

Christiane Seydou est directrice de recherche honoraire au LLACAN (Langage, Langues et Cultures en Afrique Noire - UMR 8135 du CNRS). Ses recherches portent plus précisément sur la littérature peule du Massina (Mali).

Mots-clés : dire – parler – organisation sociale – pratiques langagières – littérature orale

La parole dans la culture peule : notions, représentations, pratiques

Christiane Seydou,
LLACAN

Je dédie cet article à Geneviève Calame-Griaule qui, la première, a orienté une réflexion approfondie sur la notion de parole en publiant en 1965 une thèse intitulée Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon, et en créant une équipe de recherche au CNRS consacrée à la littérature orale.

Pour vous mettre en bouche, afin d'illustrer le rapport à la parole qui caractérise une culture marquée par l'oralité, et avant d'en venir à des propos plus sérieux, je vais vous livrer deux expériences qui pour être anecdotiques n'en sont pas moins significatives, d'autant plus que, justement, toutes deux mettent en regard parole et écriture.

La première expérience se situe à un niveau élémentaire : faisant une petite enquête lexicale sur le corps, j'en arrivai bien sûr à des parties dont il était impossible à mon collaborateur d'oser prononcer le nom, même dans le cadre très neutre et sans public de notre travail : il eut donc recours à l'écriture ; il transcrivit comme il put les termes (je lui avais montré la transcription de sa langue en caractères latins) et, sitôt sûr que je les avais lus, il s'appliqua à recouvrir frénétiquement ces signes d'un gribouillage, noircissant le papier avec un acharnement proportionnel à son désir d'annihiler l'indécence de son action. Je ressentis là toute la force du proverbe peul qui dit : *Konngol ko ndiyam, so rufi boptotaako*, « une parole est de l'eau, si elle a coulé, ne se ramasse pas » (Gaden, 1931 : 151). En effet, une fois dite, une parole ne peut plus être rattrapée, tandis qu'une parole non dite mais figurée en signes sur un papier, elle, au moins, peut être détruite, éliminée, être considérée comme n'ayant pas existé. Première leçon sur la valeur attribuée à la parole dans un univers essentiellement oral.

Ma seconde expérience se situe à un autre niveau : me livrant à une collecte de textes poétiques, j'enregistrai le répertoire d'un poète, auteur de poésie mystique, chanté par les *talibés*¹ d'une petite *zaouïa*² de Sévaré à l'entrée de Mopti au Mali. Après avoir transcrit les onze poèmes enregistrés, j'avais remarqué que le marabout de la *zaouïa* en question avait toujours auprès de lui, pendant les enregistrements, un

¹ - Étudiant ou disciple d'un marabout (maître coranique).

² - Établissement d'enseignement religieux sous la responsabilité d'un marabout.

manuscrit dans un étui de cuir bien ficelé ; il s'avéra qu'il s'agissait de ce même répertoire. Je lui demandai donc l'autorisation de vérifier si je n'avais pas fait d'erreur en transcrivant ce que j'avais seulement entendu. Je passai donc en revue, ligne à ligne, ma version avec le texte écrit en ajami (c'est-à-dire en caractères arabes) et y repérai quelques variantes. Or cette poésie religieuse, composée sur le modèle de la poésie arabe, suit une scansion régulière selon une métrique précise : ce qui me permettait de vérifier quelle était la bonne variante, respectueuse des règles prosodiques ; il s'avéra que les variantes fautives étaient celles du manuscrit. En rendant le manuscrit à son propriétaire, je fis « l'âne pour avoir le son », lui faisant part de ces variantes et lui demandant laquelle était la bonne ; et, bien sûr, il me confirma ce que je savais déjà. Et ce me fut là une double leçon :

- premier constat : la transmission orale était plus fidèle que l'écrite et, pour cause, scansion et chant favoriseraient particulièrement la mémorisation. De plus, la transmission de ce répertoire « classique », si l'on peut dire, au sein d'institutions socialement et spirituellement valorisées en assurait la perpétuation, tandis que les copies successives de ces textes, nécessitées par la détérioration du support papier en ces climats, rendaient la fidélité à l'original plus vulnérable, les différents copistes pouvant introduire des erreurs (prenant un *dal* trop ouvert pour un *ra* par exemple). Ce qui m'apprenait que, dans ce contexte socioculturel, notre vérité bien établie s'inversait et qu'on devait plutôt admettre que *scripta volant, verba manent*.
- deuxième constat : vraisemblablement, le propriétaire du manuscrit ne l'avait jamais utilisé pour en transmettre le contenu, puisqu'il découvrait avec moi les inexactitudes qu'il contenait. La fonction de cet écrit était donc uniquement symbolique : il était là, présent sous la main de son propriétaire, non comme sauvegarde d'un contenu auquel se référer, mais seulement comme le garant de la fonction de son détenteur : celle d'en perpétuer la transmission (orale, en fait). Ce qui m'instruisait aussi sur la valeur plus symbolique qu'informative attribuée à l'écrit et à ses praticiens, comme, par exemple, dans les usages talismaniques.

Vous voilà donc instruits comme je le fus, d'emblée, par ces deux expériences sur l'approche de cette notion de parole à laquelle je vous invite à présent à me suivre dans une exploration plus précise, en prenant l'exemple qui m'est le plus familier, celui des Peuls de la Boucle du Niger au Mali, une région, celle du Massina, qu'ils qualifient de « nombril de la culture peule ». Il faut dire que les Peuls, population de pasteurs à l'origine, se sont répandus dans toute la zone sahéenne. On les trouve donc du Sénégal jusqu'au Nigeria, au Cameroun, au Tchad, en République Centrale d'Afrique et encore plus loin. Si les groupes se sont particularisés sous l'effet de l'histoire et de leur voisinage, ils ont en commun une idéologie qui influe sur leurs comportements sociaux, éthiques, etc. Pour ce qui est de leurs représentations attachées à la parole, on peut en parler d'une façon générale, même si, dans la vie courante, on peut reconnaître à leur pratique verbale ordinaire un Peul du Sénégal d'un Peul du Massina, comme on reconnaît un Marseillais d'un Rouennais.



Fig.1 : petite mosquée de quartier dans le Massina (Mali)

Mais avant de chercher à analyser ces représentations culturelles et à comprendre le substrat « idéologique » (au sens étymologique du terme) qui motive les pratiques langagières, je solliciterai en premier le lexique afférent à la parole³, dans la mesure où, déjà, la façon dont une langue traduit une notion dans son vocabulaire fournit des indications intéressantes sur l'attitude de ses locuteurs vis-à-vis de la réalité ainsi exprimée.

Approche ethnolinguistique

La langue peule a une structure qui nous est familière puisqu'elle comprend des racines auxquelles s'ajoutent des suffixes et des marques, comme dans nos langues indoeuropéennes. Le lexique est caractérisé par la richesse du stock des racines : on a donc une gamme variée de termes pour tout ce qui concerne le domaine de l'expression langagière ; mais je m'en tiendrai aux quelques termes de base.

Une première remarque nous fait mettre le doigt sur l'impact qu'a une situation d'oralité sur le lexique même qui se rapporte au domaine de la parole.

Wiide

Le premier verbe, le plus neutre sémantiquement parlant est, bien sûr, le verbe « dire » qui scande de façon quasi mécanique toute intervention verbale dans les dialogues rapportés. En effet, nul autre verbe que « dire » (*wiide*) n'introduit un énoncé, que celui-ci représente une question, une réponse, une déclaration, un ordre etc. Il est symptomatique que les verbes « ordonner » (*yamirde*), « répondre » (*jaabaade*), « déclarer, affirmer » (*yaakaade*) soient des emprunts à la langue « savante », en l'occurrence l'arabe. Même le verbe « parler » (*haalde*), pourtant le plus utilisé, est lui aussi un emprunt à l'arabe.

³ - Voir Seydou, 1987.

Voilà qui nous pose une première question, cette situation étant apparemment incongrue : pourquoi ce recours à des emprunts pour les composantes intentionnelles de l'acte de parole (« ordonner, répondre, déclarer » et, plus étrange encore « parler ») ? Cela est d'autant plus surprenant que le peul est une langue qui frappe par la richesse de son stock lexical et son absence totale d'économie, comme l'illustre par exemple la surabondance des verbes relatifs au champ sémantique du regard. Ainsi, on ne dira pas, comme en français, avec le même verbe : « regarder de haut en bas », « regarder de bas en haut », « regarder derrière, sous, loin, au fond de... », etc. En peul, chaque orientation du regard est exprimée par une racine verbale spécifique. Ce qui contraste avec ce que l'on constate ici pour le champ sémantique de l'expression verbale (et ses recours aux emprunts), mais aussi ce qui, du même coup, nous replonge dans la logique intrinsèque du contexte d'oralité.

En effet, dans un contexte d'oralité directe, première, le sens de l'énoncé est saisi en situation : il est transmis par sa forme linguistique certes, mais tout autant par l'ensemble du contexte d'énonciation, l'intonation, la gestuelle, la mimique, le rapport existant entre les interlocuteurs, etc. On n'a besoin d'un verbe introducteur (« il dit ») qu'en situation seconde, lorsque l'énoncé est repris et reproduit dans le récit par la médiation d'un locuteur extérieur à la situation originale mais qui, lui aussi, peut encore oralement transmettre sinon le contexte total de cette situation originale, du moins les intonations, la gestuelle accompagnant l'énoncé. Cet énoncé conserve ainsi ses qualités intentionnelles de question, déclaration, ordre, etc., sans qu'il soit besoin d'un verbe introducteur marqué, porteur de ces précisions. On comprend bien que le recours à ce type de verbes ne s'avère nécessaire que pour une reproduction des énoncés lorsque celle-ci se trouve réduite au silence de la transmission écrite. Or on a vu que ces verbes-là étaient des emprunts à l'arabe, langue qui correspond précisément au contact des Peuls avec l'écriture et se trouve fondamentalement associée à celle-ci. Les enfants dans les écoles coraniques commencent par l'apprendre par l'écrit avant même de comprendre le sens de ce qu'ils apprennent à lire et à écrire.

Ces emprunts à l'arabe s'expliquent par l'introduction de l'écrit dans la culture peule, par le biais de l'islamisation qui, par l'apprentissage essentiellement écrit de la langue arabe dans son registre classique et savant, a introduit tout un lexique (en particulier, bien sûr, le lexique du domaine religieux, mais aussi celui de beaucoup d'autres domaines relatifs à des notions telles que le temps, les mesures, etc.). Le peul a ainsi adopté et adapté des mots arabes à sa phonologie et à sa morphologie, au point parfois de rendre ces emprunts indécélables au premier abord. Cette imprégnation culturelle a aussi entraîné, d'ailleurs, l'adoption d'une écriture : la graphie arabe a été adoptée moyennant quelques modifications, l'ajout de points diacritiques par exemple ou d'autres signes supplémentaires, pour transcrire les phonèmes qui n'existent pas dans la langue arabe. C'est ce que l'on appelle la graphie ajami.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 1. هَيِّتْ يَا اللَّهُ فَتُوحَ مَا لَمْ يَفُورْ اسْتَوْجِبْ مِمَّا كُنْتَ تَعْلَمُ بِتَرَادُفِ
 انْتِجَاحِ نِعْمَتِنَا اذْ تَنْتَازِقُ فَوْقَ وَنَا لَمُفْتَدٍ عِبْتِ هَذَا اِجْتِافِ
 بِعَلَّامَةِ اَنْتَا وَاوَلَمْ تَمُرَّ بِرَبِّ اَحْمَدَا
 2. هَيِّتْ يَا رَبِّ عَزَّ وَجَلَّ تَفَوُّضَنَا هُوَ اللَّهُ رَبُّ شَوْطِ جِبْرِيلَ وَصَلَّوَا
 اَوْ تَنْتَابِ اَلْاَنْبِيَا فَاَحْمَدَا اَنْبِيَا عَزَّ وَجَلَّ اَلْبَيْتِ اَلْبَيْتِ
 وَيُجْعَلُ هَيِّتْ يَا رَبِّ عَزَّ وَجَلَّ
 3. مَتْرُوبِمْ يَا اللَّهُ فَمَنْ حَرَمَ اَجْرَا مِمَّ كَمْ تَوَجَّهْنَ اَجْرَا
 اِنْ يَعْصِي هَيِّتْ اِنْ يَرْوُحُ اَجْرَا لَمَنْ يَرْوُحُ لَمَنْ يَرْوُحُ نَوْرُ
 لَمَنْ يَرْوُحُ لَمَنْ يَرْوُحُ اَجْرَا
 4. فَيَبْرُتْ تَرْوُحُ اَجْرَا اَلْبَيْتِ هَيِّتْ يَا رَبِّ عَزَّ وَجَلَّ
 اِنْ يَعْصِي رَنْتَمِنْ اَجْرَا اَيَا يَبْدُ تَرْوُحُ لَمَنْ يَرْوُحُ
 اَجْرَا اَجْرَا اَجْرَا
 5. تَرْوُحُ اَجْرَا اَلْبَيْتِ هَيِّتْ يَا رَبِّ عَزَّ وَجَلَّ
 مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا
 مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا
 6. تَرْوُحُ اَجْرَا اَلْبَيْتِ هَيِّتْ يَا رَبِّ عَزَّ وَجَلَّ
 مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا
 مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا
 7. تَرْوُحُ اَجْرَا اَلْبَيْتِ هَيِّتْ يَا رَبِّ عَزَّ وَجَلَّ
 مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا
 مَقْدَمِ كَمْ تَرْوُحُ اَجْرَا

Fig.2 : poème en ajami d'Ahmadu Mustafaa mo Dingiraawi⁴

Mais, tant qu'on reste dans une situation d'oralité, on n'a besoin que d'un verbe introducteur neutre : le verbe « dire ». Et il est symptomatique que, même lorsque le narrateur peut utiliser l'un de ces verbes empruntés à l'arabe, tels « ordonner » ou « répondre », il le double du verbe « dire » pour introduire l'énoncé au style direct qu'il reproduit : tout énoncé, transposé de son énonciation directe à son énonciation reproduite par un tiers, a donc besoin de ce sésame qui, en fait, n'est que l'équivalent des deux points dans le système scripturaire.

La neutralité sémantique de ce verbe « dire » (*wiide*, en peul) est telle qu'il devient pour ainsi dire polyvalent ; c'est ainsi qu'il s'utilise comme auxiliaire, comme support verbal avec ce qu'on appelle les idéophones⁵. Ces mots ont besoin d'un verbe neutre pour fonctionner grammaticalement dans la phrase et le peul utilise alors pour cela

⁴ - Poème extrait du Cahier 60, n° 21 des Documents littéraires et linguistiques, de l'ensemble « Fouta-Dyalon » du fonds Gilbert Vieillard, Dakar, IFAN.

⁵ - Les idéophones sont des mots invariables décrivant un mouvement, un état, etc., comme, en français, cahin-caha, couci-couça par exemple.

deux verbes : « faire » et « dire » selon la base (action ou expression verbale impliquée par le sens de l'idéophone). Et c'est ainsi que, paradoxalement, le verbe « dire » en arrive à être utilisé avec l'idéophone exprimant le silence total – *o wii ten*, « il fit silence, se tint coi, ne dit plus un mot » –, ce qui souligne on ne peut mieux l'effacement, la neutralité de ce verbe « dire ».

Et pourtant, autre paradoxe significatif : on rencontre, surtout dans la littérature religieuse, un participe passé du verbe dire, *bi'aangol*, le « dit » employé absolument dans des expressions renvoyant essentiellement à la parole divine ou à celle du Prophète Mouhammad (son médiateur, son messenger). Sans doute faut-il considérer qu'est sous-entendu le mot *konngol*, qui signifie, selon le contexte, « mot, énoncé, phrase, sentence... », c'est-à-dire la formulation verbale d'un contenu spécifique. D'ailleurs, on trouve en concurrence les deux formulations dans des phrases comme : « suivez la parole de Dieu ou suivez la parole du Prophète » où ces deux termes (*konngol* et *bi'aangol*) figurent indifféremment. Certes, on se trouve ici devant un cas particulier puisque, lorsqu'il émane de Dieu, l'acte de « dire » est créateur en soi et le fait que ce soit « dit, énoncé » par Dieu suffit à donner sa réalité et sa valeur à l'énoncé qui est « dit ». Le « dire » de Dieu est, en soi, porteur d'une force qui se propage à son « dit » (on connaît les formules bibliques de la Genèse : « Que la lumière soit et la lumière fut », ou celles du dernier Évangile : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était Dieu »). Mais, là encore, par-delà ce qui est une position métaphysique, on perçoit l'une des caractéristiques propres aux cultures d'oralité, qui est la valeur attribuée à l'énonciation elle-même selon le statut de l'énonciateur : ici, le contenu du dire n'est pas spécifié, son énonciation, son « dit » se suffit à lui-même étant donné qu'il est celui de Dieu.

Haal-

Pour rester encore quelque peu dans l'exploration du lexique relatif à l'activité langagière, il faut signaler que le verbe peul *wolwude*, signifiant non plus « dire » mais bien « parler », c'est-à-dire communiquer sa pensée par le système de sons organisés par la langue, ce verbe donc est, au Massina, assez peu employé. Il est remplacé, couramment, par le verbe *haalde*, lui encore, emprunté à l'arabe (*qāl*). Cette qualité d'emprunt est totalement oubliée mais il est aisé de la démontrer linguistiquement.

On peut s'étonner que, pour un terme qui est tellement fondamental et usuel, la langue ait finalement donné la préférence à un emprunt ; disons plutôt que l'on peut stipuler qu'il ne s'agit nullement là, cette fois, d'un emprunt par manque mais, au contraire, possiblement, d'une volonté de réhabilitation de la notion de parole en lui attribuant un statut ennoblé par le recours au registre lexical savant, celui de l'arabe, langue auréolée d'une dimension « sacrée ».

Toutefois, avec la fréquence de l'emploi, ce terme s'est banalisé et on y a recours pour toute activité langagière ordinaire impliquée par la communication. *Haala* signifie, selon le contexte, la parole en tant qu'acte de discours (émission d'un message, propos, voire conversation) ou le discours lui-même dans son actualisation : l'histoire, l'affaire évoquée, un récit. L'élargissement du sens de ce terme est tel qu'il peut aussi signifier le motif, le sujet, la raison de... (comme dans les exemples suivants : quelle est la raison, quel est le sujet, quel est le motif de...?).

La coexistence des deux verbes, celui originellement peul *wolwude* et celui emprunté à l'arabe, permet alors de raffiner la notion de parole : si *haalde* et *haala*, « parler » et « parole », ont un champ d'emploi très étendu, allant de l'activité discursive en tant que telle comme aptitude à exprimer sa pensée jusqu'à la traduction de celle-ci par la langue dans un discours déterminé, les emplois du verbe peul *wolwude* et du nom *woliinde* (*bolle* au pluriel) semblent bien souvent indiquer que la parole est, dans ce cas, davantage envisagée dans sa réalité de phénomène physique relevant de la phonation et de l'audition. Voici quelques exemples significatifs qui illustrent le caractère plus abstrait de la racine *haal-* et celui plus concret de la racine *wol-* :

- *kunndude kebii ko haala* : « des bouches ont eu de quoi parler » (on reste dans le vague) ;
- *kunndude mbowlï en* : « des bouches ont parlé de nous », i. e. se sont bien faites entendre à notre sujet ;
- *mi nanii haalaaji makko* : « j'ai entendu ses paroles », i. e. j'ai compris ce qu'il a voulu dire ;
- *mi nanii boliide* (ou *bolle*) *makko* : « j'ai entendu ses paroles », i. e. j'ai bien perçu les vocables (les mots eux-mêmes, précis, déterminés) qu'il a émis.

Haalaaji fait plutôt référence à la parole comme médium d'un message et *bolle* comme objet formel, réalité linguistique ; ce que traduit bien le proverbe cité par Gaden dans son livre sur les proverbes toucouleurs : *so bolle worbe dido ngartidi woto refto doon, anndu gasii*, « si les paroles de deux hommes sont ensemble arrivées à 'ne répète pas ça !', sache que c'en est fini » (Gaden, *ibid.* : 32) ; il ne reste plus aux adversaires qu'à se battre pour régler leur différend.

Enfin, signalons que la forme même de l'adjectif désignant la langue peule : *fulfulde* (le peul comme on dit « le français, l'anglais ») indique que le nominal « langue » auquel il renvoie est non pas *haala* mais *woliinde*. Notons que les linguistes peuls modernes se sont, à leur tour, laissés influencer par leur formation à l'école et à l'université françaises et, au lieu de prendre ce terme de *woliinde* pour parler de la langue, ont adopté carrément, comme l'a fait le français, le terme désignant l'organe lui-même, *demngal*, ce qui en peul, à l'origine, ne correspond pas à l'acception linguistique du mot !

Approche socioculturelle

Je ne m'étendrai pas davantage sur cette partie lexicographique que j'ai crue nécessaire pour situer à présent l'attitude idéologique (au sens étymologique du mot) des Peuls par rapport à la parole. Cette attitude se manifeste à travers trois domaines :

- sur le plan le plus immédiat : celui du réseau relationnel et des comportements conventionnels régissant les rapports entre les personnes ;
- sur le plan de l'organisation sociale : avec l'attribution du droit à la parole publique à une classe socioprofessionnelle distincte ;
- sur le plan du traitement esthétique et artistique de la parole, dans ce que l'on désigne par l'oxymore de « littérature orale ».

À la base de tout cela, on trouve le statut particulier reconnu à la parole émise : sa force illocutoire et performative. En effet, la parole est en soi une force agissante et

le mot, sitôt prononcé, semble doué d'une réalité qui lui confère une virtualité de parcours indépendants. On a là une conception de la « parole » qui combine, d'une part, sa qualité efficiente d'acte doté d'un pouvoir de réalisation, d'autre part, sa qualité de réalité dotée d'une portée intentionnelle mais dont le sens et l'effet peuvent être détournés. Voilà ce qui informe toute une série de procédures langagières dans la communication entre les personnes. Cela est particulièrement mis en évidence lorsqu'il s'agit des interdits relatifs à la prononciation du nom propre attribué à la personne par la cérémonie que nous appelons, par commodité, « baptême ». Le nom propre a certes un statut plus décisif qu'un nom ordinaire du fait que ce qu'il identifie et représente est une personne ; si bien que dire le nom de quelqu'un est conçu comme donnant une prise sur la personne. Ce nom est donc considéré comme pouvant être l'objet de manipulations malveillantes (attaques de magie efficaces si on peut le prononcer le nom) ; c'est aussi la raison pour laquelle il donne lieu à tout un protocole de bienséance. Dans les relations familiales, toutes les personnes qui sont dans une relation de respect vis-à-vis d'une autre non seulement ne peuvent l'appeler par son nom, mais ne peuvent prononcer ce nom, même en leur absence. Par exemple, les enfants ne prononcent pas le nom de leurs parents, même s'il s'agit d'autres personnes que ceux-ci. On a d'ailleurs recours à maints subterfuges : surnoms, attributs tels que « mère d'Untel » (en citant un nom prononçable) ; on en arrive à des situations cocasses d'inversion des appellations : ainsi, tel enfant baptisé du nom de son grand-père (ce qui est assez fréquent) sera appelé « Papa » (*Baaba, Baabiiyo*) par son propre père, ce dernier ne pouvant en effet prononcer le nom du sien.

Certes, le nom propre représentant directement la personne, son statut est particulier mais, même dans la vie courante, la parole émise est l'objet d'une méfiance dont témoignent nombre d'exemples. Cette méfiance s'étend même aux situations et aux propos ordinaires. Il est symptomatique que le verbe *haalde*, « parler », lorsqu'il est employé au passif, prend un sens tout à fait négatif : celui de « défrayer la chronique, être critiqué ». Le participe passif « quelqu'un dont on parle » signifie quelqu'un de décrié, qui prête le flanc à la critique, donc qui se conduit mal : être la cible de conversations ne peut être conçu que comme potentiellement péjoratif. De même, avec le suffixe désignant une action réciproque *haaltondirde*, « parler les uns des autres », le verbe signifie « se cafarder mutuellement, divulguer des cancans l'un sur l'autre, dévoiler chacun les vices de l'autre » ; ce qui confirme cette méfiance spontanée du Peul vis-à-vis de la parole sitôt qu'elle a pour objet la personne et ce qui rappelle, bien sûr, l'avis d'Ésope « la langue est au monde la meilleure et la pire des choses ». Une série de dictons du Sénégal l'illustre :

- *so hunnduko alaa demngal, ko nafata joomum ?* : « si la bouche n'a pas de langue, en quoi sert-elle à son maître ? » ;
- *ko hunnduko danyi koo, ko demngal hokki dum* : « ce que la bouche a gagné, c'est sa langue qui le lui a donné » (Gaden, *ibid.* : 146) ;
- *demngal woni goski joomum* : « la langue est la civière de son maître » ;
- *demngal ina wonta mbaroodi sonnga joomum* : « la langue devient lion, bondit sur son maître » (Gaden, *loc.cit.*).

Et, de fait, la discrétion est l'une des vertus fondamentales du *pulaaku*⁶, cette idéologie de la personne qui sert de référence identitaire et de point de ralliement moral aux Peuls où qu'ils aient été conduits par leurs migrations. Le verbe signifiant « se taire » signifie aussi « se tenir tranquille, être calme », et le silence est valorisé : un dicton fait un jeu de mots sur *hunnduko* (bouche, ouverture) et *hanndoko* (fermeture avec barre de sûreté), car *ko reedu waawi jogaade koo hejjataa e hunnduko*, « ce que le ventre peut tenir ne tiendrait pas tout dans la bouche » (*ibid.* : 147), c'est-à-dire que l'on ne doit pas dire tout ce que l'on pense, ni raconter tout ce que l'on sait.

Outre leurs proverbes, leurs dictons, leurs formules, quel est leur discours spontané sur la parole ? Nous avons un témoignage recueilli par Angelo Maliki (1984) auprès de Peuls nomades du Niger. Angelo Maliki publie, dans cette petite plaquette, deux entretiens, le premier avec une femme d'une quarantaine d'années, le second avec un homme d'une soixantaine d'années. Si celui-ci parle davantage des problèmes de l'élevage et des activités propres à la vie nomade, la première traite de façon plus subjective des heurts et malheurs de la vie, et elle s'étend sur la parole (Maliki, 1984 : 37-39) :

« L'homme a un souffle de vie, la bête aussi. L'homme a un cœur et la bête aussi a un cœur. Et quand le souffle sort avec la mort, l'homme et la bête ne sont plus rien. 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 ce 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 pas parler. Mais l'homme c'est la parole. »

Après avoir reconnu la parole comme faisant l'essence de l'homme (comme ce religieux évoqué par tel philosophe du XVIII^e siècle et qui, devant la cage d'un singe, se serait exclamé : « Qu'on lui donne la parole et je le baptise ! »), cette femme peule évoque les qualités et les effets de la parole dans les relations humaines en ces termes très sensibles :

« L'homme peut tout faire avec sa parole. Il peut dire une parole savoureuse, qui donne aux autres la joie. Une parole de sel, qui a du goût. Une parole qui mange, qui saisit la poitrine, le cœur, le dos. Une parole qui frappe le ventre, en révélant les pensées cachées. Une parole qui donne à tout le corps de celui qui l'entend un frémissement qui descend jusqu'aux jambes.

L'homme s'ot se reconnaît par sa parole. Parce qu'il dit toute parole qui lui arrive à la bouche. Toute parole qui passe par sa bouche, il la crache. Alors que l'homme prudent, l'homme doté de discrétion, sait se taire, et sait parler au moment opportun...

La parole de l'homme sort du cœur. C'est dans le cœur qu'elle mûrit, qu'elle cuit. C'est dans le cœur qu'elle grandit. La parole de l'homme appartient au cœur et non à la bouche.

Le cœur c'est la personne. Tu ne prononceras pas toute parole qui arrive sur ta bouche. La parole appartient au cœur. Si ta parole n'appartenait plus au cœur, ce serait la folie. C'est le fou qui dit toute parole qui lui vient à la bouche. Qu'est-ce que la folie, sinon le fait que la parole ne suit plus le cœur, que la parole n'appartient plus au cœur ?

⁶ - Voir le chapitre 22 de Bocquené, 1986 et Boesen, 1999 : 83-97.

L'intelligence est du côté du cœur. Elle appartient au cœur. Une parole bonne est une parole qui sort du cœur, parce que le cœur fait cuire toute parole. Une parole crue ne vient pas du cœur. Mais l'intelligence est instable... à certaines occasions elle sort, sans qu'on le veuille. Alors tu dis des paroles vides, sans signification, ou des paroles méchantes, sans pouvoir vraiment dominer ce qui sort de ta bouche...

Le *pulaaku*, c'est la crainte de manifester devant tout le monde ce qu'il y a dans ton cœur... la crainte réciproque, c'est la communauté de vie. » (*ibid.*)

On a donc une identification de l'homme et de la parole (la parole est le propre de l'être humain), puis du cœur et de la personne (la spécificité de chacun lui vient de son être intime), l'intelligence appartient au cœur (l'intelligence est une capacité polyvalente, dont le cœur doit savoir gérer l'instabilité pour la traduire en parole cuite, c'est-à-dire préparée, transformée, etc.).

Ce qu'on peut retenir de ce discours, c'est qu'il met l'accent sur la prééminence de cette notion de « communauté de vie » qui doit commander l'utilisation de la parole et, en conséquence, sur la primauté de l'intelligence du cœur par rapport à celle de l'intellect, cette intelligence « instable ». Dans une société d'oralité où la parole émise, ouïe, échangée est le socle de toute communication, on comprend à quel point elle doit être l'objet d'une attention aigüe pour ne pas mettre en péril l'équilibre même de la communauté.

Cette obligation de discrétion et cette contrainte culturelle permanente vis-à-vis de la parole ont des conséquences à des niveaux différents. Outre les comportements évoqués plus haut, on note le recours à des manipulations particulières de la langue :

- la manipulation portant sur le lexique, qui se traduit par le goût pour l'expression allusive, pratique habituelle mais qui exige une grande perspicacité pour qui n'est pas rompu à cet exercice. Avec le *mallol*, l'allusion, on s'évertue à faire deviner le message que l'on a à transmettre au moyen d'un discours détourné qui, par le biais de l'incongruité parfois, met sur la piste, qu'il s'agisse d'une bonne ou d'une mauvaise nouvelle ;
- la manipulation portant sur la face phonique des mots, avec la pratique de sortes de javanais combinés avec du verlan et dont certains sont d'une complexité inimaginable. Ces jargons (le *gane* ou *ganni*), que chaque groupe de jeunes invente, impliquent une grande complicité et une virtuosité extraordinaire, mais ils leur permettent de contrer cette contrainte de discrétion en communiquant librement sans être compris des gens extérieurs à leur communauté. Cela obéit toujours à ce souci de masquer la parole crue, de la transformer pour la rendre inoffensive, son effet se réduisant à un usage restreint qui implique une complicité, forcément garante de son innocuité. Mais cela traduit aussi une maîtrise tout à la fois des structures et du lexique de la langue, de la mémorisation et de l'application du système de déformation choisi et, enfin, de l'articulation verbale elle-même. Nous verrons que ces qualités sont de même exploitées dans l'expression poétique.

Cette attention accordée à la langue se traduit, également, au niveau de l'organisation sociale, et cela n'est pas particulier aux Peuls mais à de nombreuses populations sahéliennes qui, vivant dans une culture de l'oralité, partagent forcément des représentations identiques concernant la parole et ses pratiques. L'indice le plus frappant en est cette institution sociale qui attribue la parole agissante à une classe

socioprofessionnelle, celle des griots. Ce sujet mériterait à lui seul un développement, tant est important le rôle de ces détenteurs de la parole sociale dans les rouages de la société et dans la perpétuation du patrimoine culturel, ce savoir collectif qui soude une communauté. La fonction du griot est directement liée à la force illocutoire qui est reconnue à la parole, et cela se voit en particulier à travers leur rôle dans l'énonciation des devises et des épopées.

En effet, les griots usent (et abusent pour certains) de l'effet produit par leur parole sur leurs destinataires ; en particulier ceux de la catégorie la plus ordinaire, les griots louangeurs, qui exploitent la vanité de leurs proies, lesquelles, succombant à l'exaltation provoquée par leurs propos, les couvrent de dons. Mais je ne parlerai, ici, que des griots qui sont considérés comme détenteurs du patrimoine historique de la communauté, comme dépositaires des textes fondamentaux, et qui ont des fonctions déterminantes dans les rouages du système social. Suivant les coutumes traditionnelles, les notabilités avaient un griot attitré qui connaissait leur généalogie, l'histoire de leur famille, leur attribuait une devise personnelle et était leur porte-parole auprès de leurs administrés. Il faut dire que comme la parole est le médium permettant toute communication élémentaire interpersonnelle, de même le griot est le médium par lequel passe tout le réseau interrelationnel qui maintient la cohésion sociale. Jouissant d'une immunité inaliénable, il joue un rôle de médiateur dans toutes les situations présentant la moindre dissension virtuelle : un rôle d'ambassadeur entre rivaux politiques, un rôle d'intercesseur entre familles alliés (dans les mariages par exemple). Il fait aussi le lien entre le passé et le présent, en récitant les généalogies à l'adresse des descendants de la lignée, pour les inciter à perpétuer les valeurs incarnées par leurs ancêtres, et le lien entre la personne et son destin qu'il l'incite à réaliser, en lui clamant sa devise, image emblématique et valorisante à laquelle elle ne saurait déroger. Enfin, il établit le lien entre la communauté et son patrimoine culturel et historique, en déclamant les épopées et en ranimant ainsi en elle une solidarité dans le rappel de ses points d'ancrage identitaires. On a maints exemples de la force incoercible de la parole du griot sur la personne interpellée par la déclamation de sa devise : dans les récits épiques, le personnage du griot est le garant le plus sûr de la réalisation du héros qui ne se lance dans ses exploits que grisé par sa devise musicale ou sa devise verbale ou, au contraire, renonce à l'action si son griot n'est pas là pour l'y pousser.

D'ailleurs, le genre épique est l'apanage de ces griots qui, s'accompagnant au luth, ravivent les données identitaires de la communauté et sa solidarité par l'exaltation que suscite, en l'auditoire, l'évocation hyperbolique des exploits de ces personnages emblématiques qui incarnent les valeurs du *pulaaku* : l'idéologie de la personne, plus esthétique qu'éthique, la culture du non-dit et du contrôle de soi, ce sens intime et chevaleresque de l'honneur, dont le point focal est un sens aigu de la liberté, l'indépendance tant vis-à-vis d'autrui que vis-à-vis de ses propres contraintes.

Cette évocation des récits épiques nous amène au traitement esthétique, artistique de la langue dans l'expression littéraire. En effet, l'autre face de cette attitude à l'égard de la parole et de sa force est la grande attention portée par les Peuls à l'expression orale et à la recherche stylistique dans la création littéraire. La littérature orale y est extrêmement riche et elle se distribue dans divers genres dont chacun a ses caractéristiques.

Je passe outre le conte, qui est la base même de l'éducation enfantine dans les sociétés d'oralité et dont l'importance est fondamentale dans la transmission des comportements sociaux et éthiques, puisque cela est valable partout et ne présente pas d'originalité. J'ai déjà évoqué le genre épique qui, lui aussi, est pratiqué par bon nombre d'autres populations de l'Afrique de l'Ouest. Mais, ce qui est le plus frappant, c'est la richesse de la production poétique. Elle comprend aussi bien de la poésie savante d'inspiration islamique et mystique que de la poésie profane :

- la première suit les règles complexes de la poésie arabe classique (rime, scansion suivant une métrique donnée). Elle comprend une grande variété de genres (élégies, prônes, odes, etc.) et elle est toujours chantée. On y retrouve la recherche des images, des jeux phoniques et rythmiques propres à toute poésie ;
- la seconde est pratiquée par des poètes talentueux et reconnus qui traitent de tous sujets. C'est une poésie libre, bien rythmée mais non chantée ;
- le genre traditionnel le plus original est celui des « louanges aux bovins », pratiqué par les jeunes bergers (Seydou, 1991). Contrairement à ce que l'on pourrait attendre de simples jeunes gens, ces poèmes ne relèvent aucunement d'une inspiration naïve ou populaire. Ils sont, au contraire, d'une facture très sophistiquée, très travaillée, présentant un véritable condensé des tropes et des figures de style, ce qui témoigne d'une conscience très fine de ce que la poésie est à la langue. Normalement, ces poèmes sont récités à perdre haleine, rythmés par les unités de souffle et les figures de style associées au rythme et aux sons, lors des fêtes de transhumance.



© Christiane Seydou (1977)

Fig.3 : berger peul et son troupeau en marche vers Wouro-Dialloubé (Mali) pour les fêtes du *degal* (retour de transhumance)

Il y a ainsi chez les Peuls un goût pour l'art verbal, qui est profondément ancré et bien partagé, et une grande richesse dans la création littéraire. Je pense qu'on peut attribuer en partie cela au fait évident que, étant à l'origine un peuple de pasteurs nomades, ils se trouvaient dans une situation qui ne favorisait guère un investissement artistique dans des domaines impliquant des matériaux encombrants ou des technologies complexes : on ne va pas trouver de statuaire par exemple. En revanche, le patrimoine immatériel, comme on l'appelle, y est florissant : langue et musique sont des biens qu'on peut aisément transporter avec soi où qu'on aille ; et, en corollaire, ce sont aussi des biens inaliénables qui permettent de rester soi-même, au milieu des autres, en dépit de la dispersion due aux migrations. On investit donc, plus qu'en toute autre chose, dans la langue et dans l'exercice de la parole, y compris dans sa fonction essentielle de communication avec, comme on l'a vu, tous les protocoles structurant les relations sociales que dans ses potentialités esthétiques, avec des manifestations langagières allant de l'élaboration ludique de jargons à l'expression poétique la plus sophistiquée.

Références bibliographiques

Bocquené H.,

1986, *Moi un Mbororo. Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun*, Paris, Karthala.

Boesen E.,

1999, « Pulaaku. Sur la foulanéité » in Botte R., Boutrais J. et Schmitz J. (dir.), *Figures peules*, Paris, Karthala : 83-97.

Gaden H.,

1931, *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs*, Paris, Institut d'Ethnologie.

Maliki A. B.,

1984, *Bonheur et souffrance chez les Peuls nomades*, Paris, EDICEF.

Seydou C.,

1987, « La notion de parole dans le dialecte peul du Mâssina (Mali) », *Journal des Africanistes*, 57/1-2 : 45-66.

1991, *Bergers des mots, poésie peule du Massina*, Classiques africains 24, Paris, Les Belles Lettres.