

L'éviction du discours ou l'art de la dissimulation :
réflexions sur la « politique pudique »
dans les sociétés dites de tradition orale

Charlie Florent Mballa *

Résumé

Au moment où la communication politique semble être hissée au rang de panacée pour résorber la crise de confiance minant les démocraties contemporaines, le rapport entre gouvernants et gouvernés reste un domaine auquel s'appliquerait la théorie de la relativité. À l'observation, ce rapport traduit les divergences en matière de gouvernance des sociétés. Partant du constat que dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne, le pouvoir politique est « le pouvoir de la parole », l'article examine cette relation intime entre la parole et le politique par le prisme de l'historicité propre de ces sociétés. Le fait que la tradition orale consacre la souveraineté de la parole ne préjuge pas, cependant, des modalités de l'instrumentalisation de l'oralité comme élément caractéristique du style de communication dans la gouvernance moderne des sociétés africaines. D'où l'interrogation sur la recevabilité de l'Homo dramaticus et sur les conditions de transfert de l'oralité en politique. Une analyse des mécanismes de l'énonciation du politique chez les Pahouins en Afrique centrale est une façon de jeter un éclairage sur les différentes ambivalences de la communication politique induites par une oralité sacrifiée à l'autel de la politique formaliste et procédurale et victime de la substitution de l'instituant par l'institué.

Mots-clé: aïnesse sociale, art oratoire, colonialisme, communication politique, énonciation du politique, État de droit, modes de gouvernance, Pahouins, palabre, sociétés traditionnelles.

* L'Observatoire de l'administration publique, École nationale d'administration publique, 555, boulevard Charest Est, Québec (Québec) G1K 9E5, Téléphone : 418 641-3000, poste 6774, Télécopieur : 418 641-3060 charlie.mballa@enap.ca

Introduction

Renvoyant à la gêne qu'éprouve une personne délicate devant ce que sa dignité semble lui interdire¹, la pudeur est un sentiment conscient pouvant affecter une personne dans son être et dans son agir. L'acteur en situation de pudeur est conscient des valeurs de son milieu et s'ajuste ou s'acclimata aux convenances normatives de son espace culturel du moment. C'est au cœur des relations interpersonnelles que la pudeur prend tout son sens. Cependant, elle pourrait se manifester en situation de solitude en fonction de la place et de l'importance accordées à la morale et à l'éthique. Ces dernières induiront un sentiment de culpabilité provoqué par un « œil intérieur » (pour reprendre le langage des psychologues). C'est la pudeur ressentie dans les lieux saints (pudeur sacrée); c'est la « foi en une présence réelle » (pudeur historique conférant une vénération personnelle).

La pudeur en politique reprend cette notion de conscience qui fait de la « politique pudique » une variante consciente de l'art de gouverner. Sont associées ici toutes les formes d'opacité et/ou de facticité observées dans la vie politique. Traduite en psychosociologie du politique, la pudeur naît du paradoxe et de la tension existant, d'une part, entre les contraintes d'une démocratie de plus en plus vouée à la transparence «live» et «télé réelle» et les pesanteurs culturelles spécifiques orientées vers la réserve et la discrétion et, d'autre part, entre l'impératif de la conquête électorale (par le canal d'un suffrage électoral axé sur la vérité) et l'imprédictibilité ou l'imprévisibilité du comportement de l'électeur.

D'un côté, la « politique pudique » se présente comme l'antinomie de la transparence ou de la limpidité. De l'autre, elle renvoie à l'exacerbation de la duplicité, la situation de pudeur poussant à farder la réalité. Elle semble faire une part belle à la valorisation du secret², rappelant ainsi le catéchisme machiavélien, selon lequel le souverain doit garder secrètes ses intentions pour se ménager une réserve de pouvoir.

Selon les contextes, elle peut prendre deux formes principales :

¹ Le Petit Robert de la langue française, Paris, 2006.

² Des contributions intéressantes existent sur la notion de secret en politique. Voir SIMMEL, G. (1908/1999), « Le secret et la société secrète », *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, traduction française Paris, p. 347-405; ZAGORIN, P., *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., 1990; Senellart (1997), « Simuler et dissimuler : l'art machiavélien d'être secret à la Renaissance », dans : *Histoire et secret à la Renaissance. Etudes sur la représentation de la vie publique, la mémoire et l'intimité dans l'Angleterre et l'Europe des XVIe et XVIIe siècles*, éd. François Laroque, Paris, p. 99-106;

soit le recours exacerbé à la communication axé sur un abus de la médiatisation politique; soit la parcimonie de la communication axée sur le recours modéré au discours. Le présent article³, qui s'inscrit dans le cadre général du questionnement sur la banalité ou l'originalité du politique dans les sociétés non occidentales (Gazibo, 2001), examinera la « politique pudique » du point de vue de son inclination à la modération voire à l'éviction de la communication. Il vise à analyser le lien existant entre la tradition de l'oralité et la communication politique dans certaines sociétés dites de civilisation orale, en partant du constat d'une rupture entre l'oralité traditionnelle et l'extroversion de la communication politique.

L'article formule l'hypothèse que le mode de communication en politique, quelle qu'en soit la forme prédominante (verbale ou non verbale), serait d'abord le reflet du système politique et traduirait la dialectique existant entre le type de gouvernance d'une société et la culture de communication en vigueur. Les traditions culturelles, les solidarités sociales et les expériences personnelles se reproduisent dans la pratique de communication et inversement celle-ci produit à son tour un processus de socialisation et d'apprentissage propre au milieu. Pour le démontrer, une esquisse de théorie de la « politique pudique » permettra d'établir, à l'exemple des sociétés pahouines, le lien entre culture, jeu des acteurs et formes d'énonciation du politique.

1 «Politique pudique » et communication politique : esquisse de théorisation

La « politique pudique » est directement rattachée au mode gouvernance et s'inscrit dans une stratégie propre à une société.

1.1 La « politique pudique » comme mode de gouvernance

1.1.1 « Politique pudique » et formes d'autorité et de pouvoir

En rattachant les modes de gouvernance des sociétés à la typologie wébérienne de la légitimité du pouvoir (traditionnel, charismatique et rationnel-légal), un lien s'établirait entre les mécanismes de légitimation et les conditions de l'énonciation du politique. Selon Weber, la légitimité traditionnelle consacre la puissance des croyances, du sacré, des attributs individuels. La légitimité charismatique rejoint certains attributs de la première avec une prépondérance du leadership personnel. A contrario, la

³ Cet article a fait l'objet d'une communication au Colloque annuel de la Société québécoise de science politique des 24 et 25 mai 2007, Université Laval.

légitimité légale-rationnelle repose sur la préséance et l'impersonnalité de la règle de droit (Weber, 1921/1995). Ici, les mécanismes de légitimation obéissent à la règle de la transparence, qui rime aujourd'hui avec démocratie. Autant le droit au secret est pour la liberté personnelle ce que le droit à la transparence est pour une société libre, autant le devoir de transparence semble s'être imposé comme une exigence éthique de la légitimité politique. S'en dégagent ainsi deux styles de communication. L'un axé sur l'introversion et l'autre axé sur l'extraversion. Les deux se rattachent eux-mêmes à deux univers politiques. Le premier style sied à la légitimité traditionnelle. Il correspondrait à un modèle d'État propice aux expériences de confessionnalisme du pouvoir, alors que le deuxième serait propre au modèle d'État laïc et moderne.

Les sociétés africaines auraient conservé certaines caractéristiques propres à la légitimité traditionnelle auxquelles s'ajoute une conception du pouvoir, qui rappelle, quelque peu, le culte des ancêtres (Alexandre et Binet, 1958 : 110). Bien que déguisée de nos jours, cette conception prédomine encore dans bien de cas (certes à géométrie variable), du fait des résistances structurelles et culturelles. Jurant avec les valeurs du modèle de l'État de droit, elle a longtemps été associée à une approche pré démocratique de l'État, où mystère se mêle au mystique, tous deux servant et desservant le chef, lequel bénéficie d'une vénération collective.

À l'opposé, la recherche forcenée de la transparence et de la proximité du discours comme l'un des mécanismes de légitimation politique aurait dévié en "choréocratie" (le pouvoir de la danse et de la mise en scène). Ce style sied à un État extroverti usant et abusant de la simulation comme support. Si l'*Homo dramaticus*, qui correspond à ce cas de figure, semble s'imposer de plus en plus comme dénouement ultime du scénario dans lequel se joue le développement politique de l'État, il semble être à l'antipode de "l'État prestige", caractéristique d'un système politique axé sur l'introversion, inclinant à la dissimulation comme support d'expression.

1.1.2 La « politique pudique » à l'épreuve du modèle étatique : l'*Homo dramaticus*

« Une image vaut mille mots », Confucius

Autant l'État est perçu comme le paradigme d'analyse du politique, autant il semble ne plus s'accorder que dans un registre propre à l'art du spectacle, condition d'existence et d'expression de l'État démocratique.

Ce dernier obéit en effet à la règle de la transparence, érigée elle-même en composante phare du « temps mondial » (Laïdi, 1997). Tout semble faire du secret un vestige des temps révolus, une valeur archaïque, « une notion résiduelle qui aurait clandestinement survécu et pensé comme dévoilement », pour reprendre Pierre Bouretz, selon lequel « le monde moderne contient [...] dans son code génétique la lutte contre le secret, symbole d'arbitraire, de facticité et de dissimulation » (Bouretz 1995, 47-49). Invoquant les idées de Merleau Ponty, J.C. Eslin rappelle certains facteurs prépondérants dans la dramatisation politique (de la société civile) : le jeu politique dans la sphère du visible, de l'apparence (Eslin, 1982 : 17). L'« État spectacle » (Schwartzberg, 1977, 2009) qui sied à ce schéma, a été défini comme une dérive de la démocratie, elle-même transformée en parade. Au jeu de l'imagination s'ajoute la manipulation de l'image, de la fiction, de l'opinion; toutes choses qui conduisent à la théâtralisation du jeu politique.

La mise en/sur scène des hommes politiques serait, en effet, érigée en recette universelle de séduction de l'électorat; l'homme politique étant convaincu que « ce n'est pas ce qui existe qui compte, mais ce qui est projeté ». À l'origine de cette « iconocratie » (Mondzain, 1996 : 190) l'incertitude liée au comportement de l'électeur sujet au « zapping électoral » (Saussez 2004, 40). Machiavel affirmait encore que « le vulgaire ne juge que de ce qu'il voit » (Machiavel, 1513/2003: 145). D'après lui, le peuple se laisse prendre aux pièges des apparences, il ne voit que l'image et pas la réalité. D'où la mobilisation de certains instruments au service soit de la dissimulation soit de la simulation.

1.2 Les supports de la « politique pudique »

*« La vérité d'un homme, c'est d'abord ce qu'il cache »,
Malraux*

1.2.1 Entre mystification et dissimulation

Dans un contexte de « politique pudique », la vérité conserve toute sa place, seulement, on préfère ne pas mentir en taisant les vérités dérangeantes, sous le prétexte qu'elles peuvent compromettre l'ordre public. En ce sens, la « politique pudique » et la « politique mensonge » (Schwartzberg, 1998) se ressemblent. Si celle-ci est marquée par la duperie et les faux semblants, celle-là incline au « mensonge par omission de la vérité ».

Les supports de la « politique pudique » peuvent se résumer en trois instruments principaux : le recours modéré à la parole publique, le

maintien du secret et l'érection des distances. Si la transparence implique le « principe de publicité », condition essentielle pour la paix perpétuelle (Kant, 1795/1947) et « dimension constitutive de la société bourgeoise » (Habermas, 1993), le secret, incarnation des sociétés monarchiques⁴, est l'une de ses manœuvres privilégiées, mais non exclusives. On n'est pas loin d'un contexte d'opacité de la vie publique.

Autant la distance crée le mystère, par des apparitions publiques irrégulières, autant le silence de l'homme politique concourt à son prestige; ce qui confère à ses discours rares une certaine audience, une certaine solennité, bref un certain prestige. Retour à l'ère romaine : *Imperatoria brevitatis*. Le prestige se nourrit ici de la vénération collective héritée, par les sociétés du Tiers-monde, des régimes totalitaires. Cet éloge du prestige du pouvoir fait penser à une conception du pouvoir pas très lointaine axée sur la promotion de l' « ascendant du maître » que faisait, dans le cas de la France, le Général de Gaulle (puis perpétré par le président J. Chirac) et qui tranche avec le style décontracté, spontané et direct du président Sarkozy. De Gaulle affirmait, par exemple, qu'un chef (d'État) devait garder ses distances vis-à-vis du vulgaire, car « l'autorité ne va pas sans prestige, ni le prestige sans éloignement » (De Gaulle, 1932). Une trop grande proximité entre le maître et les assujettis contribuerait à dénaturer le pouvoir, à le désacraliser, à le banaliser. Il faut donc « entretenir le mystère » et « transformer le pouvoir en énigme » (Schwartzberg, 1998, 33).

L'éviction du discours, à tout le moins la parcimonie de la communication verbale participent justement de cette perception énigmatique du pouvoir. L'homme politique en situation de pudeur a toutefois conscience de l'exigence de la vérité. Pour cette raison, soit il s'abstient du mensonge pour s'assurer la loyauté de ses sujets, sans pour autant se soumettre à la vérité; soit alors il fait silence sur l'essentiel, ce qui évite toute responsabilité.

Aujourd'hui, la « politique pudique » se faufile entre la vérité improbable, du fait de l'incapacité d'un comportement politique vrai et authentique (si l'on considère, avec Malraux, que la vérité d'un homme c'est d'abord ce qu'il cache) et le mensonge intolérable (peu d'hommes politiques étant prêts à en payer le prix). Elle conjugue le « refus de s'exposer en public » (manifestation de pudeur) avec la pression exercée

⁴ Comme le dit si bien Habermas, la pratique du secret sert la conservation d'un pouvoir fondé sur l'arbitraire (voluntas), tandis que la publicité est au service d'une législation qui cherche à s'imposer en prenant pour base la raison (ratio). Habermas, Jürgen, *L'espace public*, Paris, Payot, 1993 (1962), p. 63.

par l'intolérance et le rigorisme d'une morale bâtie sur la vérité (Kant, 1797/1994).

Pour réussir la dissimulation, les manœuvres de la « politique pudique » consistent à dissimuler les obstacles et les difficultés; ajourner des décisions complexes en occultant la nécessité; occulter la vérité pour empêcher la responsabilité (le secret justifiant l'incapacité et le refus d'assumer les conséquences politiques de sa conduite). De plus, verrouiller les moyens de communication de masse et subjuguier les organes de presse, asservir et s'aliéner la société civile fébrile, « museler » l'opinion publique ou subjuguier l'électorat et instaurer un analphabétisme « militant » sont des recettes qui font florès. À cela s'ajoute toute manœuvre permettant non seulement d'éviter de s'exposer à l'épreuve du libre arbitre et de la critique publique mais aussi de limiter les déclarations en se contentant des interventions publiques de routine ou anecdotiques. On tombe alors dans une stratégie de simulation.

1.2.2 De l'assimilation à la simulation

« L'art de la guerre est celui de détruire les hommes comme la politique est celui de les tromper », (D'Alembert)

Le concept d'assimilation utilisé ici part de l'illusion d'une convergence des relations sociales voire de modes de gouvernance en partant de l'idée de la soumission des sociétés africaines à l'influence des courants doctrinaux et idéologiques dominants et au contrôle extérieur des puissances hégémoniques. La référence à l'historicité de ces sociétés, à leur insertion dans un ordre mondial imprégné par la « théorie des dominos » (Lakehal, 2007 : 382), la transposition des modèles de gouvernance importés de l'Occident (Badie, 1992), l'affirmation des dynamiques « globales » (Wladimir, 1996: 396; Galland, 1996), exerceraient auprès de ces « sociétés pénétrées » (Pridham, 1997 :13) un effet de débordement (*spillover effect*) ou de contagion. Au sortir des empires coloniaux, il existait très peu de choix idéologique pour asseoir le développement institutionnel desdites sociétés. Ce déficit de modèles sur le « marché idéologique mondial » (Constantin, 1993 : 237) avait justifié l'adoption de politiques d'assimilation et parfois de double assimilation recelant des visions respectives de société idéale. D'où un héritage institutionnel transmis par le colonisateur et garanti sur le long terme par des décennies de néo-colonisation, face cachée des premières générations de politiques de coopération au développement. Cet héritage est en effet

composé d'un dispositif aussi varié que contradictoire. Il traduit la tension existant entre la personnalisation traditionnelle du pouvoir et l'hommage à l'ouverture et au pluralisme démocratiques, la tendance autoritaire et les discours sur l'État de droit, le clientélisme ou le patrimonialisme viscéral et l'idéal de bonne gouvernance, le modèle bureaucratique ancré et l'illusion « néomanagérialiste », la réalité du pluralisme culturel et linguistique local et le dualisme culturo-linguistique hégémonique érigé par les communautés linguistiques internationales. Cette tension elle-même est justifiée par la sensibilité des sociétés africaines aux « dynamiques du dehors » avec leur effet déclencheur (Bayart 2008 : 25).

Ainsi, face aux contraintes de l'impérialisme et de la domination du capitalisme, les enjeux économiques de ces sociétés obligent à un minimum d'« hommage du vice à la vertu ». En ce sens, la « politique pudique » se soumet à l'influence du modèle démocratique, considéré comme nouveau présumé pour la modernisation des sociétés non occidentales, candidates à l'aide au développement, pour reprendre Jean-Marc Ela (1997, 13). Dès lors, on passe de l'assimilation (ensemble de mécanismes d'emprunt) à la simulation (jeu des apparences). Pour des raisons essentiellement impérialistes et face aux contraintes économiques, les sociétés dominées vont surfer entre complaisance, déférence et révérence. En recourant au modèle de développement « faxé » par les institutions de Bretton Woods, en souscrivant au catéchisme libéral, elles doivent rendre des comptes sur la mise en œuvre des mesures d'ajustement structurel et sans aucun effort d'« assimilation culturelle », sauf à admettre l'hypothèse d'une domination culturelle par économie interposée⁵. Ce recours tous azimuts au modèle emprunté est traduit par l'épithète « projeté » par D. Darbon⁶. Il affecte et altère les discours officiels, engendre des chocs de cultures, crée des dissonances et des interférences culturelles. Recours à certaines des recettes de l'« État spectacle »: fausses images pour farder la vérité afin de ne pas déplaire; instrumentation des médias, eux-mêmes insérés dans un rapport de monopole et de monolithisme; rhétorique manipulatrice utilisée comme l'art de produire une croyance ; langue de bois et double langage (recours à des généralités visant à rassurer le peuple de ses propres qualités à défendre les intérêts de tous); rôles d'emprunt et manipulation des foules (Schwartzberg, 1998, 227).

⁵ Mongo Beti (1982) le traduit différemment, qui affirme qu'il y a domination linguistique et culturelle là où il y a domination politico-économique.

⁶ Darbon, D. (2003), « Réformer ou reformer les administrations projetées des Afriques ? Entre routine anti-politique et ingénierie politique contextuelle », *Revue française d'administration publique*, numéro 105/106, pp.135-152.

Toutefois, l'« État spectacle » reste une greffe dans le système politique africain, du fait de la spécificité de la morphologie sociale, réputée conditionner les modalités de l'exercice du pouvoir (Bayart, 2008 :70). À travers l'exemple des Pahouins, on peut s'apercevoir comment le mode de distribution du pouvoir, de l'autorité, des richesses peut déterminer le « jeu intime des relations entre les différents acteurs du système social » (Bayart 1985 : 345).

2 La « politique pudique » et le cas de la gouvernamentalité des sociétés pahouines : variances et ambivalences de l'oralité

Par-delà la diversité géographique, les Pahouins constituent un type de civilisation qui présente les caractères d'homogénéité. Il s'agit d'un « peuple » d'Afrique subsaharienne, dont l'unité se traduit par deux éléments fédérateurs : l'unité linguistique, construite autour de trois dialectes fonctionnant grammaticalement en vases communicants, soit le Beti, le Bulu et le Fang (Alexandre et Binet, 1958) et le mode de gouvernance de ces sociétés réparties à travers le sud du Cameroun, le nord du Congo et du Gabon, la Guinée Équatoriale et le Sao Tomé-et-Principe. La civilisation de ces sociétés obéit à des règles particulières qui accordent une place de choix non seulement à l'autorité charismatique, mais aussi à la norme coutumière érigée en code de valeurs. Leur « gouvernamentalité » (Foucault, 1993) est abordée ici dans son association avec l'énonciation du politique vue tant du point de vue de la « politique du mot » que de celui des « mots de la politique » (Bidima, 1997 :119).

2.1 De la centralité de la parole chez les Pahouins ...

Reprenant A. Mbembe, rappelons que le « passage » ou le « non-passage » au politique sont insaisissables en dehors de la prise en considération des structures mentales, culturelles, sociales et politiques à l'intérieur desquelles se meuvent les acteurs, l'intelligence qu'ils en ont et les modes sur lesquels il les épèlent eux-mêmes » (Mbembe, 2008 :134). Appliquée à l'Afrique, il convient d'examiner la dimension non verbale et surtout verbale de l'énonciation du politique, du fait de sa dimension structurante et de sa fonction irénique au sein du système social africain.

2.1.1 Un élément structurant du politique

La parole telle qu'abordée ici se rapproche de sa traduction espagnole *la palabra* (le mot). On n'est pas loin de « la palabre » africaine, que J.-G. Bidima examine comme le « lieu par excellence du politique » (G. Bidima,

1997 : 10, 42). La palabre et la parole à laquelle elle renvoie traversent tous les domaines de la vie en Afrique. Partie intégrante des supports de la démonstration et de l'exercice du leadership, la parole, chez les Pahouins, comme dans bien de sociétés de tradition orale, est réservée, sacrée, performative («la parole vaut l'acte»). Tout comme le droit d'aïnesse éclaire la grammaire des relations sociales dans la société traditionnelle africaine, l'art oratoire, auquel la parole se rattache, détermine les mécanismes de pouvoir. Chez les Pahouins, la parole ou la palabre « se tient chez le chef [nkukuma] ou le plus âgé [ntol] de la classe d'âge la plus élevée ou, enfin, chez le plus vieux du lignage » (Bidima, 1997, 12).

Dès lors, à l'exemple des peulhs habiles à contourner la parole, dont ils ont peur et se méfient des méfaits (Alhassane, 2005 :45), on pourrait interpréter le recours aux proverbes, au-delà de son instrumentation dans la perpétuation de l'héritage culturel, comme moyen habile de dévier la gravité de la parole ou du pouvoir créateur des mots. Dans les civilisations orales, écrit Amadou Hampaté Bâ (1972/2000), « la parole engage l'homme, la parole est l'homme »⁷. Cette parole, aux vertus quasi « démiurgiques »⁸ revient d'abord aux hommes sages et donc à l'aîné qui doit bénéficier de l'attention des cadets. Les cadets sociaux, traditionnellement ne sont pas autorisés à remettre en cause la véracité des paroles prononcées par leurs aînés, sous peine de transgresser le code moral sur lequel est fondé le respect dû à ces derniers : « ma parole est pure et dépouillée de tout mensonge; c'est la parole de mon père; c'est la parole du père de mon père »⁹.

Par ailleurs, le titulaire du droit à la parole doit démontrer sa capacité à se servir de son art oratoire tant en situation de tension qu'en situation de paix. Reprenant la distinction faite par Claude Meillassoux (Meillassoux, 1964) et Jean-Claude Willame (Willame, 1971 : 101-119) entre deux modes de production distincts dans les sociétés africaines, à savoir le mode de production cynégétique (axé sur la chasse) et le mode de production lignager (basé sur l'agriculture), L. Pilon-Le rappelle la dimension non coercitive du pouvoir dans un contexte propre au mode de production cynégétique. Dans ce contexte, le leader est un modérateur, un « faiseur de paix », généreux de ses biens¹⁰ et bon orateur. À l'intérieur du

⁷ Montaigne disait encore : « la parole est à moitié à celui qui parle et à moitié à celui qui écoute ». Montaigne, *Essais III*, 13.

⁸ Senghor (L. S.), *Liberté I*, cité par J. -G. Bidima, op. cit., p. 98.

⁹ KANE, Cheikh Amidou, citant Diali Mamadou KOUYATÉ, Discours prononcé lors d'un séminaire tenu à Dakar de l'Association internationale du conseil économique et social et institutions similaires, le 3 juin 2006

¹⁰ Le terme pahouin *Nkukuma* est révélateur à cet égard. Il signifie à la fois le riche, le notable et juste

groupe, le pouvoir repose sur le consensus et les querelles sont apaisées par le prestige et la parole du leader, ce dernier faisant office d'arbitre et de conciliateur (Pilon-Le, 1979 : 35). La parole est ainsi associée à la paix. Lors même qu'on s'en servirait dans la régulation et la médiation sociale entre l'individu, les générations, entre les clans ou les ethnies, cette « juridiction de la parole » (Bidima, 1997) conduit les protagonistes d'un conflit vers un consensus¹¹.

2.1.2 La fonction irénique de la parole

Si l'on convient qu'en Afrique, « la légitimité ne constitue pas le seul ressort du pouvoir ni l'unique fondement de la domination » (Mbembe, 2008 c : 210), la fonction remplie par la parole jure avec sa fonction légitimante ou stratégique dans un contexte politique occidental par exemple. Dans les « sociétés de chasseurs », la légitimité du leader tient davantage à d'autres attributs comme la générosité, la vigueur physique (supra). Reprenant la distinction faite par F. Jacques à propos de l'*agôn* et l'*iréné* (Jacques, 1985), deux types de palabre ont été distingués par G. Bidima: les « palabres iréniques », tenues en dehors de tout conflit et les « palabres agonistiques », qui font suite à un différend (Bidima, 1985 :10). Cette double instrumentation de la parole est également celle qu'évoque A. Mbembe qui définit la palabre africaine non seulement comme un mécanisme de « transposition dans le champ de la parole des conflits et des désaccords que l'on se refuse à affronter par la guerre ou par d'autres procédures », mais aussi comme un facteur de rétablissement des codes de la négociation et de l'accord, « le consensus participant du référent ultime » (Mbembe, 2008a : 144). Dans le cadre de notre propos, la palabre à laquelle est associée la parole est abordée dans sa dimension irénique et consensuelle; l'une comme l'autre étant partie intégrante des « configurations culturelles anciennes qui composent comme le sous-sol de la culture politique actuelle » (Mbembe, 2008b : 189).

De plus, contrairement à son usage dans la communication politique « classique » (formelle) où il est un élément clé de la joute politique, voire une recette stratégique et tactique, le recours à la parole, dans les sociétés africaines, vise d'abord la restauration de l'harmonie et de l'unité (Bidima 1997 :38, citant Atangana, 1966). La mise en/sur scène (Balandier, 1992) qui lui est associée est plus tournée vers le récit que vers la confrontation, telle qu'illustrée par les techniques de communication occidentales.

l'autorité dont jouissait le riche dans son village et au-delà (Alexandre et Binet : 1958 : 61).

¹¹ Ibid., p. 36.

Autant «la parole vaut l'acte», autant cette maxime peut aider à comprendre la réserve, la prudence, la restriction de la parole, surtout lorsque l'acte est susceptible de contrevenir à ladite parole. La peur de ne pas tenir ses engagements ou de perdre le contrôle tant sur la forme que sur le contenu de ses propres communications peut dès lors justifier la réticence, expliquer la parcimonie du discours politique¹². On passe alors de la « politique pudique » à la « communication pudique », celle-ci servant celle-là.

2.2 ...À la « communication pudique »

Adjuvant de la « politique pudique », la « communication pudique » semble être une forme d'adhésion sélective à la tradition orale. Dans le cas des sociétés pahouines, la tradition orale consacre la souveraineté de la parole. Pourtant, la caractéristique majeure de cette tradition est le recours à la parole « voilée », au langage codé. En y associant un ensemble de phénomènes d'hybridation provoqués par le croisement voire la collusion des modes de gouvernance, il devient difficile de saisir l'énonciation du politique en Afrique à la seule lumière de l'oralité traditionnelle.

2.2.1 La « communication pudique » et les dilemmes de l'énonciation du politique

Le rapport intime entre la parole et le politique peut éclairer le mode de communication politique des Pahouins, à condition de tenir compte également de l'historicité de ces sociétés considérées comme « dépossédées ». Pour expliquer certaines ambivalences teintant culturellement le mode de communication politique contemporain, cette dépossession est observable du point de vue de l'usage public de la parole, par exemple. Tel qu'il existait dans la palabre traditionnelle, cet usage semble avoir « été confisqué » et nié notamment par la colonisation et la postcolonisation (Bidima, 1997 : 57-75). Cette dimension sociale de la dépossession semble, pourtant, avoir épargné « l'aïnesse sociale », entendue comme « le rapport aîné/cadet » (Abélès et Collard, 1985 : 12). Élément clé de la structuration des sociétés africaines, ce rapport reste, toutefois, un des facteurs explicatifs des difficultés de construction de l'espace public en Afrique. Selon Habermas, dans les sociétés modernes, la participation politique passe par le langage; ce qui fait de l'espace

¹² Examinant la politique américaine, Richard M. Perloff, qui parle par ailleurs de «presidents' dependence on speechwriters», affirme ceci: «The pressure to speak on issues can cause presidents and presidential candidates to make promises they should not make and that they cannot keep», Richard M. Perloff (ed.), *Political Communication, Politics, Press, and Public in America*, Richard M. Perloff, 1998, p. 134

public une arène de relations discursives donnant à la société civile une toute autre signification. Or, dans une société où prime « l'aïnesse sociale », où la véracité du discours est davantage attribuée à un locuteur spécialisé qu'au contenu de son discours, où le modèle prédominant emprunte à la parole prêchée unidirectionnelle (Bidima, 1997 : 111), l'expression société civile est galvaudée.

De plus, si l'oralité semble avoir été une des victimes des transformations opérées, elle semble peser encore sur l'énonciation du politique. À cet égard, Séri Dedy, pour lequel « l'écriture favorise davantage la pensée critique que ne le permet l'oralité » affirme que « l'absence d'écriture a privé une grande partie de l'Afrique des bénéfices d'une tradition contestataire. En effet, la tradition orale a tendance à transmettre l'unisson plutôt que des notes discordantes, ce qui est accepté plutôt que ce qui est rejeté par les autorités » (Dedy, 1997 : 340 et s.). C'est dire que la « communication pudique » serait liée au choc de cultures, qui aurait sacrifié l'oralité à l'autel de la politique formaliste et procédurale : « organisation des élections, des chambres, des chancelleries » (Bidima, 1997 : 69), avec toutes ses difficultés d'assimilation.

L'une de ces difficultés découle de la dissymétrie entre la grammaire de la communication politique « occidentale » et celle « indigène ». Dans cette dernière, « la permanence des vérités et leur immuabilité vont de pair avec celles des mentalités », pour reprendre Kabou (1991, 176).

Bien qu'avec R. M. Perloff¹³, l'histoire semble se répéter, il convient de se garder de toute perspective évolutionniste, qui accorderait une équivalence de signification entre retard et tradition (Coulon 1996), avec pour calendrier de l'histoire le calendrier néolibéral. Les formes d'énonciation du politique en Afrique épousent des contours propres, qui puisent aussi bien dans l'espace de « modernité » ouvert par l'intrusion coloniale que dans celui propre aux cultures politiques indigènes » (Mbembe, 2008 : 145).

2.2.2 La « communication pudique », expression d'un tissage des modes de gouvernance?

Pour saisir la complexité du politique dans les sociétés pahouines, il

¹³ Selon Richard M. Perloff, «in early eras, people rarely heard the president. They had little basis for evaluating the president. Now the president's words are everywhere. This gives more people the chance to form their impressions of the president, to weigh the message, and to decide how to relate it to their own experiences», in Richard M. Perloff (ed.), (1998), *Political Communication, Politics, Press, and Public in America*, Richard M. Perloff, p. 135.

convient de prendre en considération les situations de parallélisme, de dualisme voire d'antagonisme institutionnels propres aux sociétés africaines et leur incidence sur leur mode de gouvernance. Le pluralisme se présente comme une piste explicative opératoire. Né en tant que théorie et idée politiques (Hirst, 1997), comme accordant une importance au rôle joué par des acteurs multiples, c'est dans le domaine sylvicole et rural qu'il prend tout son sens pour notre propos. Ici, le pluralisme évoque, à l'égard des groupes en situation de coexistence ou de cohabitation, l'idée d'autonomie et d'indépendance, tant sur le plan des valeurs, des visées que sur le plan des perceptions. Ces différences n'empêchent pas les diverses sphères d'autonomie de chercher à exercer une influence sur le processus de prise de décision affectant la gestion des ressources (Anderson et al., 1998). Transposé aux sociétés étudiées, on peut évoquer l'historicité des sociétés africaines comme facteur du dualisme caractérisant leur paysage politico-institutionnel.

En effet, dans ces sociétés, en l'occurrence celles relevant, jadis, du giron du colonisateur français (pays « du champ ») ou britannique, semblent coexister deux types d'État, l'État laïc moderne et l'État traditionnel. Le premier, vestige de la colonisation, traduit la subversion de la société par le modèle occidental. Il est l'appendice du pouvoir royal tel qu'historiquement incarné par le colonisateur, ainsi que l'illustre le modèle français, imprégné par l'idée d'expressivité et de prépondérance du chef de l'État. Le second, manifestation de la résistance de l'histoire, semble illustrer l'aspect de la revanche des sociétés par la subversion de l'État par ces dernières. Il est l'illustration de la résistance au « placage de l'État d'origine européenne sur les sociétés africaines » (Bayart, 2008 : 74-75). Ces deux univers cohabitent laissant observer un phénomène de bicéphalisme étatique; ce bicéphalisme induisant lui-même deux conceptions différentes du rapport au pouvoir avec une importante influence du « surnaturel ». Soulignant « l'indissociabilité du politique et du religieux », le « métaphysisme » ou le « mysticisme » des sociétés africaines, Yao Assogba (1997, 95) affirmera ainsi qu' « un ordre métaphysique régit l'univers africain ». Dès lors, se pose la question du leadership dans ces sociétés où le chef traditionnel est aussi influent et parfois plus puissant que le représentant de l'État, quel que soit le palier de gouverne considéré.

Cette gouvernance à double niveaux, laquelle se traduit encore dans divers actes civils (mariages, par exemple) et dans les mécanismes de légitimation politique (investiture traditionnelle des hommes politiques) semble constituer désormais un élément de l'identité locale. En ce sens, J. F. Bayart va jusqu'à démontrer comment l'apport étranger s'est imposé

comme partie intégrante des cultures politiques subsahariennes (Bayart, 2008 : 64). Mais on est loin d'une symbiose culturelle. À la « superposition des religions » (Bidima, 1997 : 43), faite d'un mélange de christianisme et de survivance ou résurgence animistes (Alexandre et Binet, 1958 : 107), s'ajoute l'opposition entre l'homogénéité linguistique traditionnelle des Fang-Beti-Bulu (Alexandre et Binet, 1958) et l'hétérogénéité relative des dialectes. S'y ajoute un clivage linguistique à saveur de « spoliation » (Mongo Beti, 1982) entre cette réalité linguistique endogène (langues et dialectes locaux) et les langues étrangères officielles héritées du colonialisme. Toutes choses de nature à limiter une saine expression ou représentation du pouvoir, dans la mesure où parler au nom de l'État est parfois un dilemme pour l'homme politique qui doit s'assurer de ne pas heurter les sensibilités traditionnelles. D'où le recours, à tout le moins, l'inclination au double langage (Riggs, 1964), à la langue de bois, au non-verbal ou à d'autres supports de communication, exutoires de communication brouillant et embrouillant l'énonciation du politique.

3 Conclusion : Comment sortir de la « politique pudique » sans tomber dans la « politique spectacle » ?

Les difficultés de la transposition de l'oralité en politique se résumeraient par le fait que les structures et les institutions modernes héritières des formes traditionnelles de la communication n'auraient pas réussi à s'imposer comme substituts fonctionnels de la tradition orale. Autrement dit, les moyens de communication de masse utilisés aujourd'hui par les sociétés de civilisation orale et tels qu'empruntés à la modernité (radio, télévision, Internet, etc.) ne semblent pas jouer le même rôle que l'arbre à palabre jouait autrefois. D'où des décalages observables, se traduisant par la marginalité du discours et de la communication politiques d'extroversion. Aujourd'hui la désuétude de la pratique orale du langage et le discrédit de la parole en Occident justifié par le dogme de l'écrit semblent imposer une certaine contradiction à ces sociétés partagées entre les valeurs et les traditions ancestrales et l'impératif de la mondialisation. Cet impératif subjugué les spécificités et a pour noms mondialisation de la culture (y compris de la culture politique!), mondialisation des pratiques de gouvernance des sociétés, mondialisation de la communication écrite. Pourtant, dans les pays libéraux, la politique « cirque » ou la « politique mensonge » ou encore l'« État spectacle » sont décriés, qui font du citoyen un consommateur et de l'homme politique un produit offert sur le marché électoral.

Deux formes de politique, deux styles de communication aussi. Loin de préférer une forme de communication à une autre, il reste que la

meilleure des communications est celle qui repose sur un discours vrai, rende compte de manière transparente de l'action politique, permette d'opérer des choix éclairés et donne au peuple toute sa dignité et toute sa place dans le devenir de la société.

Ainsi, pour sortir de la « politique pudique », il convient de faire de la communication politique un élément fondamental du leadership mobilisateur et un outil au service d'une gouvernance active. Il serait prétentieux de lister ici les « recettes miracles » permettant d'y parvenir. Au demeurant, il est impératif que soit instauré un nouveau partenariat entre gouvernants et gouvernés, basé sur des mécanismes politiques de reddition de comptes et le retour à la moralité publique. Cela suppose une obligation de transparence et la lutte contre la « conscience soumise »¹⁴. Cela requiert également l'instauration de l'humilité en politique qui rime avec *fair-play* et exige que la peur ou la honte de se tromper soit domptée. Ce n'est qu'ainsi que l'homme politique pourra reconnaître ouvertement la complexité des réalités sociales et avouer les contradictions que celles-ci recèlent.

Pour l'Afrique, l'exploration de ces pistes passerait-elle par une « africanisation immédiate de la communication régionale sinon nationale » dans les pays concernés, comme le proposait Mongo Beti (1982) ou par un effort d'« ajustement culturel » pour reprendre un concept cher à Etounga Manguélé¹⁵? Il reste que l'avenir d'une « bonne gouvernance » des sociétés de civilisation de l'oralité ou de l'écriture exige une (ré)conciliation entre les valeurs culturelles et le politique qui y sied, entre les masses et les élites reflétée par un dialogue constant entre le paraître et l'être.

¹⁴ Colette Humbert distingue quatre niveaux de conscience : la conscience soumise, la conscience précritique, la conscience critique intégratrice et la conscience critique libératrice. Dans cette approche, la conscience soumise est caractérisée par le fatalisme, la résignation, le sentiment de culpabilité; la domination de l'irrationnel; la soumission passive à l'ordre social établi; le traditionalisme; la non-perception des rapports dialectiques entre la nature et l'homme, la culture et l'homme, l'histoire et l'homme. Humbert, Colette, *Conscientisation : expériences, positions dialectiques et perspectives*, Institut œcuménique au service du développement des peuples (INODEP)/L'Harmattan, 1976, 166 p.

¹⁵ Etounga-Manguélé, Daniel, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Éditions nouvelles du Sud, Ivry-Sur-Seine, 1990.

Bibliographie

- Abélès, M. et Collard, C., Études réunies et présentées par (1985). *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Karthala/ Presses de l'université de Montréal, 332 p.
- Alexandre, P. et Binet, J. (1958). *Le groupe dit pahouin (Fang-Boulou-Beti)*. Presses universitaires de France. 152 p.
- Alhassane, C. (2005). *L'importance de la parole chez les Mandings de Guinée*. Paroles de vie, paroles de mort et rituels funéraires. Paris : L'Harmattan.
- Anderson, J., Clément, J. et Crowder, L. V. (1998). « La résolution des conflits d'intérêt dans le secteur forestier – concepts nouveaux issus du pluralisme ». *Unasylva*. 49 (194), p. 3-10.
- Aristote (1993). *Les politiques*. Traduite par Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 575 pages.
- Assogba, Yao (1997). « Dictature, 'Démocrature' et démocratie : La longue marche de l'Afrique noire depuis les temps modernes », dans Beauchamp Claude, dir., *Démocratie, culture et développement en Afrique noire*. Paris : L'Harmattan, Collection Logiques Sociales.
- Bâ, Amadou Hampaté (2000/1972). *Aspects de la civilisation africaine*. Condé-sur-Noireau. Présence Africaine, 139 p.
- Badie, B. (1992). *L'État importé*. Paris : Fayard.
- Balandier, G. (1992). *Le pouvoir sur scène*. Paris : Balland, 172 pages.
- Bayart, J.F., Mbembe, A. et Toulabor C. (2008). *Le politique par le bas en Afrique noire*. Nouvelle édition augmentée, Paris : Karthala. 217 pages.
- Bayart, J. F. (2008). « L'afro-pessimisme par le bas », dans Bayart, J.F. et al. *Le politique par le bas en Afrique noire*. Nouvelle édition augmentée. Paris : Karthala, 217 pages.
- Beti, Mongo (1982). « Les langues africaines et le néo-colonialisme en Afrique francophone ». *Peuples Noirs Peuples Africains*. no. 29, p. 106-118.
- Bidima, J.-G. (1997). *La Palabre, une juridiction de la parole*. Paris : Michalon. 127 pages.
- Bouretz, P. (1995). « Désir de transparence et respect du secret ». *Esprit*. numéro de mai.
- Constantin, F. (1993). « L'Afrique. Ajustement et conditionnalité », dans Laïdi, Z. dir., *L'ordre mondial relâché*. Paris : Presses de la fondation

- nationale des sciences politiques. p. 233-263.
- Coulon, C. (1996). « L'exotisme peut-il être banal ? L'expérience de Politique africaine ». Communication présentée à Aix-en-Provence au 5e congrès de l'Association française de science politique (23-26 avril).
- Darbon, D. (2003). « Réformer ou reformer les administrations projetées des Afriques ? Entre routine anti-politique et ingénierie politique contextuelle ». *Revue française d'administration publique*. Numéro 105/106. pp.135-152.
- Dédy, Séri (1997). « Des Sciences sociales comme ferment de démocratie en Afrique ou la dialectique de la culture et du développement : quelles indications heuristiques ? », dans Beauchamp Claude, dir., *Démocratie, culture et développement en Afrique noire*. Paris : L'Harmattan. Collection Logiques Sociales.
- Ela, J.-M. (1997). « Culture, pouvoir et développement en Afrique », dans Beauchamp Claude, dir, *Démocratie, culture et développement en Afrique noire*. Paris : L'Harmattan. Collection Logiques Sociales.
- Eslin, J. C. (1982). « Critique de l'humanisme vertueux ». *Esprit*. N° 6, juin.
- Etounga-Manguélé, D. (1990). *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Ivry-Sur-Seine. Éditions nouvelles du Sud.
- Foucault, M. (1993). « La gouvernementalité », dans *Dits et écrits*. Vol. 3. Paris : Gallimard.
- Galland, B. (1996). « De l'urbanisation à la « glocalisation » : l'impact des technologies de l'information et de la communication sur la vie et la forme urbaine ». Dans *Études et travaux du G.R.I.C.C. Télécommunication, relations sociales et constructions territoriales*. Numéro 2.
- Gaule, Général de (1932). *Le Fil de l'épée*. Berger-Levrault.
- Gazibo, M. (2001). « L'Afrique en politique comparée ». *Polis/RCSP/CPSR*. Vol. 8. Numéro spécial.
- Habermas, J. (1993). *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- Hirst, P. (1997). *From statism to pluralism : democracy, civil society and global politics*. Londres: UCL Press.
- Humbert, C. (1976). *Conscientisation : expériences, positions dialectiques et perspectives*. Institut œcuménique au service du développement des peuples (INODEP). Paris : L'Harmattan, 166 p.

- Jacques, F. (1985). *L'espace logique de l'interlocution*. Paris : PUF.
- Kabou A. (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris : L'Harmattan, 208 p.
- Kane, C. A., (2006). Discours prononcé lors d'un séminaire tenu à Dakar de l'Association internationale du conseil économique et social et institutions similaires.
- Kant, E. (1795/1947). *Projet de paix perpétuelle : esquisse philosophique*. Traduction de J. Gibelin, Paris : Vrin, 86 pages.
- Kant, E. (1797/1994). "Doctrines de la vertu", *Métaphysique des mœurs*. Traduit par A. Renaut. Paris : Flammarion.
- Laidi, Z. (1997). *Le temps mondial*. Bruxelles : Édition complexe. 313 pages.
- Lakehal, M. (2007). *Dictionnaire de science politique : les 1500 termes politiques et diplomatiques pour rédiger, comprendre et répondre au discours politique*. 3e édition revue et mise à jour. Paris : L'Harmattan. Paris. 447 pages.
- Machiavel, N. (1513/2003). *Le Prince*. Traduit par V. Périès. Postface de Joël Gayraud. Paris : Mille et une nuits.
- Mbembe, A. (2008a). « La palabre de l'indépendance » in Bayart et al. *Le politique par le bas en Afrique noire*. Op. cit.
- Mbembe, A. (2008b). « Pouvoir des morts et langage des vivants », in Bayart et al., *Le politique par le bas en Afrique noire*. Op. cit.
- Mbembe, A. (2008c). « Pouvoir, violence et accumulation », in Bayart et al., *Le politique par le bas en Afrique noire*. Op. cit.
- Meillassoux, C. (1964). *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris : Seuil.
- Mondzain, M. J. (1996). *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris : Seuil.
- Montaigne, M. de, (1962/2001). « Essais III, 13 », dans *Œuvres complètes : Montaigne : Les Essais*, éd. Paris : La Pléiade, Gallimard.
- Perloff, Richard M., ed. (1998). *Political Communication, Politics, Press, and Public in America*, Mahwah, Nova Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Pilon-Le, L. (1979). "Le politique en anthropologie: une anthropologie politique?", dans *Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois*. Montréal : Les Éditions du Renouveau pédagogique, p. 191-216.
- PRIDHAM, G. et al., Eds. (1997). *Building democracy? The*

- international dimension of democratization in Eastern Europe*. London and Washington: Leicester University Press.
- Riggs, F.W. (1964). "Administration in developing countries", dans *The theory of Prismatic society*. Boston: Houghton Mifflin. Chapitre VI.
- Saussez, Th. (2004). *Le style réinvente la politique. Du diktat de l'image à l'exigence de l'action*. Presses de la Renaissance.
- Schwartzberg, R.-G. (2009). *L'État spectacle 2. Politique, casting et média*, Paris : Plon, 396 pages.
- Schwartzberg, R.-G. (1998). *La politique mensonge*. Paris : Odile Jacob. 494 p.
- Schwartzberg, R.-G (1977). *L'État spectacle*. Paris : Flammarion. 318 p.
- Weber, M. (1921/1995). *Économie et société*. Traduction de l'allemand par J. Freund et al. Paris : Plon.
- Willame, J.C. (1971). "Recherches sur le mode de production cynégétique et lignager ». *L'Homme et la société*. Numéro 19. Janvier-mars. P. 101-119.
- Wladimir, A. (1996). « La déterritorialisation des multi-nationales : firmes globales et firmes-réseaux », dans Badie, B. et Smouts, M.-C. *L'international sans territoire*. Paris : L'Harmattan. 422 p.