| Cahiers de Recherches en Sciences du Langage | Vol: .4 - N°2. / (Novembre. 2026) | pp:03.21 |
|---|---|---|

# Dire l'Autre. Représentations de l'altérité dans les récits de voyage des Lumières et les traditions orales africaines
# Representing the Other: Conceptions of Otherness in Enlightenment Travel Narratives and African Oral Traditions

**Abdou NDIAYE**[1]

[1]Lettres Modernes, Université Cheikh Anta Diop (Sénégal), blazndiaye@yahoo.fr

**Date de réception :** 19/09/2026 **Date d'acceptation :** 11/10/2026 **Date de publication :** 11/11/2026

**Résumé :**

Cet essai confronte les récits de voyage des Lumières et les traditions orales africaines pour analyser leurs poétiques respectives de l'altérité. Chez les voyageurs européens, l'Autre est une construction externe, érigée en miroir critique pour dénoncer les inégalités et l'hypocrisie de la civilisation occidentale, malgré le risque d'exotisme ou de relativisme que soulignent Said et Todorov. À l'inverse, les traditions orales africaines, performées par le griot, intègrent l'altérité de manière interne (ennemis, ancêtres, animaux fabuleux) pour fonder l'identité collective, transmettre des valeurs et assurer la cohésion sociale. L'analyse mobilise les outils de Goody sur les effets cognitifs de l'écriture, de Zumthor sur la vocalité, et de Maingueneau sur les scènes d'énonciation et les genres discursifs. Malgré leurs régimes de vérité distincts, ces deux poétiques partagent une visée éthique : faire du récit un espace de médiation interculturelle et de questionnement sur l'humain, dépassant ainsi les clivages entre oral et écrit.

**Mots-clés :** oralité, écriture, altérité, récit, médiation

**Abstract :**

This essay juxtaposes the travel narratives of the Enlightenment and African oral traditions to analyze their respective poetics of otherness. In the European travelers' accounts, the Other (the Tahitian, the "savage") is an external construct, serving as a critical mirror to denounce the inequalities and hypocrisy of Western civilization, despite the risks of exoticism or relativism highlighted by Said and Todorov. Conversely, African oral traditions, performed by the griot, integrate otherness internally (enemies, ancestors, mythical animals) to found collective identity, transmit values, and ensure social cohesion. The analysis draws on Goody's work on the cognitive effects of writing, Zumthor's on vocality, and Maingueneau's on enunciation scenes and discursive genres. Despite their distinct regimes of truth (empirical versus symbolic), these two poetics share an ethical aim: making narrative a space for intercultural mediation and questioning of the human condition, thereby transcending the divides between oral and written.

**Keywords:** orality, writing, otherness, narrative, mediation
**JEL Classification Codes :** Z11, Z13

**Auteur correspondant(e):** Abdou Ndiaye, **E-mail**: blazndiaye@yahoo.fr

## Introduction

L'essor des grandes explorations maritimes au cours du dix-huitième siècle a profondément modifié la manière dont l'Europe se représentait le monde et ses habitants. Les récits de voyage, en particulier ceux qui relatent les périples dans le Pacifique, ont offert aux philosophes des Lumières un matériau inédit pour interroger les fondements de la société civile et la nature humaine. Parallèlement, les traditions orales africaines, bien que relevant d'un tout autre régime de savoir, ont développé depuis des siècles des formes narratives élaborées pour penser l'altérité, qu'elle soit interne à la communauté ou qu'elle provienne d'un dehors hostile ou étranger. La confrontation entre ces deux univers discursifs, l'un européen et lettré, l'autre africain et oral, permet de mettre en lumière des conceptions distinctes, mais parfois convergentes, de l'homme, de la culture et de la civilisation. Cette rencontre n'a pourtant été que rarement envisagée dans une perspective comparatiste qui prendrait au sérieux la dimension poétique et cognitive des récits, au-delà de leur seul contenu ethnographique ou historique.

La critique a largement investi la question de l'altérité dans les récits de voyage des Lumières. De nombreux travaux ont souligné comment Bougainville, dans son *Voyage autour du monde* (1771), a contribué à forger l'image du « bon sauvage » en décrivant Tahiti comme un lieu de douceur et d'abondance, tout en nuançant cette vision par le récit d'incidents violents et de malentendus culturels (Bougainville, 1771). Diderot, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772), a poussé cette réflexion plus loin en faisant du Tahitien le porte-parole d'une critique radicale de la morale européenne, inversant ainsi le regard ethnocentrique (Diderot, 1772). Rousseau, quant à lui, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), a théorisé l'état de nature comme un horizon critique permettant de mesurer les dégâts de la civilisation, même si cette figure reste largement hypothétique (Rousseau, 1755). Du côté des traditions orales africaines, les études se sont concentrées sur la fonction mémorielle et identitaire du récit, en particulier dans l'épopée de Soundjata, où le griot apparaît comme le garant de la parole et de l'histoire, et où l'altérité se décline principalement sous la forme de l'ennemi ou de l'allié (Niane, 1960). Les contes recueillis par Birago Diop (1947) ou par Amadou Hampâté Bâ illustrent quant à eux la manière dont les récits traditionnels intègrent l'étranger dans un système de valeurs communautaires, où la morale se construit par l'exemple et la mise en garde.

Cependant, la plupart de ces études traitent séparément les récits de voyage des Lumières et les traditions orales africaines, sans les confronter systématiquement sur le plan poétique et anthropologique. On a souvent opposé l'écriture savante et descriptive des voyageurs à l'oralité performative des griots, sans interroger les présupposés communs qui les animent : la mise en récit de l'altérité comme moyen de penser l'humain. De plus, la critique a parfois négligé les convergences éthiques entre ces deux corpus, par exemple dans leur dénonciation commune de l'injustice ou dans leur aspiration à une forme de sagesse pratique. Cette lacune invite à poser une question centrale : comment les récits de voyage du dix-huitième siècle et les traditions orales africaines construisent-ils la figure de l'Autre, et en quoi leurs différences narratives révèlent-elles des conceptions distinctes, mais parfois convergentes, de l'homme, de la culture et de la civilisation ?

L'hypothèse qui guide cette réflexion est que, si les récits de voyage des Lumières et les traditions orales africaines appartiennent à des contextes historiques et culturels éloignés, ils partagent néanmoins une même ambition : penser l'humanité à travers la rencontre avec l'Autre. Toutefois, alors que les premiers reposent sur le regard du voyageur et la découverte d'une altérité extérieure, les secondes privilégient la mémoire collective et l'altérité interne à la communauté. Leur

confrontation permet de renouveler la réflexion sur les formes narratives de l'altérité et de dépasser une opposition trop simple entre écriture et oralité, entre rationalisme européen et sagesse africaine.

Pour mener cette analyse, le cadre théorique s'appuie sur les travaux de Michel de Certeau sur l'écriture de l'histoire et la construction de l'altérité, ainsi que sur les réflexions de Tzvetan Todorov concernant la conquête de l'Amérique et la question de l'Autre. Du côté des études africaines, on mobilisera les approches de l'oralité développées par Amadou Hampâté Bâ et par les théoriciens de la littérature orale, qui insistent sur la dimension performative et mémorielle du récit. Enfin, la poétique comparée, telle que la conçoit Jean-Marc Moura, fournira des outils pour penser les transferts et les écarts entre ces deux traditions discursives.

La méthodologie adoptée est celle d'une lecture croisée des œuvres du corpus, articulée autour de trois axes. Le premier axe examine le récit comme construction de l'altérité, en comparant la figure du « sauvage » chez Bougainville, Diderot et Rousseau avec celle du héros, de l'étranger et de l'ancêtre dans l'épopée de Soundjata et les contes de Diop. Le deuxième axe se concentre sur les poétiques du récit : d'un côté, l'écriture de l'observation et de la description chez les voyageurs ; de l'autre, l'oralité, la performance et la transmission mémorielle chez les griots. Le troisième axe explore la fonction médiatrice du récit, en montrant comment les Lumières utilisent l'Autre pour critiquer leur propre société, tandis que les traditions orales consolident l'identité collective par la narration.

Cette étude poursuit plusieurs objectifs. Il s'agit d'abord de contribuer à une histoire croisée des représentations de l'altérité, en sortant d'un cadre strictement européen ou africaniste. Ensuite, il s'agit de montrer que les différences formelles entre ces récits ne sont pas réductibles à une opposition entre modernité et tradition, mais qu'elles relèvent de régimes de vérité et de légitimation distincts. Enfin, l'objectif est d'esquisser les linéaments d'une poétique comparée de l'altérité, qui prendrait en compte à la fois la dimension esthétique et la portée éthique des récits.

La structure du travail suit le plan annoncé. La première partie analyse le récit comme construction de l'altérité, en distinguant l'altérité extérieure des Lumières et l'altérité communautaire des traditions orales. La deuxième partie compare les deux poétiques du récit, en insistant sur les régimes de vérité et les modes de légitimation. La troisième partie explore la fonction médiatrice du récit, en montrant comment l'Autre sert à la fois de miroir critique pour les Européens et de ciment identitaire pour les communautés africaines. La conclusion reviendra sur les apports d'une telle lecture croisée pour la réflexion interculturelle contemporaine.

## 1- Le récit comme construction de l'altérité

## 2- L'Autre dans les récits de voyage des Lumières

Le dix-huitième siècle fut marqué par une intensification sans précédent des explorations maritimes européennes, dont le Voyage autour du monde de Louis-Antoine de Bougainville (1771) constitue l'un des témoignages les plus célèbres. La circumnavigation entreprise entre 1766 et 1769 avait pour ambition non seulement d'enrichir les connaissances géographiques, mais aussi d'observer les peuples rencontrés, en particulier ceux de Tahiti, que Bougainville décrivit comme vivant dans un état proche du paradis terrestre. Ses observations sur les Polynésiens, qualifiés de « sauvages », contribuèrent à alimenter le mythe du « bon sauvage » qui traversait alors la philosophie européenne. Cette idéalisation du Tahitien appelle toutefois une mise en garde méthodologique que Jack Goody formulait à propos des rapports entre cultures orales et cultures écrites. Il invitait à « faire attention à ne pas voir dans les cultures orales une version plus satisfaisante de notre propre civilisation corrompue et, d'autre part, à ne pas voir cette civilisation, la culture citadine, culture écrite, comme

le remède à toutes les barbaries » (Goody, 1994, p. 298). Le commentaire qu'en propose Jean-René Tréanton précise la portée de cet avertissement en identifiant deux écueils symétriques, à savoir « la chausse-trappe primitiviste, erreur du romantisme, et la chausse-trappe européocentrique, héritage du colonialisme » (Tréanton, 1996, p. 168). Cette double vigilance éclaire rétrospectivement la posture de Bougainville et, plus largement, celle des philosophes des Lumières qui, en érigeant le « sauvage » en contre-modèle, risquaient tout autant de l'enfermer dans une image projetée que de le méconnaître dans sa réalité propre.

Pourtant, si Bougainville dépeint Tahiti comme un lieu d'abondance et de douceur, il n'occulte pas complètement les tensions et les malentendus culturels qui émaillèrent le séjour de son équipage. Il décrit les Tahitiens comme un peuple « doux et bienfaisant », mais il observe également leur propension au vol et leur « timidité » face aux menaces (Bougainville, 1771, p. 19-20). Cette dualité du regard, oscillant entre l'admiration et la méfiance, témoigne de la complexité de la représentation européenne de l'altérité à l'âge des Lumières. À propos des Patagons, il note leur taille, leur corpulence et leur accueil chaleureux, mais il souligne aussi leur « puanteur insupportable » (Bougainville, 1771, p. 33). Ces descriptions, à la fois précises et empreintes de jugements de valeur, illustrent la manière dont le voyageur européen construit l'Autre à travers un regard qui oscille entre curiosité ethnographique et préjugés culturels.

Denis Diderot, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772), radicalise cette réflexion en donnant la parole à un vieillard tahitien qui, au départ des Français, adresse à son peuple un discours d'une violence prophétique. Le vieillard s'écrie « Pleurez, malheureux Otaïtiens, pleurez, mais que ce soit de l'arrivée et non du départ de ces hommes ambitieux et méchants. Un jour vous les connaîtrez mieux. Un jour ils reviendront avec le morceau de bois que vous voyez attaché à la ceinture de celui-ci dans une main, et le fer qui pend au côté de celui-là dans l'autre, vous enchaîner, vous égorger ou vous assujettir à leurs extravagances et à leurs vices » (Diderot, 1772, p. 13). Ce discours, que Diderot place dans la bouche d'un « vieillard qui parle », renverse le regard ethnocentrique habituel : ce n'est plus l'Européen qui juge le sauvage, mais le Tahitien qui accuse l'Européen d'être un « chef des brigands ». En opposant la liberté, l'innocence et le bonheur tahitiens à la corruption et à la violence occidentales, Diderot fait de l'Autre le porte-parole d'une critique radicale de la civilisation européenne. Cette critique trouve un écho dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau, qui, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), élabore une conception théorique de l'« homme naturel » qui sert de mesure à la corruption des sociétés civilisées. Pour Rousseau, « l'homme sauvage, livré par la nature au seul instinct, ou plutôt dédommagé de celui qui lui manque peut-être, par des facultés capables d'y suppléer d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celle-là, commencera donc par les fonctions purement animales » (Rousseau, 1755, p. 29). Il décrit un être dont « ses désirs ne passent pas ses besoins physiques » et dont l'âme, « que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être » (Rousseau, 1755, p. 29-30). Cette figure de l'homme naturel, bien que théorique et non issue d'une observation directe, constitue un horizon critique permettant de mesurer les dégâts de la civilisation.

La convergence entre le discours du vieillard tahitien chez Diderot et la réflexion rousseauiste sur l'état de nature montre comment le récit de voyage et la philosophie des Lumières ont mobilisé la figure de l'Autre pour interroger les fondements de la société européenne. Cependant, comme le souligne Edward Said dans *L'Orientalisme*, cette représentation de l'Autre n'est jamais innocente : elle participe d'un dispositif de savoir et de pouvoir qui construit l'Orient comme un objet d'étude et de domination. Said écrit que « L'orientalisme n'est donc pas un simple thème ou domaine politique

reflété passivement par la culture, l'érudition ou les institutions ; il n'est pas non plus une collection vaste et diffuse de textes sur l'Orient ; il ne représente pas, il n'exprime pas quelque infâme complot impérialiste "occidental" destiné à opprimer le monde "oriental". C'est plutôt la distribution d'une certaine conception géo-économique dans des textes d'esthétique, d'érudition, d'économie, de sociologie, d'histoire et de philologie ; c'est l'élaboration non seulement d'une distinction géographique, mais aussi de toute une série d'"intérêts" que non seulement il crée, mais encore entretient par des moyens tels que les découvertes érudites, la reconstruction philologique, l'analyse psychologique, la description de paysages et la description sociologique » (Said, 2005, p. 25). Cette perspective critique permet de comprendre que la figure du « sauvage » ou de l'« homme naturel » n'est pas une donnée neutre, mais une construction discursive au service d'une certaine vision du monde.

**3- L'altérité dans les traditions orales africaines**

Les traditions orales africaines, bien qu'issues d'un tout autre contexte culturel et d'un régime de savoir distinct, n'en développent pas moins des formes narratives sophistiquées pour penser l'altérité. L'Épopée de Soundjata, recueillie par Djibril Tamsir Niane (1960), met en scène la figure du héros fondateur de l'empire du Mali, dont la quête et les combats dessinent les contours d'une identité communautaire. Dans cette épopée, l'Autre se présente d'abord sous les traits de l'ennemi, en particulier de Soumaoro Kanté, le roi-sorcier de Sosso, dont la puissance maléfique incarne la menace extérieure contre laquelle la communauté mandingue doit s'unir. Le griot Balla Fasséké, personnage central du récit, exalte les héros du Manding en rappelant les exploits de Soundjata et de ses compagnons. La parole du griot, loin d'être un simple divertissement, est un acte fondateur qui façonne l'identité culturelle et joue un rôle clé dans les décisions stratégiques du roi. Niane, dans son avant-propos, souligne que « le griot qui détient la chaire d'Histoire dans un village et qu'on appelle Belên-Tigui est un Monsieur très respectable qui a fait son Tour du Mandingue. Il est allé de village en village pour écouter l'enseignement des grands Maîtres ; pendant de longues années il a appris l'art oratoire de l'histoire » (Niane, 1960, p. 8).

Nicolas Martin-Granel dans son compte rendu de l'ouvrage d'Eileen Julien soutient que la critique africaine est hantée par « l'angoisse de l'influence » et par la difficulté à intégrer l'oralité à la littéralité (Martin-Granel, 1993, p. 659). Julien, dont l'analyse est discutée par Martin-Granel, propose de déconstruire les dichotomies traditionnelles (oralité/roman, Afrique/Occident, tradition/modernité) qui réduisent l'oralité à un attribut essentiel et exclusif de l'Afrique éternelle. Martin-Granel souligne que ces oppositions, prises une à une, sont trop manichéennes pour rendre compte de la pluralité des stratégies littéraires, et qu'elles relèvent de la « mystification » lorsqu'elles sont rabattues les unes sur les autres pour former deux blocs homogènes et antagonistes (Martin-Granel, 1993, p. 659-660). Cette mise en garde rejoint celle de Goody contre la « chausse-trappe primitiviste » : l'oralité n'est pas une essence fixe, mais une catégorie dynamique qui se redéfinit au contact de l'écrit.

L'analyse de ces traditions gagne à être éclairée par la réflexion méthodologique de Jan Vansina, qui, dans De la tradition orale, a proposé une typologie rigoureuse des sources orales en distinguant cinq catégories de témoignages, les formules, la poésie, les listes de personnes ou de lieux, les récits et les commentaires (Vansina, 1961, p. 54-66, cité dans Newbury, 1962, p. 513). Vansina insiste sur le fait que la validité de chaque type de témoignage dépend de la fonction sociale qu'il remplit et de la structure de la société qui le produit. Il rappelle que « l'on ne peut que s'approcher de cette vérité » (Vansina, 1961, p. 95), formulation qui reconnaît la part d'interprétation inhérente à

toute restitution historique et qui invite à ne pas traiter la tradition orale comme un document brut mais comme une construction mémorielle située. Cette perspective méthodologique permet de mieux comprendre comment l'épopée de Soundjata, en tant que récit transmis et réactualisé par les griots, n'est pas un simple enregistrement du passé mais une élaboration collective qui intègre l'altérité dans un schéma narratif porteur de sens.

Martin-Granel relève que Julien, pour échapper à l'ornière de l'« authenticité », choisit de recentrer la question sur les genres de discours, en distinguant trois modèles architecturaux d'origine orale : l'épopée, le récit initiatique et la fable (Martin-Granel, 1993, p. 660). Chacun de ces genres est réinvesti par des romans qui le réinterprètent librement, en toute « responsabilité ». Cette approche permet de comprendre que l'épopée de Soundjata, loin d'être un simple enregistrement du passé, est une réactualisation générique qui intègre l'altérité dans un schéma narratif toujours renégocié. Martin-Granel précise que la relation entre l'oral et l'écrit s'établit moins par modulation hypertextuelle que par ressemblance, et que l'écart par rapport au modèle est plutôt de l'ordre de la variation sur un thème que de la transformation (Martin-Granel, 1993, p. 662). Cette observation éclaire la manière dont les contes de Hampâté Bâ ou de Diop, en passant à l'écrit, ne perdent pas leur charge normative, mais la réinvestissent dans un nouveau dispositif énonciatif.

Goody, dans ses travaux sur la récitation du Bagré chez les LoDagaa du nord du Ghana, a montré que la notion même d'une version fixe et « correcte » d'un texte oral n'a guère de sens tant que l'écriture n'est pas intervenue pour « bouleverser complètement les techniques de remémoration » (Goody, 1994, cité dans Tréanton, 1996, p. 168). Les enregistrements successifs réalisés à des dates distantes révèlent d'importantes variations dans la récitation, ce qui signifie que chaque performance réinvente le récit tout en le perpétuant. Cette observation est précieuse pour comprendre la nature de l'altérité dans les traditions orales africaines, où l'Autre n'est jamais figé dans une description définitive mais constamment renegotié au fil des transmissions.

L'altérité dans l'épopée mandingue ne se réduit cependant pas à la figure de l'ennemi extérieur. Elle se manifeste également à travers les relations entre les différentes tribus, les alliances et les rivalités qui structurent le monde social. L'épopée de Soundjata, en racontant la fondation de l'empire et l'établissement de la charte du Manden à Kouroukan Fouga, institue un ordre politique fondé sur la reconnaissance des différences et des hiérarchies. Le griot, en tant que « dépositaire de la tradition » et « maître dans l'art de parler » (Niane, 1960, p. 11), est le garant de cette mémoire collective qui intègre l'altérité dans un récit unificateur.

Les contes initiatiques peuls, tels que Njeddo Dewal, mère de la calamité recueillis par Amadou Hampâté Bâ, offrent une autre facette de cette altérité, plus symbolique et morale. Dans ce récit, l'Autre peut être une figure maléfique comme la sorcière Njeddo Dewal, qui incarne le mal et la destruction, mais il peut aussi être un allié ou un guide, comme le mouton miraculeux Kobbou ou l'enfant prédestiné Bâgoumâwel. Hampâté Bâ souligne que ces récits sont des « contes initiatiques » qui « illustrent les attitudes à imiter ou à rejeter » et qui transmettent des valeurs morales et sociales à travers des personnages typiques (Hampâté Bâ, 1973, p. 5). Il précise que le jantol, genre auquel appartient ce conte, est « un récit très long aux personnages humains ou fantastiques, à vocation didactique ou initiatique, souvent les deux à la fois » (Hampâté Bâ, 1973, p. 6). De même, *les Contes d'Amadou Koumba* de Birago Diop (1947), transcrits à partir de la tradition orale sénégalaise, mettent en scène des animaux et des humains dont les aventures et les mésaventures illustrent des leçons de sagesse. Diop écrit dans son introduction « Grand-mère morte, j'eus dans mon entourage d'autres vieilles gens, et, en grandissant à leur côté, "j'ai bu l'infusion d'écorce et la décoction de racines, j'ai grimpé sur le baobab" » (Diop, 1947, p. 9). Le griot Amadou Koumba, dont Diop rapporte les récits,

est le dépositaire d'une mémoire collective qui « perpétue les coutumes et les traditions des ancêtres » et qui, par la parole, « donne vie aux gestes des rois » (Diop, 1947, p. 7-8). L'altérité, dans ces contes, est souvent incarnée par l'animal rusé ou l'étranger menaçant, mais elle est toujours intégrée dans un système de valeurs communautaires où la morale se construit par l'exemple et la mise en garde.

La présence de l'oralité dans la production écrite africaine contemporaine offre un prolongement éclairant à cette réflexion. Saoudé Ali et Jean Dérivé ont analysé l'insertion du proverbe dans le roman hausa contemporain, en particulier dans Alhaki Kuykuyo Ne de Yakubu Ramat Balaraba, et ils définissent le proverbe comme « un énoncé qui vient s'insérer dans le discours oral ou la production écrite pour soutenir, argumenter, expliciter, des propos personnels » (Ali & Dérivé, 2013, p. 77). Leur étude montre que le proverbe, loin d'être un simple ornement stylistique, remplit une fonction didactique et parfois juridique qui s'applique à l'ensemble du groupe social. Cette observation confirme que les genres oraux, lorsqu'ils migrent vers l'écrit, ne perdent pas leur charge normative mais la réinvestissent dans un nouveau dispositif énonciatif. L'altérité, dans ce contexte, se construit par la mobilisation d'un patrimoine proverbial partagé qui valide ou invalide les comportements des personnages et, ce faisant, trace les frontières symboliques entre le « nous » communautaire et ce qui lui est étranger.

**4- Une comparaison des modèles anthropologiques**

La confrontation entre les récits de voyage des Lumières et les traditions orales africaines révèle deux modèles anthropologiques distincts, qui correspondent à des conceptions différentes de l'Autre et de la fonction du récit. Dans le premier cas, l'altérité est principalement extérieure : elle est celle des peuples lointains, observés par le voyageur européen, et elle sert de miroir critique pour interroger les normes et les valeurs de la société d'origine. Le Tahitien de Bougainville, le vieillard de Diderot, l'homme naturel de Rousseau sont des figures construites par le regard occidental pour penser la civilisation et ses excès. L'Autre est un objet de savoir, une source de réflexion philosophique, mais il reste fondamentalement extérieur à la communauté qui le contemple. Said analyse ce processus en montrant comment l'orientalisme repose sur une « extériorité » : « L'orientalisme repose sur l'extériorité, c'est-à-dire sur ce que l'orientaliste, poète ou érudit, fait parler l'Orient, le décrit, éclaire ses mystères pour l'Occident. L'Orient ne le concerne jamais que comme cause première de ce qu'il dit » (Said, 2005, p. 34). Cette extériorité est au fondement de la représentation orientaliste, qui transforme l'Autre en un objet de connaissance et de pouvoir. La réflexion de Tzvetan Todorov sur la diversité humaine, telle que la présente Pierre-André Tremblay, offre un éclairage complémentaire sur les limites du regard européen. Todorov, dans *Nous et les autres*, distingue plusieurs figures de l'altérité : le relativiste, le raciste, le nationaliste et l'exotiste. Il reproche aux relativistes d'oublier qu'un relativisme intégral est souvent l'alibi d'une inégalité favorable aux inhumanités, tandis que les exotistes se caractérisent par leur incapacité à entretenir avec ceux chez qui ils voyagent d'autres rapports que de domination (Tremblay, 1990, p. 158). Cette critique rejoint celle de Said : l'exotisme, en idéalisant l'Autre, ne le reconnaît pas davantage que le mépris. Todorov, s'inspirant de Montesquieu, défend un pluralisme qui ne soit pas honteux et qui sache considérer certaines valeurs comme fondamentales (Tremblay, 1990, p. 159). Cette position éthique invite à dépasser l'alternative stérile entre primitivisme et européocentrisme, et à reconnaître que la diversité humaine ne se réduit ni à un objet de savoir ni à un miroir critique, mais à une condition de la réflexion sur l'humanité partagée.

Dans les traditions orales africaines, en revanche, l'altérité est souvent interne à la communauté. L'ennemi, l'étranger, l'ancêtre ou l'animal fabuleux sont des figures qui participent de l'identité collective et qui contribuent à la définir par contraste ou par complémentarité. L'épopée de Soundjata intègre l'altérité dans un récit fondateur qui unit les différentes tribus et qui établit un ordre politique et moral. Les contes de Hampâté Bâ et de Diop mettent en scène des personnages dont les actions et les choix illustrent des valeurs communautaires et des règles de conduite. L'Autre n'est pas seulement un objet d'observation ou de critique, mais un élément constitutif de la mémoire et de l'identité collective. Cette différence de perspective renvoie à des régimes de vérité et de légitimation distincts. Le récit de voyage des Lumières repose sur l'observation directe, la description, la comparaison et le regard critique du voyageur-savant. Il prétend à une forme de vérité empirique et à une objectivité qui légitiment son autorité. Said montre cependant que cette objectivité est illusoire : le savoir orientaliste est indissociable des intérêts politiques et impériaux de l'Occident. Il distingue ainsi l'« orientalisme latent », ensemble de présupposés inconscients et stables sur l'Orient, de l'« orientalisme manifeste », qui correspond aux affirmations variées et changeantes sur la société, l'histoire et la culture orientales (Said, 2005, p. 236). Cette distinction éclaire la manière dont les récits de voyage des Lumières, malgré leur diversité apparente, partagent un même fonds de représentations sur l'Autre.

La tradition orale africaine, quant à elle, repose sur la performance, la mémoire et la transmission intergénérationnelle. Le griot, en tant que dépositaire de la parole ancestrale, est le garant d'une vérité qui n'est pas tant factuelle que symbolique et morale. Paul Zumthor, dans *La lettre et la voix de la « littérature » médiévale*, a proposé une réflexion sur la dimension vocale du récit qui, bien qu'élaborée à propos du Moyen Âge européen, éclaire la spécificité des traditions orales africaines. Il écrit qu'« il s'agit alors pour nous d'essayer de voir l'autre face de ce texte-miroir, de gratter au moins un peu de tain » (Zumthor, 1987, p. 37), ce qui signifie que le texte écrit, loin d'être transparent, recouvre une dimension vocale et performative qu'il faut restituer. Zumthor rappelle que la voix « n'existe qu'à chaud » (Zumthor, 1987, cité dans Kittay, 1988, p. 1017), c'est-à-dire dans l'acte même de la profération, et que l'écriture, en fixant le discours, tend à occulter cette dimension vive. Appliquée aux traditions africaines, cette remarque souligne que la vérité du griot ne réside pas dans un texte figé mais dans l'événement de la parole partagée, ce qui confère à l'altérité qu'il met en scène un caractère dynamique et toujours réversible. Comme le rappelle Amadou Hampâté Bâ, « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle » (Hampâté Bâ, 1973, p. 3), soulignant ainsi la valeur inestimable de la mémoire orale et la fragilité des traditions face à l'oubli. Malgré ces différences, les deux traditions partagent une même ambition : penser l'humanité à travers la rencontre avec l'Autre. Que ce soit pour critiquer les inégalités de la société civile ou pour consolider l'identité communautaire, le récit apparaît comme un instrument privilégié de la réflexion sur l'homme et sur les valeurs qui fondent la vie en société. Cette convergence, que la lecture croisée des corpus permet de mettre en lumière, ouvre la voie à une poétique comparée de l'altérité qui dépasse les clivages géographiques et culturels pour interroger les formes narratives de la condition humaine.

## 5- Deux poétiques du récit, deux manières de dire le monde

## 6- Le récit de voyage comme écriture de l'observation

Le récit de voyage des Lumières se caractérise par une ambition documentaire qui le distingue des autres genres littéraires. Louis-Antoine de Bougainville, dans son Voyage autour du monde, s'attache à rapporter avec précision les positions géographiques, les vents, les courants, les sondes et

les relevés astronomiques, comme en témoignent les nombreux calculs de latitude et de longitude qui jalonnent son récit. Il décrit également les peuples rencontrés avec un souci d'exactitude ethnographique qui se manifeste par des observations sur leur taille, leur couleur, leurs vêtements, leurs armes et leurs coutumes. À propos des Patagons, il note ainsi qu'« ils sont d'une belle taille ; parmi ceux que nous avons vus, aucun n'était au-dessous de cinq pieds cinq à six pouces, ni au-dessus de cinq pieds neuf à dix pouces » (Bougainville, 1771, p. 33). Ce type de description, fondée sur la mesure et la comparaison, s'inscrit dans une démarche de connaissance objective qui caractérise la science naissante. Le regard du voyageur est néanmoins orienté par des préjugés et des attentes culturelles qui filtrent sa perception. Bougainville, tout en louant l'hospitalité des Tahitiens, n'en souligne pas moins leur « filouterie » et leur « malpropreté », et il interprète leurs mœurs sexuelles à l'aune des catégories morales européennes, même s'il s'en étonne et les compare favorablement aux contraintes de la société française.

Cette tension entre l'observation empirique et le jugement normatif est constitutive du récit de voyage : le voyageur décrit pour informer, mais il évalue également ce qu'il voit à l'aune des valeurs de sa culture d'origine. Jean-Marc Moura, dans *L'Image du tiers-monde dans le roman français contemporain*, souligne que le récit de voyage est « un genre hybride qui mêle description, narration et réflexion morale » (Moura, 1992, p. 14). Cette hybridité est particulièrement visible dans le Voyage autour du monde, où les passages descriptifs alternent avec des réflexions personnelles et des commentaires sur les mœurs des peuples rencontrés. L'écriture de l'observation se manifeste aussi par la présence d'un « je » narratif qui garantit l'authenticité du témoignage. Bougainville, en relatant ses propres aventures et ses réactions personnelles, donne à son récit une tonalité subjective qui renforce la crédibilité de ses dires. Il n'hésite pas à exprimer ses émotions, qu'il s'agisse de la joie de découvrir une île paradisiaque ou de l'inquiétude face à une tempête. Cette subjectivité, loin de nuire à la valeur scientifique du récit, en constitue au contraire une des forces : elle permet au lecteur de s'identifier au voyageur et de partager son expérience de la découverte. Dominique Maingueneau propose de considérer le genre de discours comme une scène d'énonciation à trois niveaux : la scène englobante (le type de discours), la scène générique (le genre lui-même) et la scénographie (la mise en scène singulière de l'énonciation). Dans le récit de voyage des Lumières, la scène englobante est celle du discours savant et géographique ; la scène générique est celle du récit d'exploration, avec ses codes descriptifs et narratifs ; la scénographie est celle du témoin oculaire qui construit son autorité par la présence de son « je » et par la précision de ses observations (Maingueneau, 2021, p. 115-122). Cette scénographie, en prétendant à l'objectivité, masque en partie la dimension performative du discours : elle ne se contente pas de décrire le monde, elle le construit comme objet de connaissance et de domination. Maingueneau souligne que le discours est toujours une forme d'action sur autrui, et que le récit de voyage, en instituant une relation asymétrique entre le voyageur et le peuple observé, participe d'un dispositif de pouvoir.

Zumthor a proposé une distinction qui permet de mieux saisir la spécificité de cette écriture de l'observation. Il suggère que l'écrit s'inscrit dans un enracinement spatial, « inviting a sphere of intimacy and silence chasing context away », tandis que le vocal relève d'un « basic nomadisme » (Zumthor, 1987, cité dans Kittay, 1988, p. 1018). [L'écrit s'inscrit dans un ancrage spatial qui invite à une sphère d'intimité et de silence chassant le contexte, tandis que le vocal relève d'un nomadisme fondamental.] Le récit de voyage des Lumières, en fixant par l'écriture des observations faites en mouvement, opère précisément une sédimentation de l'expérience nomade du voyageur dans un espace textuel clos et consultable. Cette opération de mise en espace du savoir distingue fondamentalement le récit écrit de la performance orale, qui elle se déploie dans un temps partagé et

irréversible. Said, quant à lui, critique cette prétention à l'objectivité en montrant que le savoir orientaliste est toujours situé : il est produit dans un contexte de pouvoir et de domination. Il écrit que « L'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient » (Said, 2005, p. 15). Cette perspective invite à ne pas prendre pour argent comptant les descriptions des voyageurs, mais à les analyser comme des constructions discursives qui reflètent les rapports de force entre l'Europe et les autres parties du monde.

**7- L'épopée africaine comme écriture de la transmission**

À l'opposé de l'écriture savante et individuelle du voyageur, les traditions orales africaines reposent sur une poétique de la transmission collective et performative. L'Épopée de Soundjata, telle que la restitue Djibril Tamsir Niane, met en scène la parole du griot Mamadou Kouyaté, qui s'exprime à la première personne et revendique une autorité fondée sur une chaîne ininterrompue de transmission : « Je tiens ma science de mon père Djéli Kédian, qui la tient aussi de son père ; l'Histoire n'a pas de mystère pour nous » (Niane, 1960, p. 11). Le griot n'est pas un simple conteur ; il est le dépositaire de la mémoire collective, le gardien des serments et des généalogies. Sa parole est performative : elle ne se contente pas de décrire le passé, elle le réactualise et le rend présent pour l'auditoire. Niane souligne que « le griot qui détient la chaire d'Histoire dans un village […] est un Monsieur très respectable qui a fait son Tour du Mandingue » (Niane, 1960, p. 8). L'oralité confère au récit des caractéristiques formelles spécifiques : la répétition, les formules fixes, les chants, les proverbes et les appels à l'auditoire. Balla Fasséké, le griot de Soundjata, compose des hymnes comme le Niama, qui scandent les moments clés de l'épopée et renforcent l'engagement émotionnel des auditeurs. La performance du griot, accompagnée de musique et de gestes, crée une expérience collective qui dépasse la simple transmission d'informations. Le récit oral est ainsi un acte social qui cimente l'unité du groupe et perpétue les valeurs fondatrices de la communauté.

Zumthor a forgé le concept de « formulisme » pour désigner cette tendance du discours oral à la réitération créatrice. Il le définit comme « Tout ce qui… a tendance à se redire sans cesse en termes à peine diversifiés, à se reproduire avec d'infimes et infinies variations : cette foisonnante réitération verbale et gestuelle, caractéristique de notre oralité quotidienne "sauvage," conversations, on-dit, échanges phatiques » (Zumthor, 1987, pp. 216-217, cité dans Kittay, 1988, p. 1018). Ce formulisme se distingue de la simple formule figée en ce qu'il implique une variation perpétuelle au sein de la répétition, ce qui rejoint l'observation de Goody sur l'impossibilité d'une version « correcte » d'un texte oral. Zumthor ajoute qu'en régime vocal, « aucune phrase n'y est la première » (Zumthor, 1987, p. 160, cité dans Kittay, 1988, p. 1018), ce qui signifie que chaque énoncé s'inscrit dans une chaîne de paroles antérieures et que l'originalité individuelle s'efface devant la continuité collective. Cette caractéristique est au cœur de la poétique du griot, dont l'autorité ne repose pas sur l'invention mais sur la fidélité à une parole héritée et sans cesse réactualisée.

Cette poétique de la transmission se retrouve également dans les contes recueillis par Amadou Hampâté Bâ et Birago Diop. Dans Njeddo Dewal, le conteur s'adresse directement à son public : « Conte, conte, je puis conter un conte ! Laissez-moi me coucher sur le dos et faire santal, plonger dans la parole et y nager à grandes brassées » (Hampâté Bâ, 1973, p. 11). L'oralité est ici évoquée comme un bain dans la parole, une immersion dans un flux narratif qui relie le conteur à ses ancêtres et à ses auditeurs. De même, Birago Diop, en transcrivant les récits d'Amadou Koumba, s'inscrit dans une filiation : « Grand-mère morte, j'eus dans mon entourage d'autres vieilles gens, et, en grandissant à leur côté, "j'ai bu l'infusion d'écorce et la décoction de racines, j'ai grimpé sur le baobab" » (Diop, 1947, p. 9). La métaphore végétale suggère que l'apprentissage oral est une croissance, une

imprégnation qui transforme l'individu en dépositaire de la sagesse ancestrale. Hampâté Bâ précise que le conte initiatique « peut être lu – ou entendu – à plusieurs niveaux. C'est, d'abord, un grand récit fantastique et féerique propre à charmer et à distraire les petits et les grands. C'est, ensuite, un conte didactique sur les plans moral, social et traditionnel où l'on enseigne, à travers des personnages et des événements typiques, ce que doit être le comportement humain idéal » (Hampâté Bâ, 1973, p. 4-5). Cette dimension didactique est essentielle : le conte n'est pas seulement un divertissement, mais un instrument d'éducation et de transmission des valeurs. Martin-Granel, discutant les travaux d'Eileen Julien, souligne que les genres oraux sont des formes dynamiques qui révèlent les règles et les procédés par lesquels une œuvre a été construite, mais qu'ils ne sont pas pour autant des catégories fixes (Martin-Granel, 1993, p. 661). Il observe que le choix du genre, dans les transcriptions écrites, n'est pas innocent : ainsi, l'*Étrange destin de Wangrin* d'Hampâté Bâ, bien que rangé parmi les romans, pourrait être rapproché du « conte drôlatique » *Petit Bodiel*, un genre oral qui emprunte lui-même à la tradition occidentale (Martin-Granel, 1993, p. 661-662). Cette porosité entre oral et écrit montre que la catégorisation générique est le fruit d'une négociation entre l'auteur, le transcripteur et le lecteur. Martin-Granel en conclut que « le genre oral ne renvoie pas seulement à une classe d'hypotextes traditionnels préexistants, mais il s'invente, parfois avec la complicité active de l'auteur, et se transforme dans l'horizon d'attente des lecteurs » (Martin-Granel, 1993, p. 662). Cette remarque est précieuse pour comprendre les transcriptions de Niane, de Hampâté Bâ ou de Diop : elles ne sont pas de simples fixations, mais des réinventions qui adaptent l'oralité aux attentes du public lettré, tout en préservant la fonction identitaire et didactique du récit.

L'étude d'Ali et Dérivé sur le proverbe dans le roman hausa contemporain apporte un éclairage complémentaire sur les stratégies d'intégration de l'oralité dans l'écrit. Ils distinguent deux procédés principaux. Le premier, qu'ils nomment amalgame, consiste à fondre le proverbe dans le discours du personnage sans aucun marqueur typographique ou formulaire, de sorte que l'énoncé proverbial apparaît comme un élément naturel de la parole et non comme un emprunt extérieur (Ali & Dérivé, 2013, p. 82). Le second, le collage hétérogène, signale explicitement le proverbe par des guillemets ou par une formule canonique d'introduction telle que « ceux qui savent parler disent », ce qui met en relief la valeur patrimoniale et culturelle de l'énoncé (Ali & Dérivé, 2013, p. 83). Les deux chercheurs observent que l'auteur recherche un équilibre entre ces deux stratégies, l'amalgame rappelant « l'intégration totale du proverbe à la vie quotidienne des gens » et le collage hétérogène insistant « sur sa valeur culturelle et patrimoniale » (Ali & Dérivé, 2013, p. 91). Cette analyse montre que le passage de l'oral à l'écrit n'est pas une simple transcription mais un travail de mise en forme qui négocie la visibilité ou l'invisibilité de l'emprunt à la tradition orale, et qui, ce faisant, construit un rapport spécifique entre le narrateur, le personnage et le lecteur.

La scénographie du griot, telle qu'elle apparaît dans l'*Épopée de Soundjata*, se distingue radicalement de celle du voyageur européen. Le griot Mamadou Kouyaté ne se présente pas comme un observateur neutre, mais comme un dépositaire de la mémoire ancestrale : « Je tiens ma science de mon père Djéli Kédian, qui la tient aussi de son père ; l'Histoire n'a pas de mystère pour nous » (Niane, 1960, p. 11). Cette scénographie s'appuie sur une scène englobante de la transmission communautaire et sur une scène générique de l'épopée fondatrice. Elle construit une autorité qui ne repose pas sur l'expérience directe, mais sur la fidélité à une chaîne de parole. Maingueneau souligne que toute énonciation suppose une interactivité constitutive, même dans les discours monologaux : le griot, en s'adressant à son auditoire, construit une relation qui n'est pas celle de l'individu au public, mais du collectif à lui-même (Maingueneau, 2021, p. 20-21). Cette scénographie performative est

essentielle : la parole du griot ne décrit pas le passé, elle le réactualise et le rend présent, accomplissant ainsi un acte social et rituel.

**8- Entre description et interprétation**

La différence entre les deux poétiques ne se réduit pas à l'opposition entre l'écrit et l'oral. Elle tient également aux régimes de vérité et de légitimation qui les fondent. Le récit de voyage des Lumières prétend à une vérité empirique, vérifiable par l'expérience et la mesure. Bougainville, en citant ses observations astronomiques et ses relevés de sondes, construit une autorité scientifique qui garantit la fiabilité de son récit. Il décrit ce qu'il a vu, et c'est cette visibilité qui légitime sa parole : « Je ne puis rien dire de plus sur ces dernières terres ; à peine les avons-nous vues dans quelques courts intervalles » (Bougainville, 1771, p. 43). L'aveu même des limites de sa vision renforce la sincérité du témoignage. Roland Barthes, dans *Le Degré zéro de l'écriture*, distingue trois instances de la production verbale : la langue, qui est un horizon commun à tous les écrivains d'une époque ; le style, qui plonge dans le corps et le passé de l'écrivain ; et l'écriture, qui est un acte de solidarité historique, le choix d'un comportement humain et l'affirmation d'un certain Bien (Barthes, 2012, p. 27-28). Le récit de voyage des Lumières, tel que le pratique Bougainville, relève d'une écriture savante et documentaire qui se distingue à la fois de la langue commune et du style personnel. Cette écriture, en choisissant de mesurer, de comparer et de décrire, engage le voyageur dans une « morale de la forme » qui le lie à sa société et à son temps. Barthes note que l'écriture classique, issue de l'idéologie bourgeoise, se voulait instrumentale et ornementale, transparente à la pensée qu'elle exprimait (Barthes, 2012, p. 37). Bougainville, en ce sens, participe encore de cette écriture classique, même si les tensions qu'il rapporte entre observation et jugement annoncent les déchirements de la modernité. Said, cependant, montre que cette prétention à l'objectivité est une illusion : le savoir orientaliste est toujours orienté par des intérêts politiques et culturels. Il écrit que « L'orientalisme n'est donc pas un simple thème ou domaine politique reflété passivement par la culture, l'érudition ou les institutions ; il n'est pas non plus une collection vaste et diffuse de textes sur l'Orient ; il ne représente pas, il n'exprime pas quelque infâme complot impérialiste "occidental" destiné à opprimer le monde "oriental". C'est plutôt la distribution d'une certaine conception géo-économique dans des textes d'esthétique, d'érudition, d'économie, de sociologie, d'histoire et de philologie » (Said, 2005, p. 25). Cette conception géo-économique est au cœur du discours orientaliste, qui construit l'Orient comme un objet de savoir et de pouvoir.

Goody a formulé une observation qui permet de préciser la nature de cette différence entre les régimes de l'écrit et de l'oral. Il affirme que « L'écriture instaure une différence non seulement dans l'expression de la pensée, mais en premier lieu dans la façon dont celle-ci s'élabore » (Goody, 1994, cité dans Tréanton, 1996, p. 169). Cette remarque dépasse la simple opposition entre deux modes de communication pour toucher à la structure même de la cognition. L'écriture, en permettant la relecture, la comparaison et la critique textuelle, modifie les opérations intellectuelles que le sujet peut effectuer sur son propre discours. Le récit de voyage des Lumières, en tant que produit de l'écriture, bénéficie de cette capacité de révision et de mise en ordre qui autorise la construction d'une argumentation suivie. La tradition orale, en revanche, élabore la pensée dans l'acte même de la profération, ce qui lui confère une logique associative et cumulative plutôt que linéaire et démonstrative.

Le griot, au contraire, ne se contente pas de décrire ; il interprète et donne un sens. Sa parole est celle de la mémoire qui sélectionne, organise et magnifie les événements pour en faire des leçons de vie. Mamadou Kouyaté affirme : « 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 » (Niane, 1960, p. 11). La vérité du griot n'est pas factuelle mais symbolique ; elle réside dans la fidélité à la tradition et dans la capacité à transmettre l'essence des événements. Vansina avait déjà souligné cette dimension interprétative en rappelant que la tradition orale est déformée par « the structure of the society in which it is collected, the cultural values of that society, or the personal bias of the informant » (Vansina, 1961, cité dans Newbury, 1962, p. 513). [La structure de la société dans laquelle elle est recueillie, les valeurs culturelles de cette société, ou le biais personnel de l'informateur.] Cette reconnaissance de la part de subjectivité inhérente à toute transmission orale n'invalide pas le témoignage mais en précise les conditions de véridicité. L'interprétation du griot est une herméneutique qui dévoile les significations cachées du passé et les rend utiles pour le présent. C'est pourquoi les traditions orales, comme les contes initiatiques peuls, sont dites « des récits très longs aux personnages humains ou fantastiques, à vocation didactique ou initiatique » (Hampâté Bâ, 1973, p. 6). La dimension interprétative est indissociable de la fonction éducative du récit. Cette différence entre description et interprétation renvoie à deux conceptions du langage et de la vérité. Le récit de voyage des Lumières repose sur une conception référentielle du langage, où les mots renvoient directement aux choses. La tradition orale africaine, en revanche, repose sur une conception performative du langage, où les mots ne se contentent pas de décrire le monde, ils le transforment et le recréent. Cette performativité est particulièrement visible dans les chants et les incantations qui ponctuent les récits, et qui ont une efficacité rituelle et sociale.

**9- Le récit comme médiation interculturelle**

**10- Critiquer sa propre société grâce à l'Autre**

L'une des fonctions majeures du récit de voyage des Lumières est de fournir un miroir critique qui permet aux Européens de prendre conscience des défauts de leur propre civilisation. Diderot, dans le Supplément, pousse cette logique à son paroxysme en donnant la parole au Tahitien Orou, qui oppose la liberté sexuelle et l'absence de propriété dans son île aux contraintes et aux hypocrisies de la société française. Orou déclare à l'aumônier « Vous êtes en délire, si vous croyez qu'il y ait rien, soit en haut, soit en bas, dans l'univers qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature » (Diderot, 1772, p. 27). Cette critique radicale des lois humaines, qui prétendent régenter les désirs naturels, fait écho à la dénonciation rousseauiste des artifices sociaux. Rousseau, dans le Discours sur l'inégalité, montre comment la propriété et les institutions politiques ont perverti la bonté originelle de l'homme et engendré l'inégalité et la servitude. Il écrit : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : "Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne" » (Rousseau, 1755, p. 44). L'Autre tahitien ou l'homme naturel deviennent ainsi des arguments dans un débat philosophique sur les fondements légitimes de l'ordre social. La critique radicale que Diderot et Rousseau adressent à la société européenne à travers la figure de l'Autre trouve un écho dans les mises en garde de Todorov contre un relativisme qui, en niant toute valeur universelle, risque de légitimer les pires inhumanités. Tremblay, dans son compte rendu de *Nous et les autres*, rapporte que Todorov reproche au relativisme intégral d'oublier qu'il est souvent l'alibi d'une inégalité favorable aux puissants (Tremblay, 1990, p. 158). Cette réserve ne vise pas à réhabiliter un universalisme abstrait, mais à rappeler que la reconnaissance des différences ne doit pas conduire à renoncer à tout jugement éthique. Todorov, s'inspirant de Montesquieu, défend

un pluralisme qui sache considérer certaines valeurs comme fondamentales, sans pour autant imposer un modèle unique (Tremblay, 1990, p. 159). Cette position permet de penser l'altérité non comme un simple miroir critique, mais comme un horizon de dialogue où les normes se négocient dans le respect des différences. Elle rejoint l'avertissement de Goody contre les deux chausses-trappes : il ne s'agit ni d'idéaliser l'Autre ni de le mépriser, mais de reconnaître qu'il est à la fois autre et semblable, et que cette tension est au cœur de toute réflexion sur l'humain.

Il convient toutefois de rappeler, avec Goody, que cette mobilisation critique de l'Autre peut aisément basculer dans l'une des deux « chausses-trappes » qu'il identifie, la glorification primitiviste ou la condescendance européocentrique (Goody, 1994, p. 298, cité dans Tréanton, 1996, p. 168). Le recours à la figure du Tahitien ou du « sauvage » comme instrument de critique interne à la société européenne ne garantit pas une reconnaissance authentique de l'altérité. Il peut au contraire la réduire à un simple repoussoir argumentatif, un miroir tendu à l'Europe pour qu'elle se contemple elle-même. Cette réserve n'invalide pas la portée subversive du Supplément de Diderot, mais elle invite à en mesurer les limites.

Said, cependant, met en garde contre une vision trop optimiste de cette critique : l'orientalisme, en construisant l'Orient comme un objet de savoir, participe en réalité à la domination de l'Occident sur les autres cultures. Il écrit que « La relation entre l'Occident et l'Orient est une relation de pouvoir et de domination : l'Occident a exercé à des degrés divers une hégémonie complexe » (Said, 2005, p. 18). Cette hégémonie se manifeste dans la manière dont les Européens parlent de l'Orient, le représentent et le gouvernent. Le discours du vieillard tahitien, bien qu'il soit une dénonciation vigoureuse de l'impérialisme, est lui-même une construction de Diderot, qui parle pour l'Autre et le fait parler selon ses propres préoccupations philosophiques. Cette instrumentalisation de l'Autre est caractéristique des Lumières, qui projettent sur les peuples lointains leurs propres utopies et leurs propres critiques.

**11- Construire une identité collective grâce au récit**

Les traditions orales africaines, quant à elles, utilisent le récit non pas pour critiquer une société extérieure, mais pour consolider l'identité de la communauté et transmettre ses valeurs. L'Épopée de Soundjata est un récit fondateur qui raconte l'origine de l'empire du Mali et institue un ordre politique et social. À Kouroukan Fougan, Soundjata procède au partage du monde et attribue à chaque tribu ses droits et ses devoirs, scellant ainsi l'alliance des peuples. La charte qui en résulte est une constitution orale qui régit les relations entre les différents groupes et qui est régulièrement rappelée par les griots. Niane décrit cette cérémonie : « Soundjata se leva, un silence de cimetière couvrit toute la place. Le Mansa s'avança jusqu'au bord de l'estrade. Alors Soundjata parla en Mansa : seul Balla Fasséké pouvait l'entendre, car un Mansa ne parle pas comme un crieur public » (Niane, 1960, p. 141). Le récit de Soundjata, en glorifiant les héros et en fixant les interdits, crée un sentiment d'appartenance commune et fournit un modèle de conduite pour les générations futures.

Les contes de Birago Diop et d'Amadou Hampâté Bâ remplissent une fonction similaire à une échelle plus modeste. Les histoires de Leuk-le-Lièvre, de Bouki-l'Hyène ou de Njeddo Dewal mettent en scène des personnages typiques dont les aventures illustrent des maximes de sagesse et des règles de prudence. Le conte de Fari l'ânesse, par exemple, explique pourquoi les ânes sont soumis à la servitude des hommes : leur reine, Fari, ayant été démasquée alors qu'elle menait une vie dissimulée parmi les humains, fut contrainte de fuir et entraîna sa descendance dans une vie de labeur et d'humiliation (Diop, 1947, p. 15-18). Cette étiologie morale sert à justifier une réalité sociale tout en enseignant que l'orgueil et la tromperie sont punis. De même, dans Les Mamelles, l'histoire des deux

bossues montre comment l'envie et la vanité peuvent conduire à la ruine, tandis que la bonté et la générosité sont récompensées (Diop, 1947, p. 27-34). Ces récits, en proposant des exemples concrets, participent à l'éducation des jeunes et au maintien de la cohésion sociale.

L'analyse d'Ali et Dérivé sur le roman hausa contemporain confirme que la mobilisation des genres oraux dans l'écrit participe pleinement de cette construction identitaire. Ils observent que les personnages qui recourent au proverbe sont connotés positivement, comme des êtres « cultivés et de grande valeur morale, ayant un comportement conforme aux valeurs établies », tandis que les personnages négatifs n'ont « jamais ou guère recours aux proverbes, ce qui les désigne comme des personnes incultes n'ayant pas correctement intégré les valeurs de la société » (Ali & Dérivé, 2013, p. 91-92). L'usage du proverbe fonctionne ainsi comme un indice de moralité et d'appartenance communautaire. Le fait qu'El Hadji Abdu, le personnage négatif du roman de Balaraba, ne prononce son premier proverbe qu'au moment de sa prise de conscience et de sa rédemption finale montre que la maîtrise de la parole proverbiale équivaut symboliquement à la réintégration dans l'univers des « honnêtes gens » (Ali & Dérivé, 2013, p. 92). Cette fonction indicielle du proverbe dans la construction des personnages rejoint la fonction identitaire du récit oral traditionnel, où la parole du griot trace les frontières entre le dedans et le dehors de la communauté. La « valence générique » interne, telle que la définit Maingueneau, désigne l'ensemble des modes d'existence communicationnelle d'un texte, qui sont historiquement variables (Maingueneau, 2021, p. 65-66). Une tradition orale comme celle de Soundjata existe à la fois comme performance rituelle, comme mémoire transmise de génération en génération, et comme transcription écrite. Chacun de ces modes d'existence modifie la relation du récit à l'autorité et à la vérité. La performance orale est un événement unique, ancré dans un lieu et un moment ; la mémoire collective est une transmission sélective et interprétative ; la transcription écrite est une fixation qui tend à figer le récit, mais qui en permet aussi la diffusion auprès d'un public élargi. Maingueneau distingue également les avatars prescrits, prévisibles et non désirés d'un genre (Maingueneau, 2021, p. 66). Dans le cas des traditions orales, la transcription par Niane ou Hampâté Bâ peut être considérée comme un avatar prévisible, voire prescrit par la volonté de sauvegarder une mémoire menacée. Mais elle n'en est pas moins une transformation qui réinvente le récit pour un nouveau public, et qui, ce faisant, modifie sa valence générique externe, c'est-à-dire son réseau de relations avec d'autres genres (Maingueneau, 2021, p. 68).

La construction de l'identité par le récit passe également par la valorisation de la parole du griot. Mamadou Kouyaté affirme : « Sans nous les noms des rois tomberaient dans l'oubli, nous sommes la mémoire des hommes ; par la parole nous donnons vie aux faits et gestes des rois devant les jeunes générations » (Niane, 1960, p. 11). Maingueneau distingue les unités topiques, qui sont prédécoupées par les pratiques sociales (comme les genres de discours), et les formations discursives, qui sont des unités non topiques construites par le chercheur pour rendre compte de la cohérence invisible qui traverse des textes de genres différents (Maingueneau, 2021, p. 59-60, 77-80). Les traditions orales africaines, dans leur ensemble, peuvent être envisagées comme une formation discursive qui produit un discours cohérent sur l'identité collective, l'altérité et les valeurs communautaires. Cette formation discursive, bien qu'elle s'incarne dans des genres variés (épopée, conte, proverbe), est structurée par un interdiscours où chaque récit renvoie à d'autres récits, à des généalogies, à des chants et à des maximes. Maingueneau souligne que tout discours est pris dans un interdiscours, c'est-à-dire dans un immense réseau de discours antérieurs et concurrents qui le traversent (Maingueneau, 2021, p. 22). Dans le cas des traditions orales, cet interdiscours est celui de la mémoire collective, qui sélectionne, organise et magnifie les événements pour en faire des leçons de vie. Ainsi, le griot, en récitant l'épopée, ne fait pas œuvre personnelle ; il s'inscrit dans une chaîne

de paroles qui le dépasse et qui fonde son autorité. Cette dimension interdiscursive est également visible dans l'usage des proverbes, qui, comme le montrent Ali et Dérivé, renvoient à un patrimoine culturel partagé et à une norme communautaire. La fonction identitaire du récit oral est donc indissociable de la figure du griot, qui est à la fois historien, généalogiste, conseiller et moraliste. En célébrant les héros du passé et en condamnant les ennemis, il tisse le lien entre les vivants et les ancêtres et assure la continuité de la communauté.

**12- Vers une poétique comparée de l'altérité**

La confrontation des deux corpus ouvre la voie à une poétique comparée de l'altérité qui permet de dépasser les oppositions simplistes entre l'Europe et l'Afrique, entre l'écrit et l'oral, entre la raison et la tradition. Cette approche comparatiste montre que les deux traditions utilisent le récit comme un espace de dialogue interculturel, mais avec des finalités et des moyens différents. Le voyageur européen observe, décrit et compare ; il construit une altérité extérieure qui sert de miroir critique à sa propre société. Le griot africain, quant à lui, transmet, interprète et perpétue une altérité interne qui contribue à définir l'identité collective. Ces deux figures du narrateur, le voyageur et le griot, incarnent deux régimes de savoir et deux conceptions de la parole. Said, dans sa critique de l'orientalisme, montre que la représentation de l'Autre est toujours une construction discursive qui reflète les rapports de pouvoir. Il écrit que « L'orientalisme a plus répondu à la culture qui l'a produit qu'à son objet putatif, lui aussi produit par l'Occident. Ainsi, l'histoire de l'orientalisme présente à la fois une cohérence interne et un ensemble fortement articulé de relations avec la culture dominante qui l'entoure » (Said, 2005, p. 36). Cette cohérence interne est due à la formation stratégique de l'orientalisme, c'est-à-dire à la manière dont les textes et les auteurs s'inscrivent dans une tradition et se réfèrent les uns aux autres. Moura, de son côté, souligne que l'étude des représentations de l'Autre permet de mieux comprendre les « mirages collectifs » d'une époque et d'identifier, par différenciation, les œuvres qui échappent à toute vision ordinaire (Moura, 1992, p. 13).

Les travaux de Goody et de Zumthor fournissent des outils précieux pour cette poétique comparée. Goody, en étudiant les effets cognitifs et sociaux du passage de l'oralité à l'écriture, a montré que ce passage ne se réduit pas à un simple changement de support mais implique une restructuration profonde des modes de pensée et des formes de mémorisation. Il a également mis en garde contre la tentation de hiérarchiser les deux régimes, rappelant qu'il faut éviter à la fois « la chausse-trappe primitiviste » et « la chausse-trappe européocentrique » (Goody, 1994, p. 298, cité dans Tréanton, 1996, p. 168). Zumthor, en explorant la dimension vocale du texte médiéval, a montré que l'écriture ne supprime pas la voix mais la refoule et la transforme. Il observe que la réduction de la part vocale « makes way for a certain kind of fiction » (Zumthor, 1987, cité dans Kittay, 1988, p. 1018), [ouvre la voie à un certain type de fiction], et que la littérature, au sens moderne du terme, naît précisément de ce retrait partiel de la vocalité. Ces deux perspectives convergent pour montrer que la comparaison entre traditions écrites et traditions orales ne doit pas se limiter à une taxinomie des différences mais doit interroger les processus par lesquels chaque régime de parole produit ses propres formes de vérité, d'autorité et de représentation de l'Autre.

Malgré leurs différences, on peut dégager des convergences éthiques significatives. Les deux traditions partagent une méfiance à l'égard des inégalités et des abus de pouvoir. Diderot, à travers le Tahitien, dénonce l'appropriation privée et la tyrannie des institutions ; les épopées africaines, à travers l'opposition entre Soundjata et Soumaoro, opposent un roi juste et bienfaiteur à un tyran sorcier qui opprime son peuple. De même, la sagesse des contes traditionnels, comme les discours d'Orou, invite à une remise en question des certitudes et à une ouverture à la différence. Ces

convergences suggèrent que le récit, quelle que soit sa forme, est un instrument privilégié de la réflexion éthique et politique. L'apport de la littérature comparée à une réflexion interculturelle sur l'altérité est de montrer que les différences narratives ne sont pas des obstacles à la compréhension mutuelle, mais des ressources pour penser la diversité des expériences humaines. En confrontant les poétiques de l'observation et de la transmission, on découvre que l'altérité n'est pas seulement un contenu, mais aussi une forme : elle est construite par les stratégies discursives, les genres, les registres et les modes de légitimation. Cette conscience formelle permet de dépasser les jugements hâtifs sur la supériorité d'une culture sur une autre et d'aborder les récits comme des témoignages complexes de la manière dont les sociétés se racontent et se pensent.

**Conclusion**

La confrontation des récits de voyage des Lumières et des traditions orales africaines permet de dégager une réflexion renouvelée sur les formes narratives de l'altérité. Les voyageurs européens, comme Bougainville, et les philosophes, comme Diderot et Rousseau, ont mobilisé la figure de l'Autre lointain pour interroger les fondements de la société civile, en dénonçant les inégalités, les hypocrisies et les violences de leur propre monde. Le Tahitien, le Patagon ou l'homme naturel sont devenus des personnages philosophiques qui incarnent une critique de la civilisation et une aspiration à un ordre social plus conforme à la nature. Cette démarche, bien que marquée par un ethnocentrisme persistant, n'en a pas moins ouvert un espace de questionnement sur la diversité humaine et sur les limites du jugement européen. Parallèlement, les traditions orales africaines, de l'épopée de Soundjata aux contes de Birago Diop et d'Amadou Hampâté Bâ, ont développé des formes narratives sophistiquées qui intègrent l'altérité dans le tissu de la mémoire collective. L'ennemi, l'étranger, l'ancêtre, l'animal fabuleux sont des figures qui, par contraste ou par complémentarité, contribuent à définir l'identité de la communauté et à transmettre ses valeurs. Le griot, en tant que dépositaire de la parole ancestrale, joue un rôle fondamental dans cette construction identitaire, en reliant le passé au présent et en offrant des modèles de comportement pour les générations futures.

La comparaison de ces deux poétiques du récit révèle que l'altérité n'est pas seulement un objet de représentation, mais un principe de réflexion sur l'humain. Dans les deux cas, le récit est un espace de médiation où se négocient les rapports entre soi et les autres, entre la tradition et la critique, entre la mémoire et l'utopie. Les travaux de Goody sur les effets cognitifs de l'écriture, de Zumthor sur la dimension vocale du texte, de Vansina sur la méthodologie des traditions orales et d'Ali et Dérivé sur l'intégration du proverbe dans le roman contemporain confirment que la frontière entre l'oral et l'écrit n'est pas une ligne de partage étanche mais un espace de négociation permanente où chaque régime de parole réinvente ses propres formes de vérité et de transmission. Les différences de forme et de contexte ne doivent pas masquer les convergences éthiques : la dénonciation de l'injustice, la valorisation de la sagesse pratique et la recherche d'un ordre social plus juste traversent aussi bien les textes des Lumières que les épopées et les contes africains. Cette lecture croisée ouvre des perspectives pour une poétique comparée de l'altérité qui prenne en compte la diversité des régimes de vérité et des modes de légitimation. Elle invite à dépasser les clivages culturels et à reconnaître dans les récits, qu'ils soient écrits ou oraux, des témoignages précieux de la manière dont les sociétés humaines se confrontent à la différence et s'interrogent sur leur propre condition. Barthes insiste sur le fait que l'écriture est une morale de la forme, un choix qui engage l'écrivain dans la société et dans l'Histoire (Barthes, 2012, p. 28). Cette morale de la forme est à l'œuvre aussi bien dans le récit de voyage des Lumières que dans les traditions orales africaines. Le voyageur, en choisissant une écriture documentaire et critique, se positionne par rapport à sa société et à ses valeurs ; le griot, en

choisissant la transmission performative, se positionne par rapport à sa communauté et à sa mémoire. Dans les deux cas, le récit n'est pas un simple instrument de communication, mais un acte de solidarité historique qui engage l'énonciateur dans une relation à l'Autre. Barthes souligne que l'écriture classique, qui se voulait transparente, a éclaté à partir du XIXe siècle, laissant place à une pluralité d'écritures qui interrogent leur propre légitimité (Barthes, 2012, p. 36-37). La confrontation entre les récits des Lumières et les traditions orales africaines montre que cette pluralité n'est pas seulement chronologique, mais aussi géographique et culturelle : chaque régime de parole invente ses propres formes de vérité et d'autorité, tout en partageant une même ambition éthique : penser l'humanité à travers la rencontre avec l'Autre.

En ce sens, elle contribue à une réflexion interculturelle qui, loin de se limiter à un relativisme stérile, s'efforce de comprendre les formes variées que prend, dans l'espace et dans le temps, la quête d'une humanité partagée.

## Bibliographie


Ali, S., & Dérivé, J. (2013). *Présence de l'oralité dans la production écrite* : le proverbe dans la littérature contemporaine hausa. Dans U. Baumgardt et al., Littérature africaine et oralité (pp. 77-93). Paris : Karthala.

Barthes, R. (2012). *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris : Points Essais.

Bougainville, L. A. de. (1771). *Voyage autour du monde par la frégate du roi* La Boudeuse et la flûte L'Étoile, en 1766, 1767, 1768 & 1769. Paris.

Diderot, D. (1772). *Supplément au Voyage de Bougainville*, ou Dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas. Paris.

Diop, B. (1947). *Les Contes d'Amadou Koumba*. Paris : Présence Africaine.

Goody, J. (1994). *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris : Presses Universitaires de France.

Hampâté Bâ, A. (1973). *Contes initiatiques peuls : Njeddo Dewal, mère de la calamité*. Paris : Stock.

Kittay, J. (1988). [Compte rendu de *La lettre et la voix de la « littérature » médiévale*, par P. Zumthor]. Speculum, 63(4), 1017-1019.

Maingueneau, D. (2021). *Discours et analyse du discours : Une introduction* (2e éd.). Paris : Armand Colin.

Martin-Granel, N. (1993). *Roman et oralité. Cahiers d'Études Africaines*, 33(132), 659-664.

Moura, J.-M. (1992). *L'Image du tiers-monde dans le roman français contemporain*. Paris : Presses Universitaires de France.

Newbury, C. W. (1962). [Compte rendu de De la tradition orale. Essai de méthode historique, par J. Vansina]. The Journal of African History, 3(3), 513-514.

Niane, D. T. (1960). *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris : Présence Africaine.

Rousseau, J.-J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam : Marc Michel Rey.

Said, E. W. (2005). *L'Orientalisme* : L'Orient créé par l'Occident. Paris : Seuil.

Tréanton, J.-R. (1996). [Compte rendu de *Entre l'oralité et l'écriture*, par J. Goody]. Revue française de sociologie, 37(1), 168-169.

Tremblay, P.-A. (1990). Compte rendu de *Nous et les autres* de T. Todorov. *Anthropologie et Sociétés*, 14(1), 158-159.

Vansina, J. (1961). *De la tradition orale : essai de méthode historique. Tervuren* : Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Zumthor, P. (1987). *La lettre et la voix de la « littérature » médiévale*. Paris : Éditions du Seuil.