

Jean Derive est professeur émérite à l'université de Savoie et chercheur au LLACAN (Langage, Langues et Cultures en Afrique Noire - UMR 8135 du CNRS). Ses thèmes de recherche ont porté principalement sur la littérature comparée (littératures africaines, francophonie) et sur l'ethnolinguistique (oralités africaines).

Mots-clés : catégorisation de la parole – taxonomie des genres – Afrique – pratiques langagières – circuits de la communication

Quelques réflexions, en guise de bilan, sur les représentations autochtones de la parole en Afrique

Jean Derive,
université de Savoie/LLACAN

Après les trois illustrations qui ont été proposées sur les représentations de la parole chez les Peuls, les Gbaya et les Manding, complétées par quelques exemples empruntés à d'autres études menées sur d'autres sociétés ici ou là, il est possible de dégager, au-delà des spécificités et des différences évidentes, quelques tendances communes dans ces représentations autochtones susceptibles de justifier qu'il soit légitime de parler de représentations locales de la parole en Afrique.

Il convient de retenir trois choses.

L'importance de la parole dans les sociétés africaines

Christiane Seydou a cité, en ouverture de sa contribution, le travail de Geneviève Calame-Griaule sur la parole chez les Dogon (Calame-Griaule, 2009) qui montre combien, dans cette culture, son usage est théorisé et subséquemment réglementé. La première des deux anecdotes par laquelle elle a commencé son développement met aussi en évidence que, dans un univers de culture orale, la parole est plus qu'un simple outil de communication. Elle possède en elle-même une force vive propre à la rendre supérieure à l'écrit qui, pour reprendre son expression, n'est que son « ombre portée ».

Cette force vive de la parole se manifeste par le fait qu'une fois émise, elle a une vie autonome qui échappe à son énonciateur, ainsi que l'a bien montré dans sa contribution Paulette Roulon-Doko à propos de la culture gbaya en Centrafrique. Il s'agit en général d'une parole efficace dont la portée est « illocutoire » et « performative » si bien que, sitôt prononcée, elle est « douée d'une réalité qui lui confère une virtualité de parcours indépendants » (Seydou : 20, dans ce numéro.)

Son importance tient aussi au fait que le « savoir parler » est indissociable du « savoir vivre », ce qui ressort d'une manière ou d'une autre des différentes contributions de cette première section. Le « bien-parler » est l'indice majeur de l'honnête homme (le *pulaaku* des Peuls) et il ne suffit pas de bien connaître le lexique

et la grammaire de la langue pour accéder à ce « bien-parler » qui est le propre de l'homme ou de la femme cultivés. Bien parler, dans une société africaine, c'est souvent savoir s'exprimer par proverbes (ainsi que cela ressort clairement de l'article de Paulette Roulon-Doko).

La richesse du lexique se rapportant au domaine de la parole (sa nature, ses modalités, ses fonctions) est aussi un indice essentiel de l'importance qu'on lui accorde un peu partout et les articles de la section ont mis en évidence la relative complexité de ce lexique, même si, comme l'a judicieusement fait remarquer Christiane Seydou, la situation d'oralité, par les informations qu'elle donne immédiatement aux partenaires de la communication (par les intonations de la voix, la gestuelle, le temps et le lieu de cette communication), permet d'éviter l'éparpillement lexical qu'impose l'univers de la scripturalité.

La pertinence du statut de l'énonciateur

Une autre caractéristique de la représentation autochtone de la parole, dans beaucoup de sociétés africaines (sans doute est-ce moins vrai chez les Gbaya), apparaît dans le fait que la valeur qu'on lui attribue est fonction moins du contenu de son énoncé que de la reconnaissance accordée au statut de celui qui l'énonce. Il est vrai que, ainsi que cela a été bien mis en valeur dans les articles qui précèdent, la circulation de cette parole étant très réglementée, le contenu d'un énoncé et le statut social de celui qui l'énonce sont de toute façon la plupart du temps très corrélés. On sait qui a le droit de dire quoi à qui.

La catégorisation de la parole

Dans la plupart des sociétés africaines, la parole fait l'objet d'une catégorisation hiérarchisée. Les investigations ethnolinguistiques¹ ont mis en évidence qu'il existe, dans la majorité des langues africaines, des paires discriminantes reposant sur des oppositions sémantiques d'ordre assez semblable d'une langue à une autre. Ainsi, beaucoup de ces langues ont des termes ou des expressions qui distinguent (et opposent) des propos à prendre au sérieux et des propos inconsistants.

Par exemple, en langue wolof², au mot *wax* qui signifie « parole » dans son acception la plus générale, l'usage accole des déterminants qui forment des idiotismes stéréotypés. D'une part, on rencontre des expressions telles que *wax yu dëgër* (parole solide) ou encore *wax yu xoot* (parole profonde, le déterminant *xoot* peut s'employer, par exemple, à propos de la profondeur d'un puits), deux locutions employées pour signifier que la parole émise mérite crédit et considération. Une autre expression figée et courante est celle de *waxu mag* (« parole ancienne ») qui se rapporte aux aphorismes et autres énoncés sentencieux. Bien que rien ne l'implique sémantiquement dans cette dernière locution, celle-ci est connotée du côté de la crédibilité de la parole. D'autre part, à ces différentes formulations, la langue wolof oppose une expression telle que *waxu picc* (mot à mot : « parole-oiseau ») qui désigne un énoncé inconsistant et ne présentant aucun intérêt.

¹ - Baumgardt et Derive, 2008 ; Bornand et Leguy, 2013.

² - Cette référence au wolof, ainsi que celles, ci-après, relatives aux langues kassim, idatcha, vili, kpèlè, moore, proviennent toutes d'informations données par des locuteurs de ces langues au cours d'un séminaire intitulé « Oralité : pratiques et formes » que j'ai co-animé à l'INALCO avec Christiane Seydou de 1987 à 2001.

Il en va de même en langue dogon où, suivant les informations fournies par Geneviève Calame-Griaule (*op. cit.* : 104 et sq.), une série d'idiotismes composés du mot *sò* : (« parole »), auquel est accolé un déterminant, connotent un énoncé à prendre au sérieux. Ainsi en va-t-il de locutions telles que *giru sò* : (« parole de devant »), *bòlò sò* : (« parole de derrière », i. e. au sens figuré), *sò* : *pey* (« parole ancienne », ce qui lui donne de l'autorité comme le *kúma kòrò* des Dioula), *sò* : *pilu* (littéralement, « parole blanche », le blanc renvoyant ici conventionnellement à l'idée de sincérité ; c'est une parole de bonne foi), *sò* : *vàduru* (littéralement, « parole qui s'étend », cette image spatiale se rapportant à l'idée d'un propos qui a une grande portée).

À toutes ces expressions désignant des paroles sérieuses ou graves sont opposées dans la langue dogon, presque terme à terme, une série de périphrases idiomatiques qui, quant à elles, sont chargées de la valeur inverse. Ainsi, aux « paroles de devant » et « de derrière » répond « la parole de côté » (*béne sò*), qui connote une parole qui passe à côté de sa cible et qui n'est donc qu'inconsistance. Cette idée d'inconsistance se retrouve dans l'opposition entre *sò* : *pilu* (« la parole blanche, sincère ») et *sò* : *í tólo*, littéralement « parole sans graine » (« *í* » signifie la graine, le fruit, mais aussi le petit d'un animal ou encore la petite partie d'un tout) qui renvoie à un énoncé mensonger ou à tout le moins auquel il manque de l'essence, du *nyáma*³ pour reprendre un terme local. C'est à peu près la même valeur que porte l'expression *sò* : *náma tólo*, « parole sans chair », c'est-à-dire sans consistance. Quant à la parole de grande portée exprimée par la locution *sò* : *vàduru*, elle trouve son pendant avec *sò* : *odu sèle*, littéralement « parole sans chemin », c'est-à-dire une parole qui ne mène nulle part, en d'autres termes qui n'est que simple bavardage.

Des oppositions du même ordre se rencontrent dans la langue kassim (Burkina Faso), où à *ɲwàɲ kúra* (littéralement, « parole sèche ») répond *ɲwàɲ kúkúle* (littéralement, « parole courte ») qui, contrairement à ce qu'on pourrait croire, correspond ici à une appréciation positive, signifiant en fait que la parole est concise et par conséquent dense. Dans la même langue, avec un autre terme signifiant aussi « parole », on a encore une opposition entre *kwé dóngó*, « parole ancienne » et donc connotée du côté de la sagesse, et *kwé kàfè*, littéralement « parole faible », c'est-à-dire sans fondement solide et donc de peu de crédit. Ce sont les mêmes valeurs qui, chez les Idatcha du Bénin, opposent les *ɲni asòlò*, littéralement « paroles jetées au loin » (ce qui correspondrait assez bien aux paroles « en l'air » du français) aux *ɲni jijinan*, les « paroles cuites », l'image de la cuisson exprimant l'idée d'une parole réfléchie, donc sensée et crédible. Cette image de la cuisson, avec la même valeur positive, se retrouve comme stéréotype qualificatif en plusieurs langues africaines comme le vili (Congo) où la « parole cuite », *nsámu wúcyà*, a son pendant négatif avec *nsámu címpélà*, locution qui nous ramène à nouveau à l'image de la parole lancée (à tort et à travers), toujours avec cette idée d'inconsistance.

Par ailleurs, on a souvent des paires d'opposition sémantique analogues pour d'autres fonctions, par exemple à propos de l'effet que la parole produit aussi bien du point de vue de celui qui la profère que de celui qui la reçoit. Ainsi, pour revenir

³ - Dans le contexte où je l'emploie, à propos des Dogon, le mot *nyáma*, qui est un emprunt au mandingue où il signifie « viande », « force vitale », renvoie évidemment ici à l'acception de « force vitale ». Quand les Dogon disent qu'une parole manque de *nyáma*, ils qualifient une parole faible, dénuée de force vive.

au dogon, on oppose dans cette langue les *sò* : *èdu* (*èdu* veut dire « bon, beau, propre ») qui renvoient à une parole gentille, aimable aux *sò* : *èdelu* (*èdelu* vient de *èdila* : « mauvais », « sale »), expression qui sert à qualifier une parole lâche, désagréable, ou encore aux *sò* : *nɔnu* (*nɔnu* vient de *nɔnɔn* : « enfoncer quelque chose dans la boue ») qui se dit d'une parole injurieuse, agressive.

De la même façon, la langue kpèlè (Guinée) oppose *woo nene*, la « parole douce » à *woo nwana*, la « parole amère », l'amertume étant en l'occurrence, à la différence du français, à rapporter ici au récepteur de l'énoncé (ce sont des propos « difficiles à digérer ») et non à l'émetteur du message.

De même encore, chez les Idatcha du Bénin, on oppose *iji dundun*, la « parole sucrée » (qualificatif positif en l'occurrence pour parler d'une parole douce, agréable à écouter) à la « parole sans sucre » (*iji dundunra*, « ra » étant un privatif) qui se dit à propos d'une parole grossière ou blessante.



Fig.1 : salle consacrée aux « paroles détournées », comme bonne manière de dire sans blesser, à l'exposition « Paroles d'Afrique », MEB, Bordeaux

Dans un autre ordre de qualification de la parole, un grand nombre de sociétés africaines distinguent la parole immédiatement accessible (la « parole claire » des Dioula) de la parole voilée, enrobée, qui exige un décortilage particulier. Les Moose du Burkina Faso opposent, par exemple, des *gómɔ págdo*, littéralement « paroles à coques » (comprendre qu'il est nécessaire de les décortiquer) à des *gómɔ fáato*, « paroles sans consistance » (*fáato* étant au premier chef un qualificatif qui s'applique à l'alimentation pour indiquer qu'elle est peu nourrissante). Cette expression *gómɔ fáato* réfère généralement aux énoncés communs de la communication ordinaire. On remarque ici que cette paire discriminante, à l'instar de ce qui a été dit à propos de l'opposition dioula *kúma kàrw/kúma gbé*, n'est pas, hors contexte, une paire antonymique par principe et elle ne prend sa valeur d'opposition sémantique que rapportée au contexte spécifique de la parole.

Cette distinction entre une parole immédiatement accessible et une parole plus codée destinée à l'auditoire cultivé est aussi faite par les Wolof du Sénégal qui opposent *wax*, la « simple parole », la « parole ordinaire », à *wax yu dëng*, la « parole détournée », c'est-à-dire celle qui se livre au moyen de procédés d'expression figurés et qui est beaucoup plus valorisée. Dans la langue wolof, il existe par ailleurs deux termes se rapportant à la parole : outre le mot *wax* déjà signalé pour désigner la parole de la communication courante, les Wolof ont un terme spécifique quand ils veulent qualifier de façon précise une parole produite dans le contexte d'un mode de communication plus relevé. Ils utilisent alors *haddu*. De même, en langue kassim du Burkina Faso, il existe deux termes distincts pour référer à la parole : *ɲwàŋ* (la « parole courante », terme que nous avons déjà rencontré) et *wātàna* (la parole archaïque et plus recherchée).

En général, ce type d'opposition sert aux usagers à distinguer, dans le champ de la pratique discursive, les productions de la communication courante de celles qui relèvent de l'art verbal, et qui sont souvent patrimoniales dans la mesure où elles sont consignées dans des répertoires. Cette distinction fondamentale et généralisée un peu partout en Afrique est une preuve que ces usagers ont parfaitement conscience d'un domaine propre à l'art verbal qui peut justifier l'emploi parfois controversé du concept de « littérature orale ».



Fig.2 : salle consacrée à la littérature orale à l'exposition « Paroles d'Afrique », MEB, Bordeaux

On voit donc qu'avec des stratégies linguistiques différentes d'une langue à une autre, les sociétés africaines de tradition orale ont plus ou moins les mêmes préoccupations et les mêmes valeurs pour apprécier la parole, prioritairement évaluée selon trois ordres de critères fondamentaux :

- *le critère de la véridicité*, qui consiste à déterminer si une parole doit ou non être considérée comme vraie. Lorsqu'on écrit « considérée comme vraie », il faut bien comprendre qu'en l'occurrence ce critère de la véridicité n'est pas à entendre dans le sens d'une conformité à une réalité factuelle. Il s'agit plutôt, dans ce cas, d'une parole porteuse de vérité au sens philosophique du terme, c'est-à-dire qui contient des propos qui disent quelque chose sur la réalité de la condition humaine et qui, à ce titre, sont susceptibles d'aider ceux qui les entendent à conduire leur vie comme elle doit l'être suivant les valeurs en cours dans la société. Ces « paroles vraies » sont donc souvent des paroles métaphoriques ou des paraboles. Pour ce qui est notamment des paroles patrimoniales, consignées dans des répertoires, elles peuvent donc être considérées comme « vraies » (au sens philosophique) alors qu'à l'évidence elles relatent des épisodes imaginaires et merveilleux qui relèvent du mythe. Une parole est une parole véridique dans la mesure où elle a une portée apte à nourrir la culture de l'individu, propriété qui lui vaut le mérite d'être prise en considération. À ces « paroles mûries » (« cuites », dit-on en certaines langues) s'opposent, d'une part, les paroles de la communication courante qui n'ont qu'une fonction pratique mais sans réelle portée, d'autre part, les paroles ludiques, simplement destinées à la distraction, dans lesquelles les énonciateurs projettent des fantasmes impossibles à réaliser dans la réalité sociale. De telles paroles, à fonction cathartique, ne sauraient être considérées comme des paroles à prendre au sérieux sans remettre en cause l'ordre social ;
- *le critère d'intelligibilité*, qui détermine le degré d'accessibilité au sens. Ce critère est d'ailleurs étroitement corrélé au précédent. Il semblerait en effet que, dans les cultures africaines, plus une parole est à prendre au sérieux, plus elle est rendue hermétique par une série de surcodages culturels où l'image joue un rôle capital. Les paroles immédiatement accessibles n'ont donc que peu de valeur, alors que les paroles détournées et voilées par des procédés d'expression, celles qui demandent un décodage herméneutique, sont toujours considérées comme des paroles nourrissantes, porteuses de sagesse ;
- *le critère de l'expressivité*, qui qualifie une parole par rapport à son effet affectif aussi bien chez celui qui l'énonce que chez celui qui en est le destinataire. Dans la mesure où, dans les cultures africaines, la parole n'est pas seulement un outil (*ergon*), mais une force (*energeïa*) qui a sa vie propre une fois qu'elle est émise, il n'est pas étonnant qu'on y porte une attention toute particulière aux effets de la parole, qu'ils soient positifs (on connaît l'importance accordée aux louanges dans un grand nombre de ces sociétés) ou qu'ils soient négatifs : en Afrique, une parole peut non seulement dévaloriser socialement le destinataire, mais elle peut aller jusqu'à tuer l'émetteur (s'il manipule des paroles alors qu'il n'a pas l'autorité pour le faire) ou le récepteur (s'il écoute des paroles initiatiques qu'il n'est pas apte à entendre ou s'il fait l'objet d'une malédiction de la part d'une personne autorisée, notamment l'un des aînés de sa famille).

Ce survol montre bien qu'il n'est donc pas illégitime de considérer qu'au-delà des différences d'une société africaine à une autre des stratégies linguistiques pour catégoriser la parole, il y a bien, en profondeur, une sorte d'archétype de la représentation de la parole et de son exercice qui est largement commun à l'ensemble du continent.

Références bibliographiques

Baumgardt U. et Derive J.,

2008, *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala.

Bornand S. et Leguy C.,

2013, *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin.

Calame-Griaule G.,

2009 (1965), *Éthnologie et langage. La Parole chez les Dogon*, Limoges, Lambert-Lucas.