

## Oralité, écriture et stratégies pragmatiques de résistance

*dans* Oui mon commandant ! *d'Amadou Hampâté Bâ*

## Orality, Writing, and Pragmatic Strategies of Resistance

*In* Oui mon commandant ! *of Amadou Hampâté Bâ*

Amidou **SANOGO**

Auteur correspondant, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire),

+225 05 05 76 65 03 [sanogo.amidou@ufhb.edu.ci](mailto:sanogo.amidou@ufhb.edu.ci)

**Soumission : 31.07.2026 – Acceptation : 18.10.2026 – Publication : 01.11.2026**

**Résumé** — Cet article examine les modalités sémiotiques et pragmatiques de la résistance dans *Oui mon commandant !* d'Amadou Hampâté Bâ. Il part de l'hypothèse que la contestation du pouvoir colonial ne s'exprime pas principalement par une opposition frontale, mais par une réappropriation des systèmes de signes et des ressources interactionnelles du langage. L'étude mobilise les apports de la sémiotique, de la pragmatique linguistique, de l'analyse du discours et des théories de la politesse afin d'analyser les tensions entre oralité africaine et écriture administrative. Les résultats montrent que la confrontation entre les traditions orales et les normes scripturales coloniales révèle une lutte pour la légitimité culturelle et la maîtrise de la mémoire collective. L'écriture autobiographique apparaît alors comme un espace d'hybridation où la langue française est réinvestie au service des savoirs africains. Cette dynamique se prolonge par des stratégies pragmatiques fondées sur l'ironie, les implicatures conversationnelles, la polyphonie, les violations calculées des maximes de Grice et la gestion des faces, qui permettent au narrateur de contourner les contraintes de la domination tout en préservant son autonomie discursive. L'article montre que ces procédés transforment le récit autobiographique en un véritable dispositif de résistance linguistique, de réparation mémorielle et de réhabilitation identitaire, faisant de l'œuvre de Hampâté Bâ une réflexion exemplaire sur le pouvoir du langage face à la violence symbolique coloniale.

**Mots-clés** : oralité, écriture, pragmatique, résistance, hybridation.

**Abstract** — This article examines the semiotic and pragmatic modalities of resistance in Amadou Hampâté Bâ's *Oui mon commandant!* It starts from the hypothesis that the contestation of colonial power is not expressed mainly by a frontal opposition, but by a reappropriation of the systems of signs and the interactional resources of language. The study mobilizes the contributions of semiotics, linguistic pragmatics, discourse analysis and politeness theories in order to analyze the tensions between African orality and administrative writing. The results show that the confrontation between oral traditions and colonial scriptural norms reveals a struggle for cultural legitimacy and mastery

of collective memory. Autobiographical writing then appears as a space of hybridization where the French language is reinvested in the service of African knowledge. This dynamic is extended by pragmatic strategies based on irony, conversational implicatures, polyphony, calculated violations of Grice's maxims, and face management, which allow the narrator to circumvent the constraints of domination while preserving his discursive autonomy. The article shows that these processes transform the autobiographical narrative into a real device of linguistic resistance, memory repair and identity rehabilitation, making Hampâté Bâ's work an exemplary reflection on the power of language in the face of colonial symbolic violence.

**Keywords:** *Orality, Writing, Pragmatics, Resistance, Hybridization.*

## Introduction

Si les deux premières parties ont permis de montrer que la domination coloniale s'inscrit dans les interactions verbales et façonne la construction du sujet énonçant, cette domination ne saurait être comprise sans prendre en compte les ressources sémiotiques et pragmatiques mobilisées par le sujet colonisé pour préserver son identité. Dans *Oui mon commandant !*, la confrontation entre l'oralité africaine et l'écriture administrative révèle un conflit plus profond, opposant deux conceptions du langage, de la mémoire et de la légitimité culturelle. En imposant ses normes scripturales et discursives, l'administration coloniale cherche à disqualifier les systèmes de savoir et les pratiques langagières africaines. Toutefois, loin de subir passivement cette entreprise d'effacement, Hampâté Bâ investit l'écriture autobiographique pour transformer la langue du colonisateur en espace de réappropriation culturelle. Cette réappropriation s'accompagne de stratégies discursives subtiles où l'ironie, l'implicite, la polyphonie, les jeux sur les maximes conversationnelles et les mécanismes de politesse deviennent autant de moyens de contourner le pouvoir sans l'affronter directement. Ainsi, la résistance ne se manifeste pas uniquement dans les contenus du discours, mais également dans les formes mêmes de son énonciation, faisant de l'œuvre un laboratoire où se réinventent les conditions d'une parole libre au cœur même de la contrainte coloniale.

— **Comment *Oui mon commandant !* transforme-t-il la confrontation entre oralité et écriture en un espace de résistance discursive, et par quels procédés sémiotiques, pragmatiques et énonciatifs Hampâté Bâ parvient-il à déconstruire les mécanismes de domination coloniale tout en réhabilitant la mémoire et l'identité africaines ?**

Cette partie vise à mettre en évidence que la résistance au pouvoir colonial s'élabore à travers **une double dynamique** : d'une part, ❶ *la réappropriation des systèmes de signes et des formes de transmission de la mémoire* ; d'autre part, ❷ *l'exploitation des ressources pragmatiques du langage permettant au sujet colonisé de préserver son autonomie discursive au sein même de l'ordre colonial*.

Nous formulons **l'hypothèse** que *l'efficacité de la résistance chez Hampâté Bâ repose sur une articulation étroite entre hybridation sémiotique et stratégies pragmatiques*. En intégrant l'oralité africaine dans l'écriture française et en mobilisant l'ironie, l'implicite, la polyphonie

et les mécanismes interactionnels, l'auteur transforme la langue du pouvoir en instrument de contestation, de réparation mémorielle et de reconstruction identitaire.

Afin de vérifier cette hypothèse, nous analyserons d'abord **l'opposition entre l'oralité africaine et l'écriture administrative**, en étudiant le conflit des systèmes de signes, les ruptures graphiques et l'hybridation esthétique comme processus de réparation de la mémoire. Nous montrerons ensuite que cette résistance se prolonge sur le plan pragmatique à travers **les stratégies du « dire sans dire »**, où l'ironie, les implicatures conversationnelles, la gestion des faces et les procédés de politesse constituent autant de formes de résistance discrète face au pouvoir colonial.

## 1. L'opposition entre oralité africaine et écriture administrative : la fracture ontologique

### 1.1. Le conflit des systèmes de signes : la croix rouge contre la signature

La fracture ontologique entre colonisateur et colonisé trouve son illustration la plus brutale dans l'affaire du marabout *Haman Nouh*. Cet incident met en scène ce que Jacqueline Authier-Revuz définit comme l'« *hétérogénéité montrée* » : la présence localisable d'un discours autre qui produit une rupture dans le fil textuel (1995, p. 91-116). L'épisode oppose en effet **deux systèmes de légitimation de l'écriture** : d'une part, ❶ *la tradition arabo-islamique*, reconnue par Haman Nouh comme le fondement de son identité lettrée ; d'autre part, ❷ *l'administration coloniale*, qui n'accorde de valeur juridique qu'aux pratiques graphiques conformes à ses propres normes (Morris, 1938, p. 3-15). Le conflit dépasse ainsi la simple question de la signature pour devenir une confrontation entre deux univers sémiotiques.

Lorsque Haman Nouh signe sa plainte en caractères arabes, il affirme sa position de sujet lettré et civilisé dans un système graphique millénaire. Par cet acte, il revendique implicitement la légitimité d'une culture écrite antérieure à l'installation du Pouvoir colonial. Sa signature ne constitue donc pas seulement une marque d'identification personnelle ; elle représente un signe de reconnaissance sociale, religieuse et intellectuelle (Hampâté Bâ, 1994, p. 263-265).

La réaction de l'administrateur Cardier, barrant ce nom d'une « *croix rouge rageuse* » pour imposer l'empreinte digitale, constitue une agression sémiotique totale (Bourdieu, 2001, p. 163-177). Le geste de Cardier possède une forte portée symbolique. En barrant la signature avant d'exiger une empreinte digitale, il ne refuse pas uniquement un mode d'authentification ; il nie la compétence scripturale du marabout et, à travers elle, la valeur de tout un héritage culturel. L'Autorité coloniale affirme ainsi son monopole sur les formes légitimes de l'écriture administrative (Hampâté Bâ, 1994, p. 265-267).

En substituant la trace biologique brute (*l'index*) à l'acte symbolique (*la signature calligraphiée*), l'administration opère une régression ontologique forcée de l'individu vers l'état de « *sauvage* » anonyme (Ricœur, 1990, p. 137-168). Cette substitution révèle que le Pouvoir colonial entend réduire l'identité du sujet à une simple preuve matérielle d'existence, alors que la signature engage, au contraire, sa personnalité juridique, son histoire et son appartenance culturelle. L'empreinte digitale devient ainsi l'emblème d'une identité administrativement contrôlée, tandis que la signature incarne une identité librement assumée.

Cette «  *mutilation de la mémoire* » vise à maintenir le monopole de l'écriture latine comme unique vecteur de vérité, sans considérer tout autre système de signes comme une menace «  *anti-française* » (Glissant, 1990, p. 17-36). L'analyse de Hampâté Bâ montre que cette violence symbolique ne s'exerce pas uniquement contre un individu, mais contre la mémoire collective portée par les traditions scripturales africaines et arabo-musulmanes. En contestant la valeur de cette écriture, l'Administration coloniale cherche à imposer son propre système de représentation comme l'unique référence légitime. C'est précisément cette logique d'effacement que l'auteur s'emploiera à déconstruire dans l'ensemble de ses mémoires (Derrida, 1967, p. 21-44).

### 1.2. Ruptures graphiques et îlots textuels de résistance

Malgré la domination de l'écrit administratif, le texte d'Hampâté Bâ laisse apparaître des traces de l'Autre sous forme de ruptures graphiques marquées par les guillemets ou l'italique. Ces procédés relèvent de la «  *modalisation autonymique* », où l'énonciateur se représente en position de surplomb par rapport à son dire (Authier-Revuz, 1995, p. 33-68). Loin d'être de simples marques typographiques, ces ruptures signalent la coexistence de plusieurs univers discursifs à l'intérieur d'un même espace textuel. Elles matérialisent la présence d'une mémoire linguistique que l'écriture française ne parvient ni à absorber ni à effacer complètement.

L'insertion systématique de proverbes peuls ou de termes bambaras (comme *forofifon naŋpa* pour désigner le français des tirailleurs) crée des «  *îlots textuels* » qui résistent à la linéarité du français (Glissant, 1990, p. 45-61). En conservant ces expressions dans leur langue d'origine, Hampâté Bâ refuse leur assimilation complète au français. Ces unités lexicales demeurent porteuses d'un imaginaire culturel spécifique et invitent le lecteur à reconnaître l'existence d'un horizon de sens qui excède les seules catégories de la langue coloniale. Le recours à *forofifon naŋpa* illustre précisément cette volonté de laisser subsister, au cœur du texte français, une parole irréductiblement africaine.

Ces insertions ne sont pas de simples ornements exotiques ; elles témoignent d'une hétérogénéité constitutive du discours (Maingueneau, 2004, p. 98-112). Leur fonction dépasse la seule coloration locale. Elles rappellent que le récit autobiographique est traversé par plusieurs voix, plusieurs traditions et plusieurs systèmes de représentation qui cohabitent sans jamais se confondre entièrement. Cette pluralité linguistique participe pleinement de la polyphonie narrative mise en œuvre par Hampâté Bâ.

Le texte devient alors un espace polyphonique où la sagesse de l'oralité africaine dialogue avec la rigidité du code civil (Ducrot, 1984, p. 171-233). En «  *culturalisant* » le français, Hampâté Bâ refuse l'effacement de sa langue maternelle, affirmant que «  *là où l'écrit n'existe pas, l'homme est lié à sa parole* ». Cette affirmation éclaire l'ensemble de son projet d'écriture. Le français n'est pas employé comme une langue de substitution, mais comme un instrument de transmission d'une pensée façonnée par les traditions orales africaines. L'auteur ne traduit donc pas seulement une langue dans une autre ; il transpose un univers culturel dans un espace discursif nouveau, sans renoncer à son identité première. Cette hybridation linguistique constitue l'une des formes les plus abouties de la résistance énonciative développée tout au long de l'œuvre.

### 1.3. L'hybridation esthétique comme réparation de la mémoire

Le passage de l'oralité à l'écriture monumentale des mémoires est l'acte politique ultime de l'auteur (Ricoeur, 1985, p. 246-274). En choisissant de consigner par écrit un patrimoine largement transmis par voie orale, Hampâté Bâ ne rompt pas avec cette tradition ; il lui offre un nouvel espace de conservation et de diffusion. L'écriture autobiographique devient ainsi le prolongement de la parole des Anciens plutôt que son remplacement (Hampâté Bâ, 1972, p. 11-24).

En couchant la parole sur le papier, Hampâté Bâ tente de réconcilier les deux mondes. Cette démarche s'inscrit dans une logique de médiation culturelle où l'écriture française est mise au service d'une mémoire africaine. Loin de reproduire les catégories du discours colonial, l'auteur investit la langue du colonisateur afin d'y inscrire les valeurs, les savoirs et les modes de pensée hérités de la tradition initiatique.

Son écriture utilise le français comme une « *langue de service* » au profit d'une pensée africaine, inversant ainsi le rapport de force colonial (Glissant, 1990, p. 31-39). Cette inversion apparaît dans le traitement des récits, des proverbes, des formules rituelles et des références culturelles qui demeurent organisés selon une logique africaine, bien qu'ils soient exprimés en français. La langue devient ainsi un instrument de transmission plutôt qu'un vecteur d'assimilation.

Cette esthétique de la rencontre refuse les dichotomies stériles entre théorie et récit. La tradition y est présentée non comme un vestige figé, mais comme un « *arbre dont il faut élaguer les branches mortes* » pour permettre une croissance hybride (Souleymane Bachir Diagne, 2018, p. 101-116). L'enjeu de cette énonciation littéraire est la réparation d'une mémoire mutilée par la fracture coloniale. La métaphore de l'arbre traduit une conception dynamique de la tradition : *celle-ci ne se conserve pas par simple répétition, mais par une capacité permanente d'adaptation aux mutations historiques*. L'hybridation n'efface donc pas la mémoire ; elle en assure la continuité dans un contexte nouveau.

En intégrant le savoir initiatique des Anciens dans le champ littéraire mondial, Hampâté Bâ transforme le traumatisme de l'exil en une leçon de sagesse universelle, prouvant que le langage peut être à la fois le lieu du conflit et celui de sa résolution esthétique (Moura, 1999, p. 145-160). Cette portée universelle explique que *Oui mon commandant !* dépasse largement le cadre autobiographique. L'œuvre devient un espace de dialogue entre les cultures où la littérature participe à la restauration d'une mémoire longtemps marginalisée, tout en proposant une réflexion sur les conditions d'une coexistence fondée sur la reconnaissance mutuelle des héritages culturels.

## 2. Stratégies de résistance : le « *dire sans dire* » ou la pragmatique de l'interstice

### 2.1. L'ironie comme scalpel analytique et l'astéisme

Dans un système où la contestation frontale est un « *acte suicidaire* », la résistance se loge dans les interstices de la pragmatique (Kerbrat-Orecchioni, 1986, p. 19-41). Hampâté Bâ déploie une forme d'ironie que Catherine Kerbrat-Orecchioni définit comme une stratégie énonciative forçant le destinataire à découvrir le rapport entre l'explicite et l'intention cachée (Kerbrat-Orecchioni, 1986, p. 123-148). L'ironie permet ainsi au narrateur de formuler

une critique du Système colonial sans adopter le registre de la dénonciation directe. Elle instaure une distance interprétative qui sollicite la participation du lecteur, appelé à reconstruire le sens implicite du discours.

Le narrateur narrant adopte une « *gaieté stoïque* », une posture de distanciation qui transforme l'humiliation subie en objet d'analyse clinique. Cette maîtrise de la parole contribue à la construction d'un ethos de sagesse. Les épisodes les plus éprouvants ne donnent jamais lieu à un discours vindicatif ; ils sont rapportés avec une retenue qui renforce paradoxalement la portée critique du récit. L'émotion est ainsi déplacée du narrateur vers le lecteur, invité à mesurer lui-même la violence des pratiques coloniales.

Une figure rhétorique prédomine : l'*astéisme*, défini par Fontanier comme ce « *badinage délicat* » où l'on loue avec l'apparence du blâme ou inversement (Fontanier, 1977, p. 156-160). En qualifiant certains administrateurs de « *dieux de la brousse* » ou de « *méconnus de nos chers bambins* », l'auteur utilise une louange de façade pour mieux souligner leur décalage grotesque avec la réalité locale. Ces expressions constituent moins des compliments que des procédés de dévoilement. Sous l'apparence de l'éloge, le narrateur met en évidence l'arbitraire, la suffisance ou l'ignorance de certains représentants de l'Administration coloniale. L'*astéisme* devient ainsi une stratégie de renversement axiologique qui fragilise discrètement l'autorité du discours dominant.

Cette ironie est perceptible dans plusieurs portraits d'administrateurs où Hampâté Bâ accumule des détails apparemment anodins – *attitudes, habitudes, manières de parler ou de recevoir les visiteurs* – laissant au lecteur le soin d'apprécier lui-même le contraste entre la prétention du Pouvoir colonial et la réalité de son exercice (Hampâté Bâ, 1994, p. 393-398).

Ce rire amer crée une connivence avec le lecteur, excluant le colonisateur de sa propre parole. L'énoncé ironique devient un énoncé dialogique traversé par une « *discordance concordante* » : le locuteur feint d'adhérer au Système pour mieux en dynamiser les fondations morales (Bakhtine, 1984, p. 284-300). L'efficacité de cette stratégie réside précisément dans son ambiguïté. En apparence conforme aux exigences de la bienséance, le discours ironique ménage un second niveau de lecture où s'élabore une contestation profonde de la logique coloniale. La résistance ne passe plus par l'affrontement, mais par la maîtrise des ressources pragmatiques du langage (Amossy, 2006, p. 59-74).

## 2.2. Violation des maximes de Grice et « parole masquée »

Le dialogue colonial chez Hampâté Bâ est une perpétuelle violation du principe de coopération de Paul Grice (1975, p. 41-58). Pour survivre, Hampâté Bâ et ses pairs doivent naviguer entre les maximes de qualité (*dire la vérité*) et de quantité (*donner l'information nécessaire*). Le « *Oui, mon commandant !* » est la violation suprême de la maxime de qualité : c'est une « *enveloppe vide* » qui ne signifie jamais l'adhésion intellectuelle, mais la soumission tactique. Dans ce contexte, l'énoncé n'a plus pour fonction de transmettre une conviction personnelle ; il devient un instrument de préservation de soi. La conformité apparente au discours du commandement masque ainsi une dissociation entre le contenu explicite de l'énoncé et l'intention réelle du locuteur, ce qui constitue l'un des ressorts essentiels de la communication en situation coloniale.

Sur le plan de la quantité, Hampâté Bâ pratique une « *clandestinité culturelle* » (Kerbrat-Orecchioni, 1986, p. 19-41). Il retient des informations essentielles au commandant (*maxime de quantité*) pour protéger la communauté ou préserver le savoir initiatique. Cette rétention d'information ne procède pas d'une volonté de tromper systématiquement l'Autorité coloniale, mais d'une stratégie de protection des personnes et des savoirs dont la divulgation pourrait compromettre l'équilibre social ou exposer les détenteurs de connaissances traditionnelles. L'économie du dire devient alors une forme de responsabilité communautaire.

Cette parole masquée est une forme de « *marronnage intellectuel* » où le subalterne gagne du temps, contourne l'ordre ou le vide de sa substance par une « *hypo-assertion* » calculée. Plusieurs épisodes du récit montrent que les auxiliaires africains de l'Administration adaptent leur manière de répondre selon leurs interlocuteurs, privilégiant parfois des formulations volontairement prudentes ou incomplètes afin d'éviter que certaines décisions administratives ne produisent des conséquences irréversibles pour les populations locales (Hampâté Bâ, 1994, p. 393-398).

L'implicature conversationnelle devient alors le territoire de la liberté : *le sens réel n'est pas dans ce qui est dit, mais dans ce qui est inféré par ceux qui partagent le même univers symbolique* (Ducrot, 1984, p. 171-233). Cette dissociation entre le dit et le voulu confère à l'implicite une fonction essentielle dans l'économie du récit. Elle permet au narrateur de montrer que, sous la contrainte coloniale, la liberté d'expression ne disparaît pas totalement ; elle se déplace vers les marges du discours, où le non-dit, l'allusion et la connivence culturelle deviennent les principaux vecteurs de la résistance énonciative (Amossy, 2006, p. 59-74).

### 2.3. Gestion des faces et politesse de survie

La *théorie de la politesse* de Brown et Levinson permet de relire les interactions coloniales comme une lutte pour la préservation de la « *face* ». Chaque interaction avec l'Administration constitue un « *Face Threatening Act* » (FTA) massif pour le colonisé : *tutoiement imposé, refus de la signature, attente humiliante dans le bureau* (Brown & Levinson, 1987, p. 61-84). Ces actes menaçants ne portent pas uniquement atteinte à la dignité individuelle ; ils fragilisent également la reconnaissance sociale du sujet colonisé en le privant des marques de respect habituellement associées à toute interaction équilibrée. La violence coloniale s'exerce ainsi autant par les pratiques langagières que par les décisions administratives.

Hampâté Bâ répond par des « *Face Saving Acts* » (FSA) qui miment une courtoisie excessive pour désarmer l'agresseur (Kerbrat-Orecchioni, 1992, p. 173-201). Cette politesse n'est cependant ni spontanée ni servile. Elle relève d'une stratégie interactionnelle fondée sur la maîtrise des codes relationnels, permettant au locuteur de limiter les effets des actes menaçant sa face tout en évitant une confrontation directe avec l'Autorité coloniale.

En adoptant l'éthos du « *fonctionnaire marabout* », il impose une distance respectueuse qui interdit toute familiarité déplacée de la part du Blanc (Amossy, 2010, p. 39-58). Le récit montre que cette posture s'appuie autant sur la réputation morale du personnage que sur sa compétence linguistique et culturelle. Son autorité personnelle, renforcée par son éducation religieuse et son sens de la mesure, lui permet de préserver une forme de dignité même dans les situations de forte asymétrie hiérarchique. Plusieurs épisodes illustrent cette retenue constante, notamment lorsque le narrateur répond avec calme aux injonctions ou aux

remarques désobligeantes de certains administrateurs, sans jamais renoncer à son intégrité (Hampâté Bâ, 1994, p. 393-398).

Cette politesse de deuxième ordre n'est pas un signe d'asservissement, mais un « *bouclier* » visant à minimiser le risque de confrontation directe tout en protégeant son intégrité ontologique (Goffman, 1974, p. 11-33). Loin d'exprimer une acceptation du rapport de domination, elle constitue une ressource pragmatique permettant au sujet colonisé de conserver une marge d'autonomie dans un espace interactionnel profondément contraint. La courtoisie devient ainsi une modalité discrète de résistance, où la préservation de la face prépare, à plus long terme, la reconquête de la parole.

C'est l'**art du caméléon** : *prendre la couleur du milieu pour ne pas être écrasé, sans jamais changer de nature profonde*. Cette métaphore résume l'ensemble de la trajectoire d'Amadou Hampâté Bâ. Elle exprime moins une logique d'assimilation qu'une capacité d'adaptation fondée sur la fidélité aux valeurs reçues de la Tradition. L'auteur montre ainsi que la véritable résistance ne consiste pas toujours à s'opposer frontalement au Pouvoir, mais parfois à préserver, dans les contraintes mêmes de l'interaction, les fondements de son identité culturelle et éthique.

## Conclusion

L'étude de l'opposition entre l'oralité africaine et l'écriture administrative montre que la domination coloniale dépasse largement le cadre des rapports institutionnels pour investir le champ des systèmes de signes, des pratiques scripturales et de la mémoire culturelle. En contestant la légitimité des écritures africaines et arabo-musulmanes, en imposant ses propres normes administratives et en cherchant à uniformiser les modes de représentation, le Pouvoir colonial exerce une violence symbolique qui atteint les fondements mêmes de l'identité du sujet colonisé. Face à cette entreprise de dépossession, Hampâté Bâ fait de l'écriture autobiographique un espace de sauvegarde où l'oralité, les langues africaines et les traditions initiatiques trouvent une nouvelle forme d'expression dans la langue française.

Cette réappropriation des systèmes de signes se prolonge sur le terrain pragmatique par un ensemble de stratégies discursives qui témoignent d'une remarquable maîtrise des ressources du langage. L'ironie, les implicatures, les violations calculées des maximes conversationnelles, la gestion des faces et les mécanismes de politesse constituent autant de procédés permettant au narrateur de préserver son autonomie énonciative sans rompre ouvertement avec l'Ordre colonial. La résistance ne s'exprime donc pas dans la confrontation directe, mais dans une parole subtile, capable de détourner les contraintes imposées pour les convertir en instruments de critique et de réhabilitation culturelle.

En définitive, *Oui mon commandant !* apparaît comme *une œuvre où le langage constitue simultanément le lieu de l'assujettissement et celui de l'émancipation*. En réinvestissant la langue du colonisateur des valeurs de l'oralité africaine et en mobilisant les ressources de la pragmatique discursive, Hampâté Bâ transforme le récit autobiographique en un espace de résistance, de réparation mémorielle et de dialogue interculturel. Loin de se limiter au témoignage historique, son œuvre élabore une véritable poétique de la résilience, démontrant que **la maîtrise du langage demeure l'un des moyens les plus efficaces de reconquérir la dignité, la mémoire et l'identité des peuples confrontés à la domination coloniale**.

## Références

- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline (1995). *Ces mots qui ne vont pas de soi* – Tome I : Boucles réflexives et non-coïncidences du dire. Paris : Larousse (1<sup>re</sup> éd.).
- AMOSSY, Ruth (2010). *La présentation de soi : Ethos et identité verbale*. Paris : Presses Universitaires de France.
- (2006). *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin, Coll. « U ».
- BAKHTINE, Mikhaïl (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London : Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Seuil.
- BROWN, Penelope & LEVINSON, Stephen C. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. New York : Cambridge University Press.
- DIAGNE, Souleymane Bachir (2018). *En quête d'Afrique(s) : Universalisme et pensée décoloniale*. Paris : Albin Michel.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, Coll. « Critique »
- DUCROT, Oswald (1984). *Le Dire et le Dit*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- FONTANIER, Pierre ([1830] 1977). *Les Figures du discours*. Paris : Flammarion.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- GOFFMAN, Erving (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- GLISSANT, Édouard (1990). *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard.
- GRICE, H. Paul (1975). « Logic and Conversation ». In Peter COLE and Jerry MORGAN. (1975). *Syntax and semantics 3: Speech arts*, pp. 41-58. New York: Academic Press.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (1972). *Aspects de la civilisation africaine*. Paris : Présence Africaine.
- (1994). *Oui mon commandant !* Arles : Actes Sud.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1986). *L'Implicite*. Paris : Armand Colin.
- (1992). *Les interactions verbales* – Tome II. Paris : Armand Colin.
- MAINGUENEAU, Dominique (2004). *Le Discours littéraire : Paratopie et scène d'énonciation*. Paris : Armand Colin.
- MORRIS, Charles (1938). *Foundations of the Theory of Signs*. In Otto NEURATH et al. (eds.). *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. I, No. 2, p. 1-59. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- [https://pure.mpg.de/rest/items/item\\_2364493\\_2/component/file\\_2364492/content](https://pure.mpg.de/rest/items/item_2364493_2/component/file_2364492/content)
- MOURA, Jean-Marc (1999). *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : Presses Universitaires de France.
- RABATEL, Alain (2004). *Argumenter en racontant*. Bruxelles : De Boeck.
- RICŒUR, Paul (1985). *Temps et récit*. Tome III. Paris : Seuil.
- (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

### **Pour citer cet article**

Amidou SANOGO, « Oralité, écriture et stratégies pragmatiques de résistance dans *Oui mon commandant !* d'Amadou Hampâté Bâ », *Paradigmes*, vol. IX, n° 04, novembre 2026, p. 15-24.