



## Catégories et formes d'appropriation du français dans *La carte d'identité*

### Categories and Forms of Appropriation of French in *The Identity Card*

Charles Liagro RABÉ

Université Peleforo GON COULIBALY (Korhogo-Côte d'Ivoire)

UFR des Lettres et des Arts

#### Résumé

A partir d'une anecdote où un commandant blanc, Kakatika, réclame à un prince noir, Méléoudouman, sa carte d'identité, le romancier ivoirien Adiaffi Jean-Marie, auteur de *La carte d'identité*, trace la tragédie de l'Afrique à la recherche de son identité. Cette quête met aux prises, d'un côté, le commandant avec tous ceux qui défendent les intérêts français en Afrique (le Père Joseph de l'église catholique, le garde-floco du commandant, l'instituteur Adé, défenseur de la langue française), et de l'autre, Méléoudouman avec tous ceux qui partagent les valeurs locales (les indigènes, les paysans, les artisans, la prêtresse Ablé). Cette opposition se nourrit constamment de débats contradictoires au cours desquels, selon la qualité des locuteurs, la langue française est domestiquée et adaptée au besoin du propos. Cette réflexion se fixe donc pour objet de révéler les différentes manifestations de l'appropriation du français ainsi que l'enjeu qui les motive à chaque occurrence.

**Mots-clés** : langue, français, appropriation, adaptation, enjeu

#### Abstract

Based on an anecdote where a white commander, Kakatika, asks a black prince, Méléoudouman, for his identity card, the Ivorian novelist Adiaffi Jean-Marie, author of *The Identity Card*, traces the tragedy of Africa in search of its identity. This quest brings together, on the one hand, the commander with all those who defend French interests in Africa (Father Joseph of the Catholic Church, the commander's guard-floco, the teacher Adé, defender of the French language), and on the other, Méléoudouman with all those who share local values (the natives, the peasants, the craftsmen, the priestess Ablé). This opposition is constantly nourished by contradictory debates during which, depending on the quality of the speakers, the French language is domesticated and adapted to the needs of the subject. The purpose of this reflection is therefore to reveal the different manifestations of the appropriation of French as well as the issue that motivates them at each occurrence.

**Keywords**: language, French, appropriation, adaptation, stake

#### Introduction

*La Carte d'identité* de Jean-Marie Adiaffi narre le récit d'un commandant de cercle blanc, Kakatika, qui réclame à un prince noir, Méléoudouman, la carte d'identité de ce dernier. Cette anecdote sert de prétexte au romancier ivoirien pour plonger le lecteur dans l'univers colonial où la société africaine est mise en contact avec les représentants de l'État français. Dans ces rapports, la langue coloniale, ici le français, devient le moyen de communication et de collaboration par excellence. Les Noirs qui, dans le contexte colonial, n'en maîtrisent pas toujours les règles de fonctionnement la galvaudent, ce qui met les écrivains qui veulent rendre compte de ce fait historique et linguistique, presque dans l'obligation de faire épouser à leur écriture cette réalité

dans une dynamique métalinguistique. On comprend pourquoi Edmond Biloa affirme que « les écritures littéraires africaines d'expression française se caractérisent par un certain nombre de spécificités qui sont la marque de l'appropriation de la langue française par les auteurs négro-africains » (Biloa 2006 : pp. 19-28). L'écriture de *La Carte d'identité* n'échappant pas à ce constat, l'on est tenté de se demander : quelles sont, selon la qualité des locuteurs, les manifestations linguistiques de l'appropriation du français dans ce roman ? A quel enjeu obéissent-elles ? Nous commencerons par une esquisse définitionnelle de la notion d'appropriation avant de tenter de répondre à ces questions en nous inscrivant dans une démarche essentiellement énonciative.

## **I. Approche définitionnelle de la notion « d'appropriation du français »**

De nombreuses études menées sur le français en Afrique noire convoquent la notion d'appropriation. Il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir l'« index des notions » de l'œuvre de référence *Le français dans l'espace francophone* (Robillard et Beniamino 1996) qui offre près de cinquante renvois correspondant à l'entrée « appropriation ». L'analyse des textes qui font apparaître le déverbal *appropriation* conduit à la conclusion que cette lexie s'emploie essentiellement suivant deux acceptions.

### **I.1. Quand *appropriation* rime avec *s'approprier***

Selon le dictionnaire *Le Grand Robert*, *s'approprier* signifie « s'attribuer la propriété de quelque chose ». De cette définition dictionnaire, on peut inférer que l'*appropriation* peut renvoyer aux orchestrations linguistiques par lesquelles les Africains s'approprient la langue française ou « s'attribuent la propriété » de la langue française. Vue sous cet angle, l'appropriation peut suggérer l'idée selon laquelle l'on fait sien le bien d'autrui soit frauduleusement, soit par la violence. On peut tout de suite rejeter la piste d'analyse qui évoque la notion de fraude car la langue n'est pas un matériel dont on peut délester quelqu'un à son insu. Par la violence, oui, en revanche, si l'on larde les normes établies et reconnues de coups de néologismes et d'agrammaticalités. L'appropriation fonctionne dans ce cas comme la résultante apprivoisée d'un certain apprentissage. En posant que les Africains s'approprient le français, on présuppose que cette langue ne leur appartient pas encore. C'est cette vue que Robert Chaudenson épouse lorsque, dans sa *Typologie des situations de francophonie* (Chaudenson 1996 : 368) il évoque l'« appropriation linguistique ». Reste à examiner la seconde acception de la notion à l'étude.

### **I.2. Quand *appropriation* voisine avec *approprier***

Ici encore, en recourant au dictionnaire *Le Grand Robert*, on notera que le terme *approprier* emporte l'idée de « rendre propre, convenable à un usage ». Au regard de cette approche définitionnelle, dire que les Africains approprient le français, c'est affirmer qu'ils le rendent *propre* ou *convenable à un usage* particulier. En des termes différents, approprier la langue française revient, pour les Africains, à l'adapter à l'usage qu'ils veulent en faire.

Finalement, si *s'approprier* le français, c'est en faire sa propriété, *l'approprier*, c'est le plier à un usage spécifique. L'appropriation du français par les Africains consiste donc à se l'approprier en l'appropriant. La première action ne saurait s'opérer sans la seconde dans le cas de langue. Suzanne Lafage ne dit pas autre chose lorsqu'elle définit l'appropriation du français par les Ivoiriens comme « l'assimilation et l'adaptation de cette langue aux besoins de l'expression d'une pensée africaine » (Lafage 1996 : 598). Au total, il est à retenir que l'appropriation du français – l'assimilation et l'adaptation du français selon Lafage – que nous nous proposons d'étudier à travers les pages de *La carte d'identité* (désormais LCI) combine bien les deux aspects de la notion, à savoir *s'approprier* et *approprier* le français. Cette appropriation concerne aussi bien les locuteurs ordinaires que l'écrivain.

## II. L'appropriation des populations indigènes dans *La carte d'identité*

Au sujet du fonctionnement conversationnel dans le roman, Sylvie Durrer constate que « l'appartenance sociale détermine souvent fortement les propos des personnages. » (Durrer 1999 : 59) Dans le contexte colonial, ce constat semble si pertinent que c'est souvent par la forme d'appropriation du français qu'on détermine l'importance ou le niveau de considération dont jouit un sujet africain.

### II.1. L'appropriation par l'intrusion du français dans la langue maternelle

Dans LCI, les indigènes du cercle de Bétié où se déroulent les événements qui constituent la trame du récit sont, pour la plupart, Agni<sup>1</sup>. Avec ces populations indigènes illettrées, l'appropriation du français se limite à quelques rares emplois de vocables empruntés au français et conjugués à leur langue maternelle. On le note avec la compassion exprimée à Méléoudouman par un groupe d'artisans constitué de forgerons, de potiers, de potières, de tisserands, de sculpteurs et de bijoutiers :

*Nanan yako, nanan yako, yako.*

*Afai Manou, Toubabou, Toubabou manou*

*Borofouè manou. Que dieu te garde ! (LCI p.74.)*

En voyant le prince Méléoudouman dans un piteux état suite au traitement inhumain auquel le commandant Kakatika vient de le soumettre, les artisans se lèvent, dans un mouvement instantané, le saluent et lui expriment leur solidarité. Les mots qui suivent spontanément le mouvement physique des artisans sont en langue agni. On note que c'est seulement à la fin de leurs propos en agni qu'intervient la locution française « que dieu te garde ».

L'on relève la même réalité linguistique lorsque la population de Bétié est agréablement surprise de découvrir que le Père Joseph de l'église catholique tombe en transe du fait des génies qu'il a toujours défiés en raison de son incrédulité. Voyant le spectacle, la foule rugit :

- *Okôh !*
- *Oda !*
- *Gnamienpli...Bracoo...Grand Dieu...*
- *Sapao, sapao*
- *Enè o enè...aujourd'hui, c'est aujourd'hui, c'est aujourd'hui... (LCI p.84)*

Ici, la foule marque son étonnement mêlé de joie par des interjections locales ponctuées par des termes issus du français : un titre « grand Dieu » et une expression figée « aujourd'hui, c'est aujourd'hui ». Lorsque le français est convoqué par ces indigènes, aucun effort de construction phrastique n'est fourni, preuve que ces locuteurs s'approprient la langue coloniale dans une très faible mesure.

### II.2. L'appropriation dans l'ignorance normative

Outre la convocation isolée de termes français dans le parler maternel, l'appropriation du français par les indigènes procède de la subversion des règles normatives liées au genre et à la mise en phrase des mots comme on peut le remarquer dans le propos de ce présumé violeur interrogé par le commandant de cercle :

*Non, mon commandant. Femme là il mentit contre moi. Fille là c'est d'accord avec moi. (LCI p.50)*

La confusion et le mélange des genres sont consacrés lorsque le locuteur fait du mot féminin « femme » le référent du pronom masculin « il ». Dans les deux phrases, les noms « femme » et « fille » sont dépourvus de déterminants. Pour ce qui est du volet syntaxique, la seconde phrase

---

1- Langue parlée dans l'Est de la Côte d'Ivoire. Jean-Marie Adiaffi fait d'ailleurs partie de ce groupe ethnique.

est totalement désaxée avec un « c' » référant au SN « Fille là ». Lorsque le commandant poursuit et serre de plus près son interrogatoire, l'accusé tente de se justifier en prétextant du consentement de la fillette qui aurait elle-même saisi le pénis pour se l'introduire dans le vagin. Voici le propos de l'accusé :

*C'est elle-même qui a attrapé mon chose là.* (LCI p.50).

Ici encore, la cloison étanche entre les genres des mots est brisée et le masculin est mis pour le féminin. Et lorsque la fillette violée se rend compte que son violeur tente de s'en sortir par des artifices, elle profère des imprécations qui visent son bourreau :

*C'est la mort qui va payer toi.* (LCI p.51).

L'emploi du pronom tonique « toi » postposé à l'infinitif (ici « payer ») est symptomatique des particularités allocutives du parler indigène qui sacrifie généralement le pronom atone « te » et sa préposition au verbe infinitif.

L'une des caractéristiques de ce volet de l'appropriation consiste à déconstruire des formes syntaxiques en les privant de termes indispensables à la grammaticalité de la phrase. Cela est bien relevé par Ambroise Queffelec dans son *inventaire des particularités lexicales du français au Mali* où, pour donner certains traits spécifiques au français des tirailleurs, il mentionne la « négation simplement exprimée par le mot “pas” placé après le verbe » (Queffelec 1982: 13). C'est le cas avec le propos du « colosse balafré, à la mine patibulaire » (Adiaffi 1980: 50):

*Le sang là, elle connaît pas garçon encore, c'est ça.*

C'est encore le cas avec cette réponse que fournit le présumé violeur à qui le commandant demande s'il a « pénétré » la fillette :

*Je n'ai pas attention.* (LCI p.51) pour « Je n'ai pas fait attention » amputé du verbe « fait ».

L'autre appropriation indigène est un vocable tiré du français et dont la prononciation est si contaminée par la langue maternelle qu'il devient difficilement reconnaissable. On en trouve des exemples dans les réponses courtes que donne la jeune fille violée lors de l'interrogatoire auquel le commandant de cercle la soumet :

- *Tu n'es pas muette. Tu n'as pas perdu ta langue avec ta virginité, j'espère !*
- *Oui missié.*
- *T'a-t-il pénétrée le monsieur ?*
- *Oui missié* (LCI p.51)

On voit sans peine, grâce au contexte de l'énonciation, que c'est bien le terme « monsieur » qui se corrompt et devient dans la bouche de la jeune fille violée « missié » toutes les fois qu'elle doit répondre « oui monsieur ».

A ces deux exemples d'appropriation qui nous sont fournis par des indigènes ordinaires, s'ajoute celui d'un proche collaborateur du commandant de cercle : Gnamien Pli, un *garde-floco*. Adiaffi lui-même explique ce que signifie le syntagme nominal « garde floco » :

Nom peu glorieux que les Noirs ont donné pendant les travaux forcés à leurs plus terribles bourreaux, les gardes, ces anciens combattants sanguinaires aux chéchias rouges de margouillats, cruels et impitoyables comme les cangaceiros. Ils étaient à la solde inconditionnelle des commandants de cercle. Floco veut dire : celui qui n'est pas circoncis, donc un idiot, un lourdaud, un homme vil, un va-nu-pieds, un fils de chien, un pauvre bâtard qui ne comprend vraiment rien à rien. D'où la terrible association vengeresse : garde-floco. (LCI pp.7-8)

C'est donc cet ancien combattant qui, auprès de Kakatika le commandant de cercle, fait montre d'un zèle déconcertant pour ce qui est de battre le prince Mélédouman. C'est surtout lorsqu'il veut donner l'impression d'être instruit qu'il devient le plus ridicule. L'exemple suivant est éloquent de ce point de vue. Sans lui en donner les raisons, le commandant de cercle veut procéder à

l'arrestation de Méléoudouman. Ce dernier demande donc naturellement au commandant ce dont il est accusé. Mais c'est Gnanmien Pli, le garde-floco, qui réagit dans un excès de zèle :

- *Mais enfin, mon commandant ! Pouvez-vous me dire ce dont je suis accusé ?*
- *Tu veux encore la chicotte aux fesses, indigène, cabri, où on a vu ça ?*
- *Je voudrais qu'on m'explique les chefs d'accusation*
- *Chef quoi ? Chef, chef, toi chef, où est ton galon ?* (LCI p.4)

Même si l'on n'a pas besoin de s'appesantir sur la question, « où on a vu ça ? », souventes fois posée par le garde-floco, on peut néanmoins en dire un mot. Cette expression, en effet, n'est rien de moins que le rendu vulgaire, la traduction maladroitement assurée d'une locution en langue patrimoniale qui pourrait donner « où cela s'est-il jamais produit ? ». En recourant au très familier « où on a vu ça ? », le garde-floco nous met en face d'une appropriation où la langue française se veut la traduction littérale de la langue maternelle.

En revenant aux deux dernières répliques de la conversation entre Méléoudouman et le garde-floco, on voit bien que ce dernier donne dans du coq-à-l'âne. Et cela est dû à sa non-maîtrise de la langue française. Ridicule qui voudrait tant ridiculiser les autres, est-on tenté de dire. Le garde-floco qui veut se donner une contenance intellectuelle qu'il n'a pas, et croyant avoir compris le propos de l'interlocuteur du commandant – au sein de l'expression « chefs d'accusation » employée par Méléoudouman, il n'a retenu que le mot « chef » - se répand dans l'intervention que constitue la dernière réplique de notre exemple. Sa réaction laisse clairement voir qu'il s'indigne de ce que Méléoudouman se fasse passer pour être un chef. Ici, on peut noter que le demi-lettré de Gnamien Pli comprend à peine la langue coloniale, s'exprime dans un français approximatif, un français mal maîtrisé qui trahit la posture de suffisance dans laquelle il se loge. L'analyse de ce niveau et de ces formes d'appropriation du français ouvre la fenêtre sur l'examen d'autres expressions de l'appropriation ; il s'agit de l'appropriation campée et par Méléoudouman, un villageois instruit, et par l'auteur de LCI lui-même.

### III. L'appropriation de personnages instruits et de l'auteur de *La carte d'identité*

Si l'écriture de LCI donne à saisir un pan de l'appropriation de la langue française à travers les propos des indigènes, c'est aussi par les paroles d'un personnage africain instruit, Méléoudouman, mais surtout dans le style du romancier ivoirien lui-même que cette appropriation, au moyen de diverses vêtues, prend de l'accent.

#### III.1. Appropriation au moyen de vocables africains

Qu'arrive-t-il lorsque certains auteurs africains, voulant désigner des référents spécifiques à l'environnement, aux réalités et à l'univers africains, s'aperçoivent que le canon normatif du français ne leur offre que des termes impropres à exprimer ces singularités et des mots fort peu justes pour en fixer le sens ? Ceux d'entre ces auteurs qui se sont affranchis du cocon sclérosant des normes font vite recours à des vocables empruntés aux langues africaines. C'est ce que fait Adiaffi dans LCI.

Au cours des échanges houleux entre le commandant Kakatika et Méléoudouman, celui-là, ayant pris le dessus par la force, ordonne à celui-ci :

- *Tu te prépares donc gentiment afin que nous partions. Et commence par te débarrasser de cette saleté de pagne puant.* (LCI p.6)

A la place du « pagne puant », Kakatika remet à Méléoudouman un pantalon et une veste à enfiler, non sans ironiser :

- *Touche-le (le pantalon) comme il est soyeux. Quelle différence avec ton espèce d'écorce rugueuse qui n'est même pas capable de protéger décemment tes grosses couilles de nègre !* (LCI p.7)

Comprenant la raillerie mordante, Méléoudouman réplique en valorisant son pagne qualifié de « puant » et « d'écorce rugueuse » par le commandant blanc :

- *Et vous appelez pagne puant ce riche kita ?* (LCI p.7)

En réaction aux moqueries du commandant, Méléoudouman qualifie son pagne de « riche ». Le nom du pagne ? Un *Kita*. Ce vocable emprunté à l'agni, langue du romancier Adiaffi, désigne un grand pagne cousu à partir de nombreux morceaux eux-mêmes tissés avec des fils de couleurs différentes. Ce pagne, qui rime avec gloire et majesté, est porté en pays akan par les Chefs traditionnels à l'occasion des cérémonies de grands jours ou de réceptions de personnalités d'importance. Porter ce pagne confère donc de l'honneur aux personnalités accueillies, s'il s'agit d'accueil. La portée sémantique du vocable « kita » est finalement telle qu'elle plonge dans le protocolaire akan pour exhumer une kyrielle de valeurs culturelles. Pas évident qu'un mot sorti du lexique français puisse rendre compte fidèlement de cette réalité sans recourir à d'interminables explications comme nous nous y livrons dans ces lignes ci-devant.

Une autre réalité locale chargée de sens est désignée par *Ébissoa* (LCI p.72). Adiaffi explique que ce terme qui signifie « maison de caca » (LCI p.72) est le nom que les Noirs ont donné aux prisons. On comprend que le vocable agni en question porte un pan entier de l'histoire de la colonisation, le pan relatif aux incarcérations. Une prison, sous l'ère coloniale, n'était rien de moins qu'un « paradis des asticots géants, (où) de grosses mouches prolifiques aux ailes luisantes (...) font un tapage d'enfer » ((LCI P.72). Il est évident que si ces cagibis sont ainsi infestés d'asticots et de mouches, c'est parce que le prisonnier cohabite pratiquement avec ses excréments. En convoquant ce terme agni *Ébissoa*, le romancier ivoirien suggère donc la réalité carcérale africaine de la période coloniale qui est bien éloignée des conditions de vie d'un prisonnier dans la France colonisatrice. Employer le mot *prison* dans le contexte colonial africain reviendrait, semble dire Adiaffi, à émasculer la cruelle réalité au moyen d'un euphémisme qui cache mal la laideur d'une pratique et d'une époque. *Ébissoa* convient mieux.

### III.2. Appropriation au moyen du décalquage linguistique

*La carte d'identité* comporte des décalques d'expressions africaines. Adiaffi parlera par exemple du « pays des Blancs » (LCI p.95), de « l'école des Blancs » (LCI p.101). Composés de termes français, ces décalques aux allures périphrastiques sont la traduction littérale des langues locales pour désigner respectivement l'Occident et son système éducatif qui a été imposé dans les colonies. Mais, ils servent aussi à établir une opposition manichéenne entre les réalités qu'ils convoquent et celles qui sont locales. Il suffit de s'intéresser aux contextes d'énonciation pour s'en convaincre. Dans le premier cas, il est question de la religion chrétienne (elle se confond à l'Occident) dont le Père Joseph vante les vertus, l'amour en l'occurrence, tandis que Méléoudouman défend l'animisme africain. Pour brocarder et satiriser le Père Joseph dont il considère la religion comme un appendice colonial, Méléoudouman assène :

*Tout le monde est bon, tout le monde est charitable. Tout le monde vit dans l'amour, la fraternité, l'amitié de Dieu et du Christ au pays des Blancs ! Tout baigne dans un bonheur paradisiaque au pays des Blancs !* (LCI p.95)

Par cette ironie mordante, Méléoudouman montre que la religion chrétienne gagnerait à donner à l'Occident un visage plus humain avant de chercher à humaniser l'Afrique, de là l'opposition implicite « pays des Blancs/Afrique ».

Dans le second cas, C'est Adiaffi lui-même, par la voix du narrateur, qui plaint le système éducatif imposé à l'Afrique colonisée. Voici ses propos :

*L'école, l'école des Blancs. (...), elle ignore la tradition, ce qui existait. Par mépris et par ignorance. Elle avait fait table rase de tout. L'école africaine était adaptée à la société africaine. Là où une simple adaptation eût suffi, tout fut rasé.* (LCI p.101).

Ici, de façon fort explicite, le système éducatif colonial est stigmatisée. Lui qui veut faire oublier qu'il y a eu une « école africaine ». L'opposition « école des Blancs/école africaine » n'est donc plus à prouver. Dans les deux situations, le décalque des expressions africaines semble avoir servi la même cause : opposer des réalités occidentales aux réalités africaines pour indiquer *in fine* que celles-ci méritaient d'être complémentaires de celles-là au lieu du coup de balai de l'anéantissement infligé aux dernières. C'est encore une opposition du même ordre que révèle cet autre décalque :

*Un vulgaire paysan, un vulgaire paysan ! Mais qu'est-ce que vous croyez donc ? Quelle différence y a-t-il entre un vulgaire paysan et un **intellectuel-qui-a-fait-la-France** ?* (LCI p.155)

A l'issue des nombreux échanges qu'ils ont eus, le commandant de cercle discerne que Méléoudouman possède une vaste culture. Il est au comble de son étonnement lorsque ce dernier lui révèle qu'il a séjourné en France et y a étudié. En réaction, le commandant regrette de s'être mépris sur le compte de Méléoudouman, un **intellectuel-qui-a-fait-la-France** qu'il a pris pour « un vulgaire paysan ». Ici aussi, le romancier ivoirien, par l'opposition « vulgaire paysan/ **intellectuel-qui-a-fait-la-France** », émascule l'idée qui confère à quiconque séjourne ou étudie en France la qualité « d'intellectuel » tandis que celui qui évolue en Afrique demeure un « vulgaire paysan ». Ici s'arrête l'analyse relative à l'appropriation par l'usage des décalques pour que s'ouvre une autre fenêtre.

### III.3. Le jeu des images dans l'appropriation

La sagesse africaine réside dans une large mesure dans les proverbes, c'est un fait indéniable. Ces formules fourmillent dans LCI en sorte de comparaisons construites à partir d'images renvoyant à l'environnement socio-culturel africain. C'est par exemple le cas du propos que tient Méléoudouman dans la circonstance que voici. Alors qu'il (le garde-floco) le bastonne déjà avec furie, Méléoudouman - parce qu'il insiste pour que l'on lui donne la raison du traitement qu'il subit – est menacé par le commandant de cercle d'être battu. C'est alors que Méléoudouman fulmine :

*Sinon quoi ? Celui qui est tombé dans l'eau n'a plus peur de la pluie.* (LCI p.5)

L'on comprend aisément qu'une personne déjà mouillée suite à sa chute dans l'eau ne saurait craindre la pluie qui ne lui fera rien d'autre que de la mouiller, état dans lequel elle se trouve déjà. Appliquée à la situation de Méléoudouman, la formule révèle le caractère ridicule des menaces du commandant car, il semble dénué de sens de menacer de battre une personne qui est déjà en train d'être battue.

Méléoudouman est loin de mettre fin à sa quête des raisons qui lui valent cette humiliation. Il lance :

- *Enfin, vous défoncez ma porte. Vous vous introduisez chez moi sans crier gare. (...) Regardez-moi... regardez, ma porte défoncée, alors...* (LCI p.6) Avec condescendance et dédain, le commandant ironise :
- *N'exagérons rien. Ta porte défoncée... Cette vieille planche vermoulue qui ne tient que par le miracle des toiles d'araignée, tu appelles ça une porte ? Et ça une maison ! ça cette espèce de porcherie médiévale, tu appelles ça une maison !* (LCI p.7)

Ce propos du commandant Kakatika révèle toute sa déconsidération pour la maison de Méléoudouman. L'ayant bien noté, ce dernier, en réaction, recourt à l'image que voici :

*Le poulailler est un palais doré pour le coq malgré la puanteur des lieux.* (LCI p.6)

L'adage est si approprié et si explicite qu'il n'appelle aucun commentaire si ce n'est de dire que Méléoudouman se sert de ces tours pour communiquer en français, la sagesse africaine. C'est cette cause que sert cet autre énoncé :

*Quand on a le sexe mort et qu'on ne peut plus faire l'amour, on s'en sert encore pour uriner.* (LCI p.7)

Ce proverbe fait suite à cette forme de moquerie qui a consisté pour le commandant Kakatika à demander à Méléoudouman de se débarrasser de son pagne Kita qu'il qualifie, nous l'avons déjà dit, de « puant », pour porter une veste et un pantalon qu'il lui a apportés. Par ce proverbe, Méléoudouman veut montrer le caractère sinon esthétique, à tout le moins utilitaire, de son pagne kita.

Deux dernières appropriations dans la vêtue imagée retiennent l'attention. Il s'agit d'abord de celle-ci qui prend l'allure d'un conseil :

*Quand on met du piment dans tes yeux, sois reconnaissante à cette main criminelle.* (LCI p.75)

Cet énoncé est prononcé par Méléoudouman à l'endroit d'une jeune dame du nom de Moka qui se mit à pleurer dès qu'elle vit l'état pitoyable – cet état est le résultat des violents et nombreux coups reçus du garde-floco - dans lequel se trouvait ce dernier. Pour la rassurer et la consoler tout à la fois, Méléoudouman convoque ce tour qui invite à tirer un parti heureux du mal que l'on subit. Méléoudouman montre ainsi qu'il supporte courageusement sa douleur qui lui « ouvre les yeux pour (lui) révéler le monde. » Cela semble aussi une leçon de vie pour la jeune Moka.

Le dernier des deux types d'appropriation annoncés dans les lignes précédentes se présente sous des traits proverbiaux qui tirent leur essence du vécu quotidien de l'Africain. Méléoudouman a rencontré un jeune élève qui fuyait la classe en raison de la violence exercée sur lui et du *symbole* - « Collier de honte (tissé de coquilles d'escargot et de crânes d'animaux) que l'on faisait porter aux enfants des écoles qui s'étaient rendus coupables d'avoir parlé dans leur langue maternelle<sup>2</sup> » - qu'on devait lui mettre au coup. Cette rencontre a suscité la curiosité de Méléoudouman et, il se résout à discuter avec M. Adé l'instituteur qui déploie tant de zèle à brimer les apprenants qui parlent leur langue maternelle en classe ou dans la cour de l'école. C'est en introduction à cet échange que Méléoudouman convoque la formule que voici :

*Une tête est une case ; deux têtes sont un village.* (LCI p. 103)

Qui ne lit dans ce proverbe qu'une réflexion menée à deux est plus féconde que lorsqu'elle repose sur une seule intelligence ? N'est-il pas convenu de longue date que c'est de la discussion que jaillit la lumière ? Bien plus, les termes de « case » et de « village » renvoient à cette pratique bien africaine qui veut qu'en cas de survenue d'un problème dans un village, les habitants quittent chacun sa case pour se retrouver sous l'arbre à palabre afin de se prêter des idées en sorte de solution à l'équation. Et une décision issue de la concertation de tout un village s'avère généralement l'expression de la sagesse. Là nous semble le lien que ce proverbe entretient avec l'environnement africain. Une autre vêtue africaine de l'appropriation du français, mais pas imagée celle-ci, nous intéresse à présent.

#### III.4. Tradition orale africaine comme vecteur d'appropriation du français

Sont typiquement ivoiriennes les expressions de compassion telles que « Nanan yako, Nanan yako, yako, que Dieu te garde ! » (LCI p.74) Le « yako » issu des langues agni et baoulé est si intégré dans le parler ivoirien qu'il est systématiquement prononcé lorsqu'en Côte d'Ivoire, peu importe la culture et le niveau d'instruction du locuteur, on veut exprimer sa compassion à un être cher. Certaines formules de salutation sont essentiellement ouest-africaines. Elles se disent « La paix sur toi, Ô papa Abougui Mansou. Mon ami Wangrin, Moussé lekkol et moi-même sommes venus te souhaiter le bon matin » (Hampaté Bâ : 46) et, « Paix à toi, douloureuse femme. Paix à toi, homme douloureux. » (LCI p. 121) chez Adiaffi Jean-Marie.

---

Cette explication est fournie par Adiaffi lui-même dans *La carte d'identité*, p.99.



Outre les formules de salutation purement africaines, Adiaffi a su adapter son écriture romanesque aux usages et procédés des traditions orales africaines. C'est ainsi que la tradition griotique du dithyrambe se glisse dans les lignes suivantes :

*Ô semaine de mes aïeux ! Vous qui êtes morts et qui vivez encore d'une vie plus pleine (...). Vous qui êtes au pays de la vérité absolue. Tendez vers moi une main secourable. (...) Et toi, mon frère Anoh Asséman, première racine de mon arbre foudroyé. Toi grand-père du grand-père du grand-père de mon grand-père. Moi petit-fils du petit-fils du petit-fils de ton petit-fils. Je t'implore. (LCI pp.67,68)*

On reconnaît ici la voix africaine implorante et attendrissante tissée d'invocations. C'est la voix de Méléoudouman, semblable à celle du griot africain, qui exalte le pouvoir des aïeux et d'Anoh Asséman jusqu'au dithyrambe. Mais c'est surtout l'itération mélodieuse et excessive des syntagmes nominaux « grand-père » et « petit-fils » qui imprime à ces lignes le cachet de l'oralité africaine qui fait se confondre prose romanesque et poésie. Pour un Africain, il semble qu'il n'existe pas de voie plus appropriée et plus adaptée pour solliciter de l'aide en situation de désespoir absolu que d'implorer les mânes dans une sorte de prière-louange. C'est, semble-t-il, à cela que Méléoudouman se conforme ici, lui qui doit se livrer à la recherche d'une hypothétique carte d'identité. Sont également de la partie des incantations et des formules magiques qui font appel au « serpent totem » (LCI p.62) au moyen de « belles gerbes de mots » (LCI p.62).

C'est encore à une incantation que l'on a affaire lorsque Méléoudouman, appelant de tous ses vœux « la liberté, la gloire, la joie, le bonheur » pour l'Afrique, qualifie un tel objectif de « destin Pokou » (LCI p.63). Quiconque s'intéresse à l'histoire du peuple akan de Côte d'Ivoire sait que l'existence de ce peuple est consubstantielle avec la légende de la reine Pokou. Faut-il rappeler que, selon la légende, cette femme, par amour pour son peuple poursuivi et menacé d'extermination par ses ennemis, a consenti le sacrifice suprême en jetant son enfant unique à l'eau – c'était, toujours selon la légende, la condition requise par le génie du fleuve qu'ils avaient à traverser mais qui était indescriptiblement en crue - afin que celle-ci s'apaise et que le peuple traverse. La légende rapporte que dès que l'enfant fut jeté à l'eau, le niveau du fleuve redevint normal et les monstres marins formèrent un pont sur lequel tout le peuple eut à traverser. De cette légende bien connue, le peuple tira son nom de « Baoulé » par une légère déformation de « Ba ouli » ce qui veut dire l'enfant est mort. Ainsi, on peut inférer qu'invoquer la reine Pokou dans une formule incantatoire est une appropriation du français qui plonge franchement le lecteur dans la tradition orale africaine.

## Conclusion

Au terme de cette réflexion, il est à retenir que selon que le locuteur est un indigène illettré, un paysan instruit comme Méléoudouman ou l'auteur lui-même dans l'ombre du narrateur, l'appropriation du français court soit l'emploi isolé, dans les langues locales, de vocables français dont la prononciation est souventes fois corrompue ou un usage a-normatif du français, soit des xénismes ou des décalques d'expressions africaines, soit encore des images ou des formules qui rappellent les réalités locales ou suggèrent les procédés des traditions orales africaines. Le décryptage des toutes ces manifestations de l'appropriation du français dans ce roman repose presque toujours sur les révélations que livrent les diverses situations d'énonciation. Pour finir, il n'est pas superfétatoire de dire que l'appropriation du français, dans ses différentes vêtues est parfois lourde de charges sémantiques relatives à la culture africaine.

## Bibliographie

- ADIAFFI, Jean-Marie. (1980). *La carte d'identité*. Abidjan : CEDA.
- AMADOU, Hampaté Bâ. (1999). *L'étrange destin de Wangrin*. Paris : Christian Bourgeois.
- BILOA, Edmond. (2006). « Appropriation, déconstruction du français et insécurité linguistique dans la littérature africaine d'expression française. » *Actes des journées scientifiques des réseaux des chercheurs concernant la langue et la littérature*. Éd. Ambroise Queffelec. Dakar : AUF.
- CHAUDENSON, Robert. (1996). « La typologie des situations de francophonie. » *Le français dans l'espace francophone*. Éd. Didier de Robillard. Paris : Champion.
- DURRER, Sylvie. (1999). *Le dialogue dans le roman*. Paris : Nathan.
- LAFAGE, Suzanne. (1996). « La Côte d'Ivoire, une appropriation du français ? » *Le français dans l'espace francophone*. Éd. Didier de Robillard. Paris : Champion.
- QUEFFELEC, Ambroise. (1982). *Inventaire des particularités lexicales du français au Mali*. Paris : AELIA.
- ROBILLARD, Didier de, et Michel BENIAMINO. (1996). *Le français dans l'espace francophone*. Paris : Champion.