

CULTURES ORALES AFRICAINES

Première partie

Chap. II : Le statut de la parole

C'est en amont de l'analyse de l'« oral », tel que Jacques Dournes le distingue du « parlé », comme cela a été mentionné dans le chapitre précédent, que nous allons aborder l'étude de ce domaine. Outre le simple maniement de la langue que tout enfant acquiert dans les premières années de sa vie et qui permet la communication, le maniement de la parole, le « parlé » fait l'objet, dans les cultures africaines, d'une grande attention et est pratiquement toujours considéré comme ayant des conséquences que chacun doit savoir gérer. C'est une force vivante qu'il faut contrôler.

1. L'être humain est celui qui parle.

Le fait de parler, de manier une langue est ce qui, pour beaucoup de cultures africaines, caractérise l'homme, l'être humain. Nous n'en donnerons que quelques exemples.

“Les Touaregs s'appellent eux-mêmes *Kel Tamajaq* « gens qui parlent la *tamajäq* », c'est-à-dire la langue touarègue. [...] Ceux de l'Azawah nigérien [...] se donnent aussi le nom de *Käl Awal* « gens de la parole »”. (Drouin, 1987 : 77)

Une femme peule woḍaaḅe du Niger s'exprime ainsi : “L'homme a un souffle de vie, la bête aussi. [...] Mais l'homme vaut plus que la bête. Parce que l'homme est quelqu'un à qui on peut adresser une parole, et quelqu'un qui peut exprimer une parole. L'homme est un être avec qui on peut dialoguer. C'est cela qui fait la différence entre l'homme et la bête. C'est la supériorité de l'homme sur la bête. Une bête, même si elle a une intelligence, une bouche et un cœur, n'a pas de parole, elle ne peut parler. Mais l'homme c'est la parole.” (Maliki 1984 : 37-38), ce que manifeste également un proverbe peul qui précise que “la personne, c'est la parole” (Labatut, 1987 : 68).

Les Fon du Bénin disent que « la parole permet de mesurer la personnalité d'un être humain » (Guedou, 1985 : 180).

Pour les Gbaya kara de Centrafrique, les gens sont définis parmi les autres formes de vie comme « ce qui parle » (*béí né m̀ ǹ t̃ ẁñ t̃̃*), (Roulon-Doko, 1998 : 37), les animaux ne pouvant que crier.

“Sous le rapport de la parole, la pensée dogon divise le monde en deux catégories : celles des « êtres qui parlent la parole » (*kíde sà: sà:y*) et celles des êtres qui ne parlent pas la parole » (*kíde sà: sà:le*)”, dont fait d’ailleurs partie le petit enfant dans la conception dogon, (Calame-Griaule, 1965 : 21).

Cette référence première pour définir l’homme par la parole n’est pas aussi marquée en Occident où c’est plutôt la référence à la raison, à la pensée qui est couramment mentionnée, comme en témoigne, par exemple le “je pense, donc je suis” de Descartes, ou, dans une perspective évolutive, la référence à la position debout.

2. Expression linguistique de la parole

Le terme dogon *sà:* désigne à la fois le langage et la parole au sens saussurien de ces termes¹. Il est à mettre en relation avec le verbe « parler » *sà:*. La « langue dogon » se dira *dàgà sà:* et la parole pourra être, en tant que discours, caractérisé de « parole blanche » *sà: pílu* pour désigner une parole vraie, de « parole humide » *sà: ílu* pour une parole bien nette et de « parole non mûre » *sà: kòlo* pour une parole au débit précipité, une parole irréfléchie, etc. (Calame-Griaule, 1965 : 23). le terme dogon *sà:* désigne donc à la fois la « langue » et la « parole », et s’oppose au terme « voix » *mì:*.

Cette relation entre le verbe « parler » et le terme « parole » se trouve également dans les langues mandingues. Ainsi en dioula, le terme *kúma* signifie « parole, énoncé, discours, propos » et le verbe intransitif (*kà*) *kúma*² signifie « parler », tandis que c’est un autre verbe (*kà*) *fɔ* « dire » qui est, lui, employé dans des constructions transitives. Par contre c’est un autre terme *kán* qui désigne « la langue » et se trouve désigner aussi « le cou, la gorge, la voix ». On dit *jula kán* « la langue dioula » (Derive, 1987b).

En peul du Mâssina (Mali), il existe plusieurs racines, une racine *haal-* pour la parole comme expression verbale et communication d’un message (*haalde* « parler » et *haala/haalaajɔ*³ « parole, discours, récit, palabre ») ; une racine *wol-* qui forme le verbe *wolwude* d’un emploi très rare et le nom *woliinde/boliide* qui réfère à « la langue, l’idiome » et aux paroles en tant que vocables émis ; un terme *konngol/konnguuli* qui désigne les unités de paroles que sont les mots et les phrases ; et le terme *bi'aangol* pour la parole divine, acte pur d’énonciation qui est le participe passif du verbe *wiide* « dire », le plus couramment employé. (Seydou, 1987).

¹ Comme le précise Martinet : “[...] la parole ne fait que concrétiser l’organisation de la langue. Ce n’est que par l’examen de la parole et du comportement qu’elle détermine chez les auditeurs que nous pouvons atteindre à une connaissance de la langue.” (1970 : 25).

² (*kà*) est la marque de l’infinitif.

³ Il s’agit de l’opposition singulier/pluriel.

Les langues à classes, comme le kasim parlé au Burkina Faso⁴, ont recours à l'emploi des suffixes de classes pour, sur une même racine, désigner, « la langue » *kàsīm*, « la (les) personne(s) » *kàsīnā* / *kàsīnō*, « le pays » *kàsongo* et « le comportement » *kàsīndi*, propres aux Kassena. Par ailleurs, il existe un verbe « parler » *ḡḡonī* auquel correspond le nom *ḡwàḡā* « parole » en tant que phénomène sonore, et un verbe *tā* « dire » auquel correspond le nom *tāanī* « la parole, le dit » en tant que produit final. La « gorge » *kòrā* est le lieu corporel du « parler » et la « bouche » *nī* celui du « dire ».

En yoruba (Nigéria), il y a trois noms : *èdè* « la langue, l'idiome », *òrò* « la parole » et *ohùn* « la voix » ; et un verbe *so* « lancer, pousser, germer » qui employé avec, comme complément, les termes *èdè* ou *òrò* signifie « parler, dire ». La non spécificité du verbe signifiant « parler, dire » se retrouve en gbaya, langue oubanguienne de Centrafrique⁵, où le verbe *tʒ* « aiguïser, affûter » prend le sens de « parler, dire » lorsqu'il est suivi du terme *wèn* « parole » et en tupuri, langue Adamawa du Tchad⁶, où le verbe *wāa* signifiant « émietter, malaxer » lorsqu'il a pour complément la boule de mil, prend le sens, lorsqu'il est suivi du complément paroles, de « parler, dire » *wāa wāar* (parler/parole)⁷.

Dans ces deux langues, comme en yoruba, on constate une distinction entre un terme signifiant « parole », *wāare* en tupuri, *wèn* en gbaya, et un terme pour désigner « la langue, l'idiome » *jaak* en tupuri et *nú* en gbaya. Ces deux derniers termes permettent aussi, rapporté à l'homme ou à l'animal de désigner « la bouche »⁸, ce qu'on retrouve dans d'autres langues d'Afrique centrale : en banda⁹ et en ngbandi¹⁰, par exemple, alors qu'on a vu en dioula un même terme pour « idiome » et « cou, voix ». En touareg par contre, c'est le terme qui désigne la « langue-organe » *ibās* qui désigne aussi l'idiome parlé. (Drouin, 1987:85).

L'utilisation d'un verbe non spécifique est riche d'enseignement sur le plan conceptuel. En yoruba il semble prendre en compte un mouvement productif vers l'extérieur, en tupuri un travail sur une matière pour la rendre

⁴ C'est une langue 'voltaïque' appartenant au groupe occidental de la sous-famille 'gurunsi'.

⁵ ROULON-DOKO, 1987.

⁶ RUELLAND, 1987 : 226-227.

⁷ « Il nous semble possible d'établir une équivalence entre le *wāa* de l'activité langagière – émiettement de paroles faisant allusion à la segmentation linéaire de signes dans l'axe syntagmatique et aussi à la notion de fabrication d'un produit fluide linéaire comme l'est le discours – et l'émiettement ou le malaxage d'une substance solide comme la « boule » de mil pour la dissoudre dans du lait ou de l'eau et en faire une bouillie ». RUELLAND, 1987 : 227.

⁸ L'analyse de la polysémie du terme gbaya *nú* permet de dégager la valeur fondamentale de « partie active » dont l'emploi en isolation avec le sens de 'langue, idiome' désigne ce dernier comme l'activité par excellence de l'homme (Roulon, 1987).

⁹ D'après les données de France CLOAREC-HEISS. [références ? ?]

¹⁰ D'après les données de Pascal BOYELDIEU [références ? ?].

fluide (Ruelland, 1987 : 227) et, en gbaya, une mise en état de l'objet pour le rendre performant, en l'occurrence la voix pour devenir parole (Roulon et Doko, 1987 : 176). Dans tous ces cas, c'est le nom qui porte la valeur sémantique référentielle spécifique, comme le visualise le tableau suivant :

Langues ↓	Verbe non spécifique ↓	+ Nom spécifique ↓			
		« langue, idiome »	« parole »		
Yoruba	<i>so</i> « lancer, pousser, germer »	+ <i>èdè</i>	« parler	+ <i>òrò</i>	« dire
Tupuri	<i>waj</i> « malaxer, émietter »	+ <i>jaak</i>	une	+ <i>wgare</i>	des
Gbaya	<i>tɔ</i> « aiguïser, affûter »	+ <i>nú</i>	langue »	+ <i>wèn</i>	paroles »

Dans la plupart des langues africaines, le terme « parole » en tant que produit fini du langage englobe les sens de propos, discours, palabre, querelle, problème, affaires, formant un ensemble que je vais tâcher d'analyser.

3. Conceptions de la parole

Dans toutes les sociétés, il existe une association étroite entre la parole et la personne humaine, manifestée par un point de vue physiologique qui situe la parole comme une production mettant en scène plusieurs organes (foie, cerveau...). Certaines sociétés décrivent avec minutie le processus de formation de la parole. Ainsi Calame-Griaule (1965) montre la façon dont la parole dogon est constituée des quatre éléments fondamentaux que sont l'eau, l'air, la terre et le feu auxquels s'ajoute aussi de l'huile est fabriquée dans le corps par les divers organes. C'est en référence aux techniques de la forge, du tissage et pour finir de la cuisine que les Dogon parlent de cette élaboration. Chez les Peuls *wodaabe* du Niger, le rôle des organes qui préparent une parole est essentiel : «une bonne parole est une parole qui sort du cœur, parce que le cœur fait cuire toute parole. „ne parole crue ne vient pas du cœur.” (Maliki 1984 : 39). Cependant, quelle que soit la conception propre à chaque culture, le résultat produit est toujours, dans toutes ces cultures africaines, une parole qui a une vie propre et échappe à tout contrôle.

Les Yoruba disent que la « la parole est un œuf ; si elle échappe elle ne peut se reprendre ». «La parole symbolisée par l'œuf, est fécondante et comme lui elle peut se briser ; la parole, comme l'œuf – forme parfaite et pleine – doit être dense et achevée ; de la même façon que l'œuf en se cassant laisse des traces difficiles à effacer, la parole pourra elle aussi laisser des marques profondes et lourdes de conséquences ; enfin, pas plus qu'un œuf cassé ne se peut congolmer à nouveau, la parole une fois lancée ne se pourra reprendre.» (Sachnine, 1987 : 168).

Les Peuls disent eux, que « la parole est comme de l'eau : une fois versée, elle ne se ramasse pas » (Gaden, 1931 : 151, pv.558). Ils disent également que

« la parole est comme le vent : sa source ne tarit pas et son contenant ne s'emplit pas », ce que confirme les Gbaya avec la devinette suivante :

- La marmite de grand-mère, faite il y a très longtemps, rien n'a pu la remplir.
- C'est l'oreille et la parole. (Moñino, 1987:207).

Pour les Gbaya, la parole humaine une fois émise a une vie autonome que l'homme ne peut plus contrôler. Ils en parlent comme d'un gibier qu'il faut suivre à la trace car, au delà des mots, c'est la pensée, le sentiment, l'attitude profonde qui sont traqués. Aucune parole n'est dite sans raison et dans cette culture de tradition orale, chacun sait bien que les paroles ne s'envolent pas et qu'au contraire « elles restent aussi visibles que les traces d'un passage [qu'on s'est frayé] ». Il peut même arriver, dans certains cas, qu'une parole devienne source de conflits, on rendra alors ce même terme *wèn* par « histoire, palabre » en français. (Roulon-Doko, 1991:273). Il en va de même du terme peul *haala* « parole » (Seydou, 1987 : 54).

Alors que dans les cultures occidentales c'est l'écrit qui est valorisé. Ne dit-on pas d'ailleurs que les écrits restent, tandis que les paroles passent. L'anecdote rapportée par Christiane Seydou est une bonne illustration du point de vue inverse. Demandant à son collaborateur, un grand lettré dans le domaine islamique, les noms de parties du corps, celui-ci ne pouvant se résoudre à prononcer les noms des parties sexuelles (en particulier de la femme) a eu recours au procédé de l'écriture du mot voulu, qu'il griffonnait avec application pour l'éliminer de façon sûre et définitive sitôt que je l'avais lu, ; ce qu'il n'aurait pas pu, bien sûr, faire s'il l'avait prononcé. On perçoit bien ici le rôle prédominant de la parole dans ces cultures de l'oralité.

Il convient d'ailleurs de distinguer l'acquisition de la parole par l'enfant, qui intervient de façon très comparable dans toutes les cultures, d'avec l'apprentissage du maniement de la parole qui constitue, dans la plupart des cultures africaine, un savoir valorisé, le savoir même pourrait-on dire de façon absolue. Geneviève Calame-Griaule souligne que « la maîtrise de sa parole est la qualité sociale la plus valorisée un peu partout » (1987:12) et elle précise à propos des Dogon que « l'homme a donc reçu la parole comme une inspiration subite, mais [qu']il lui a fallu ensuite un long apprentissage pour la développer et l'amener à sa perfection. » (*ibidem* : 102).

Dans le cas des Dogon, il est intéressant de signaler que la fillette est soumise à diverses épreuves physiques douloureuses « destinées à assurer le déroulement harmonieux de son apprentissage linguistique et à l'aider à se rendre maîtresse de sa parole dans l'avenir. » (*ibidem* : 266-268). Il s'agit d'un petit anneau de cuivre qu'on place en perçant la lèvre inférieure vers trois ans, puis vers six ans de huit trous dans le pavillon de chaque oreille et un dans chaque lobe qui recevront des anneaux d'aluminium posés un peu avant le

mariage et enfin vers dix douze ans, d'un anneau d'aluminium qui est placé dans la cloison. Il s'agit là d'un apprentissage symbolique dont le garçon n'a pas besoin. Il ne porte qu'un petit anneau de cuivre au lobe gauche de l'oreille « destiné à défendre le mâle de la mauvaise parole de femme » (*ibidem* : 268). Chez les Bwana du Burkina Faso il existe des scarifications qui marquent tous ceux dont la parole est amenée à « jouer un rôle rituel », ce qui vaut en particulier pour les devins et les forgerons (Coquet, 1994 : 118-120). Cette inscription dans la chair du processus de maîtrise de la parole semble être plus ou moins importante selon les cultures et en tout cas souvent limitée à un groupe d'individus, comme l'indiquent les exemples cités.

D'une manière générale, on ne doit pas parler n'importe comment, il faut contrôler ses paroles et, comme l'affirme les Peuls « la parole s'apprend » *haala ekkitee* (Labatut, 1987 : 70).

4. Art de la parole

Parler ce n'est pas seulement aligner des mots pour se faire comprendre. Il existe bien sûr un niveau ordinaire de la parole. Les Gbaya l'appellent « simple parole » géé wèn pour l'opposer à la parole élaborée dite « parole profonde » düká wèn dont il faut chercher le sens au delà des mots.

“Pour cette dernière tous les éléments du discours ne sont pas porteurs de l'intention réelle qui sous-tend l'ensemble. Le récepteur doit savoir ne pas s'attarder aux mots vides pàyá wèn (déchets/parole) pour mettre à nu les éléments qu'une réflexion attentive lui permettra alors de comprendre. Le locuteur « prépare » cette parole, veille à ce qu'elle ait du « goût » et pour ce faire y met des « paroles pilées » tó-wèn. ” (Roulon et Doko, 1983:33). Il est intéressant de signaler que l'acquisition de ces procédés se fait, dès l'enfance, lorsque l'enfant doit décrypter des paroles inversées, volontairement emmêlées yúkútá wèn (emmêler/parole). A l'enfant qui trébuche on dit « surtout refuse de regarder devant toi », et à celui qu'on envoie chercher du tabac on dit « surtout vas bien t'amuser avant que de revenir ! » (*ibidem* : 35-36)

Chacun a le même accès à la parole et chacun est de ce fait responsable des paroles qu'il produit. D'une manière générale il convient de ne jamais faire honte à quelqu'un, une parole ne doit jamais mettre l'autre dans l'embarras d'où le développement de paroles culturellement valorisées comme les « paroles pilées » qui permettent d'exprimer un point de vue sans prendre à parti nommément quelqu'un.

Cette notion de parole détournée, de parole oblique, de discours caché est une notion que l'on retrouve dans beaucoup de cultures. Chez les Dogon, on signalera l'« ironie » *jáyre* qu'utilisent entre eux les époux pour se faire des reproches qui consiste à “plaisanter en affirmant le contraire de la réalité”(Calame-Griaule, 1965 : 321). Ainsi, s'il y a trop de sel dans le plat, le

mari demandera “s’il y a encore du sel dans la boîte à sel ? ” (*ibidem*). Ce procédé vise à désamorcer une situation critique en provoquant le rire.

Chez les Zandé de Centrafrique, il existe un procédé appelé *sanza* “qui est la manifestation la plus éclatante du langage indirect : il s’agit de cacher, mais de s’exprimer tout de même. [...] ...Le *sanza* [...] est élaboré dans et pour une situation particulière”. (Penel, 1985)

Chez les Touareg du Niger, le langage courant est émaillé de discours indirect qu’il convient de décrypter. “Le discours sémantiquement indirect est courant, recherché et très prisé. C’est l’*iggi* (pl.*iggitân*) qui désigne tout ce qui n’est pas directement compréhensible et dont le sens réel est dissimulé...” (Drouin, 1987:80). “La capacité à comprendre et à élaborer des *iggitân* est révélatrice de l’« intelligence créatrice », *taytte*, qui est la qualité première chez un individu.” souligne cet auteur.

De la même façon, la maîtrise de la parole profonde chez les Gbaya ou du *sanza* chez les Zandé témoigne d’un savoir très valorisé qui vise de plus à ménager la susceptibilité de chacun, en évitant par une parole directe de lui faire honte.

Chez les Peuls, le voilement de la parole est un critère de bienséance : la pratique du *mallol/mallude* « parler par allusion » ainsi que la discrétion font parties des vertus fondamentales du « code des usages peuls » *pullaku* qui réfère à la manière d’être et de se comporter considérée comme distinctive et idéale.

Chez les Touareg Kel Ferwan, “il convient dans la conversation de ne pas dire sa pensée trop abruptement, de la voiler à demi derrière la litote ou l’allusion. Le mot *təngal*, fréquemment employé, sert à rendre cette idée.” (Casajus, 1987 : 102).

Chez les Tutsi du Burundi, il existe un langage détourné l’*ubwenge* particulièrement utilisé en poésie où tout l’art est de désigner les gens, les lieux, etc. en remplaçant leurs noms par des noms fictifs fabriqués (Coupez et Kamanzi, 1970 : 162).

Dans ces cultures de l’oralité, chacun doit donc apprendre à maîtriser la parole. Parler une langue ne suffit pas, il convient de savoir parler, ce qui est bien différent.

5. Circulation de la parole

Comme Labatut le précise à propos des Peuls, “on apprend à tenir compte de l’âge, du sexe, du statut social des personnes à qui la parole est destinée ; on apprend les formulations et les attitudes qui conviennent dans chaque cas. Le but est de faire passer le message tout en respectant le « code des usages peuls » *pulaagu*”. Dans ces conditions, la circulation de la parole va devoir respecter un certain nombre de normes qui vont varier selon les cultures.

Rappelons la pratique de la relation dite ‘à plaisanterie’ liant, comme chez les Peuls par exemple, soit des parents, soit des groupes entre eux, voire certaines groupes peuls à des groupes non peuls, qui autorise une parole codifiée porteuse de dérision sans que personne ne puisse y redire ou s’en offusquer.

“Dans toute société, et particulièrement dans les sociétés de tradition orale, n’importe qui ne dit pas n’importe quoi à n’importe quel interlocuteur” (Derive, 1987a : 19). Illustrant ce propos par l’exemple de la société dioula de Kong, l’auteur décrit l’étiquette selon laquelle y circule la parole. Il y a ceux qui peuvent parler et ceux qui doivent écouter et se taire. Interviennent l’âge, le sexe et bien sûr le statut social. La parole ici est une expression privilégiée du pouvoir qu’elle donne à voir, en quelle que sorte. Le chef suprême qui détient le pouvoir par excellence a une parole si puissante qu’elle réclame la présence d’un intermédiaire – un médiateur – qui en atténue les effets et la rend audible au commun des mortels. La parole en tant que manifestation des rapports de pouvoir entraîne des procédures d’évitement, des limitations du droit de parole voire des interdictions.

Dans la société touareg du Niger qui a une structure très hiérarchisée, il existe un intermédiaire, le « messenger » *anämmazul* qui “a un rôle de premier plan car il permet de satisfaire aux conventions de retenue, de pudeur et de respect tout ensemble, *takerakäyt*: ces conventions interdisent un échange direct entre certains individus, en raison de leur âge, de leur sexe, de leur statut social ou familial.” (Drouin, 1987:82).

Chez les Malinké, lors du mariage, “il est de règle qu’une délégation ne s’adresse jamais directement aux membres du conseil. [...Elle] s’exprime par la voix de son porte-parole. [...] La parole est toujours transmise du plus jeune au plus âgé, et suit en retour le trajet inverse jusqu’au cadet chargé de transmettre à l’intermédiaire qui la donnera au porte-parole de la délégation.” (Ranc, 1987:34). Mais l’auteur constate que ces principes généraux peuvent varier en particulier en fonction du “respect qu’accordent les Aînés à certains d’entre eux, plus jeunes mais particulièrement avisés, ou à ceux qui sont connus pour leurs dons d’éloquence.” (*ibidem*)

La réglementation de la circulation de la parole trouve une illustration intéressante dans celles des sociétés sahéliennes dont l’organisation est fortement structurée en un système de classes et de catégories statutaires déterminées par la naissance et qui imposent des comportements conventionnels distinctifs si contraignants qu’ils servent de repères identitaires. Il va de soi que, dans des sociétés de ce type, la rigidité même de ce système porte en lui-même la nécessité d’une catégorie vouée à compenser cette rigidité : c’est l’une des missions attribuées au griot qui joue un rôle de médiateur dans toutes les situations où la communication risque d’être bloquée

ou bien se trouve interdite par l'étiquette... C'est ainsi qu'il est le vecteur attiré de la parole entre partenaires qui ne peuvent, statutairement ou conventionnellement, échanger des propos soit antagonistes soit jugés indécentes ; en corollaire, il jouit d'une immunité totale, pouvant parler à quiconque librement quelle que soit la classe de son interlocuteur (immunité qui, par ailleurs, va jusqu'à le faire échapper à la servitude, en cas de capture à la guerre) ; Il interviendra donc comme négociateur, messenger, ambassadeur dans tout conflit politique ou autre et, dans la vie courante, dans toutes les circonstances impliquant l'établissement d'une relation entre partenaires que l'étiquette inhibe : démarches dans le cadre de la conquête amoureuse, puis de l'alliance matrimoniale, proclamation publique, au 'baptême', du nom donné à l'enfant (ce qui équivaut à la légitimation du nouveau-né par son père), profération de la parole du chef à l'adresse de ses administrés, etc. Cette délégation de la circulation de la parole à un personnage que son statut met en quelque sorte 'hors rouage' dans le système social (seul moyen d'en assurer le bon fonctionnement en compensant l'étanchéité des catégories qui le constituent), est symptomatique de la conscience aiguë de l'importance qui est accordée à l'ensemble des composantes de l'acte de parole et au conditionnement extrêmement élaboré qui en découle.

Tout autre est la situation chez les Gbaya de Centrafrique, société très peu hiérarchisée, où il n'y a pas de procédure d'évitement comme on vient de le voir. En ce qui concerne la façon de s'adresser aux autres, le gbaya a développé un système de vouvoiement valable seulement au sein de la famille qui reconnaît la situation des générations antérieures par rapport à soi-même ainsi que le statut d'aîné, pour les femmes comme pour les hommes. Mais le caractère formel et systématique du vouvoiement n'entraîne en rien une position de pouvoir des individus qui vouvoient sur les individus vouvoyés¹¹. Contrairement à ce qui se passe chez les Dioula, l'âge n'a pas un rôle prépondérant, c'est la valeur de chacun qui donne à sa parole du poids, de la considération et jamais le statut objectif qu'il a dans la société. L'usage de formes de politesse permet de bien marquer les relations de génération ou d'aînesse qu'ont, entre eux, les membres d'un même groupe familial (parenté et alliance), elle ne confère aucun statut particulier autre. (Roulon-Doko, 1993).

Dans une société à forte hiérarchie, plus on a de pouvoir, plus sa parole est puissante ; dans une société sans hiérarchie le pouvoir d'une parole ne vient pas du statut de celui qui la profère, mais est fonction de la nature même de cette parole. Le contrôle culturel de la parole sera donc de nature différente selon le type de société où elle est produite. En ce qui concerne la production des

¹¹ D'ailleurs un rééquilibrage peut parfois avoir lieu, celui qui tutoie pouvant, en certaines occasions, passer à un vouvoiement, la relation devenant alors réciproque (Roulon

genres littéraires, il convient d'observer ce qui se passe dans chaque culture, car si chez les Dioula "dis-moi ce que tu peux dire, je te dirai qui tu es" (Derive 1987b : 44) a un sens, cela ne signifie rien chez les Gbaya par exemple, qui peuvent tous parler en toutes circonstances.

6. Valeur performative de la parole

Selon le Vocabulaire de la linguistique, un énoncé performatif "créé par sa seule énonciation une modification extra-linguistique", ce que Barthes précise comme ce "qui n'a d'autre référent que sa profération". Signalons, à ce propos l'absence dans de nombreuses langues africaines d'un verbe « ordonner », le recours au seul verbe « dire » suffisant pour, selon les contextes, manifester un ordre, une supplique, etc. Dans le cas du peul par exemple, c'est un emprunt à l'arabe *yamirde* qui signifie « ordonner ». Ces définitions peuvent en particulier être appliquées à un certain type de productions langagières telles les malédictions, les serments ou les bénédictions.

Les bénédictions sont des formules propitiatoires, souvent assez brèves, qui sont investies d'une efficacité qui doit agir. Ainsi chez les Dogon, lorsque quelqu'un part en voyage on lui dit « Qu'Amma t'accompagne en paix » (Calame-Griaule, 1965 : 416). Les bénédictions, sous forme de souhaits, sont courantes chez les Bwa du Mali (Leguy-Diarra ?).

Les serments permettent de contester une parole, de la refuser pour rétablir une vérité et peuvent conduire à des procédures ordaliques si l'effet de la parole n'a pas suffi à régler le problème (Roulon et Doko, 1991). "Remonter le cours du temps, vouloir annuler une parole, fut-elle mensongère, une accusation, fut-elle fausse, ne peut s'effectuer qu'au prix de la vie même de l'individu", dit Calame-Griaule à propos des Dogon (1965 : 429).

Les malédictions qui visent non pas le passé mais le futur, sont extrêmement redoutées. Leur valeur performative n'est pas mise en doute et les cultures en font, généralement, un usage parcimonieux. Signalons qu'il existe, chez les Gbaya, une procédure pour désactiver une malédiction, il s'agit de « laver la bouche ». Ce faisant on débarrasse la bouche des traces de cette parole qu'on ne veut plus respecter et qui l'a, selon eux, préalablement imprégnée. "Sans moyen d'agir sur la parole produite, le rituel consiste donc à nettoyer la bouche", à lui permettre de retourner à son état antérieur (Roulon-Doko ; 1991 : 285).

On peut également signaler le nom propre qui, dans beaucoup de cultures africaines confère à l'être ainsi nommé son existence. Certaines pratiques d'imposition du nom sont un bon exemple de la dimension performative de la parole. Chez les Peuls, un enfant qui meurt avant sa « nomination » *indeeri* n'a pas de prière à son enterrement, car il n'est rien, il n'a pas classable dans la catégorie des humains, ni dans aucune autre d'ailleurs. Christiane Seydou

récapitule ainsi la force performative que la parole manifeste dans le cas du nom propre, dans de telles cultures : “Le nom est pour l’humain le signe même de sa personne et, à ce titre, devient, dans la bouche de celui qui le prononce un moyen d’avoir prise sur la personne que ce nom ‘signifie’ (et pas seulement ‘désigne’). Cette appropriation de la personne par l’énoncé de son nom est confirmé par le fait que dans les pratiques magiques, il faut connaître le nom propre de la personne que l’on veut atteindre pour le prononcer dans les invocations, sinon on ne peut rien contre elle. C’est aussi la raison de tous les interdits de prononcer le nom propre de telle ou telle personne selon la relation que l’on a avec elle. C’est aussi la raison de l’usage de toutes sortes de surnoms dont l’un finit par s’imposer comme le nom d’usage à la place du nom véritable. Inversement, c’est aussi la croyance dans la forme performative de la parole qui, dans bien des cultures impose le choix des noms selon ce que l’on veut ou ne veut pas qu’il arrive à l’enfant nouveau-né.” (Seydou ? ?). Chez les Bwa du Mali, le nom donné à la naissance est un “nom secret qui ne sera plus prononcé que le jour de sa mort, quand le forgeron fossoyeur invitera le défunt à rejoindre sans peine le monde des ancêtres.” (Leguy à paraître). Gaden (1931 : 110-113) signale que le magicien dans ses incantations intercale entre chacune d’elles le nom propre de la personne visée afin de l’atteindre sûrement.

Chez les Peuls, les Malinké et les Wolof, par exemple, Christiane Seydou souligne qu’“en opposition à l’évitement du nom propre, on énonce de façon répétitive, dans les salutations le nom du clan qui, est porteur de sens plus que l’énoncé, chacun sachant bien qui est l’autre et qui il est lui-même. Ici le caractère superfétatoire de l’énoncé est en soi la marque la plus évidente et jusqu’à l’absurde de la qualité performative de son énonciation.” (date). Cela peut déboucher sur des formes particulièrement élaborées comme la devise qui sera étudiée plus loin dans le chapitre ? ?. Une autre de ces manifestations de l’aspect performatif de la parole est la litanie des devises chez les Dogon (de Ganay, les devises des Dogons réf ? ?) et aussi l’importance des noms-devises dans les populations d’Afrique Centrale (Congo, Gabon, etc.).

Certaines paroles sont par essence puissantes, comme cela a déjà été présenté à propos du chef des Dioula et comme le signale Calame-Griaule constatant que “l’autorité se manifeste chez les Dogon d’une manière hiérarchique, [...et que] la parole autoritaire du chef de famille est écoutée avec respect même lorsqu’on la trouve injuste, [...] l’on ne peut que se taire.” (1965:382). A ce propos, chez les Peuls, “cette autonomie dangereuse de la parole une fois proférée est bien mise en évidence par la pratique obligatoire de l’échange : parole / don, qui lie le griot à son destinataire, ce dernier devant se libérer de sa « prise » *nanngal* par un contre-don (« lâcher » *accal*) sans lequel, la parole du griot restée en suspens et ne pouvant retourner à sa source, se trouve déroutée de sa finalité, et, désorientée, s’inversera, se muant de louange

en calomnie.” (Seydou 1972 : 28-29). Quant à l’usage de la malédiction chez les Gbaya, elle est très limitée car si la malédiction est injuste et non approuvée par les ancêtres, elle se retourne contre son émetteur qui met ainsi sa vie en danger. La performativité de telles paroles exige la plus grande prudence dans leur maniement.

En dehors de ces domaines particuliers, la parole brute, non contrôlée par les règles d’élaboration ou de codification culturellement admises, représente, une fois émise, une menace, un danger. Dominique Casajus (1987 ; p. 104) le souligne à propos des Touareg Kel Ferwan :

“Autant qu’un manquement aux bonnes manières, l’expression trop directe de la pensée, particulièrement quand elle implique un jugement de valeur, peut aussi être source de danger. [...] Ce pouvoir de la parole est appelé *imi n əddûnyāt*, « la bouche des gens », ou *togərshit*.”

Ce danger potentiel que représente toute parole non correctement contrôlée semble être présent dans la plupart des cultures africaines et manifeste une véritable performativité. Ainsi donc, dans ces langues de tradition orale, toute parole est potentiellement performative et de ce fait l’ensemble des pratiques langagières visent à encadrer toute production de paroles, afin d’en maîtriser les effets qui, de par la conception même qu’en ont les gens, ne sont plus contrôlables ni corrigibles. Les Gbaya disent à ce propos que « la parole c’est l’ainée », signifiant ainsi que toute parole, une fois prononcée ne peut plus être ni retirée, ni effacée. La notion même de lapsus, d’emploi involontaire, n’est pas culturellement pensable. Si cela a été dit, c’est que cela a été pensé. Aussi, c’est en amont, avant de parler, que chacun doit méditer et peser ses paroles. D’une manière assez répandue, une parole trop rapide ou trop volubile est souvent interprétée en terme de mensonge. La bonne parole est tranquille, pondérée et agréable.

Une fois émise, l’insulte salit et dévalorise objectivement l’individu qu’elle vise et, à l’inverse la louange le valorise et l’élève, précise Jean Derive qui souligne la grande importance des griots et des genres laudatifs des sociétés d’Afrique de l’ouest qui seront présentés plus loin au chapitre 6 sur les genres.

OUVRAGES CITES

CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1965, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris, 591 p.

- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1987, Les voix de la parole, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.7-17.
- CASAJUS, Dominique, Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs Kel Ferwan, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.97-107.
- DERIVE, Jean, 1987, Parole et pouvoir chez les Dioula de Kong, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.18-30.
- DROUIN, Jeannine, 1987, De quelques conceptions esthétiques de la parole dans la société touarègue, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.77-96.
- GANAY de, Solange, *Les devises des Dogons*, ...
- GUEDOU, Georges, *Xo et gbe...*
- HOUIS, Maurice, *Anthropologie de L'Afrique noire*,
- LABATUT, Roger, 1987, La parole à travers quelques proverbes peuls du Fouladou (Sénégal), *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.67-75.
- MONINO, Yves, Le creuset de la parole (Gbaya 'bodoë ; République Centrafricaine), *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.207-224.
- PENEL, Jean-Dominique, 1985, Quelques aspects du langage indirect chez les Zandé du Haut-Mbomou, *Cours de littérature orale centrafricaine*, Bangui.
- RANC, Elisabeth, 1987, La parole dans le mariage malinké, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.31-44.
- ROULON, Paulette, 1987 La détermination nominale en Gbaya kara 'bodoë, in Boyeldieu (éd.), *La maison du chef et la tête du cabri (des degrés de la détermination nominale dans les langues d'Afrique Centrale*, Geuthner, Paris, pp. 45-58.
- ROULON-DOKO, Paulette, 1998, *Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique*, L'Harmattan, Paris, 540 p.
- ROULON-DOKO, Paulette, 1993, Les personnels et les modalités de vouvoiement en gbaya 'bodoë (Centrafrique), *Linguistique Africaine*, 11, Paris, pp. 67-81.
- ROULON, Paulette et Raymond DOKO, 1983, La parole pilée : accès au symbolisme chez les Gbaya 'bodoë de Centrafrique, *Cahiers de Littérature Orale*, n°13, P.O.F., Paris, pp. 33-49.
- ROULON, Paulette et Raymond DOKO, 1987, Entre la vie et la mort : la parole des oiseaux, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.175-206.
- ROULON, Paulette et Raymond DOKO, 1991, Jurer, maudire ou promettre : expression et conception du serment chez les Gbaya 'bodoë de Centrafrique, in R. Verdier (éd.), *Le serment*, Vol II.- Théories et devenir, , Editions du CNRS, Paris, pp. 274-288.
- RUELLAND, Suzanne, 1987, Des chants pour les dieux : analyse d'un vocabulaire codé, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.225-239.

SACHNINE, Michka, 1987, Ifá sait la parole, l'histoire, les proverbes, *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.161-173.

SEYDOU, Christiane, 1987, La notion de parole dans le dialecte peu du Mâssina (Mali), *Journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, pp.45-66.