre autres.

Dans cet article, nous nous intéressons aux aspects morphologiques de cette unité, dont nous rendons compte dans les paragraphes suivants.

### 2.1. Manières d'exprimer l'origine

On distingue généralement deux manières d'exprimer l'origine, l'appartenance d'une personne à un lieu : a) au moyen d'une forme synthétique ; b) par le biais d'une construction analytique (cf. García Padrón et Morera Pérez 2015)<sup>6</sup>.

#### 2.1.1. La forme synthétique

Il s'agit d'un vocable formé à partir d'un toponyme par addition d'un suffixe. Par exemple, *sénégalais* et *dakarois* sont deux gentilés générés par le concours des suffixes *-ais* et *-ois*, à partir des toponymes *Sénégal* et *Dakar*, respectivement. Autrement dit, le gentilé morphologique représente le nom qui revient *de facto* aux gens qui vivent dans une zone géographique déterminée.

Il semble y avoir deux manières de former ce type d'unité (cf. Morera Pérez 2015) : a) à partir d'un nom propre de lieu, comme c'est le cas avec *dakarois*, *saint-*

---

<sup>4</sup> Voir <http://www.interieur.gouv.sn/administration-territoriale/organisation-de-l-administration-territoriale/>. Nous avons consulté ce site le 16/09/2017 à 13 :02 mn.

<sup>5</sup> On l'utilise comme nom.

<sup>6</sup> Voir García Padrón y Morera Pérez, *Gentilicios y lexicografía*, en *ONOMAZEIN*, n° 31, pp. 81-98.

*louisien* et *diourbélois*, formes générées à partir de *Dakar*, *Saint-Louis* et *Diourbel*, respectivement ; b) à partir d'un nom commun de lieu, comme *péninsulaire* et *villageois*, par exemple, qui viennent des noms *péninsule* et *village*.

Du point de vue sémantique, il y a une différence non négligeable entre les deux types d'appellation que nous venons de voir, différence due fondamentalement à la nature même des lexèmes toponymiques servant de base à leur formation. Dans le premier cas (*dakarois*, *saint-louisien*, *diourbélois*), le nom de lieu est un nom propre, un vrai toponyme. Il est délimité sémantiquement, ce qui fait que le gentilé qui lui correspond est une désignation claire. Quand on dit *un Dakarois*<sup>7</sup>, on nomme sans aucune ambiguïté une personne qui a pour origine Dakar. De même, dire *un Saint-louisien*, c'est désigner une personne dont les origines se trouvent à Saint-Louis. Dans le dernier cas (*péninsulaire*, *villageois*), par contre, la désignation est vague, parce que le nom commun est indéterminé du point de vue référentiel. Quand on dit *un péninsulaire* ou *un citadin*, on ne nomme pas un habitant d'un lieu concret.

Le gentilé morphologique consiste donc en une adjectivation d'un toponyme. Ce processus de conversion d'un nom de lieu en un adjectif se fait, selon Morera Pérez (2015 : 20) de deux manières, du moins en espagnol: directement et indirectement. L'adjectivation est directe lorsque l'on forme le gentilé sans ajouter un suffixe au toponyme, comme c'est le cas de *russe* > *Russie*. En revanche, l'adjectivation est dite indirecte quand elle se matérialise au moyen de la suffixation, comme dans *sénégalais*, *rufisquois*, *saint-louisien*, où on peut distinguer clairement les bases lexicales *Sénégal*, *Rufisqu-* et *Saint-louis* des affixes *-ais*, *-ois* et *-ien*.

Les suffixes qui servent à générer les unités qui nous occupent sont polyfonctionnels: ils peuvent entrer dans la formation d'autres mots et y apporter un sens tout autre, différent de celui qui indique l'origine d'une personne (Almela Pérez 2012 : 14). Dans *musicien*, par exemple, l'affixe *-ien* indique la profession et non la provenance, comme dans *Saint-Louisien*. De même, la forme *-ain*, qui apparaît dans *cubain*, apporte un sens différent dans *franciscain*. Cela veut dire que leur capacité à désigner une origine est contextuelle : elle dépend d'une base lexicale toponymique (Morera Pérez 2015 : 21).

Enfin, il convient de souligner avec Germain (2008) qu'il n'existe pas de règle régissant la formation de ce type de gentilé, notamment en ce qui concerne le choix du suffixe. La forme que l'on emploie pour désigner les habitants d'un lieu est

---

<sup>7</sup> Ce terme peut avoir, bien sûr, plusieurs connotations et pourrait même être appliqué à une personne non originaire de Dakar du fait d'un ou de plusieurs de ses qualités morales. Dakar, c'est une histoire, une culture, un mode de vie, une image.

généralement consacrée par l'usage<sup>8</sup>. C'est ainsi que l'on dit *dakarois*, *diourbélois*, *fatickois* et non *dakarien*, *diourbélien*, *fatickien*, formes qui, du point de vue de la grammaire, sont aussi bien construites que les premières.

### 2.1.2. La forme analytique

Avec cette forme la relation d'appartenance d'une personne à un terroir s'exprime au moyen du syntagme prépositionnel de type *de + nom de lieu*. Ainsi, on peut dire *les gens du Sénégal*, *les jeunes de Thiès*, etc.

Le gentilé syntaxique semble être la forme primaire, et parfois la seule, de nommer les habitants d'un lieu (Morera Pérez 2015). Cela est d'autant plus vrai qu'au Sénégal, pour nommer les habitants de certaines localités on fait recours à cette formule. On dit ainsi, *les habitants de Malem-Hodar*, *les habitants de Saraya*, *les habitants de Médina Yoro-Foulah*, etc.

Il existe deux variantes de cette construction (cf. Morera Pérez *ibidem*). D'une part, il y a la variante qui inclut un nom propre de lieu, comme *de Dakar*, *de Matam* (*les gens de Dakar*, *les femmes de Matam*). Cette variante se subdivise en deux sous-variantes, à savoir, celle qui sert à désigner des *gens* (*les femmes de Ziguinchor*), qui est le vrai gentilé, et celle par laquelle on désigne des choses et des animaux, non des gens, (*les fruits de Ziguinchor*). D'autre part, il s'agit de la construction qui implique un nom commun de lieu (*de la banlieue*, *de la ville*, etc.), comme dans *les gens de la banlieue*, *les gens de la ville*. Avec cette formule on exprime moins l'origine de la personne que sa condition sociale. Autrement dit, il s'agit d'une simple *expression qualificative* (cf. Morera Pérez 2015 : 14).

## 3. Le corpus : justification, présentation du contenu et analyse

### 3.1. Justification

Il y a quelques années, nous avons eu le privilège d'assister à la présentation des résultats d'un vaste projet de recherche sur le gentilé dans la langue espagnole. Les travaux de ce projet, qui ont abordé la question sous des angles divers

---

<sup>8</sup> Voir *Guide des gentils Les noms des habitants en Communauté française de Belgique*, disponible sur [http://www.languefrancaise.cfwb.be/index.php?eID=tx\\_nawsecuredl&u=0&file=fileadmin/sites/sgll/upload/lf\\_super\\_editor/Images/CF\\_GENTILES\\_version\\_corrige\\_e\\_aout\\_2008.pdf&hash=033f658eb32bab80d64](http://www.languefrancaise.cfwb.be/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&file=fileadmin/sites/sgll/upload/lf_super_editor/Images/CF_GENTILES_version_corrige_e_aout_2008.pdf&hash=033f658eb32bab80d64).

(morphologique, sémantique, lexicologique, sociolinguistique, pragmatique, phonique et lexicographique), ont retenu notre attention et nous ont permis de découvrir un champ de recherche intéressant, dans le lequel il semblait y avoir beaucoup à faire encore, notamment en ce qui concerne notre pays. La présente étude trouve ainsi son intérêt dans ce constat global.

Ce travail est le tout premier que nous réalisons sur cette question. Nous considérons donc plus réaliste de réfléchir sur un corpus limité, composé de gentilés connus et usuels, c'est-à-dire ceux qui correspondent aux noms des entités les plus importantes dans la hiérarchie de l'organisation du territoire sénégalais. Il s'agit, bien sûr, des régions et des départements.

### 3.2. Présentation du contenu

Au total, il y a 14 régions et 45 départements au Sénégal, répartis comme suit : Dakar (Dakar, Pikine, Guédiawaye, Rufisque), Thiès (Thiès, Tivaouane, Mbour), Louga (Louga, Kébémér, Linguère), Saint-Louis (Saint-Louis, Dagana, Podor), Matam (Matam, Kanel, Ranérou), Diourbel (Diourbel, Bambey, Mbacké), Kaolack (Kaolack, Guinguinéo, Nioro du Rip), Fatick (Fatick, Foundiougne, Gossas), Kaffrine (Kaffrine, Birkilane, Koungheul, Malem-Hodar), Ziguinchor (Ziguinchor, Bignona, Oussouye), Sédhiou (Sédhiou, Goudomp, Bounkiling), Kolda (Kolda, Médina Yoro Foulah, Vélingara), Tambacounda (Tambacounda, Bakel, Goudiry, Koumpentoum), Kédougou (Kédougou, Salémata, Saraya).

Au Sénégal les noms de certains départements, notamment les capitales, coïncident avec ceux des régions. Nous les avons donc comptabilisés une seule fois. En faisant ce calcul, nous nous retrouvons avec 45 toponymes, comme il apparaît dans le tableau ci-dessous.

Régions	Toponymes
Région de Dakar	Dakar, Pikine, Guédiawaye, Rufisque
Thiès	Thiès, Tivaouane, Mbour
Louga	Louga, Kébémér, Linguère
Saint-Louis	Saint-Louis, Dagana, Podor

Matam	Matam, Kanel, Ranérou
Diourbel	Diourbel, Bambey, Mbacké
Kaolack	Kaolack, Guinguinéo, Nioro du Rip
Fatick	Fatick, Foundiougne, Gossas
Kaffrine	Kaffrine, Birkilane, Koungheul, Malem-Hodar
Ziguinchor	Ziguinchor, Bignona, Oussouye
Sédhiou	Sédhiou, Goudomp, Bounkiling
Kolda	Kolda, Médina Yoro Foulah, Vélingara
Tambacounda	Tambacounda, Bakel, Goudiry, Koumpentoum
Kédougou	Kédougou, Salémata, Saraya

Pour trouver les gentils correspondant à ces villes, nous avons fait recours à deux sources principalement : *Les mots du patrimoine : le Sénégal*<sup>9</sup> et l'Internet<sup>10</sup>. Comme il a été souligné plus haut, le gentilé est généralement consacré par l'usage. Il nous semble donc pertinent de présenter les unités collectées en les faisant accompagner de phrases tirées de l'une des sources consultées pour montrer que ce sont des vocables institutionnalisés. Voici l'inventaire.

---

<sup>9</sup> Cet ouvrage a été publié en 2006 par l'Équipe IFA-Sénégal constitué par Moussa Daff, Alioune Mbaye, Modou Ndiaye, Aliou Ngnoé Seck et Cheikh Hamallah Traoré, sous la direction de Geneviève N'Diaye Corréard. Il est sans doute le plus vaste projet lexicographique jamais réalisé sur le français parlé au Sénégal. À ce titre, il constitue un ouvrage indispensable à toute recherche concernant cette variété du français.

<sup>10</sup> Nous avons consulté les sites suivants :  
<http://www.kmb.fr/newsenegal/web/mediacenter/news/article/mbacke> ;  
<http://www.dakaractu.com> ;  
<http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/Guinguin%C3%A9o/fr-fr/> ;  
[https://fr.wikipedia.org/wiki/Nioro\\_du\\_Rip](https://fr.wikipedia.org/wiki/Nioro_du_Rip) ;  
<https://www.google.es/search?tbm=bks&hl=es&q=les+kan%C3%A9lois> ;  
<http://fr.allafrica.com/stories/200205100422.html> ; <http://www.sen360.fr> ;  
<https://news221.com> ;

Dakarois, oise (de Dakar) : [...] le noyau fondateur de la première communauté chrétienne dakaroise est installé dès novembre 1846, sur le territoire de la République lèboue du Cap-Vert, alors sous la direction du « Serigne Ndakaaru » (Grand Serigne de Dakar) Matar Diop. (Le Soleil 17-18/02/1996)<sup>11</sup>.

Pikinois, oise (de Pikine) : Serigne Abdoul [...] a longuement prié pour la paix, la prospérité et un développement croissant du Sénégal avant de remercier les Pikinois au nom de Serigne Mansour Sy. (Le Soleil 01/02/1993)<sup>12</sup>.

Guédiawayois, oise (de Guédiawaye) : Et « quand on filme quelqu'un à son insu, c'est comme si on lui avait volé quelque chose », fait remarquer Seydou, un jeune Guédiawayois [...]. (Wal fadjri 10/07/1997)<sup>13</sup>.

Rufisquois, oise (de Rufisque) : Déjà en 1881, les Rufisquois sont allés aux urnes pour élire leur premier maire en la personne de René Bols. (Sud Quotidien 25/02/1995)<sup>14</sup>.

Thiessois, oise (de Thiès) : Idrissa Seck, le Thiessois, est un des hommes de Wade. (Carrefour Républicain 07/1995)<sup>15</sup>.

Mbourais, oise (de Mbour) : Auparavant, Daouda Guèye de la fédération de Mbour avait invité les Mbourais à voter pour « le candidat de l'espoir » [...]. (Le Soleil 15/02/1993)<sup>16</sup>.

Tivaouanois, oise (de Tivaouane) : « On se croirait en 1956-57 [...] quand la famille de Maodo Sy traversait l'une des périodes les plus noires de son histoire; c'est junior le responsable de cette déchirure » disent en chœur les Tivaouanois [...]. (Sopi 02/03/1994)<sup>17</sup>.

Lougatois, oise (de Louga) : La Lougatoise Fatoumata Diaw a été couronnée Diongoma 93. (Le Soleil 21/06/1993)<sup>18</sup>.

Kébémérois, oise (de Kébémér) : Maïmouna Fall, 84 ans, jeunesse kébéméroise et St-Louisienne, vers la seconde guerre mondiale. (Titre, Le Témoin 28/06-04/07/1994)<sup>19</sup>.

---

<sup>11</sup> Voir Les Mots du patrimoine, p. 268.

<sup>12</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 426.

<sup>13</sup> Op. cit. Les Mots du patrimoine, p. 273.

<sup>14</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 472.

<sup>15</sup> Voir Les mots du patrimoine, p. 351.

<sup>16</sup> Cf. Les mots du patrimoine, pp. 355-356.

<sup>17</sup> Voir Les mots du patrimoine, pp. 537-537.

<sup>18</sup> Op. cit Les mots du patrimoine, p. 331.

<sup>19</sup> Cf. Les mots du patrimoine, p. 307.



Linguérois, oise (de Linguère) : Les Linguérois ont actuellement soif (Sud Quotidien 20/12/1996)<sup>20</sup>.

Saint-Louisien, enne (de Saint-Louis) : Les Saint-Louisiens se mobilisent pour la Semaine de la jeunesse (Titre, Le Soleil 08/03/1995)<sup>21</sup>.

Daganois, oise (de Dagana) : Et il suffit de « cuisiner » 4 ou 5 Daganois pour savoir que c'est le gouvernement qui a réalisé, en un temps record, tous ces ouvrages par l'entremise de la SONES (Le Soleil 03/03/2000)<sup>22</sup>.

Podorois, oise (de Podor) : Devant cet amer constat, les Podorois font appel à tous les citoyens épris de justice sociale et à la bonne foi des autorités compétentes afin que leur situation connaisse une heureuse solution (Wal fadjri 05/09/1994)<sup>23</sup>.

Matamois, oise (de Matam) : Binga Dia le Matamois, lui, à chaque fois qu'il accumule une somme consistante, va tranquillement la déposer auprès de sa douce moitié qui attend à Matam (Le Soleil 01/03/2000)<sup>24</sup>.

Kanélois, oise (de Kanel) : Le mot d'ordre commun était de tenir un même langage aux Kanélois et leur transmettre un triple message. (in Governance of daily lave in Africa : public and collective services and their..., Giorgio Blundo 2004)<sup>25</sup>.

Diourbelois, -oise (de Diourbel) : C. Sène, Diourbelloise, étudiante en Lettres, est pour sa part heureuse de pouvoir enfin rejoindre le campus. (Le Témoin 24-30/01/1995)<sup>26</sup>. Bambeyois, oise (de Bambey) : Je le dis et je le répète, Bambey doit revenir aux Bambeyois<sup>27</sup>.

Mbackois, oise (de Mbacké) : Ces équipements sont l'œuvre de Amadou Fall, un Mbackois basé à Dakar. (Le Matin 26/05/1999)<sup>28</sup>.

Kaolackois, oise (de Kaolack) : A l'époque, sa présidente, la Kaolackoise Aïcha Guèye Diène s'était insurgée [...]. (Le Témoin 21-27/03/1995)<sup>29</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. Les mots du patrimoine, p. 329.

<sup>21</sup> Voir Les mots du patrimoine, p. 476.

<sup>22</sup> Cf. Les mots du patrimoine, p.160.

<sup>23</sup> Voir Les mots du patrimoine, p. 433.

<sup>24</sup> Voir Les mots du patrimoine, p. 353.

<sup>25</sup> Document consulté sur

<https://www.google.es/search?tbm=bks&hl=es&q=les+kan%C3%A9lois>, le 07/09/2017 à 11 :15)

<sup>26</sup> Op cit. Les Mots du patrimoine, p. 188.

<sup>27</sup> Voir Les Mots du patrimoine, p. 57.

<sup>28</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 353.

<sup>29</sup> Voir Les Mots du patrimoine, p. 305.

Guinguinéois, oise (de Guinguinéo) : Guinguinéo est une ville du centre-sud du Sénégal, située à 22 kilomètres au nord-est de Kaolack. Les habitants s'appellent les guinguinéois et les guinguénéoises<sup>30</sup>.

Niorois, oise (de Nioro du Rip) : *Comment comptez-vous convaincre les Niorois à voter pour vous ?* (extrait de l'interview de Bass Kébé, tête de liste départementale lors des dernières élections législatives)<sup>31</sup>.

Faticquois, oise (de Fatick) : Seuls les médias parlé et télévisé constituent les principales sources des Faticquois. (Le Soleil 04/02/1993, cité dans Les Mots du patrimoine, pp. 230-231).

Foundiougnois, oise (de Foundiougne) : Seulement, pour aller à Kaolack, le Foundiougnois doit emprunter une route aussi cahoteuse que longue. (Wal fadjri 14/11/1994, in Les Mots du patrimoine, p. 243).

Gossassois, oise (de Gossas) : Le Pm se désole : «les Gossassois paient leurs factures Senelec à Diourbel et Kaolack !»<sup>32</sup>.

Kaffrinois, oise (de Kaffrine) : On se rappelle encore il y a quelques semaines, de [sic] la décoration des anciennes gloires de Koungheul qui, en 1952 déjà faisaient d'excellents résultats face à des équipes gambiennes, kaolackoises, kaffrinoises et de l'ancienne région du Sénégal Oriental. (Le Soleil 19/10/1992)<sup>33</sup>.

Koungheulois, oise (de Koungheul) : M. Touré a assuré les Koungheulois de la disponibilité de ses collègues et leur engagement à satisfaire leurs doléances. (Le Soleil 30/04-01/05/1994)<sup>34</sup>.

Ziguinchorois, oise (de Ziguinchor) : Le spectacle justement sera très coloré demain au stade Aline Sitoé, car les Ziguinchorois feront encore montre de leur hospitalité proverbiale. (Le Soleil 28/11/1992)<sup>35</sup>.

Bignonois, oise (de Bignona) : Auparavant, le samedi 23 janvier, les Bignonois avaient déjà imprimé à leur meeting un cachet mobilisateur [...]. (La Vache 25/01-01/02/1993)<sup>36</sup>.

Oussouyois, oise (d'Oussouye) : Ce banquet du cœur offert, le Premier secrétaire a recommandé aux Bignonois [...] de méditer la leçon d'Oussouye, une collectivité

---

<sup>30</sup> Voir <https://fr.wikipedia.org/wiki/Guinguin%C3%A9o>. Nous avons consulté ce lien le 23/09/2017 à 12h45mn.

<sup>31</sup> Voir <http://jotay.net/bass-kebe-tete-de-liste-departementale-de-wattu-senegaal-choisir-entre-moustapha-niasse-et-bass-kebe-cest-choisir-entre-le-passe-et-lavenir/>.

<sup>32</sup> Voir <http://www.dakaractu.com>, consulté le 06 /09/2017 à 22h31mn.

<sup>33</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, pp. 303-304.

<sup>34</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 315.

<sup>35</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 582.

<sup>36</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 69.

locale gagnée par le PDS en 1990, mais sans grand bénéfice pour les Oussouyois. (Le Soleil 16-17/11/1996)<sup>37</sup>.

Sédhiois, oise (ou sédhiouois, oise) (de Sédhiou) : Pour un Sédhiouois ou quelqu'un qui connaît bien la ville, Sédhiou est rebelle au changement. (Sud Quotidien 08/10/1997)<sup>38</sup>. Bougari, ies (de Bounkiling) : La grosse colère des habitants Bougari (Bounkiling)<sup>39</sup>.

Goudompois, oise (de Goudomp) : Les Goudompois de la diaspora s'engagent à soutenir le maire Abdoulaye Bosco Sadio dans le financement de projets structurants.<sup>40</sup>

Koldois, oise (de Kolda) : Il fera comme beaucoup de Koldois qui prennent leur bête à crédit [...]. (Le Soleil 26/05/1993)<sup>41</sup>.

Vélingarois, oise (de Vélingara) : Car en fait, ce Vélingarois bon teint sait tout imiter. (Le Soleil 03/11/1993)<sup>42</sup>.

Tambacoundois, oise (de Tambacounda) : Les délestages et coupures d'électricité sont devenus le lot quotidien des Tambacoundois. (Le Soleil 24/03/1999)<sup>43</sup>.

Bakélois, oise (de Bakel) : La liaison la plus fondamentale que les Bakélois attendent avec impatience, c'est le bitumage de la route Tambacounda Kidira-Bakel (République 10/12/1992)<sup>44</sup>.

Koumpentoumois, oise (de Koumpentoum) : Pendant trois jours, sous la houlette de Me Mame Bassine Niang dont le père, Sé mou Bouna Niang fut le chef de Canton, les " Koumpentoumois " ont débattu des possibilités culturelles, économiques et sociales de leur " pays " à l'Ecole régionale de Koumpentoum<sup>45</sup>.

Kédouvien, enne (de Kédougou) : Le sous-sol kédouvien va connaître une ruée vers l'or dans les 3 années à venir. (Le Cafard libéré 13/07/1995)<sup>46</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. Les Mots du patrimoine : le Sénégal, p. 397.

<sup>38</sup> Cf. Les Mots du patrimoine : le Sénégal, p. 485.

<sup>39</sup> Voir <http://www.sen360.fr>. Nous avons consulté ce site le 06 / 09 / 2017 à 21h44mn.

<sup>40</sup> Voir <https://news221.com>, site consulté le 06 /09/2017 à 21h39mn.

<sup>41</sup> Voir Les Mots du patrimoine : le Sénégal, p. 314.

<sup>42</sup> Voir Les Mots du patrimoine: le Sénégal, p. 560.

<sup>43</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 519.

<sup>44</sup> Voir Les Mots du patrimoine, pp. 54-56.

<sup>45</sup> Voir <http://fr.allafrica.com/stories/200205100422.html>, site consulté le 07 / 09 / 2017 à 11h39mn.

<sup>46</sup> Cf. Les Mots du patrimoine, p. 307.

### 3.2. Analyse

Dans cette partie, notre objectif est d'analyser la manière dont l'adjectivation des lexèmes toponymiques se matérialise et le but ultime recherché est, comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, de mettre au jour les règles, s'il y en a, qui président à l'addition des suffixes qui dénotent l'origine, l'appartenance d'une personne à un terroir déterminé.

Rappelons tout d'abord que le gentilé est souvent consacré par l'usage. De ce point de vue, il est le résultat de la répétition, laquelle finit par en faire une forme institutionnalisée, conventionnelle.

Il semble y avoir deux cas de figure au Sénégal en ce qui concerne l'institutionnalisation des noms d'origine : a) certaines appellations sont solidement consacrées par l'usage (*dakarois, thiessois, saint-louisien, lougatois*, etc.). Celles-ci représentent une bonne partie du corpus et apparaissent presque toutes dans l'ouvrage *Les Mots du patrimoine* ; b) à l'opposé, il existe encore des localités qui ne semblent pas disposer de gentilé morphologique consacré<sup>47</sup>. C'est le cas de Médina Yoro Foulah, Salémata, Saraya, Goudiry, Birkilane, Ranérou, Malem-Hodar, dont on désigne les habitants par la construction syntaxique *de + nom de lieu*. On dit ainsi, *les habitants de Médina Yoro Foulah, les populations de Salémata*, etc.

Au plan morphologique, il est à remarquer ce qui suit :

- a) les gentilés qui nous occupent sont formés au moyen de deux suffixes : *-ois* (*diourbélois, koungheulois, lougatois*, etc.) et *-ien* (*saint-louisien, kédouvien*) ;
- b) la forme *-ois* est plus productive : elle apparaît dans 35 unités, sur un total de 37. Seuls deux gentilés contiennent le suffixe *-ien* : *saint-louisien* et *kédouvien*.
- c) il semble y avoir deux manières d'adjectiver le lexème toponymique, selon qu'il se termine en consonne ou en voyelle. L'adjectivation des toponymes à finale consonantique se fait de manière directe : le nom de lieu garde toute sa forme au moment de recevoir l'affixe dérivatif (*Dakar > dakarois, Saint-Louis > saint-louisien, Fatik > fatickois, Kaolack > kaolackois, Diourbel > diourbélois, Ziguinchor > ziguinchorois, Koungheul > koungheulois, Bambey > bambeyois*, etc.).

Quant à l'adjectivation des toponymes à finale vocalique, elle s'opère de manière indirecte, en ce sens que l'affixe se soude au lexème altéré formellement. L'altération consiste généralement dans l'apocope de la voyelle finale : *Pikine > pikinois, Rufisque > rufisquois, Guédiawaye > guédiawayois, Tivaouane >*

---

<sup>47</sup> Dans des cas pareils, on emploie la construction *les habitants de*. Celle-ci est une autre manière de nommer les gens d'un lieu.

*tivaouanois, Kaffrine > kaffrinois, Foundiougne > foundiougnois, Bignona > bignonois, Oussouye > oussouyois, Vélingara > vélingarois...*

d) les formes *lougatois* et *sédhiouois*<sup>48</sup> constituent deux cas de dérivation irrégulière. Dans *lougatois* il se produit une extension du lexème par l'intercalation de la particule *-t-*, et, dans *sédhiouois*, le lexème reste inaltéré, malgré sa terminaison vocalique<sup>49</sup> ;

e) la forme *kédouvien* représente un cas tout particulier : on y observe une solution complètement inattendue, consistant au remplacement du phénomène vélaire voisé [g] de la syllabe *-gou* par le phonème fricatif voisé [v], en plus, bien sûr, de l'apocope de la voyelle finale *-ou*.

### Conclusions générales

Au terme de cette étude, il convient de souligner que le gentilé synthétique, le nom qui revient *de facto* aux habitants d'un lieu, revêt un intérêt certain du point de vue grammatical. Son étude permet de voir comment on lexicalise le toponyme au moyen d'affixes, souvent en nombre réduit, pour désigner l'origine d'un individu.

Il n'existe pas de règle qui préside au choix de tel affixe pour former un gentilé avec tel ou tel autre toponyme. Cependant, on peut, à travers une étude morphologique, comprendre comment les suffixes sont soudés aux lexèmes toponymiques.

L'analyse du corpus objet de ce travail a permis de mettre en évidence deux tendances principales, déterminées par la terminaison du toponyme : a) le toponyme à terminaison consonantique reçoit l'affixe directement, c'est-à-dire qu'ils ne subit aucune altération formelle (*Dakar > dakarois*) ; b) le toponyme à terminaison vocalique reçoit généralement l'affixe de manière indirecte, en ce sens qu'il perd la voyelle finale (*Pikine > pikinois*).

### Références bibliographiques

- ALMELA PÉREZ, Ramón et LORCA MARTÍNEZ, Raúl (2015): «Relación entre nombres propios y gentilicios», in Marcial Morera, *El*

---

<sup>48</sup> La variante *sédhiois* est présente dans *Les Mots du patrimoine*.

<sup>49</sup> Sur la dérivation irrégulière dans les gentilés, voir García Padrón (2012 : 85).

*gentilicio en español: aspectos teóricos y prácticos*, Madrid: Arco / Libros: pp. 205-244.

- GARCÍA PADRÓN, Dolores (2012): «La derivación no canónica en los gentilicios españoles», in Dolores García Padrón et María del Carmen Fumero Pérez, *Estudios sobre lengua, cultura y cognición*, Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 79-88.
- GARCÍA PADRÓN, Dolores (2015): «La lexicalización de los gentilicios en español», in Marcial Morera, *El gentilicio en español: aspectos teóricos y prácticos*, Madrid: Arco / Libros: pp. 97-135.
- GARCÍA PADRÓN, Dolores et MORERA PÉREZ, Marcial (2015): «Gentilicios y lexicografía», in *Onomazein*, nº 31, pp. 81-98.
- HERRERA SANTANA, Juana (2015): «La dimensión socio-pragmática de los gentilicios», in Marcial Morera, *El gentilicio en español: aspectos teóricos y prácticos*, Madrid: Arco / Libros: pp. 137-168.
- MORERA PÉREZ, Marcial (2014): «Los gentilicios en Fuerteventura: causas de su escasez y criterios para remediarla», in *Fortunatae*, nº 25, pp.
- MORERA PÉREZ, Marcial (2015): «El gentilicio en español: tipos, significaciones y sentidos», in Marcial Morera, *El gentilicio en español: aspectos teóricos y prácticos*, Madrid: Arco / Libros: pp. 11-96.
- PÉREZ VIGARRAY, Juan Manuel (2015): «Gentilicios y lexicografía», in Marcial Morera, *El gentilicio en español: aspectos teóricos y prácticos*, Madrid: Arco / Libros: pp. 245-302.
- TABARES PLASENCIA, Encarnación (2015): «La variación gentilicia, con especial atención a la variación fónico-gráfica», in Marcial Morera, *El gentilicio en español: aspectos teóricos y prácticos*, Madrid: Arco / Libros: pp. 169-204.
- TRAPERO, Mximiliano (1997): «Para una teoría lingüística de la toponimia», in Almeida y Dorta, *Contribuciones al estudio de la Lingüística Hispánica. Homenaje a Profesor Ramón Trujillo*, La Laguna: Montesinos y Cabildo Insular de Tenerife, pp. 241-253.
- N'DIAYE CORRÉARD, Geneviève (2006) : *Les mots du patrimoine : Le Sénégal*, Paris : Édition des archives contemporaines.

## SISTEMA ECONÓMICO: LAS DOS FACETAS DE UNA MADRE EN *EL EXILIADO DE AQUÍ Y ALLÁ* DE JUAN GOYTISOLO ( KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME )

Université Félix Houphouët Boigny Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire)

### Resumen

Las múltiples invenciones científicas y tecnológicas, concebidas al principio por el Hombre y para su felicidad se convierten en armas de destrucción masiva por la acción de terroristas y de sus apoyos en verdaderas máquinas de destrucción. Los excluidos de regímenes represivos, corruptos y más preocupados por la perennidad en el poder que por el bienestar de los pueblos constituyen otras manos de obras terroristas y muy abundantes, sin omitir las predicaciones incendiarias e integristas de este jefe religioso "Alicia". Son los métodos tan variados como peligrosos y resonantes: masivas pérdidas de vidas humanas, destrucción de edificios públicos y privados, severas restricciones de libertades individuales, rígidas medidas alimentarias, angustia, ansiedad y terror. Así presenta Juan Goytisoló a través de *El Exiliado de aquí y allá* (2008), este aspecto del sistema económico.

Clave: Sistema- terrorismo- terror- narcotráfico- atentado.

### Résumé

Les multiples et gigantesques inventions scientifiques et technologiques initialement conçues par l'Homme et pour son épanouissement s'érigent par l'action de terroristes et de leurs appuis en de véritables machines de destruction. Les exclus des pouvoirs politiques répressifs, corrompus et plus préoccupés par leur pérennité au sommet de l'Etat que du bien-être des gouvernés constituent une main d'œuvre terroriste très abondante, sans omettre les prédications incendiaires et intégristes de ce chef religieux appelé "Alicia". Les méthodes sont toutes aussi multiformes que dangereuses et les conséquences sont sans appel : massives pertes en vies humaines, destruction d'édifices publics et privés, sévères restrictions des libertés individuelles, rigides mesures alimentaires, angoisse, anxiété et terreur. Ainsi, tel est le pan du système économique que nous dévoile en substance Juan Goytisoló au travers de son œuvre, *El exiliado de aquí y allá* publiée en 2008.

Mots clés : Système- terrorisme- terreur- trafic de stupéfiants- attentats.

## INTRODUCCIÓN

En un período de más de sesenta años, Juan Goytisolo ha marcado la literatura española. Desde la publicación de su primera novela, *Juegos de manos* en 1954, su importancia para el panorama literario español es incontestable. Sus primeras novelas, inscritas en el realismo crítico, y traducidas con fervor, tuvieron un éxito inaudito. Son los tiempos del autor como miembro o voz representativa de la generación del medio siglo o generación de los niños de la guerra, junto con escritores como Ana María Matute, Armando López Salinas, Juan García Hortelano, Miguel Delibes, Rafael Sánchez Ferlosio<sup>1</sup>. Pero, tras diez años de práctica e insatisfecho con esta forma narrativa tradicional de la novela realista, el autor empieza a reivindicar una escritura más aventurada, compleja mediante una renovación de las formas literarias. Este cambio radical de rumbo representa el fin de la primera etapa narrativa de Juan Goytisolo, el de las novelas calificadas de “tempranas”. Las huellas del formalismo ruso y del estructuralismo francés en la ruptura con la estética realista son así notables. Su segunda trilogía, *Tríptico del mal* que comprende *Señas de identidad* (1966), *Don Julián* (1970) y *Juan sin tierra* (1975) es la primera manifestación de esta gran labor novelística y anuncia la era de la “Obra madura”.

A partir de los años setenta, el escritor emprende algunos viajes sobre todo por el mundo árabe y termina por establecerse definitivamente en Marrakech (Marruecos), transfiriendo así su anterior amor por Almería (El Sur pobre de España) a esta ciudad. Desde esta zona africana, pone al servicio del prójimo y del gran Árbol literario mundial su pluma con todo género de temas como los hombres o costumbres orientales o árabes, la homosexualidad o el gay (sacrilegio del rito sagrado), el tercer mundo, los prejuicios sexuales, raciales, las políticas identitarias, la representación de la mujer, la espiritualidad, el erotismo, la inmigración y el colonialismo cultural. En suma, toda especie de asuntos que prevalezcan tanto en su país de nacimiento como en el resto del mundo. Es el inicio de la sociedad pluralista que él va a defender y propagar o promover y que se funda en la mezcla, como escribió en un ensayo sobre Américo Castro:

«La España medieval no vivió- y esto lo deja bien claro Castro- una especie de idilio intercultural como imaginan hoy quienes hablan ingenuamente de mestizaje y multiculturalismo obviando el hecho básico de que las culturas- la española, la francesa, la árabe, etc.- se componen de la suma global de las influencias que han recibido y asimilado a lo largo de la historia y son por

---

<sup>1</sup> Véase Ramón Pérez Parejo, *Metapoesía y crítica del lenguaje : de la Generación de los 50 a los Novísimos*, Tesis de doctorado, Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones, 2002.



tanto híbridas, mutantes, bastardas, abiertas al cambio y la novedad al menos cuando disfrutan de buena salud y de capacidad integradora. Sólo en los períodos de decadencia se acartonan y atrincheran en sus ruinosos bastiones en busca de sus esencias castigadas [...]»<sup>2</sup>.

Fiel a esta nueva postura que consiste en alabar un mundo plural, de diversidad étnica, cultural o de idiomas, Juan Goytisolo se propone ante todo practicar “la crítica de la cultura propia”, es decir la de España o de Europa, señalando lo negativo y las contradicciones que prevalecen en esta cultura; siendo su meta el combate por la destrucción de los antagonismos culturales; lo que es una particularidad de los escritores españoles desde el siglo de oro<sup>3</sup>. Así, al comparar críticamente el Occidente con el Oriente<sup>4</sup>, no diaboliza a uno para idealizar al otro. De esta forma, Goytisolo espera superar el abismo entre Norte y Sur, esta errónea oposición de estos universos o conceptos y cree en una sociedad con bases éticas de libertad, tolerancia y progreso sin confrontación, exterminios y guerras sangrientas<sup>5</sup>.

En este universo de diversidad, de metrópolis mestiza y pluricultural, de enriquecimiento mutuo, de intercambio, ningún tema es exclusivamente europeo o español ni siquiera africano u oriental. Así, este gran interés por la causa humana engendra diversos escritos entre los cuales *El exiliado de aquí y allá o la vida del Monstruo del Sentier*, publicada en 2008. Con su extravagante personaje que viaja de la vida a la muerte y viceversa (El Más Acá y el Más Allá), Juan Goytisolo pinta nuestras sociedades con su afán de consumismo y del terror o del uso de la fuerza. Alcanza su meta a través de un imán, “Alicia”, con su doble cara, un Monseñor pedófilo y un rabino rasta, quienes acentúan el carácter satírico de esta novela híbrida y apocalíptica.

En esta novela, se trata de las consecuencias que engendra el feroz desarrollo económico como la producción de aparatos tecnológicos, de armas químicas y nucleares a la vez útiles y peligrosos para el hombre. El autor insiste también en la gran pobreza de la mayoría de los pueblos europeos y africanos. Las obras de un guía islámico constituyen otro eje que desarrolla Juan Goytisolo. Estos centros de interés que giran en torno al dinero favorecen el terrorismo. Lo peculiar de la obra goytisoliana presenta el sistema económico como madre que cuida a sus “niños” y,

---

<sup>2</sup> Juan Goytisolo, «Las ‘novelas’ de España», en: *El País: Babelia*, N° 557, 2002, pp.14-15.

<sup>3</sup> Véase Nisri ibn LARBI, *La dualidad cervantina. Historia, literatura y moriscos en el Siglo de Oro*, Tesis de Doctorado, Granada, Universidad de Granada, 2017.

<sup>4</sup> Juan Goytisolo, «*Miradas al arabismo español*», en *Crónicas Sarracinas*, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1982, p. 196.

<sup>5</sup> Juan Goytisolo, «*Discurso de Estrasburgo*», en: *El bosque de las Letras*, Madrid, Alfaguara, 1995, pp. 235-236.

en el mismo tiempo, como fuente del mal. Es la razón por la cual “Sistema económico: las dos facetas de una Madre en *El Exiliado de aquí y allá* de Juan Goytisolo” es el tema que nos proponemos analizar en esta obra.

El interés de este estudio reside en el hecho de ser a la vez actual, agudo o espinoso, por ser objeto de frecuentes cumbres tanto en Europa, América como África. Lo que justifica las diferentes preocupaciones siguientes:

¿Qué significan los términos “Dos facetas de una Madre”? ¿En qué medida el sistema económico es a la vez “Madre” y “Monstruo”? ¿Qué entendemos por terrorista, terrorismo? ¿Cuáles son los motivos de los terroristas cuyas obras se convierten cada vez más en una preocupación y un desafío internacionales? ¿Cómo se manifiesta este asunto en *El Exiliado de aquí y allá*? Con respecto a todo esto, se destaca la problemática siguiente:

¿Cómo y por qué el sistema económico puede engendrar instrumentos indispensables al bienestar, y en el mismo tiempo, ser fuente de destrucción del ser humano? Basándonos en una metodología precisa que es la temática, el objetivo de este artículo es poner de relieve el impacto del sistema económico en la sociedad. El artículo empieza con una presentación del autor y de su obra. La segunda parte se caracteriza por el estudio del sistema económico a la vez genitor y consumidor. La tercera parte se basa en el análisis de las manifestaciones del terrorismo en *El Exiliado de aquí y allá*.

## **I. El autor y su obra**

La “Madre” a la que aludimos en nuestro tema es el sistema económico, mientras que la expresión “dos facetas” remite al hecho de “engendrar” productos científicos o tecnológicos. Se trata también de la fabricación de armas nucleares, biológicas y químicas, de sustancias químicas de todo género para el bienestar del ser humano y, en el mismo tiempo, destruir la humanidad mediante estos frutos, como de manera metafórica “Una enfermedad autoinmune”, es decir una enfermedad del propio sistema. Es la razón por la cual hace falta definir los términos que se relacionan con nuestro tema. En las siguientes líneas, vamos a definir el terrorismo y el terrorista.

### **I-1 Definiciones**

En *El exiliado de aquí y allá*, el autor aborda, entre otros temas, el terrorismo y la violencia bajo diversas formas. A través de su obra, observamos que este tema

constituye una verdadera inquietud para los gobernantes del mundo y sus poblaciones. La novela indica cómo los terroristas llegan, por ejemplo, al continente europeo. Ante este fenómeno, la Comisión Europea definió, en 2004, este concepto de la manera siguiente:

«El terrorismo (...) es (...) el acto intencionado que, por su naturaleza o su contexto pueda perjudicar gravemente a un país o una organización internacional, tipificado como delito según el Derecho nacional, cometido con el fin de intimidar gravemente a una población; obligar indebidamente a los gobiernos o a una organización internacional a realizar un acto o abstenerse de hacerlo; desestabilizar gravemente o destruir las estructuras políticas fundamentales, constitucionales económicas o sociales de un país o de una organización internacional»<sup>6</sup>.

En esta misma línea, se encuentra la Resolución 1566 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, adoptada también en 2004:

«Considera terrorista cualquier acto criminal destinado a matar, lesionar gravemente o tomar rehenes con el propósito de crear un estado de terror en la población en general, en un grupo o en una persona, así como de intimidar a una población u obligar a un gobierno o a una organización internacional a realizar una acción o abstenerse de ella (ONU: 2004).»<sup>7</sup>

A través de las definiciones dadas por la Comisión Europea y el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, se destaca claramente el objetivo de los terroristas que consiste en desestabilizar, destruir, lesionar e intimidar. Además, nos indican el estado moral o espiritual de los terroristas, personajes acostumbrados al uso sistemático de la violencia que denuncia Juan Goytisolo:

« (...) con los tiempos que corren (vivimos, como todas las generaciones, tiempos difíciles), era inevitable que se hablara de terrorismo, de refugiados y del mundo árabe. (...) "No me sorprendieron demasiado los atentados de París como no me sorprendieron los del 11 de septiembre, aunque sí la grandiosidad de estos últimos", Y pasó a explicarlo. Cuando fue corresponsal de guerra en los 90 en Sarajevo, Palestina, Chechenia y Argelia, comprobó que lo que veía no se correspondía con lo que se publicaba. Así, cuando cientos de obuses cayeron en una noche interminable sobre Sarajevo, defendida por 38 cañones, la prensa hablaba de intercambio de artillería. Vio también "el conflicto que incubaba entre el mundo islámico y las llamadas democracias occidentales»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Pilar Calveiro, *Violencias de Estado*, Buenos Aires, Veintiuno Editores S.A, 2012, p.78.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> [http:// www.elmundo.es/2015/11/20](http://www.elmundo.es/2015/11/20), consultado el 14-09-2017.

Juan Goytisolo revela que la injusta violencia del mundo occidental puede servir de base a toda forma de terrorismo como respuesta ante las acciones de los gobiernos norteamericanos y europeos que han elaborado un sistema, a la vez económico y político para dominar el mundo. Cabe señalar que para alcanzar este objetivo, la destrucción y la muerte forman parte del programa de acción, la propaganda y la manipulación constituyen sus armas defensivas mientras que la tortura, la confiscación, el encarcelamiento ilegal, la ejecución y el asesinato son sus armas ofensivas. Desde entonces, el terrorismo tiene diversas ramas, sea estatales sea individuales. Sanguinetti Francisco indica que Madame de Staël se inscribe en esta perspectiva cuando ella dice:

« El terrorismo no es una escuela filosófica, ni una ideología, ni una doctrina política, sino una estrategia de empleo de la violencia política que han utilizado y utilizan prácticamente todos los movimientos radicales del espectro político, sean de derechas o de izquierda.»<sup>9</sup>

Observamos que el terrorismo, para esta escritora, no es patrimonio de una ideología política determinada. Sin embargo, con su empleo masivo de la intimidación como arma política, con el uso de métodos basados en la violencia y la intimidación sistemáticas, no puede ser una simple técnica de la cual se han servido y se sirven actores de distinta naturaleza y de ideología política muy diversa. Es lo que notamos también con Anthony Quinton quien subraya que, debido al uso sistemático de la violencia, ya que la muerte y la destrucción forman parte del programa de acción de los terroristas, “todo terrorismo es necesariamente violento, pero la violencia no es necesariamente terrorismo”<sup>10</sup>.

Este carácter mortífero y destructivo del terrorismo, el miedo como su base conceptual a través de acciones violentas repetidas o de forma esporádica u organizada, nos permiten afirmar que el terrorismo es un método de lucha en el que la violencia utiliza a sus víctimas no como fin, sino como medio de sus objetivos y se desarrolla fuera de campos de batalla y de toda regla convencional. Este acercamiento definicional nos permite hacer hincapié en la base o el fundamento de este estado de terror o de miedo extremo a lo largo de los años.

---

<sup>9</sup> Gianfranco Sanguinetti, *Du terrorisme et de l'Etat; la théorie et la Pratique du terrorisme* divulgué pour la première fois, Paris, Edition J. F. Martos, 1978, p.7.

<sup>10</sup>, Eduardo Calleja González, *El laboratorio del miedo*, Barcelona, Crítica, 2013, p.36.

## **I.2- Génesis de un miedo sin par**

La particular virulencia o las enormes proporciones que ha alcanzado el movimiento terrorista estos últimos decenios no pueden ocultar su existencia en el transcurso de la época contemporánea.

Don Rapoport David Charles señala diferentes ciclos<sup>11</sup> de violencia terrorista y cada ciclo comprende décadas de duración: Este escritor fecha el primer período entre 1880 y 1900 cuyas secuelas se mantienen hasta la década de 1920. Interviene en un período de desorden revolucionario, en la cruenta represión de la Comuna de París, el declive de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) a partir de 1872 con consecuencias en algunos países. Por ejemplo, podemos citar el asesinato del presidente estadounidense McKinley en Septiembre de 1901, la represión en 1892-1894 del movimiento revolucionario campesino en Italia; las violencias secretas estalladas en la población de Montceau-les-Mines en 1882 en Francia, sin olvidar la serie de atentados contra personalidades representativas del sistema político como Antonio Cánovas del Castillo, presidente del gobierno español, matado en 1897 e iniciador del sistema de la Restauración<sup>12</sup>.

El autor delimita una segunda etapa entre 1917 y 1965, favorecida por el contexto político más propicio a la autodeterminación y la descolonización, la crisis del liberalismo clásico y la exacerbación de los nacionalismos europeos o regímenes totalitarios entre las dos guerras mundiales.

El tercer ciclo, comprendido entre la década de los cuarenta y mediados de los sesenta consta de la aparición, del desarrollo y del triunfo de los movimientos tercermundistas de independencia o de liberación nacional frente al dominio colonial occidental. Este ciclo resulta definitivamente cancelado tras la reunificación de Vietnam a mediados de los años setenta.

Los años setenta e inicios de los ochenta corresponden al cuarto ciclo que es la era de los movimientos sectoriales determinados: antinucleares, ecologistas, pacifistas, feministas, estudiantiles, minorías raciales, integristas y radicales de diverso tipo. Algunos movimientos terroristas de carácter nacionalista-separatista conciben el terrorismo como el elemento desencadenante de la lucha por la independencia. De ahí la internacionalización de los atentados como el secuestro de

---

<sup>11</sup> David Charles Rapoport, “Las cuatro oleadas del terror insurgente y el 11 de Septiembre” Las cuatro oleadas del terror insurgente y el 11 de Septiembre”, en Reinares Nanclares y Antonio Elorza (eds.). El nuevo terrorismo islamista del 11-S al 11-M, Madrid, Temas de hoy, 2004, pp. 47-74.

<sup>12</sup> Véase TUSELL GÓMEZ, Javier, PORTERO, Florentino, *Antonio Cánovas Del Castillo. El sistema político de la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

aviones. El movimiento terrorista de carácter predominantemente religioso representa el quinto ciclo. Es el período del fundamentalismo religioso o “terrorismo sagrado” de los años 80, 90 y 2000 aunque sus raíces son antiguas y debidas al sistema establecido por el mundo occidental con el apoyo de los dirigentes árabes corruptos:

“Precisamente, la carencia de libertades políticas e individuales, y el estado de corrupción generalizado, suelen ser los principales motivos de reproche de la oposición islamista hacia sus respectivos gobernantes. (...) Los movimientos islamistas han creado, asimismo, una extensa red asistencial, que atiende las necesidades de la población con mas eficacia que el propio Estado, (...). Los procesos de acción-represión-acción, generalmente iniciados por los Estados, han creado un clima de autentica guerra civil en sus sociedades respectivas”<sup>13</sup>.

Como lo notamos, el movimiento terrorista no es un fenómeno nuevo que ha atravesado la época contemporánea. Desde entonces, ¿cómo se explica su súbito crecimiento estos últimos tiempos? Múltiples factores justifican el nacimiento o el florecimiento de las organizaciones terroristas estas últimas décadas. Entre otros elementos, podemos citar el desarrollo espectacular y vertiginoso de la industria del armamento con el crecimiento de la fabricación de aparatos de seguridad y bélicos. Cabe señalar también la creación y el financiamiento de grupos armados irregulares y el gran negocio de la venta “ilegal” o no tolerada de armamento que genera unos millones de dólares anuales. Se añade a esta lista, el comercio de drogas ilícitas en los paraísos bancarios con grandes cantidades de narco-dólares en conexión con las redes del narcotráfico que facilitan sumamente la multiplicación de grupos u organizaciones terroristas y la circulación de armas de todo tipo y calibre. Es lo que indica Marc Augé, citado por Pilar Calveiro, poco después del atentado a las Torres gemelas y al Pentágono el 11 de Septiembre de 2001 en esta declaración: «... *Bin laden y otros islamistas, especialmente los talibanes, fueron armados y a menudo adiestrados en Estados Unidos.*»<sup>14</sup>.

En 2010, el Departamento de Estado de los Estados Unidos menciona la existencia de unas 250 agrupaciones terroristas en el mundo que han provocado más de diez mil (10.000) muertos<sup>15</sup> durante el año anterior. Mientras los negocios crecen, las víctimas civiles se multiplican. La caída del bloque socialista o la desaparición

---

<sup>13</sup> Antonio José Romero-Ramírez, «Las raíces socioestructurales del terrorismo fundamentalista islámico», en

*Convergencia*, México, Universidad de México, Vol. 20, N°62, 2013, pp.181-196.

<sup>14</sup> Pilar Calveiro, *Op. Cit.*, pp. 73-74

<sup>15</sup> *Íbidem*

del “enemigo comunista, el fin de la Guerra Fría y el derrumbamiento del muro de Berlín con la unificación de la RFA y de la RDA son otros factores que favorecen el florecimiento del movimiento terrorista en distintas partes del planeta.

En efecto, con el fin de la guerra fría, unos grupos armados creados, financiados y formados por parte de los servicios de inteligencia occidentales como indicados y acostumbrados a ganancias o ingresos importantes provenientes de múltiples fuentes (narcotráfico o comercio de diferentes drogas como la cocaína, el opio, la heroína, la morfina) integran redes internacionales de terroristas. A veces, este importante dinero de la droga convertido en dinero legítimo o dinero blanqueado se vuelve en forma de fondos para la rentabilidad de este negocio y el financiamiento de obras de interés público.

El fin de la guerra fría abre también una nueva fase para el capitalismo debido al nuevo contexto de la globalización que aparece como estimulante en este Nuevo Orden y necesita una nueva reorganización de los asuntos relevantes de la Tierra<sup>16</sup>. Las potencias económicas-americanas, europeas o asiáticas- se esfuerzan cada año en la acumulación de ganancias para el desarrollo de guerras tecnológicas a distancia que les permitan no sólo controlar a distintos pueblos sino, su suelo y subsuelo y necesariamente sus riquezas. Es lo que justifica en parte el bombardeo norteamericano o la invasión estadounidense de Afganistán o las bombas sobre Sudán y Bagdad. Estas intervenciones armadas en el ámbito internacional cuestionan la Seguridad y la Soberanía estatal de los países y provocan esta “pajera” insólita, “guerra y globalización”, como procesos inseparables. Naturalmente, esta situación constituye un tragaluz para los terroristas. En este universo de formación, de multiplicación de grupos de terroristas de diversa naturaleza y sobre todo conforme a este nuevo contexto de globalización, ¿cuál es el papel que desempeña el sistema económico?

## **II. El sistema económico: Genitor y consumidor**

En esta parte, se trata de exponer lo peculiar del desarrollo tecnológico y el cultivo del terror como fuentes de un sistema genitor y consumidor.

---

<sup>16</sup> H. Fazio Vengoa, «Globalización y Guerra: una compleja relación», en *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Universidad de Las Andes, N° 16, 2003, pp.42-56.

## **II.1. Desarrollo tecnológico**

La experiencia nómada entre espacios, épocas y culturas y su voluntad de participar en la creación de un universo multicultural o plural que tome en cuenta o proteja los derechos de todos, incluso, los de las minorías étnicas, religiosas y políticas permiten a Juan Goytisolo calibrar la situación política o cultural tanto en el mundo occidental como oriental o africano:

«Si su argumentación se organiza alrededor de las parejas Norte vs Sur en lo económico y Occidente vs Oriente en lo cultural, esto no implica automáticamente un maniqueísmo de su parte: se trata de polos que, evidentemente, constituyen abstracciones al servicio de un pensamiento comprometido, espacializaciones imaginarias que ayudan a representar una realidad y unos conflictos que son mucho más complejos que lo hace creer el antagonismo de los términos, pero la meta de Goytisolo es la superación del abismo entre Norte y Sur, la errónea oposición irreductible de los conceptos ‘Oriente’ y ‘Occidente’. »<sup>17</sup>.

Así, Juan Goytisolo adopta una actitud crítica en cuanto al nuevo contexto mundial dirigido por países capitalistas o industriales. En efecto, con su afán cada vez creciente de dirigir y dominar el mundo, estas potencias económicas cuidan o mejoran su sistema productor de bienes y servicios. Algunos frutos de esta gran obra son los gigantescos y ventajosos medios de transporte y de comunicación, las hazañas en el ámbito de la Ciencia o de la Medicina, por ejemplo, que permiten la mejora de las condiciones de vida de la especie humana. Sin embargo, si los productos o resultados de la reflexión humana constituyen privilegios de los que goza el hombre, notamos el revés de la medalla.

## **II.2. El cultivo del terror**

El desarrollo científico y tecnológico de los países no sólo encierra los ámbitos tales como la literatura, las ciencias políticas y la agricultura sino que abarca también la industria de armamentos que experimentan estos últimos decenios un verdadero florecimiento. Así, se crean y se financian a costo de millones de dólares armas nucleares, biológicas y químicas, sustancias peligrosas, bombas que constituyen un peligro tanto para la existencia humana como para la naturaleza.

---

<sup>17</sup> Marco Kunz, Juan Goytisolo: Metáforas de la migración, Madrid, Verbum, p.13.



A parte de los países con un desarrollo económico sin límites, existen grupos organizados con carga política, religiosa o económica como Al Qaeda, El Fatah, Mártires de Al Aqsa o Hamas, los separatistas Kurdos de PKK, ETA, los Schebabs, Boko Haram que utilizan estos productos científicos para alcanzar sus diferentes objetivos. Estos grupos extremistas siembran terror, violencia y muerte. Aunque el Diccionario de la Real Academia define el terror “*como un miedo muy intenso*”, en realidad el terror no es sólo un gran miedo, sino que constituye una experiencia de otro orden. Ciertamente, el terror no es sólo miedo, sino un miedo que bloquea la acción, la razón e incluso el sentimiento, convirtiendo temporalmente a la persona en una especie de animal asustado, incapaz de toda reacción y fundamentalmente inhumano y deshumanizante<sup>18</sup>.

Este uso ilícito de la fuerza y de la violencia contra las personas o los bienes o esta brutalidad de las acciones crea este terror global que necesariamente inmoviliza y a veces es fatal. Así, en cierto modo, se puede afirmar que es el sistema el que se pone en contra, es decir una enfermedad del propio sistema que se ha convertido en preso de sus propias hazañas. El terror es inhumano y deshumanizante y reduce a sus víctimas en objetos, sin honor, sin dignidad. En 1776, el Diccionario de la Real Academia Francesa definía el terror como “*la emoción causada en el alma por la imagen de un mal o de un peligro próximo; espanto, gran temor*”<sup>19</sup>. Puesto que el alma es la sede de los sentimientos, de la emoción y que el terror ejerce cierto impacto sobre ella, asistimos finalmente a una manipulación psicológica de las víctimas que resultan flacas, desorientadas y quebrantadas. La particular virulencia que esta represión a escala internacional ha alcanzado estos tiempos convierte el terrorismo en una preocupación más relevante para los estudiosos de esta cuestión. Así, además de don Pilar Calveiro con su obra *Violencias de Estado*, otros autores como don González Calleja Eduardo en el *Laboratorio del miedo* abordan esta estrategia de empleo de la violencia o esta táctica:

«La palabra terrorismo figura desde 1789 en el Diccionario de la Real Academia Francesa y consiste en el empleo sistemático de un conjunto de técnicas diversas de una violencia extrema, sin límites ni leyes que recurran a medios de alto valor simbólicos utilizadas por un grupo (en busca o en

---

<sup>18</sup> Pilar Calveiro, *Op. Cit.*, pp. 75-76.

<sup>19</sup> *Dictionnaire de l'Académie Française*, Nouvelle Edition, Lyon, Joseph Duplain, 1776, Vol. II, p. 573 citado por González Calleja Eduardo en *El laboratorio del miedo*, Barcelona, Crítica, 2013, p.28.

posesión) del poder político como medio de presión sobre otro grupo o sobre la sociedad entera»<sup>20</sup>.

Autores como Alberto Moravia, Alex P. Schmid, Engene Jan Oskar, Grant Ward-law, Hacker Friedrich Peter Calvert, Silke Andrew, Ted R. Gurr o Wilkinson Paul<sup>21</sup> tratan este tema de gran interés. La existencia de más de 190.000<sup>22</sup> entradas sobre la historia del terrorismo o del terror en el buscador de Google es otra prueba u otro indicio de la agudeza de este tema de actualidad. Esta parte que sigue nos permite recorrer el análisis que hace el escritor español de este fenómeno, que Eduardo González Calleja define como “*un Laboratorio del miedo*”<sup>23</sup> bajo el título de las manifestaciones del terrorismo en la novela estudiada.

### III- Manifestaciones del terrorismo en *El Exiliado de aquí y allá*

La importancia de este tema merece que sepamos el análisis que hace el novelista español de este asunto que, junto con la inmigración, el calentamiento climático aparece como uno de los mayores desafíos del planeta. Desde entonces, ¿Cuáles son el origen de este fenómeno o las motivaciones de los grupos extremistas? ¿Cómo operan y cuáles son las consecuencias que engendran este uso de la fuerza o del terror?

Según Schlegel «*la misión del artista es importante, porque debe intentar ordenar el caos universal a través del arte*»<sup>24</sup>. En efecto, mediante un lenguaje crudo o desmitificador con cierta dosis de ironía, de sarcasmo y de “cinismo” en apariencia, Juan Goytisolo critica el sistema, este desconcierto y caos delirante, la locura del universo cuyos principios y leyes defienden cada día más el desarrollo sin límite, esta sociedad de consumo a gran escala. Se propone precisamente curar, a su manera este caos universal poniendo el dedo en tal situación.

---

<sup>20</sup> Calleja Eduardo González , *El laboratorio del miedo*, Barcelona, Crítica, 2013, p.5.

<sup>21</sup> Calleja Eduardo González , *Op. Cit.*, pp. 42-43, 46, 48- 49.

<sup>22</sup> Ídem, p.22.

<sup>23</sup> Ídem, p.5.

<sup>24</sup> Brigitte Adriaensen, *La Poética de la ironía en la obra tardía de Juan Goytisolo*, (1993- 2000), Madrid, Editorial Verbum, 2007, p.41.

### **III.1- Origen y métodos**

En *El Exiliado de aquí y allá*, tres motivos fundamentales explican el movimiento terrorista o los atentados mortíferos. Es decir que se trata del papel que desempeñan en nuestra sociedad las Tecnologías de Información y de Comunicación o Autovías de Informaciones, de la Pobreza extrema y de la acción de un imán radical llamado “Alicia”. En efecto, por medio del Ciberespacio, este universo virtual, esta galaxia electrónica, unos narcotraficantes que subvencionan a los grupos terroristas elaboran programas atractivos para todos los gustos y edades. Además, la dirección electrónica siguiente: [monstruosentier@hotmail.com](mailto:monstruosentier@hotmail.com) es la inigualable oportunidad oferta por el Internet para enviar mensajes, anuncios, invitaciones a visibles o anónimos internautas de diversos orígenes para proponerles atrayentes ofertas, incluso esta obra de expertos:

«... ¡Están en todas partes como los microbios de una epidemia!  
...Contactó a través de Internet con núcleos radicales de distinto signo...  
informaciones a través de Internet... inconmensurable centro de  
ordenadores... extravagantes correos electrónicos...»<sup>25</sup>.

En este contexto, donde todo se vende y compra, el terrorismo se presenta por parte de sus aficionados como un artículo de gran valor, como una rentable mercancía que merece ser comprada y “probada”. La miseria debida a la mala gestión de unos gobernantes constituye el segundo factor que favorece las acciones extremistas. En efecto, una vez plebiscitados por unos 99,99%, algunos dirigentes políticos electos, en vez de actuar por la felicidad del pueblo, obran en el sentido de su mantenimiento en el poder. Así, organizan campañas de persecución contra los opositores, contra la población. Esta violencia política se expresa a veces por encarcelamientos, torturas, matanzas de adversarios reales o supuestos, la censura de las Artes y tal situación es fuente de frustración extrema. Las promesas electorales no cumplidas, la demagogia y la multiplicidad o sucesión de quinquenios engendran un profundo malestar en estas sociedades. Las consecuencias inmediatas son las manifestaciones callejeras reprimidas, los desplazamientos voluntarios o forzados, el exilio, el paro, la inmigración que se convierten en la mayoría de los casos en manos de obras terroristas muy baratas en países de acogida:

«... Comandos de liberación de Las Clases Oprimidas por el  
Sistema... Inmigrantes... Condiciones de porquerizas... opresión...

---

<sup>25</sup> Juan Goytisolo, *El exiliado de aquí y allá*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, pp. 12, 33, 37, 40.

== KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME ==

mentira... basura... miseria...errar como perros sin dueños, sin educación alguna... someterse a la Ley del más fuerte. Jóvenes excluidos del sistema...»<sup>26</sup>.

La redes terroristas que se crean así están esencialmente compuestas de detritus, excluidos, marginales y frustrados. El tercer elemento es la acción de un imán integrista. Su labor consiste en el reclutamiento de personas dispuestas a ofrecer su tiempo, sus capacidades físicas, intelectuales o morales por la causa terrorista. Para alcanzar sus objetivos, este jefe religioso se basa en la fe doctrinal de su religión que enseña la salud y la felicidad eternas mediante la muerte de los apóstatas o el don supremo :

«...peca, peca fuerte, el martirio te redimirá...la redención por el martirio...Predica discursos inflamados en la mezquita del barrio...Agente mortífero de alguna Cruzada o Yihad ... expertos en explosivos prestos a sacrificar sus vidas...Al navegar por la Red en busca de expertos en explosivos prestos...y a alistarse en su Cruzada...radicales islamistas...El misterioso imán que les prodiga consejos, promete conducirles por el camino recto... encendidas métricas... ¿Vive solo o rodeada de discípulos listos para inmolarse, en cuanto lo ordene, en nombre de su Hacedor?... Un paraíso eterno, con vírgenes y niños, de acuerdo con los gustos de cada cual...»<sup>27</sup>

A esta categoría de terroristas, se prometen grandes recompensas o beneficios como la remisión de las culpas y sobre todo el Cielo a través del sacrificio de la vida con métodos tales como la inmolación, los atentados suicidas o cualquier forma de martirio. Así, la redención y la vida suprema constituyen los elementos estimulantes para este grupo de terroristas. Son simplemente los partidarios del martirio redentor de los pecados. No sólo el autor nos enumera algunas causas que justifican el uso extremo de la violencia en este escrito literario, sino que nos instruye a propósito de los instrumentos o maneras que utilizan los terroristas. Los métodos que ellos utilizan son, a la vez, variados peligrosos y sirven de nuevo el movimiento extremista. De manera detallada, son medios informativos o millones de ordenadores, explosivos, bombas sucias, gas sarín o polonio 210, de micro cámaras o cámaras microscópicas, sustancias químicas, atentados contra edificios públicos y medios de transporte, ataques suicidas o inmolaciones :

«Un terrorista activó la carga explosiva disimulada en el forro de su gabardina...Cibercafés...la redención por el martirio...caza de noticias disfrazes... manejo de armas de fuego...cinturón de

---

<sup>26</sup> Juan Goytisolo, *Op. Cit.*, pp.45, 63, 69, 84, 138.

<sup>27</sup> *Ídem*, pp.- 36, 54, 70, 73, 106.

explosivos...metralleta...manual de elaboración de sustancias químicas destinado a sembrar el terror entre los apóstatas...»<sup>28</sup>.

Si las prácticas son múltiples y variadas, el objetivo del uso deliberado de la violencia por parte de los grupos terroristas no cambia : es claro, preciso y mortífero y sobre todo contra gente inocente.

### **III. 2- Consecuencias**

Las consecuencias del terrorismo son de diversos órdenes. Se trata del área relacionada con los inconvenientes y el ámbito que alude a las ventajas.

#### **III. 2. 1- Inconvenientes**

En la obra, los inconvenientes son de distintos órdenes: físico, moral, psíquico, culinario o gastronómico. Se nota una gran cantidad de víctimas ajenas al conflicto, víctimas civiles por efecto de la tecnología o uso de armas “inteligentes”, daños colaterales en zonas civiles. A parte de este supremo inconveniente, hay grandes números de heridos, mutilados. El terrorismo provoca también una grave perturbación de la vida cotidiana con un perpetuo o continuo ámbito de amenazas, de atentados, de estado de emergencia, de miedo o de terror, de confusión, desorientación, ansiedad, de extrema angustia, de inquietudes de tal manera que la vida resulta penosa y aterrorizada. En el área de las libertades individuales, hay restricciones en cuanto a los desplazamientos a fin de proteger a las personas y los bienes. No sólo los movimientos de la población están restringidos o limitados, sino que uno pierde toda forma de libertad, de intimidad, de vida privada. En efecto, infinitas cámaras de vigilancias instaladas en todas partes filman el menor movimiento o acto, la menor presencia humana que se relacione con la satisfacción de cualquier necesidad corporal. Se aconseja también una lista de precauciones en el ámbito de la alimentación para reducir los riesgos de intoxicación alimentaria:

«...cámaras...es prudente alejarse de aquella terrible capital y disfrutar de los paisajes del campo...Cuidado con lo que coma y beba. Lave bien las frutas ensaladas y verduras...malos días abundan...Los vecinos le espiaban...Microcámaras...mientras hacía una paja en los urinarios

---

<sup>28</sup>Ídem, pp.9, 23, 35, 37, 75, 140.

== KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME ==

públicos...o defecaba...cámaras microscópicas, escuchas ubicuas...la sala está controlada por cámaras secretas de vigilancia...<sup>29</sup>».

Finalmente, estas medidas restrictivas van a ejercer cierto impacto negativo en sectores esenciales como la Educación, la Cultura, el Turismo: «...*Convencido como estaba la inutilidad de moverse de sitio... ¡La educación por el viaje, la apertura al Otro, el diálogo entre culturas!*»<sup>30</sup>.

Tres preguntas esenciales surgen de estas observaciones. Primero, ¿para qué sirve la libertad si es imposible disfrutarla? Segundo, ¿cuál es el porvenir de tal mundo tan hermético en que cada individuo sospecha al prójimo y es a su vez un sospechoso o un posible enemigo? Tercero ¿qué puede sacar de ventajoso el resto del mundo de estos bombardeos de aviones en vuelo, de estas destrucciones de infraestructuras o edificios de interés público? La novela del famoso escritor español Juan Goytisolo nos permite decir que si es imposible medir o afirmar el grado o el peso de los inconvenientes, observamos sin embargo algunas ventajas no sólo para la industria de armamento con muchos ingresos, sino, para los terroristas y tutores o apoyos, los narcotraficantes que se enriquecen sumamente con sus actividades. El otro provecho que sacan de los atentados es la “salida” del anonimato. Así, en vez de ocultar sus crímenes, los publicitan lo más posible: «...*Portadores de droga de los narcotraficantes que subvencionan a los grupos terroristas...Querías ser conocido y admirado como una estrella del cine o un as del balón...fabricación de explosivos*»<sup>31</sup>.

Al final, el terrorismo, como laboratorio de héroes, según los integristas, se convierte en una forma de publicidad universal que se basa en este lema : “Matar a uno, ser visto por diez mil”.

## CONCLUSIÓN

« El sistema económico : las dos facetas de una Madre» ha sido el tema de nuestra reflexión en este trabajo. Pasada la época del realismo social crítico en los años 50 con sus primeras producciones literarias dichas “tempranas”, Juan Goytisolo aborda a partir de la década 60 el período de las obras “maduras” por la experimentación de una nueva escritura conforme a las nuevas exigencias literarias de la época que le permita tratar asuntos no sólo de interés nacional o europeo, sino árabe o del Oriente, africano o asiático. Es en este contexto multicultural o plural en

---

<sup>29</sup> Juan Goytisolo, *Op. Cit.*, pp. 17, 21-22, 32-33, 49, 61.

<sup>30</sup> Ídem., p.19.

<sup>31</sup> Ídem., pp. 22, 71, 81.

que Juan Goytisolo produce en 2008, entre otros escritos, *El Exiliado de aquí y allá*. Esta novela es el argumento para hacer hincapié en un tema complejo, espinoso y de actualidad : el terrorismo. Como lo hemos observado, este ‘*laboratorio del miedo*’, en palabras de Don González Calleja Eduardo, atraviesa los siglos y se hace cada vez más recurrente por diversas razones tales como el fin de la Guerra Fría y el derrumbamiento del bloque socialista, el nuevo contexto de la Globalización que da un nuevo soplo al sistema capitalista y la acción de unos narcotraficantes financistas de agrupaciones terroristas.

Con sus modos de operación, tales como los atentados contra la vida y la integridad física de personas, los secuestros o tomas de rehenes, la destrucción masiva de infraestructuras de países, el apoderamiento o bombardeos de medios de transporte colectivo o de mercancías, la fabricación, la tenencia y el uso de armas y sustancias químicas, nucleares, biológicas, peligrosas, sin olvidar las continuas amenazas y la propaganda, el terrorismo constituye una verdadera ruptura del orden internacional. En *El Exiliado de aquí y allá*, Juan Goytisolo analiza este tema agudo y de actualidad e insiste no sólo en su carácter mortífero sino que nos enumera tres fuentes justificativas de este fenómeno : el sistema económico, con sus hazañas como la galaxia electrónica, la gran miseria, consecuencia de poderes totalitarios y la obra de un conductor religioso integrista. Para alcanzar sus objetivos, los financiadores de estas agrupaciones integristas proceden por el reclutamiento de nuevos candidatos a través de estos medios o estas situaciones caracterizados por programas o promesas atrayentes.

En este universo de perpetua amenaza de ansiedad, de angustia, de terror, miedo y muerte, las medidas tomadas para la protección de la población constituyen una rigurosa regulación o una restricción en cuanto a las libertades individuales. Finalmente, estas precauciones, tales como las numerosas cámaras de vigilancia, engendran una existencia exenta de vida privada. Se construye en tal condición un mundo de estrés. Pues, la vida se hace artificial o mecánica. Es la razón por la cual, una carta anónima, al final de la obra, propone el amor como único remedio para solucionar este desafío mundial y destruir la mecanización del ser humano. Esta propuesta nos permite abrir el paréntesis relacionado con la “Guerra antiterrorista o la Guerra contra el crimen organizado”. En este contexto de “lucha contra el terror”, de represión de los atentados terroristas o guerras “necesarias”, notamos unas posturas radicalmente opuestas a través del unilateralismo norteamericano manifestado por el presidente Georges W. Bush tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Generales y el Pentágono: « *Los ataques fueron actos de guerra [...] la primera guerra del siglo XXI; una lucha monumental del*

*bien contra el mal, ...Liberar al mundo del demonio; Llevamos adelante esta guerra para salvar a la Civilización»<sup>32</sup>*

Entendemos por estas palabras que el Occidente es poseedora de la civilización única y global y que los norteamericanos deben imponerla a los demás pueblos. Las consecuencias lógicas son los múltiples sitios negros o campos clandestinos o visibles de reclusión y aislamiento, de exterminio, de exclusión. Se manifiestan con la detención de prisioneros no declarados, secuestrados en condiciones difíciles, torturados, víctimas de prácticas ilegales y deshumanizantes. Hay también desapariciones de personas de distintos países, detenciones ilegales en instituciones penitenciarias o cárceles secretas. Estos lugares constituyen universos al margen de las reglas del derecho humano con intensos interrogatorios sin abogados. Estos malos tratos de presos o sospechosos provocarán la reacción de Amnistía Internacional que hablará de “Gulag de nuestros tiempos”, y William Schulz, el propio director ejecutivo de esta Institución Internacional para los Estados Unidos, declaró en junio de 2005: «*Las personas desaparecen literalmente, son detenidos indefinidamente en secreto*»<sup>33</sup>.

Esta visión del concepto terrorista, no la comparten algunos líderes o movimientos no occidentales como Marwán Marguti (líder de Al Fatah en Cisjordania y relevo de Arafat), y el difunto Ayatolá, Muhammed Hussein Faldulá, antiguamente padre espiritual del grupo libanés Hezbollah o el Hamas<sup>34</sup>. Considerándose como luchadores por la libertad de sus países o de sus creencias, algunos honran a quienes se inmolan como mártires, a quienes sacrifican su vida por la patria. El primer citado niega la definición, según los Estados Unidos, de la palabra terrorismo :

«No aceptaré, los Árabes no aceptaremos la definición americana de terrorismo. Si no describen la ocupación de Israel como terrorismo, nadie les creará»<sup>35</sup>. En cuanto a Ayatolá, él declaró que: «El Islam no excusa el atentado contra los civiles en un país que no está directamente amenazando tierra islámica o a su gente»<sup>36</sup>; cuando el Hamas opina que «Nosotros los palestinos luchamos contra Israel, pero no contra inocentes»<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> *Periódico La Jornada*, ediciones de los días 12 y 13 de septiembre de 2001.

<sup>33</sup> *Periódico La Jornada*, México, edición del 10-6-2005.

<sup>34</sup> Véase T. G. Rodríguez Morales, *El conflicto Palestino-Israelí Palestino y la cooperación de EE.UU. en el período de Barack Obama (2009-2011): el terrorismo islamista y su implicación en el conflicto*, Tesis de Doctorado, Granada, Universidad de Granada, 2012.

<sup>35</sup> *Periódico La Jornada*, México, edición del 10 de junio de 2005.

<sup>36</sup> Pilar Calveiro, *Violencias de Estado.*, p. 90.

<sup>37</sup> *Ibidem.*



Estas divergencias, a propósito de la naturaleza de los conceptos “terrorismo”, “terrorista” suscitan unas preguntas para futuras reflexiones en cuanto a lo que encierra exactamente estas palabras, a lo que pueden ser los criterios objetivos para definir estos vocablos y a lo que pueden ser el remedio indicado para solucionar estas acciones terroristas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDRIAENSEN, Brigitte, *La Poética de la ironía en la obra tardía de Juan Goytisolo*, (1993- 2000), Madrid, Editorial Verbum, 2007, 314 p.
- CALVEIRO, Pilar, *Violencias de Estado*, Buenos Aires, Veintiuno Editores, 2012, 326 p.
- GONZÁLEZ, Calleja, Eduardo, *El laboratorio del miedo*, Barcelona, Crítica, 2013, 876 p.
- GOYTISOLO, Juan, *El exiliado de aquí y allá*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, 152 p.
- GOYTISOLO, Juan, « *Discurso de Estrasburgo* », en *El bosque de las Letras*, Madrid, Alfaguara, 1995, pp.235-236.
- GOYTISOLO, Juan, «*Las ‘novelas’ de España*», en: *El País: Babelia*, N° 557, 2002, pp.14-15.
- GOYTISOLO, Juan, « *Miradas al arabismo español*», en *Crónicas Sarracinas*, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1982, pp.185-195.
- KUNZ, Marco, *Juan Goytisolo: Metáforas de la migración*, Madrid, Verbum, p.13.
- PAREJO, Ramón Pérez , *Metapoética y crítica del lenguaje : de la Generación de los 50 a los Novísimos*, Tesis de doctorado, Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2002, 682 p.
- LARBI, Nisri Ibn, *La dualidad cervantina. Historia, literatura y moriscos en el Siglo de Oro*, Tesis de Doctorado, Granada, Universidad de Granada, 2017, 374 p.
- RAPOPORT, David Charles, “Las cuatro oleadas del terror insurgente y el 11 de Septiembre”, en Reinares Nanclares y Antonio Elorza (eds.). *El nuevo terrorismo islamista del 11-S al 11-M*, Madrid, Temas de hoy, 2004, pp. 47-74.
- RODRÍGUEZ MORALES, T. G., *El conflicto Palestino-Israelí Palestino y la cooperación de EE.UU. en el período de Barack Obama (2009-2011)*. El

== KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME ==

- terrorismo islamista y su implicación en el conflicto, Tesis de Doctorado, Granada, Universidad de Granada, 2012, 412 p.
- ROMERO RAMÍREZ, Antonio José, «*Las raíces socioestructurales del terrorismo Fundamentalista islámico*», en *Convergencia*, México, Universidad Autónoma de México, Vol. 20, N°62, 2013, pp.181-198.
  - SANGUINETTI, Gianfranco, *Du terrorisme et de l'Etat; la théorie et la pratique du terrorisme divulgué pour la première fois*, Paris, Editions J.F. Martos, 1978, 139 p.
  - STAMM, Anne, *L'Afrique de la colonisation à l'indépendance*, Paris, PUF, 2003, 127 p.
  - TUSELL GÓMEZ, Javier, PORTERO, Florentino, *Antonio Cánovas Del Castillo. El sistema político de la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 209 p.
  - VENGOA, H. Fazio, «Globalización y Guerra: una compleja relación», en *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Universidad de Las Andes, N°16, 2003, pp.42-56.
  - *Periódico La Jornada*, México, ediciones de los días 12 y 13 de septiembre de 2001.
  - *Periódico La Jornada*, México, edición del 10 de junio de 2005.

# Éléments de socio-anthropologie linguistique : essai sur la dimension cognitive et magique du langage chez les *Seereer* du Sénégal ( Dominique SÈNE )

Sociologue/Chargé de cours à l'université Gaston Berger de Saint-Louis  
(Sénégal)

## Résumé

Le langage est, chez les *Seereer* du Sénégal, un moyen non pas seulement de communiquer, mais plus profondément, d'éduquer, de transmettre des connaissances dans tous les domaines. Les dictons, les apophtegmes, les proverbes, les contes et les formes particulières de parler déguisées propres aux personnes âgées en est une parfaite illustration. C'est toute une cognition et une pédagogie implicite qui ponctuent le recours à certains mots, certaines énonciations *seereer*. Seulement, chez cette entité ethnique, le langage ne se présente pas que comme un simple moyen de communication et de cognition. Il comporte une dimension magique en tant qu'il est un moyen pour les mages et autres savants de percer les mystères que cachent le cosmos et les esprits occultes. Le constat établit que même au cas où la parole *seereer* se fait magie, il reste qu'elle a valeur de cognition. Dans la conception *seereer*, les ancêtres, les *Pangool*, les djinns, les animaux, même les plantes parlent, et leurs paroles enseignent ou renseignent sur des savoirs précieux. Parole, cognition et magie constituent donc chez les *Seereer* du Sénégal un triptyque qui fait système. Faire observer la cohérence de ce système, telle est la tâche à laquelle s'attache le présent texte.

Mots clés : Langage, cognition, magie, *Seereer*, Sénégal.

## Introduction

Toutes les sociétés humaines, anciennes comme modernes, orales ou de l'écriture, développent des formes diverses et variées de cognition<sup>1</sup> dans leurs

---

<sup>1</sup>. Le concept de cognition est à entendre ici au sens de processus d'acquisition et surtout de transmission des savoirs sociaux. C'est ce sens que nous donnons le plus souvent à ce terme

processus de reproduction. Ces processus de transmission et d'acquisition des savoirs et normes socioculturels de génération en génération, que les sociologues appellent socialisation, prennent des fois une dimension magique, mais sans pour autant se dégager de leur finalité didactique. Dans ce texte, l'exemple des *Seereer* est étudié pour nous servir de cadre d'expérimentation de l'argument de la fonction cognitive et magique essentielle du langage chez ce peuple que nous y développons. Les *Seereer* sont une communauté ethnique et linguistique assez représentative du Sénégal, traditionnellement établie en grand nombre dans le centre-ouest du pays, en particulier au niveau des régions de Fatick, Kaolack, Diourbel et Thiès. L'étude s'est focalisée sur les *Seereer* vivant dans la région de Fatick au cœur du *Siin*, le sous-groupe majoritaire de cette entité ethnique, appelé *seereer siin* ou *singandum* par les autres sous-groupes que sont les *Faadaan*, les *Feeefey*, les *fofoofi*, les *Jegëm*, les *Ool*, les *Ndut*, les *Noon*, les *Saafeen*, etc. Les *Seereer siin* ou *sinig* parlent un patois de la même appellation, mais adoptent par contre des pratiques culturelles identiques, à peu de choses près, à celles des autres sous-groupes.

La première partie de notre texte fait le point sur les vertus pédagogiques et cognitives du langage en pays *seereer* du *Siin*. Il s'agit de montrer comment, par l'entremise de la parole, la société *seereer* traditionnelle parvenait à transmettre et à perpétuer dans le temps ses savoirs sociaux par le mécanisme de la socialisation, à travers des procédés pédagogiques et magiques qui lui sont propres. Les proverbes, les apophtegmes, les pratiques initiatiques, aussi bien chez les garçons que chez les filles, les contes, les mythes et les légendes participaient à ce processus de transmission des savoirs sociaux et moraux détenus par les personnes âgées en particulier. Les places à palabres (*ngel*) et les veillées (*kirin*), surtout pour les contes et les légendes, les pratiques initiatiques, étaient les principaux lieux et instances à travers lesquels ces savoirs étaient transmis aux jeunes générations. La deuxième partie prolonge et approfondit la réflexion sur les vertus pédagogiques et cognitives de la parole en pays *seereer*, en faisant remarquer sa dimension magique. Magie et parole s'imbriquent harmonieusement chez les *Seereer*, et se rendent service mutuellement. Mais toujours est-il que la parole, même magique, se met le plus souvent au service de la cognition sociale en milieu *seereer*<sup>2</sup>. Avant d'entrer dans les

---

dans ce texte. Il reste que dans bien des cas, le concept de cognition conserve son acception première de connaissance théorique.

<sup>2</sup>. Cet article est le développement de notre communication présentée lors de la troisième rencontre du Réseau Afrique Interdisciplinaire LACTO (Langage, Argumentation, Cognition et Traditions Orales) les 18, 19 et 20 décembre 2014 à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar.

détails de notre analyse, nous précisons brièvement la démarche méthodologique qui a guidé la collecte des résultats que nous présentons dans ce texte.

## **I. Méthodologie**

Pour collecter les données exposées dans cette étude, nous avons recouru, comme outils d'enquête et de recherche, à la technique documentaire, à l'observation ainsi qu'aux entretiens individuels. La technique documentaire, qui a été d'un apport profitable à la collecte des données, a consisté à l'examen de nombreux ouvrages traitant notamment de la socio-anthropologie linguistique, de la philosophie linguistique, de l'ethnobotanique et de ce que l'on pourrait appeler, de manière générale, l'anthropologie sociale et culturelle des *Seereer* du Sénégal mais aussi d'autres peuples sénégalais et africains, dont les expressions linguistiques et culturelles sont proches de celles des *Seereer*. Il nous a fallu, bien évidemment, ainsi que le recommandaient d'ailleurs fortement les anthropologues classiques, notamment les culturalistes, pionniers des enquêtes ethnographiques de type scientifique, observer de près ces expressions linguistiques et culturelles propres aux *Seereer*. Ces derniers, comme beaucoup d'autres entités ethniques africaines, constituent une société traditionnellement adepte de l'oralité, et sont encore, jusqu'à nos jours, très attachés à leur culture, en particulier à leur langue.

L'observation que nous avons faite des expressions linguistiques et culturelles des *Seereer* du *Siin* est allée de pair avec des entretiens individuels, réalisés pour l'essentiel en 2015, dans le cadre d'un ouvrage collectif<sup>3</sup> portant sur cette même communauté ethnique, ouvrage à la rédaction duquel nous avons contribué, à travers la signature de plusieurs textes. Tous ces textes sont toutefois différents de celui que nous présentons dans ce numéro de la revue *SAFARA*. Les entretiens ont été naturellement réalisés auprès de ce que les sociologues appellent des personnes-ressources, à savoir celles qui, de par leur expérience, leur position sociale ou professionnelle, et pour dire, leur degré élevé de connaissance du thème sur lequel porte la recherche, sont censées être les mieux à même d'informer le chercheur. Pour notre cas, il va de soi que c'est du côté des personnes âgées, détentrices de la sagesse populaire dans les sociétés traditionnelles et de celles qui passent pour être des savants autorisés (magiciens, devins, phytothérapeutes, etc.) qu'il fallait s'orienter pour saisir la double dimension cognitive et magique du langage en pays *seereer* du

---

<sup>3</sup>. Il s'agit de l'ouvrage coordonné par Michaël Augeron, Fabrice Bonnifait, Amade Faye et Alphonse Raphaël Ndiaye, intitulé *Voyages en pays seereer. Le Sine-Saloum (Sénégal), des patrimoines en partage*, La Crèche (France), Geste éditions, 2016, 316 p.

*Siin*. Aussi, nous avons interrogé par entretiens des informateurs moins âgés, des jeunes ou adultes, hommes et femmes à la fois, qui ont mariné dans les méandres de la culture *seereer*, et dont certains ont eu la chance d'avoir subi l'initiation traditionnelle, avec tout ce qu'elle comporte comme vertu cognitive, voire magique, principalement par la médiation de la parole.

## **II. Sur les vertus cognitives du langage chez les *Seereer***

La société *seereer* accorde au langage une importance primordiale. L'aptitude à parler correctement, notamment en public, y est si importante que l'initiation des jeunes circoncis (*juul*), tout comme celle des jeunes filles nouvellement mariées (*gulook xas*) consiste, pour une grande part, à former à la maîtrise de la parole ces deux catégories sociales, candidates à l'intégration à la vie adulte. Amade Faye nous fait savoir que chez les *Seereer*, « l'éducation à la parole est une constante de l'initiation à la parole » (Faye, 2002 : 11). L'initiation à la parole concerne en particulier l'enfant et l'adolescent. Les *Seereer* conçoivent en effet que l'aptitude à la parole est de nature à stimuler l'intelligence (*yiif*) de l'enfant, laquelle ouvre la voie à la connaissance (*o and*). Le constat montre tout au moins que chez l'enfant, la première chose à connaître est les noms des choses et la signification qui leur est attribuée. Tous les noms ont un sens ou des sens multiples et enseignent quelque chose dans l'entendement des *Seereer*, y compris les noms de personnes.

### **II.1. La valeur pédagogique des noms des choses et des personnes**

Dans les représentations populaires *seereer*, le premier effort de réflexion de l'enfant consiste à chercher à comprendre le sens des premiers mots qui lui sont adressés. Dès que l'enfant commence à prononcer ses toutes premières paroles, encore balbutiantes, sa mère, sa première préceptrice, se met à lui faire répéter les noms de choses familières à sa vue, à son environnement encore très restreint, en les lui montrant concomitamment, dans une pédagogie implicite mais pratique, quoique peu remarquée. Elle lui apprend en particulier à prononcer les noms de papa (*baba* ou *baa*), de maman (*yaya* ou *yaa*), puis ceux des autres personnes de son entourage immédiat, ainsi que les différents organes du corps humain, notamment les organes de la tête, les choses référant aux aliments, comme manger (*ñaaam*) que l'enfant *seereer* appelle *ñam-ñam*, et dont il connaît parfaitement le sens, par expérience. Chez Léopold Sédar Senghor, grammairien et linguiste éminent et membre de la communauté ethnique des *Seereer*, la simple évocation de certains mots, certains

énoncés, suffit à faire surgir leur signification : « il suffit de nommer la chose pour qu'apparaisse le sens sous le signe » (Senghor, 1964, rééd. 1990 : 159). Le linguiste suisse Ferdinand de Saussure aurait ici parlé de *signifié* et de *signifiant* en lieu et place du *sens* et du *signe* senghoriens.

Dans le même sens que Senghor, France Farago souligne le fait important que « la signification est au principe de toute manifestation du langage car le sens est toujours donné dans et par le langage » (Farago, 1999 : 7). La langue *seereer sinig* comporte beaucoup de noms de choses qui sont formés à partir de leurs images acoustiques. L'image acoustique renvoie au son produit par l'énoncé vocal du mot. À titre d'exemple, on peut en citer le mot *jung-jung*, expression onomatopéique qu'évoque souvent Senghor, en référence aux grands tambours royaux du *Siin*, singulièrement sous l'ère de Bour Sine Coumba Ndoffène Diouf (1896 – 1923), ami personnel de Diogoye Basile Senghor, père du poète-président. Cet expressionnisme oral *seereer* est aussi, d'un autre côté, une manière astucieuse de nommer, par convention, les réalités inconnues du monde *seereer*, et n'ayant pas par conséquent été attribuées de noms. C'est notamment le cas des noms-onomatopées, des noms-métaphores, ou simplement des noms-symboles, dont la signification s'éclaire par elle-même dès qu'on les prononce. Ces prototypes de noms, très fréquents dans la langue *seereer*, attestent encore plus la dimension sémiologique-cognitive du langage parlé chez cette communauté ethnique et linguistique.

Rappelons que dans la perspective platonicienne, ainsi que le montre si bien l'auteur du *Cratyle*, les noms des choses ont valeur de pédagogie, mieux encore, de cognition, car selon Cratyle, interlocuteur de Socrate, ils servent à communiquer, à transmettre des savoirs sociaux, et pour tout dire : à « enseigner ». Le passage ci-après illustre assez bien cette idée :

- « Socrate : Mais voici ce qu'après cela je voudrais savoir de toi : par rapport à nous, quelle est la fonction des noms et quels beaux effets devons-nous dire qu'ils produisent ?
- Cratyle : À mon avis personnel, leur fonction est d'enseigner, et ceci peut être posé sans aucune réserve, que savoir les noms, c'est aussi savoir les choses<sup>4</sup> ».

La question fondamentale posée par Platon dans le *Cratyle*, outre celle relative, entre autres, à la vertu didactique ou pas des noms des choses, est celle de savoir si les noms propres, y compris ceux des personnes, procèdent de la *nature* ou plutôt d'une simple *convention*. Les argumentations fort raisonnées de Cratyle et de son

---

<sup>4</sup>. Platon, *Cratyle*, 436d-437d, in *Œuvres complètes*, Tome 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », trad. Robin, 1950, p 683.

interlocuteur Hermogène, peint par Platon en sophiste amateur, puis de Socrate, intervenu plus tard, aboutissent finalement à l'argument qu'ils relèvent d'une simple *convention*. Cette conclusion sur le caractère conventionnel des noms des personnes à laquelle nous convie le *Cratyle* trouve adéquatement son corrélat dans l'analyse suivante du linguiste Jacques Fédry, notamment en contexte africain traditionnel : « L'enfant n'est reconnu psychologiquement et socialement qu'en recevant un nom. (...) Le petit être de chair qui naît n'existe comme personne qu'en étant reconnu, c'est-à-dire nommé » (Fédry, 2010 : 212). Il y a un caractère conventionnel du nom de la personne, qui est lié à ce besoin, voire cette nécessité de l'identifier, de le reconnaître socialement : l'attribution du prénom à la personne est un acte de reconnaissance sociale, en ce qu'elle légitime l'existence sociale et pas seulement ontologique de l'individu. C'est l'institutionnalisation du nom qui confère et garantit surtout à l'individu cette seconde existence, sociale, après celle ontologique acquise *de facto* dès sa naissance. Il passe ainsi d'un être de nature, à l'instar de l'animal et des choses symboliques - qui ne reçoivent de noms de la part des humains et non d'eux-mêmes que dans des cas particuliers -, à un être social, un être de culturel, connu et reconnu par la communauté socioculturelle dans laquelle il est né.

L'un des traits spécifiques aux traditions et coutumes des *Seereer* du Sénégal est sans doute le choix et la signification toujours raisonnés des noms des personnes. Paul Ricœur parlerait ici d'une « raison herméneutique » (Ricœur, 1969) qui régit le choix des prénoms traditionnels *seereer*. Se faire appeler tel ou tel autre, aussi bien chez les hommes et que chez les femmes, était tout sauf un simple fait contingent. Tout au contraire, c'est à une logique herméneutique ordonnée tenant de l'onomastique<sup>5</sup>, notamment de l'anthroponymie<sup>6</sup>, qu'obéissait autrefois l'acte de prénommer les enfants au huitième jour de leur naissance. Un sens spécifique était attaché à tout prénom traditionnel au point que rien qu'à partir de ce prénom, il était possible de connaître le jour, l'événement, l'ordre de naissance, le caractère de la personne ou le souhait particulier formulé à son endroit par ses parents à sa naissance. Le nom traditionnel renseignait autrefois presque sur tout sur l'individu. Le linguistique *seereer* et par ailleurs anthropologue et islamologue, Issa Laye Thiaw, a consacré à cette question une étude digne des anthropologues culturalistes

---

<sup>5</sup>. L'*onomastique* est une science du langage née vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle qui s'attache à l'étude historique des noms propres.

<sup>6</sup>. L'étude des noms de personnes. C'est une branche appartenant à l'*onomastique*. Outre l'*anthroponymie*, qui est une partie intégrante de l'anthropologie sociale et culturelle, l'*onomastique* comprend également la *toponymie*, l'étude de l'origine et du sens des noms de lieux déterminés.



américains<sup>7</sup>. L'auteur précise que « le prénom : *gon* (...) a toujours un sens profond. Il constitue une mémoire, voire une bibliothèque d'histoire de sagesse ancestrale. Il sert à individualiser la personne en la situant dans l'espace et dans le temps. (...) Ce qui compte avant tout, c'est sa signification profonde, sa valeur historique » (Thiaw, 2005 : 87). L'auteur s'appesantit sur ce qu'il appelle « les prénoms de souhait ou prénoms optimistes », qui sont, selon lui, les plus fréquemment attribués aux nouveau-nés par les *Seereer*. C'est surtout le cas, entre autres, des prénoms de *Miñaan* (celui qui vivra longtemps), du verbe *miñ* (durer) ; *Jegaan* (celui qui aura des biens), du verbe *jeg* (avoir), *Mbisaan* pour un garçon ou *Mbisiin* pour une fille (celui ou celle qui apporte avec lui/elle la paix et l'abondance), etc. Ces deux prénoms ont été formés à partir du verbe *βis* qui peut indifféremment signifier amener ou emmener, à la différence du français.

## II.2. Les dictons, les proverbes, les apophtegmes et leur dimension didactique

La parole est, chez les *Seereer*, le seul canal par lequel les autres peuvent accéder à une connaissance intérieure parfaite de l'autre. Les *Seereer* considèrent que l'individu est celui qui, dès qu'il parle de lui, révèle aux autres, souvent inconsciemment, sa pensée, ses passions, ses préférences, sa personne, sa personnalité, sa vérité, ses expériences, etc. De même que l'individu, seul, peut comprendre, saisir ses propres expériences intimes pour autant qu'il en est l'unique acteur-témoin, lui seul peut en témoigner à autrui, par l'entremise de sa parole. Ainsi, prend sens ce dicton *seereer*, révélateur de la vertu communicative et plus profondément cognitive du langage oral : « *O kiin xooxum a layaa*<sup>8</sup> ». L'observation intérieure atteste que seule la parole de l'individu, son témoignage sur lui-même, sur ce que cache sa conscience, permet d'être informé sur lui, de le connaître dans toute son intimité. Le langage est une manifestation, « une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables » (Goldstein, 1969 : 330). La connaissance d'autrui, de sa pensée, de son moi individuel, de ses intentions,

---

<sup>7</sup>. Il s'agit en particulier de Frantz Boas, Alfred Kroeber, Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton, auxquels on pourrait ajouter le britannique Sir Edward Burnett Tylor. Ces anthropologues ont formé ce qu'on a appelé l'*École culturaliste* ou *courant culture et personnalité*. Ils préconisent une approche particulariste et relativiste de la notion de *culture*, et fondent leurs théories sur l'observation minutieuse des modes de vie des sociétés exotiques, leur étude rigoureuse, systématique (systèmes de parenté, mariages, habitudes vestimentaires et culinaires, mythes, rites initiatiques et cultuels, croyances, langues, etc.).

<sup>8</sup>. Lorsque la personne parle, elle parle d'elle-même.

n'autorise pas à être saisie de l'extérieur dans sa totalité, sauf s'il y consent librement, en livrant aux autres toute l'authenticité, toute la vérité de son être intérieur.

Cela est aussi la preuve que cette même vertu communicative et cognitive du langage comporte, d'un autre côté, une vertu morale adjacente pour autant que la parole doit seulement servir à ne révéler que la vérité du sujet parlant. Nous ne perdons certes pas de vue que la parole est aussi, inversement, le meilleur moyen, sinon le seul qui permet au sujet parlant de déguiser sa pensée, sa volonté, de les cacher aux autres en les trompant. Thomas Hobbes, dans *Léviathan* (1651), décèle quatre abus de la parole dont nous ne retiendrons ici que le troisième qui, d'après lui, apparaît « quand on se sert des mots pour donner comme étant sa volonté ce qui ne l'est pas » (Hobbes, 1651, trad., 1971 : 29) ». Mais nous conviendrons que dans la société *seereer* traditionnelle, comme dans toutes les sociétés, africaines ou autres, encore accrochées aux valeurs morales d'autrefois, la fonction dévolue au langage est de communiquer avec les autres, en leur faisant part de sa vérité, sa volonté, dans toute leur authenticité. Tout individu est condamné au strict respect de ce principe ordonné par le devoir moral et/ou religieux. Le non-respect de ce principe qui fonde la société est cause de dysfonctionnement de toute l'institution sociale que les sociologues dénomment l'*anomie*, du fait de la vitrification, voire la disparition des normes et des valeurs sur lesquelles elle repose. Même la justice est assujettie à cette absolue obligation de ne dire que la vérité, et cette obligation s'applique aussi bien aux juges (qui en font même serment lorsqu'ils sont ordonnés à leur fonction de juge) qu'aux jurés appelés à faire des témoignages pendant les procès.

Dans la société *seereer* traditionnelle, les personnes âgées, qui seuls, peuvent atteindre un degré élevé de sagesse, s'exprimaient et éduquaient les jeunes au moyen de formules imagées, allusives. Elles usaient volontiers d'un langage oral codé (dictons, apophtegmes, proverbes, métaphores, litote<sup>9</sup>, ironie). La litote et l'ironie étaient des moyens d'éducation morale particulièrement prisés par les sages *seereer*. Ce qui est valable des *Seereer* du Sénégal, l'est aussi des autres sociétés traditionnelles africaines. Au fait, « pour les africains qui « savent parler », dire les choses explicitement est une manière pauvre et maladroite de parler, propre aux enfants » (Leguy, 2001 : 6). Le recours au langage codé, à caractère cognitif, était une habitude propre aux sages. C'est ainsi que chez les *Seereer*, de l'enfant qui est têtû, dur d'oreille, on dira : « *Nof nan keer no xoox geegef a saxaa* »<sup>10</sup>. Ce proverbe

---

<sup>9</sup>. Cette figure rhétorique qui consiste à dire moins pour suggérer beaucoup était abondamment utilisée par les sages vieillards *seereer*, de par sa vertu hautement didactique.

<sup>10</sup>. L'oreille qui n'entend pas pousse sur une tête cassable.

enseigne à l'enfant l'importance du respect de l'ordre donné par les parents ou les personnes âgées et le met en garde contre les risques encourus en cas de son non-respect.

Pour ce qui concerne l'enfant gourmand ou quémendeur, cet apophtegme est réservé : « *O don ci aam kaa xooñaa* »<sup>11</sup>. On pouvait citer à profusion d'autres apophtegmes de ce type qui ont valeur d'éducation sociale et surtout morale des enfants. Leur caractère pédagogique est d'autant plus marqué que c'est au moment même où l'enfant s'adonne à des comportements moralement répréhensibles que ces paroles sont prononcées à son encontre pour réprimer et surtout réorienter sa conduite. C'est le contexte particulier de leur diction qui détermine leur compréhension par l'enfant. En effet, rien n'est plus pédagogique que les situations concrètes, les situations « actives », comme dirait John Dewey, dans lesquelles l'apprenant reçoit *ic et nunc* le message-enseignement qui lui est adressé. Le sens du message-enseignement ainsi que sa finalité n'apparaissent plus chez lui comme une énigme qu'il lui faut décoder en détail. Il n'a qu'à voir ce qu'il a dit ou fait, et qu'il connaît parfaitement, pour comprendre par lui-même ce qui vient d'être dit. Le discours proverbial *seereer*, parce qu'il est didactique, est par cela même un important moyen de cognition sociale.

Au-delà du proverbe, il y a lieu de dire que le langage oral a l'apparence d'être plus didactique que le langage graphique. Il est évident que lorsqu'il est question de conserver soigneusement les savoirs, de les perpétuer le plus longtemps possible dans le temps et dans la mémoire faillible des hommes, en les y ramenant sans cesse, le langage graphique prend avantage sur le langage oral. On peut même dire, dans ce cas précis, qu'il lui est incommensurable. Il reste que l'écriture a cela de néfaste pour l'esprit de l'apprenant qu'elle participe à mettre à mort sa pensée, développe non pas sa mémoire, mais sa sous-mémoire, véhicule non pas le vrai savoir, mais seulement l'information, dans toute son incomplétude. Edgar Mervin Martial Mba, dans une étude consacrée à l'épistémologie des savoirs traditionnels africains, faisait remarquer que « nous sommes d'avis que la langue orale rencontre la redoutable difficulté de la conservation des connaissances. (...) Si donc la langue orale manifeste bien, de ce point de vue, une insuffisance notoire et notable, on ne saurait toutefois lui dénier le pouvoir de transmettre des connaissances » (Mba, 2008). L'écriture ne fait qu'informer, et, au mieux des cas, rappeler seulement à la mémoire ce qu'elle a vite fait d'oublier quand le langage oral forme la personne, lui donne une instruction d'autant plus solide qu'elle est acquise de l'intérieur, par lui-même,

---

<sup>11</sup>. La bouche qui n'est propre qu'à dire donne-moi est puante.

à partir de son âme, réceptacle de la vraie connaissance<sup>12</sup>, et non à partir de l'extérieur, par la médiation de quelques signes graphiques qui lui sont souvent étrangers, hermétiques, voire hostiles. Au même titre que les dictons, les proverbes, les apophtegmes et autres maximes, l'acquisition puis la transmission des connaissances ainsi que des codes de conduites sociales et morales se faisaient en partie à travers les contes (*a nax*) et les légendes.

### II.3. Les vertus cognitives des contes et légendes

Nous pouvons reconnaître d'emblée avec Edgar Mervin Martial Mba que « le mythe (et ses corollaires la légende, le conte, le proverbe) est la forme d'expression privilégiée dans les « traditions africaines » (Mba, *Idem.*, 2008 : 189). L'écrivain sénégalais Birago Diop a bâti l'essentiel de son œuvre littéraire sur le conte : *Les Contes d'Amadou Koumba* (1947), *Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba* (1958) et les *Contes et lavanes* (1963). Par le truchement du conte, l'auteur s'est fait le porte-voix de la tradition orale. Il a plus spécifiquement mis en valeur, par le véhicule du conte, les modes d'acquisition et de transmission des connaissances sociales et morales chez les *Wolof*<sup>13</sup>, le groupe ethnique majoritaire au Sénégal auquel il appartient. Pour le cas particulier des *Seereer* pareillement, les légendes et surtout les contes sur lesquels nous allons d'ailleurs insister davantage occupaient une place de première importance dans le processus de socialisation des individus, notamment

---

<sup>12</sup> . Plotin le mystique, à la suite de Platon, son lointain maître, montre que l'âme humaine, qui est immortelle, est le siège de nos idées, et donc, de nos connaissances. Ce qui rend possible, nécessaire même, la connaissance de soi-même. C'est seulement à partir de son âme que l'individu peut se connaître lui-même et connaître toutes les choses que l'âme peut appréhender. Plotin postule qu'« il est absurde de ne pas accorder à l'âme la connaissance de soi et surtout de la refuser même à la nature de l'intelligence ; il est tout à fait absurde qu'elle ait la connaissance des autres choses, sans s'établir dans la connaissance et la science d'elle-même », in *Les Ennéades*, vol. 3, Trad. Émile Bréhier, Éd. « Les Belles Lettres », 1963, p 49. La possibilité de la connaissance de soi-même, par la médiation de l'âme, qui traduit la vraie sagesse de l'homme était posée avant Plotin par Critias dans le dialogue de Platon intitulé *Charmide*. Il reste que Socrate, l'interlocuteur de Critias dans ce dialogue, réfute cette thèse au moyen d'un raisonnement d'une rationalité et d'une pertinence pénétrantes. Le propos de Socrate est que la connaissance de soi-même est aussi impossible qu'une vue qui serait non pas vue des choses qui sont visibles, comme les couleurs, mais vue d'elle-même.

<sup>13</sup> . Le philosophe sénégalais Assane Sylla a aussi consacré un excellent ouvrage à cette question. Voir Assane Sylla, *La philosophie morale des Wolof*, Dakar, IFAN, 1994, 219 p.

les enfants. Les veillées (*kirin*) étaient d'importants cadres d'éducation des enfants et des adolescents, de leur socialisation *dans* et *par* leur milieu socioculturel.

Autrefois, chez les *Seereer*, après le dîner, les enfants s'asseyaient autour du conteur (*o naanax*), qui se chargeait non pas seulement de les divertir en leur racontant des histoires d'individus et d'animaux souvent amusantes, mais des les éduquer, leur transmettre tout un tas de savoirs ayant trait à l'éthique, la vertu, telle qu'elle est conçue dans la culture *seereer*. C'est dire que « le rôle didactique des contes dans l'éducation » (Thiaw, 2005 : 107) des enfants en milieu *seereer* était d'autant plus crucial que chaque conte était une véritable leçon. Traitant des pratiques discursives orales en Afrique noire, du nombre desquelles figure en bonne place le conte, Mamoussé Diagne dit de ce dernier que « ce qui est délivré est bien une « leçon », et qu'il s'agit d'une leçon « à retenir » (Diagne, 2005 : 138), parce que leçon de morale. D'ailleurs, les contes que l'on faisait écouter et aimer aux enfants étaient choisis en fonction de leur dimension, leur degré de didactisme, mais aussi et surtout de moralisation. Le mode de diction du conte était lui-même un modèle archétypal de pédagogie, puisque le conteur, en éducateur habile, cherchait toujours, dans son discours, à contenter son auditoire. Il disait les choses de manière à plaire au public qui l'écoutait. Cette technique connue pour être très pédagogique lui permettait de transmettre aisément son message, ses leçons de morale aux enfants et adolescents l'entourant, qui s'en instruisaient tant intellectuellement que moralement. Marie Madeleine Diouf, qui rapporte les propos de Maye Soum Diouf, une conteuse du village de Nobandane dans le *Siin* des profondeurs, écrit :

« Ce dont nous parlons dans les contes n'est certes pas toujours vrai, mais c'est un enseignement que nous dispensons. (...) Le conte cache toujours un enseignement, une leçon de morale à découvrir. (...) Avec le conte, l'enfant apprend à (...) recourir à des proverbes et à d'autres moyens grâce auxquels il est introduit dans la sagesse populaire. (...) Le conte est donc une école de la vie et celui qui la fréquente n'en sort jamais bredouille » (Diouf, 1998 : 11).

Son ouvrage, exclusivement consacré aux contes *seereer*, tous transcrits en français, compte sept contes dont le dernier, intitulé « *Deeni de et les messages codés* » est sans conteste le plus énigmatique mais aussi et surtout le plus instructif de tous. « *Deeni de et les messages codés* » montre aux lecteurs, notamment étrangers à la culture *seereer*, comment, par la magie du conte, les *Seereer* des traditions ancestrales communiquaient entre eux avec un langage très codé, transmettant par la même occasion de précieux savoirs dans tous les domaines de la vie sociale. Cependant, les contes ont quasiment disparu de l'enseignement moral traditionnel *seereer* et leur transcription en français, comme l'auteure a bien fait de

le faire, n'est que d'un faible secours aux enfants qui ne s'intéressent plus que très peu à la lecture. Tel est aussi le cas de l'éducation initiatique reposant essentiellement sur le langage oral qui, quoique comportant des vertus cognitives avérées, est en voie de disparition en milieu *seereer*.

#### **II.4. Le langage oral comme médium de l'initiation traditionnelle à haute valeur de cognition**

Au même titre que les proverbes et les contes, l'initiation traditionnelle était un moyen d'éducation intellectuelle et morale des circoncis (*juul*) et des jeunes filles nouvellement mariées (*gulok*). Les rites traditionnels de la circoncision ou *ndut*, qui ne sont toutefois plus observés dans leur authenticité comme avant constituaient un cadre propice de socialisation des groupes de pairs en milieu *seereer* (Sène, 2006). En pays *seereer*, « le *ndut* était une véritable institution dont les structures ressemblent à celles d'une école au sens occidental du terme » (Dione, 2004 : 13). La circoncision qui était naguère une pratique rituelle très importante dans l'éducation et la formation des « futurs hommes » concernait les adolescents de la même classe d'âge. Ces pairs partageant la même case de l'homme étaient rassemblés dans une hutte de paille appelé *mbaar* pendant plus de trois mois pour recevoir de leurs aînés déjà circoncis, des adultes, des vieillards du village une très dure éducation intellectuelle et morale, sous le guide du *kumax*, le chef spirituel du *ndut* et du *kalma*, son adjoint.

Ils vont ainsi apprendre et s'approprier les savoirs sociaux et les valeurs socioculturelles *seereer* proprement masculines, comme le courage, l'endurance, la patience, la pondération, la solidarité, l'intelligence, le respect des anciens, l'honnêteté, etc. Ils étaient aussi formés à la connaissance des mystères que cache le cosmos, avec une attention particulière accordée à la phytothérapie. Des enseignements sous forme de devinettes, d'énigmes dénommées *xa cax*, de chansons (*a kim*), à but didactique et moral, leur étaient également prodigués. Presque toutes les chansons des circoncis étaient en même tant des énigmes ayant toutes des vertus cognitives. Comme le confirme Raphaël Ndiaye, il s'agit de « *chants-poèmes didactiques* dont chacun revêt une signification qui se rapporte à tel ou tel aspect de l'existence. Cet enseignement par chants-poèmes est complété par un enseignement par énigmes gestuelles qu'il faut décoder » (Ndiaye, 1985). C'est le cas, entre autres, de cette chanson de circoncis bien connue des milieux *seereer* du *Siin* :

Jootam Joohaam  
Johaam ñaamiraam

Joota Ngalee  
Ngal a duuda xam !  
J'ai traversé Joohaam<sup>14</sup>  
Johaam ne m'a pas englouti  
Mais voici que traversant Ngal,<sup>15</sup>  
Ngal m'a englouti !

Ce chant-énigme peut être interprété diversement selon que l'on se situe dans tel ou tel autre milieu géographique du *Siin*. Cependant, l'une de ses interprétations les plus communément admises réfère à un enseignement mettant en valeur l'importance des savoirs appris au cours de l'initiation et le risque pour les garçons non encore initiés de s'accompagner avec ceux qui l'ont déjà été. Ici, il se dit que trois individus dont les deux ont déjà passé l'épreuve de l'initiation et l'autre non avaient entrepris un voyage initiatique au cours duquel ils devaient traverser plusieurs localités inconnues et quelquefois hostiles. Alors qu'ils ont déjà traversé un grand village appelé *diohaam*, sans que le moindre mal arrive pourtant à l'un d'entre eux, il se trouve que le tout petit village du nom de *ngal* qui leur reste à traverser va emporter le compagnon non encore circoncis. Si l'un des deux compagnons initiés qui a certainement un savoir mystique, sinon simplement acquis lors de l'initiation, chante cette chanson-énigme, l'autre compagnon circoncis devra comprendre qu'il va arriver un mal mortel au compagnon non circoncis au cours de la traversée du prochain petit village. Au-delà de cette interprétation, ce célèbre chant-énigme réfère aussi à une sagesse populaire qui invite à ne jamais sous-estimer un individu ou un lieu inconnus car derrière leur bénigne apparence, pourrait se camoufler une puissante capacité de nuisance, voire un péril létal.

Toute la formation des circoncis dans le *mbaar* était rythmée par des chants-énigmes, des devinettes de ce genre et d'autres enseignements oraux, gestuels, toujours codés, qu'il fallait comprendre et enregistrer dans la mémoire au prix d'atroces sévices corporels. La capacité de mémorisation de formules, des fois difficiles à prononcer même, qui constitue la base de tout apprentissage, jouait un rôle crucial dans le processus de cette formation initiatique. C'est l'intériorisation par les circoncis de ces savoirs théoriques et pratiques, ces codes de conduites grâce aux chants-énigmes et autres enseignements sous forme de signes, de gestes encodés qui faisaient d'eux de « vrais hommes », des hommes socialisés, c'est-à-dire, imprégnés des savoirs sociaux et des valeurs morales spécifiques à leur milieu

---

<sup>14</sup> . Ce mot désigne par métaphore une grande mer imaginaire, un océan dont les eaux sont cependant calmes, inoffensives.

<sup>15</sup> . De la même façon, ce terme figure ici un bras de mer ou un marigot fictif, mais paradoxalement très dangereux.

socioculturel. Chez les *Seereer* du Sénégal, comme chez l'africain de manière générale, ainsi que l'indique Alassane Ndaw, initiation, connaissance et cognition sociale étaient intimement liées, et avaient pour principal finalité de parfaire l'être :

« Apprendre ou plutôt acquérir le savoir de soi est ontologiquement nécessaire. C'est la fonction de l'initiation. En recevant la connaissance que transmet l'initiation, l'individu devient autre, c'est-à-dire réalise sa perfection » (Ndaw, 1997 : 94).

L'initiation *seereer*, qui avait toujours des vertus éducatives fondamentales, concernait également les femmes. Sa finalité était d'éduquer les jeunes mariées en leur inculquant, par le véhicule de la parole et par d'autres voies, des connaissances et des valeurs morales nécessaires à la vie conjugale et sociale de manière générale. L'éducation intellectuelle et morale de la jeune fille, préparatoire au mariage, débutait dès l'adolescence. Sa mère était motrice de cette éducation. L'éducation et la formation esthétique et à la sexualité devaient compléter celle intellectuelle et morale. Les pratiques culturelles esthétiques instituées par la société *seereer* étaient destinées à mettre en valeur la beauté féminine (*o mossel* ou *taar*), à laquelle participe le tatouage au henné des pieds et des mains (*fudan*), ou celui, très douloureux, des lèvres et des gencives (*ndoom*). Du nombre des pratiques culturelles esthétiques, il y a aussi le port des perles et du petit pagne noué autour des reins qui étaient enseignées aux jeunes filles. Au fait, celles-ci sont formées à être de futures femmes, et se doivent pour cela d'apprendre à s'occuper de leur foyer, surtout de leur époux ; d'où la nécessité de les éduquer à la coquetterie, la sexualité, la fécondité, entre autres, toujours par le truchement du langage oral.

Lors du mariage, l'initiation de la jeune mariée, son éducation intellectuelle et morale, amorcée par sa mère depuis l'enfance, sera affermie davantage. Ici encore, la parole sera le principal véhicule de cette éducation initiatique qui débute la veille du mariage dans le domicile parental de la jeune mariée. Avant son départ pour le domicile conjugal, ses tantes et ses oncles paternels lui prodiguent de précieux conseils et recommandations que les *Seereer* du *Siin* appellent *as*. Les *as* consistent, pour l'essentiel, à l'exhorter à faire montre d'une conduite exemplaire envers son mari, mais aussi les amis et surtout les parents et proches de ce dernier, qu'elle doit honorer, aimer, respecter. Elle était éduquée de manière à révéler, voire vénérer son mari et ses beaux-parents. Le père ou l'oncle paternel de la mariée, pour l'exhorter à la bonne conduite morale une fois établie chez ses beaux-parents, avait coutume d'enlever son propre bonnet avec la main droite et la lui tendait en lui disant : « Qu'est-ce qui fait que ce bonnet puisse se poser pendant si longtemps sur ma tête sans que je souffre de sa pesanteur ? » L'assistance répondait en chœur : « C'est le



fait qu'il est léger ». « Ainsi », arguait-il, « soit docile et obéissante de façon à ce que tu puisses supporter ta belle famille et tout le monde comme je supporte sans peine ce bonnet que je porte sur ma tête ».

C'est notamment chez le domicile de l'époux où le mariage proprement dit (*ngulook*) sera célébré avec faste et solennité. C'est là-bas également que va se tenir la partie la plus importante de l'initiation de la jeune mariée. À son arrivée au domicile conjugal, elle sera assaillie par une pléthore d'autres *as* formulés par les hommes et les femmes qu'elle va y trouver. Outre ses *as* de bienvenue, d'autres lui seront encore prodigués par la suite par les femmes venues l'accompagner au mariage appelées *tootop*<sup>16</sup>. Ce sera leurs tout derniers conseils et recommandations, leurs *as* d'adieu à la mariée, qui n'est plus la leur, elle qui est livrée à un mari, son nouveau maître<sup>17</sup>. Le jour même du mariage, les femmes du village où habite son mari se chargeront de prolonger et de parachever son initiation, toujours par le recours à la parole, aux chants-énigmes qui ont tous valeur d'éducation, surtout morale. Raphaël Ndiaye les appelle les « *Chants-poèmes de mbokoyax (a kim mbokoyax)* qui sont exécutés principalement à l'occasion d'un mariage mais aussi lors du retour de l'initiation d'un circoncis ou au baptême d'un fils aîné » (Ndiaye, 1985). Elles l'enferment dans une chambre pendant plusieurs jours pour lui transmettre leurs savoirs spécifiquement féminins, lui enseignent surtout le savoir-vivre et le savoir-être. À l'instar des circoncis, elles l'amènent des fois dans la brousse pour la faire découvrir quelques secrets pratiques du monde mystique, comme ceux relatifs aux plantes médicinales aux vertus magiques.

---

<sup>16</sup> . Ce terme signifie littéralement les poursuivantes, comme si la nouvelle mariée avait été enlevée, et qu'il fallait aller l'extirper au plus vite des mains de ses ravisseurs pour la ramener au domicile de ses parents.

<sup>17</sup> . C'est pourquoi, en pays *seereer*, dès que la nouvelle mariée est livrée aux compagnons de son mari pour l'amener auprès de celui-ci, les femmes se mettent à pleurer la perte d'une des leurs. Mais c'est la mariée qui a des raisons de plus de pleurer à chaudes larmes, elle qui vient d'être arrachée à ses parents, ses proches, ses amies, ses voisins, sa terre natale. C'est notamment pour cette raison que son mari, pour qui elle a choisi de quitter ses propres parents pour venir vivre avec lui dans son domicile, a le devoir moral de la mettre dans de bonnes conditions. Quoique codifié par les normes sociales, ce devoir devait être davantage considéré comme traduisant une obligation, et pas seulement une simple responsabilité morale, qui engage le mari.

### III. Sur la dimension magique du langage chez les *Seereer*

Nous appellerons magie toute connaissance qui, à travers des procédés secrets et la maîtrise des puissances surnaturelles, permet d'obtenir avec succès des effets incapables d'être expliqués rationnellement. Sous ce rapport, on peut ranger dans le registre de la magie les pratiques occultes telles que la sorcellerie, la divination, la thaumaturgie, l'alchimie, l'astrologie, la communication avec les esprits invisibles, comme les morts, les *Pangool*, les djinns, etc. L'anthropologie sociale et culturelle conçoit que les croyances et pratiques magiques sont caractéristiques de toutes les sociétés et les cultures humaines, quel que soit la forme de leurs religions ou leur niveau de civilisation, de progrès socioculturels. Instrument privilégié d'argumentation et de cognition sociale, le langage oral en l'occurrence n'en demeure pas moins un moyen privilégié par lequel s'exercent les pratiques magiques multiformes en milieu *seereer* traditionnel. La trilogie parole, cognition et magie constitue un système cohérent, solidement structuré chez les *Seereer* du Sénégal. C'est que la parole des magiciens, celle des propriétaires des *Pangool*<sup>18</sup>, appelés les *Yaal Pangool* ou des *Pangool* eux-mêmes et des autres esprits occultes, en même temps qu'elle est mystère, a un caractère didactique et cognitif.

Comprendre le langage codé des puissances occultes qui régissent le cosmos, c'est acquérir un précieux pouvoir magique. Mais c'est avant tout s'instruire, acquérir des savoirs dont certains sont socialement transmissibles par la parole, de père en fils, de génération en génération, notamment lorsqu'il s'agit de la science mystique des guérisseurs traditionnels, qu'ils tiennent pour une part des *Pangool*. Un parfait exemple nous en est offert par les incantations psalmodiées dans le cadre du culte rendu aux *Pangool* lors du rituel de la libation (*a cuur*). Avec le rituel de la libation en l'honneur des *Pangool*, la parole consacrée accompagnant ce rituel devient « hiérophanie » (Ricœur, 1969 : 283), c'est dire manifestation du sacré, son mode tout comme son moyen d'exercice. Le Révérend Père Henry Gravrand (1990 : 397) nous en donne ici davantage de détails : « Toute action rituelle auprès des *Pangool* doit commencer par une prière. Il existe une introduction à cette prière, qui est générale. Ensuite, chaque *Yaal Pangool* récite un texte oral propre à son

---

<sup>18</sup>. Les *Pangool* sont, chez les *Seereer* du Sénégal, des ancêtres bienfaiteurs qui, après être morts, se seraient réincarnés en esprits invisibles vivant parmi les hommes pour les protéger. Ce sont des esprits occultes vivant le plus souvent au pied des arbres sacrés à qui on consacre un culte avec le rituel de la libation. Ils sont donc l'objet d'une religion traditionnelle qui, quoique considérablement entamée par l'islam et le christianisme, conserve une partie des ses inconditionnels adeptes.

sanctuaire dont la pièce maîtresse est la généalogie des *Yaal Pangool* depuis le fondateur du sanctuaire. (...) Voici un exemple d'introduction à cette prière :

« Roog a yaal in Seen  
Fo Harwak o Cofaan  
Fo Laga Ndong, o maad no Pangool  
Fo Diomay Nian o Sangay  
Fa Siga Yek yaam  
*Fo Pangool ka Sinig fop* »  
« Par Dieu, notre maître  
Et Harwak, le Tiofan  
Et Laga Ndong, le roi des Pangool  
Et Diomaye Niane de Sangay,  
Avec Siga Yek Yam, (son épouse)  
Et tous les Pangool du Sine »

Le culte rendu aux *Pangool* pendant le rituel de la libation et les incantations prononcées à l'occasion témoignent de la dimension magico-religieuse du langage, autorisant à parler, avec justesse, comme Mamoussé Diagne, d'une « théologie de la parole » (Diagne, 2005 : 450). Aussi, comme c'est le cas des *Yaal Pangool*, les maîtres de la science magique sont capables d'établir une communication mystique avec les puissances surnaturelles qui leur transmettent tout un tas de connaissances codées. Les esprits occultes, et avec eux les âmes des bons ancêtres disparus (*daan faax waa*) sont supposés être investis du pouvoir et du privilège de parler directement avec les initiés, non pas seulement pour les informer sur tel ou tel aspect du réel, mais pour les instruire de leur savoir ésotérique très étendu. Le témoignage suivant de Léopold Sédar Senghor, à qui on attribue d'ailleurs des savoirs magiques avérés lui permettant de communiquer avec les puissances surnaturelles en dit long :

« J'ai donc vécu en ce royaume d'enfance, vu de mes yeux, de mes oreilles entendu les êtres fabuleux par de-là les choses : les *kouss* dans les tamariniers, les crocodiles, gardiens des fontaines, les Lamantins, qui chantaient dans la rivière, les Morts du village et les Ancêtres, qui me *parlaient m'initiant* (c'est nous qui soulignons) aux vérités alternées de la nuit et du midi. » (Senghor, 1964, rééd. 1990 : 160).

Même lorsque le langage ne se limite plus à sa fonction originelle de communication, mais qu'il transmue en magie, il reste qu'il revêt le plus souvent une dimension didactique, comme le laisse apparaître les propos de Léopold Sédar Senghor. On sait que celui-ci a passé son enfance entre Djilor Djijack et Joal en pays *seereer* du *Siin*, dans un milieu plein de mysticisme, niché entre les eaux marines de l'Atlantique, avec ses ramifications dans le delta du Sine-Saloum, les marécages et les forêts, où foisonnent des esprits surnaturels protecteurs des hommes. Ces esprits

leur parlent directement, écoutent leurs paroles-prières et les exaucent. Le mythe de la parole-magie des Morts, tel que Senghor ne cesse de l'évoquer dans ses œuvres, se retrouve aussi, avec une prégnance encore plus prononcée, chez le poète Birago Diop. Au-delà des Morts et des animaux, ce dernier prête même aux choses comme le Feu, l'Eau, le Vent, le Tison, le Buisson, les Herbes, le Rocher, etc. un langage magique auquel il nous invite à porter une attention de plus que celle que nous portons au langage ordinaire des êtres humains :

« Écoute plus souvent  
Les choses que les Êtres  
La voix du Feu s'entend  
Entends la Voix de l'Eau  
Écoute dans le Vent.  
Le Buisson en sanglots :  
C'est le Souffle des Ancêtres morts,  
Qui ne sont pas partis ·  
Qui ne sont pas sous Terre  
Qui ne sont pas morts (Diop, 1960 : 65).

Le langage-magie des Morts, des animaux et même des choses, loin de vider la dimension didactique du message encodé, la conserve, sinon la vise comme finalité essentielle. Cette finalité didactique de la parole-magie est surtout attestée par les messages livrés par les *saltigi* (devins) *seereer* lors des *xoy*. Le *xoy*, qui signifie littéralement *appel* en langue *seereer*, est une sorte de cérémonie rituelle lors de laquelle les *saltigi*, maîtres de la science divinatoire, se rencontraient autrefois à la demande du roi du *Siin* en personne, dans le but de protéger le royaume et les populations d'un mal éventuel. Il était l'occasion pour les savants *saltigi seereer* de prédire l'avenir par leurs rêves prémonitoires, de faire tomber la pluie au moyen de leur science magique après une longue sécheresse, ou encore de neutraliser les agissements nocturnes et néfastes des *naq* (sorciers anthropophages) sur les personnes ordinaires, etc. Dans une étude portant sur *Le surnaturel et le merveilleux dans les récits seereer*, Abdoulaye Dione rapporte les propos du vieux Issa Faye du village de *Jurup Njoojon*, situé à une dizaine de kilomètres de Fatick, qui affirme avoir été témoin oculaire du *xoy* de *Juumel*, tenu en 1956, lors duquel le *saltigi Mbuug Tening*<sup>19</sup>, par sa parole magique, ordonna à la pluie de tomber séante tenante.

---

<sup>19</sup>. Nos investigations sur le personnage quasi-mythique du *saltigi Mbuug Tening* renseignent toutefois qu'il habitait non pas la localité de *Jurup Njoojon*, mais celle voisine de *Fayiiil*, située sur la rive du bras de mer du *Siin*, et qu'il a vécu à une époque beaucoup plus lointaine que celle rapportée dans le récit du vieux Issa Faye. Cette version nous a été en particulier rapportée par Abdoul Aziz Ndong de *Jurup Ndoudour*.

C'était à la suite d'une longue sécheresse. Le chef de canton de *Ngoye* d'alors, *Maahawa Juuf*, demanda aux *saltigi* présents à *Juumel* de mettre un terme à la sécheresse avant de quitter les lieux. Les *saltigi* des localités de *Jurup Njoojon*, de *Faoy*, de *Ngoye*, de *Lul Seeseen*, de *Joof Yoor* et de *Jilaas*, promirent respectivement qu'il va pleuvoir le vendredi, le lundi, le mardi<sup>20</sup>, le samedi, et le dimanche. Dès qu'ils finirent de parler, *Mbuug Tening* se leva, planta sa lance (*a salma*) sur le sol, s'appuya dessus et leur dit :

« Vous tous devins, vous avaient choisi des jours, en affirmant : il va pleuvoir, il va pleuvoir, il va pleuvoir...  
Eh Camarades ! J'ai failli annoncer le grondement du tonnerre : Que le tonnerre gronde !  
Ainsi, le tonnerre résonna partout. Il ordonna ensuite :  
Aca<sup>21</sup>, qu'il pleuve donc !  
Alors une grande pluie s'abattit, avec beaucoup de vent : « riididididi<sup>22</sup> »  
(Dione, 2005 : 102-104).

Dans ce récit retraçant un fait réel, la parole du savant *saltigi Mbuug Tening* transcende la dimension magique en devant « parole épique » (Dieng, 2008 : 281), d'autant plus que ses effets immédiats et salvateurs se sont produits dans un contexte marqué par une dure sécheresse qu'il fallait faire cesser au plus vite. On voit là qu'en prenant la mesure des choses, simplement par sa parole-magie, le *saltigi* se fait héros, des plus glorieux. Les récits réels mettant en scène de savants *saltigi seereer* du *Siin* des traditions ancestrales ayant fait tomber la pluie suite à une sécheresse prolongée ou une longue pause de la pluie en plein hivernage sont légion. Il nous est donc impossible de les relater tous dans ce petit texte. Toutefois, la réputation en la matière de *Jomaay Tine*, un très savant *saltigi* du village de *mbadat* dans la commune de Patar Sine (département de Fatick) impose à s'arrêter un peu sur le héros légendaire des *xoy* de *faak ngawul* (le baobab des griots). Lorsque la pluie se faisait intensément désirer dans le village de *mbadat* et environs, en refusant d'inaugurer l'hivernage ou de faire mûrir le mil pour avoir tardé à mettre fin à sa très longue trêve atterrante, tous les pensées et les espoirs s'orientaient vers le *xoy* de *faak ngawul*, en particulier vers le grand *saltigi Jomaay Tine*, la « star » de cet évènement ordinaire pour le public, mais sacrément étrange que personne n'avait envie de rater au point de se le faire raconter. Le rendez-vous de *faak ngawul* devenait un impératif pressant que

---

<sup>20</sup>. Le *saltigi* de *Jilaas* avait confirmé la prédiction de son homologue de *Ngoye*, qu'il pleuvra le mardi.

<sup>21</sup>. Interjection *seereer* mais aussi *wolof* qui exprime l'injonction.

<sup>22</sup>. Onomatopée qui dénote ici la violence et l'abondance de la pluie.

*Jomaay Tine*, le *Jogomaay*<sup>23</sup> mettait à profit pour faire agir sa salvatrice « science de la pluie ». Après que le griot *Diaga faal Samb* ait guidé le rituel de la libation au pied de *faak ngawul*, l'arbre magique qui, seul avait autorité à abriter cet important rendez-vous, les tams-tams résonnaient bruyamment à un rythme retentissant. Ils reprenaient avec une harmonie prenante ce refrain que les chanteurs entonnaient à la gloire de *Jomaay Tine* pour l'inviter à réaliser le miracle tant attendu :

Jogomaay Tinoo lam le Kumba  
Baa fel na a roog xan pood ke mboor !  
Oh ! Jogomaay Tine, le grand tambour de Kumba  
S'il plaît à Dieu, le mil mûrira bel et bien !

Le héros de *faak ngawul*, sur lequel tous les yeux sont rivés à cet instant précis, s'avance alors vers le milieu du cercle formé par les spectateurs avides de miracles, plante sur le sol sa lance magique et, tel un souverain tout-puissant, ordonne au tonnerre de gronder, puis à la pluie de tomber sans délai ! L'un puis l'autre lui obéissent incontinent, parce le *jogomaay* de *mbadat* est investi par les siens de la mission de faire mûrir le mil<sup>24</sup> au moyen de sa magie qui transcende le domaine de l'ordinaire. Quel immense pouvoir que celui d'ordonner au ciel, d'un ordre si autoritaire, si souverain au point de friser l'insolence, de libérer immédiatement ses gouttes d'eau tant attendues par les populations paysannes *seereer* désespérées, et qu'il se précipite de s'exécuter poliment, comme par peur de se faire punir par on ne sait quelle prodigieuse puissance supérieure ! Si l'ordre que *Jomaay Tine* faisait à la pluie de tomber ne se renouvelait pas, l'on aurait raison d'invoquer un simple heureux hasard, une circonstance fortuite ayant poussé la pluie à agir d'elle-même. Mais qu'il se permette de réitérer cet ordre pendant un grand nombre d'années, sans que la pluie ne puisse une seule fois se soustraire à l'autorité du *saltigi* de *mbadatt* et surseoir ainsi à sa docilité envers lui, relève d'un pouvoir magique d'un autre type. Omnipotence d'un savant *saltigi* ou simple bienveillance d'une pluie prête à porter secours à quelques paysans en proie au désespoir et qui implorent son aide ? Il est difficile de dire avec exactitude ce dont il s'agit entre ces deux ordres de phénomènes. Faudrait-il peut-être en appeler à la pluie elle-même pour lui demander de justifier les raisons de sa fidélité aux sollicitations, sinon aux ordres souverains de *Jomaay Tine*, à moins que ce dernier ne nous révèle lui-même les secrets de son

---

<sup>23</sup> . À l'instar du *Jaraf*, du *Farba* ou encore du *Lamaan* (propriétaire terrien), le *Jogomaay* était chez les *Seereer* du *Siin* un titre honorifique tenant de la noblesse locale.

<sup>24</sup> . Le mil est la principale céréale vivrière cultivée par les *Seereer* du *Siin*. Il est leur base alimentaire traditionnelle : tous leurs trois repas journaliers (petit déjeuner, déjeuner et dîner) étaient traditionnellement préparés à base de mil.

pouvoir exceptionnel de se faire comme seigneur incontesté du tonnerre et de la pluie.

D'autres miracles encore plus ahurissants étaient autrefois accomplis par des savants *saltigi seereer* du *Siin* pour sauver les populations d'un hivernage non pluvieux pouvant causer une tragique famine dans le terroir. Parmi les nombreux savants *saltigi seereer* du *Siin* qui auraient le don de faire tomber la pluie, nous pouvons mentionner le légendaire *Laba Jeen Ngom* de *foof Puupuy* dans le Diakhao, *Siga Pasik* de *Ngoye Ndofoogoor*, le héros du *xoy* de *Pecc a kaa* ou encore *Yedum* de *Ngoye Poofin*. *Laba Jeen Ngom* et *Yendum* auraient en particulier le pouvoir de faire tomber la pluie, même après leur mort, à l'image de *Jogo Mosaan* du village de *Ndudoox* dans le *Ñaawuul* et de bien d'autres mystiques *saltigi seereer* du *Siin*. Le savant *saltigi Jogo Mosaan* avait fait aux populations du village cette extraordinaire révélation : « Toutes les fois que la pluie viendra à vous manquer après ma mort, venez prier sur ma tombe. Je vous garantis que c'est sous une pluie torrentielle que vous quitterez ma tombe ». Les populations de *Ndudoox* témoignent que cette salvatrice prédiction de *Jogo Mosaan* s'est toujours avérée toutes les fois qu'elle a été mise à l'épreuve. Massamba Faye dudit village nous affirme que la dernière fois que les populations étaient allées solliciter la pluie auprès de la tombe de *Jogo Mosaan*, à succès, cela fait moins de cinq ans<sup>25</sup>. Chez les *Seereer* du Sénégal, entre la parole autorisée et la pluie, il y a toute magie, une science occulte dont les savants *saltigi* qui en étaient porteurs usaient à leur guise pour sauver les siens d'un hivernage catastrophique.

Ce qu'il ne faut cependant pas perdre de vue dans ces prodiges que réalisaient les *saltigi seereer* du *Siin* de faire tomber la pluie, même plusieurs années après leur mort, c'est qu'ils ne le faisaient jamais par orgueil ou par insolence envers la Ciel, mais seulement par nécessité. À notre connaissance, aucun *saltigi seereer*, si savant soit-il, ne s'est jamais plu, dans son infatuation, son insolence, à donner l'ordre à la pluie de tomber en pleine saison sèche, ni même quand elle tombe régulièrement sans aucune rupture prolongée en plein hivernage. L'importance de la pluie pour les paysans *seereer* est telle qu'elle est comme sacrée parce sacralisée. Elle est signe d'abondance, de plénitude, de paix et de bonheur. Elle est de bon augure : sa survenue présage d'un succès certain devant une situation, même désespérée. Les *Seereer* d'autrefois respectaient la pluie, la révéraient comme ils le font de leurs dieux bienfaiteurs, les *Pangol*. N'est-ce pas de ces derniers, ancêtres bienfaisants

---

<sup>25</sup> . Il faut reconnaître que les situations de sécheresse prolongée nécessitant des prières dans les *xoy* ou au pied des arbres magiques pour solliciter la pluie sont relativement rares dans la zone du centre-ouest, qui est souvent assez bien arrosée en pluie pendant l'hivernage.

réincarnés en puissances protectrices invisibles que la majorité des *saltigi seereer* tenait en partie ce puissant pouvoir de faire tomber la pluie ?

Les *saltigi seereer* se donnent aussi en spectacle pendant le *xoy* pour transmettre d'importants savoirs magiques dans tous les domaines de la vie. À l'occasion du *xoy* de *Yungar* qui se tient chaque année, sur plusieurs jours, à l'approche de l'hivernage, à Fimela dans la région de Fatick<sup>26</sup>, les *saltigi* consacrent une journée entière durant laquelle ils vont livrer gratuitement au public des secrets sur la protection contre le mauvais sort, des recettes susceptibles de favoriser la réussite socioprofessionnelle, sur la phytothérapie, etc. Au chapitre de cette dernière, il faut savoir que la plupart des guérisseurs traditionnels *seereer*, du nombre desquels figurent les *saltigi*, sont initiés aux secrets des plantes par les *Pangool* (Sène, 2016). Dans la plupart des cas, c'est pendant le sommeil qu'ils les leur insufflent, sous forme de rêve, au truchement de la parole. Il s'agit-là d'une forme de cognition particulière du langage-magie des *Pangool* qui n'est cependant pas à la portée des profanes. Ce privilège est réservé aux initiés seuls, qui peuvent néanmoins en transmettre une partie aux autres.

Pour guérir les maladies, exorciser le mauvais sort, les *saltigi*, les *madag* et autres guérisseurs traditionnels *seereer* prononcent des formules cryptées dont eux seuls ont le secret. Certains d'entre eux, dans leurs séances divinatoires, parlent directement, à haute voix, aux esprits surnaturels (les *Pangool*, les djinns, les *kuus*, etc.). Ils leur communiquent les questions que leur posent leurs clients, leur soumettent les soucis et souhaits de ces derniers, se contentant seulement de rapporter les réponses. Le rebouteux *seereer* El Hadj Ngor Sarr du village de Daga Daoud dans le *Saalum*, célèbre à travers le *Siin* dont il est originaire, soigne efficacement ses patients, simplement en psalmodiant des litanies secrètes accompagnées de quelques caresses sur la partie affectée du corps. Pour se prémunir d'un potentiel mal mystique pouvant les frapper pendant la nuit, période privilégiée où les mauvais esprits perpètrent le plus leurs forfaits, des formules magiques sont fortement recommandées avant le sommeil. Amade Faye en évoque plusieurs types à réciter parmi lesquels cette prière-protection :

« Njeeé ne o xaay a mudkaa  
« O xu waagna rok ndeer njeeé fa a mund  
Fat o waag na mi tig  
O xu waageerna rok ndeer njeeé ta a mud  
Ba waag na mi tig ».

---

<sup>26</sup>. Le *xoy* qui se tient chaque année au Centre Expérimental de Médecine Traditionnelle (CEMETRA) de Fatick, communément appelé Centre *Malango*, organe de l'ONG internationale PROMETRA (Promotion de la Médecine Traditionnelle), est le plus solennel et le plus célèbre en pays *Seereer*.



« Le soleil, là-bas est en train de se coucher  
Quiconque peut empêcher le soleil de se coucher,  
Qu'il puisse attenter à ma vie !  
Celui qui ne peut pas empêcher le soleil de se coucher  
Qu'il ne puisse rien réussir contre moi ! » Faye (1977 : 240)

Il reste maintenant à montrer que la dimension magique du langage, laquelle comporte souvent une vertu cognitive, se révèle aussi à travers le langage des animaux, et même des végétaux. Dans la conception des *Seereer*, les animaux, les arbres, bref, tous les êtres se parlent entre eux et sont capables de communiquer avec les initiés. Pour le cas spécifique des animaux, il faut dire que leur langage, mystérieux, codé, est imperceptible au commun des mortels. Seuls les maîtres de la science mystique sont capables de le percevoir :

« la spécificité de ce langage animal est qu'il n'est pas accessible à tout le monde. En d'autres termes, les animaux possèdent un langage crypté que l'homme ordinaire ne peut pas interpréter. Dans le monde *seereer*, il existe une forte imbrication des animaux dans le monde surnaturel » (Dione, 2005 : 193).

Les animaux seraient même à même de transmettre aux hommes des formules magiques leur permettant de se protéger contre les esprits maléfiques opérant la nuit, voire d'être soudainement invisibles par eux, comme par miracle. Amade Faye nous invite à percevoir cette fonction thaumaturgique du langage chez les *Seereer* du *Siin*, inspiré de celui des animaux savants, prolongement logique de la fonction magique. Il rapporte que

« certains propos, langage emprunté aux animaux, sont purement descriptifs et difficilement déchiffrables, sinon même intraduisibles, offrant l'exemple de ce qu'on a appelé des hiéroglyphes parlés. L'homme en déplacement, dans les solitudes des chemins hantés, manifeste son souci de se protéger, d'être invisible, en recourant au *cat*<sup>27</sup> de la perdrix, stratagème qui permet à l'oiseau de disparaître subitement de la vue des chasseurs.

Sukuyum yam yam yaa  
Melmel meless<sup>28</sup> » (Faye, Idem : 241).

---

<sup>27</sup>. Pouvoir magique hypnotique utilisé par les hommes et par les animaux pour envoûter leurs ennemis ou leurs proies.

<sup>28</sup>. Selon l'auteur, cette formule magique attribuée à la perdrix pour être invisible aux chasseurs qui la pourchassent ne signifie littéralement rien en *seereer*. Ce n'est tout simplement pas un langage proprement humain, mais animal et donc, par nature, inintelligible. C'est une simple formule onomatopéique qui, comme chez les *Wolof* (je fais allusion ici précisément à

Chez les *Seereer*, comme chez leurs cousins *Peulh* du Sénégal, qui sont tous les deux connus pour être de grands éleveurs vivant majoritairement en milieu rural, l'hypothèse de l'existence d'un langage mystique des animaux qu'ils côtoient au quotidien est attestée. Chez ces deux entités ethniques, il est déconseillé aux pâtres qui veillent sur les troupeaux de vaches pendant la nuit d'entrer soudainement dans le troupeau à des heures creuses sans manifester un signal pour avertir les vaches. Le risque de les surprendre en train de discuter secrètement entre elles est réel et la crainte de réveiller la colère des bovidés qui pourraient réagir immédiatement en guise de représailles est à redouter. Le risque est encore plus grand de se faire sanctionner par les vaches dépourvues de cornes que les *Seereer* appellent *diik*, car ces dernières sont considérées comme étant les plus douées de pouvoirs magiques. Mais dans la mesure où seules les personnes ayant quelques pouvoirs mystiques peuvent entendre les propos que se tiennent les vaches, il va sans dire que ce risque n'est réel que pour cette catégorie étrange de personnes. La question qu'il importe de se poser relativement au langage des animaux est celle de savoir dans quelle langue ils parlent. À ce propos, nous sommes allés recueillir l'expertise d'un savant guérisseur *peulh* et par ailleurs grand éleveur de bovins, Samba Ba, résident au quartier périphérique des Émetteurs dans la commune de Fatick, qui nous explique ceci : « si les vaches appartiennent à un éleveur *seereer*, alors elles vont parler *seereer*. Si elles appartiennent à un éleveur *peulh*, elles se parlent en langue *peulh*, et ainsi de suite ».

Le même savant Samba Ba nous révèle par ailleurs que plus d'une fois, il a eu à surprendre pendant la nuit ses propres vaches en train de se parler. Notre curiosité nous a poussés à poser à notre informateur une autre question, relative au contenu des paroles que peuvent bien se dire des vaches dans leurs discussions intimes nocturnes. Sa réponse fut qu'elles discutent sur toutes choses leur concernant, comme par exemple ce que les unes et les autres ont eu à faire dans la journée. Il nous révèle avoir surpris une de ses vaches en train de réprimander la vache qui, dans la journée, servait de guide aux autres, en lui disant ceci : « Mais toi, pourquoi t'es-tu permis de te mettre à la tête du peloton durant toute la journée pour nous mener vers des endroits où il n'y même pas assez de fourrage ? À cause de toi, nous n'avons pas suffisamment mangé aujourd'hui. Désormais, tu ne vas plus nous guider vers les sources de nourriture et les points d'eau ».

La même dimension magique immanente au langage animal n'est pas moins caractéristique du langage des plantes. Beaucoup de botanistes autorisés ont en effet

---

l'expression *Melmele meless*) dont la langue est très apparentée à celle des *Seereer*, évoque une disparition subite et quasi mystérieuse.

confirmé l'idée curieuse qu'en plus de leurs innombrables vertus naturelles (production d'ombre, fertilisation du sol, absorption du gaz carbonique qu'expire l'homme, dégagement de l'oxygène, vertus nutritives et thérapeutiques), les plantes possèdent un langage (Pelt, 1996 : 239 ; Palaiseul : 1995 : 31). Il y a seulement que la faculté de percevoir le langage des plantes, tout comme celui des animaux, ne serait pas à la portée du premier venu. Ce privilège ne va qu'aux magiciens informés dont la plupart sont des guérisseurs traditionnels, soit par leurs propres pouvoirs mystiques, soit par l'intermédiaire des savants et bienfaisants *Pangool*. La plupart des phytothérapeutes *seereer* auxquels nous nous sommes confiés à propos de cette question peu ordinaire nous ont révélés qu'avant de couper les racines, l'écorce ou les feuilles des arbres à des fins curatives, ils commencent d'abord par leur demander secrètement l'autorisation de prélever une partie de leur corps. Sans le strict respect de ce rituel qui ressemble fort bien à celui consacré aux *Pangool*, où s'invite toujours la parole-prière sacrée, la cure escomptée avec une partie du corps de l'arbre (écorce, feuilles, racines) risque d'être un simple cautère sur une jambe de bois. Bien des cas se sont en effet produits en milieu *seereer*, et certainement ailleurs, où des plantes magiques ont refusé de guérir des maladies pour lesquelles on a prélevé leurs racines, leur écorce ou leurs feuilles, pour seul motif que ceux qui les ont prélevées n'ont pas pris la précaution de sacrifier au préalable à ce rituel, le plus souvent par méconnaissance.

Cette science *seereer* des plantes nous renseigne sur un autre fait fondamental peu remarqué, à savoir que les arbres auraient des noms de famille, comme les personnes, dont l'invocation est nécessaire à leur utilisation à des fins thérapeutiques. D'après ce que savent les magiciens *seereer*, le moyen le plus simple et le plus efficace pour envoûter une personne en lui jetant un mauvais sort ou, au contraire, pour lui garantir mystiquement une faveur quelconque qu'il n'aurait jamais pu obtenir autrement, c'est de connaître son prénom et nom et/ou celui d'un de ses parents. La connaissance des deux à la fois serait encore mieux. Il apparaît donc que les noms des choses et des personnes ne font pas seulement qu'« enseigner », ainsi que le confiait *Cratyle* à Socrate. Ils ont quelque chose de mystique, de mystérieux même, comme le montre aussi, chez les *Seereer*, le refus du prénom à la naissance (*fañ gon*) par l'enfant. Ce fait, certes, de plus en plus rare, se produit tout de même, et, à l'occasion, oblige ses parents à devoir changer son prénom, en lui donnant le plus souvent celui d'un de ses ancêtres, sans quoi l'enfant sera toujours pleurnichard, maladif, refuse parfois de manger et maigrit lamentablement, avec une forte probabilité de mourir prématurément. Les prénoms des personnes comportent curieusement une dimension mystique dont la connaissance et la prise en compte sont essentielles en pays *seereer*.

## **Conclusion**

Les usages sociaux du langage, chez les *Seereer* du Sénégal, sont multiples. Mis à part sa fonction de communication, le langage fait office de cognition. Les connaissances sociales et les valeurs morales se transmettaient de génération en génération par le biais de la parole. Les apophtegmes, les proverbes, les dictons, les contes ainsi que l'initiation traditionnelle occupaient une place centrale dans ce processus de cognition sociale. Seulement, en pays *seereer*, le langage s'assimile souvent à la magie, comme à l'occasion du culte rendu aux *Pangool* protecteurs, ou lorsqu'il s'agit de décoder le langage mystérieux prêté aux animaux et aux plantes porteuses de remèdes thérapeutiques avérées. Avec les *saltigi*, devins avisés, maîtres de la science mystique, qui se révèlent principalement au public lors des *xoy*, la parole se fait aussi magie pour prédire, par l'entremise des rêves prémonitoires, les événements heureux ou malheureux, exorciser le mal, faire tomber la pluie en période de dure sécheresse, etc. Ce qu'il y a d'essentiel à retenir de cette étude, c'est la prégnance de la dimension cognitive du langage chez les *Seereer*, même lorsque celui-ci transcende l'ordinaire pour se mettre au service de la magie. Malheureusement, le pas qu'a définitivement pris l'écriture sur l'oralité, surtout dans le contexte de la modernité contemporaine et ses effets corrosifs sur la tradition, est pour une part responsable du processus d'abolition progressive des précieux savoirs tenant de l'oralité.

## **Bibliographie**

- AUGERON M., BONNIFAIT F., FAYE A., NDIAYE A R., (dir.), 2016, *Voyages en pays seereer. Le Sine-Saloum (Sénégal), des patrimoines en partage*, La Crèche (France), Geste éditions, 316 p.
- BAYLON C., MIGNOT X., 2000, *Initiation à la sémantique du langage*, Paris, Nathan/HER, 255 p.
- BECKER C., FAYE W C., 1983, L'anthroponymie sereer : les prénoms et les surnoms, Kaolack, 129 p.
- BOURDIEU P. 1982, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 238 p.
- BRENOT P. (dir.), 1989, *Langages. De la cellule à l'homme*, Paris, L'Harmattan, 223 p.
- BRUN J. 1985, *L'homme et le langage*, Paris, PUF, 256 p.

- BRUZZONE V T., 2011, La royauté de la mer à Fadiouth. Aspects de la religion traditionnelle seereer (Sénégal), Paris, L'Harmattan/IFAN, 330 p.
- CAUVIN J., 1980a, *Comprendre les contes*, Paris, Éditions Saint-Paul, Classiques africaines, 101 p.
- CAUVIN J., 1980b, *Comprendre la parole traditionnelle*, Paris, Éditions Saint-Paul, Classiques africaines, 88 p.
- DELBECQUE N., 2006, Linguistique cognitive. Comprendre comment fonctionne le langage, Bruxelles, De Boeck/Duculot, 404 p.
- DIAGNE M., 2005, Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire, Paris, Karthala, 600 p.
- DIENG B., 2008, Société wolof et discours du pouvoir. Analyse des récits épiques du Kajoor, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 378 p.
- DIONE S., 2004, L'appel du ndut ou l'initiation des garçons seereer, Dakar, IFAN/Enda Tiers-Monde.
- DIONE A., 2005, *Le surnaturel et le merveilleux dans les récits seereer*, mémoire de maîtrise, département de Lettres Modernes, université Cheikh Anta Diop de Dakar, 246 p.
- DOSSOU F., 1994, « Écriture et Oralité dans la transmission du savoir », in *Les savoirs endogènes*, HOUNTONDJI P J. (dir.), Paris, Karthala/Codesria, pp 283-312.
- DUPIRE, 1994, Sagesse seereer. Essais sur la pensée seereer ndut, Paris, Karthala, 174 p.
- DUPIRE M., 1999, « Divination et pouvoir local. Variations sénégalaises. Le saltigi seereer », *Gradhiva*, n° 25, pp 45-62.
- FANTOU É. 1987, Textes et documents sur le langage. Tome 2. Anthropologie littéraire de l'Antiquité au XVIIème siècle, Paris, Ellipses, 315 p.
- FARAGO F., 1999, *Le langage*, Paris, Armand Coli/HER, 190 p.
- FAYE A. 1977, Le thème de la mort dans la littérature seereer, Dakar, NEAS, 311 p.
- FAYE A., 2002, « La beauté seereer : du modèle mythique au modèle poétique », in *Éthiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 68, pp 1-16.

- FAYE S., 1982, La spécificité sérère, *Note librairie*, n° 81, octobre-décembre, pp 24-30.
- FÉDRY J., 2010, *Anthropologie de la parole en Afrique*, Paris, Karthala, 357 p.
- GANAY S., 1984, « Toponymie et anthroponymie », in *Onomastica. Revue internationale de toponymie et d'anthroponymie*, n° 2, pp 145-146.
- GOLDSTEIN K., 1969, « L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage », in *Essai sur le langage*, trad. G. Bianquis, Paris, Éd. Minuit.
- GRAVRAND H., 1960, « Rites d'initiation et vie en société chez les Sereer du Sénégal », in *Afrique-Documents*, n° 52, juillet-août, pp 129-144.
- GRAVRAND H., 1983, *La civilisation sereer. Cossaan. Les origines*, Dakar, NEA, 361 p.
- GRAVRAND H., 1990, *La civilisation sereer. Pangol. Le génie religieux sereer*, Dakar, NEAS, 473 p.
- HOBBS T., 1651, *Léviathan*, Sirey, trad. Tricaud, 1971.
- HOUIS M., 1971, *Anthropologie linguistique de l'Afrique*, Paris, PUF, 232 p.
- JACOB J., 1990, *Anthropologie du langage. Construction et symbolisation*, Pierre Mardaga éditeur, 260 p.
- KOUNA M., 1978, « Le langage du saltigué », in *Demb ak Tey*, Dakar, cahier du mythe, n° 4 et 5, pp 21-27.
- LEGUY C., 2001, *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Paris, Karthala, 323 p.
- MBA E M M., 2008, « Prolégomènes méthodologiques à l'étude épistémologique des savoirs traditionnels africains », in *Éthiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 80, 1<sup>er</sup> semestre, pp 172-199.
- NDAW A., 1997, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Éditions du Sénégal, 307 p.
- NDIAYE R. A., 1981, *La notion de parole chez les Sereer (Sénégal)*, thèse de doctorat de troisième cycle, université Paris III, Sorbonne nouvelle.

- NDIAYE R. A., 1982, « La parole chez les Sereer », *Note librairie*, n° 81, octobre-décembre, pp 19-23.
- NDIAYE R. A., 1985, « Littérature orale et structuration sociopolitique en pays *sereer* », *Éthiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 42, 3<sup>ème</sup> trimestre.
- PAVEAU A-M., SARFATI G-É., 2003, *Les grandes théories de la linguistique*, Paris, Armand Colin/VUEF, 256 p.
- Platon, *Cratyle*, in *Œuvres complètes*, Tome 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la pléiade », trad. Robin, 1950.
- PALAISEUL J., 1995, *Nos grands-mères savaient. Les vérités sur les plantes et la vie naturelle*. Paris, Éditions Robert Laffont, SA, 422 p.
- PELT J-M., 1996, *Les langages secrets de la nature*, Paris, Fayard, 1996, 249 p.
- RICCEUR P., 1969, *Le conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil.
- SENGHOR L S., 1964, *Œuvre poétique*, Paris, Seuil, Nouvelle édition 1990, 437 p.
- SÈNE D., 2006, *La socialisation par les groupes de pairs en milieu seereer. L'exemple du village de Toucar dans le département de Fatick*, Mémoire de DEA de Sociologie, Université Gaston Berger de Saint-Louis, 75 p.
- SÈNE D., 2016, « Du triomphe de la pharmacopée traditionnelle à la thérapeutique des *Pangool* protecteurs en pays *seereer* du *Siin* », In *Siin* », In AUGERON M., BONNIFAIT F., FAYE A., NDIAYE A R., (dir.), *Voyages en pays seereer. Le Sine-Saloum (Sénégal), des patrimoines en partage*, La Crèche (France), Geste éditions, pp 300-304.
- SÈNE D., « Du succès de la phytothérapie dans les soins sanitaires chez les *Seereer* du *Siin* », Communication présentée au colloque international et interdisciplinaire organisé par le laboratoire UMI 3189 « Environnement, Santé, Sociétés » de la Faculté des Sciences et Techniques de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar du 10 au 12 décembre 2013 sur « *Biodiversité végétale et ressources thérapeutiques dans le Sahel* ».
- SYLLA A. 1994, *La philosophie morale des Wolof*, Dakar, IFAN, 219 p.

== Dominique SÈNE ==

- THIAW I L., 2005, *La Femme seereer (Sénégal)*, Paris, L'Harmattan, 282 p.



**Le dynamisme du texte et de l'image dans *La Jalousie* (1957)  
d'Alain Robbe-Grillet  
( Jean Denis NASSALANG )**

Faculté des Sciences et Techniques de l'Éducation et de la Formation  
(FASTEF), Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)

Résumé

Alain Robbe-Grillet, à travers la conscience d'un mari rongé par un sentiment de jalousie, parvient à produire une fiction émancipée des entraves classiques de la narration. Le narrateur, par le biais d'une certaine intergénéricité, insère dans la logique du texte des images discontinues qui ne deviennent suspectes que par le sens qu'il leur assigne. A l'intérieur de ce temps fracturé, l'auteur a glissé un nombre considérable d'indications, parfois contradictoires, mais qui ne peuvent s'expliquer que par l'intervention de l'imagination du lecteur.

Mots Clés : Dynamisme - Esthétique - Image - Lecteur - Narrateur - Narration - Récit - Texte - Personnage.

Abstract

Alain Robbe-Grillet, through the consciousness of a husband eaten away by a feeling of jealousy, succeeds in producing a fiction emancipated from the classic barriers of narration. The narrator, by means of a certain intergenericity, inserts in the logic of the text discontinuous images which become suspicious only by the meaning which they assign to them. Within this fractured time, the author has slipped a considerable number of indications, sometimes contradictory, but which can only be explained by the intervention of the reader's imagination.

Key words : Dynamism - Aesthetics - Image - Reader - Narrator - Narration - Story - Text - Character.

Fortement marqué par deux événements qui ont bouleversé sa vie, Alain Robbe-Grillet dans *La Jalousie* propose une vision du monde et des choses qui bouscule l'horizon d'attente du lecteur. La guerre mondiale qui, bien que terminée, a occasionné un cortège de cataclysmes qui ont dénaturé toutes les relations, mais aussi

l'image visuelle qui a connu une ascension fulgurante avec les progrès scientifiques tels que la télévision et le cinéma. Ces nouvelles technologiques du moment, ont apporté une altérité dans les techniques robbe-grillésiennes de la narration. L'auteur, influencé par la qualité de ces inventions, propose un travail novateur sur l'image textuelle, insufflant ainsi un dynamisme considérable au roman. De cette ingéniosité composite, naît une narration errante qui « morcelle tout ce qui est perçu » (*Jal*, 76)<sup>1</sup> et impulse, chez le lecteur, un cheminement intellectuel qui revêt différents aspects avec de nombreux visages. Dans cette œuvre,

« l'art ne vise pas à engendrer chez le regardeur une contemplation esthétique confortable et passive, c'est-à-dire une consommation. Le créateur, et cet autre qu'il désire rencontrer, sont impliqués à égalité dans le même processus : s'acharner à être vivant. »<sup>2</sup>

Alain Robbe-Grillet a su insérer dans cette platitude déconcertante de la narration un ensemble de ressorts qui impulsent et donnent sens à la fiction, à la lecture. Ce sont ces techniques essentiellement basées sur les jeux et les analogies qui tout en subvertissant le schéma narratif traditionnel éveillent la sensibilité du lecteur. Nous comptons apporter des éléments de réponse à ces questions dans ce présent article.

### **Les jeux de mots**

La figuration du sens dans un texte littéraire amène la critique à considérer les signifiés nés des rapports internes à l'œuvre et de l'activité créatrice de sens exercé par le je-lisant. Cette production donne non seulement un sens à l'œuvre elle-même ; mais elle lui insuffle une vitalité qui intéresse, à travers les générations, les lecteurs. L'écrivain, pour répondre à ces exigences de composition, est dans l'obligation d'évaluer les rapports entre la fiction et la réalité. La narration devient le fruit de recherches qui, à n'en pas douter, emprunte à la vie de l'auteur, à ses expériences et aux inventions de l'époque. C'est dans cette logique qu'Alain Robbe-Grillet, dans le texte de *La Jalousie*, exprime les angoisses contemporaines dans une esthétique remodelée.

---

<sup>1</sup> Au cours de notre travail, nous avons utilisé l'édition Minuit, 1957. *La Jalousie* est abrégée *Jal*. et le chiffre suivant renvoie au numéro de la page.

<sup>2</sup> Sentier, « Une Pratique fragmentée », in *Figures de l'errance*, publication du CEREAP, sous la direction de Dominique BERTHET, Paris, L'Harmattan, 2007, pp 217-234, p. 222.

« L'artiste doit être en permanence à l'écoute de lui-même, attentif à tous les aspects qui se manifestent dans son mental. La tâche est complexe car tout est en perpétuel changement. Le chemin naturel pour y parvenir est une errance qui consiste à se laisser emporter par le mouvement des choses »<sup>3</sup>.

Dans l'écriture de ce texte, l'auteur met en jeu une certaine théorie que Dominique Rabaté appelle « l'épuisement »<sup>4</sup>. C'est-à-dire que parmi les diverses expérimentations mises en exergue, nous avons une certaine disparition de la voix narrative. L'essentiel du roman est le fruit d'une vision<sup>5</sup>. Cette technique inspirée du regard cinématographique tente de supplanter progressivement, dans beaucoup d'œuvres, le sacro-saint principe de "raconter" pour convaincre. Cette philosophie du regard semble plus adéquate pour donner une idée de ce monde qui échappe au contrôle de l'homme. N'est-ce pas la raison pour laquelle le Nouveau roman est qualifié d'école du regard ? Jochen Mecke conçoit cette perméabilité des frontières entre la littérature et le cinéma sous forme d'un chiasme culturel :

« L'évolution de la littérature et du cinéma est marquée par un chiasme culturel étonnant: car, au moment où la littérature cesse de "parler" et commence à se limiter à "montrer", au moment où elle quitte le domaine de la voix pour passer à celui du "voir", le cinéma, lui, transforme la vision qui, jusqu'alors, lui était propre, en l'enregistrement d'une voix. En même temps que le "Nouveau Roman" supprime la voix du narrateur pour se rapprocher du "regard cinématographique", celle-ci revient, sous la forme d'un commentaire en voix off, dans les films d'après-guerre et surtout dans le contexte de la « politique des auteurs » et de la nouvelle vague. »<sup>6</sup>

Alain Robbe-Grillet, comme les autres écrivains du Nouveau Roman, ont saisi que pour diverses raisons, la réalité ambiante ne se laisse plus dompter. Ce monde qui revient d'une série de crises ne peut être évoqué qu'à travers des clichés. Nous avons, ainsi, un nombre considérable de jeux de mots révélateurs d'images qui déconstruisent la linéarité narrative traditionnelle et imprime une nouvelle

---

<sup>3</sup> Sentier, « Une pratique fragmentée », in *Figures de l'errance*, Sous la direction de Dominique Berthet, pp. 217- 234, p. 222.

<sup>4</sup> *Vers une littérature de l'épuisement*, Paris, José Corti, 1991, p. 11.

<sup>5</sup> Maurice Blanchot dans *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 11, préfère parler de métaphore théâtrale pour signifier cet effacement de la voix narrative au profit du regard : « l'idéal reste la représentation du théâtre classique : le narrateur n'est là que pour le lever du rideau ; la pièce se joue dans le fond, de toute éternité et comme sans lui ; il ne raconte pas, il montre, et le lecteur ne lit pas, il regarde, assistant, prenant part sans participer. »

<sup>6</sup> « Voix cassée et voix muée : la voix narrative », in *Voix et création au XXe siècle*. Actes du colloque de Montpellier, Paris, Champion, 1997, p.87.

organisation structurelle du récit. Le narrateur, comme le lecteur, sont enfermés dans un espace interstitiel où l'hybridité a une valeur sacrée.

« Le décloisonnement est, sans aucun doute, un des traits distinctifs de notre époque. Les supports médiatiques (livre, télévision, radio, internet, etc.) et au travers d'eux, les histoires et les idées se disséminent. Les disciplines ne se conçoivent plus en vase clos ; même la poétique, conventionnellement étanche aux approches culturelles et sociales, s'ouvre à l'interdisciplinarité et fait appel aux outils de la sociocritique, de l'esthétique de la réception et de l'histoire. »<sup>7</sup>

Ce défaut d'étanchéité entre les arts, les genres, bouscule les matériaux traditionnellement en vigueur. Le narrateur moderne dont la faculté d'analyse et le pouvoir expressif sont décrépits, s'efforce, à travers des mots sémantiquement déchargés de leur consistance, de produire des images qui seules peuvent témoigner de l'absurdité de la vie et des faits. Dans le contexte actuel, les objets qui appartenaient à un univers dont l'homme est le maître incontesté, échappent à son contrôle. Il s'efforce, à travers des paroles, des mots et des silences d'acquérir le sens:

« Franck se tait brusquement, au beau milieu de son discours. Il regarde les lèvres et les yeux, à sa droite, sur lesquels un sourire tranquille, comme dépourvu de sens, à l'air éternisé par un cliché photographique. Sa propre bouche est demeurée entrouverte, peut-être même au milieu d'un mot » (Jal, 199).

Ce sourire malicieux arboré par Franck et éternisé par un cliché photographique attire l'attention du lecteur. Il faut préciser que cette image prise nous est décrite sous le regard du mari qui a surpris une conversation entre Franck et A... à propos de la voiture en panne en ville. Le narrateur est confiné dans une posture de caméraman. Il est exclu de ce débat dont il ne maîtrise ni les tenants ni les aboutissants. Il est un simple observateur posté derrière les jalousies. Son rôle se limite à filmer ces scènes dont les significations lui échappent. En tant que lecteurs, nous y repérons, au moins deux images qui nourrissent notre imagination. Il s'agit pour le narrateur de nous proposer une image d'une scène qui fonctionne comme une mobile-preuve de la relation adultérine entre Franck et A... Toutes les images que le mari s'efforce de présenter révèlent des postures soit de A... ou de Franck à travers lesquelles le lecteur est appelé à lire une relation qui dépasse le cadre d'une simple amitié entre les deux personnages en jeu. Le lecteur est aussi convié à saisir l'éraflure

---

<sup>7</sup> François HARVEY, Alain Robbe-Grillet : le nouveau roman composite. Intergénéricité et intermédialité, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 11.

psychologique du sujet narrant à travers ces images. Le personnage, dirons-nous, comme l'homme de société de cette époque dont la prétendue supériorité sur l'univers est déçue par les événements, n'est plus en mesure de comprendre et d'examiner de fond en comble les choses. Par ces jeux, la narration révèle un personnage émietté et quasi aphone :

« Un être sans contour, indéfinissable, insaisissable et indéfinissable, un "je" anonyme qui est tout et qui n'est rien et qui n'est le plus souvent qu'un reflet de l'auteur lui-même, a usurpé le rôle du héros principal et occupe la place d'honneur. Les personnages qui l'entourent, privés d'existence propre, ne sont plus que des visions, rêves, cauchemars, illusions, reflets, modalités ou dépendances de ce "je" tout puissant. »<sup>8</sup>

Dans le texte de Robbe-Grillet, le profil linguistique qui définissait le héros classique est abrogé au profit de la construction d'un lecteur apte à lire entre les lignes du discours toutes les déceptions inhérentes à la condition humaine. Franck se permet de jouer avec la prononciation des mots ou parfois se tait au beau milieu de la diction d'une expression, laissant au lecteur le soin de compléter les mots ou expressions manquants. Cette fracture de la voix cumulée aux répétitions de certaines scènes, en plus de solliciter la participation du lecteur, récuse l'esthétique du roman. La part du lecteur fait que le roman s'ouvre à d'autres genres et à d'autres formes stylistiques. Le vice de la jalousie s'acharne à contester l'ossature classique du sujet narrant, la narration et la temporalité. Le texte, à travers ces multiples variations et ruptures, superpose des motifs qui réorganisent l'acte de lecture. L'égarément du mari jaloux influe donc sur les niveaux textuels et incite une certaine (ré)organisation du récit.

Devant cette opacité de la réalité qui refuse d'être décortiquée par les mots de la langue, seules les images permettent de se faire une idée assez cohérente du monde. Les expériences du modernisme obligent le lecteur à prendre part à la construction du sens. Il doit, à travers un jeu de reconstitution de ces images disparates et parfois inconciliables, saisir l'incapacité du narrateur à dire clairement l'histoire. Ainsi plongé dans une nuit psychologique liée à la brouille de toutes les pistes, le mari jaloux impulse une redéfinition du roman traditionnel avec ses figures. Pour produire le sens des choses inscrits dans ce texte, il faut considérer «la narration [comme] cette fonction fondamentale et comme primitive du langage qui, portée par

---

<sup>8</sup> Nathalie Sarraute, *L'Ère du soupçon*, Paris, Gallimard, 1956, p. 61.

la base matérielle des sociétés, non seulement touche à l'histoire, mais effectivement l'engendre »<sup>9</sup>

En ce lendemain de la deuxième guerre mondiale où l'humanité vit dans la peur liée à la guerre froide, le roman propose une structure labyrinthique de saisie de l'univers. Les textes nouent dans un ordre discontinu à la fois l'histoire de la nature, des hommes et de l'art romanesque : « Sa phrase se termine par "savoir la prendre" ou "savoir l'apprendre" sans qu'il soit possible de déterminer avec certitude de qui il s'agit, ou de quoi » (*Jal*, 26).

L'interprétation de ce jeu de mots ouvre une série de portes qui débouchent sur des espaces mal cadrés. A n'en pas douter, le dénominateur commun reste le soupçon d'une scène adultérine. Cette métaphore sexuelle arrose le texte et contribue à la polyphonie du discours. Nous avons plusieurs images qui y interfèrent au point d'assimiler le texte à des fils entremêlés d'un écheveau. Les images proposées sont floues et polysémiques.

L'examen de ce jeu de mots aux connotations sémantiques différemment chargées cache toute la distorsion des propos. Nous avons une première idée renvoyant à un guetteur tapis dans l'ombre pour filmer des scènes amoureuses entre son épouse avec son amant Franck ; l'autre révèle un enquêteur cherchant à s'informer sur un certain nombre de faits. Dans tous les cas, il s'agit, à travers ce balbutiement et ces hésitations de la narration, d'exprimer son échec à reconstruire l'histoire qu'il narre. Le mari se sert de cette insidieuse technique pour extérioriser cette passion dévastatrice qui l'habite.

En manipulant toujours ces scènes décrites, le lecteur comprend, à travers la technique de l'intermédialité mise en œuvre, que Robbe-Grillet glisse constamment d'un point de vue à un autre et d'un art à un autre. Nous passons inlassablement du cinématographique au (télé)visuel ou au romanesque et *vice versa*. Les images créées par ce jeu de mots instituent une certaine intergénéricité dans le discours. Par moments, le texte nous oblige à adopter la position de spectateur comme dans une pièce théâtrale, et dans d'autres épisodes, nous retrouvons le romanesque avec une narration qui suscite une certaine sympathie pour ce mari cocu. En prenant la position d'enquêteur, le texte ouvre aux arcanes du roman policier. Franck serait ce criminel qui sans pitié attise la jalousie et la haine du mari. Et pour parvenir à ses fins, le narrateur altère constamment ses points de vue. L'on passe parfois d'une focalisation externe à une focalisation interne : « Sa phrase se terminait par "savoir

---

<sup>9</sup> Jean Pierre Faye, *Théorie du récit, introduction aux langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972, p. 107.

attendre" ou "à quoi s'attendre" ou "la voir se rendre", "là dans la chambre", "le boy noir y chante", ou n'importe quoi» (*Jal*, 193).

La perception du mari superpose des images auditives aux images visuelles. Certaines images évoquent sa situation et ôte à la narration son caractère objectif. Le lecteur, obligé d'imaginer, d'entendre et de regarder avec les sens du mari narrateur sent une dynamique déconstructiviste du code traditionnel de narration. Ce jeu intergénérique donne l'aspect d'un film d'enquête en vue d'un procès judiciaire où l'enquêteur interfère ses points de vue entre les faits réels afin d'incliner la position du spectateur pour l'amener à repérer avec lui les mobiles de condamnation. Il permet à Alain Robbe-Grillet de créer un code de lecture qui déstabilise les attentes classiques du roman. Pierre Van Den Heuvel dira que « c'est dans ce jeu entre le niveau oral et le niveau écrit, entre le signe sonore et la parole entre le signe visuel du mot, que se situe la tension du texte ; sa dynamique »<sup>10</sup>.

Comme nous en ferons mention dans l'approche des analogies textuelles, dans *La Jalousie* nous avons une narration essentiellement visuelle. Mais celle-ci impulse une dynamique qui pousse le lecteur à aller au-delà d'une simple observation. Les objets, comme les faits qui se trouvent dans le champ de vision du mari engendrent dans ses réflexes et son imaginaire un prolongement de la narration dans des lieux surréels. Alors, même s'il est le plus souvent un simple observateur incapable de dire ce qui se passe dans la tête de Franck et de A..., il parvient toutefois à impulser une dimension hypothétique aux choses. Robbe-Grillet affirme lui-même : « C'est Dieu seul qui peut prétendre être objectif. Tandis que dans nos livres au contraire, c'est un homme qui voit, qui sent, qui imagine, un homme situé dans l'espace et le temps, conditionné par ses passions. »<sup>11</sup>

Robbe-Grillet en se livrant, par le biais de ces jeux, à une déconstruction des formes figées du roman, reconfigure l'art romanesque. Le romancier se refuse de perpétuer la théorie classique du roman-miroir de la société promené la long d'un chemin. Et parmi les codes de lecture qu'il souhaite désarçonner, nous avons le code narratif qui était décisif pour garantir une esthétique harmonieuse du texte. A travers ces jeux de mots et d'images, l'auteur tourne en dérision le principe dogmatique fondé sur la succession linéaire des séquences narratives. Pour lui, il faut contester cette formule cardinale du déjà vu et du déjà lu pour formater le texte dans une

---

<sup>10</sup> « Le narrateur narrataire ou le narrateur lecteur de son propre discours (*La Jalousie* d'Alain Robbe-Grillet) », in *Parole, mot, silence : Pour une poétique de l'énonciation*, Paris, José Corti, 1985, p. 155.

<sup>11</sup> Pour un nouveau roman, op. cit. p. 118.

dynamique novatrice, « à travers quoi le tout passe et qui fait sortir le texte de lui-même en l'ouvrant à de digressions virtuelles infinies »<sup>12</sup>.

En clair, le texte moderne cache tout un ensemble de mythes à travers les interstices du discours. Nous avons assez d'hypothèses enfouies dans les propos des personnages. C'est dans cette dynamique que nous décelons l'aversion du mari à travers ce jeu : « "Madame, elle n'est pas rentré", "le café il n'est pas servi", "Dieu vous bénisse" ou n'importe quoi » (*Jal* 175).

Ce jeu d'expressions provoque une mer d'images qui interpellent la sensibilité du lecteur. Nous passons d'une scène évoquant l'absence de A... à l'apéritif puis à la religion. Dans ces propos, l'on comprend que le projet de Robbe-Grillet s'inscrit dans une optique où ce qui prime est observé ou entendu. Il y a un glissement du constat vers l'évanescence des propos. Les images ainsi décrites sont si distantes qu'elles créent une brisure dans le schéma narratif. Ce qui n'est pas sans évoquer le découpage que l'on saisit dans les différentes séquences cinématographiques. Chaque image pourrait être considérée comme une bribe de séquence. Dans ce cas, chaque image n'est qu'une instantanée vite balayée par un jeu qui le supplée par une autre. De la sorte, le texte, en s'aidant des différents jeux, nous propose un ensemble d'images fugaces. Celles-ci se refusent d'être décrites dans un enchaînement raisonné qui déroulerait une linéarité lisse emportant l'adhésion et l'identification du lecteur, pur parler comme Cécile Voissette-Veysseyre :

« les coup(ur)es incessantes font que tout renvoie à tout et que ponctuer signifie non pas arrêter, mais ne pas mettre de points finaux, comme si le récit devait avoir une fois pour toute un début - un milieu – et une fin : une écriture soigneuse se termine au milieu d'une ligne par une phrase interrompue, sans signe de ponctuation »<sup>13</sup>.

Une approche herméneutique du passage de « Madame, elle n'est pas rentrée », signe d'une nuit qu'elle a passé en ville avec Franck et qui suscite les interrogations du mari, au cliché évoquant une prière probablement formulée par le boy noir à l'endroit du patron blanc révèle l'aversion du narrateur pour cette communauté noire. Sa phobie pour ce peuple autochtone commence par son refus de lire le roman africain mis en abyme dans *La Jalousie*. Il éprouve une certaine répulsion vis-à-vis de ces scènes évoquant le peuple indigène. Ainsi, il exprime, à travers cette phrase qu'il aurait entendue, la mission prométhéenne qui justifie sa présence dans cette terre africaine. Le mari ne conçoit pas leur présence dans ce coin de l'Afrique comme

---

<sup>12</sup> Roland Barthes, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970, p. 24.

<sup>13</sup> « Quitte ou double ? Robbe-Grillet et le mythe de l'identité » *Amaltea. Revista de mitocritica*, Volume 3, pp. 151-165, P. 153.



oppressante ; mais plutôt comme une mission civilisatrice. En ce sens, il mérite de loyaux remerciements.

A tout considérer, toutes ces situations décrites sous formes de coupures sont constitutives d'un scénario beaucoup plus long évoquant les situations de crise difficiles à exprimer ; mais qui donnent au texte tout son dynamisme. Se prononçant sur cette enchevêtrement parfois mal ordonné de séquences, Robbe-Grillet explique que cette méthode de rupture basée sur

« trop de fragmentations, de ponctuations, de plans isolés (comme situés entre parenthèses), de représentations ou de dédoublements, y figurent en évidence pour que le sens anecdotique des séquences ou bouts de séquences qui demeurent intacts entre deux intrusions, deux infractions, deux coupures, n'en perdent pas un peu de sa belle assurance »<sup>14</sup>.

Englué dans un espace et un temps qui échappent à tout contrôle, le mari jaloux propose au lecteur une série d'images dont il ne peut épuiser les contours en raison du caractère polymorphe et polysémique de vocables. La communication entre le narrateur et son lecteur est extravertie ; car le je-narrateur ne maîtrise pas l'histoire qu'il raconte et s'efforce, malgré sa passion, de ne pas interpréter les actes et les gestes qui se déroulent sous son regard. Il est constamment perturbé et hésitant, ce que révèlent ces jeux d'affirmations-négations.

## 2- Les analogies

Au cœur de l'esthétique robbe-grillétienne est inscrite toute la complexité de la structure du roman. Dans le texte de *La Jalousie* le narrateur a caché des scènes-images révélatrices des techniques narratives que l'auteur « invente en toute liberté et sans aucun modèle »<sup>15</sup>.

Puisque la réalité est devenue difficile à circonscrire, l'auteur propose des personnages qui révèlent la pensée d'un être là de la condition de l'homme. Les héros sont à appréhender dans leur instant présent. Ils refusent de se projeter dans un avenir assez rassurant et leur passé est constitué de quelques séquences inconciliables. Ces personnages mettent entre parenthèses tout ce qui est psychologique, religieux, moral et même culturel préférant se contenter d'« un ensemble de paroles qui se perdent » (*Jal*, 59). Mais à bien interroger la fiction, ce constat devient discutable.

---

<sup>14</sup>Alain Robbe-Grillet, Introduction à *Glissements progressifs du plaisir*, Paris, Minuit, 1974, p. 12.

<sup>15</sup> Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, op. cit., p. 36.

C'est-à-dire que les personnages principaux sont certes confinés dans un certain solipsisme ; mais leur regard finit par réduire l'autre en objet. Le narrateur oblige par cette technique le lecteur à interroger les objets pour en déduire le sens de leur description. Le mari jaloux devient ainsi un être vidé de sa vie intime, de ses fonctions d'époux pour devenir un pur reflet des choses. C'est à travers des images fragmentées que « la mémoire parvient, d'ailleurs, à reconstituer quelques mouvements de sa main droite et de ses lèvres ; quelques allées et venues de la cuillère entre l'assiette et la bouche, qui peuvent être considérés comme significatifs » (*Jal*, 24).

Tout en se gardant d'établir des correspondances fécondes entre le monde et les hommes qui gravitent autour de lui, le narrateur donne au lecteur la possibilité de saisir, par le biais de son regard anxieux, toute l'inquiétude liée à l'incohérence des faits. De cet imbroglio exposant l'image d'un narrateur sans existence propre qui analyse des faits absurdes, naît une narration désincarnée. Cette amorphie du narrateur ne le supprime pas complètement ; mais situe le lecteur dans une position de recomposition du personnage. Il appartient au lecteur de se faire, à travers les bribes de paroles et les images, une idée sur le personnage racontant les événements.

« La parole du récit nous laisse toujours pressentir que ce qui se raconte n'est raconté par personne : elle parle au neutre ; et dans l'espace neutre du récit, les porteurs de paroles, les sujets d'action – ceux qui tenaient lieu jadis de personnages – tombent dans un rapport de non identification avec eux-mêmes : quelque chose leur arrive, qu'ils ne peuvent ressaisir qu'en se dessaisissant de leur pouvoir de dire "je" »<sup>16</sup>.

L'univers que contemple ce mari est peuplé de personnages niés par leur flou et par l'incapacité du lecteur à faire coïncider les actions et leurs paroles dans une succession. Le chant de l'indigène apparaît, dans le fond, comme une image adéquate pour traduire ces multiples incertitudes que la narration ne peut intégrer :

« Sans doute est-ce toujours le même poème qui se continue. Si parfois les thèmes s'estompent, c'est pour revenir un peu plus tard, affermis à peu de choses près identiques. Cependant ces répétitions, ces infirmes variantes, ces coupures, ces retours en arrière, peuvent donner lieu des modifications – bien qu'à peine sensibles – entraînant à la longue fort loin du point de départ. » (*Jal*, 101)

Ce ressassement de notes musicales qui dans leur désaccord croissant faussent toute la mélodie du chant ne traduit pas seulement la haine du mari qui déteste la communauté noire ; mais il signifie aussi l'incohérence du récit. La forme composite

---

<sup>16</sup> Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit, p. 564.

de la structure de roman apparaît clairement à travers cette image du chant de l'indigène. La bizarrerie du chant est une analogie de ces techniques de narration qui enchevêtrent plusieurs rythmes. Les retours et répétitions de séquences évoquées sont générateurs de situations instinctives de la part du lecteur. A la lecture, il est obligé de les investir pour en déceler le sens implicite. Ainsi, il comprend que les paradigmes constitutifs sont exprimés sans la moindre solution de continuité. Pour rendre compte de l'évanescence de certains fondamentaux de la société, du monde, la narration intègre une série de variations autour d'un nombre d'éléments qui jouent le rôle de thèmes centraux.

« Le texte, dans un va-et-vient incessant, mélangera les renvois à notre univers tout en restant imprécis ou en brouillant les repères ou en modifiant à chaque fois certains éléments et on se trouvera sans doute confronté à des romans d'avant- garde tels ceux du Nouveau Roman »<sup>17</sup>.

Dans *La Jalousie*, la création de l'univers romanesque n'est plus l'apanage du romancier, mais le lecteur, comme un spectateur de ces images qui se côtoient sans liens logiques apparents, y participe dans la mesure où il joue l'œuvre dans un théâtre intérieur. Tout lecteur doit réécrire le texte en se fondant sur les éléments bruts évoqués par le narrateur et qui fonctionnent comme matières rythmiques agencés dans une durée qui ne surgit que de leur agencement. Jean Alter dira qu'

« il faut surtout noter que le traitement du temps laisse volontairement dans l'ambiguïté la question de savoir si les visions du mari jaloux se déroulent en l'espace de quelques semaines, de quelques jours, ou de quelques heures comme certains critiques l'ont avancé ; et si elles représentent une succession de réactions causées par une série d'événements bien distincts, ou, au contraire, si elles coexistent pêle-mêle dans la mémoire du personnage qui les revit en une fois, en désordre, seule l'économie du récit exigeant qu'elles apparaissent à la queue leu-leu. »<sup>18</sup>

Cette désorganisation temporelle ne permet pas de répondre dans un sens univoque. Nonobstant, de cette sinuosité de la narration naît un dynamisme qui donne une forme vivante à l'œuvre.

A travers certaines analogies, Alain Robbe-Grillet cherche à exprimer la défaillance psychologique des personnages. Les images décrites révèlent la discontinuité du code narratif du roman classique jadis basé sur une temporalité cohérente, une succession de séquences et sur la causalité. Dans *La Jalousie*, nous

---

<sup>17</sup> Yves Reuter, *L'analyse du récit*, Paris, Nathan, 2000, p. 36.

<sup>18</sup> La Vision du monde d'Alain Robbe-Grillet. Structures et Significations, Genève, Librairie Droz, 1966, p. 34.

avons des circonvolutions, imagées par cet essaim d'abeilles, qui remodelent la configuration narrative et proposent au lecteur des opérations qu'il doit prendre en considération pour recodifier le texte :

«Du reste, qu'il s'agisse de l'amplitude, de la forme, ou de la situation plus ou moins excentrique, les variations sont probablement incessantes à l'intérieur de l'essaim. Il faudrait pour les suivre, pouvoir suivre les individus. Comme c'est impossible, une certaine permanence d'ensemble s'établit, au sein de laquelle les crises locales, les arrivées, les départs, les permutations, n'entrent plus en ligne de compte » (Jal, 149).

Ce fourmillement d'individus inidentifiables évoque certainement cette société marquée par l'obsession des hommes pour le matérialisme au point de désagréger la valeur humaine. Ce que Robbe-Grillet cherche à susciter, c'est un regard novateur chez le lecteur. En fait, les années qui ont suivies la première guerre mondiale étaient déjà qualifiées de "folles" en ce sens qu'elles ont vu naître une conscience de l'homme déçue par tant de désordres et de situations désagréables. Les hommes sont découragés par la médiocrité de leur condition et par le silence du monde. Le chaos de la guerre a déstabilisé toutes les valeurs qui fondaient l'organisation sociale. En écho, nous avons dans le texte deux couples aux attentes constamment déjouées par la réalité. Franck et A... trompent leur partenaire et s'enfoncent dans des vices jadis répréhensibles. Nous sommes dans une société individualiste où le culte de l'intérêt imprime au cœur des comportements et des pensées décousues. Ces séries de crises fracturent la logique du récit et laissent transparaître, à travers le regard du mari, des ellipses, des anticipations, des analepses, etc. Le lecteur doit à chaque fois retrouver un ordre, établir des correspondances, chercher une continuité, instituer des hiérarchies pour produire du sens. Ces apories de la causalité des faits et de la chronologie participent de la fécondité de la structure et des images figurées dans le texte romanesque. « Ainsi, le labyrinthe textuel et le fonctionnement labyrinthique de l'œuvre de Robbe-Grillet font appel aux structures labyrinthiques en tant qu'outils de création et d'analyse »<sup>19</sup>.

Par un jeu de retours de scènes, d'images et de paroles avec quelques variantes, Robbe-Grillet engage le lecteur dans des voies narratives labyrinthiques. En plus de l'inciter à produire son code de lecture et le sens des événements, l'auteur, par le biais de cette discontinuité entre les dédales, brouille la bonne compréhension et le déchiffrement des réalités. Ce mari dont le projet consiste à décrire une relation qu'il

---

<sup>19</sup> Hassan Foroughi, Mohammad-Hossein Djavari et Sahar Heidari, « L'Errance narrative chez Alain Robbe-Grillet. Le cas d'étude: *Dans le Labyrinthe* » in *Recherches en Langue et Littérature Françaises. Revue de la Faculté des Lettres, Année 7, n° 11*, p. 14.

soupçonne et qui refuse de se justifier nous engage dans une errance narrative où les propos de l'énonciateur semblent s'effacer en même temps que le récit se déroule. La narration se déroule dans une obscure clarté qui déjoue le sens et incite le lecteur à des investigations beaucoup plus profondes :

« Bien qu'il fasse tout à fait nuit maintenant, elle a demandé de ne pas apporter les lampes qui- dit-elle – attirent les moustiques. Les verres sont emplis, presque jusqu'au bord, d'un mélange de cognac et d'eau gazeuse où flotte un petit cube de glace. Pour ne pas risquer d'en renverser le contenu par un faux mouvement, dans l'obscurité complète, elle s'est approchée le plus possible du fauteuil où est assis Franck, tenant avec précaution dans la main droite, le verre qu'elle lui destine. Elle s'appuie de l'autre main au bras du fauteuil et se penche vers lui, si près que leurs têtes sont l'une contre l'autre. Il murmure quelques mots, un remerciement, sans doute.» (Jal, 19)

Cette scène évoquée par le mari permet au lecteur de saisir une position inconfortable du narrateur. Cet énonciateur, dans son dessein de nous révéler les causes de sa jalousie, glisse quelques embrayeurs qui permettent au lecteur de comprendre que ces faits se déroulent en sa présence. La locution adverbiale « sans doute » informe sur la psychologie du mari qui occupe le fauteuil placé à l'écart. Les verbes de perception ainsi que l'adverbe de temps « maintenant » inscrits dans le texte permettent au lecteur, après réflexion, de déterminer la face cachée du narrateur. Il est évident que cette description formelle ou formaliste des données n'épuise pas la richesse du texte. L'image de Franck venu rendre visite à A... sans son épouse et qui manifeste une galanterie sans égale à l'endroit de A... pousse le lecteur à s'interroger sur la nature de cette relation. Ces images itératives suscitent des interrogations plus substantielles en termes d'enjeux d'écriture et de « matrice d'idées »<sup>20</sup> qui émergent de la forme d'expression, pour parler comme Alain Rabatel. Le récit s'enrichit de cette complexité basée sur une désorientation constante de la signification de l'œuvre. Genette soutient que

« Cette œuvre monotone, troublante, cette œuvre presque parfaite où l'univers se résorbe en lui-même est bien l'espace d'un vertige ; ou plutôt elle est elle-même, à sa manière, pour paraphraser le mot de Rimbaud, un vertige "fixé", puisque pro-jeté, donc à la fois réalisé et supprimé »<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> « Introduction à la deuxième partie de *Homo Narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit, Tome II*, Limoges. Les éditions Lambert-Lucas, 2008, p. 489.

<sup>21</sup> Gérard Genette, « Vertige fixé », in *Postface Dans Le labyrinthe*, Paris, Minuit, 1959, pp. 273- 306, p.305.

En définitive, l'apparente platitude ou le formalisme de la narration regorge de mobiles qui suscitent des émotions de la part du lecteur. Comme l'on peut se rendre compte, dans *La Jalousie*, la non maîtrise des vrais rapports qui unissent Franck à sa femme par le mari est une virtualité qui n'empêche nullement les variations concernant l'étendu du savoir ou l'expression de la subjectivité. Le dynamisme du texte et des images provient de ce qu'il faut précisément les analyser pour essayer de saisir quels effets ces variations tentent de produire.

« Dans l'absolu, l'expérience de la jalousie doit passer par une certaine évolution ; dans la mesure où le roman se définit comme l'analyse de cette passion, il confirme la fatalité de ce schéma qui va de la naissance à l'explosion et à l'oubli; mais dans la mesure où il rapporte l'aventure d'un individu particulier, il reflète le bouleversement que, dans son imagination, celui-ci apporte au déroulement abstrait de la loi générale.»<sup>22</sup>

Les techniques utilisées par Robbe-Grillet pour contester et rénover l'ossature traditionnelle de la fiction suscitent en même temps de fécondes interrogations qui rendent le récit vivant.

### **Bibliographie**

- ALTER, Jean, *La Vision du monde d'Alain Robbe-Grillet. Structures et Significations*, Genève, Librairie Droz, 1966.
- BARTHES, Roland, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- FAYE, Jean Pierre, *Théorie du récit, introduction aux langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972.
- FOROUGH, Hassan, DJAVARI, Mohammad-Hossein et HEIDARI, Sahar, « L'Errance narrative chez Alain Robbe-Grillet. Le cas d'étude: *Dans le Labyrinthe* » in *Recherches en Langue et Littérature Françaises. Revue de la Faculté des Lettres, Année 7, n<sup>o</sup> 11*.
- GENETTE, Gérard, « Vertige fixé », in *Postface de Dans Le labyrinthe*, Paris, Minuit, 1959, pp. 273- 306.

---

<sup>22</sup> Jean Alter, *La Vision du monde d'Alain Robbe-Grillet. Structures et Significations*, Genève, Librairie Droz, 1966, p. 34.

- HARVEY, François, Alain Robbe-Grillet : le nouveau roman composite. Intergénéricité et intermédialité, Paris, L'Harmattan, 2011.
- MECKE, Jochen, « Voix cassée et voix muée : la voix narrative », in *Voix et création au XXe siècle*. Actes du colloque de Montpellier, Paris, Champion, 1997.
- RABATÉ, Dominique, *Vers une littérature de l'épuisement*, Paris, José Corti, 1991.
- RABATEL, Alain, Homo Narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit, Tomme II, Limoges. Les éditions Lambert-Lucas, 2008.
- REUTER, Yves, *L'analyse du récit*, Paris, Nathan, 2000.
- ROBBE-GRILLET, Alain, *Pour un nouveau roman*, Paris, Minuit, 1963.
- -----, Introduction à *Glissements progressifs du plaisir*, Paris, Minuit, 1974.
- SARRAUTE, Nathalie, *L'Ère du soupçon*, Paris, Gallimard, 1956.
- SENTIER, « Une Pratique fragmentée », in *Figures de l'errance*, publication du CEREAP, sous la direction de Dominique BERTHET, Paris, L'Harmattan, 2007, pp 217-234.
- VAN DEN HEUVEL, Pierre, « Le narrateur narrataire ou le narrateur lecteur de son propre discours (*La Jalousie* d'Alain Robbe-Grillet) », in *Parole, mot, silence : Pour une poétique de l'énonciation*, Paris, José Corti, 1985.
- VOISSETTE-VEYSSEYRE, Cécile, « Quitte ou double ? Robbe-Grillet et le mythe de l'identité », *Amaltea. Revista de mitocritica*, Volume 3, pp. 151-165.





## Code mixing in Tunji Ogundimu's *The insiders* ( Rissikatou MOUSTAPHA-BABALOLA & Marcel KAKPO )

Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

### Abstract

Code mixing is a process which is characteristic of African literary creation. It is represented by the use of at least two languages (a mother tongue and a second or foreign language) in a literary work. This quasi generalisation of this technique of writing in African literature, being it in French or English, arouses many questions that can enrich linguistic analysis. Whatever the reasons why African novelists choose to "mix" two languages in their literary works, it is evident that they have some difficulties to describe African realities in a European language. Code mixing plays thus an important role insofar as it has a sociolinguistic, referential and discursive value. The purpose of this paper is to study the use of code mixing as linguistic choice by Tunji Ogundimu, a Nigerian writer, to provide certain linguistic pragmatic functions in his novel entitled *The Insiders*. This study has also discussed the situations in which this process is used.

Keywords : Code mixing, African literature, linguistics, culture, identity

### Résumé

Le mélange de codes est un procédé caractéristique de la création littéraire africaine. Il est représenté par l'usage d'au moins deux langues (une maternelle et une seconde ou étrangère) dans une œuvre littéraire. Cette quasi généralisation de cette technique d'écriture dans la littérature africaine, qu'elle soit d'expression française ou anglaise suscite chez le linguiste que nous sommes un certain nombre de questionnements. Quelques soient les raisons pour lesquelles les romanciers africains choisissent de « mélanger » deux langues dans un même ouvrage, il y a quand même une évidence : la difficulté pour eux de faire ressortir des réalités africaines dans une langue européenne. Le mélange de codes joue donc un rôle primordial dans la mesure où elle a une valeur sociolinguistique, référentielle et discursive. L'objectif de cet article est d'étudier l'emploi, par un auteur africain d'origine nigériane, Tunji Ogundimu, du mélange de code comme choix linguistique afin d'assurer certaines fonctions pragmatiques dans son roman *The Insiders*. Cette étude élucidera aussi les situations dans lesquelles ce procédé est utilisé.

Mots-clés : Mélange de codes, littérature africaine, linguistique, culture, identité

## **Introduction**

Language and culture depends on each other. This interdependency between language and culture makes language be the major means of identifying a set of people, nation or country. Hornby defines language as the system of communication in speech and writing that is used by a people of a particular country. It is often said that man is a social being; and what, perhaps, makes man to act as a “social being” is his ability to use language for communication. The importance of language in human’s life is not then to be demonstrated.

Sellers thinks that “language is intrinsic to the way we think, to the way we construct our groups and self-identities, to the way we perceive the world and organize our social relationships and political systems.” According to Whitman, it “[...] is not an abstract construction of the learned or of dictionary-makers, but is something arising out of the work, needs, ties, joys, affections, tastes, of long generations of humanity, and has its basis broad and low close to the ground.” From these different points of view, language can be perceived as a tool for social interaction through which human conveys, informs and shares ideas.

The multilingual nature of a country and some individuals’ multilingual or bilingual competence and the inter-language relationship existing between European and African native languages led to code mixing in conversation, discourse and communicative competence.

Code mixing is an expression, which in linguistics, refers to a multilingual’s or a bilingual’s use of two or more languages in a single unit of discourse, such as a word, an utterance, or a conversation (Genesee, Paradis, & Crago, 2004). O’Numan and Carter (2001) define it as, “a phenomenon of switching from one language to another in the same discourse.” African writers are confronted to multilingualism because, as every literate African citizen, they master at least two languages: their mother tongue and the official language of their country. This bilingualism appears clearly in their writings as the expression of their biculturalism. This is the case in Chinua Achebe’s *Things fall apart*, Wole Soyinka’s *The interpreters*, Olympe Bhêly Quenum’s *Un piège sans fin*, Jean Pliya’s *L’arbre fétiche*, Mariama Bâ’s *Une si longue lettre*, Ferdinand Oyono’s *Une vie de boy*, etc. just to quote some.

This generalisation of the use of mother tongues in writing in English or French can lead to two hypotheses. The first is that African novelists use their first language in addition to French or English because they do not know how to depict African

realities in their second language (French or English). The second interpretation can be the desire to make the readers be into contact with the natural community of the writer.

Whatever be the reason, there is undeniable evidence in the use of two or more languages by the majority of African writers: the necessity to make their novels available to a wide international readership in a colonial language in which it is not easy to express African socio-cultural reality.

To cope with this dilemma, African novelists employ various writing techniques to convey the various facets of African society everyday life. Code mixing appears then as the ultimate solution. Code mixing has a social, discursive and referential significance in a text.

This is the choice made by Tunji Ogundimu, a Nigerian novelist in writing *The Insiders*, a novel firstly published in 1995. In *The Insiders*, Tunji Ogundimu has mixed up Yoruba and English languages to convey the message. Using an African language in a novel that is supposed to be in English has certainly some advantages and disadvantages.

The main objective of the study is then to point out the implication of such bilingualism on the readers' understanding of Tunji Ogundimu's *The Insiders* and the situation in which the author has used code mixing in the novel. To reach the said objective, a qualitative research method, which consists in identifying code mixed extracts in the novel and analysing them has been applied. Before going to the findings, it is important to point out what code mixing is.

### **Literature review and theoretical framework**

Code mixing is an important feature and well studied speech process in multilingual communities. So many definitions of this term have been provided by linguists.

#### **What is code mixing?**

Wardhaugh (1992), defines code mixing as a phenomenon that occurs when speakers "use both languages together to the extent that they shift from one language to the other in the course of a single utterance". It is a mixing of two languages, usually

without a change of topic. As for Berthold et al. (1997), code mixing occurs when speakers shift from one language to the other in the midst of their conversation.

The term code mixing is sometimes used interchangeably with code switching which is defined as the alternation between different varieties used by the bilingual during the conversational interaction. For Bokamba (1989), it is a term referring to “the mixing of words, phrases and sentences from two distinct grammatical (sub) systems across sentence boundaries within the same speech event.” As far as Gumperz is concerned, he defines code switching as “the juxtaposition within the same speech exchange of passages of speech belonging to two different grammatical systems or subsystems” (1982:59).

Poplack (1980:605), identifies three types of code switching: tag switching, inter-sentential switching and intra-sentential switching.

Tag-switching involves inserting a tag or short phrase in one language into an utterance that is otherwise entirely in another language. This type of code switching occurs the most easily for the reason being that tags typically contain minimal syntactic restrictions thus not violating syntactic rules when being inserted into monolingual sentences. Common English tags such as *I mean, you know* and *I wish* are some of the examples given by Poplack (1980).

Intersentential switching happens at clausal or sentential level where each clause or sentence is in one language or another. Occurring within the same sentence or between speaker turns, this type of code switching requires its speaker to be fluent in both languages in order to conform to the rules of the languages.

Intra-sentential switching, possibly the most complex type among the three, can take place at clausal, sentential or even word level.

As can be seen, tag switching and intra-sentential switching are very close to code mixing when one takes into account their definitions. Code mixing is then a kind of language hybridisation. It often occurs within one sentence, one element is spoken in language A and the rest in language B. There are three different types of code mixing: insertion, alternation and congruent lexicalisation.

Insertional mixing involves the the incorporation of lexical items or entire constituents from one language into a structure of another language. This is a form of unidirectional language influence. Muysken (2000) adds that in insertion, the process of code mixing is conceived as something akin to borrowing.

Alternation is defined as the switching between structures from separate languages. The boundary of the switches may be a clause, or some peripheral element such as a discourse marker or tag form. The grammars of two languages are being used in an autonomous or independent way.

As far as congruent lexicalisation is concerned, Muysken (2000) defines it as the combination of items from different lexical inventories into a shared grammatical structure. What is the place deserved to code mixing in African literature?

### **Code mixing in African literature**

Bandia (1996) thinks that code mixing and code switching are used to signal social, discourse and referential meaning in a text. African writers use them to express certain specific functions in a social interaction situation and some community specific ways of communicating. African writers code mix by using vernacular language and the European language and this is the case in Tunji Ogundimu's *The Insiders* in which Yoruba and English have been used to convey the message.

The usage of African language words or expressions in a novel that is written in French or English constitutes a problem for the readers because it is not always easy to infer the sense of the indigenous words or expressions. This difficulty is not only for non-African readers; even African readers that do not belong to the linguistic group of the author share it. Most of the time, footnotes and glossaries are provided to explain the vernacular words and expressions; but we are all conscious that reading a text with having a look to the footnotes and/or glossaries can become annoying. This is surely the reason why some authors prefer to give an in-text translation just after the text in the indigenous language. This form of translation has been used by Tunji Ogundimu to help the readers to have an idea about the songs and the incantations in *The Insiders*.

### **Code mixing in *The Insiders***

In *The Insiders*, I have identified fifty-two (51) examples of code mixing that can be classified as follows:

Types of code mixing	Number of occurrence	Percentage (%)
Insertion	43	84.32
Alternation	5	9.80
Congruent lexicalisation	3	5.88
TOTAL	51	100

Table 1: Classification of code mixing in *The Insiders*

From the table above, it is noticeable that the majority of code mixed extracts in *The Insiders* are insertion of Yoruba words or expressions in English sentences. All the insertion examples drawn from *The Insiders* are nouns or noun phrases related to clothes, foods and tradition. As for the alternational code mixing, five examples have been found in the novel (extracts 6, 8, 21, 28 and 33). The alternation examples in *The Insiders* are set expressions and common idioms used in Yoruba community. As far as the congruent lexicalisation is concerned, it can be found in three different extracts in Tunji Ogundimu's novel (extracts 9, 32, 44) and are used as adjectives modifying English words and share the grammatical structure of the sentence. What are then the functions of these code mixed extracts in *The Insiders*?

#### **Functions of code mixing in *The insiders***

The functions of code switching and code mixing have been thoroughly discussed by many scholars. Based on Jakobson's (1960) and Halliday's (1964) concept of functional specialisation, Appel and Muysken (2006) listed six main functions for code switching and code mixing: referential function, directive function, expressive function, phatic function, metalinguistic function, and poetic function.

The referential function involves lack of knowledge or facility in a language. Hence, bilingual speakers switch or mix codes when they do not know the word or when a certain concept is not available in that language. Appeal and Muysken define the directive function as a participant-related function that aims to include or exclude a person from a part of a conversation such as by using a familiar or foreign language to that person. As for the expressive function, they think that speakers use it to stress their self-identity or feelings to others in the conversation.

Code mixing has a phatic function when it is used to show a change in tone and emphasises parts of a conversation that are of importance. As far as the metalinguistic function is concerned, Myers-Scotton (1993) asserted that speakers use it to mix codes in order to comment on another language. Finally, code mixing has a poetic function when words, puns and jokes in one language are mixed to another language for the purpose of amusement or entertainment. After studying *The Insiders*, the functions of the code mixing extracts found in the novel can be classified as follow:

Functions of code mixing	Number of occurrence	Percentage (%)
Referential function	40	78.43
Directive function	5	8.80
Expressive function	6	11.77
Phatic function	0	0
Metalinguistic function	0	0
Poetic function	0	0
TOTAL	51	100

Table 2: Functions of code mixing in *The Insiders*

As can be seen, the table 2 shows clearly that the majority of the code mixed extracts drawn from *The Insiders* play a referential function in the text. This means that Tunji Ogundimu has been confronted to how to find lexical items to represent some concepts related to Yoruba identity because neither these concepts nor their equivalent meanings exist in the English language.

As for code mixing having a directive function, five (5) examples representing 9.61 % have been identified. The five code mixing examples are inclusive to show how close some characters of the novel are. This low use of directive function of code mixing shows that almost all the interactants in *The Insiders* share Yoruba culture and it will be difficult to try to exclude some from the conversion.

Six (6) examples of code mixing playing an expressive function have been found in Tunji Ogundimu's novel. This means that Yoruba people need sometimes to do things or to express themselves in such a way that point out their identity.

### **Referential code mixing in *The Insiders***

The referential code mixing use in *The Insiders* is of four kinds: the first is related to words and expressions related to Yoruba people ways of dressing, the second is about eating habit, the third deals with Yoruba music and the fourth is about Yoruba's religious belief. As can be seen, Tunji Ogundimu has used code mixing to paint Yoruba sociocultural realities in *The Insiders*.

The code mixing extracts related to the Yoruba people ways of dressing can be also divided into four different categories: clothes worn by women, the ones worn by men, the tissues these clothes are made of and the material in which the clothes are stocked. The said extracts are sixteen (16) over the forty (40) covered by the referential code mixing in *The Insiders*. Five (5) of the extracts are related to women's way of dressing and can be found in the extracts 1, 11, 34, 36 and 44.

In the first example drawn from page 13 of the novel, "Alaba was wearing a worn-out headgear to match her yellowish *iro* and *buba*..." In the second example found on page 30, the "*iro* and *buba*" belong to Kudi's mother. As far as the ones of the extracts 34 (p.92) and 36 (p.94) are concerned, the said "*iro* and *buba*" have been found in Mrs Kudoro's (Bayo's mother) trunk. The "*iro* and *buba*" of the last extract is worn by Ranti. From these examples, it can be concluded that "*iro* and *buba*" represent the major way of dressing of Yoruba women.

As far as the men's way of dressing is concerned, it has been found on pages 66, 75, 162 and 179 through the extracts 22, 26, 27, 45 and 46 and are related to "*dansiki*" (p.66) and "*agbada*" (p. 75 and 179). The extract 45 is about "*sokoto*" meaning "trousers." In this extract, Tunji Ogundimu is quoting a common Yoruba proverb which means that it is no use to go far to search something you can find near. This proverb opposes the homonym Sokoto (a town in Nigeria) and "*sokoto*" (trousers). The sentence following the extract on page 162 has summed up this proverb: "why must he [Bayo] go for Kudi when Ranti has always been there waiting for him"?

Some references about traditional tissues with which clothes are made have been pointed out by the author of *The Insiders*. For example, we have *sabojo* on pages 30



and 31, *adire* on pages 33, 92 and 123. In the extract 43 on page 140, the author has listed the different kinds of tissue we can find in a Yoruba community: “*aso oke, aso ebi, adire, ankara, sabojo, pooku lowoe.*”

Yoruba people keep their clothes in a traditional trunk called *bembe* (extracts 35 and 37 on pages 92 and 94).

The code mixing having a referential function *The Insiders* are also related to Yoruba people eating habit. Fourteen (14) extracts related to foods have been identified in the novel. Some examples can be found in extracts 2, 3, 4, 5, 15, 16, 17, 18, 19, 30, 31, 39, 40 and 41.

Apart from eating and dressing habit, Tunji Ogundimu has also made references to Yoruba music on pages 30 and 73 through the extracts 10 and 24.

As can be seen, the Yoruba words and expressions used in referential code mixing by the author do not have equivalents in the English language. Even a description cannot fully express Tunji Ogundimu’s intention. These words, beyond helping to fill a gap give the readers the possibility to be into contact with Yoruba community and to share their culture.

### **Directive code mixing in *The Insiders***

As far as directive code mixing is concerned, five (5) examples has been identified in *The Insiders*. In the extract 6 drawn from page 28, we have a Yoruba popular saying “*Ara la mon.*” In fact, in the novel, it is used as a radio programme title. It is the reduced version of the complete though which is “*Ara la mon, a o m’ore*” meaning that you only know the ones who are close to you not the ones who really bear you in their heart. Bayo has put this saying to mean to Kudi that he cannot understand how she loves him and is hesitating to marry him.

The word “*Ewi*” in the seventh extract (p.28) is also a radio programme and its means poetry. As far as, the extract 21 is concerned, a friend has put Bayo’s father’s nickname “*Iwa Lẹwa*” to show how close they were and to tell Bayo that he can be confident to him. In the extracts 47 and 48 (p.183), the word “*oga*” meaning “boss” has been put by the police inspector to include Bayo and his aunts who have never gone to school in the conversion.

All the examples of directive code mixing in *The Insiders* are inclusive and show the closeness between the interactants in the novel. What about the expressive code mixing?

### **Expressive code mixing in *The Insiders***

As it is said above, expressive code mixing is used to stress self-identity or feeling in a conversation and that is the case with the extracts 8, 20, 28, 32, 33 and 52 respectively found on pages 28, 52, 75, 89, and 234; the extracts 32 and 33 being on the same page (89). In the extract 8, Kudi by inserting the Yoruba clause “*jare*” in the sentence “give me a taxi fare, *jare*, I’m going” wants to tell Bayo that what he thinks about marriage and her is not her concern; for she is a free mind woman. Bayo’s uncle (Baba) wanted to remind his nephew what can be the consequences to not respect the elders in Yoruba community when he put that Bayo is “[...] like the senseless snail that insulted the *Orisha*.” Every Yoruba knows that the fetish named *Orisha* in Yoruba should be feared of and if you do not fear it, you will surely be punished.

The Yoruba identity of the characters in *The Insiders* has been stressed on when in the extract 28, Bayo screamed “Ahh! *Mo gbe!!!*” after his parents’ death, meaning “I am lost” and when Bayo thinks that there is no difference whether he had an *Iyabode* (mother has returned) or a *Babatunde* (father has come back).

It is important to point out that we also have two extracts referring to code switching in *The Insiders* through the extracts 25 and 48 and are songs which translation has been provided by the author. These code switching examples also play an expressive function in the novel for they are culturally-bound and self-identity items. All these examples show that one of Tunji Ogundimu’s intention in writing the novel was to point out Yoruba ways of living and reacting in real situation; in a word, he wanted to expose to the readers the Yoruba identity.

### **Conclusion**

Beyond being considered as an interactional and socio-political linguistic phenomena, resulting from obvious historical and ideological forces, code mixing

and code switching should also be viewed as conversational tools that maintain or change ethnic group boundaries and personal relationships (Gal 1988, p. 247). This study has shown that *The Insiders* is a bilingual text in which English and Yoruba has been used together to convey the message. Far from being annoying for the reader, code mixing in the studied novel has been used as an enrichment tool which deliver a message in English by showing the different facets of Yoruba culture. By using code mixing as a writing technique, african novelist shape Afriacn culture and identity. African writers seem to have understood this fact very well, and have sought to embellish their works with this writing technique. They have tried to capture some aspects of African oral tradition in European languages.

In the studied novel, *The Insiders*, the non translation of the Yoruba words and expressions apart from the songs and incantations can seem to hinder the non native reader's understanding but it can also sharpen his/her curiosity to know more about the community which life is painted in the novel.

## References

- Appel, R., & Muysken, P. *Language contact and bilingualism*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2006.
- Bandia, P. "Code-Switching and Code-Mixing in African Creative Writing: Some Insights for Translation Studies". In *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 9, n° 1, 1996, p. 139-153.
- Berthold M., Mangubhai F. and Batarowicz K. *Bilingualism and Multiculturalism: Study Book*. Distance Education Center. University of Southern Queensland: Toowoomba, QLD. 1997.
- Bokamba, E. "Code mixing, language variation and linguistic theory: Evidence from Bantu languages". In *Lingua* 76: 21-62. 1988.
- Bourdieu, P. "The Economics of Linguistic Exchanges". In *Social Science Information*, 16, 1977, pp. 645-668.
- Clyne, M. "Constraints on Code Switching: How universal are they?" In *Linguistics* 25, 1987, pp.739-64.

- Gal, S. "The Political Economy of Code Choice." In *Code switching*. Heller, M., ed. (1988), pp. 245-264.
- Gumperz, J. J. *Discourse Strategies*. Cambridge, Cambridge University Press. 1982.
- Hymes, D. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. London: Longman. 1974.
- Jacobson, R., ed. *Codeswitching as a Worldwide Phenomenon*. New York, Peter Lang. 1990.
- Muysken, P. *Bilingual Speech. A Typology of Code-mixing*. Cambridge: Cambridge UP. 2000.
- Myers-Scotton, C. *Social motivation for code switching*. Oxford: Clarendon Press. 1993.
- Numan, D. and Carter, D. *Teaching English to Speakers of Other Languages*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.
- Ogundimu, T. *The Insiders*. 11<sup>th</sup> edition. Campus publication Ltd. Abeokuta, Nigeria. 2010.
- Poplack, S. "Sometimes I'll start a sentence in English Y TERMINO EN ESPAÑOL: Towards a Typology of Code-Switching". In *Linguistics*, 18, 1980, pp. 581-618.
- Romaine, S. *Bilingualism*. Oxford, Blackwell. 1989.
- Singh, R. "Grammatical Constraints on Code-Switching: Evidence from Hindi-English" In *Canadian Journal of Linguistics*, 30, 1985, pp. 33-45.
- Wardhaugh, R. *An introduction to sociolinguistics*. (6th edition). UK : Wiley-Blackwell. 2010.
- Woolard, K. "Language Variation and Cultural Hegemony: Toward an Integration of Sociolinguistic and Social Theory". In *American Ethnologist*, XII(4), 1985, pp. 738-64.

**Annex**

Code mixing and code switching extracts in *The Insiders*

Alaba was wearing a worn-out headgear to match her yellowish *iro* and *buba*... (p.13)

Then I'll get some *ojojo* for you(p.14)

An inviting aroma of *dodo* and fried eggs pervaded the room as Bayo returned from having his bath. (p.23)

Kudi struck a match, lit the kerosene stove, warmed the *egusi* soup and began to fry some plantains(p.23)

In between mouthfuls of fat *dodo* and fried eggs Bayo remarked... (p.24)

Ara la mon (p.28)

Kudi jumped up as she heard the jingle of the *Ewi* programme on the local radio.

Give me a taxi fare, *jare*, I'm going (p.28).

I wonder how I will now buy my *sabojo* cloth (p.30).

The *fuji* music was excellent but the chief who took me was disappointed. (p.30)

Kudi gazed at the designs of her mother's *iro* and *buba*.... (p.30)

What do you need *sabojo* for? (p.30)

Isn't this lace on you superior to any *sabojo* stuff? (p.31)

With one corner of her *adire* wrapper she mopped Kudi's eyes dry. (p.33)

To him, nothing else mattered beside *eba* and *amala*. (p.33)

Does a decent person live on *gari* alone? (p.33)

He had borne fire-wood in exchange for a bowl of *gari*... (p.42)

She went back in and brought out a plastic with *gari* (p.43).

Then, she produced four finger-like pieces of *kuli-kuli* (p.43).

You are like the senseless snail that insulted the *Orisha* (p.52).

Iwa Lẹwa (p.62)

The young man....in his white *dansiki* (p.66)

The traditional *akoko* (p.66)

...into a *waka* song 73

Kuro l'aye mi! Mi o d'aye re!

Kuro l'aye mi! Kii s'aye re!

Bi iku ba pa alaye, Aye di ofo

Bi iku ba pa alaye, Aye di ofo o

Bi iku ba pa onija, Aye di ofo

Bi iku ba pa onija, Aye di ofo o

Bi iku ba pa onija, Aye di ofo o (pp.73-74)

He saw his father's favourite *agbada* dangling helplessly on a hook. (p.75)

This *agbada* had suddenly become ownerless... (p.75)

Ahh! *Mo gbe!!!* (p.75)

...bags of *gari* and *lafun* had been supplied about midday...(p.76)

Bayo asked his guests, "*eba* or *amala*?" (p.77)

....they all settled for *amala*. (p.77)

...You hear? *Yeye* man! (p.89)

*Onigbese!* (p.89)

The trunk contained two shabby head gears and a few faded *iro* and *buba* bought in those days when fashionable *adire* attracted the exotic name of 'Kampala'. (p.92)

Nike came out with Mrs. Kudoro's iron-sheet made *bembe* and Rasaki with Mr. Kudoro's tool-box. (92)

Kudoro's tolerable *iro* and *buba* because, as Baba aptly put it... (p.94)

In the end, the *bembe* was left empty... (p.94)

Unless you trim the *Iroko* while it is still young, it will grow out of reach. (p.96)

If pounding or selling *lafun* is your business, you would do better to go and face it... (p.100)

Already, to keep her distance; she had bought and eaten *akara* and fried yam... (p.107)

Then, you will buy me another *akara* ball? (p.116)

Meanwhile, Kudi had slipped into a dirty pair of *adire* knickerbockers. (p.123)

Do you mean I shall not see my clothes again? All my *aso oke*, *aso ebi*, *adire*, *ankara*, *sabojo*, *pooku lowoe*, lace, Kampala?... (p.140)

Ranti stood prominently among them wearing an all-white *iro* and *buba*... (p.149)

Why does Bayo need to travel all the way to Sokoto to search for something which is already on him, in his *sokoto* pocket? (p. 162)

Tijani got to the station dressed in a tree-piece flowing *agbada* of imported satin lace. (p.179)

It has become complex only because our *Oga* knows about it. (p. 183)

In any case, if you will need to see my *Oga*... (p. 183)

Dake omo, omo dake

Iru re ti sele leekan

Dake omo, omo dake

Oti sele ri

Oti se mi ri (p.221)

So let your *ilepa* serve its purpose (p. 233)

== Rissikatou MOUSTAPHA-BABALOLA & Marcel KAKPO ==

If any one of your murderers or their accomplices drink from this *ilepa*, let them perish. (p. 233)

This is *ilepa* from Liadi's grave... (p. 234)

So what difference did it make whether he had an *Iyabode* (mother has returned) or a *Babatunde* (father has come back)?...260



# Modernité, postmodernité et impérialisme occidental ( Maurice GNING )

Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

## Résumé

Le but de cette étude est de mettre en lumière le lien étroit entre la modernité et la postmodernité, deux courants de pensée qui sont, assez souvent, opposés. En nous fondant sur l'histoire, la géopolitique, l'interculturalité et les points de vue des théoriciens et critiques de ces pensées, notamment celles de Lyotard, Derrida, Foucault et des marxistes, nous démontrons dans ce travail que l'opposition entre les deux idéologies n'est que formelle. Elles poursuivent la même finalité, à savoir s'imposer comme la pensée unique du monde. Si la modernité est la pensée de l'Europe colonialiste à l'époque de la révolution industrielle, la postmodernité est celle de l'Amérique néocolonialiste à l'heure de la mondialisation. L'une comme l'autre sont porteuses de chaos universel.

Mots-clés : modernité, postmodernité, impérialisme, colonialisme, néocolonialisme

## Abstract

The purpose of this study is to underscore the close link between modernity and postmodernity, two ideologies that are, quite often, opposed. Based on history, geopolitics, interculturality and the views of theorists and critics of these thoughts, mainly those of Lyotard, Derrida, Foucault and the marxists, this paper attempts to demonstrate that the opposition between the two ideologies is only formal. They have the same purpose, namely to impose themselves as the unique thought of the world. If modernity is the thought of colonialist Europe at the time of the industrial revolution, postmodernity is that of neocolonialist America in the age of globalization. Both are carriers of universal chaos.

Key words: modernity, postmodernity, imperialism, colonialism, neocolonialism

## **Introduction**

Dans cette étude, nous nous intéressons à deux courants de pensée, la modernité et la postmodernité, souvent aussi appelés le modernisme et le postmodernisme. Cependant, les termes « modernisme » et « postmodernisme » font généralement référence aux mouvements artistiques associés respectivement aux courants de pensée moderne et postmoderne. C'est pour éviter la confusion avec les dimensions esthétiques qu'elles impliquent, et surtout pour mettre exclusivement l'accent sur leur contenu idéologique, que nous privilégions, ici, l'emploi de « modernité » et de « postmodernité ». La dernière prend son sens dans sa critique de la nature eurocentrique et hégémonique de la première, dont elle débusque les fondements épistémologiques, pour proposer ensuite un tout nouveau mode de vie et de pensée, respectueux de la pluralité des visions du monde. Cela a amené une frange de la critique à opposer ces deux pensées occidentales, aussi bien dans leurs principes que dans leur orientation.

En s'érigeant contre l'impérialisme de la modernité, et en invalidant son discours totalisant, la postmodernité donne l'air d'une idéologie libératrice. Pourtant, à y voir de plus près, l'on se rend compte qu'elle s'inscrit dans la même logique impérialiste que la modernité.

En puisant dans l'histoire, la géopolitique, l'interculturalité et dans les réflexions des théoriciens et critiques de ces deux courants, ce travail se fixe pour objectif de montrer que ces deux courants idéologiques, analysés sous l'angle de leur finalité, entretiennent une relation très étroite. Ils sont, en effet, deux visions impérialistes qui, compte tenu de certaines réalités historiques, diffèrent seulement par leurs formes. Par ailleurs, il sera question de voir comment le mode de vie que propose la postmodernité constitue un moyen très subtil d'imposer une vision unique, porteuse d'un chaos universel vraisemblablement pire que celui de la modernité.

## **La modernité hégémonique et ses avatars**

La modernité est cette idéologie occidentale née depuis la Renaissance et qui a supplanté celle du Moyen-âge. Les nombreuses théories et découvertes scientifiques

des 15<sup>ème</sup> et 16<sup>ème</sup> siècles ont contribué à changer complètement la vision du monde de l'Occident. Désormais, ce n'est plus l'Eglise Catholique avec ses dogmes « scientifiquement erronés » qui doit guider la pensée et l'action humaine, mais plutôt la raison, caractéristique essentielle de l'homme.

Grâce à la lumière de la raison, de ce bon sens dont Descartes disait qu'il est « la chose la mieux partagée au monde », la modernité occidentale a estimé devoir repousser l'obscurantisme et l'ignorance. Elle s'est également donnée à lire dans son refus de se soumettre aveuglement au dogme, à l'autorité, pour ainsi promouvoir la liberté de conscience, la connaissance scientifique, seules conditions nécessaires à l'avènement d'un monde juste, équitable, émancipé et maîtrisé ».

Ce monde, tel qu'il est articulé par la modernité, est celui dans lequel l'individu, pleinement épanoui, sera réconcilié avec lui-même en tant qu'être universel, « sujet-dans-le-monde se sentant responsable de lui-même et de la société » (Touraine, 2000).

En estimant que l'application rigoureuse de la raison est l'unique voie pour atteindre l'idéal de progrès pour le genre humain, la pensée moderne a érigé sa vision rationaliste en loi universelle. Discours légitimant, elle a du coup discrédité, invalidé puis rejeté toutes les autres visions du monde, car n'étant pas conformes à ses principes rationnels. Celles-ci sont ainsi jugées obscures, primitives, barbares et rétrogrades et les peuples qui en sont porteurs, considérés comme évoluant en marge de l'histoire. A ce propos, le jugement bien célèbre que porte Hegel (2007) sur le continent africain est sans appel :

Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà de l'histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit.

Penseur de la dialectique de l'histoire, Hegel est l'un des plus illustres théoriciens du courant moderne. Son point de vue sur ce continent traduit parfaitement l'esprit de cette idéologie qui associe l'Afrique aux ténèbres, à l'âge de l'enfance ou de la *Tabula rasa*, autrement dit, de la virginité de l'esprit humain.

Dans son ambition de réaliser l'universalité des communautés, l'Occident moderne a cru nécessaire d'apporter la lumière de sa raison à tous ces peuples

« plongés encore dans l'obscurité de l'ignorance » et qu'il urge d'introduire dans la modernité et l'histoire. Telle est la vision qui justifierait la vaste entreprise coloniale de l'Occident « en faveur » des peuples « barbares » de l'Afrique qui se voient ainsi soumis à l'exercice de « civilisation ».

Assez curieusement, l'Occident qui vient « civiliser » des « barbares » avaient visiblement d'autres préoccupations plus sérieuses. Les pays qui le composent étaient, pour l'essentiel, engagés dans une logique d'extension de leurs territoires dans un contexte de mercantilisme. Cette politique expansionniste a donné naissance aux grands Empires européens du 16<sup>ème</sup> et 17<sup>ème</sup> siècles, constitués dans l'Amérique et l'Océan Pacifique. Au 19<sup>ème</sup> siècle, la plupart de ces pays occidentaux avaient connu la révolution industrielle. Industrialisés et surpeuplés, ils avaient besoin de matières premières pour leurs industries, de l'espace pour leur surplus démographique, un grand marché pour écouler leurs produits manufacturés. Or, le mouvement révolutionnaire des 13 colonies anglaises en Amérique, qui a abouti à leur indépendance en 1783, sous le nom des Etats-Unis d'Amérique, avait précipité l'émancipation des autres colonies de ce continent.

Les colonies américaines étant perdues, les pays colonisateurs se sont tournés vers l'Afrique et l'Asie pour reconstituer leurs empires. C'est la seconde phase de la colonisation dont la motivation, essentiellement économique, est bien résumée par cette célèbre phrase de l'homme d'Etat français, Jules Ferry : « la politique coloniale est fille de la politique industrielle ». C'est dire que la thèse humanitaire et idéologique n'est qu'une belle couverture dans laquelle l'Occident a bien dissimulé son projet impérialiste. En tout état de cause, la « mission civilisatrice » s'est révélée être une atteinte grave à la dignité de l'homme noir, qu'elle a dépouillé de son essence au double plan culturel et économique.

Parallèlement à ce discours rationaliste très souvent associé au capitalisme et qui est à la base de l'assujettissement des peuples d'Afrique et d'Asie, se développent d'autres récits totalisants au rang desquels on note le socialisme et le marxisme-communisme. En tant que discours progressistes, porteurs de projets émancipateurs pour l'humanité, ces métarécits sont des composantes de la grande pensée moderne, même s'ils s'opposent radicalement à son orientation capitaliste.

Au socialisme et au marxisme-communisme se sont adossés d'autres discours qui vont malheureusement vite s'écarter de leurs lignes idéologiques pour se transformer en véritables outils despotiques, dont l'unique but est d'assouvir le dessein funeste de leurs tenants. Aussi ont-ils donné naissance aux pires régimes

totalitaires que le monde ait jamais connus, le Stalinisme en URSS et le Nazisme en Allemagne, qui se sont révélés fatals à toute l'humanité.

Foncièrement hégémoniques, violentes et fondées sur des critères d'exclusion de certains individus et couches sociales, ces doctrines ont servi de fondement idéologique à de folles entreprises génocidaires comme l'extermination d'environ 6 millions de Juifs par l'Allemagne Nazi et les goulags dans lesquels le régime totalitaire soviétique aurait fait périr une dizaine de million de personnes, essentiellement des opposants au pouvoir tyrannique de Staline. De plus, la politique expansionniste des ces régimes dictatoriaux, notamment celle de l'Allemagne nazi, a été l'une des causes de la guerre la plus meurtrière de l'histoire humaine, en l'occurrence la Seconde Guerre mondiale, dont le bilan approximatif en termes de perte en vies humaines est estimé à plus de 60 millions d'individus.

Catastrophes de la colonisation, naissance de régimes totalitaires aux conséquences dramatiques, horreurs de la Première et de la Seconde Guerre mondiale, aggravés par l'utilisation d'armes hautement dévastatrices issues directement du progrès de la science et de la technique, destruction graduelle de l'environnement soumis à une pollution continuelle, guerre froide entre puissances américaine et soviétique, course à la bombe atomique qui met permanentement en danger l'existence sur terre, tel est, en résumé, le lourd bilan de la modernité qui a entaché ses énormes avancées technologiques, inspirant ainsi un sentiment général de profonde déception. C'est ce qui transparait dans ce tableau sombre que dresse Rosenau (1992: 5)

Modernity entered history as a progressive force promising to liberate humankind from ignorance and irrationality, but one can readily wonder whether that promise has been sustained. As we *I.. ./* approach the end of the twentieth century, the <modern> record - world wars, the rise of Nazism, concentration camps *I.../*, genocide, worldwide depression, Hiroshima, Vietnam, Cambodia, the Persian Gulf, and a widening gap between rich and poor *I.. ./* - makes any belief in the idea of progress or faith in the future seem questionable.

Ainsi que le font remarquer les tenants du marxisme qui pointent un doigt accusateur à l'esprit capitaliste, les hécatombes liées aux guerres et aux génocides des régimes absolus du 20ème siècle ont causé une « coupure qualitative dans la trajectoire historique de la civilisation capitaliste ». Comme par magie, le barbarisme, dans sa pire forme, semble être directement sorti du mode de civilisation que l'Occident moderne imposait aux peuples dits barbares. Theodore Adorno de

l'Ecole de Francfort l'aura si bien compris, qui qualifie l'holocauste nazi « d'une barbarie qui s'inscrit dans le principe même de la civilisation ».

Dans sa quête de progrès sous la responsabilité et l'éclairage de l'Occident rationnel, l'humanité a abouti à ces événements tragiques qui ont fait perdre à la modernité toute crédibilité. Sa dissolution a entraîné une « rupture épistémologique », selon l'expression de Gaston Bachelard. Il faut donc envisager le monde autrement, repenser le 21<sup>ème</sup> siècle et les bases mêmes de la civilisation, pour paraphraser Enzo Traverso. Il faut créer de nouvelles idées, car ce sont elles, nous dit Jacqueline Russ, qui gouvernent le monde. Mais l'Occident a-t-il encore le courage et la force de concevoir de nouvelles idéologies qui s'appliqueraient encore à toute l'humanité ? Tout porte à croire qu'il est devenu plus modeste. Il s'est contenté de tirer les conséquences de l'échec de la modernité, échec à partir duquel il a, pourtant, établi de nouveaux paradigmes, une vision du monde appelée la postmodernité, que Jean-François Lyotard, l'un de ses premiers et plus célèbres théoriciens, définit comme « la condition des sociétés déçues par les promesses du modernisme ». Ce nouveau courant de pensée s'inscrit ainsi dans une logique de dénonciation et de rejet des fondements épistémologiques de la modernité.

### **La critique postmoderne des fondamentaux impérialistes de la modernité**

La postmodernité ne se limite pas à constater l'autodissolution des idéaux du modernisme. Les penseurs postmodernes dissèquent le discours structurant de ce courant idéologique pour en révéler la nature et la finalité. L'une des conclusions majeures qui ressortent de leurs analyses, c'est que la modernité est un projet qui a une visée essentiellement impérialiste. Comme le rappelle Turnbell (2010: 6), "Postmodernist thinkers argue that rationality had no firm foundations, and was itself merely one narrative among others. Hence, they presented the Enlightenment not as a common project of the advancement of knowledge, but as a vehicle of power". Les postmodernistes considèrent que l'idéologie rationaliste n'est qu'un récit messianique qui n'a aucun autre fondement en dehors de la volonté inavouée de domination. Pour ces penseurs, le pouvoir qu'implique le discours moderniste est consubstantiel même au postulat de départ de cette idéologie, à savoir le sujet rationnel. Ce sujet autonome, qui fonde son existence sur sa propre conscience, pose en principe que le monde extérieur est objet sur lequel il a l'impérieux devoir d'agir. Les postmodernistes estiment que cette « relation sujet-objet qui est au cœur du

modernisme a engendré le rapport dominant-dominé, maître-esclave » (Kom 37). Cette ambition hégémonique du sujet moderne est d'ailleurs clairement déclinée par l'un de ses pères fondateurs, René Descartes, lorsqu'il enjoint le sujet rationnel d'être « maître et possesseur de la nature ».

L'ambitieux projet d'appropriation du monde est d'autant plus envisageable que les modernistes estiment que la raison est capable de saisir la vérité et de fonder une connaissance empirique, objective et universelle. C'est justement ce postulat de base que les postmodernistes remettent totalement en cause. Soutenant que le monde est hétérogène, fragmentaire et changeant, ils rejettent la vision ontologique selon laquelle le sujet rationnel est à même de rendre objectivement compte du réel. Par ailleurs, à la suite de Nietzsche et de Freud, ils nient toute autonomie du sujet qu'ils estiment être sous-tendus par des forces psychiques, des structures qui échappent complètement à son contrôle. Le sujet ne saurait accéder à la réalité des choses, encore moins fonder un savoir proprement objectif et neutre. Toute connaissance devient dès lors relative, rendant entièrement obsolète toute conception totalisante du monde.

Cette critique formulée en l'encontre du sujet moderne est précisément l'œuvre d'intellectuels français de divers horizons disciplinaires et qui sont généralement regroupés sous l'appellation commune de « poststructuralistes ». Composés, pour l'essentiel, de Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Jacques Lacan, Roland Barthes et de Gilles Deleuze, ces poststructuralistes ou les tenants de ce que le monde anglo-saxon appelle la « *French theory* » sont aussi assimilés, à tort ou à raison, au courant postmoderne. Toujours est-il que leurs principes poststructuralistes forment le noyau même de la pensée postmoderne.

En battant en brèche la prétention du sujet rationnel à l'autonomie, la transparence, la discursivité, l'objectivité et à l'universalisme, les poststructuralistes amputent d'abord le discours moderne de son « socle originel », puis le vident de sa substance, enfin, l'invalident. Mieux, ils s'attachent à montrer comment, en érigeant des postulats purement subjectifs en règles universelles, l'épistémologie moderne se révèle être un véhicule de pouvoir. Il est ainsi question pour eux de déconstruire cette idéologie du plus fort. La pensée de Derrida et celle de Foucault s'inscrivent dans cette entreprise de déconstruction.

A l'image de ses pairs poststructuralistes, Derrida part d'un certain nombre de faits qui mettent en mal le fondement même de la pensée moderne. Tout d'abord, il considère qu'il n'y a pas de réalités en dehors du langage. En effet, le langage est

par excellence le moyen par lequel le sujet conçoit, interprète et exprime la réalité sur laquelle il prétend avoir prise. « Toute pensée consciente », affirme Nietzsche, « n'est possible qu'avec l'aide du langage » (Marton : 2012, 227). Or, il ressort des analyses de plusieurs penseurs, y compris Nietzsche lui-même, que « dans la mesure où on n'a pas accès à la chose en soi, les mots ne peuvent pas correspondre aux choses elles-mêmes ». Le langage n'étant pas en mesure de traduire convenablement la réalité, les poststructuralistes n'y voient qu'un outil au service de l'expression des intérêts des uns et des autres, d'autant plus qu'il est gouverné par des structures qui transcendent le sujet. Fort de ce principe, Derrida soumet à l'analyse critique la métaphysique occidentale pour déceler les préceptes idéologiques qu'il charrie. C'est pour ensuite se rendre compte que celui-ci est essentiellement logocentrique, c'est-à-dire centré sur le logos ou la raison discursive occidentale.

Cette raison discursive établit un certain nombre de critères à partir desquels elle se définit, se particularise et, par conséquent, se différencie des autres formes de pensée. Très rapidement, l'Occident a posé sa rationalité en vérité absolue, la faisant ainsi passer de l'empirique au normatif, c'est-à-dire « d'une critique des faits vers une critique de ce-que-l'on-doit-faire-étant-donné-les-faits » (Timmermans, 2000 : 3). Les penseurs postmodernes font remarquer que ce passage du sujet rationnel de l'empirique au normatif procède d'une volonté de l'Occident d'instaurer un certain ordre dans le monde, après l'avoir « vidé de toute consistance ontologique stable » (Baudrillard, 2012 : 36) et réintroduit dans le chaos originel foucauldien, par le biais du cogito cartésien qui l'a arraché à son socle métaphysique et, plus tard, à son assise religieuse.

La mission d'ordonnement du monde – autrement dit, celle de domination – que s'est assignée la modernité implique de séparer, de distinguer, puis d'hierarchiser, toujours dans une démarche empirique, les éléments constitutifs de l'existence. Baudrillard (36) l'explique fort bien :

Il fallut donc à Descartes, pour en arriver au sujet autonome et mesure de toute chose, opérer une sorte de processus de mise en ordre, fondé sur la différenciation, la division, la désunion et l'exclusion. De l'obscurité initiale dans laquelle le doute hyperbolique plonge tout ce qui existe, il faudra donc à Descartes - cela dit de manière très schématique - procéder à une distinction entre la matière inorganique et la matière organique ; puis, opérer une seconde série de différenciations entre le végétal, l'animal et l'humain ; une fois rendu à l'humain, il lui faudra effectuer de nouvelles distinctions entre la conscience de l'homme et son corps, qu'il relègue au domaine de la matière, puis en distinguant l'homme qui dort (qui n'est donc pas conscient) et le fou (qui ne sait pas ou plus faire usage de sa raison) de l'homme éveillé,



conscient, doté de raison (et qui est donc en mesure de faire l'expérience du Cogito). En tant que *logos*, le sujet cartésien se trouve à participer de la Raison Divine, et se trouve au plus près de Dieu dans la grande hiérarchie des êtres

Selon Derrida, une telle hiérarchisation traverse de bout à l'autre l'histoire de la philosophie occidentale à travers le primat qu'il accorde à la notion véhiculant et perpétuant le logocentrisme au dépens de celle à laquelle elle s'oppose et qui paradoxalement lui donne sens. Par exemple, dans un texte s'inscrivant dans le registre rationnel, « blanc » et systématiquement valorisé et opposé à « noir », « centre » à « périphérie », « civilisation » à « barbarisme », « riche » à « pauvre », « ordre » à « désordre », « stable » à « instable », « cohérent » à « incohérent », etc. Derrida considère que cette opposition binaire est fallacieuse, étant donné que l'un ne saurait se concevoir, exister sans l'autre. Par ailleurs, le mot n'étant pas auto-référentielle, son interprétation est ouverte et non figée.

Privilégier une signification au détriment de l'autre, c'est mettre très arbitrairement en avant son point de vue sur le monde. Tel est, dans la vision derridienne, le péché que l'Occident n'a cessé de commettre depuis la nuit des temps et dont il urge de le purifier. C'est cette fin que Derrida assigne à son vaste programme déconstructionniste qui consiste à traquer, dans les mots qui forment l'ossature textuelle de la pensée occidentale, les traces du logos, en vue de le déconstruire, de subvertir la logique hiérarchique qu'il implique, d'en établir l'incohérence, la contradiction, le non-sens auquel il aboutit, et toute la subjectivité qui s'y rattache. Il fait donc perdre aux mots leur fixité idéologique, joue sur l'élasticité de leurs significations en déplaçant continuellement celles-ci à travers des glissements sémantiques. Ce faisant, il leur ouvre la voie à une multitude d'horizons de significations, mettant ainsi en lumière et anéantissant l'imposture du logos. N'ayant pas de capacité référentielle, le logos occidental ne fait que créer sa propre réalité, sa propre subjectivité, tout en s'autoproclamant objectif, car fondé sur une méthode scientifique qui ne saurait se tromper.

Justement pour Foucault, cette vérité scientifique non seulement se trompe, mais est fondamentalement trompeuse. Nourrissant le même scepticisme que Derrida à l'égard du langage quant à sa capacité à exprimer la réalité, il estime que le discours rationaliste du courant moderne n'a aucun fondement objectif. Sa démarche généalogique, qui le rapproche de Nietzsche, permet à Foucault de conclure que chaque époque produit un discours cohérent à partir de l'ensemble des connaissances de la période, qu'il appelle épistémè. Autrement dit, l'époque établit un cadre général dans lequel se déploie le discours normatif qui détermine ce qui

doit être dit et ce qui doit être fait. La modernité, en tant que discours idéologique fondé sur la rationalité, constitue un des moments épistémiques de l'Occident.

Les épistémès, soutient-il, sont changeantes, contingentes, aléatoires et subjectives. Elles ont comme unique but de réguler le désordre inhérent à l'existence humaine, d'imposer un ordre. En cela, elles sont un véhicule de pouvoir. Il précise que ce discours normatif émane de la classe dirigeante. En définissant, non sans intérêt égoïste, les contours du savoir, celle-ci impose ses normes et consolide son pouvoir en tant que l'unique détentrice de la vérité à laquelle les autres doivent se conformer. Celui qui détient cette vérité, détient en même temps le pouvoir. Dans *Surveiller et Punir*, il exprime cette relation dialectique entre le savoir et le pouvoir, à travers cette célèbre formule : « Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir ». Or, à l'époque moderne, le savoir synonyme de vérité est, comme le dira plus tard Lyotard, immanent au jeu scientifique. C'est la science, dans sa prétendue démarche méthodique et objective qui établit la véracité d'un discours.

A travers le prisme de cette épistémè dont le soubassement est la rationalité, l'Occident a marginalisé puis voué aux gémonies tous les discours sortant de son cadre théorique, perpétrant ainsi une véritable agression culturelle, dont les peuples victimes portent toujours les traces. L'amer constat d'Aimé Césaire (2004), dans *Le Discours sur le colonialisme*, en donne une idée plus précise :

Moi, je parle des sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées. On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilomètres de routes, de canaux, de chemins de fer. Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de millions d'hommes, arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse.

En analysant les conditions historiques de la naissance des discours idéologiques, Foucault a mis au jour leur essence hégémonique et leur caractère particulièrement arbitraire. Il a également montré comment ce pouvoir, visible à toutes les échelles sociales, partout dans la vie, et s'articulant dans le langage, est sous-tendue et maintenue par une forte architecture institutionnelle qui crée, exclut et domine un certain nombre de groupes dits minoritaires.

A la lumière des théories poststructuralistes, notamment celles derridienne et foucauldienne, qui perpétuent une tradition de remise en cause des valeurs fondatrices de la modernité initiée par les « penseurs du soupçon », Marx, Nietzsche et Freud, nous pouvons dire, avec Habermas, que la raison est « démasquée tout à la fois comme une subjectivité qui assujettit tout en étant elle-même asservie, et comme une volonté de maîtrise instrumentale » (Boizette, 2013 :4). Après avoir concrètement révélé ses limites à travers les multiples catastrophes qu'elle a induites, la modernité est déconstruite, sur le plan strictement des idées, est frappée définitivement d'inanité. A son faux universalisme et prétendue objectivité, les postmodernes ont substitué le relativisme, c'est-à-dire une pluralité de subjectivités, de vérités variantes en fonction des multiples points de vue. Ce faisant, ils donnent directement la possibilité aux discours périphériques, jadis invalidés, de mettre en évidence et de faire prévaloir leurs vérités, leurs interprétations de la réalité.

L'un des plus célèbres discours périphériques, qui a repris à son compte l'interprétation de l'histoire, est, sans doute, la théorie postcoloniale. Impulsée, en partie, par le nouveau courant poststructuraliste-postmoderne et nourrie de la pensée déconstructionniste de Frantz Fanon et celle d'Edward Saïd, la théorie postcoloniale s'est particulièrement attaquée à la modernité occidentale qu'elle estime être un discours ethnocentrique, eurocentrique et colonialiste. Tout en jetant un regard critique sur le fait colonial et son impact sur les peuples qui en sont victimes, les tenants de la théorie postcoloniale privilégient une relecture lucide de la culture des anciennes colonies à partir des paradigmes qui leur sont propres. L'on constate également l'émergence et l'épanouissement d'autres subjectivités telles que le mouvement féministe et celui des LGBT (lesbiennes, gays, bisexuels et transgenres), jadis exclus aussi des grands récits modernes. La multiplication des discours témoigne ainsi de la fin de la vision unitaire de la modernité et du caractère libérateur et hétérogène de la pensée postmoderne qui lui a succédé.

### **Les principes anti-impérialistes de la postmodernité**

La postmodernité est le courant de pensée dominant de notre époque contemporaine. Compte tenu, entre autres, de la pluralité des domaines auxquels elle s'applique, la postmodernité n'a pas, à ce jour, une définition universellement acceptée. Toutefois, ces principes majeurs sont bien connus. Ceux-ci ont la particularité d'être anti-impérialistes, car récusant tout discours porteur de principe normatif universel. Timmermans (2000 : 32) le rappelle ainsi :

== Maurice GNING ==

La pensée « postmoderne » aurait donc pour trait fondamental de ne pas prétendre à l'impossible synthèse entre objet et sujet, entre faits et normes, ou entre connaissance et action. Elle ne chercherait pas à ramener sous une seule loi offerte à notre connaissance des façons de vivre, d'agir, de sentir, profondément différentes.

Ce rejet de toute vision totalisante et le rappel de la pluralité des points de vue trouvent leur assise dans le principe majeur postmoderne selon lequel il n'y a pas de vérité absolue, mais de possibilités infinies d'interprétation de la réalité. Au discours subjectif du centre, il convient d'opposer celui des périphéries qui, comme le rappelle Edward Saïd dans *Orientalism*, ne sont que des créations de l'Occident. La postmodernité célèbre l'éclatement du centre occidental et inaugure l'ère du décentrement, de la profusion de plusieurs centres aussi valables les uns que les autres, créant ainsi, comme le rappelle Nkolo Foé (2008 : 150), un « monde polycentrique ». Il appartient alors à ces peuples, jadis périphériques mais désormais se reconnaissant comme des centres, de réinterpréter et de réécrire leurs réalités falsifiées ou même niées, en mettant en avant leurs vrais éléments culturels, d'évaluer et de déconstruire le discours colonial ou raciste pour que, enfin libérés et réconciliés avec eux-mêmes, ils puissent sereinement envisager le futur. N'est-ce pas là le bien fondé de tous les mouvements et discours de libération ou de résistance des peuples longtemps asservis ? Nous pouvons en citer les multiples luttes d'indépendance des nations colonisées à travers le monde, les mouvements des droits civiques aux Etats Unis, le discours de la négritude du trio Senghor, Césaire et Damas, la lutte contre l'Apartheid en Afrique de Sud, la théorie et les littératures postcoloniales, l'Afrocentrisme, etc.

La pensée postmoderne n'est pas seulement solidaire des peuples victimes de la domination coloniale, mais aussi de tous les groupes exclus, jugés et condamnés à partir de réalités exogènes. C'est le cas des femmes prises au piège d'un monde phallocratique qui doivent se libérer du joug de la domination masculine ; d'où le mouvement féministe, c'est le cas aussi des homosexuels à qui le postmodernisme reconnaît une orientation sexuelle valable et dont il approuve et soutient la lutte pour la reconnaissance au plan international. Bref, ce courant de pensée accorde une attention particulière à tous les groupes dits minoritaires qui portent encore le poids de la domination quelle que soit la forme qu'elle puisse prendre.

Chaque peuple, chaque groupe a sa culture. Aucune culture ne peut être comprise avec des axiomes qui lui sont étrangers, mais à partir de ses propres modèles théoriques. Le monde est multiculturel, multiconfessionnel, multilingue, culturellement pluriel. La postmodernité va au-delà de la simple constatation de la

multiplicité des cultures, du foisonnement des petits récits, pour paraphraser Lyotard, elle prêche la nécessité de dialogue entre ces ensembles culturels. Cet appel au dialogue des cultures, communément appelé l'interculturalité, serait inévitable pour la coexistence pacifique entre les peuples, entre les religions, entre les ethnies, entre les hommes qui doivent non seulement s'accepter dans leurs différences et particularités, mais s'intégrer. Nous sommes au plein cœur du métissage culturel de Senghor, de la civilisation non pas universelle mais de l'universel, de la rencontre de plusieurs cultures.

Cette civilisation a donné naissance à un homme nouveau, l'homme cosmopolite, le citoyen du monde, qui est à la fois enraciné dans sa culture et ouverte à toutes les autres. Parce qu'il est le produit d'un ensemble de réalités hétérogènes et parfois contradictoires, cet homme nouveau est transculturel, complexe et hybride, comme en témoignent les écrits de Homi Bhabha, l'une des figures de proue du postcolonialisme. L'identité humaine n'est pas une donnée fixe, mais mouvante, dynamique. Elle est fonction de référentiels qui sont très changeants.

Le courant postmoderne accorde une importance toute particulière à cet individu cosmopolite. Il se préoccupe surtout de son bien-être physique, ici sur terre car, comme le dit Nietzsche, il n'y a nul réel au-delà du réel. En l'absence de vérité transcendante, l'homme postmoderne devient la mesure de toutes choses. A chacun sa vérité, dit-on souvent. Vivre, c'est choisir et se faire plaisir ; c'est profiter des nombreuses possibilités que le monde hyperculturel et postindustriel offre à tous les nouveaux. Désormais, il est interdit d'interdire. Selon Lipovetsky,

la postmodernité représente le moment historique précis où tous les freins institutionnels qui contrecarraient l'émancipation individuelle s'effritent et disparaissent, donnant lieu à la manifestation de désirs singuliers, de l'accomplissement individuel, de l'estime de soi ». (Foé, 2008 : 29).

Cette vision hédoniste et éclectique de la postmodernité fait qu'elle considère l'individu comme un être libre, un micro centre, une subjectivité insaisissable. Voilà pourquoi elle prône une attitude souple à son égard. Il faut lui laisser le soin d'orienter sa vie dans le respect des grands principes de tolérance et de la flexibilité. Il convient donc de créer le cadre institutionnel adapté pour lui permettre de choisir et de s'épanouir sans entraver le choix de l'autre. Tel est le grand principe postmoderne qui sous-tend la plupart des institutions internationales et locales. Ce sont des institutions qui commandent la souplesse d'esprit, qui mettent l'épanouissement de l'individu au cœur de ses préoccupations, un épanouissement qui passe par un choix sans contrainte.

A titre d'exemple, les grandes réformes de l'enseignement supérieur en cours dans beaucoup d'universités africaines, qui sont importées de l'Occident, sont dictées par cette pensée postmoderne. Le LMD, tel que conçu, n'impose rien à l'étudiant en terme de parcours. C'est à lui de choisir, de construire son profil à partir de la masse de formation offerte. Ne dit-on pas souvent que c'est un système souple qui favorise la mobilité des étudiants ? En principe, l'étudiant peut se mouvoir, au plan interne et externe, dans ce système.

Il en va de même des réformes pédagogiques inhérentes au système. L'approche cours qui permettait à l'enseignant d'être « maître et possesseur » de son cours est caduque. Nous sommes à l'heure de l'approche par compétence, souvent appelée approche programme qui exige que l'institut définisse son programme de formation et que les enseignants travaillent de façon collégiale dans un contexte postmoderne de multidisciplinarité, d'interdisciplinarité et de transdisciplinarité qui brouille les frontières entre les champs de connaissance. Ce système pédagogique en cours dans beaucoup de pays a décentré l'enseignant. Il n'est plus le « monsieur qui sait tout » et dont les apprenants doivent passivement tout attendre. Il est réduit à un statut de guide. La parole est désormais donnée à ceux qui étaient jadis à la périphérie, ceux qui subissaient la loi de l'enseignant, c'est-à-dire les apprenants. Au-delà du système éducatif, le principe postmoderne de subversion des rapports de force est perceptible dans bien des domaines dans notre société contemporaine.

Au nom de la relativité des choses, au nom de l'urgence du dialogue culturel, au nom de la liberté de choisir, la postmodernité prêche la tolérance, le respect et l'ouverture aux autres. Elle refuse l'esprit dogmatique, les jugements de valeurs et le repli identitaire. Au plan étatique, elle prône la démocratie, la liberté d'expression et de déplacement, et condamne toute tentative dictatoriale, toute atteinte à la dignité et à l'intégrité humaine. Nous sommes à l'ère des droits de l'homme, des droits des enfants, des droits de la femme, et des autres groupes vulnérables, du droit de l'environnement, de l'apprenant entre autres. Ces droits attribués pêle-mêle, et souvent avec beaucoup de générosité, devraient pousser à réfléchir davantage sur la finalité de la postmodernité, surtout si on sait « qu'il n'y a pas de libération sans une nouvelle forme de dépendance » (Charles, 2006 :4)

### **Les non-dits de l'anti-impérialisme postmoderne**

Dans son rejet systématique des certitudes occidentales de la modernité, le courant postmoderne se révèle, a priori, porteur d'un projet libérateur pour les peuples et groupes opprimés. A travers ses nombreuses théories

déconstructionnistes, il met à la disposition de tous les groupes dominés des outils analytiques capables de remettre en question le centre épistémologique, la pensée impérialiste de l'Occident et de les rétablir dans leur dignité bafouée.

Si des figures emblématiques, la plupart formées à l'école du colon, ont su, en partie, se servir de cette arme intellectuelle pour porter le combat de la défense des anciennes colonies contre l'hégémonie étrangère, force est de constater, aujourd'hui, que l'ennemi est toujours présent. Il a bien établi son pouvoir. Cet ennemi est ressorti du camp des opprimés, de ceux sur qui reposait l'espoir de libération, comme dirait l'homme de culture Kenyan, Ngugi wa Thiong'o. A l'image de l'espoir suscité par le « soleil des indépendances », qui rapidement a cédé la place aux ténèbres du désenchantement, la fin de l'idéologie rationaliste étouffante est loin d'être synonyme de libération pour les peuples qui en ont vécu les affres. En effet, aussi étrange que cela puisse être, la postmodernité, qui a célébré la mort de la modernité et fait miroiter l'espoir de la fin de l'oppression, de la dictature intellectuelle, de l'esprit dogmatique et hégémonique, incarne, peut-être mieux que le courant moderne ravageur, tous ces maux qu'elle dissèque et dénonce. C'est dire à quel point elle est paradoxale et ambiguë, d'où d'ailleurs l'impasse à laquelle toute tentative de la définir aboutit souvent. Le paradoxe insurmontable de la pensée postmoderne, qui lui ôte tout statut de pensée libératrice, se lit à travers ses grands principes.

Au sujet des principes contradictoires de cette pensée contemporaine, nous pouvons évoquer celui relatif à l'idée assez répandue que « la disparition des grands systèmes signifie que le postmodernisme n'est ni une école de pensée, ni une idéologie – puisqu'il fait la critique des idéologies ». (Lafaye 4). De prime abord, et si on se réfère au contexte de sa naissance et aux réflexions des poststructuralistes qui en ont jeté les bases, la postmodernité « ne défend aucune valeur particulière ». Elle récuse toute valeur essentialiste, à laquelle elle préfère la relativité, l'hétérogénéité, la multiplicité des points de vue. Elle admet la validité des autres discours et, en même temps, les relativise. Ils sont à la fois vrais et faux ; par conséquent, ils ne sauraient se prévaloir d'une quelconque valeur légitimante. Sous ce rapport, le courant postmoderne évacue l'essence des autres discours idéologiques, plus qu'il n'en reconnaît la légitimité. La religion, par nature dogmatique, n'échappe pas à l'œil relativiste de cette pensée. Les dogmes religieux sont ainsi réduits à de simples petits récits ou microrécits au même titre que toute autre idéologie, donc n'ayant de sens et de valeurs que pour ceux qui s'y attachent librement.

Toutefois, à l'image du sujet cartésien qui doute de tout sauf de ce qui le fait douter, le relativisme postmoderne relativise tout, sauf son propre relativisme. Le postmodernisme « impose le relativisme à tous (...) mais jamais il ne relativise son propre credo », dit Makri (2013). Il pose son relativisme comme une sorte de vérité première, exactement comme le cogito, une vérité indubitable, une valeur normative à partir de laquelle il fonde une nouvelle vision du monde, une sorte de nihilisme qui, fondamentalement, considère comme vide et fausse toute autre considération, en dehors de celles qu'il a lui-même établies.

Plus qu'une idéologie, la pensée postmoderne peut être considérée comme la nouvelle épistémè contemporaine. Makri (2013) va plus loin en la qualifiant de dogme et évoque, avec une pointe d'ironie, le crédo de la foi postmoderne. Nous voici donc à la case de départ, à l'éternel recommencement nietzschéen : l'Occident, culturellement vide et désenchanté, mais fort de ses nouveaux principes postmodernes et de sa technologie super sophistiquée face à un « tiers monde » culturellement, économiquement et politiquement réduit à sa plus simple expression.

Une nouvelle page de domination s'ouvre ainsi, mais dans un contexte bien différent de celui dans lequel le discours impérialiste du modernisme a vu le jour et s'est propagé. Nous sommes à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, à la fin de la Guerre froide, marquant la fin du monde bipolaire et l'établissement d'un Nouvel Ordre mondial polarisé autour d'une seule et unique puissance : les Etats-Unis d'Amérique. En effet, sortis doublement victorieux de la Deuxième Guerre mondiale et de son combat idéologique contre l'Union Soviétique, son plus grand rival, les Etats-Unis sont devenus, comme l'écrivait Zbigniew Brzezinski, « la première puissance mondiale réelle ». La vie étant un perpétuel rapport de forces, cela va de soi que l'Amérique s'attache, dans ce contexte qui lui est entièrement favorable, à conforter et à maintenir son leadership international.

Chantre de la démocratie, ancienne colonie anglaise ayant acquis son autonomie au prix d'une guerre d'indépendance, engagée dans la lutte contre l'oppression, comme le prouve le rôle stratégique qu'elle a joué dans le vaste mouvement de décolonisation et la chute des grands empires européens, un des pays fondateurs de l'ONU dont l'objectif majeur affiché est de préserver la paix mondiale, l'Amérique ne peut donc pas se lancer dans une nouvelle conquête coloniale ouverte. Il s'agira alors, pour elle, au nom de la sauvegarde de sa suprématie, d'imposer tactiquement son idéologie capitaliste au reste du monde avec la complicité de ces collaborateurs occidentaux, notamment le Royaume-Uni, la France et l'Allemagne.



Doctrine libérale fondée sur la propriété privée et le libre marché, le capitalisme implique un mode de vie basé sur la recherche de l'intérêt personnel qui a pour corollaire l'individualisme. Ce mode de vie est porté par le libéralisme socio-culturel, courant de pensée centré sur l'individu qu'il cherche à affranchir de certaines tutelles dogmatiques comme la religion, et à qui il reconnaît et garantit des droits inaliénables, telles que la propriété et la liberté. Une telle pensée, qui s'oppose à l'emprise de l'autorité et promeut la liberté et l'individualisme, ne pouvait espérer mieux prospérer que dans un contexte où les valeurs traditionnelles de la modernité sont tombées en désuétude et avec elle toutes les institutions régulatrices de la vie sociale. La fin des métarécits, le vide idéologique qu'elle entraîne et le relativisme ambiant de la période donnent un nouvel élan au libéralisme américain, désormais appelé néolibéralisme, que Juignet Patrick (2015) définit comme suit :

De nos jours, le libéralisme a pris une forme différente que l'on peut nommer néolibéralisme. Cette doctrine prône une réduction maximale du rôle de l'Etat associé au développement du marché dans tous les domaines. Sur le plan socioculturel, c'est une idéologie individualiste et hédoniste qui vise l'augmentation des droits individuels et la libéralisation permanente des mœurs. Elle valorise l'intérêt égoïste au détriment du devoir collectif et des valeurs communes. Il s'ensuit un dédain pour les valeurs traditionnelles qui engendre une transformation des mœurs et du lien social. D'une philosophie globale et pondérée, on est passé à une idéologie qui accentue certains traits du libéralisme, en gomme d'autres. Nous qualifions cette nouvelle forme de néolibérale, pour la différencier de la philosophie classique qui restait assise sur des valeurs traditionnelles.

Ce qui est intéressant dans cette définition du néolibéralisme, c'est qu'elle reprend exactement les données fondamentales de la postmodernité que nous avons décrites plus haut. Cela n'est toutefois pas surprenant, si on sait que l'Amérique a été le laboratoire de la pensée postmoderne, en accueillant et en promouvant dans ses campus universitaires, au tournant des années 80, la plupart des penseurs poststructuralistes français, tels que Foucault, Deleuze, Derrida, entre autres, dont elle a rendu célèbres les théories déconstructionnistes, la fameuse *French theory*, alors qu'elles étaient presque méconnues en France. La postmodernité serait alors un prête-nom du néolibéralisme. Cette stratégie de nomination permettrait à l'Amérique, sous prétexte de promouvoir les principes de liberté, de pluralité, de tolérance et d'ouverture, subjectivement tirés des théories déconstructionnistes, d'imposer et d'universaliser sa vision néolibérale à une humanité qui porte encore le deuil de la mort des repères idéologiques. Dans cette perspective, bon nombre d'observateurs voient la postmodernité comme une « imposture », un « mensonge intellectuel », une « post-vérité » ou encore un « discours de propagande ». Tomislav

Sunic se fait plus précis en considérant la postmodernité comme étant l'Amérique et l'américanisme, c'est-à-dire la promotion de l'*Homo americanus* ou ce qu'il est convenu d'appeler l'*American way of life* qu'il estime aussi être le système idéologique américain fondé sur une vérité unique. La postmodernité n'est donc pas très différente de la modernité. « L'étape postmoderne aura eu pour effet de nous libérer des grands discours tout en nous réconciliant avec les principes modernes sans pour autant se faire d'illusion à leur propos, elle n'aura en rien aboli la modernité » (Charles, 2006 : 5). Pour le philosophe américain, Frederic Jameson, la modernité et la postmodernité ne sont que des formations culturelles qui accompagnent le capitalisme dans ses différentes étapes. La postmodernité, pour lui, est l'esprit de ce qu'il appelle « le capitalisme tardif ou multinational ou de consommation » qui caractérise la société postindustrielle dominée par le consumérisme et le marketing. Elle est ainsi l'accomplissement et le prolongement de la modernité, sous une forme plus sophistiquée. Nous comprenons dès lors le foisonnement de jargons comme « néo-modernité », « modernité hypertrophiée » ou « hypermodernité », « ultra-modernité », « sur-modernité », généralement associés à la postmodernité.

Alors que l'idéologie moderne s'était imposée, hier, aux pays de la « périphérie » par l'entremise de la colonisation, celle postmoderne se fait accepter, aujourd'hui, dans ces mêmes contrées, avec la complicité de ses thuriféraires de tous bords, mais surtout grâce à l'ingéniosité des NTIC, qui ont fait sauter, virtuellement du moins, les frontières entre les nations et réussi la prouesse de réduire le monde à un village planétaire. Nous sommes bien à l'ère de la mondialisation, le temps des échanges économiques et culturels entre les différentes nations ; lesquels échanges sont disproportionnés, compte tenu de l'inégalité des forces technologiques, politiques et économiques. Inutile de dire qu'ils sont très largement dominés par les pays développés. Mais, s'il fallait tenir compte de la marchandise que l'Occident, l'Amérique spécialement, exporte le plus et de façon gratuite, dans les « pays du Sud » et même partout dans le monde, la culture postmoderne occuperait certainement la première place.

Il n'est que de voir la manière dont ce courant de pensée façonne les sociétés contemporaines, « oriente désormais graduellement les modalités de l'action dans un monde complexe et reflète de plus en plus les formes quotidiennes de la socialité » (Segin, 2012 :6), pour se rendre à l'évidence que la postmodernité est la caractéristique principale de notre contemporanéité. Elle est perceptible dans le quotidien des hommes et guide la recherche scientifique dans tous les domaines, en médecine, sociologie, éducation, linguistique, anthropologie, philosophie,

marketing, mathématiques, littérature, pour ne citer que ceux-ci. « Peut-on échapper à la postmodernité ? », s'interroge Maria Delaperrière (2011) qui constate qu'elle a bien infiltré le paysage culturel de l'Europe de l'Est, ancien bastion du communisme et longtemps à l'abri de ce phénomène culturel Occidental.

L'extension de ce courant de pensée à l'échelle planétaire témoigne moins de la capacité d'adaptation des peuples qui l'ont épousé que de la perspicacité et de la subtilité avec lesquelles la bourgeoisie américaine, grâce à la conjugaison de circonstances historiques, a su insérer cette vision du monde dans des cadres conceptuels comme « postmodernité » et « mondialisation ». Ces deux paradigmes sont difficilement séparables car l'un implique l'autre. La relation dialectique entre eux est, indirectement, mise en évidence dans ces propos de Nkolo Foe (2008 : 29):

À la faveur du phénomène de grande portée non seulement économique et politique, mais aussi historique et culturelle que constitue la mondialisation, et afin de donner un nom à l'époque actuelle, certaines tendances de la pensée bourgeoise ont ajouté un segment supplémentaire à l'histoire universelle. C'est ainsi qu'après la préhistoire et l'histoire, le pré-moderne et le moderne, l'humanité serait entrée dans un nouveau cycle historico-culturel, celui de la posthistoire ou, plus généralement, de la postmodernité.

Que la postmodernité soit l'idéologie de la mondialisation ou que la mondialisation soit le tremplin de la postmodernité est, certes, une question importante. En revanche, ce qui nous paraît plus essentiel est de voir comment, à travers leur apparence neutre, comme l'ont été les termes « modernisme » et « universalisme » en leurs temps, les concepts « postmodernité » et « mondialisation » effacent tout particularisme, toute subjectivité, toute provenance, et donnent l'air d'appartenir à l'humanité, au monde bouleversé par l'essor de la technoscience. Cependant, autant la raison instrumentale du modernisme-universalisme a été finalement démasquée et dénoncée, autant la finalité du relativisme du postmodernisme-mondialisation est débusquée. Le couple postmodernisme et mondialisation est, aujourd'hui, assimilé au « capitalisme globalisé », au règne sans partage de l'Amérique capitaliste, qui, tout en distillant intelligemment son mode de pensée et de vie à travers le monde, réussit à contenir subtilement toute pensée dissidente. C'est là où réside la pertinence du concept de « totalitarisme mou » que Sunic emploie pour donner un nom à cette stratégie américaine.

Le mal du courant moderne est, semble-t-il, extirpé de la planète, comme l'atteste la reconnaissance officielle de l'autonomie des pays qu'il avait réduits à la colonisation. Celui de son « petit frère-ennemi », le courant postmoderne, semble

avoir de beaux jours devant lui. Nous ne voyons pas comment l'humanité pourrait facilement s'extraire de la pensée unique américaine qui se dissimule dans la postmodernité. Avançant à visage masqué, l'idéologie néolibérale américaine est déjà bien répandue dans toutes contrées du monde, et est soutenue par une puissante architecture institutionnelle dictant la marche de l'histoire contemporaine. Nous ne pouvons donc que donner du crédit à la thèse de « la fin de l'histoire » du philosophe et économiste américain, Francis Fukuyama. Par ce terme, il faut entendre la victoire définitive de la démocratie libérale américaine, consacrée par la chute du mur de Berlin, et qui met fin au combat des idéologies ayant toujours rythmé l'évolution de l'humanité.

« Mission terminée », pourrait-on dire pour la postmodernité. Elle a joué un tour à l'histoire qui se répète. Elle a bien parachevé le projet de domination de la modernité en feignant de la critiquer. Elle s'est fait partenaire et porte parole des sans voix, des pays opprimés, avant qu'ils ne découvrent son vrai visage impérialiste. Mais, comme c'est souvent le cas, on se rend compte du mal que lorsqu'il est déjà profond. Les remèdes préconisés, aujourd'hui, par la pensée postcoloniale, l'Afrocentrisme, la multitude de personnalités indépendantes évoluant dans tous les domaines de la vie, se révèlent, pour le moment, inefficaces. Les dominés et tous ceux qui sont acquis à leur cause sont encore trop faibles pour contenir ce géant à la fois visible et invisible, mais, au moins, connu et rebaptisé de son vrai nom : néocolonialisme.

La postmodernité est aussi l'idéologie du néocolonialisme qu'elle accompagne par des manœuvres subtiles. Elle « accentue l'asservissement et les buts du capitalisme » (Yves 2015). C'est pourquoi, à l'enthousiasme qu'elle avait suscité au sein des anciennes colonies a vite succédé un sentiment de désespoir. Ambroise Kom (1997 : 42) fait part de cette grande déception :

En réalité, le triomphe du postmodernisme serait un évènement on ne peut plus ironique. Car, il permettrait de réhabiliter des civilisations et des cultures que l'Occident, aujourd'hui promoteur du postmodernisme, avait lui-même invalidées. Raison pour laquelle les peuples du continent avaient massivement adhéré à la nouvelle civilisation dans l'espoir qu'elle allait les sortir de l'ornière. Or aujourd'hui, tout indique que le doute s'est durablement installé dans les esprits. Le nouveau système éducatif, social, politique et économique a plongé le continent africain dans un inédit désordre social, politique et économique et a engendré un cacabant chaos culturel.

Si le courant postmoderne affecte tant les institutions africaines au point de créer un désordre total, c'est parce que son orientation est clairement inconciliable avec la culture africaine qu'il a fini de phagocyter. Premièrement, c'est une pensée totalement étrangère à l'Afrique, en raison de son cadre spatio-temporel de naissance. Lyotard précise bien, dès l'introduction de son essai, *La condition postmoderne* (1979), livre qui signe l'acte inaugural de la pensée postmoderne, que son « étude a pour objet la condition du savoir dans les sociétés les plus développés ». Deuxièmement, elle est née dans un contexte où ces « sociétés les plus développées », traversaient une réelle crise de sens, un contexte d'épuisement des valeurs occidentales qui, somme toute, est une nouvelle libération.

La postmodernité est justement porteuse de cette culture nihiliste qui célèbre la mort des valeurs classiques, des dogmes, des fausses idoles nietzschéennes et dans laquelle l'homme devient sa propre norme. En l'absence de repères axiologiques, de valeurs normatives, l'interdit perd son sens. Tout devient permis, y compris les passions les plus irréalistes. L'homosexualité, la quête effrénée de profit, de l'argent, de plaisirs de toute sorte, le désir de paraître, le narcissisme, etc., font partie intégrante du nouveau paysage culturel que dessine la postmodernité.

Or, malgré la longue présence occidentale sur le sol africain et les préjudices culturels qu'elle a engendrés, le continent ne s'était pas totalement débarrassé de ses valeurs traditionnelles. Celles-ci sont mêlées aux nouvelles valeurs occidentales, pour donner naissance à une nouvelle culture hybride dans laquelle baigne l'Africain postcolonial.

C'est à cet Africain à moitié modernisé que l'Occident revient encore et propose le nouveau mode vie postmoderne décrit ci-dessus. La plupart des principes de cette nouvelle civilisation ont déjà pris forme en Afrique. Cela est perceptible notamment chez les jeunes qui, friands de nouveautés, raffolent de tout ce qu'offre le marché mondialisé et les NTIC, vecteurs premiers de la culture postmoderne. La consommation de masse prend de l'ampleur. Les liens familiaux et la solidarité, socles de la société africaine, cèdent graduellement la place à l'individualisme. L'esprit de compétition sociale se fait davantage marquant. L'autorité parentale, jadis très respectée, perd de plus en plus le contrôle des jeunes qui jouissent d'une certaine liberté, et orientent leurs vies selon des modèles de leur choix. Seules la « dérive » sexuelle de la postmodernité, l'homosexualité, désormais reconnue par l'Organisation Mondiale de la Santé comme une orientation sexuelle normale, ne trouve pas encore un écho favorable en Afrique. Voici ce qu'en écrit Houria Bouteldja (Nunes, 2017 : 6).

Il serait temps, une bonne fois pour toute, de comprendre que l'impérialisme – sous toutes ses formes – ensauvage l'indigène : à l'internationale gay, les sociétés du sud répondent par une sécrétion de haine contre les homosexuels ». De plus, l'universalité de l'homosexualité est niée : cette notion *occidentale* ne serait pas adaptée au monde arabe et africain.

La pression<sup>1</sup> qu'exerce l'Amérique, principale promotrice de la postmodernité, sur les pays africains pour qu'ils dépénalisent l'homosexualité n'a pas encore produit de fruits. Néanmoins, la bataille contre cette pratique et sa dépénalisation est loin d'être gagnée en Afrique. Mieux, le risque pour le continent de la perdre est réel. Déjà en Afrique de sud, la constitution protège les minorités sexuelles. Au Sénégal, comme d'ailleurs dans plusieurs pays du continent, les homosexuels, appelés « dans la langue vernaculaire du pays « goordjigee », commencent à sortir de l'anonymat, organisent discrètement leurs cérémonies et n'hésitent pas parfois à s'afficher publiquement. Aucune mesure politique conséquente n'est encore prise pour appréhender l'ampleur du phénomène et essayer de le contenir.

La différence culturelle qui séparait l'Afrique et l'Occident s'amenuise à mesure que la postmodernité étend ses tentacules. La pression étrangère, les masses média et la complicité des décideurs politiques africains, dont l'écrasante majorité ont visiblement les mains liées, jouent un rôle essentiel dans cet impérialisme culturel. Les principes postmodernes de pluralité, de diversité, et de dialogue des cultures, tant chantés, révèlent toute leur vacuité sémantique et leur imposture. Deux forces nettement inégales ne peuvent logiquement pas dialoguer. Les règles du jeu sont toujours déterminées par le plus fort, mais jamais en sa défaveur. Le « troisième espace » de Homi Bhabha, c'est-à-dire l'espace hybride et de dialogue perd son hétérogénéité et devient un espace homogénéisé, occidentalisé. Nous assistons aujourd'hui, dans les anciennes colonies, abusivement rebaptisés « pays partenaires », à ce qu'il est convenu d'appeler un véritable « génocide culturel ». Or, comme l'affirme Marcel Gonçalves (1983 :387) « si une culture en 'digère' une autre, non seulement il y a destruction d'éléments culturels et même un système

---

<sup>1</sup> En visite officielle au Sénégal en Juin 2012, le président des Etats-Unis, Obama, demandait à son homologue Sénégalais, Macky Sall, de dépénaliser l'homosexualité, demande à laquelle ce dernier n'a pas accédé, car, disait-il en substance, c'est contraire aux croyances et traditions du pays. En Juillet 2015, ce même Obama, à Addis Abeba, devant l'Union Africaine, s'offusquait de la pénalisation de l'homosexualité en Afrique.

culturel, mais on tue jusqu'à l'âme d'un peuple, on pratique une certaine forme d'éthnocide ».

## **Conclusion**

La modernité et la postmodernité sont deux courants de pensée dont on a très souvent opposé les principes et orientations. Cela est surtout lié au fait que la postmodernité, née des cendres de l'échec des promesses émancipatrices de la modernité, a affiché, dès le départ, sa farouche opposition aux préceptes modernes comme la rationalité et l'universalisme dont il a démantelé le bien-fondé et dévoilé la visée impérialiste, en s'inspirant, notamment, des travaux des penseurs de la différence ou déconstructionnistes, autrement appelés les poststructuralistes.

Par ailleurs, en se montrant « allergique » à toute entreprise de domination, à toute considération ethnocentrique, et en étant solidaires des peuples et groupes asservis, la postmodernité a, d'emblée, sonné l'heure de la fin de l'oppression. Elle a encouragé et accompagné l'émergence des minorités ethniques et culturelles auxquelles elle a donné la voix à travers le monde, sans oublier les anciennes colonies nouvellement indépendantes.

En dépit de son engagement affiché à lutter contre l'injustice de l'eurocentrisme et à promouvoir la pluralité des voix, pour l'avènement d'un monde juste ayant pour leitmotiv la paix et le développement qui passent par le dialogue des cultures, la postmodernité, n'a pas réussi, loin s'en faut, à juguler l'injustice, le mal de l'impérialisme. S'il en est ainsi, c'est parce qu'elle-même incarne, dans sa forme la plus parfaite, cette hégémonie qu'elle prétend critiquer.

En effet, elle est la nouvelle vision libérale des Etats-Unis d'Amérique qui, à la faveur de circonstances historiques combinées, se sont non seulement hissés au rang de première puissance mondiale, mais sont obligés de changer les règles du jeu pour maintenir leur hégémonie mondiale, face à de potentielles concurrentes comme la Chine et l'URSS. Ils ont donc dissimulé leur politique néolibérale dans des appellations vraisemblablement neutres telles que « postmodernité » et « mondialisation », les deux faces d'une même médaille, dont les principes de base sont exactement ceux du néolibéralisme, avec comme maitres-mots « la liberté de choisir, dans un monde à la fois pluriel et globalisé ». Au fond, la postmodernité ne

diffère pas de la modernité, dont elle parachève le projet de domination par des manœuvres très subtiles et raffinées.

La modernité, c'est l'Europe industrialisée et colonialiste qui va à l'assaut du monde, suite aux découvertes scientifiques et techniques de la Renaissance. La postmodernité, c'est l'Amérique postindustrielle, néocolonialiste, patronne des institutions mondiales et accompagnée de ses partenaires occidentaux, qui envahit le monde contemporain, après sa victoire historique contre le communisme soviétique, matérialisée par la chute du mur de Berlin en 1989.

La vieille vision que l'homme occidental se fait de lui en tant que centre et maître du monde n'a jamais changé. De l'esclavage au néocolonialisme en passant par la colonisation, c'est le même dogme qui prévaut. L'Occident réussit à perpétrer et à nourrir la même idée, avec des formes renouvelées au gré des circonstances, et un ensemble de noms et de principes fabriqués de toutes pièces pour mieux la maquiller, au nom de son « devoir » impérialiste envers les autres. Il fait, défait et refait l'histoire. Cette histoire en marche semble prendre fin avec le système néolibéral savamment et durablement inscrit dans la culture mondiale, au grand dam des néo colonisés d'aujourd'hui, toujours victimes de l'histoire. Si la modernité a instauré le désordre en Afrique et dans tous les pays dominés à travers le monde, la postmodernité a érigé ce désordre en mode de vie, installant ainsi une incertitude généralisée et un profond « malaise dans la civilisation ».

### Références bibliographiques

- Allard-Poesi, F. et Perret V. (1998). « Le postmodernisme nous propose-t-il un projet de connaissance ? » in *Cahier*, num 263, Mai.
- Atangana. J. (1973). *Chemins d'Afrique*, Coll. «Point de vue», Yaoundé, Clé.
- Balutet, N. (2014). « L'identité au temps de la postmodernité : de l'usage du concept d'hybridité » <http://teteschercheuses.hypotheses.org/1141>, consulté le 17 décembre 2017.
- Baudrillard, M. (2012). La notion du sujet chez les poststructuralistes et sa mise en scène dans une série photographique, Thèse soutenue à l'université du Québec à Montréal, septembre.



- Beti, M. (1957). *Mission terminée*. Paris: Buchet/Chastel.
- Boizette, P. (2013). « Introduction à la théorie postcoloniale », [http://www.revue-silene.com/images/30/extrait\\_174.pdf](http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_174.pdf), consulté le 20 décembre 2017.
- Boisvert, Y. (1995). *Le postmodernisme*. Montréal : Éditions du Boréal.
- Boltanski, L. et Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard : NRF Essais.
- Brune, F. (2003). *De l'idéologie aujourd'hui*. Paris : éditions Parangon.
- Césaire, A. (2004). *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine.
- Charles, S. (2006). « De la postmodernité à l'hypermodernité » in *Philosophie, Revue d'Idées*, vol 8, num 1.
- Coulibaly, L. (1983) *L'Autorité dans l'Afrique traditionnelle*. Dakar: NEA.
- Delaperrière, M. (2011). « Peut-on échapper à la postmodernité » in *Sociétés*. 2 num 112.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- ..... (1960). *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero.
- Foé, N. (2008). *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*. Dakar : CODESRIA.
- Gonçalves, M. (1983). « Angola, métissage culturel » in *Spiritus*, num 93.
- Habermas, J. (1988). *Les discours philosophiques de la modernité*. Paris : Gallimard.
- Hegel, F. (2007). « La raison dans l'histoire ». (<http://www.monde-diplomatique.fr/2007/11/HEGEL/15275>), consulté le 27 décembre 2017.
- Kom, A. (1997). « Culture africaine et enjeux du postmodernisme ». [file:///Users/macbook/Downloads/27756-1-28442-1-10-20100706%20\(1\).pdf](file:///Users/macbook/Downloads/27756-1-28442-1-10-20100706%20(1).pdf), consulté le 15 décembre 2017.

== Maurice GNING ==

- Lafaye, C. G. « Esthétique de la postmodernité » in Centre Normes, Société, Philosophies <http://nosophi.univ-paris1.fr>, consulté le 29 novembre 2017.
- Lyotard, J. F. (1993). *Le postmodernisme expliqué aux enfants*. Paris : Editions livre de poche.
- ..... (1979). *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*. Paris : Edition de Minuit.
- Marton, S. (2012). « Le problème du langage chez Nietzsche : La critique en tant que création » in *Revue de métaphysique et de la morale*. Presses Universitaires de France, 2, num 74.
- Makri, Y. (2013) « Islam et postmodernisme » <https://www.cilecenter.org/fr/articles-essays/islam-et-postmodernisme-la-question-incontournable-du-sens/> consulté le 15 décembre 2017.
- Nunes, A. (2017). « Le postmodernisme ne casse pas des briques » in *Négatif*, bulletin irrégulier-Juillet, num 24.
- Pisani, E. (1996). « Quelques réflexions pour une critique de la postmodernité » in *Aspects sociologiques*, vol 4, 1-2, mai.
- Segin, T. (2012). *Le Postmodernisme une utopie moderne*. Paris : l'Harmattan.
- Timmermans, B. (2000). « Postmodernisme et postcriticisme » in *Réseaux*, ULB, vol 88-89-90.
- Touraine, A. (2000). *Crítica de la modernidad*. Mexico : FCE.
- Turnbull, Nick. (2010). “Postmodern and Rationality” in *Association Revue internationale de philosophie* Jan. num 251.
- Yves (2015). « Le postmodernisme, nouvel âge de l’obscurantisme » [http : // .www/cntaittoulouse.l'autre.net/spip.php ?article672](http://.www/cntaittoulouse.l'autre.net/spip.php?article672), consulté le 07 janvier 2018.

**La réception productive face à l'autorité de la tradition ou la  
Refondation jaussienne de la philosophie herméneutique  
gadamérienne  
( Moctar GAYE )**

Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

**INTRODUCTION**

La réhabilitation du lecteur par le biais de l'esthétique de la réception de Hans Robert Jauss participe, de toute évidence, de la reconfiguration des modalités de la transmission de la tradition, et, par voie de conséquence, de la mise en place des conditions d'une transformation sociale par le biais de la dynamique dialectique qui s'instaure entre le texte, son auteur et son lecteur. Il s'agit, pour cette raison, non pas d'une reproduction, mais plutôt d'une production au plein sens du terme. Et le traducteur de préciser dans la préface de l'ouvrage de Jauss *Pour une esthétique de la réception* que le terme « dialectique » correspond toujours dans la traduction de ces essais à l'allemand « dialogisch », « dialogue » (en forme de dialogue, dans ou par le dialogue) ; il s'agit de la dialectique au sens premier, de la constitution d'un sens dans le dialogue.<sup>1</sup> Ainsi donc, la relation qui s'établit entre l'œuvre et son lecteur, en termes de compréhension ou même de réécriture, a pour mode opératoire le dialogue, c'est-à-dire le modèle socratique du jeu question/réponse. Parler par exemple d'un ouvrage aussi emblématique que l'*Aventure ambiguë* en se limitant simplement à une posture traditionnelle qui consisterait à garder les yeux rivés exclusivement sur l'œuvre et sur son auteur, occulte une part substantielle de la motivation qui sous-tend l'acte d'écriture dans un contexte d'émancipation, de lutte pour l'indépendance et de quête d'une identité dans un environnement qui s'y prêtait peu. L'on pourrait presque parler d'un acte militant qui aurait besoin d'un bréviaire qu'il faudrait cependant enraciner dans la temporalité, afin qu'il soit en mesure de baliser la voie vers ce qu'il est convenu d'appeler la modernité. Une telle démarche de rupture par rapport au confort de la répétition systématique d'une tradition bien établie s'inscrit indiscutablement dans celle de H.R.Jauss dont

---

<sup>1</sup> Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978, pp. 46-47.

la polémique se porte contre tout ce qui sépare, contre tout ce qui réduit la réalité en substances fictives, en essences prétendument éternelles. Le romantisme absolutisait les génies nationaux ; l'histoire envisageait des époques closes, chacune immédiate à Dieu (Ranke), et coupée de notre présent ; le positivisme a cru se conformer au modèle des sciences exactes ; mais sans atteindre la position causale, il s'est perdu dans l'illimité des sources et des influences...l'histoire des idées, celle des topoï, postule la pérennité des thèmes fondamentaux et se soustrait à l'historicité...l'erreur ou l'inadéquation commune aux attitudes intellectuelles que Jauss réprovoque, c'est la méconnaissance de la pluralité des termes, l'ignorance du rapport complexe qui s'établit entre eux, la volonté de privilégier un seul facteur entre plusieurs...<sup>2</sup>

L'on ne peut que souscrire à ce constat, si l'on sait que la quête d'une âme nègre entreprise par Senghor et tous les adeptes de la Négritude participait de la construction d'une identité singulière, située hors du temps dans le cadre d'une tradition elle-même a-historique. Par conséquent, le processus de la « déchronologisation » des événements du passé auquel nous avons fait allusion dans un article consacré au dialogue des cultures chez Senghor, s'inscrit dans ce même mouvement qui s'est fixé comme ambition de configurer une civilisation de l'universel qui a fini, malgré elle, à se couper de la réalité historique concrète. Aussi la littérature, en particulier, et l'art, en général, restent-ils confinés dans le rôle passif de vestiges inertes aussi longtemps que le dialogue reste limité à un échange entre l'auteur et son œuvre. Ils ne parviennent à s'extirper du carcan du temps qui passe qu'à partir du moment où le lecteur, c'est-à-dire le destinataire authentique, entre en jeu dans le processus dynamique d'interprétation, d'actualisation, voire même de réécriture. Toutefois, l'issue du dialogue qui se noue ne peut être déterminée a priori ; elle résulte d'une confrontation des horizons de sens et des espaces d'expérience dont les itinéraires respectifs ne peuvent être linéaires. Ce processus de réception dialogique et donc productive ne peut, pour cette raison, prospérer qu'à partir du moment où la tradition cesse d'être perçue comme une citadelle imprenable perdue dans les brumes éternelles de l'avoir-été, comme cela semble être du reste le cas en Afrique. Il faut cependant se rendre à l'évidence que l'autorité de la tradition peut donc paraître incompatible avec la dynamique dialectique qui se nourrit de la relecture perpétuelle du tracé de sens qui nous est transmis. C'est la raison pour laquelle l'analyse de la théorie jaussienne de la réception à l'aune de la philosophie herméneutique gadamérienne s'apparente, sous certains de ses aspects, à une mise à l'épreuve de la tradition dans le contexte d'une modernité qui s'applique à effacer les traces du passé. Il ne s'agit cependant pas pour nous de sacrifier l'héritage

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, préface, p. 11

culturel, quel qu'il soit, sur l'autel de préceptes désincarnés, mais plutôt de trouver un *modus vivendi* dynamique entre deux postures que tout semble opposer.

## DE LA DIMENSION HERMENEUTIQUE DE LA RECEPTION

L'énoncé proposé peut être accepté ou refusé par le lecteur, selon des conditions historiques déterminées, et la nature de cet accueil peut alors varier d'une époque à l'autre ou d'une contrée à l'autre. Cette posture vaut aussi bien pour l'entente langagière, la Négritude que la résolution du conflit tradition/modernité dans *l'Aventure ambiguë*. Chaque génération, pour ne pas dire, chaque individu, est sommée de prendre position. Cela vaut surtout pour le Négro-africain, pour qui il s'agit, pour exagérer un peu, d'une question de vie ou de mort. Il n'est donc pas question ici de s'adonner en toute tranquillité à l'art pour l'art. Et dans ce contexte, *Jauss* a tout à fait raison de souligner le fait

Qu'on a rarement parlé de la fonction historique du destinataire, si indispensable qu'elle fût depuis toujours. Car la littérature et l'art ne deviennent un processus historique concret que moyennant l'expérience de ceux qui accueillent les œuvres, en jouissent, les jugent ; et – qui de la sorte les reconnaissent ou les refusent, les choisissent ou les oublient, -- qui construisent ainsi des traditions, mais qui, plus particulièrement, peuvent adopter à leur tour le rôle actif qui consiste à une tradition en produisant des œuvres nouvelles<sup>3</sup>.

L'on se rend bien compte que des générations entières parviennent à s'identifier à des œuvres littéraires ou artistiques dans la mesure où elles sédimentent un ensemble de préoccupations existentielles, d'attentes en termes d'épanouissement social ou intellectuel ou alors d'ébauches de dépassements de contradictions liées à l'existence. De ce point de vue, la théorie de la réception cadre parfaitement avec l'herméneutique philosophique, car dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de mettre en place un processus de compréhension dont la finalité reste l'appropriation productive par le biais de la fusion des horizons, celui de l'œuvre et celui du destinataire. Toutefois, cette opération fusionnelle ne débouche pas nécessairement sur une entente-approbation, comme aurait pu le suggérer *Gadamer*, dans la mesure où il arrive souvent qu'une œuvre fasse l'objet d'un rejet de la part de certains de ses destinataires, pour des raisons diverses. Mais quelque soit la nature de la réception,

---

<sup>3</sup> *Idem.*, pp. 11-12

le dialogue, pour sa part, relève toujours de la nature des choses. Le fait que récuse toutefois *Jauss* c'est la permanence de la tradition, c'est-à-dire l'inviolabilité, voir le caractère supposé infaillible de nos valeurs issues du passé, mais aussi toute l'autorité qui s'y rattache parce qu'elles empêchent une actualisation de l'énoncé au moyen des outils esthétiques et techniques du présent. Et c'est justement cette sanctuarisation du toujours-là du passé que ne peut admettre la théorie de la réception, pour qui il y a une infinitude de possibilités d'accéder à l'horizon de sens du texte, fondée sur la liberté par rapport à toute forme de dictat. Dès lors, interpréter un texte exclusivement à l'aune des œuvres dites classiques réduit considérablement le champ de l'actualisation, de l'appropriation et de la réécriture. Comme le fait remarquer fort justement Jean Starobinski,

il (Jauss) engage à ce propos une discussion critique où apparaît à l'évidence la volonté de récuser tout ce qui pourrait ramener à une conception substantialiste, de l'œuvre dans laquelle, en vertu de sa puissance mimétique, les hommes seraient capables en tout temps de se reconnaître eux-mêmes : pour Jauss, « s'insérer dans le procès de la transmission (ou de la tradition) selon la formule utilisée par Gadamer pour définir l'acte de comprendre, c'est sacrifier l'aspect dialectique, mouvant, ouvert du rapport entre production et réception, et de la succession jamais achevée des lectures ; c'est aussi se donner à trop bon compte le moyen de discriminer entre vraie et fausse autorité des œuvres du passé.<sup>4</sup>

Rapportée au débat afro-africain, cette polémique pose en réalité la problématique du rapport qu'entretient le Nègro-africain avec sa tradition, et s'apparente à tous points de vue à toute la critique à laquelle la Négritude a dû faire face de la part de nombreuses générations d'intellectuels africains qui n'y ont vu qu'une forme d'incantation identitaire engluée dans une sorte de nébuleuse ontologique au-delà de l'espace et du temps. En faisant du passé une autorité absolue qui impose une grille de lecture omnipotente, le destinataire voit son champ d'actualisation se réduire à sa plus simple expression, pour se muer en apologie d'un tracé de sens qui s'impose à tous, sans autre forme de procès. Et comme le souligne *Adotévi*,

d'abord la Négritude telle qu'on la brade repose sur des notions à la fois confuses et inexistantes dans la mesure où elle affirme de manière abstraite une fraternité abstraite des nègres. Ensuite parce que la thèse fixiste qui la soutient est non seulement anti-scientifique mais procède de la fantaisie ; elle suppose une essence rigide du nègre que le temps n'atteint pas. A cette permanence s'ajoute une spécificité que ni les déterminations sociologiques ni les variations historiques ni les réalités ne confirment. Elle fait des nègres

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16

des êtres semblables partout et dans le temps. Or qu'y a-t-il de commun entre le nègre africain et le nègre américain (et encore!) la couleur de la peau.<sup>5</sup>

Ainsi donc, le culte voué à la tradition transmise par le passé participe de toute évidence du processus qui consiste à confiner la réception d'une œuvre ou dans le cas de la Négritude d'un mouvement politico-littéraire, dans une sorte de répétition à l'infini d'un modèle d'interprétation unique. Si donc la première réception des pamphlets de la Négritude est marquée par un enthousiasme à la mesure de l'immensité de la frustration dans laquelle vivaient les Nègro-africains de la Métropole, elle fit place au fil du temps à une critique acerbe des générations antérieures dans la mesure simple où la pertinence de son message s'est érodée à l'épreuve de l'évolution historique et où l'urgence s'est retrouvée ailleurs. Vouloir en faire un discours de référence valable en tout temps relève indiscutablement d'une oppression de l'initiative créatrice du destinataire en le soumettant au dictat de la pensée unique. Ce qui naturellement va à l'encontre de la liberté du lecteur de disposer de l'œuvre comme il l'entend. Il s'agit donc bien de battre en brèche cette posture confortable qui consiste à s'affaler dans le duvet moelleux de la tradition éternelle. Les mêmes remarques valent aussi pour *l'Aventure ambiguë*, car la problématique de la confrontation entre tradition et modernité à travers par exemple la question de l'accès à l'école, même si elle persiste par-ci par-là n'a plus l'acuité de l'époque de sa publication. Et ce dont il pourrait être question pour un lecteur d'aujourd'hui, ce serait la discussion autour des programmes ou peut-être le débat autour de l'introduction des langues nationales à l'école. Autant de tentatives qui, on le voit bien, participent d'un élargissement à l'infini de l'horizon de sens du texte originel.

#### **DE L'ÉLARGISSEMENT DE L'HORIZON DU TRACÉ DE SENS INITIAL**

Malgré un certain nombre de divergences relatives surtout à la conception fixiste que *Gadamer* a développée autour de la transmission de la tradition et la réduction du champ des possibilités offertes au lecteur d'explorer le potentiel créatif de l'œuvre ; *Jauss* n'en insiste pas moins sur les points de convergence qui placent sa théorie de la réception dans une proximité certaine de l'herméneutique philosophique, notamment en ce qui concerne la fonction démiurgique du jeu

---

<sup>5</sup> Stanislas Adotévi, *Négritudes et négrologues*, U.G.E, Paris 1972, p. 46.

question/réponse. Une fois que l'acte réceptif se retrouve libéré de la pesanteur du toujours-là de la tradition, il s'agit de rendre possible l'ouverture sur l'infini du dévoilement du sens qui sédimente les tracés multiples du destin de l'œuvre. Au-delà de leur rejet des apriorismes objectivants de démarches qui aspirent à une certaine forme de rationalité, *Gadamer et Jaus*s optent résolument pour l'interprétation questionnante et compréhensive, «garante de vérité»... et ce que Jaus

s retient surtout c'est « la logique de la question et de la réponse ».<sup>6</sup> Il s'agit dès lors, non pas de figer l'œuvre, le destinataire et l'interprète dans des fonctions définies d'avance, mais plutôt de les mettre en rapport dans une dynamique dialectique d'interaction ininterrompue et par conséquent vouée résolument à la production. Dans ce processus dialogique, *Jaus*s distingue deux moments essentiels : l'effet qui reste déterminé par l'œuvre et qui de ce fait garde les liens avec le passé où l'œuvre a pris naissance- et la réception qui dépend du destinataire actif et libre qui, jugeant selon les normes esthétiques, de son temps, modifie par son existence présente les termes du dialogue.<sup>7</sup> Qu'il s'agisse dans ce contexte d'œuvres comme *Liberté I/ Dialogue des cultures* ou *l'Aventure ambiguë*, elles répondent invariablement à un certain nombre de questions qui prennent racine dans une histoire concrète. Si pour *Senghor*, il s'est agi de répondre au mépris culturel par la théorisation des fondements culturels, philosophiques et religieux d'une civilisation négro-africaine authentique qui soit à même de contribuer à l'émergence de la Civilisation de l'Universel, *C.H.Kane* pour sa part tente, dans un autre contexte, de résoudre les dilemmes existentiels, comme l'introduction de l'école, la question de la foi ou plus fondamentalement le choc entre modernité et tradition, qui risquent de mettre en péril la cohésion sociale. Et c'est bien la somme de ces questionnements qui configure l'horizon d'attente des destinataires des œuvres en question. C'est comme l'affirme *Jaus*s :

La reconstitution de l'horizon d'attente tel qu'il se présentait au moment où jadis une œuvre a été créée et reçue permet en outre de poser des questions auxquelles l'œuvre répondait et de découvrir ainsi comment le lecteur du temps peut l'avoir vue et comprise. En adoptant cette démarche, on élimine l'influence presque toujours inconsciente qu'exercent sur le jugement esthétique les normes d'une conception classique ou moderniste de l'art, et l'on s'épargne la démarche circulaire qui consiste à recourir à « l'esprit du temps ». On fait apparaître clairement la différence herméneutique entre le

---

<sup>6</sup> Hans Robert Jaus

s, *op.cit.*, p. 16

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 18



présent et le passé dans l'intelligence de l'œuvre, on prend conscience de l'histoire de sa réception, qui rétablit le lien entre les deux horizons...<sup>8</sup>

Ainsi, la compréhension actuelle de l'œuvre ne peut se concevoir que dans une sorte de remontée vers la perception première qui détermine dans une large mesure la configuration de l'horizon de sens du texte et son évolution au fil du temps, indépendamment d'une essence poétique intemporelle, toujours actuelle... ou d'un sens objectif... accessible en tout temps à l'interprète.<sup>9</sup> Dans la mesure donc où toute œuvre est une réponse à une question et que comprendre une œuvre revient en définitive à formuler correctement la question à laquelle répond l'énoncé, le dialogue apparaît bien comme le mode opératoire tant du comprendre herméneutique que de la réception comme processus d'actualisation par un flux d'échanges qui engage œuvres, auteurs, lecteurs, interprètes et même à la limite traducteurs. Car, le fait de figer les différentes composantes dans leurs fonctions respectives participe d'une réduction de l'horizon de sens de l'œuvre en question, dans la mesure où

pour eux (Gadamer et Jauss), toute œuvre est une réponse à une question, et la question qu'à son tour doit poser l'interprète, consiste à reconnaître, dans et par le texte de l'œuvre, ce que fut d'abord la question posée, et comment fut articulée la réponse. Cela n'implique ni l'effort d'empathie, ni l'ambition de reconstruire une expérience mentale possédant une antécédence ontologique absolue par rapport à l'œuvre. C'est le texte qui doit être déchiffré, l'interprétation a pour tâche d'y déceler la question à laquelle il apporte sa réponse propre. Or en premier lieu, ce texte a été interrogé par ses premiers lecteurs ; il leur a apporté une réponse à laquelle ils ont acquiescé ou qu'ils ont refusée.<sup>10</sup>

La première réponse, quelque soit par ailleurs sa fonction fondatrice dans la constitution de l'horizon de sens de l'œuvre, ne peut s'ériger en une référence infaillible et inviolable pour le destin historique de l'énoncé en tout temps et en tout lieu. Et même si l'œuvre apparaît toujours comme la réponse à une question, et si la comprendre revient à poser la question à laquelle elle répond, le questionnement renvoie toujours aux préoccupations du moment du lecteur qui tout en tenant compte de la lecture première n'en privilégie pas moins la confrontation avec son propre horizon de sens. Ce n'est donc pas un hasard si *Jauss* considère que l'histoire littéraire ne relève pas de la juxtaposition mécanique d'œuvres dans le temps, mais

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*

plutôt du recensement des lectures successives en termes d'interprétations, de relectures et même de récritures, car comme il le confirme lui-même plus loin,

l'esthétique de la réception ne permet pas seulement de saisir le sens et la forme de l'œuvre littéraire tels qu'ils ont été compris de façon évolutive à travers l'histoire. Elle exige aussi que chaque œuvre soit replacée dans la « série littéraire » dont elle fait partie, afin que l'on puisse déterminer sa situation historique, son rôle et son importance dans le contexte général de l'expérience littéraire. Passant d'une histoire de la réception des œuvres à l'histoire événementielle de la littérature, on découvre celle-ci comme un processus, où la réception passive du lecteur et du critique débouche sur la réception active de l'auteur et sur une production nouvelle...<sup>11</sup>

### **DES MODALITES DE L'ACTUALISATION DE LA TRADITION**

En plaçant le lecteur au cœur de la vaste entreprise de communication qui configure le processus d'un comprendre herméneutique, *Jauss* opère du même coup un glissement paradigmatique qui tente de mettre un terme au face-à-face auteur/œuvre sous l'arbitrage plus ou moins neutre du critique. La conséquence collatérale de ce remue-ménage réside dans la délivrance de la liberté (re) créatrice du carcan du toujours là de la tradition qui confère à l'œuvre un sens définitif valable en tout temps et en tout lieu, selon le bon vieux canon d'un classicisme perpétuel qu'il s'agit de réitérer indéfiniment. Cette conception fixiste constitue le point de discorde le plus significatif entre *Jauss* et *Gadamer*, dans la mesure où pour le premier, l'horizon de sens d'un énoncé est appelé à se mesurer constamment avec celui de son destinataire et non à se figer dans une posture de référence qui relève de toute évidence de l'ontologie, alors que pour le second, la pertinence de toute œuvre se détermine à l'aune d'une tradition de lecture incontestable. Il y a, comme on pourrait le supposer, une répétition de l'éternelle confrontation entre fidélité et liberté : fidélité à la permanence du sens transmis par l'autorité de la tradition, et liberté de conférer une signification nouvelle à l'œuvre conforme à son propre horizon de sens. De ce point de vue, seul le lecteur est en mesure de formuler la bonne question qui parvient à redonner des couleurs à un horizon de sens défraîchi par le temps, par l'oubli, en l'extrayant du même coup des griffes d'une compréhension traditionnelle bien établie. *Jauss* donne effectivement raison à *Ricoeur* pour qui la tradition transmise ne peut être considérée comme un paquet clos que l'on se transmet de génération en génération ; elle ne vit que par l'interprétation,

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 63

c'est-à-dire l'appropriation par l'actualisation. C'est ainsi qu'il faut se rendre à l'évidence que

pour rénover l'histoire littéraire, il est nécessaire d'éliminer les préjugés de l'objectivisme historique et de fonder la traditionnelle esthétique de la production et de la représentation sur une esthétique de l'effet produit et de la réception... Et de ce point de vue, l'œuvre littéraire n'est pas un objet existant en soi et qui présenterait en tout temps à tout observateur la même apparence ; un monument qui réveillerait à l'observateur passif son essence intemporelle. Elle est bien plutôt faite, comme une partition, pour éveiller à chaque lecture une résonance nouvelle qui arrache le texte à la matérialité des mots et actualise son existence.<sup>12</sup>

Contrairement donc au substantialisme inhérent à la démarche de *Gadamer* qui conçoit que l'œuvre soit en mesure de poser un certain nombre de questions, la théorie de la réception, quant à elle, postule que le lecteur est seul en mesure de poser la question qui ouvre les portes d'une appropriation de l'énoncé qui elle-même rend possible une nouvelle écriture. Et le dialogue se nourrit justement de cette aptitude à maintenir l'horizon d'interrogations toujours ouvert sur l'infinitude de sens, car les réponses restent en latence aussi longtemps que le lecteur ne parvient pas à les formuler. Par conséquent, les éléments structurants du dialogue entre l'œuvre et le lecteur sont d'une part l'effet produit par l'œuvre et d'autre part sa réception, car, comme l'affirme Jauss, « On ne peut prétendre vraiment étudier l'histoire de la réception des œuvres que si l'on reconnaît et admet que le sens se constitue par le jeu d'un dialogue, d'une dialectique intersubjective... »<sup>13</sup> Une œuvre entre donc en désuétude à partir du moment où elle ne présente aucun intérêt pour le lecteur contemporain, et seul le destinataire du présent est en mesure d'opérer la jonction salutaire avec le passé. Tout comme *Senghor* était parvenu à nouer un dialogue des plus féconds avec la civilisation gréco-latine en mettant en place un dispositif théorique qui lui a permis de transcender les limites spatio-temporelles et donc de franchir les distances de toutes natures, autant le lecteur doit se donner les moyens de sortir l'œuvre du passé de sa torpeur et de lui insuffler vigueur et pertinence dans le cadre d'un dialogue avec son propre horizon de sens. Ainsi donc, poursuit Jauss,

l'effet de l'œuvre et sa réception s'articulent en un dialogue entre un sujet présent et un discours passé ; celui-ci ne peut encore » dire quelque chose » à celui-là... que si le sujet présent découvre la réponse implicite contenue dans le discours passé et la perçoit comme réponse à une question qu'il lui appartient, à lui, de poser maintenant... Certes la réception implique une

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 46-47

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 246

interrogation ; mais elle va du lecteur vers le texte. En inverser le sens, c'est retomber dans le substantialisme : les questions, éternelles, s'engendrent elles-mêmes en permanence, et les réponses sont également valables pour l'éternité...<sup>14</sup>

En prenant ses distances par rapport à l'immanentisme textuel qu'il assimile quelque part à une survivance de l'ontologie notamment dans l'herméneutique gadamérienne, *Jauss* place le lecteur au cœur de la vaste opération d'actualisation de l'œuvre du passé par le biais de l'interrogation. Le dialogue qui s'enclenche participe ainsi de la dimension productive de la « Wirkungsgeschichte » (histoire des effets produits) et, par conséquent, « d'une constitution dialectique du sens »,<sup>15</sup> qui naturellement fait converger le texte et sa réception comme totalité de l'œuvre. Si donc, pour *Jauss*, le texte religieux fait autorité et véhicule de ce fait un sens préétabli qui s'impose au lecteur quel qu'il soit, le texte profane, quant à lui, s'ouvre à son destinataire *et* doit se développer, dans le champ libre d'une compréhension dialoguée, un sens qui n'est pas dès l'abord « révélé » mais se « concrétise » au fil des réceptions successives dont l'enchaînement répond à celui des questions et des réponses.<sup>16</sup> La réception révèle toujours son caractère productif, même si elle ne débouche pas sur la réécriture de l'œuvre, dans la mesure où les questions et les réponses qu'elles suscitent en s'accumulant dans la durée structurent un horizon de sens aussi consistant que la rédaction d'un nouveau texte. C'est le cas entre autres de *l'Aventure ambiguë* de C.H. Kane, qui, par la pertinence de sa thématique et l'universalité des problèmes philosophico-culturels qu'il pose, interpelle des générations d'Africains qui au contact de l'Occident se sont vus confrontés aux mêmes interrogations existentielles. Aussi la sédimentation des questions et des réponses est-elle parvenue à faire émerger un tracé de sens dont on ne peut faire abstraction, chaque fois qu'il s'agit de revisiter l'œuvre qui s'est ainsi taillé la réputation d'ouvrage de référence. L'histoire de la littérature africaine est jalonnée d'œuvres de cette envergure qui, à des moments clés de l'évolution du continent, ont semblé correspondre à une attente incompressible de la part des destinataires : qu'il s'agisse de l'esclavage, de la colonisation, des indépendances, etc. Nous ne nous appesantirons pas outre mesure sur ces aspects de la production intellectuelle en Afrique que d'autres voix plus autorisées ont tenté de mettre en lumière. Pour revenir à notre propos relatif au caractère fondamentalement dialogique de la réception,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 248

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 245

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 248

arrêtons-nous un instant sur l'analyse proposée par *Jauss* au sujet d'*Iphigénie de Racine* et celui de *Goethe* dans laquelle il s'est évertué à

montrer comment s'accomplit la constitution du sens lorsque l'enchaînement qui le plus souvent reste latent, est au contraire opéré par un poète en toute conscience ; tel est le sens de notre démarche herméneutique, partie de la question que nous pose aujourd'hui la réponse de l'interprétation traditionnelle pour remonter à la question initiale telle qu'on peut la reconstituer hypothétiquement et aboutir à travers les changements d'horizon correspondant aux « concrétisations » successives, jusqu'à la question ainsi renouvelée que le texte « implique pour nous » qu'il nous faut poser aujourd'hui et à laquelle le texte répondra implicitement- ou ne répondra pas.<sup>17</sup>

Dans tous les espaces de production de sens survient naturellement ce phénomène de réécriture d'œuvres majeures qui généralement découle d'une accumulation de réceptions dans la durée et de la diversité des perspectives d'interprétation. Ici resurgit un souvenir d'enfance qui aujourd'hui trotte encore dans la tête de nombreux enfants de troupe du Prytanée militaire de Saint-Louis. Il s'agit de l'interprétation de la célèbre pièce de *Molière* intitulée le *Malade imaginaire* en présence d'une majorité de spectateurs analphabètes, habitants du village voisin de Bango. Le miracle qui se produisit résidait dans l'attitude singulière de ces récepteurs qui bien que ne comprenant pas grand-chose des échanges des acteurs, n'en participaient pas moins du geste et de la voix en approuvant ou en houspillant telle ou telle réplique d'un des acteurs. Cette participation, voire cette identification à ce qui se tramait sur la scène, traduit un immense effort d'appropriation des messages, malgré la distance linguistique qui les sépare de l'œuvre de *Molière* qui ne pouvait s'imaginer dans ses rêves les plus fous que son texte puisse atterrir dans ce coin du Sahel entre dunes et épineux. Mais la magie de la réception finit toujours par opérer. Sous nos yeux se concrétisait la fusion des horizons de sens par le biais du franchissement des distances physiques et culturelles, l'instauration d'un dialogue fondamentalement herméneutique qui transgresse les limites étriquées d'un formalisme et la construction *in vivo* d'un langage commun qui rend possible une communication effective, et efficace au-delà de la convention *strict sensu* des signes. L'universalité du langage théâtral finit par prendre le dessus sur la particularité des langues en présence. L'insolite réside dans le fait qu'en ayant recours à des expressions idiomatiques issues des langues locales, les acteurs réussissent le tour de force qui consiste à tropicaliser le texte originel de *Molière*, plongeant l'assistance dans un enthousiasme délirant. La mise en œuvre de ce métalangage a permis de

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

toute évidence la configuration d'un espace de convergence aux allures d'entente langagière. Cet exercice qui allie dans un même élan réception et production illustre à merveille la flexibilité à toute épreuve de l'herméneutique philosophique, comme nous avons tenté de le démontrer chez Senghor avec son dialogue des cultures dans un de nos articles précédents. Cependant la question qui se pose dès lors est bien celle-ci : Cette réception, quel que soit par ailleurs son caractère insolite, survient-elle dans les mêmes conditions que celle des destinataires primordiaux ? Et si le théâtre reste dans une certaine mesure accessible du fait de son caractère visuel et gestuel, que dire alors des textes littéraires qui, en plus d'être rédigés en langue française, anglaise ou autres, présentent des difficultés de décryptage liées au langage qui parfois frise l'ésotérique. Si donc *Jauss* postule dans sa théorie de la réception que l'histoire de la littérature ne peut se résumer à une compilation d'œuvres dans le strict respect de la chronologie de leur publication et que la seule histoire qui vaille est celle des effets produits, la succession dans le temps des réceptions de l'œuvre, c'est qu'il reste convaincu du fait que

l'histoire de la littérature, c'est un processus de réception et de production esthétiques, qui s'opère dans l'actualisation des textes littéraires par le lecteur qui lit, le critique qui réfléchit et l'écrivain lui-même incité à produire à son tour. La somme indéfiniment croissante des faits, telle que la recueillent les histoires traditionnelles de la littérature, n'est rien de plus qu'un résidu de ce processus, qu'un passé collecté et mis en ordre – une pseudo-histoire, donc, et non pas une histoire authentique... L'évènement littéraire ne peut continuer d'exercer une action qu'autant qu'il est encore ou de nouveau « reçu » par la postérité, qu'il se trouve des lecteurs pour se le réapproprier ou des auteurs pour vouloir l'imiter, le dépasser ou le réfuter. La littérature en tant que continuité évènementielle cohérente ne se constitue qu'au moment où elle devient l'objet de l'expérience littéraire des contemporains et de la postérité – lecteurs, critiques et auteurs, selon l'horizon d'attente qui leur est propre.<sup>18</sup>

## **DE LA RECEPTION COMME MODE DE REECRITURE DE L'OEUVRE TRANSMISE**

Au risque de nous répéter, nous disons que la latence qui guette toute œuvre à partir de l'instant de sa publication ne peut connaître son terme qu'à partir du moment où le lecteur s'empare d'elle pour lui insuffler une nouvelle vitalité. Et face à la sécheresse de l'énumération même séquentielle des œuvres publiées à une

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 48

époque déterminée sous forme d'histoire littéraire, il s'agit de faire de la réception agissante et productive l'unique instance apte à configurer une image vivante et pertinente de toute production de sens. Car, au-delà du recensement *stricto sensu* de ce qui a été publié ou exposé comme œuvres d'art, il est effectivement question de donner au destinataire l'opportunité de s'inspirer du modèle accessible au public pour créer une œuvre comparable ou tout à fait novatrice. En tout état de cause, l'on ne peut concevoir une histoire littéraire digne de ce nom que lorsqu'elle parvient à refléter tout le spectre des opinions les plus diverses possibles de son époque qui vont de l'accueil le plus enthousiaste au rejet le plus virulent. De ce point de vue, la réception rejoint le processus du comprendre herméneutique, car il ne s'agit pas de renoncer à sa propre identité au profit de celle de l'auteur ou de se dissoudre totalement dans l'horizon de sens de l'autre. Ce dont il est question ici, c'est de confronter les deux horizons dans une sorte de réciprocité où aucun des deux protagonistes ne peut prétendre prendre le dessus sur l'autre. Et de cette confrontation tout à fait sincère et donc sans concessions doit nécessairement résulter une production qui en tout état de cause représente un enrichissement du texte source ; mais tout ceci dans le cas où l'œuvre en question n'est pas rejetée par ses destinataires. Car il arrive souvent que l'œuvre ne soit pas en mesure de combler les attentes de son lieu de production. Et dans un tel contexte, elle tombe dans une forme de désuétude pendant un temps plus ou moins long, jusqu'à ce qu'un lecteur avisé y trouve un intérêt certain pour la sortir de sa torpeur et lui insuffler une nouvelle vie. Le passage à l'herméneutique littéraire permet de ce point de vue d'opérer un transfert entre le texte source et sa métamorphose qui est d'abord ouverture sur l'infinitude du sens qui part de la compréhension pour aboutir à l'application, c'est-à-dire l'actualisation dans l'horizon du présent du lecteur, comme l'affirme du reste *Jauss*,

la nouvelle *Marie Stuart* de Hildesheimer et les *Nouvelles Souffrances du jeune W. de Plenzdorf* ont été les indicateurs d'un tournant dans l'histoire littéraire en brisant les tabous qu'étaient le texte – intouchable – et la forme – définitive – des œuvres classiques qui passaient déjà pour morts et enterrés. C'est un procédé qui est une application de l'herméneutique littéraire ; la distance entre le texte et le présent est mise sous les yeux du spectateur sur la scène même. L'horizon familier, celui des classiques, n'est cité que pour faire sentir l'éloignement d'un monde passé et pour confronter constamment l'autre sens de l'expérience passée au présent du spectateur. De cette façon, une pièce venue d'un passé si séparé de nous, reprise et

prolongée, peut répondre à des questions d'aujourd'hui et ouvrir l'horizon d'une nouvelle expérience.<sup>19</sup>

Il s'avère donc à l'analyse qu'aucune œuvre, puisse-t-elle relever du patrimoine classique de l'humanité, n'échappe au désir du lecteur de s'approprier le tracé de sens venu des lointains ou même de passer à l'actualisation à l'horizon de sens du présent. Cela peut aller jusqu'à la réécriture de l'œuvre, comme a pu l'accomplir *Plenzdorf* avec le texte de *Goethe : Les souffrances du jeune Werther*. A titre d'illustration des efforts d'actualisation du texte dans l'horizon du présent, le héros des *Nouvelles souffrances du jeune Werther* est un incorrigible Jeansträger (celui qui s'habille toujours en jeans). On mesure alors toute la distance qu'a dû franchir l'auteur pour transplanter l'univers classique dans la modernité de notre siècle. Mais au-delà des innovations vestimentaires, il s'agit fondamentalement de trouver d'une part des réponses pertinentes d'hier à des questions éminemment actuelles et de perpétuer par conséquent le dialogue entre horizons de sens que tout semble séparer d'autre part. Aussi à force de vouloir sauver le passé par le biais des œuvres classiques qui apparaissent alors comme des références inamovibles et infaillibles, *Gadamer* finit-il par les figer dans un avoir-été qui les enferme dans leur propre horizon de sens. Et *Jauss* de s'interroger en ces termes :

Mais comment concilier une telle herméneutique de la tradition et son exigence de vérité avec l'historicité de la compréhension et la production dialogique de celle-ci, comment concilier avec la concrétisation progressive du sens dans la dialectique ouverte de la question et de la réponse une « identité de sens » de la question originelle, qui a toujours transmis avec elle la distance entre origine et présent ? Face à cette contradiction, j'ai pensé que je pouvais me référer à Gadamer contre lui-même... en privilégiant la mise en relief de l'horizon que de la fusion des horizons et en faisant découler l'histoire des effets de la réception productive – également donc des textes « éminents ».<sup>20</sup>

Dépasser l'essentialisme du mode d'interprétation des œuvres dites classiques équivaudrait donc bien à ré-enraciner l'herméneutique dans une forme d'historicité qui fait du lecteur - destinataire le point focal du dévoilement dans la durée du sens d'un énoncé. C'est seulement par ce biais que l'on parvient à introduire la pluralité des opinions dans la réception de la tradition transmise. Quid donc de l'autorité incontestée du sens venu du passé, ce que *Jauss* appelle de ses vœux c'est bien une rupture de la chaîne de transmission grâce à l'éclosion d'une pluralité de tracés de sens par le jeu question/réponse. Par conséquent, ce glissement ne devient

---

<sup>19</sup> Hans Robert Jauss, *op. cit.*, p. 436

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 434



possible que par la multiplication des perspectives de lecture. Et comme le suggère l'auteur de *Pour une théorie de la réception*, il s'agit de mettre un terme

au platonisme latent de la philologie académique, sa croyance en une essence intemporelle et en la neutralité de l'observateur et ouvrir la voie à une herméneutique de la lecture ; l'œuvre littéraire était alors comme une partition qui n'accède à la réalité que dans l'acte de lecture et se concrétise à nouveau à chaque nouvelle lecture. La véritable compréhension d'un texte esthétique exige alors du philologue qu'il attache son interprétation et sa réflexion critique à son expérience primaire de lecteur.<sup>21</sup>

En confrontant son horizon de sens avec celui du texte du passé par le biais de la première lecture, l'interprète accède du même coup au perpétuel renouvellement du sens par l'interrogation. Mais à partir du moment où il ne peut survenir une réception digne de ce nom que lorsqu'il y a effectivement lecture de l'œuvre du passé et que cette lecture présuppose une maîtrise certaine de la langue de rédaction du texte, l'on est en droit de se demander s'il est raisonnable de parler de réception en Afrique, quand on sait que l'écrasante majorité des destinataires du continent ne savent ni lire ni écrire. L'on pourrait même ajouter le fait que ceux qui maîtrisent plus ou moins les langues occidentales n'ont pas une culture avérée de la lecture. Dans un tel contexte marqué par la fragilité du troisième jalon du dialogue herméneutique, c'est-à-dire l'application qui se traduit par l'actualisation du texte du passé, il semble illusoire de vouloir perpétuer l'horizon de sens des textes transmis par la tradition en le renouvelant. C'est peut-être l'une des sources de l'attachement indéfectible de l'Afrique à la tradition, dans la mesure où la quasi-absence de lecteurs capables de confronter leur horizon de sens avec celui des textes auxquels ils ont accès réduit l'acte de réception à sa plus simple expression. Et pour revenir à la théorie de la réception, l'on peut formuler le constat suivant : il y a toujours une précompréhension de l'œuvre qui nous est transmise par la tradition qui, à force de se perpétuer, s'impose comme unique interprétation possible. Tel est, en substance, le point de divergence majeur entre l'esthétique de la réception et l'herméneutique philosophique. Dans la mesure où

pour progresser la réflexion herméneutique doit s'appliquer toujours à tirer consciemment les conséquences de la tension qui intervient entre l'horizon du présent et le texte du passé. Nous ne pouvons que tenter d'aller à sa rencontre, avec les intérêts, la culture – bref l'horizon- qui sont les nôtres. C'est ce que Jauss appelle après Gadamer, « la fusion des horizons » ... La compréhension consiste bien plutôt dans le processus de cette fusion... Cette fusion des horizons est, si l'on peut dire, le lieu de passage de la tradition.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 423

== Moctar GAYE ==

Pour Gadamer, ce sont les œuvres classiques qui assurent la médiation à travers la distance temporelle : Jauss ne le suit pas sur ce point.<sup>22</sup>

## **HORIZONS D'ATTENTE ET DIALOGUE HERMENEUTIQUE EN AFRIQUE**

Ainsi l'autorité de la tradition transmise par l'entremise d'œuvres dites classiques relève de toute évidence d'une conception platonicienne de l'esthétique pour qui il y a un toujours-là du sens d'un texte qui se perpétue à travers les âges et qui reste immuable face aux convulsions de l'histoire, évacuant de cette manière la dimension éminemment dialectique qui doit prévaloir entre production et réception. Mais si nous partons de l'hypothèse selon laquelle toute œuvre est une réponse à une question posée, nous ne pouvons qu'admettre la pertinence d'une telle assertion dans un continent comme l'Afrique, où tout reste à faire en termes de réponses aux défis multiples relatifs notamment à un mode d'être dans le monde porteur de progrès. Aussi dans un tel contexte où tout semble être couvert du manteau de l'urgence, l'art pour l'art relève du phantasme. Pour employer un concept galvaudé, il est question ici d'engagement au service de la collectivité. Cependant, l'analphabétisme endémique qui prévaut sous ces latitudes finit par tempérer les ardeurs de tous ceux qui tentent d'extraire la production de sens du continent noir de la suréminence de la tradition, nonobstant le fait indéniable que la plupart des œuvres en question agitent des thématiques qui sont autant de tentatives de réponses aux interrogations existentielles qui assaillent cette partie du monde. Toutefois que vaut une œuvre, qu'elle relève de la littérature, de l'art, de l'économie ou de la politique, à partir du moment où elle ne peut faire l'objet d'une appropriation-actualisation qui seule est en mesure de lui conférer une dimension d'application sans laquelle elle ne peut influencer sur la vie quotidienne de ses destinataires. Alors de quoi est-il effectivement question lorsque l'on parle de réception ? S'agit-il de faire de la réception une panacée pour faire accéder n'importe quelle œuvre à l'instance de consécration universelle ? Ou est-il simplement question d'opérer d'abord un tri dans le flot de tout qui se publie, selon sa propre convenance pour ensuite consacrer un certain nombre ? En tout état de cause, le théoricien du concept de réception apporte la précision suivante :

Qu'il ne suffit pas d'avoir mis en place l'auteur, l'œuvre, les lecteurs, l'interprète actuel, dans leurs rôles et leurs horizons respectifs : il faut rendre ces rôles et ces rapports « descriptibles », disposer d'un moyen précis de les

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 16

faire parler et de les percevoir... Mais la chaîne des interprétations inclut prioritairement, « le grand public », le lecteur ordinaire, qui ne sait pas ce que c'est interpréter et qui n'en éprouve pas le besoin. Sans ces lecteurs là, nous ne comprendrons pas, pour l'essentiel, l'histoire des genres littéraires, le destin de « la bonne » et de « la mauvaise » littérature, la persistance ou le déclin de certains modèles ou paradigmes.<sup>23</sup>

Si la réception est une condition *sine qua non* de la pérennité d'une œuvre parce qu'elle lui assure une ouverture sur l'infinitude du sens. Que dire alors de la multitude de productions littéraires ou autres qui prétendent appartenir au patrimoine classique du continent ? Ou ne s'agirait-il pas simplement d'un dialogue imposé par l'intelligentsia pour assouvir un besoin qui lui est propre ? A partir du moment où l'on en arrive à se demander si les questions que soulève une œuvre considérée comme classique recourent les préoccupations des africains dans leur immense majorité ? Ou est-il simplement question de la mise en intrigue des angoisses existentielles de leurs auteurs ? En tout état de cause, une œuvre comme *l'Aventure ambiguë*, pour en revenir à elle, pose de toute évidence des problèmes cruciaux qui dans une large mesure concernent une bonne frange des peuples africains à des degrés cependant très divers. Si par exemple la problématique de l'introduction de l'école dans les sociétés traditionnelles africaines reste la chose la mieux partagée, les questions d'ordre plus philosophique relèvent fondamentalement d'un débat d'intellectuels confrontés à une perte de repères. Par conséquent, le peuple est à mille lieux de se perdre en conjectures métaphysiques et vit dans une atmosphère apaisée par rapport à ses croyances. Le conflit avec la tradition ne survient dans ce contexte qu'à partir du moment où l'horizon de sens de la tradition transmise se trouve violemment contestée par un modèle qui ne supporte pas l'affrontement dialogique et tient coûte que coûte à imposer sa vision unilatérale du monde. Nous sommes donc bien en présence d'une société à deux vitesses où l'une des parties se débat dans des contradictions existentielles liées au fait que l'on veuille concilier deux conceptions du monde que tout semble opposer et où l'autre partie tient vaillamment à perpétuer ses formes traditionnelles de vie. La partie lettrée du groupe a ainsi accès au bassin sémantique universel de la production de sens du fait de sa maîtrise des langues de publication des œuvres et peut ainsi s'adonner aussi bien à l'interprétation qu'à l'application, c'est-à-dire à la réception d'œuvres qui coïncident avec leur horizon d'attente. Alors que l'autre partie doit faire face à des problèmes basiques de survie. Mais pour toutes les deux, la fusion des horizons peut opérer et le dialogue parvient tout de même à s'enclencher par le jeu question/réponse. Cette ouverture sur l'horizon d'interrogation, espace de tous les possibles permet ainsi de mettre sa

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 17

propre tradition à l'épreuve du modèle socioculturel occidental dans un processus qui épouse les contours du dialogue herméneutique, au cours duquel il ne s'agit ni de se dissoudre dans l'horizon de sens de l'autre ou même d'imposer son opinion à l'autre, ni d'avoir raison sur son protagoniste. Ce dont il est question ici, c'est de dégager un espace de convergence entre intimité et étrangeté pour aboutir à ce que *Gadamer* dénomme entente langagière. Cette issue ne peut cependant pas être considérée comme inéluctable, du fait simplement que la conversation peut déboucher sur le constat d'une incompatibilité entre les deux horizons de sens, c'est-à-dire une impasse qu'aucun artifice langagier ne peut surmonter. C'est d'ailleurs l'une des conclusions vers laquelle penche la Grande Royale dans l'*Aventure ambiguë*. Notamment face à l'impossibilité d'opérer une jonction entre tradition et modernité, que l'on peut au passage assimiler aux deux pôles du dialogue herméneutique, à savoir intimité et étrangeté.

Ainsi donc le dialogue a le mérite de se tenir, même si c'est pour démontrer à terme son impossibilité. Contrairement donc au modèle dialogique de l'herméneutique philosophique qui invariablement débouche sur l'entente langagière du fait du toujours là de la précompréhension, ce dialogue des « civilisations » a peu de chances d'aboutir du fait de la confrontation entre deux visions du monde qui conçoivent l'échange comme la possibilité de la mise à mort de l'autre ou pour employer l'expression consacrée « vaincre sans avoir raison ». Appréhender le dialogue en termes de victoire ou d'échec revient à hypothéquer son issue dans une large mesure, car sa magie réside essentiellement dans le fait qu'il nous réserve des surprises chaque fois que nous croyons maîtriser son itinéraire et deviner son issue. *A contrario*, percevoir ce même dialogue comme une aventure de tous les périls et s'y refuser obstinément pour se prémunir contre toutes les formes de déstabilisation, revient à s'enfermer dans la citadelle supposée imprenable de sa propre tradition. C'est en d'autres termes opter pour l'intimité au détriment de l'étrangeté, pour la fidélité contre la liberté ou pour la conservation contre la destruction, bref c'est préférer l'immobilisme de la tradition à la dynamique de la dialectique dialogique. Il est vrai que si l'on n'a pas la possibilité d'accéder à la réception d'œuvres d'origine étrangère, il semble illusoire de vouloir nouer un dialogue quelconque avec l'autre, du fait simplement de l'obstacle linguistique. Cette situation résulte banalement du fait que la communication n'est envisageable que dans un horizon linguistique commun. Et s'entendre sur l'essentiel requiert une certaine compréhension de ce qui se dit. Du fait que l'on ne parvient pas à se connecter au réseau universel de la production de sens, l'on se réfugie alors dans la monotonie récurrente de la tradition ; une situation qui rejoint à bien des égards la

conception platonicienne de la permanence du sens de la tradition que *Jauss* reproche fort justement à *Gadamer*. Cette posture essentialiste empêche naturellement tout renouvellement des œuvres transmises, même si elles relèvent de la tradition orale. Nous sommes donc bien confrontés à un dialogue à deux niveaux : le niveau externe qui reste inopérant dans la mesure où par exemple le peuple « *djallobé* », dans sa grande majorité, n'a pas accès aux œuvres écrites et le niveau interne qui concerne exclusivement tout l'héritage transmis oralement qui trouve compréhension, interprétation et application, ne serait-ce qu'en ce qui concerne la portée éminemment didactique des proverbes en Afrique. Aussi, même si le dialogue avec soi-même a des vertus que nul ne peut nier, il n'offre aucune possibilité d'ouverture sur l'infinitude de l'horizon de sens de l'autre qui seule est en mesure de mettre à l'épreuve les propres certitudes véhiculées par la tradition transmise.

#### **DE LA FIN DE LA TRADITION INFALLIBLE ?**

Mais peut-il en être autrement sur un continent qui voue un culte démesuré à son passé, (enlever) érigé en instance unique de consécration. En atteste cette maxime attribuée à *Hampathé Bâ* selon laquelle « *en Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle* ». L'on ne mesure à sa juste valeur la portée d'une telle affirmation qu'en la mettant en rapport avec l'éternel conflit entre tradition et modernité. Il est question en réalité ici d'une Afrique figée dans les brumes d'un passé sans liens avec le présent, dans un au-delà de l'espace et du temps. Il y a donc bien une essence noire, insensible aux soubresauts de l'histoire. Il ne s'agit ainsi pas de réception du discours du passé, c'est-à-dire de confrontation avec l'horizon du présent, d'une éventuelle révision à l'aune des préoccupations du moment, mais de disqualification pour anachronisme face aux sollicitations du monde moderne. Ce dont il est question ici c'est d'une dévotion à l'endroit d'une tradition dont la validité réside avant tout dans sa capacité à résister à l'érosion du temps. Est-il permis alors, face à son autorité infallible, d'adopter une attitude de défiance, comme on aurait pu le faire pour n'importe quelle œuvre à laquelle on aurait eu accès ? La réponse la plus éloquente en Afrique, c'est que l'on ne peut pas ravalier la tradition au rang d'un produit culturel comme les autres, elle relève de l'ordre du mystique et doit être traitée comme telle parce qu'elle assure *de facto* la cohésion du groupe et son aptitude à tenir tête aux assauts insidieux de la modernité, ceci quels que soient les canaux qu'elle puisse emprunter. Le dialogue est donc d'une nature tout à fait différente parce qu'il se noue avec son propre passé et, par voie de conséquence,

avec soi-même. Ce qui équivaut de toute évidence à entretenir un monologue avec l'autorité incontestable de la tradition. Mais peut-on vraiment parler d'échange à ce propos dans la mesure où cette dernière a réponse à tout, de la naissance à la mort et même après ? Et le paradoxe, et pas des moindres, réside dans le fait qu'il y a, comme en matière d'exégèse, une grille d'interprétation et un code de lecture qui ne sont accessibles qu'à une caste d'initiés. Ainsi, l'horizon d'attente, tout comme l'espace, d'expérience relève du collectif. Et donc le lecteur individuel isolé et suffisamment libre, évolue tout à fait à la marge du groupe. Pour cette raison, il ne peut exercer aucune influence décisive sur le destin de l'entité à laquelle il appartient. Nous sommes donc loin des préoccupations de la théorie de la réception, car comme le soutient *Jean Starobinski*

Jauss affirme ainsi que la réception des œuvres est une appropriation active, qui en modifie la valeur et le sens au cours de générations, jusqu'au moment présent où nous nous trouvons, face à ces œuvres, dans notre horizon propre en situation de lecteurs (ou d'historiens). Or c'est toujours à partir de notre présent que nous essayons de reconstruire les rapports de l'œuvre à ses destinataires successifs... Pour progresser, la réflexion herméneutique doit s'appliquer toujours à tirer consciemment les conséquences de la tension qui intervient entre l'horizon du présent et le texte du passé.<sup>24</sup>

La question qui se pose dès lors est celle qui concerne la capacité des générations, qui se succèdent au fil du temps, à adapter la tradition transmise aux préoccupations du moment, sans en altérer la quintessence ? La réponse à cette interrogation détermine dans une large mesure l'aptitude du récepteur à donner un contenu critique à son acte de réception ou non. Dans ce contexte, le respect voué à la tradition en Afrique, qui parfois dépasse l'entendement, annihile toute velléité « d'appropriation active » qui se hasarderait à réviser dans une direction ou dans une autre le sens de l'énoncé transmis et serait assimilé à un sacrilège. Tout dialogue se limite, de ce point de vue, à célébrer la pertinence irremplaçable de la tradition que l'usure du temps ne parviendra jamais à entamer. Toutefois, s'engager dans un dialogue herméneutique suppose que l'on soit prêt à contester l'infailibilité du message véhiculé par le texte du passé, car aucun des protagonistes n'a le monopole de la vérité qui reste toujours le résultat d'une construction commune. Il manque donc bien un maillon à la chaîne de réception herméneutique. Jauss fait remarquer :

Réactualiser une œuvre en renouvelant sa réception, cela présuppose que l'on étudie le rapport dialectique entre l'œuvre reçue et la conscience réceptrice – étude qui sera nécessairement sélective et abrégée ; mais qui de cette nécessité même tire la vertu de pouvoir rendre au passé vie et jeunesse.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 15-16

C'est pourquoi cette réactualisation de l'art ancien peut être considérée comme un aspect de la totalisation du passé, si totaliser signifie comme le définit Karel Kosik, « produire et reproduire, rendre à la vie et rajeunir ».<sup>25</sup>

## CONCLUSION

Dans le contexte africain, où la tradition ou ce qu'il conviendrait de dénommer la mémoire collective, exerce une fascination tellement oppressante qu'il ne viendrait à personne l'idée de la remettre en cause, sans courir le risque de la marginalisation, et constitue un thème récurrent qui traverse de part en part l'histoire de la littérature africaine. Il est rare de voir un roman du continent noir qui ne dépeigne à longueur de pages le sort peu enviable réservé à tous ceux qui ont osé braver les limites fixées par les normes héritées de la tradition. La sanction tombe comme un couperet et s'incarne le plus souvent dans le personnage du fou. L'on finit toujours alors par se demander, s'il est possible d'instaurer un dialogue avec la tradition transmise, sans que cela ne finisse par des empoignades pathétiques. De guerre lasse, on est tenté de conclure à l'impossibilité d'un échange fécond avec le passé qui nous est transmis. Du moins dans le cadre de l'herméneutique de la réception, dans laquelle l'actualisation de l'œuvre d'autrefois, c'est-à-dire sa confrontation avec l'horizon de sens du présent avec pour conséquence son adoption ou son rejet pur et simple parce qu'il ne correspond pas à notre horizon d'attente, constitue la pierre angulaire de l'ensemble du processus d'interactions avec l'énoncé. S'il s'avère impossible de contester le règne sans partage de la tradition à la fois sur l'horizon de sens du passé comme celui du présent, l'on ne doit se faire aucune illusion quant à l'issue de la rencontre. Ce dont il est question plutôt, c'est de dissoudre son moi dans le bassin d'une identité collective incarnée par la tradition transmise, de renoncer à toute tentative de faire valoir son propre point de vue pour se plier aux injonctions d'une autorité qui ne supporte pas la défiance du sujet libre et autonome. Ce primat de la collectivité sur l'individualité découle d'une vision du monde qui laisse peu de place à l'expression singulière dont bien sûr celle du lecteur, si tant est que l'on puisse parler de réception effective en Afrique. L'illustration la plus éloquente de cet état de fait nous est procurée par le débat autour de l'existence ou d'une philosophie authentiquement africaine. Nous ne reviendrons pas ici sur les lieux communs de l'argumentaire européocentrique, si ce n'est pour en esquisser les

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 254

grandes lignes, par rapport à la spécificité du patrimoine philosophique de l'Afrique, car, comme le fait remarquer *Heinz Kimmerle*,

dans les dialogues avec la philosophie de l'Afrique au Sud du Sahara, il s'agit essentiellement, comme dans les débats internes des philosophes originaires de cette région, de l'élargissement de l'horizon du concept de philosophie, au-delà des textes philosophiques conservés dans des documents pour englober le patrimoine philosophique transmis par la tradition orale. C'est seulement par ce biais que l'on parvient à la dimension interculturelle de la philosophie. Car la philosophie interculturelle part du principe que la philosophie n'est pas le privilège exclusif d'un certain nombre d'aires culturelles qui maîtrisent l'art de l'écriture, mais appartient plutôt à chaque culture, c'est-à-dire à tous ceux qui disposent de formes orales de la communication et de transmission.<sup>26</sup>

Le dialogue philosophique, tout comme le dialogue herméneutique, ne peut pas ne pas tenir compte de la spécificité des horizons de sens qui entrent en ligne de compte dans un échange qui ne peut être maîtrisé a priori. De ce point de vue, la tradition orale, comme dimension consubstantielle à l'identité négro-africaine, participe bien d'un élargissement de l'horizon global de la fusion qui résulte de la rencontre entre des univers distincts. Déjà, dès ses origines, l'herméneutique a tenu, dans un élan résolument universaliste, à intégrer l'oralité dans son champ d'investigation, comme le confirme du reste *Jauss* :

Chez Schleiermacher où le changement de paradigme aboutit à la fondation d'une herméneutique universelle comme science de la compréhension qui part du discours oral et non pas des textes (tout acte de compréhension est l'inversion d'un acte de la parole) et centre le problème de la compréhension sur l'interlocuteur étranger, sur l'individualité de l'auteur, plaçant ainsi l'interprétation psychologique (ou technique) à côté de l'interprétation grammaticale. Pour l'herméneutique de la philologie classique, ce changement de paradigme eut pour résultat...de remplacer la doctrine de l'écriture polysémique par la doctrine des différentes manières d'interpréter...<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Heinz Kimmerle, *Philosophie interculturelle*, Junius-Verlag, Hambourg 2002, p. 112.

<sup>27</sup> Hans Robert Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, op. cit., p. 16.



## **BIBLIOGRAPHIE**

- Adotévi, Stanislas, *Négritude et négrologues*, U.G.E, Paris, 1972.
- Gadamer, Hans Georg, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1969.
- ----- L'héritage de l'Europe, Payot, Paris, 1996.
- ----- Phénoménologie, Herméneutique, Métaphysique, MohrSiebeck, Tübingen 1995.
- Grondin, Jean, *Introduction à Hans G. Gadamer*, Editions du Cerf, Paris, 1999.
- Jauss, Hans-Robert, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanzer Universitätsreden, Konstanz, 1972.
- ----- Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt am Main, 1970.
- ----- Pour une esthétique de la réception, Gallimard, Paris, 1978.
- Kane, Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, 10.18 Julliard, Paris, 1973.
- Kimmerle Heinz, *Philosophie interculturelle*, Junius-Verlag, Hambourg, 2002.
- ----- Introduction à la philosophie interculturelle, Junius Verlag, Hambourg, 2002.



التأثير الاقتصادي والثقافي للحج  
على الحجاج وعلى بلدانهم وعلى الديار المقدسة  
د. شيخ تجان فال – السينغال

Résumé

Après un cadrage historico-religieux du *Haj* conçu comme Forum mondial annuel de la *Umma* islamique, cet article tente, dans un premier temps de présenter l'Afrique subsaharienne en tant que région dont l'organisation culturelle épouse le crédo musulman. Il montre à quel point il était difficile d'accomplir le pèlerinage (routes caravanières, bateaux, etc.) depuis la période des grands empires africains (Mali, Songhai, Sokoto, etc.). Quelquefois, le colonisateur, dans une perspective collaborationniste, aidait certains intellectuels musulmans à faire le *Haj*. Ensuite, il se penche sur l'aspect du *Haj* considéré comme sommet international de brassage de races, d'ethnies diverses drainant vers les lieux saints de l'Islam un flux important de devises tant pour le Royaume saoudien que pour la *Umma* dans son intégralité. Dans ce sillage, il reste un moment privilégié de suppression des frontières et de fraternisation des cœurs et des esprits. Auréolés de purification spirituelle et d'un statut social si envié, les pèlerins devraient garder longtemps ces privilèges. L'impact du pèlerinage sur leur personnalité devrait s'étendre à leurs familles ; et par ricochet à leurs pays d'origine. Perçu sous un autre angle, il pourrait y avoir compatibilité des us et coutumes avec les principes islamiques. Dans ce cas, l'on assisterait à une validation objective. Le cas contraire, le pèlerinage serait un bon test pour abandonner tout ce qui n'est pas en conformité avec les principes de l'Islam. Concernant l'organisation administrative, une commission nationale et des agences de voyage agréées sont chargées d'appliquer les lois et règlements relatifs au *Haj* au Sénégal. La grille d'évolution du nombre de pèlerins varie selon les années. Enfin, la dernière partie traite des effets bénéfiques du pèlerinage sur les plans économique, social et culturel afin de tirer profit de la substantifique moelle de ce pilier important de l'Islam.

ملخص المقالة

من خلال النظرة التاريخية الدينية ، فإن الحج موسم عالمي للقاء الأمة الإسلامية ، ولا نختلف إذا قلنا أن إفريقيا الصحراوية تنسجم مع التراث الإسلامي وتسعى دائما إلى تقوية الروابط مع بلاد منبع الدين الإسلامي . وهكذا سيكون موضوعنا الأول : مجهودات كبيرة وتضحيات نفسية ومادية (مالي، سونغاي، سوكوتو...) . وقد لوحظ أيضا تعاون للمستعمر في مساعدة بعض المثقفين على إتمام فريضة الحج .

وفي الموضوع الثاني نتناول هذا اللقاء السنوي الجامع للمسلمين من الأعراق والألوان مع كل ما يجلبونه معهم من خير وكمية عملة كبيرة تغذي السوق السعودية فيعم بها النفع كل بلاد الأمة الإسلامية.

## == شيخ تجان فال ==

وفي هذا السياق نحس وكأن الحدود أزيلت وأن القلوب صفت والأنفس طهرت ، وأنها الأخوة في أسمى معانيها. إنه تأثير على شخصية الحجاج ما ينعكس على أقرانهم وأصحابهم عند عودتهم إلى بلدانهم ، وهذا ينعكس إيجابيا على كل البلاد.

ومن جهة أخرى يمكن التأكيد على سهولة الالتقاء بين عادات الحجاج والمبادئ الإسلامية ، ونشعر أن الحجاج يتغيرون إيجابيا ويتعدون عما يتنافى مع الإسلام . وسيشعرون بمنافع الحج نفسيا ، خُلُقًا وخُلُقًا

### نص الورقة

تعتبر مكة ، منذ القدم ، مركز القوافل بين سوريا وبلاد الرافدين وبلاد البحر الأبيض. وقد لعبت ، دائما ، دورا محوريا في التجارة بين بلدان المنطقة مع ما ذلك من تأثيرات حضارية وإنسانية.

وكان بناء الكعبة المشرفة من طرف سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل عليهما السلام ، بداية الدين الإسلامي وصولا إلى الخاتم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . هذا البناء الذي كان أمرا إلهيا – حفظه الله تعالى من كل حقد وبغضاء الأعداء<sup>1</sup> فصار مركزا للعالم الإسلامي ومكان تجمع المسلمين العالمي ، وهذا منذ العام الثاني للهجرة النبوية ( للميلاد) .

دخلت إفريقيا الصحراوية في الإسلام (2٢) وتثبتت بالروابط مع الديار الإسلامية المقدسة ، ولعل هذا ما جعل المسلم الإفريقي يتشوق ، على منوال جميع المسلمين ، لزيارة الأماكن المقدسة وأداء مناسك الحج والتشرف بإتمام هذه الشعيرة ، شوق خاص لا يوصف عند الأفارقة ، ونذكر رحلة الحج التي قام بها إمبراطور مالي مانسا موسى (الذي حكم بين ١٣١٢ و ١٣٣٧ ميلادية ) والرحلة كتب عنها الرواة العرب<sup>3</sup>

وكان القرنان ١٤ و ١٥ متميزان برحلات حج ضخمة إفريقيا ونذكر كذلك الرحلة التي قام بها الحاج عمر تال بين سنتي ١٨٢١ و ١٨٢٢ وعمره ٢٣ سنة ، وعاد إثرها يحمل لقب خليفة الزاوية الصوفية

<sup>1</sup> رغم محاولات زعزعة المنطقة والحقد وطلب الوجهة والرفعة ( أبرهة الحبشي ) حملته التي ذكرها القرآن الكريم ، سورة الفيل

<sup>2</sup> منذ بداية الإسلام ، خلال خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه تحت قيادة عقبة بن نافع كان الإسلام موجودا في إفريقيا الشمالية

<sup>3</sup> بلغت إمبراطورية مالي أوجها إبان حكم كانكا موسى ويسمى أيضا مانسا موسى أي الإمبراطور موسى ( ١٣٢٧ - عرفنا حكمه من خلال المؤرخ ابن خلدون عن طريق صديق له اسمه المعمر الذي كان ضمن ركب رحلة ) ١٣١٢

الإمبراطور موسى إلى الديار المقدسة. كان هذا الإمبراطور من أباطرة الدول الإسلامية ( سلطان بغداد ، سلطان القاهرة سلطان بونو و سلطان مالي ) . كانت إمبراطوريته تمتد من المحيط الأطلسي إلى أدرار إيفوراس ومن الاتا إلى الغاية الغينية . وكتب الكثيرون من المؤرخين عن رحلته إلى الديار المقدسة نظرا لعظمة الرحلة وضخامتها. إصدار ألفريد فييرو : كانكا موسى أو مانسا موسى إمبراطور مالي ( ١٣١٢ - ١٣٢٧ ) الأنسيكلوبيديا العالمية – على الشبكة تصفح يوم ٨-٨-٢٠١٤ / [www.universalis.fr/encyclopedie/kanka-musa-mansa-musa/](http://www.universalis.fr/encyclopedie/kanka-musa-mansa-musa/)

التجانية في غرب إفريقيا ، وبعده تولى المنصب في منطقة ولف شخص يسمى بمالك سه بتدخل من خاله ألفا ماير ويلي . وهكذا تم تسليمه الإجازة وهو صغير السن ١٨ سنة ، كما صارت بيده كل التكاليف الصوفية التجانية . وصار الحاج مالك سي همزة الوصل والولي الحقيقي لنشر الاسلام وخصوصا المذهب الصوفي التجاني . وقد حج سنة ١٨٨٩ ، وقال مادحا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم : « زرت الحبيب الذي ترجى شفاعته .....» ونشير أيضا لحج الشيخ إبراهيم نياس سنة ١٩٣٧ الذي كان محفورا في ذاكرة تلاميذه . تذكير تاريخي مهم لأنه يخص بلدا يعرف تنوعا الزوايا الصوفية ، وبهم ثلاثة متصوفة هم المثل الأعلى لآلاف من تابعيهم في حياتهم اليومية . ويعتبر نظام " الدائرة "4 عندهم ذا أهمية لتربيتهم الصوفية التي تجعل للركن الخامس شوقا ولهفة ، فلا غنى عن تأديته رغم كل العراقيل والأنظمة التي وضعها المستعمر ، فقد وضعت فرنسا الاستعمارية ما اصطلح على تسميته ب" ثقافة استعمارية الحج" مع مراقبة شاملة من مندوب استعماري يتابع الحملة الحجية ذهابا وعودة .

وابتداء من سنة ١٩٢٠ شكلت هيئة وزارية لشؤون المسلمين تجتمع كل سنة لإعداد موسم الحج لكل المستعمرات<sup>5</sup>. وكانت التحديات كبيرة : النقل البحري قد يستمر لمدة قد تصل إلى ثلاثة أشهر . في سنة ١٩٥٦ قامت شركة إسلامية " النقل الإسلامي الإفريقي " بنقل حجاج السنغال بواسطة البواخر " فاليفوريتا " وكان الطريق في الذهاب : دكار- الدار البيضاء - السويس - جدة - والعودة : جدة - بيروت - الدار البيضاء- دكار. وبلغت التكلفة ، للدرجة الأولى ١٢١٠٠٠ فرنكا و ١٠٥٠٠٠ فرنكا للثانية و ٦٦٠٠٠ فرنكا للدرجة الثالثة رجالا و ٦٠٠٠٠ فرنكا نساء . وكان عنوان الشركة في دكار: ١٧ شارع سكارفي<sup>6</sup> .

وبعد ثلاث سنوات ، أخذت الدولة المبادرة الفعلية بواسطة رئيس المجلس مامادو ديا<sup>7</sup> مع الإشارة أن تدبير تنظيم الحج مر بمراحل متعددة وتعديلات . فابتداء من سنة ١٩٣٧ قررت الإدارة الاستعمارية تعيين وفد شبه رسمي لمرافقة الحجاج من بين أعضائه رجال دين . وكان عدد الحجاج لكل سنة من ١٩٣٠ إلى ١٩٤٠ متراوحا بين ١٧ و ٢٦ حاجا . وفي سنة ١٩٤٤ عين مندوب عام لإفريقيا الغربية الفرنسية من قبل المقيم العام الاستعماري ليرأس هيئة الحج . وبعد عشر سنوات ، عين ضابطا مندوبا للحج . وكان الشيخ إبراهيم نياس مندوبا عاما لإفريقيا الغربية الفرنسية وبابكر سي مندوبا عن السنغال . وكان عدد الحجاج ١٧٥٠ ومن ضمنهم ٦٠٢ سينغاليا . والملاحظ أنه ومن بداية الاستقلال إلى ٢٠١٤ كانت بعثة الحج تحت إشراف رجال دين ، إلا أنه مع الحكام الحاليين ما بين سنتين ٢٠١٤-٢٠١٦ عاد الإشراف للعسكريين ومنذ السنة الماضية نلاحظ رجوع الأسر الدينية إلى إدارة البعثة.

<sup>4</sup> Daa iras كلمة من لهجة الولوف ، من فعل دار ، يدور . ويكون المصدر دائرة . وهي فرق صوفية يربي أتباع الطريقة وتلعب الدوائر دورا هاما في تكوين الشباب .

<sup>5</sup> عن موضوع " الحج إلى مكة سنة ١٩٢٨ انظر ملحق جلسة ١٠-١-١٩٢٨

<sup>6</sup> مباكي خادم ، الحج إلى ديار الاسلام المقدسة - المشاركة السنغالية - ١٨٨٦-١٩٨٦

<sup>7</sup> ملحق ب أطروحة جادم مباكي .

### == شيخ تجان فال ==

وفيما يتعلق بالحج كفريضة عظيمة وشعيرة مهمة فعلينا أن نركز أفكارنا بما يسمى بروحانية هذا الركن من أركان الاسلام إبرازا بعده الروحي ، يمثل الحج رحلة كريمة حيث يشارك المسلم في نوع من المناجاة بحال كونه تائباً و خاشعاً ببدنه وقلبه وروحه تزكية وتربية للنفس ، فعليه أن يقصد القرب إلى الله وإخلاصاً لجميع حركاته وسكناته لله عزوجل بعيداً عن الرياء والسمعة ، وفي هذا الصدد قال الرسول صلى الله عليه وسلم : " إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً وابتغى به وجهه " ، وعن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى " وقال بعض السلف : " رب عمل صغير تعظمه النية ، ورب عمل كبير تصغره النية " وفي هذا المجال تؤكد الامام حنبل رحمه الله بمتابعة الرسول قائلاً : " نظرت المصحف فوجدت في طاعة الرسول الله في ثلاثين موضعاً " ويجبرنا الاعتصام بالسنة باقتداء الحج والعمرة " وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا "

وفي الاسلام لا يستقيم قول وعمل ونية إلا بموافقة السنة ، وقال شاعر :

قصدتك مضطراً وجنتك باكياً \* وحاشاك ربي أن ترد بكائياً

تأثير الأماكن المقدسة في عمل الآثار و الأوزار ، وعبر التلبية ومناسك الحج بأجلها نشعر بإخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ، ومن قصيدة نقلها ابن الجوزي

يحن إلى أرض الحجاز فؤادي \* ويحدو اشتياقي نحو مكة حادي<sup>8</sup>

ويعد أن يستفيد من الحج بجميع الجوانب الروحية لا بد للحاج يسبقه بتزوده بمال حلال كما أشار إليه الشاعر :

حج بمال من الحلال عرفته \* وإياك والمال الحرام وإياه

ومن فضائل الحج يكتمل المومن ويرجع من الأماكن المقدسة كيوم ولدته أمه ويغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج ، وإنه في ضمان الله وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ثلاثة في ضمان الله عز وجل : رجل خرج إلى المسجد من مساجد الله ، ورجل خرج غازياً ورجل خرج حاجاً " وعن عبد الله بن المازني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " ما بين منبري وقبري روضة من رياض الجنة "

### أ - الجانب الاقتصادي للحج .

منذ ما قبل الاسلام كانت هناك ثنائية ، دينية في مكة وتجارية في يثرب<sup>9</sup> التي كانت تعرف أربع أسواق تجارية هامة<sup>10</sup> حيث تمر بها القوافل القادمة من سوريا أو المتوجهة إليها . وكانت يثرب مهمة بإنتاجها

<sup>8</sup> من كتاب قصائد الحنين إلى البلد الأمين ، المؤلف عبد الرحمن بن الجوزي

<sup>9</sup> التسمية القديمة للمدينة المنورة

<sup>10</sup> وبقي حتى ظهور الاسلام والثاني في الجنوب قرب قباء على بعد المصدر : أطروحة خادم مباكي ، ص ٨٩ سوق في الشمال ويسمى زباله خمس كيلومترات من مركز المدينة الحالي . والثالث في غرب المدينة يملكه اليهود من قبيلة قينفاع ، والرابع إلى الشرق من سوق اليهود باتجاه سوق قباء .

من القمح والحبوب والزيتون والخضروات وتستورد أثواب الحرير والقطن والخمر والمواد الأولية اللازمة لصناعتها التقليدية<sup>11</sup>. وبقيت مكة والمدينة إلى يومنا هذا برغم العصرنة والانفتاح والعلاقة مع دول العالم ، بقيتا نقطة الجاذبية لكل المسلمين على المستوى الديني والاقتصادي والثقافي . وينجذب حجاج إفريقيا والسينغاليون خصوصا إلى المنتجات المكية والمدنية والإماراتية. وتدخل خزينة الدولة السعودية بحسب مسؤوليتها ، مداخيل وصلت إلى عشرين مليار دولار سنويا . ولهذا قامت الدولة السعودية بإنجاز توسعات مستمرة في المشاعر وتحسينات في وسائل استقبال الحجاج وإقامتهم.

ويستفيد سوق السياحة العالمي من أرباح طائلة ، وتسجل نتائج مربحة لوكالات السفر التي تتدخل في مواسم الحج ، والسلبية لدى بعضها تكون نادرة . وقد صار التفكير جديا يجعل تنظيم شؤون الحج من مسؤولية القطاع الخاص ، وهي أفكار مقبولة داخل الوسط الخاص المعروف بتطوير أعماله . كما نلاحظ تواجد العنصر النسوي تجاريا في مواسم الحج . ونقترح طرقا إضافية في تنظيم شؤون الحج كإنشاء جمعيات تعاون وتعاضد بين الحجاج وسحب على تذاكر للحج ..... إلخ. ومع ملاحظة تواجد عائلات دينية تنشط في ميدان التنظيم

#### ب - الجانب الثقافي للحج على الديار المقدسة.

يعتبر الأمان لموسم الحج من الضروريات ، وهو شرط إسلامي لنجاح موسم الحج. ولهذا كان الحج داخل الأشهر الحرم المتتابعة ، والله تعالى أعلم بعباده وبدينه . أشهر ذوالقعدة وذو الحجة ومحرم متتابعة سنها الله تعالى حرما وحرم فيها الحرب<sup>12</sup> . فصارت مجالا واضحا لأخوة إسلامية فيها من كل مقومات الشخصية الإسلامية الحقيقية. وقد قال الشاعر الحاج منصور سه ( ١٩٥٧ - ١٩٥٧ ) :

محبته يمن وأمن ورحمة \* وتكسو من الأنوار من كان عاريا  
وعلينا بالمعرفة الحقيقية للحج الذي هو دعوة مشرفة من الله تعالى لغسل كل الذنوب والأخذ بعناصر النقاء. فالطواف حول الكعبة هو عبادة لله الواحد الأحد وتقوية الإيمان بوحداية الخالق سبحانه وتعالى . إيمان وعبادة فيها محبة وعدل واتفق وسلام داخلي مع الناس ... كل هذا وأكثر مما يعير في الأنفس والقلوب ، فمن الدناءة والانحطاط إلى السمو والرفعة ومن الحقد والشقاء والحزن والخوف والأمراض النفسية إلى الإخاء والسعادة والفرح والراحة النفسية والهدوء.  
هذه التربية الإسلامية التي يعيشها الحاج خلال فترة معينة تقوي التضامن والوحدة والأخوة الاجتماعية بين أفراد الأمة الإسلامية وتنزع كل أشكال الفرقة والشأن الفردي والجماعي وهو ما لم يعرفه التاريخ قبلا. هذا التاريخ الذي شهد الضعف أمام كل مشاكل المجتمع، ما نتج عنه العداوة والكره والحقد

11 نفس المصدر ، ص ٩٠ : صناعة تقليدية بدائية كانت موجودة في بئرب ، وكان يهود فينقاع صناع مجوهرات وسلاح وأدوات زراعية وأواني منزلية ، وكانت هذه المنتجات إضافة إلى المنتجات الفلاحية هي صادرات يئرب إلى الأسواق البعيدة والقريبة

12 القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٢

== شيخ تجان فال ==

والبعض للأخر<sup>13</sup> وبالإضافة لتبادل الخبرات والمعرفة ، يرجع الحج إلى بلده وقد تغير كثيرا ، لأن مناسك الحج تنهى الغرور والتكبر والتجبر والتحقير والفروقات بين الأجناس والأعراق داخل الأمة الإسلامية .

فوجود الحاج في الديار المقدسة وأداؤه لمناسك الحج يترك في نفسه أثرا يخرج من مفهوم " عندي " و " سلطتي " فينتهي إلى وحدة إلهية لا فروق فيها إلا بالتقوى. هي إذن فرصة لتصحيح عادات وتقاليد ومعتقدات وإضافة معرفة جديدة دينيا وثقافيا. ويتوجب هنا على المفكرين وعلماء الدين أن يحاولوا إكمال ما ينتج عن الحج بتصحيح المفاهيم و المعتقدات الفاسدة لدى مسلمي العالم جوانب الحج الاجتماعية والاقتصادية

ونلاحظ أن من آثار الحج الاجتماعية ذوبان الفوارق التي تجعل التفاضل بين الناس حسب اجناسهم وألوانهم ومكانتهم في الدنيا ففي الحج تذوب تلك الفوارق بل تسقط فتتحقق المساواة بين المسلمين رغم اختلاف اجناسهم وألوانهم وتباين ألسنتهم وتباعد بلادهم الجميع من آدم و آدم من تراب: (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وفي هذا التيار أيضا توحيد كلمة المسلمين في حياة أمة الاسلام وجمع شملهم تحت راية التوحيد الذي يمثل رمز الوحدة الإسلامية تحقيقا لمضمون أمر الله (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) ومن الجدير بالذكر ضمن المنافع التجارية والاقتصادية تبادل التجارب والخبرات في المجال الاقتصادي وتنويع المنتجات حسب العرض والطلب في السوق المالية في ديار المسلمين ومن آثار الحج في حياة المسلم الذي يؤدي هذه الفريضة انه يتدرب عمليا على الصبر بكل أنواعه ، الصبر على مشقة الطاعة والصبر على ما حرم الله والصبر على ما يصيب الحاج من المشقة والجهد والعنت وفقد المال، ودأب المسلمون على ذلك منذ فجر الدعوة إلى يومنا هذا ، فإذا مكّة المكرمة تصبح عاصمة للثقافة الإسلامية وتتعاقد مع المدينة المنورة لاحتضان وإيواء أولى المدارس العلمية الإسلامية التي شرّعت الطريق ونهجت المناهج وغرست البذرات التي انتجت ثمار المعرفة الإسلامية فيها وفي الأمصار الأخرى ، وترسخ الطابع العلمي لمكّة المكرمة فأصبحت عاصمة ثقافية لأسباب وجيهة وواضحة. فإنّ إلى مكّة يحجّ الناس ويأتونها من كلّ صوب. ويقدمون عليها من كلّ بلد ومن كلّ قطر ومصر.

ولقد حرص التشريع الإسلامي على أن يجعل الحجّ موعد لقاء المسلمين لتكريس قواعد اجتماعية تكون ذات أثر مفيد في مجتمعاتهم على اختلاف أنواعها ، ففي الحجّ تربية إيمانية للإنسان، إذ هو يدفعه إلى ربط الصلة بينه وبين ربّه، ويقوده إلى حسن الاعتقاد وحسن العبادة وتدوّق حلاوة الإيمان بعيدا عن زخرف الدنيا وزينتها ليوجه الحاج إلى الخشوع الكامل لله فيعبده العبادة الكاملة ، ويتضمن الحجّ عدة أبعاد في آن واحد، فهناك بعد إيماني وتعبدية يتمثل في أداء مناسك الحج كركن من أركان الإسلام، وهناك بعد زمني يتمثل في كون أداء هذه المناسك مرتبطاً بفترة زمنية مخصوصة وهي أيام الحج، وهناك بعد جغرافي أو مكاني يتمثل في ارتباط أداء هذه المناسك في مكان مخصوص وهي مكة المكرمة والمشاعر المقدسة

واجتماع هذه الأبعاد في ظاهرة واحدة وفي آن واحد جعل من الحج ظاهرة فريدة واجتماعاً بشرياً

<sup>13</sup> مقتطف من خطاب الخميني عن الحج ، بعنوان الأبعاد الاجتماعية لمناسك الحج



هائلاً له انعكاسات متعددة منها اقتصادية وإدارية وتنظيمية وأمنية. فعلى المستوى الاقتصادي، هناك انعكاسات وآثار اقتصادية للحج يمكن رصدها على المستوى الجزئي المتعلق بإنفاق الحجاج أثناء إقامتهم في المملكة، وكذلك على المستوى الكلي من خلال الآثار الاقتصادية الكلية للحج على اقتصاد المملكة. فعلى المستوى الجزئي، فإن قدوم الحجاج وإقامتهم في مكة المكرمة ينشئ أنماطاً متعددة من الإنفاق وبالتالي طلباً في أسواق السلع مثل شراء الهدايا والأطعمة والخدمات مثل الإنفاق على الإسكان والمواصلات وغيرها، كما أن الطلب المباشر ينشئ أنماطاً متعددة من الطلب المشتق في أسواق مساندة أخرى

خاتمة

كيف لخاتمة عن الحج أن تكون ؟

هذه مبادئ الإسلام في جانبه النظري والتطبيقي كما في كل فروع الإبراهيمية ، فالإسلام يهدف إلى توحيد القلوب والأنفس وكل المسلمين في العالم إخوة وعليهم أن يتوحدوا دائماً في كل زمان ومكان : خمس صلوات يومياً ، صلاة جمعة جماعة أسبوعياً ، عيدان سنوي الفطر والأضحى وحج واحد خلال اجتماع سنوي . فلا تبقى الاختلافات اللغوية والعرقية ، وإنما كلها تتوحد في هذا الوقت الخاص بالحج حيث تبادل المعرفة والثقافات . ومن جهة أخرى نظمت السعودية معرضاً كبيراً عن الحج في معرض لندن البريطاني سنة ٢٠١٢ قدمت فيه كل جديد عن تنظيمات الحج كما عن تأريخ المشاعر وعن الإسلام والمسلمين . ويجب التنبيه لبعض الاعتقادات المتنامية عبر التواصل ، يكون الحج عادة يقوم بها المسلم في آخر عمره . كما يجب التذكير بأن الحج ركن من أركان الإسلام ، ويجب احترام شعائره الغير قابلة للتغيير والعصرنة .

وفي السنغال حيث يسود الرضا عن عمل القطاع الخاص في تنظيم شؤون الحج يجب تشجيع الوكالات الخاصة في هذه العملية مع مراقبة ومتابعة من قبل الدولة التي عليها تعيين مندوبين أكفاء لتدبير شؤون الحج .

مراجع البحث

[www.universalis.fr/encyclopedie/kankan-musa-mansa-musa/](http://www.universalis.fr/encyclopedie/kankan-musa-mansa-musa/) consulté le 8/8/2014

<http://www.alyaum.com/article/1061129> ce 18 Janvier 2018

<http://gulf.argaam.com/article/articledetail/453779> vu le 18 /01/2018

<http://www.archive.org/details/tlebk>

أبو الفرح عبد الرحمن الجوزي تلبس إبليس ، دار القلم ، بيروت .  
جامعة الشيخ أنت جوب 1886-1986 مبا كي خاديم : الحج إلى ديار الإسلام المقدسة . المشاركة السنغالية

مختطف من خطاب الخميني عن الحج بعنوان : الأبعاد الاجتماعية لمناسك الحج

جمال الدين بن منظور : لسان العرب ، دار صادر ، لبنان

عبد الله بن محمد بن حميد : هداية الناسك إلى المناسك ، الطبعة الثامنة 1400 هـ

== شيخ تجان فال ==

محمد ناصر الدين الألباني : مناسك الحج والعمرة ، المكتبة الإسلامية  
ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، مكتبة المعارف ، الرياض ، المملكة العربية السعودية  
أبو بكر الجزائري : الحج المبرور ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة  
الحافظ ابن حجر العسقلاني : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، دار الفلق - الرياض  
الطبعة: السابعة، 1424 هـ  
أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، عالم الكتب ، بيروت .