



**HAL**  
open science

# Du discours proverbial à la communicabilité des implicites. Un parcours en anthropologie linguistique

Cécile Leguy

► **To cite this version:**

Cécile Leguy. Du discours proverbial à la communicabilité des implicites. Un parcours en anthropologie linguistique. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paris Descartes (Paris 5), 2008. tel-01890678

**HAL Id: tel-01890678**

**<https://shs.hal.science/tel-01890678>**

Submitted on 8 Oct 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cécile Leguy

# Du discours proverbial à la communicabilité des implicites

Un parcours en anthropologie linguistique



Document de synthèse  
en vue de l'Habilitation à Diriger des Recherches  
(2008)

Volume 1

Université René Descartes - Paris Sorbonne

Sous la direction de Frank Alvarez-Pereyre, ethnolinguiste, directeur de recherche au CNRS

**Jury :**

Ursula Baumgardt, maître de conférences HDR en littératures orales africaines, INALCO, Paris

Geneviève Calame-Griaule, ethnolinguiste, directrice de recherche honoraire au CNRS

Graham Furniss, professeur de *littératures en langues africaines*, SOAS, Londres

Denis Monnerie, professeur d'anthropologie à l'Université Marc Bloch, Strasbourg

Marie-Dominique Popelard, professeur de philosophie à l'Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle

Paulette Roulon-Doko, ethnolinguiste, directrice de recherche au CNRS

#### Notes :

Les références bibliographiques sont indiquées selon la norme anglo-saxonne (auteur, date : page(s)) pour ce qui relève de la bibliographie générale.

Les références à mes propres publications ou travaux sont indiquées par une lettre et un chiffre, en correspondance avec le classement présenté à la fin de ce volume, pp. 104-106.

Dans les transcriptions du boomu, seuls les tons haut et bas ont été notés, l'absence de ton sur une voyelle indiquant un ton moyen. Dans le découpage grammatical, le + indique un amalgame. Les abréviations utilisées sont : *nég.* (négation), *aux.verb.* (auxiliaire verbal), *loc.* (suffixe de localisation), *m.sub* (marque de subordination), *pron.rappel* (pronom de rappel), *part.verb.* (particule verbale).

Photo de couverture : les villageois de Sialo lors d'une procession autour du village, 1994 (cliché C. Leguy)

## Introduction

Le mémoire de synthèse, rédigé en vue d'obtenir l'Habilitation à Diriger des Recherches, est l'occasion de faire un retour réflexif sur un parcours intellectuel fait de choix en lien avec des exigences, mais aussi de hasard en fonction de rencontres, de propositions, de projets de recherche auxquels on participe sans en être forcément l'instigateur. Le recul réflexif doit permettre de dégager une ligne de conduite, un cheminement et peut-être d'affirmer une pensée, la construction d'une ligne droite. C'est du moins comme cela que les amis et collègues, m'encourageant à faire cet exercice, m'ont présenté les choses.

L'aventure est intellectuellement stimulante. Je décidai donc de m'y lancer, non sans quelque appréhension. S'il ne me semblait pas difficile de montrer la cohérence de mon parcours, il est des choix qui demeurent rationnellement inexplicables. Les autres jouent un tel rôle dans nos vies qu'il est bien malaisé parfois de distinguer ce qui vient de soi et ce qui nous a été donné par le hasard d'une heureuse rencontre. Se retourner, un instant seulement, et regarder depuis le point où l'on est parvenu son cheminement intellectuel, c'est aussi revoir des visages, réentendre des paroles, relire des pages qui sont comme autant de panneaux indicateurs, situés à la croisée des chemins. Rencontres et événements ont donné peu à peu une forme au chemin qui s'est construit et dont on ne peut prétendre avoir maîtrisé tous les méandres. Malgré tout, il a fallu à un moment faire des choix, prendre au sérieux telle parole et non telle autre, accorder de l'importance à telle rencontre et en négliger d'autres. Ce sont ces choix, réfléchis et pesés souvent, faits dans l'insouciance ou la précipitation parfois, qui constituent à proprement parler le parcours en anthropologie linguistique que je vais tenter de retracer dans les pages de ce mémoire.

On ne peut citer toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont pu jouer un rôle dans le tracé du chemin. Qui sait combien cette femme âgée, qui avait passé la plus grande partie de sa vie au Congo belge et complétait sa pension de veuve en enseignant le piano, a contribué à me sensibiliser aux mystères du continent africain en confiant à mon esprit curieux ses albums de photos jaunies et commentées quand j'arrivais en avance pour mon cours ? Cette enseignante au collège qui nous incitait à écrire de la poésie et nous partageait les siennes, nous demandant dans une complicité confiante ce que nous en pensions, n'a-t-elle pas ouvert la porte non seulement à la lecture poétique, mais aussi à la réflexion sur le langage ? Les vers tant lus de Marina Tsvétaïéva et son attention au rythme de la langue ont-ils servi de passage vers d'autres formes de poétique ? Qui peut prétendre retrouver les fondements de ses questionnements ? Ils se cachent bien souvent dans les événements si intenses de l'enfance et dirigent ensuite nos choix sans que nous en ayons toujours conscience.

Une rencontre a sans aucun doute compté plus que tout autre dans l'orientation tant thématique que culturelle qu'a pris ma route d'ethnographe. Celle de Pierre Diarra, un étudiant malien, passionné comme moi par la philosophie du langage, qui allait devenir le père de mes enfants après avoir partagé mes réflexions philosophiques pendant des années d'études. Il disait régulièrement des proverbes et cela m'intriguait. Il venait d'un village de

savane où la parole était une richesse ; il pouvait intervenir pour qu'on m'y reçoive en amie et je désirais partir. Petit à petit, les choses se mettaient en place : j'approfondirai mes réflexions sur le langage en partant vivre seule dans un village africain, en apprenant une langue tonale riche en formules imagées, en partageant un mode de vie et de parole qui m'était étranger. Je deviendrai ethnographe, chez les Bwa, au Mali, et m'y intéresserai plus précisément aux manières de parler, aux proverbes, à la littérature orale.

Du point de vue disciplinaire, mon parcours est multiple puisqu'il part de la philosophie la plus spéculative pour mener vers une certaine manière de pratiquer l'anthropologie fondée sur l'interdisciplinarité, notamment entre ethnologie et linguistique, mais aussi littérature et communication. Cependant, cette pluridisciplinarité revendiquée me semble avoir sa cohérence et même sa nécessité, étant donnés les objets de recherche qui ont retenu mon attention tout au long de mes travaux.

Du point de vue contextuel, ma réflexion s'est ancrée dans un contexte socioculturel et linguistique relativement délimité, même si l'on pourra discuter plus avant cette conception « située » de l'anthropologie. Depuis le DEA en effet, mes recherches ont principalement été consacrées à l'Afrique de l'Ouest et plus précisément à une petite région située à l'est du Mali et à l'ouest du Burkina Faso (entre les villes de Djenné et de Bobo-Dioulasso), où vivent les Bwa<sup>1</sup> (ou Bwaba), des cultivateurs sédentaires qui parlent une langue du groupe gur, le bwamu ou boomu<sup>2</sup>. C'est plus précisément dans le pays boo malien<sup>3</sup> que j'ai mené mes enquêtes, sur un territoire s'étendant d'ouest en est des confins du pays minyanka à la frontière burkinabé, du nord au sud de la pointe méridionale de la falaise de Bandiagara et du pays dogon à la région des Bobo (Madaré) (soit environ 80 km sur 120 km. Cf. cartes jointes en annexe).

Malgré une très grande pauvreté, renforcée ces dernières décennies par la sécheresse endémique de cette région voisine du Sahel, malgré le sentiment de figurer parmi les « laissés pour compte » de l'État malien du fait du manque d'infrastructures, malgré l'exode saisonnier ou permanent d'un nombre de plus en plus important de jeunes hommes et femmes cherchant ailleurs un endroit où mieux vivre, un certain « art de vivre » se dégage de la vie villageoise. Or, cet art de vivre semble être avant tout un art de parler, dans la mesure où la solution aux conflits et misères réside principalement dans une certaine manière de gérer le discours. C'est du moins ce qui m'apparut, dès mes premiers séjours sur le terrain (à partir de 1992).

Cependant il ne s'agit pas ici d'emprunter une vision « romantique » de la réalité, vision qui occulterait les problèmes existentiels et les conflits sociaux existant dans ce contexte. Derrière une façade aimable, la vie villageoise cache des violences et des ressentiments qui sont d'autant plus virulents qu'ils ne s'exposent pas au grand jour. La région est pauvre, les relations sociales souvent difficiles, les jalousies se manifestent de manière radicale. Nul n'a oublié combien les Bwa étaient réputés, il y a encore quelques décennies, pour l'efficacité de

<sup>1</sup> Dans les textes anciens, les Bwa étaient nommés Bobo-Oulé (du nom qui leur était donné autrefois par les interprètes dioula). Bwa (ou Bwaba ou Bwawa selon les dialectes) est le nom par lequel ils s'auto-désignent, le singulier étant Boo (ou Bonu : Boo-quelqu'un) (cf. Le Moal, 1957).

<sup>2</sup> Le bwamu a principalement été étudié par Gabriel Manessy (cf. en particulier 1960 et 1961), qui le classe au sein des langues gur (voltaïques) (1984). Selon Manessy, on compte dix-sept dialectes qui ne permettent pas toujours l'intercompréhension. Au Mali, on trouve deux principales formes dialectales : le *dwèmu*, dialecte dit « de Togo », et le *dahanmu*, dialecte dit « de Mandiakuy » (*Mazan'ui*), devenu véhiculaire depuis l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens qui en ont fait la langue de l'évangélisation. Dans ces deux dialectes maliens, la langue est plutôt désignée par le terme *bóómú* ou *bóóré*. J'utiliserai par commodité le terme boomu pour désigner le dialecte de Mandiakuy dans lequel j'ai plus précisément mené mes enquêtes.

<sup>3</sup> Correspondant en partie administrativement à la préfecture (ex. cercle) de Tominian et à une partie de la préfecture de San, dans la région de Ségou (IV<sup>e</sup> région du Mali).

leurs flèches empoisonnées : ils étaient pour cela recrutés comme archers par les conquérants peul (Diallo, 1997 ; Capron, 1973). Vue de la capitale, la région est évoquée aujourd'hui comme un pays reculé, pour ne pas dire « arriéré », peuplé de « païens » aux pouvoirs maléfiques, dont on présentait il y a encore quelques années les traditions anthropophages au Musée national<sup>4</sup>. Les Bwa ont surtout la réputation, non usurpée, d'être de grands buveurs de bière de mil, habitude qui devient vite une fierté dans un pays qui se dit aujourd'hui musulman à plus de 90%. Les beuveries, qui animent la vie villageoise durant toute la saison sèche, sont des moments d'échange privilégiés, mais peuvent aussi à l'excès mener à la bataille rangée.

La violence est latente, plus ou moins visible, voilée par l'ambiance bon enfant que présente bien souvent la vie villageoise ou familiale. Intéressée par les proverbes et par une manière de parler qui m'intriguait, il m'est très vite apparu que la gestion de la parole n'était pas étrangère à la gestion de cette violence. Si les Bwa, à l'instar d'autres populations voisines (notamment les Dogon (Calame-Griaule, 1987), les Minyanka (Cauvin, 1980), les Mossi (Kawada, 1998)...), sont à ce point maîtres du verbe, n'est-ce pas parce qu'ils ont appris depuis des temps immémoriaux à gérer ainsi, à conditionner en quelque sorte, toutes les difficultés inhérentes à la vie communautaire ? Être attentif aux modalités de la parole dans ce contexte serait alors un biais par lequel on pourrait atteindre une certaine compréhension, non seulement des moyens d'expression opérant dans un contexte donné, mais aussi des moyens de régulation des relations sociales et de la violence cachée qui les anime. Il s'agit alors, en tant qu'observateur, de tenir compte de ce qui se joue derrière des manières de parler fondées sur des conceptions élaborées de la parole et des jeux sociaux qu'elle permet, de ses possibilités d'action sur la réalité sociale.

En effet, la prégnance du discours proverbial, toujours considéré comme bonne manière de parler dans ce contexte, et pas seulement en milieu rural, m'a interpellée, non seulement en tant que moyen de communication et d'argumentation séculaire, mais aussi et peut-être surtout en tant que stratégie de discours permettant la résolution ou la dissolution de certains problèmes d'ordre conflictuel. L'importance accordée dans ce contexte à l'expression poétique (dans le sens bachelardien du terme) oblige à concevoir certains usages langagiers comme de véritables stratégies visant à réguler de manière totalement elliptique, mais non moins efficace, les relations sociales. Les Bwa en effet, et en cela ils se distinguent de certains de leurs voisins immédiats, notamment les locuteurs du bamanankan (ou bambara), rechignent à émettre directement toute parole pouvant être entendue comme injurieuse, insultante ou même seulement critique<sup>5</sup>. En même temps, chacun a bien l'intention de se faire entendre et les avis personnels comptent d'autant plus qu'on est dans une société où l'on aime se définir soi-même comme « anarchiste », résistant à toute forme de pouvoir (cette attitude étant fièrement illustrée par l'action des anciens lors de la Révolte<sup>6</sup> de 1915-1916 contre les Français).

---

<sup>4</sup> Une arche à sacrifice (sous la forme d'une auge), attribuée aux Bwa, était présentée au Musée de Bamako avant sa rénovation. La notice précisait que la viande humaine y était mélangée à la viande animale, le consommateur devant prendre son morceau en tournant le dos à l'auge. L'objet ne figure plus dans la collection permanente actuelle du musée.

<sup>5</sup> Cf. la notion de « mauvaise parole » telle qu'elle est présentée par Calame-Griaule chez les Dogon (1987 [1965]).

<sup>6</sup> Les Bwa furent, avec les Marka-Dafing non islamisés de la région, à l'origine d'une importante insurrection qui eut lieu en 1915-1916 contre l'occupant français. Ce qui est appelé par les historiens « la Révolte » ne s'achèvera qu'après presque un an de lutte acharnée contre le colonisateur, mais aussi contre ceux qui ont trop facilement collaboré avec lui et dont les villages sont systématiquement détruits. Cette Révolte, dont les Bwa maliens et burkinabés se préparent à fêter le centenaire (une réunion préparatoire a eu lieu en décembre 2006, cf. articles dans *Nouvel Horizon* du 14/12/2006 et dans *Le Patriote* du 20/12/2006, consultables sur Internet), a laissé le pays boo exsangue et affamé, mais ayant conquis une certaine fierté à laquelle on fait souvent référence aujourd'hui (lire à ce sujet le roman de Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens*, 1962).

La vivacité du discours proverbial et, d'une autre manière, de la littérature orale, dans le contexte ouest-africain qui m'intéresse, n'est-elle pas signe d'une certaine manière de concevoir la communication ? En effet, la gestion du discours telle qu'elle est observable dans ce contexte, pour qui veut bien se donner la peine d'y apprendre à parler et à entendre, mène à une question d'ordre plus général : celle du recours au langage voilé comme mode privilégié d'expression et de communication. Cette question pose plus largement celle de la compréhension : comment se comprend-on mieux ? Quelles sont les stratégies de compréhension choisies, valorisées, dans un contexte donné ? La compréhension est-elle première quand on a le souci de bien parler en voilant sa parole ? Qu'est-ce qui est privilégié dans ce cas ? Qu'est-ce que cela nous apprend sur la situation et peut-être plus largement sur le contexte social concerné ? Ce questionnement n'est-il pas finalement à rapprocher de la question plus générale de la « communicabilité », qui sous-tend en fait tous mes travaux depuis la maîtrise ?

En effet, je pense pouvoir affirmer que la réflexion qui m'occupe actuellement était déjà en germe dans mes préoccupations de jeune étudiante en philosophie, quand je proposais à Jean-Marie Beyssade, mon professeur de philosophie moderne, un sujet de maîtrise sur la notion de communicabilité (*Mittelbarkeit*) chez Kant. Après lui avoir exposé ce qui m'interrogeait dans cette notion et la raison pour laquelle je souhaitais en approfondir le champ d'application, il me proposa une formulation du titre du mémoire et par là un projet de recherche qui me convenait tout à fait « Communicabilité et anthropologie chez Kant » (A1). Il me semble aujourd'hui, avec un peu plus de quinze ans de recul, que la problématique annoncée par ces deux notions, « communicabilité et anthropologie », allait me conduire bien au-delà du mémoire de maîtrise envisagé et qu'elle n'a pas cessé depuis d'orienter ma réflexion.

Après une année formatrice, riche en lectures diverses, il me devint évident que mon questionnement sur la communicabilité devait être soumis à l'épreuve du terrain, qu'une aventure anthropologique plus concrète m'invitait. Je décidais donc d'abandonner la philosophie pour me tourner vers l'ethnologie.

L'Afrique s'est vite imposée. D'une part, les manières de parler de mes camarades étudiants africains me fascinaient et Pierre m'avait déjà à plusieurs reprises invitée à venir vivre quelque temps dans son village natal, Sialo, un petit village de paysans situé entre la ville de Djenné et la frontière du Burkina Faso. D'autre part, la lecture du livre de Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage*, m'avait confortée non seulement sur le choix d'un terrain d'enquête (les Dogon sont les voisins septentrionaux immédiats des Bwa), mais aussi dans une direction de recherche qui m'était encore inconnue mais semblait pouvoir m'aider à approfondir mon questionnement, l'ethnolinguistique. Comme l'écrit Sophie Caratini : « Partir, c'est tenter de résoudre quelque chose de l'ici qu'on ne comprend pas ou qu'on ne sait pas, donc que l'on "cherche" » (2004 : 64). Partir vers l'Afrique, quitter les bancs de la Sorbonne pour me mettre à l'écoute de vieux aux bouches édentées au fond de cours balayées par l'harmattan et y avaler mon lot de poussière, c'était peut-être le moyen de trouver des éléments de réponse à la question de la communicabilité, chercher à comprendre par le décentrage ethnographique « comment il peut se dire quelque chose entre nous » (Jacques, 1985 : 43).

C'est avec beaucoup d'enthousiasme que j'annonçais à Jean-Marie Beyssade, qui me demandait comment j'envisageais la suite de mes études à la fin de la soutenance du mémoire de maîtrise, ma décision de changer d'orientation et de partir « sur le terrain » poursuivre mes recherches. Ce que j'espérais pouvoir explorer concrètement en quittant la philosophie pour entreprendre des enquêtes ethnographiques au Mali m'a finalement menée vers une quête

toujours inachevée. Mon intérêt initial pour les proverbes, ou plus justement pour le discours proverbial, m'a vite conduite vers un intérêt plus général pour une manière de parler, où l'usage de l'implicite est valorisé, où des pratiques langagières codifiées ouvrent des portes vers une manière d'appréhender non seulement la communication, mais aussi la vie sociale dans son ensemble. L'occasion m'est donnée aujourd'hui de faire un retour réflexif sur l'histoire de cette recherche, sur une pratique de terrain et des choix méthodologiques, sur un objet d'enquête qui se diffuse à toute une manière de parler et de vivre qui m'entraîne vers une compréhension plus générale d'un contexte, mais peut-être aussi du langage humain. Ce recul réflexif me permet enfin de poser des jalons pour le futur, car le proverbe, conçu comme indicateur de sens, m'appelle à une écoute plus attentive du non-dit comme révélateur de ce qui compte, de ce qui importe tant qu'on préfère le taire. Il s'agit alors, en prêtant l'oreille à tout ce qui ne se dit que de manière voilée, d'ouvrir vers une approche anthropologique plus attentive aux voies de la communicabilité et du sens dans les manières de dire, mais surtout de ne pas dire, élaborées par les hommes non seulement pour se faire comprendre, mais aussi pour agir ou faire agir selon ce qui leur importe.



## PREMIERE PARTIE

**De la « communicabilité » au discours proverbial : un cheminement au confluent de plusieurs disciplines**

Il n'est pas rare qu'une problématique philosophique mène à une exploration empirique du monde. Il nous faut en effet trouver des réponses satisfaisantes à nos questions, des réponses qui sonnent juste aux oreilles des hommes parce qu'elles renvoient à ce qu'ils vivent au quotidien. En me tournant vers l'anthropologie linguistique après quelques années d'études en philosophie, j'espérais pouvoir confronter mes réflexions aux réalités du terrain. Le questionnement qui m'avait conduit à présenter un mémoire de maîtrise sur la communicabilité kantienne allait me mener vers des personnes et des lieux inconnus, vers une manière différente de communiquer qui m'obligerait à formuler autrement mes interrogations.

Derrière la notion de communicabilité, se profile l'idée d'une compréhension en partage. Kant attribue à l'artiste une certaine faculté à se faire comprendre sans qu'il lui soit nécessaire de développer un discours argumenté. Le jugement de goût est pour lui en même temps subjectif et universel et, face à la capacité qu'il reconnaît aux œuvres artistiques – plastiques, musicales ou poétiques – de mettre en accord des hommes différents, il s'interroge sur la possibilité de passer d'une subjectivité à une autre. Kant trouve sa réponse en postulant l'universalité de l'homme. S'il introduit ce qui deviendra la problématique de l'intersubjectivité, il n'aborde cependant pas la question du langage car, pour Kant comme pour ses contemporains, le langage n'est pas encore considéré comme un problème à étudier.

En interrogeant le discours proverbial, c'est plus précisément une question concernant le langage qui retenait mon attention. L'usage de proverbes dans la communication linguistique m'interpellait en tant que moyen privilégié, dans un contexte donné, de communiquer un message. Il me fallait trouver les outils aptes à en comprendre le fonctionnement. C'est à la présentation de mon cheminement théorique et à l'exposé de ces outils méthodologiques qu'est consacrée cette première partie.

## Chapitre 1

### Notion kantienne de « communicabilité » et approche pragmatique

J'avais choisi comme sujet de mémoire en maîtrise de philosophie d'explorer un concept kantien qui me semblait non seulement essentiel dans l'œuvre du philosophe de Königsberg<sup>7</sup>, mais aussi dans l'appréhension de nos manières de nous comprendre et de communiquer en général. Dans la mesure où le projet kantien menait à l'élaboration d'une anthropologie<sup>8</sup>, et que celle-ci était fondée sur la possibilité qu'ont les hommes de se comprendre, au-delà de leurs différences, le passage de la philosophie à l'anthropologie, par l'intermédiaire d'une exploration de cette notion centrale et en même temps « ignorée » (Jacques, 1985 : 42), me semblait avoir une certaine cohérence. Pour poursuivre la réflexion sur ce sujet, il m'était indispensable de l'aborder non plus seulement en philosophe, mais aussi en anthropologue et même en ethnographe, attentive au langage tel qu'il se parle et à la communication telle qu'elle se vit. Si Kant n'a pas écrit de quatrième *Critique* pour répondre à la question de l'homme, c'est parce qu'il ne pouvait concevoir l'homme comme objet de science. Kant publie donc son *Anthropologie*, qu'il traite « du point de vue pragmatique » et non systématique, en dehors de son système critique. Mais chacune des trois autres questions est posée du point de vue de l'homme et c'est finalement tout son œuvre qui tend à répondre à cette quatrième question.

Ce qui m'importe ici, dans le cadre de ce mémoire de synthèse où il me faut prendre du recul pour saisir le cheminement suivi, c'est de montrer combien ce qui m'a interpellée chez Kant, lorsque je commençais mes études, est présent dans le questionnement anthropo-linguistique qui m'a conduite à écrire une thèse de doctorat sur le discours proverbial, puis à poursuivre mes recherches sur l'usage de l'implicite dans la communication et en littérature orale.

#### 1/ Comment la notion de « communicabilité » fut à l'origine d'un questionnement

C'est dans la *Critique de la faculté de juger* que l'on voit apparaître le terme de « communicabilité » (*Mitteilbarkeit*), principalement à trois endroits différents de la partie esthétique<sup>9</sup>. Mais c'est plus précisément aux paragraphes 39-41 qui lui sont consacrés qu'elle prend toute son importance. La communicabilité telle que Kant la conçoit concerne avant tout le sentiment esthétique : elle se situe plus précisément au niveau du jugement de goût, et non au niveau du discours.

Telle est la définition de la communicabilité selon Kant : « comme elle doit se produire sans présupposer un concept déterminé, la communicabilité universelle subjective du mode de représentation dans le jugement de goût ne peut être rien d'autre que l'état d'âme éprouvé

---

<sup>7</sup> Pour Alexis Philonenko, célèbre commentateur français de Kant, c'est le « thème central » (1972 : 198).

<sup>8</sup> En 1799, Kant confie à son ancien élève Jäsche le soin de publier, sous le titre *Logique – un manuel pour les leçons*, les cours qu'il avait professés depuis 1755. C'est dans cet ouvrage, paru en 1800 (1966), que l'on voit s'ajouter aux trois questions traditionnelles de la philosophie kantienne (« Que puis-je savoir? », à laquelle entend répondre la *Critique de la raison pure* ; « Que dois-je faire? », traitée dans la *Critique de la raison pratique* ; « Que m'est-il permis d'espérer? », traitée dans la *Critique de la faculté de juger*) (1980 : 1365), une quatrième question : « qu'est-ce que l'homme? », la désignant comme englobant les autres en elle et plaçant ainsi tout son système philosophique du point de vue de l'homme (Kant, 1966 : 25).

<sup>9</sup> Dans le deuxième moment de l'« Analytique du beau » (celui de la quantité), § 8 et 9 (1985 : 970-978) ; dans le quatrième moment (modalité), § 20-22 (*id.* : 1001-1004) ; puis aux § 39 et 40 dans l'« Analytique du sublime » (*id.* 1069-1075).

dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement » (1985 : 976). Si le terme de « communicabilité » est propre à Kant, la notion elle-même n'est pas nouvelle quand il l'introduit dans l'esthétique (cf. Ferry, 1990 : chap. II « Entre le cœur et la raison »). En effet, le conflit qui a lieu au 17<sup>e</sup> siècle, entre le classicisme et une esthétique de la « délicatesse » plus subjective, renvoie directement à ce que Luc Ferry présente comme le problème de « la communicabilité de l'expérience esthétique, purement individuelle et cependant accessible à autrui sur le mode d'un "sens commun", d'un partage que rien, semble-t-il, ne vient a priori garantir » (1990 : 52). Cependant, Kant théorise ce qui n'était que discuté dans ce conflit, et la notion de communicabilité va représenter autre chose pour lui que ce problème de paradoxe – qu'il reprendra dans les deux thèses, rationaliste et empiriste, de l'antinomie du jugement de goût – dans la mesure où elle rend possible le passage de l'attrait sensible à l'attrait moral.

Quel est le statut méthodique de la notion de communicabilité chez Kant ? Quand nous éprouvons le sentiment du beau, nous voulons le communiquer à autrui. Le plaisir qu'il nous procure est le plaisir de la simple réflexion, plaisir qui doit reposer chez chacun sur les mêmes conditions subjectives de la possibilité de la connaissance en général. C'est pour cela que celui qui juge avec goût est en droit de prétendre à l'assentiment de chacun et de considérer que son sentiment est universellement communicable sans la médiation de concepts. La possibilité de communiquer est l'essence de notre savoir, la condition de toute connaissance en général. Dans la *Critique de la faculté de juger*, la communicabilité universelle de l'état de l'esprit lors du libre jeu de l'imagination et de l'entendement est le premier principe du jugement de goût (le suprasensible en étant le principe ultime), c'est-à-dire le point de référence universel de la faculté de juger lorsqu'elle s'arrête au subjectif et suppose qu'en chacun les mêmes facultés de connaissance sont en jeu. (Alors que le suprasensible indique à ce subjectif la valeur d'un principe en tant qu'idée indéterminée du suprasensible en nous). Louis Guillermit (1986 : 157) lui accorde ainsi le statut équivalent, pour la *Critique de la faculté de juger*, de ce que sont la synthèse a priori de la connaissance pour la *Critique de la raison pure* et la loi morale pour la *Critique de la raison pratique*, celui de lien entre l'intelligible et le sensible, lien par lequel l'intelligible vient influencer sur le sensible.

Le fait qu'un jugement de goût puisse être communicable offre à Kant un moyen d'échapper au scepticisme (Voir le § 21 de la *Critique de la faculté de juger*). Cette communicabilité empêche l'homme de désespérer de l'universel et elle suit en ceci la ligne de toute la philosophie critique de Kant (Marty, 1971 : 233). L'harmonie ressentie dans l'état d'esprit où se donne le libre jeu de l'imagination et de l'entendement, cette communication directe qui est au fondement du jugement de goût, a pour conséquence le plaisir esthétique, plaisir qui n'est pas seulement lié au simple attrait pour l'objet (ce qui serait de l'ordre de l'agréable), mais qui manifeste un certain « sens commun » et est donc lié à une certaine joie d'éprouver de l'universalité en soi-même. Le plaisir esthétique est réservé à l'homme parce qu'il est un être moral. Cette communication directe par le jugement de goût caractérise donc l'humanité de l'homme, sa définition comme animal sociable. « La sensibilité porteuse d'universel, c'est le gage irrécusable de l'unité de l'homme » (Marty, 1971 : 230).

Si Kant semble accorder un privilège à la nature sur l'art, c'est parce qu'il voit un lien direct entre la beauté de la nature et le sentiment moral. La nature seule est apte à pouvoir inspirer un intérêt immédiat, parce qu'elle a en elle la possibilité de se voir conjindre une idée morale : dans les belles formes de la nature, nous voyons selon Kant un signe de la réalité objective des idées de la raison, puisque l'admiration que nous éprouvons est désintéressée. Cependant, du point de vue de la communicabilité, l'art prend le privilège sur la nature, parce qu'il est une création humaine.

Les beaux-arts sont un mode de représentation qui est en soi conforme à une fin et, bien que ce soit sans finalité, qui stimule la culture des facultés de l'âme en vue de la communication en société. (Kant, 1985 : 1087, § 44)

Parmi les beaux-arts, le philosophe classe dans une première catégorie (celle des arts du langage) l'éloquence et la poésie.

L'éloquence est l'art de traiter ce qui relève de l'entendement comme un libre jeu de l'imagination ; la poésie, de réaliser un libre jeu de l'imagination comme s'il relevait de l'entendement. (*op. cit.* : 1105, § 51)

L'éloquence, nous dit Kant, « lèse » l'auditoire dans la mesure où celui-ci attend un raisonnement finalisé et se trouve finalement face à un « jeu divertissant de l'imagination » (*idem* : 1106). On peut se demander en effet si le beau-parleur ne recherche pas plus la beauté des images que la cohérence des idées. Cette question pourrait être posée de la même façon au diseur de proverbes, qui peut soumettre la nécessité de la compréhension à la beauté des images. Le poète, à l'inverse, « promet peu » pour Kant, puisqu'il ne propose qu'un art de jouer avec les mots et les idées, mais donne finalement beaucoup à penser : par l'imagination il « procure de quoi s'alimenter à l'entendement » pour reprendre les mots de Kant (*ibid.* : 1107). Le diseur de proverbes, habile à user d'images évocatrices, n'est-il pas aussi un peu poète quand il surprend son auditoire par le choix d'une formule inattendue, d'une image non convenue qui saura mettre un terme à une discussion ou orienter vers un autre débat ?

Le génie est un personnage essentiel de l'esthétique kantienne, puisqu'il est celui qui communique l'incommunicable<sup>10</sup>. N'y a-t-il pas quelque « génie » dans la maîtrise du discours proverbial tel qu'il est pratiqué chez les Bwa ? S'agit-il, quand on parle en proverbes, de « communiquer l'incommunicable » ou seulement de faire des « jeux de langage » ? S'agit-il d'énoncer une parole singulièrement évocatrice ouvrant des chemins inédits de pensée ou seulement d'utiliser les paroles d'un autre (ou les paroles de tous) pour faire entendre un message personnel. Il me semble que le proverbe, ainsi que j'ai pu le montrer dans mes différents travaux, ne saurait être conçu comme une citation, du moins tel qu'il est utilisé de manière générale dans le discours, notamment en Afrique de l'Ouest.

Dans sa critique du jugement pratique, Kant découvre que l'impératif catégorique permet de penser l'unité et la totalité comme réelles même si on ne peut les prouver théoriquement. La loi morale intervient comme une preuve de l'existence d'un sens au monde et d'une finalité qui concerne l'homme, ce qui permet de supposer une unité de celui-ci, afin qu'il échappe à l'absurdité de sa condition. Par la découverte d'une certaine communicabilité des sentiments dans sa recherche esthétique, Kant va mettre en valeur cette unité inexplicable et néanmoins évidente. Que quelque chose de purement subjectif puisse être ainsi universellement communicable va en effet venir conforter l'hypothèse d'une unité de l'homme. Mais quel est cet homme ? La recherche anthropologique n'est-elle pas nécessaire au philosophe pour comprendre cette unité seulement pressentie dans la communicabilité du jugement esthétique ?

La question kantienne est en effet celle de l'universalité. Kant lutte contre le relativisme du goût en proposant cette notion de « communicabilité » qui permet de penser le partage d'une même émotion esthétique face à une œuvre de la nature ou face à la création d'un artiste. Ce qui provoque le jugement de goût, de l'ordre du beau ou du sublime, échappe à l'histoire comme à l'espace, n'est pas situé dans un contexte socioculturel. Pour Kant, la communicabilité est gage de l'unité de l'homme, au-delà des diversités culturelles.

La réflexion sur la notion de communicabilité telle que Kant l'introduit en philosophie, avec ses insuffisances, m'ouvrirait à une interrogation sur le langage. Mais la notion de communicabilité telle que Kant l'expose ne peut suffire à nous aider à comprendre des

---

<sup>10</sup> « Exprimer et rendre universellement communicable ce qu'il y a d'indicible dans l'état d'âme provoqué par une certaine représentation – peu importe que cette expression soit langage, peinture ou plastique – requiert une faculté qui saisisse le jeu si fugitif de l'imagination, et lui donne son unité dans un concept qui puisse être communiqué sans la contrainte des règles. » (1985 : 1101)

phénomènes de communication comme les proverbes ou d'autres stratégies de discours. Kant ne situe d'ailleurs pas la notion de communicabilité dans le discours, mais seulement au niveau des facultés de l'esprit. J'aurais pu poursuivre mes études en écrivant une thèse de philosophie du langage, cependant m'attiraient non seulement le terrain et l'envie de m'y confronter au réel ordinaire, mais aussi des ambitions anthropologiques et une volonté de comprendre tant le fonctionnement des « jeux de langage » que ce qui se joue entre les hommes dans ces « jeux de langage ».

## **2/ Une approche pragmatique qui conduit de la philosophie à l'anthropologie linguistique**

Le système kantien donne une importance fondamentale à la notion de communicabilité sans pour autant développer une théorie de l'intersubjectivité, comme le montre bien Marie-Dominique Popelard dans un petit livre consacré plus précisément à l'art (2002 : 52-53). D'une part, parce que le sujet lui-même n'y est pas pensé comme individuel mais plutôt comme universel (c'est le sujet de la raison). D'autre part, parce que Kant ne considère pas (encore) le langage comme un problème, manquant du coup la question de la subjectivité. Enfin, parce que sujet grammatical et sujet logique sont chez lui confondus, ce que les progrès de la logique interdisent aujourd'hui. Pour Marie-Dominique Popelard, « Si c'est sous la condition de l'impersonnel qu'on va à l'universel, il va désormais falloir quitter Kant » (*op. cit.* : 60). Il nous faut effectivement quitter Kant, car si la notion de communicabilité telle que Kant la propose inaugure une réflexion sur la communication, cette question ne devient pourtant pertinente qu'à partir du moment où « la communication entre les entendements ne va plus de soi » (Jacques, 1985 : 44).

Le parcours kantien nous paraît biaiser la question de l'intersubjectivité en court-circuitant celle de la personne, simplement parce qu'il n'y a pas encore d'altérité pensée. Jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle, autrui ne sera au plus qu'une expérience pratique, présence sans concept, sans autre nécessité peut-être qu'éthique. (Popelard, 2002 : 51-52)

M'intéressant au discours proverbial, il me fallait donc « quitter Kant », parce qu'il n'avait pas rencontré le « problème du langage » (Jacques, 1985 : 42) alors que c'était justement un questionnement sur le langage et la possibilité d'une communication langagière qui m'interpellaient. Mon questionnement sur la communicabilité me menait vers une approche pragmatique, non pas une pragmatique philosophique, mais une pragmatique anthropo-linguistique, mon questionnement trouvant ses fondements dans une observation située dans un contexte où il me semblait nécessaire de l'immerger.

La définition de la communicabilité telle que Francis Jacques la formule, en philosophe du langage du 20<sup>e</sup> siècle au fait des avancées de la philosophie analytique anglo-saxonne, mais aussi des travaux des ethnographes de la parole (il cite régulièrement Dell Hymes dans ses travaux), lui permet de traiter la question première, programmatique de tout un cheminement philosophique : « Comment peut-il se dire quelque chose entre nous ? » (1985 : 43).

On appellera *communication* en général tout processus de mise en commun des messages entre êtres humains, quels que soient le degré d'uniformité du code utilisé, qui s'applique aux mots et aux discours en contexte interlocutif, le type de situation et le nombre des participants. Le terme de *communicabilité* désigne alors une condition de possibilité de l'interaction et de la compréhension du sens. Il insiste sur la nécessité de résister à l'explication positiviste du procès communicatif comme transfert d'information d'un organisme à l'autre et création de redondance pour l'observateur. (1985 : 14)

Dans cette approche pragmatique de l'énonciation et plus précisément du dialogue – l'énonciation étant toujours une construction commune pour Francis Jacques (*cf.* 1983) – la notion de communicabilité s'inscrit plus précisément dans le langage ordinaire. Avec en tête ce questionnement de philosophe du langage, nous pouvons entendre de manière inédite les

proverbes échangés par les bons parleurs des savanes africaines, mais aussi d'autres types de paroles, construisant pareillement leur signification dans l'interaction, en situation d'énonciation. Ce passage par la « communicabilité » kantienne pouvait ainsi me conduire, par l'intermédiaire d'une pragmatique philosophique avant d'être linguistique, vers des questionnements fondés sur l'observation de manières de parler remarquables, en particulier d'échanges de proverbes, parfois seulement évoqués, et de discours co-construits par des énonciateurs ne se donnant pas la peine de dire ouvertement ce qu'ils pensent pour se faire comprendre.

Si la question de la communicabilité telle qu'elle était proposée par Kant m'intéressait, ce qui retenait plus précisément mon attention était de comprendre comment fonctionnait le langage, en particulier quand les mots sont détournés de leur sens premier, quand ce qui est dit l'est pour faire entendre autre chose, parce que ce qui doit être entendu relève de l'indicible. Cette question rencontrait par ailleurs l'intérêt littéraire que j'avais pour la poésie et pour l'usage des tropes dans le langage ordinaire. Par le langage, les choses sont censées avoir des noms qui les désignent et qui permettent d'en parler, et pourtant, on peut les évoquer avec d'autres mots, se faire comprendre sans dire les choses telles qu'elles sont. Ce décalage entre le lexique d'une langue et les usages qu'on peut en faire m'a toujours interpellée : ce qui est en jeu, ce sont les modalités de communication d'une idée, mais aussi comme on le verra les modalités d'action par le langage.

Ainsi, c'est par la pragmatique que je peux faire le lien entre la philosophie et l'anthropologie linguistique, et établir une relation dans mon cursus entre une réflexion spéculative menée sur une notion kantienne et la recherche ethno-linguistique de terrain qui m'anime depuis que j'ai choisi mon sujet de thèse. Il me semblait nécessaire de prendre du recul par rapport à la philosophie, même pragmatique, et de m'investir dans l'observation de pratiques langagières concrètes, effectives, dont le sens serait à cerner en relation avec un contexte socioculturel et des situations d'énonciation réelles et « ordinaires ». L'approche dont je pouvais alors me réclamer était celle d'une ethno-pragmatique au sens défini par Alessandro Duranti :

I like to refer to such an approach as *ethnopragmatics*, by which I mean a study of language use which relies on ethnography to illuminate the ways in which speech is both constituted by and constitutive of social interaction. (1994 : 11)

La pertinence d'une telle approche s'est imposée à moi à deux niveaux : d'une part parce que c'est par la philosophie que j'en suis venue au choix d'un sujet de thèse touchant à l'ethnologie et au langage et, d'autre part, parce que les événements de langage qui m'intéressaient plus précisément au départ, les proverbes, n'avaient effectivement de sens qu'entendus en situation d'énonciation.



Serrure de porte (Sialo, 1994) (cl. C. Leguy)

### 3/ Rôle des laboratoires de recherche sur ma démarche interdisciplinaire

Une recherche n'est jamais menée en solitaire, même si c'est en solitaire que l'on vit son enquête sur le terrain, en solitaire qu'on écrit. Le ou plutôt les laboratoires d'accueil au sein desquels le chercheur acquiert des méthodes de travail, échange avec des collègues plus expérimentés, partage ses lectures et ses questionnements, fonde ses manières de travailler, de concevoir l'enquête ethnographique et, finalement, de produire du savoir scientifique.

Le LACITO<sup>11</sup> fut le laboratoire qui m'accueillit dès le DEA. C'était le laboratoire auquel appartenait Luc Bouquiaux et il m'invita dès le début à participer à certains séminaires, à assister aux colloques et rencontres, à venir écouter des conférences, à fréquenter la bibliothèque... Il était possible en DEA de valider les séminaires de formation proposés aux étudiants par le LACITO, sous forme de stages d'une semaine, et je les suivis tous. Ce fut pour moi la possibilité de rencontrer et d'entendre différents chercheurs, aux spécialités diverses<sup>12</sup>, qui avaient tous vocation à partager leurs passions. Le LACITO était à l'époque un laboratoire pluridisciplinaire, l'ethnolinguistique y était encore défendue avec passion. En tant qu'allocataire de recherche pour la préparation de ma thèse, je fus naturellement intégrée au LACITO, plus précisément au groupe « Rhétoriques » animé alors par Jean-Louis Siran et Bertrand Masquelier (groupe auquel appartenait également Micheline Lebarbier, avec qui j'allais ensuite collaborer dans le comité de rédaction des *Cahiers de Littérature Orale*). J'appris beaucoup dans cette équipe de chercheurs travaillant tous en anthropologie linguistique dans une perspective délibérément pragmatique (cf. Masquelier et Siran, 2000). Si après la soutenance de ma thèse, je me suis un peu éloignée du LACITO<sup>13</sup>, j'ai continué de participer de manière plus occasionnelle aux activités de deux groupes de recherche, en assistant selon ma disponibilité aux séminaires et en y intervenant moi-même. Il s'agit d'une part du groupe « Nomination, dénomination et terminologies de parenté », animé par Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier, d'autre part du groupe « Le dit et le non-dit », animé par Micheline Lebarbier et Véronique de Colombel.

C'est à l'occasion des qualifications pour le CNU que je rencontrais Patrick Renaud, en 1998. Il était mon rapporteur pour la section 07 (Linguistique) et mon approche du discours proverbial l'avait intéressé. Il m'invita tout d'abord à faire une communication lors d'une séance de séminaire du GDR « Vers une approche des pratiques langagières » (EA 1483, Paris III) qu'il animait à l'ILPGA<sup>14</sup>, puis me proposa, en sus d'une charge de cours en sociolinguistique, une participation plus active, en tant que chercheur associé. Ce fut pour moi l'occasion de rencontrer des chercheurs en linguistique et en analyse du discours comme Suzy Platiel et Lorenza Mondala. Dans ce groupe de recherche, la parole était abordée en tant que « pratique ». La participation à ce groupe de recherche m'aida à mieux formuler mes intuitions concernant l'aspect pragmatique du discours proverbial, et mes nombreux échanges avec Patrick Renaud me permirent de rédiger un article pour *Langage et société* (E1) qui reçut un accueil favorable de la part du comité de rédaction comme de certains lecteurs, dont Evelyne Larguèche. Entamant une recherche collective sur l'injure et l'islam, Evelyne Larguèche m'écrivit suite à sa lecture, me proposant une participation à laquelle je dus

<sup>11</sup> Langues et Civilisations à Tradition Orale, UMR 7107 du CNRS, fondée en 1976 par Jacqueline Thomas.

<sup>12</sup> Des ethnolinguistes comme Paulette Roulon-Doko, Jean-Claude Rivierre ou Françoise Grenand, mais aussi des ethnobotanistes comme Elisabeth Motte-Florac, des chercheurs travaillant sur le rapport au corps et à la maladie comme Alain Epelboin, des chercheurs travaillant sur les relations de l'homme à son environnement comme Serge Bahuchet ou Pierre Robbe,...

<sup>13</sup> Nommée à Bordeaux, je devais normalement être rattachée à l'équipe d'accueil du département d'ethnologie de l'université. Je jouais le jeu au départ, mais l'inactivité de cette équipe m'incita ensuite à trouver ailleurs un cadre plus motivant de recherche.

<sup>14</sup> Institut de Linguistique et Phonétique Générales et Appliquées (Paris III – Sorbonne Nouvelle).



renoncer, les Bwa n'étant pas musulmans, mais qui marqua néanmoins le début d'une relation<sup>15</sup> qui devrait se concrétiser prochainement autour de la co-direction d'un numéro des *Cahiers de Littérature Orale*.

Je commençais à participer aux activités du LLACAN<sup>16</sup> en 1999, invitée par Ursula Baumgardt, qui m'avait contactée à l'occasion de la préparation d'un colloque consacré au « proverbe en Afrique » (cf. **D3**). Le grand apport du LLACAN pour moi est la spécialisation géographique, tous les chercheurs travaillant en Afrique noire. Cette spécialisation permet des analyses comparatives tout à fait pertinentes et, plus concrètement, le partage d'expériences proches et l'approfondissement de la connaissance du terrain et de ses diverses langues, plus difficile à envisager dans un laboratoire généraliste comme le LACITO. Les deux approches me semblent alors complémentaires. Au LLACAN, je peux compléter mes connaissances des pratiques littéraires (orales et écrites) du continent africain. En ethno-linguistique, l'analyse comparative de phénomènes linguistiques dans des langues plus ou moins proches permet d'approfondir certains points. Par ailleurs, le fonctionnement des groupes de recherche auxquels je participe au LLACAN est particulièrement formateur et enrichissant pour tous. Pour chaque opération de recherche, une thématique est proposée pour le quadriennal. Dans un premier temps, nous menons une exploration commune sur le thème, certains membres de l'équipe proposant des exposés bibliographiques pour faire le point sur une approche disciplinaire ou sur un angle précis. Cette étape occupe généralement la première année, chacun travaillant pour lui-même sur son propre sujet pendant ce temps. Dès la deuxième année, ceux qui ont le plus avancé dans la préparation de leur contribution personnelle en font une présentation lors du séminaire, présentation dont le texte, fourni à tous, est discuté en commun. Enfin, la dernière année est consacrée à la relecture de tous les textes et à la préparation d'une publication collective.

L'équipe a accepté qu'une de mes étudiantes de Bordeaux 2, Alice Degorce<sup>17</sup>, se joigne au groupe et participe à la recherche commune. J'ai pu ainsi lui proposer un cadre de recherche motivant pendant ses années de thèse et continuer à suivre son travail sur les chants funéraires des Mosse du Burkina Faso.

Le travail en collaboration effectué au LLACAN m'a permis d'explorer, du point de vue ethno-linguistique mais aussi ethnologique, la question de l'espace (thème choisi pour le quadriennal 2002-2005 par les opérations « ethno-linguistique » et « littérature orale ») (cf. **D6**). Cette exploration d'une dimension négligée lors de mes enquêtes sur les proverbes et les manières de parler m'ouvrit tout un champ de réflexion. En menant plus précisément des enquêtes sur ce sujet, j'ai pu en effet me rendre compte, sur le terrain, combien la situation dans l'espace villageois pouvait être l'objet d'enjeux sociaux importants. Le Père Bernard de Rasilly<sup>18</sup>, au cours de nos discussions, m'avait signalé le fait observable que dans la majorité

<sup>15</sup> Lors de la sortie en 2004 du numéro 103/104 de la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* qui rassemblait les contributions à cette réflexion collective sur l'injure et l'islam, Evelyne Larguèche me demanda d'en faire un compte rendu pour les *Cahiers de Littérature Orale* (**F10**). Elle-même a proposé de faire le compte rendu pour *L'Homme* du numéro 59/60 des *Cahiers de Littérature Orale* consacré au nom de personne que j'ai coordonné avec Micheline Lebarbier. Nous nous rencontrons par ailleurs régulièrement au séminaire sur « Le dit et le non-dit », animé par Micheline Lebarbier et Véronique de Colombel au LACITO.

<sup>16</sup> Langage, Langues et Cultures d'Afrique Noire, UMR 8135 du CNRS et INALCO.

<sup>17</sup> Alice Degorce a présenté un mémoire de maîtrise sous ma direction à Bordeaux 2 en septembre 2000 : *Les mutations des musiques et des danses lors des funérailles moose (Burkina Faso). Expressions d'une construction identitaire*. Elle a ensuite commencé ses études doctorales à Bordeaux 2 sous la direction de Sory Camara, qu'elle termine actuellement à l'EPHE sous la direction de Danouta Liberski.

<sup>18</sup> Linguiste de formation, ce missionnaire Père Blanc vivait depuis presque quarante ans dans le pays boou quand je l'ai rencontré. Véritable encyclopédiste, il s'attela avec détermination à la rédaction du dictionnaire boou/français. Je suis allée à plusieurs reprises travailler avec lui, notamment quand je rédigeais l'esquisse grammaticale du boou qui figure dans ma thèse (**A3**, Première partie, chapitre 4).

des villages de la région, les descendants des fondateurs étaient installés à l'Est, tandis que tous ceux qui arrivaient par la suite se trouvaient à l'Ouest. Les villages qui font exception à cette règle possèdent généralement une légende explicative, qui fait l'objet de glose par les anciens. En menant des enquêtes sur la littérature orale, j'ai pu relever des contes et des proverbes qui, dans un esprit quelque peu subversif, remettent en cause les privilèges des gens de l'Est (en mettant en scène, par exemple, deux personnages prénommés Mama venant de deux villages opposés par rapport au lieu du marché. Tous deux rivalisent de malice et chacun cherche à tromper l'autre, mais finalement, ayant une même vivacité d'esprit, Mama du Levant et Mama du Couchant doivent admettre leur égalité, malgré tout). Des proverbes signifient dans le même esprit qu'on est tous soumis au même labeur, qu'on soit originaire de l'Est ou de l'Ouest. La littérature orale peut ainsi, jouant alors son rôle de compensation, rétablir un certain équilibre entre ces deux directions si tranchées dans les faits.

Les thématiques choisies pour le quadriennal 2006-2009 sont « conceptions du monde » pour l'opération d'ethnolinguistique, « l'altérité en littérature orale » pour l'opération de littérature orale. Sur cette dernière question, j'ai choisi d'aborder une figure de l'altérité en la personne du célibataire, personnage qui joue bien souvent dans les contes et proverbes bwa le rôle du contre-exemple, de celui qui ne parvient pas à être initié, à devenir un être humain à part entière et qui représente ce qu'il ne faut pas être (**D14**). J'ai pris en charge, pour les présentations bibliographiques, la partie anthropologique des sources en présentant, en sus d'une bibliographie générale, les ouvrages de Mondher Kilani (2000) et de Francis Affergan (1987) sur « l'autre » en anthropologie. Concernant la première opération, je me suis tout particulièrement penchée, en lien avec mon intérêt plus général pour le nom de personne, sur les représentations du monde et des relations entre vivants et ancêtres en rapport avec la dation du « nom du marigot »<sup>19</sup> chez les Bwa, nom véritable de la personne donné lors d'une cérémonie d'initiation et conservé secret par la suite (**D13**).

Mon intégration dans l'équipe du LLACAN m'a offert la possibilité d'un véritable travail collectif, où chacun par la présentation de ses données propres, mais aussi par sa participation à la discussion sur les données des autres, contribue à l'élaboration de la construction d'un savoir commun. Pendant plusieurs années, j'ai par ailleurs participé aux réunions d'un petit groupe de chercheurs<sup>20</sup> qui préparaient un ouvrage collectif de méthodologie sur la littérature orale. Si l'ouvrage était déjà bien avancé à mon arrivée, j'ai généreusement été invitée à participer aux débats et aux relectures et à faire des propositions d'ajouts ou d'améliorations. Ce travail d'équipe autour du projet d'écriture d'un ouvrage conçu comme un manuel m'a beaucoup appris, non seulement sur les exigences pédagogiques que requiert la composition d'un tel ouvrage à portée théorique et méthodologique, mais aussi sur la réflexion collective et les modes de construction d'un langage commun en vue de présenter le travail d'une équipe et non pas le recueil de contributions personnelles rassemblées, comme le sont souvent les ouvrages collectifs. Cet ouvrage vient de paraître aux éditions Karthala (Baumgardt et Derive, 2008). C'est avec le même souci d'une parole élaborée en commun que nous assurons, avec Sophie Chave-Dartoen et Denis Monnerie, la direction de l'ouvrage collectif portant sur « Nomination et organisation sociale » (**C3**), pour lequel nous rédigeons ensemble une introduction théorique conséquente.

La participation aux activités de recherche du LLACAN continue de m'aider à approfondir certains sujets tout en bénéficiant des remarques et des travaux de collègues

<sup>19</sup> Il s'agit du nom d'initiation donné à l'enfant lors de sa présentation au Do, principe unificateur des Bwa, qu'on ne prononce plus ensuite que lors de ses funérailles ou de manière exceptionnelle. Cette première initiation a généralement lieu près d'un point d'eau, d'où le terme « nom du marigot » (*vün-yèni*, /cours d'eau non pérenne/nom) pour désigner ce nom personnel non-usité.

<sup>20</sup> Ursula Baumgardt, Anne-Marie Dauphin-Tinturier, Jean Derive, Paulette Roulon-Doko, Suzanne Ruelland et Françoise Ugochugwu.

africanistes travaillant de la même façon dans une perspective pluridisciplinaire sur les faits de langage et de littérature.

Depuis ma nomination à Paris Descartes, j'ai rejoint le LMS<sup>21</sup> et participe plus précisément à deux opérations de recherche, « Catégories et catégorisation » animée par Frank Alvarez-Pereyre et « Répertoires narratifs et liturgiques » animée jusqu'en 2008 par Olivier Tourny, dont j'ai accepté de prendre la suite après son départ pour Jérusalem. Dans ce laboratoire, héritier du LACITO comme le LLACAN, la réflexion collective est également valorisée. Le LMS est un laboratoire pluridisciplinaire, rassemblant principalement des ethnolinguistes, des ethnomusicologues, des anthropologues et des linguistes qui travaillent sur des aires géographiques variées. De plus, et tout particulièrement dans le groupe travaillant sur la catégorisation, l'interdisciplinarité n'est pas seulement pratiquée, mais aussi pensée et discutée puisqu'elle figure au titre des axes transversaux de réflexion du laboratoire. Ma participation à l'axe « Répertoires » s'est pour l'instant traduite par la présentation d'une réflexion sur ce sujet, qui a fait l'objet d'un exposé lors de la journée scientifique de juin 2007 et sera publiée dans l'ouvrage collectif que dirige Olivier Tourny (D7). Début 2008, Olivier Tourny a été affecté au Centre de Recherche Français de Jérusalem. Frank Alvarez-Pereyre m'a alors proposé de prendre la responsabilité de cet axe, pour lequel il était nécessaire, dans le cadre du rapport à renouvellement du laboratoire, de proposer un nouveau projet. Ce projet, élaboré collégialement avec les membres participants (plus précisément Frank Alvarez-Pereyre, Nicole Revel, Christine Bornes-Varol et Catharine Mason), sera présenté en conclusion en tant que perspective pour l'avenir.

Sans être à proprement parler un groupe de recherche, l'équipe dynamique que forme le comité de rédaction des *Cahiers de Littérature Orale*<sup>22</sup>, auquel Geneviève Calame-Griaule m'a invitée à me joindre en 2003, constitue pour moi un groupe stimulant de travail de réflexion et d'édition. Les thématiques des numéros sont choisies deux ou trois ans à l'avance et, si l'une ou l'autre personne assure plus précisément la coordination de chaque numéro, toute l'équipe participe à son élaboration, au choix des auteurs pouvant être contactés, au tri des textes reçus, aux multiples relectures des articles retenus, à l'ultime lecture des épreuves envoyées par l'imprimeur. Il y a quelques années déjà, j'ai proposé comme thématique pour un numéro un sujet qui me tenait particulièrement à cœur et n'avait pas encore été abordé par la revue, celui de la nomination des personnes (C1). Ma proposition a été acceptée et j'ai eu la chance d'assurer la direction de ce numéro double avec Micheline Lebarbier, qui m'a fait bénéficier de son expérience et m'a permis de mener à bien cette mission avec toute la rigueur nécessaire. J'ai invité une partie de mes collègues<sup>23</sup> de Bordeaux 2 à réfléchir à la question à partir de leurs propres données de terrain et j'ai animé quelques séances de travail sur ce sujet à l'université, séances (consistant en discussions, présentations et relectures des textes) auxquelles ont été invités les doctorants. Je travaille actuellement en collaboration avec Sandra Bornand et Brunhilde Biebuyck à l'élaboration d'un autre volume double, portant sur les méthodes d'enquête en littérature orale (C2).

<sup>21</sup> Langues – Musiques – Sociétés, UMR 8099 du CNRS et de l'Université Paris Descartes.

<sup>22</sup> Dirigé par Geneviève Calame-Griaule, ce comité de rédaction comprend Ioana Andreescu, Mihaela Bacou, Nicole Belmont, Brunhilde Biebuyck, Sandra Bornand, Nadine Decourt, Micheline Lebarbier et moi-même.

<sup>23</sup> Trois de mes collègues de Bordeaux : Sophie Chave-Dartoen, Michèle Cros (à présent professeur à Lyon 2) et Frédéric Le Marcis, ont ainsi publié un article dans ce numéro.

Pour terminer, il me semble important de mentionner ici l'ISOLA<sup>24</sup> (International Society for Oral Literature in Africa), association internationale de chercheurs concernés par la littérature orale africaine fondée en 1991 à Londres. J'ai rejoint cette Société en 2001, quelque temps avant le colloque qui a eu lieu à Chambéry en juillet 2002. Les thématiques abordées lors des différentes rencontres m'ont conduites à m'intéresser d'avantage aux médias et à leur impact sur la pratique de la littérature orale en contexte africain. Cette association, qui se réunit tous les deux ans en un lieu différent (Banjul, Trinidad, Lecce en Italie pour les derniers colloques), m'a permis de rencontrer de nombreux chercheurs étrangers et d'envisager des collaborations internationales, avec des chercheurs africains, mais aussi américains ou européens.

Les différents groupes de recherche auxquels j'ai appartenu ou bien auxquels j'appartiens encore ont tous en commun la pratique de l'interdisciplinarité, une attention à la parole en situation d'énonciation et la prise en compte de l'oralité dans ce qu'elle a de plus spécifique. Les travaux menés dans ces différentes équipes n'ont fait que renforcer mes convictions concernant la nécessité de ne jamais isoler texte et contexte.

La perspective pragmatique, que je revendique dans mes travaux, était plus précisément abordée par le groupe « Rhétoriques » du LACITO et dans le GDR animé par Patrick Renaud à Paris III. Ces deux groupes de recherche, qui sont à l'origine de ma formation, ont sans aucun doute joué un rôle prépondérant sur la manière dont j'ai orienté mes recherches par la suite. Au LLACAN, j'ai pu explorer la notion de *performance* en littérature orale qui va dans le même sens, même si la recherche est dans cette équipe plus axée sur la littérature orale elle-même (la plupart des membres de l'équipe sont des littéraires) que sur les effets ou actions des paroles littéraires, excepté les travaux de certains chercheurs comme Sandra Bornand par exemple. Cependant, nous avons proposé pour le prochain quadriennal un axe<sup>25</sup> de recherche intitulé « Langue et pragmatique » dans lequel la question de l'énonciateur ainsi que la notion de situation d'énonciation seront abordées à partir de la pratique des langues africaines. Auprès du groupe participant à l'opération « ethnolinguistique », animé par Paulette Roulon-Doko, je trouve un cadre de travail rigoureux et formateur où je peux continuer d'apprendre dans ce domaine tout en mettant au service des autres, en particulier des doctorants, mes propres compétences. Par ailleurs, le LLACAN accueille régulièrement des étudiants ou jeunes chercheurs africains, qui sont souvent assez démunis en ressources scientifiques dans leurs pays, auxquels nous cherchons à transmettre nos outils et nos exigences.

En me proposant de prendre, au LMS, la direction de l'opération de recherche « Répertoires narratifs et liturgiques » suite au départ d'Olivier Tourny, Frank Alvarez-Pereyre m'offre la possibilité d'animer une équipe de recherche autour d'un sujet qui fédère des chercheurs aux perspectives disciplinaires diverses, travaillant dans des contextes culturels différents, mais étant tous convaincus de la nécessité d'une étude contextualisée des phénomènes linguistiques.

De la philosophie à l'anthropologie linguistique, le chemin n'est pas si tortueux. Le fil conducteur de mon parcours réside essentiellement dans la cohérence de mes problématiques. L'interdisciplinarité s'impose face au sujet choisi et elle est renforcée par les différents cadres

---

<sup>24</sup> L'International Society for Oral Literature in Africa rassemble des chercheurs spécialisés dans l'étude de la littérature orale africaine venant du monde entier. Pour plus de précisions, voir le site Internet : <http://www.africaisola.org>.

<sup>25</sup> Axe proposé par un ensemble de chercheurs : Ursula Baumgardt, Jean Derive, Xavier Garnier, Michel Lafon et moi-même.

d'accueil, au sein desquels j'ai appris à travailler avec les autres et à forger outils et concepts nécessaires à l'appréhension de la réalité observée.

## Chapitre 2

### Faire l'expérience d'événements de langage : de la nécessité de devenir observatrice

On reconnaît à Malinowski un rôle précurseur d'une approche pragmatique en anthropologie, notamment pour avoir développé la notion de contexte sous ses différents aspects, comme l'a bien montré André Joly (1983). Effectivement, Malinowski, en établissant la nécessité d'une « observation participante » qui implique l'apprentissage de la langue du terrain, a imposé pour ses successeurs la nécessité, non seulement de prêter attention au contexte de situation de tout énoncé (même si on ne peut pas dire que les générations suivantes d'anthropologues aient toutes accordé la même importance à la contextualisation des énoncés), mais aussi de tenir compte des enjeux de l'activité linguistique et du poids<sup>26</sup> que pouvaient avoir les mots énoncés, en particulier dans les langues à tradition orale. Car le contexte auquel l'ethnologue doit être attentif ne se résume pas pour Malinowski au contexte socioculturel, mais comprend aussi de manière plus ciblée la situation d'énonciation qu'il distingue du contexte endo-linguistique en tant qu'il s'agit de tenir compte, du point de vue exo-linguistique, des circonstances précises de l'énonciation. On sait combien Malinowski a pu être attentif à tout ce qui se jouait autour de l'énonciation, notamment dans son étude plus précise de la parole en magie (2002), et Austin, en philosophe du langage ordinaire, a poursuivi l'intuition de l'ethnologue en distinguant les énoncés performatifs des énoncés « constatifs » (1970). Une réelle attention au langage dans tout ce qu'il a de plus ordinaire et de plus significatif s'impose à mon sens à tout ethnologue qui tente de saisir ce qui se passe autour de lui. Les *Annexes aux Jardins de Corail* de Malinowski n'ont malheureusement pas toujours été présentées comme des outils méthodologiques indispensables en vue d'une réelle « observation participante ».

Et pourtant, seule une telle démarche permet d'envisager une possible « compréhension ». Car il s'agit non seulement d'accéder à la langue du terrain choisi, mais aussi d'atteindre les processus cognitifs mis en œuvre dans un contexte donné. Il ne s'agit pas seulement d'apprendre une langue, mais bien plus justement d'apprendre à parler, ce qui suppose de refuser de concevoir la « participation » comme le simple fait de « vivre avec » les gens, mais plutôt comme la recherche d'un « être avec » qui s'exprime dans l'accession aux manières de dire, de faire et de comprendre la vie sociale.

#### 1/ Avoir le souci du terrain

C'est en effet la chance des ethnologues que de trouver leur matière à penser « sur le terrain », c'est-à-dire dans un contexte mettant le chercheur face à une altérité, plus ou moins radicale, l'obligeant à tout réapprendre, comme en situation de petite enfance : apprendre non seulement à parler, mais aussi à être, à se comporter, à penser autrement. Cette décentration au plus intime, dans ce qui fonde notre fonctionnement rationnel lui-même (car c'est souvent dans une autre logique qu'il faut accepter d'entrer), est l'aspect bouleversant et fascinant de notre « métier »<sup>27</sup>. Car il s'agit de risquer la suspension de soi : c'est bien un saut dans le vide qui est proposé au jeune chercheur quand il part pour sa première enquête de terrain. Un saut

---

<sup>26</sup> « En fait, la principale fonction du langage n'est pas d'exprimer la pensée ni de reproduire l'activité de l'esprit, mais au contraire de jouer un rôle pragmatique actif dans le comportement humain. » (Malinowski, 2002 : 242)

<sup>27</sup> Ce qui fait de la pratique du terrain en ethnologie, comme l'écrit Sophie Caratini (2004 : 25), une sorte de « baptême (de l'air) » : pour en être, il faut l'avoir fait, mais un tel vécu ne saurait se partager.

dans le vide qu'il faut savoir rendre productif, une mise à distance de soi-même qui ne doit pas être une *tabula rasa* mais un enrichissement. On renvoie souvent au « Je est un autre » de Rimbaud, mais celui-ci est dramatique et Rimbaud, on le sait, a cessé de créer quand il s'est arraché à lui-même. « L'esthétique du divers » proposée par Segalen est bien plus proche de ce qu'à mon sens vise l'ethnologue : il ne renonce pas à lui-même, mais espère pouvoir expérimenter l'autre en lui-même, comme une vie supplémentaire. Pour comprendre l'autre en effet, il faut aussi rester soi-même : l'observation, c'est un travail d'analyse, un regard qui n'est pas seulement capteur mais aussi comparateur. C'est là toute la difficulté, mais aussi toute la richesse, de la méthode ethnographique.

J'attendais beaucoup de cette expérience ethnographique avant de partir sur le terrain. En vérité, même si j'avais choisi les études de philosophie, j'étais depuis longtemps attirée par l'ethnologie<sup>28</sup>. S'immerger, grâce à l'enquête ethnographique, dans une autre manière de parler (pas seulement une autre langue, mais aussi un autre rapport au langage) pour opérer ainsi un retour réflexif sur les fondements de la communication humaine, me paraissait être une bonne manière d'explorer la « communicabilité ». Après cette maîtrise de philosophie, elle-même orientée vers une certaine anthropologie, une évidence s'imposait : une manière de parler qui me semblait « autre » (du moins, autre que la mienne) m'avait interpellée et, si je voulais en savoir d'avantage, il me fallait l'entendre « en contexte », non seulement parce que faire de l'ethnologie suppose un déplacement sur le terrain, une immersion dans un contexte socioculturel, mais aussi parce que la contextualisation de la parole qui m'intéressait était indispensable à son appréhension même.

Cependant, je commençais à pratiquer l'ethnographie à un moment où celle-ci était fortement remise en cause en tant que méthode scientifique, et si la micro-observation avait beaucoup gagné en précision depuis les travaux des pionniers de l'observation participante, le passage de l'observation événementielle à la théorie était devenu des plus problématiques (comme le souligne Maurice Bloch, 2006). Ayant été formée à l'ethnologie dans les années 1990, j'ai en effet vécu en tant que doctorante cette tension, soulevée par George Marcus dans un autre contexte (Marcus, 2002), entre la proposition d'une ethnographie « classique » de type monographique, valorisée pour sa profondeur, et une anthropologie plus globale ou « multi-site », mettant en cause le travail ethnographique approfondi, se consacrant plus précisément aux problèmes posés par le passage à l'écriture... En effet, on nous invitait à lire Clifford Geertz et James Clifford ; nos professeurs à l'EHESS tels Jean Bazin, Alban Bensa ou encore Jean-Loup Amselle nous présentaient une vision critique argumentée de l'ethnographie classique. Dans le même temps, nous étions incités à faire nous-mêmes l'expérience du terrain et de ses limites et seule une étude anthropologique fondée sur une réelle enquête de terrain était valorisée. Comment résoudre ce dilemme ?

La dimension critique telle qu'elle était formulée suite aux travaux de Clifford Geertz, George Marcus, Michael Fischer et autres, ne rendait pas la pratique de l'ethnographie caduque, contrairement à ce que pensaient certains, dans un esprit postmoderne prêt à tout remettre en question. Au contraire, celle-ci devenait encore plus exigeante. Il s'agissait pour les chercheurs de ma génération de rester fidèle au terrain, de rechercher la qualité de l'observation, tout en gardant un œil critique sur nos pratiques. On nous demandait de mener de front des recherches anthropologiques modernes, dans une perspective pluridisciplinaire tenant compte de la complexité du réel et des mutations sociales, tout en ayant le « souci du terrain ». Commencer sa carrière d'ethnologue dans les années 1990 obligeait à certaines exigences : il ne suffisait plus seulement de faire une enquête de terrain. Nous savions que

---

<sup>28</sup> Sans doute depuis la classe de 6<sup>e</sup> et mes trouvailles dans la bibliothèque du collège, où je dénichai les livres de Paul-Émile Victor, me passionnai pour les Inuit et m'engageai dans la découverte d'une première langue « exotique » en apprenant par cœur le vocabulaire glané au fil de mes lectures et recopié consciencieusement dans un répertoire...

celle-ci, quel que soit le temps passé, quel que soit l'investissement personnel, ne pouvait suffire à garantir la qualité de nos recherches. Mais notre situation était délicate (elle l'est tout autant aujourd'hui) : on nous proposait beaucoup de critiques, de mises en garde... mais peu de repères méthodologiques fiables (un texte comme celui de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) a permis par la suite de poser les jalons d'une « politique du terrain », et fut très apprécié en cela par les chercheurs de ma génération). Comme mes camarades, je partais sur le terrain avec une certaine conscience de « ce qu'il ne fallait pas faire », mais peu de repères pour savoir vraiment « quoi faire » ou « comment faire ».

Un certain consensus portait sur la nécessité pour chacun de faire sa propre expérience. Le terrain nous était présenté comme une aventure personnelle pour laquelle chacun devait se constituer sa propre « boîte à outils »<sup>29</sup>. Le seul « manuel d'enquête » dont j'ai le souvenir qu'on m'ait incité à lire, mais surtout à emporter sur le terrain, était le livre de Georges Devereux (1980). Du point de vue linguistique, je partais lors de mon premier séjour avec les trois volumes de Luc Bouquiaux et Jacqueline Thomas (1976) au fond de mon sac, en guise de « guide méthodologique » rassurant et volumineux... Bien que s'adressant plus précisément aux linguistes, ce guide d'enquête invitait à une véritable ethnolinguistique et prenait en compte les aspects propres au travail de terrain, qu'il soit mené par l'ethnologue ou par le linguiste de terrain ou l'ethnolinguiste. Il me servit surtout, au départ, à apprendre du vocabulaire nouveau... il resta par la suite dans ma bibliothèque.

Comme le disait Michel Izard dans l'article consacré à la « Méthode ethnographique » du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (ouvrage de référence paru précisément quand j'entamais mes études d'ethnologie),

L'enquête elle-même est affaire de méthode de travail individuelle – il ne saurait exister à proprement parler, de “méthode d'enquête” générale – mais aussi d'empathie interpersonnelle et de chance. D'acuité du “regard”, aussi. (Bonte et Izard, 1991 : 472)

Dans les monographies dont on nous conseillait la lecture – et que pour ma part je lisais avec grand intérêt – ces trois éléments ou facteurs : empathie, chance et acuité du regard, semblaient effectivement jouer un rôle échappant à toute stratégie méthodologique. Il fallait donc accepter cette part de subjectivité de l'enquête qui l'exposait aux critiques, mais fondait néanmoins son inestimable valeur.

Quelques certitudes m'animaient tout de même : l'immersion dans un contexte culturel et linguistique pour pouvoir en dire quelque chose me semblait essentielle, et cette immersion impliquait d'accepter de « perdre » un certain temps à partager le quotidien des gens et à apprendre à parler leur langue. Je participais par ailleurs au séminaire de Michel Cartry à l'EPHE et y accédais à une ethnographie fondée sur une observation fine, attentive aux moindres détails, alliant avec modestie et prudence sens des mots et sens des pratiques. À ce séminaire, je rencontrais de jeunes chercheurs qui n'hésitaient pas à partir pour de longues périodes et à se lancer dans l'apprentissage de la langue de leur terrain.

Le choix du terrain lui-même, c'est en quelque sorte le hasard des rencontres qui m'y a conduite. J'avais donc sympathisé avec un étudiant malien qui faisait également des études de philosophie. Dès la première année, il nous étonnait en faisant de brillants exposés dans lesquels il n'hésitait pas à énoncer, traduits en français, des proverbes « de chez lui » en appui à ses arguments. Sa manière de parler, qui m'intriguait et dont nous discutons régulièrement – il choisit d'ailleurs lui-même de consacrer son mémoire de maîtrise de philosophie à la parole proverbiale, à partir d'une lecture des *Fragments* d'Héraclite (Diarra P., 1988) – faisait

---

<sup>29</sup> Les « manuels d'enquête », même les plus récents, présentent toujours les limites dénoncées par Sophie Caratini (2004 : 18) : « Ils ne proposent aucune analyse réflexive sur les conditions dans lesquelles le processus de connaissance se développe sur le terrain : celui de l'interaction entre un être vivant et un environnement étranger dans lequel il vient délibérément s'inscrire, et entre l'homme social qu'il est et les hommes qu'il rencontre ».



écho chez moi à une préoccupation d'ordre plus général pour la philosophie du langage et pour la question de la communicabilité. Il me présentait à ses amis maliens – pour la plupart originaires de la région de San et plus précisément du pays boo comme lui – et leurs discussions animées et imagées suscitaient mon intérêt. Quand je m'inscrivis en DEA à l'EHESS, c'est avec une certaine évidence que je proposai un projet de recherche sur le discours proverbial, avec pour terrain d'enquête une région rurale d'Afrique de l'Ouest où je savais pouvoir être facilement accueillie. La manière privilégiée que mes amis bwa avaient de s'exprimer et de se faire comprendre (ou pas), même quand ils parlaient en français, me motivait à apprendre leur langue maternelle et à entendre *in situ* des conversations où les proverbes sont sollicités. Le pays boo me semblait pouvoir être un terrain tout à fait propice à explorer plus avant cette notion de « communicabilité » d'un point de vue anthropologique.

L'un des moyens pour résoudre certains problèmes dénoncés par les critiques de l'ethnographie classique est la pratique de l'interdisciplinarité, telle qu'elle peut être défendue par des chercheurs associant approche anthropologique et approche historique, comme Jean-Loup Amselle, mais aussi par tous ceux qui allient dans leur pratique anthropologie et linguistique. L'interdisciplinarité a cependant rarement fait l'objet d'une réflexion de fond, comme le remarque Frank Alvarez-Pereyre :

Nous avons constaté pourtant le faible intérêt pour une rigoureuse évaluation des pratiques interdisciplinaires. Signalons également l'absence concomitante et presque parfaite de manuels à caractère didactique, relatifs à la démarche par laquelle ces pratiques se déploient. (2003 : 90)

Mon directeur de thèse, Luc Bouquiaux, était depuis longtemps convaincu de la nécessité de ne pas séparer approche ethnologique et approche linguistique et c'est à une formation complémentaire dans ces deux disciplines et dans la « discipline frontière » qu'est l'ethnolinguistique qu'il m'invitait. Pour « rattraper mon retard » dans les deux disciplines, je fus incitée à suivre, pendant les deux années que je consacrais au DEA puis pendant les trois ans de préparation de ma thèse, des cours d'ethnologie générale concernant la parenté, l'anthropologie de la maladie et de la mort, l'anthropologie politique, l'anthropologie africaine, l'anthropologie symbolique (en particulier le séminaire de Françoise Héritier au Collège de France), la littérature orale (dont le séminaire de l'EHESS animé par Nicole Belmont), mais aussi des cours de linguistique générale et de linguistique de terrain, de notation des langues de tradition orale, d'ethnolinguistique.

Sur le terrain, mon souci fut donc dès le départ de combiner l'approche de l'anthropologue et l'approche du linguiste, de ne jamais séparer faits de langue et faits de culture.

## **2/ Comment observer des manières de parler ?**

L'objectif que je me donnais, en partant faire des enquêtes de terrain, consistait de mon point de vue, et ce dès mon premier séjour, non pas à « faire du terrain » mais bien à appréhender en situation des modalités de communication particulières. Or, comment observer des manières de parler ? Comment être suffisamment efficace pour saisir, dans le discours ordinaire, ce qui se joue entre les personnes qui parlent ou qui se taisent ?

Ce qui me motivait en effet n'était pas de « collectionner » les paroles littéraires ni de lister les proverbes, contes, souhaits ou noms propres existant, mais de comprendre des pratiques langagières, de comprendre la manière dont ces paroles reconnues comme littéraires, proverbiales ou messagères, sont utilisées dans le discours. La pratique du recueil, notamment du recueil de proverbes, me semblait d'ailleurs tout à fait problématique. J'ai le souvenir de longues discussions à ce sujet avec Jean-Louis Siran – vers lequel Luc Bouquiaux m'avait dirigée – qui avait produit quelques textes tout à fait pertinents sur le discours

proverbial (1987 ; 1993). Dès le mémoire de DEA<sup>30</sup> (A2), j'avais pris le parti de ne pas classer les textes des proverbes<sup>31</sup>, de ne pas faire une présentation thématique ou argumentative des formules, comme il est souvent d'usage de le faire, mais de considérer les proverbes avant tout comme des énoncés, entendus et notés dans des circonstances particulières dans lesquels ils avaient pris sens en tant que pratiques langagières.

Cette question de la présentation du recueil de proverbes est essentielle, parce qu'elle sous-tend d'une part la méthodologie développée, d'autre part la conception de l'étude de la parole en tant que pratique, située et ayant un sens à saisir dans un contexte social donné.

La question se pose cependant de savoir comment s'y prendre, plus précisément, pour aborder des phénomènes langagiers évanescents et difficiles à saisir pour qui n'a pas une parfaite maîtrise de la langue. Travailler sur la parole, sur les manières de parler, suppose effectivement de pouvoir entendre cette parole telle qu'elle est énoncée. S'intéresser à ce qui se passe « autour » d'une parole, ce pourquoi elle advient et ce qu'elle fait advenir, suppose une approche attentive aux interactions. Si c'est par la pragmatique que je peux faire le lien entre philosophie et ethnologie, une pragmatique dont les fondements sont philosophiques et linguistiques ne saurait se passer de l'épreuve du terrain, c'est-à-dire de la mise effective en contexte. Ainsi, l'ethnographie peut être le « moyen » par lequel j'accède aux clés qui me permettent de comprendre « ce qui se passe ici » et où je peux envisager d'accéder à « ce qui se passe » (les pratiques langagières observées pouvant être des moyens d'accès à des enjeux sociaux, voire anthropologiques, et non seulement linguistiques) ; dans le même temps, une ethnographie exigeante qui vise à une compréhension fine d'un contexte et des enjeux sociaux qu'il révèle a tout à gagner<sup>32</sup> d'une approche mettant en valeur les interactions dans leur aspect dialogique et les stratégies de discours opérantes dans un contexte donné.

Dans les années 1960, pendant que Geneviève Calame-Griaule initiait un programme de recherche axé sur les conceptions de la parole comme action en publiant *Ethnologie et langage* (1987 [1965]), l'ethnographie de la communication se développait aux Etats-Unis sous l'impulsion de Dell Hymes (Hymes et Gumperz, 1964). Les courants américains et français se complétaient, accordant chacun à leur façon un intérêt aux spécificités de l'oralité et aux conceptions locales de l'exercice de la parole. Le courant français s'intéressait plus précisément à la littérature orale et aux représentations de la parole, tandis que le courant américain, influencé par la sociologie interactionnelle, s'investissait plutôt dans l'analyse des conversations et la mise à l'épreuve du terrain des théories philosophiques sur les actes de langage (Masquelier, 2005). Les traditions sont cependant partagées, même si les uns et les autres ne se lisent pas toujours, et il me semble que dans mes travaux, comme dans les autres recherches menées en France dans ce domaine dans les années 1990-2000 (voir Casajus (2000) ou Bornand (2005) pour des terrains proches), s'opère une convergence entre ces approches complémentaires.

---

<sup>30</sup> Mon mémoire de DEA fut consacré à un recueil de 130 proverbes bwa, notés par Jean-Gabriel Diarra quelques années auparavant (Diarra J.-G., 1977), à partir desquels je tentais de cerner la définition du genre, de mettre en place une méthodologie et de jeter les bases d'une problématique, en préparation au mémoire de thèse.

<sup>31</sup> Inspirée en cela par la lecture du recueil de Doris Bonnet où l'on peut lire comme en regret : « Nous aurions aimé pouvoir présenter ce corpus comme une conversation proverbiale de vieux qui aurait commencé avant notre arrivée et qui se poursuivrait après notre départ... (...) De cette façon, nous aurions été plus en mesure de présenter ce corpus à travers l'énonciation de la parole proverbiale dans sa pratique socio-territoriale » (1982 : 31). Malheureusement, c'est finalement par ordre alphabétique que l'auteur présente les 130 proverbes choisis.

<sup>32</sup> Comme le rappelle Bertrand Masquelier au sujet de l'anthropologie politique, « Malgré son attention minutieuse portée aux stratégies de pouvoir, aux processus de résolution de conflit, aux modes de légitimations du politique, l'anthropologie sociale classique sera restée longtemps inattentive à la pratique langagière liée à la gestion des affaires publiques. Pour sa part, l'ethnographie de la parole et de l'art oratoire aura stimulé l'intérêt des chercheurs pour la dimension politique des dispositifs discursifs. » (Masquelier et Siran, 2000 : 46-47)

Le premier objet de recherche qui a occupé mon investissement ethnologique est le discours proverbial et cet objet, de fait, me conduisait à opérer une convergence entre une approche ethnolinguistique de tradition plus « française » soucieuse d'ethnopoétique et cherchant à appréhender le texte de littérature orale en *performance* (Geneviève Calame-Griaule, Jean Derive, Paul Zumthor...) et une approche plus interactive, inspirée des réflexions d'un Dell Hymes ou d'un Alessandro Duranti, attentive aux stratégies discursives et aux enjeux sociaux de la parole émise<sup>33</sup>. En effet, si les proverbes peuvent être considérés comme des morceaux de littérature orale – ce qu'ils sont en tant que formules rythmées retenues et transmises –, ils sont également des éléments de conversation, dans la mesure où ils n'ont pas de réalité en dehors de celle-ci. Quand on mène des enquêtes sur les proverbes, on s'aperçoit très vite que ceux-ci sont inséparables des discours dans lesquels ils prennent sens : même un très bon connaisseur de proverbes aura des difficultés à en citer « hors situation », et plus de mal encore à donner du sens à des formules isolées de leur contexte d'énonciation. Ce qui m'intéressait dans le discours proverbial n'était pas tant la formule linguistique elle-même, que la formule en tant qu'elle intervient dans un moment de communication, même si j'accorde de l'importance, dans le cadre de ma thèse comme dans mes travaux ultérieurs, à une analyse linguistique et ethnolinguistique précise des énoncés recueillis. Le caractère événementiel (*cf.* Siran, 1994) du phénomène (ce sont effectivement des événements qui retiennent alors mon attention, des événements de discours qui n'ont de sens qu'en tant que tels et demeurent donc dans la singularité) n'enlève rien à son intérêt, non seulement pour aider à comprendre la situation elle-même, dans sa singularité, mais aussi pour aider à comprendre « ce qui se passe ici » et plus largement les modalités de communication dans un contexte donné, avec pour objectif ultime d'accéder à une meilleure appréhension de ce qui se joue plus généralement dans la communication humaine.

Après la publication de l'article d'Ojo Arewa et Alan Dundes<sup>34</sup> (1964), dans lequel ils affirmaient « Folklore is used primarily as a means of communication, and it is as communication that it needs to be studied » (1964 : 70), il était difficile d'ignorer encore la non-pertinence d'une étude des proverbes qui ne tiendrait pas compte de leurs usages. Dans cet article, Arewa et Dundes présentaient une douzaine de proverbes afin de montrer combien les informations données sur leur contexte d'usage pouvaient aider à en comprendre le sens. Les contextes d'usage donnés pour chaque énoncé étaient cependant des notes explicatives sur la situation d'emploi possible du proverbe et non un contexte réel de recueil du proverbe. Pour autant, Arewa et Dundes entamaient une discussion sur les relations entre émetteur et récepteur des proverbes (en particulier en fonction de leur âge) et invitaient à ne pas négliger le contexte (au sens large) des textes de littérature orale<sup>35</sup>. Si, dès les années 1960, il devenait évident que les proverbes devaient être appréhendés en relation avec leur contexte d'émission, peu d'anthropologues<sup>36</sup> avaient véritablement mené des enquêtes en ce sens<sup>37</sup> quand je me lançais dans cette entreprise.

<sup>33</sup> Bertrand Masquelier précise ainsi la conception qu'Hymes propose de la compétence de communication : « La compétence langagière d'un locuteur s'inscrit dans une totalité qui l'englobe, celle d'une compétence communicationnelle. Le locuteur est bien plus qu'un parlant ; membre d'une communauté, il ne cesse d'occuper des places, des positions, des rôles : l'enquête ethnographique du savoir-faire communicationnel implique une sociologie de l'action, une enquête sur les pratiques et les champs au sein desquels elles s'exercent ; elle est de même attentive aux relations de pouvoir, aux structures d'inégalité. » (2005 : 80)

<sup>34</sup> Article paru dans le fameux numéro 66, 6/2 de la revue *American Anthropologist* consacré à l'ethnographie de la communication dirigé par Dell Hymes et John Gumperz.

<sup>35</sup> « Let's put the folk back into folklore » (1964 : 82).

<sup>36</sup> Les travaux de l'anthropologue néerlandais Johannes Fabian (en particulier 1990), et surtout ceux du chercheur ghanéen Kwesi Yankah (plus précisément 1989), sont en ce sens exceptionnels. Mentionnons également le travail pionnier de Jean-Emile Mbot (1975) qui, même s'il ne porte pas à proprement parler sur des proverbes, présente une enquête sur des expressions imagées étudiées en relation avec la situation sociale de leur énonciation.

Les premiers temps sur le terrain sont intenses, tant tout est à découvrir. Ils sont aussi des moments où l'on formule ses choix, où l'on cherche à concilier les impondérables avec les exigences scientifiques que l'on se donne. On fait toujours des choix méthodologiques qui impriment une manière de voir les choses, même si en apprenti ethnologue averti, on cherche à se rendre « neutre » sur le terrain et à ne formuler d'hypothèses qu'après une longue observation de la réalité telle qu'elle est.



Pause thé avec les enseignants, Sialo (1993)

Lors du premier grand séjour que j'effectuais dans le cadre de la préparation de ma thèse, je développais une double stratégie méthodologique, si je peux m'exprimer ainsi.

- D'une part, je prenais le temps de vivre au quotidien, de mettre en œuvre une observation participante qui se définissait petit à petit, en fonction de ce que je pouvais faire et de ce que je ne pouvais pas faire (ce qui comprenait les rites les plus ésotériques comme certaines activités ordinaires qui, par manque de force ou par pudeur<sup>38</sup>, m'étaient interdites). J'appréhendais la réalité dans laquelle j'étais plongée par diffusion, un événement en entraînant un autre, une rencontre menant à une autre, les activités champêtres et villageoises s'enchaînant au fil du temps. Dans la journée, je passais du temps à me laisser porter par le quotidien. Je passais du temps aussi à discuter, à apprendre à parler, à noter les histoires locales, à faire le plan du village et à essayer de me repérer dans les généalogies. J'avais par ailleurs entrepris une révision systématique du dictionnaire du Père de Rasily (1994) à partir de fiches constituées au préalable, ce qui me permettait petit à petit de mener une enquête ethnolinguistique à partir de questionnaires thématiques (suivant les recommandations de Luc Bouquiaux, cf. Bouquiaux et Thomas, 1976). En fonction de la disponibilité des villageois, nous pouvions passer tout un après-midi à passer en revue les différents types de bracelets par exemple, l'un ou l'autre allant parfois chercher au fond de sa maison l'objet en question pour illustration. Le soir, à la lumière d'une bougie achetée au marché de Fangasso, je notais des commentaires sur ce que j'avais observé, ce que j'avais compris...

- D'autre part, je cherchais à recueillir des proverbes en situation d'énonciation et recherchais donc, avec Thomas Biraoui Dembélé, l'instituteur du village qui jouait pour moi le rôle d'informateur-traducteur dès qu'il était disponible, les

<sup>37</sup> Cf. Wolfgang Mieder : « Today it has almost become a cliché to point out that proverbs must be studied in context, but it took a long time for anthropologically oriented proverb collectors to go beyond mere texts and look at the use and function of the proverbial materials in actual speech acts. (...) We clearly need other studies of this type, but one caveat must, unfortunately, be expressed here. (1997: 19-20)

<sup>38</sup> J'eus beaucoup de mal, par exemple, à prendre le repas avec les femmes de la famille qui m'hébergeait. On riait à ma demande, qui semblait absurde. Quand j'insistais, on m'expliquait que les enfants étaient sales, que les femmes ne parlaient pas le français (mes commensaux masculins ne le parlaient pas plus...), que cela ne se faisait pas (j'étais donc encore une « étrangère »...). Il fallut laisser passer plusieurs mois pour réitérer la demande et la voir enfin acceptée.

lieux et temps propices à en noter. Quand un proverbe était émis, je le notais et notais également le contexte de son émission. Ce qui fait la situation d'énonciation d'un proverbe peut être difficile à limiter (*cf.* remarque de Siran (1994 : 113) : « Où commence ? Où finit une relation d'interlocution ? ») : j'écrivais tout ce qui me semblait pertinent. Bien sûr, ma présence n'était pas sans influence : en revenant sur le proverbe énoncé, nous avons arrêté le cours d'une conversation, nous avons provoqué une discussion ; nous avons induit souvent d'autres énoncés (des proverbes équivalents par exemple, qui auraient pu se dire dans les mêmes circonstances et qu'on me citait pour cette raison, pour que je les note également). Me sachant intéressée par les proverbes, on m'en disait également hors contexte, parce qu'une scène observée, un objet, évoquait un énoncé. Il m'est arrivé aussi d'en recevoir, notés en liste par un élève ou par un prêtre sur une feuille de cahier. Je notais ces différents contextes d'intervention des formules proverbiales, même si je recherchais de préférence à saisir les proverbes dans leur contexte « naturel ».

Au fur et à mesure que le temps passait, l'observation participante tendait à ne plus relever de la méthode : la vie reprenait son cours et m'entraînait avec elle. C'est là que les choses devenaient plus difficiles : il fallait rester observateur, continuer de chercher à comprendre même si le quotidien avait gagné en évidence. Par moment, je me suis surprise à ne plus noter grand chose alors que j'avais pu passer une journée bien occupée : aller saluer une vieille malade au fond de sa maison avec mon logeur, suivre quelques enfants dans leur chasse aux oiseaux et prendre quelques photos, préparer le repas avec les cuisinières, discuter autour du thé avec les enseignants pendant la pause de midi, accompagner l'un ou l'autre dans son champ, passer au village voisin pour une commission, revenir attendue par un seau d'eau bouillante et se cacher derrière un pan de mur pour se débarrasser de la poussière de la journée, manger le tô avec les hommes de la famille puis parler dans la cour à la lueur de la lune jusque tard dans la nuit... J'avais consciencieusement relevé les formules de souhait énoncées par mon logeur envers la vieille malade, puis le reste de la journée se résumait à quelques lignes griffonnées le soir dans mon carnet, sans réel intérêt.

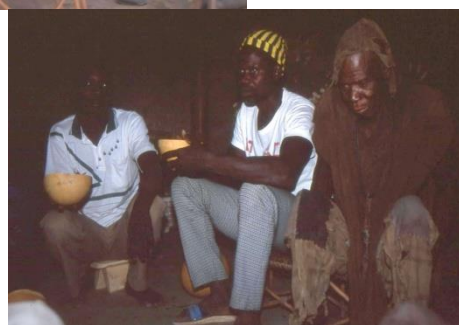
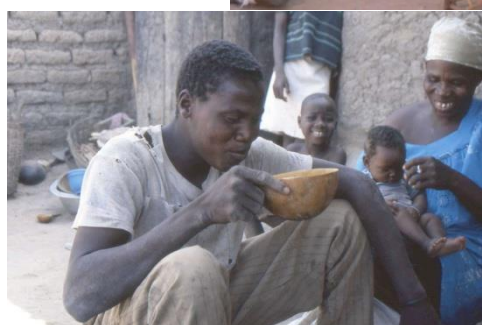
Dans le même temps, mes principes concernant la collecte des proverbes s'affirmaient et pour ce qui est du recueil de textes en situation d'énonciation, ma méthode gagnait en solidité. Je comprenais de mieux en mieux la langue et, si je ne pouvais pas toujours suivre les conversations, je pouvais de plus en plus repérer qu'un proverbe était émis (un saut sémantique, un geste...) et notais alors quelques mots sans interrompre la conversation, reprenant après avec l'un ou l'autre le cours de celle-ci et les mots plus précis de l'énoncé proverbial. Quand je restais avec Thomas dans un *cabaret*<sup>39</sup> à écouter les gens parler, il me murmurait de temps à autre : « Note ça », et nous reprenions ensuite ensemble ce que nous avons pu saisir (dans ce contexte, il était souvent difficile d'arrêter les conversations pour demander des explications, mais nous avons pu le faire une fois ou l'autre, excusés en cela par nos statuts d'étrangers – Thomas, originaire d'un village lointain, 'Onilo, l'étant presque autant que moi – et de « gens qui s'intéressent aux choses des Bwa »). De la même façon, en discutant avec l'un ou l'autre, en notant les généalogies des familles villageoises ou en faisant connaissance avec un étranger de passage, je m'intéressais aux noms de personne et aux circonstances des choix de ces noms. Il n'était pas rare qu'une simple question sur le sens d'un nom usuel nous entraîne dans le récit mouvementé d'une histoire d'amour, avec parfois des diversions vers les conflits inter-villageois, ou encore les récits de fondation ou les

---

<sup>39</sup> Les femmes qui ont préparé de la bière de mil la vendent ensuite à l'intérieur de leur maison (ou dans leur cour), dans laquelle on se retrouve pour consommer. Cet espace-temps réservé à la consommation de bière est nommé « cabaret » quand on s'exprime en français.

souvenirs de la Révolte... Je notais alors tout consciencieusement, ce qui était dit et, dans la mesure du possible, la manière dont c'était dit.

L'expérience du terrain était aussi une expérience de patience et de soumission, d'attente. Ce que j'allais entendre, ce que j'allais trouver, m'aiderait-il à pousser plus loin la réflexion sur la communicabilité ?



Des lieux et moments propices à la récolte de proverbes. 1/ Discussion dans la cour. 2 et 3/Cabarets.  
Sialo, 1993-94 (Cl. C. Leguy)

Quand on retourne sur le terrain pour de plus courts séjours, l'enquête ne peut plus s'effectuer de la même manière. Le fait d'avoir passé du temps sur place, même si cela remonte à plusieurs années, même s'il faut quelque temps avant de retrouver une certaine compréhension de la langue, permet d'être plus vite opérationnel, de mieux comprendre ce qui se passe. Il y a tout de même une certaine connaissance du milieu qui, grâce au temps vécu « en immersion », reste un atout pour mieux comprendre. Cependant, l'enquête courte limite la connaissance des événements locaux : on ne prend pas la peine de « tout » vous dire quand vous ne venez pas souvent (les liens épistolaires, par l'intermédiaire de la transcription aléatoire d'un jeune de passage faisant office d'écrivain ou de lecteur public pour l'occasion, ne permettent pas de tout raconter dans un contexte où les choses importantes ne sauraient s'écrire). Pour saisir les allusions au fil des conversations, il ne faut pas être un voyageur de passage.

En revanche, il est possible de mener des enquêtes plus ciblées comme j'ai pu le faire sur la notion d'espace en ethnolinguistique par exemple (cf. **D6**) : l'organisation spatiale des villages est observable par toute personne (à condition d'être autorisé à y circuler). Une boussole permet de situer les différents éléments par rapport au soleil, un croquis peut assez facilement en être fait. Pour chaque village, il est possible de rencontrer l'un ou l'autre responsable qui acceptera de donner quelques indications sur sa fondation, sur les raisons de la situation de tel autel ou de tel bâtiment. C'est ce que j'ai pu faire sans trop de peine lors de mes enquêtes en 2002-2003, même si les entretiens avec les personnes âgées sont toujours assez délicats à mener : adeptes du discours elliptique et n'aimant pas dire les choses de façon trop simple et trop directe, ils ne répondent généralement pas aux questions posées, mais racontent en guise de réponses des histoires vraies ou imaginaires qu'il faut décrypter, afin



d'y puiser les renseignements que l'on cherche. C'est tout un art de converser alors en suivant le vieux dans les méandres de ses paroles imagées tout en essayant de le conduire vers les sujets qui nous importent. Pour mener mes enquêtes sur l'espace, j'étais pratiquement toujours accompagnée de deux auxiliaires traducteurs, dont Pierre, mon mari, qui savait exactement quelles étaient mes préoccupations. Pendant cette enquête, j'ai pu également travailler auprès d'un conteur qui, au cours de la conversation, a retrouvé des manières de dire et des proverbes en relation avec l'espace. En un mois seulement, j'ai pu récolter suffisamment de données pour alimenter la réflexion commune que nous menions sur la notion d'espace au LLACAN et écrire ma contribution.



Yissibé Koné, le chef de terre de Bénéna aux paroles elliptiques, lors des enquêtes sur l'espace (2003) (cl. C.Leguy)

Durant les années de préparation de ma thèse, je recueillis plus de six cents proverbes sur le terrain (cinq cents furent sélectionnés pour la thèse (**A3**) ; quatre cents sont repris dans le livre publié<sup>40</sup> chez Karthala (**B1**)). Certains de ces énoncés ne sont en rien « typiquement bwa », puisqu'on peut les retrouver, plus ou moins formulés pareillement, dans différentes langues d'Afrique de l'Ouest. Les autres sont moins courants et peuvent se présenter comme une manière originale qu'ont les Bwa de dire ce qui sera dit autrement ailleurs : quoi qu'il en soit, à travers l'exposé de ces énoncés proverbiaux, c'est en quelque sorte toute une société qui se donne à entendre.

Ainsi dans un double mouvement, le fait de vivre un temps la vie villageoise et d'y mener des enquêtes ethnographiques me permettait d'accéder au discours proverbial, tout comme les proverbes recueillis, avec leur situation d'énonciation, les enjeux qu'ils pouvaient révéler, mais aussi la signification des mots ou des histoires qu'ils relataient, me permettaient de comprendre autrement la vie sociale qu'il m'était donné d'observer.

---

<sup>40</sup> Ce livre est une version réduite et remaniée de ma thèse. N'y figurent pas tout ce qui relève de l'analyse linguistique (les traductions mot-à-mot des proverbes et leur version en boomu), ainsi que la partie grammaticale (un chapitre entier de la thèse étant consacré à l'exposé d'éléments de phonologie et d'éléments de grammaire). Ces suppressions ont été faites à la demande de l'éditeur.

## Chapitre 3

### Que « fait » le proverbe ?

« Parler en proverbes », être capable, au cours d'une conversation ordinaire, de se faire comprendre en énonçant des formules ancestrales référant à tout un monde imagé, me paraissait être une manière tout à fait pertinente de communiquer ses idées. Dans le discours proverbial, ce qui m'intéressait plus précisément, c'était le fonctionnement du proverbe : comment une formule langagière, souvent empruntée à un corpus patrimonial connu, peut intervenir dans un discours, dans une conversation, et ce qu'elle y « fait ». Cette question d'ordre pragmatique en supposait d'autres. Comment peut-on se faire comprendre en énonçant un proverbe en lieu et place des mots que l'on souhaite faire entendre ? Qu'est-ce qui se joue dans l'émission du proverbe ?

Enquêter sur les proverbes avec une telle problématique implique en effet plus précisément d'enquêter sur la parole ordinaire. Les modalités de la quête de proverbes sont alors différentes de celles qui animent généralement les enquêtes en littérature orale. Impossible de « commander » une émission proverbiale comme on peut demander qu'une soirée de contes soit organisée. Les genres narratifs (contes, épopées) ou la poésie orale déclamée sont des paroles extra-ordinaires, souvent présentées comme telles, introduites par des formules marquant leur spécificité. Rien de tel pour les proverbes : le meilleur moyen d'en entendre est de se mettre à l'écoute du discours quotidien. Tenter de comprendre ce que fait le proverbe, c'est ainsi prendre position d'un point de vue théorique et méthodologique pour une linguistique de l'énonciation. Défendre une approche ethno-pragmatique, c'est adopter une démarche compréhensive, une anthropologie de l'écoute.

#### 1/ Parler en proverbes

Le proverbe peut dans un premier temps être compris comme un élément de littérature orale : reçu des anciens, il véhicule des éléments culturels. Si seule une compétence culturelle acquise en situation permet d'avoir accès à ces éléments (et par là de maîtriser la signification de l'énoncé proverbial), les énoncés eux-mêmes peuvent être étudiés, comme n'importe quel texte de littérature orale, comme une petite porte d'entrée sur des réalités culturelles : tel proverbe évoquant un rite, tel autre une coutume, tel autre encore reprenant la « morale » d'une fable dont il est alors nécessaire de connaître tout le déroulement pour le comprendre. Si cet aspect « image culturelle » du proverbe peut avoir un certain intérêt, d'un point de vue ethnologique<sup>41</sup>, ce n'était cependant pas comme tel, on l'aura compris, que j'entendais l'aborder. Au-delà des proverbes eux-mêmes, ce qui m'intéressait était bien plus la communication et le rôle que peuvent y jouer les énoncés proverbiaux.

La lecture du texte classique de Jean Paulhan (1966), relatant sa propre expérience du proverbe alors qu'il s'applique à apprendre le malgache, me conforta dans cette option. Ce petit texte, que l'on peut considérer comme « précurseur » sur le proverbe, donne du genre une définition empirique et évolutive. Il présente de manière progressive combien l'acquisition d'une certaine compétence de communication dans ce contexte passe par l'apprentissage du discours proverbial. En cherchant à parler sur le terrain, j'éprouvais avec effroi cette même nécessité : celui qui veut véritablement « parler » ne peut se contenter de relever les proverbes émis par ses interlocuteurs, mais doit chercher à en émettre lui-même, à parler « en proverbes ». C'est en partie pour cette raison qu'il m'est difficile de dire « je parle

---

<sup>41</sup> C'est d'ailleurs souvent de cette manière que les proverbes sont présentés dans les travaux d'ethnologie ou les recueils faits par des ethnologues : voir Vincent et Bouquiaux (1985), Thomas (1970), Bonnet (1982), pour n'en citer que quelques-uns.



le boomu » : parler véritablement le boomu serait maîtriser le discours proverbial. Or, il faudrait pour cela passer des années sur le terrain, à écouter les gens parler et à recevoir les énoncés proverbiaux émis dans des situations diverses, avant d'espérer pouvoir moi-même m'exprimer vraiment « en boomu ».

Durant son séjour comme enseignant à Madagascar, Jean Paulhan décide d'apprendre la langue sur place, en communiquant avec les gens. Frappé par le nombre de proverbes que ses interlocuteurs utilisent, il prend conscience qu'il ne parlera véritablement le malgache que s'il réussit, d'une part, à comprendre ces proverbes et, d'autre part, à les utiliser lui-même. Dans sa volonté de bien parler, il va petit à petit expérimenter ce qu'est le discours proverbial : sa définition du genre « proverbe » et plus précisément du « parler en proverbes » va se construire au fur et à mesure qu'il progresse dans son apprentissage.

Dans un premier temps, pour tenter de comprendre les proverbes, il demande des explications sur leurs « textes » (que signifie telle image, telle métaphore ?), butant alors sur une première difficulté : pour pouvoir expliquer le terme en question, pour connaître le sens du proverbe, son interlocuteur réplique à chaque fois « où as-tu entendu ça, quand ai-je dit ça ?... ». Il prend ainsi conscience du fait que le proverbe en lui-même n'a pas de sens. Comme le dit Jean Paulhan, le proverbe « ne se suffit pas à lui-même » (1966 : 108). Effectivement, il est bien inutile de chercher à enquêter « hors contexte » sur les proverbes : les meilleurs orateurs eux-mêmes sont à court quand on les invite à citer des proverbes hors situation. Le proverbe n'a de sens qu'en situation d'énonciation, il est tellement insensé de l'isoler qu'il perd tout intérêt pour ses habituels énonciateurs. Dans le même sens, quand on me demanda une liste de proverbes africains pour le chapitre Afrique de la section consacrée à « L'ethno-philosophie des cultures traditionnelles : oraliture et ethno-textes » de *Encyclopédie Philosophique Universelle* des P.U.F. (D2), je ne pus me résoudre à fournir un simple recueil d'énoncés et c'est un texte dans lequel les proverbes étaient mis en situation, dans une suite d'éléments de conversation, que je proposai au coordinateur du volume.

Ne parvenant pas tout de suite à retenir les proverbes, Jean Paulhan retient cependant des images qu'il s'essaie à replacer ensuite dans la conversation. À chaque fois, cela tombe à plat, on ne le comprend pas. On trouve même déplacé ce qu'il pense être des métaphores recherchées. Cette épreuve langagière l'oblige à mieux saisir ce qu'est réellement le proverbe ; il prend alors conscience que la liberté de la métaphore est limitée par l'analogie du raisonnement. En dehors du raisonnement proverbial, il est délicat d'appliquer une image, mise en scène dans un énoncé, à une situation ou à une personne. L'image seule n'a pas de sens, c'est le raisonnement, reliant entre elles les images du proverbe, qui doit être pris en compte dans l'utilisation de l'énoncé. L'expérience que fait Jean Paulhan, pensant parler avec pertinence quand il extrait des images métaphoriques des énoncés proverbiaux qu'on lui adresse, invite à réfléchir à l'aspect métaphorique du proverbe, ce que j'ai fait à l'occasion d'un chapitre écrit en hommage à Christiane Seydou, grande amatrice de poésie orale et de langage métaphorique (D4).

Irène Tamba (2000) montre que selon l'approche qu'on a du proverbe, on ne situe pas la métaphore au même niveau. Pour la rhétorique classique, les relations métaphoriques interviennent entre certains termes au sein de la phrase proverbiale elle-même. C'est cette conception que semble avoir Jean Paulhan, quand il se permet d'extraire une image métaphorique d'un énoncé, comme si elle pouvait fonctionner de manière indépendante. Une telle approche, dénoncée déjà par Archer Taylor (1985 [1931]), ne permet pas d'envisager l'aspect métaphorique ; car cet aspect concerne le proverbe lui-même et non seulement les images qu'il comprend. La plupart des études de parémiologie envisagent alors la dimension métaphorique du proverbe au niveau du rapport entre le sens conventionnel ou général de la formule et son sens littéral (ou « phrastique », pour reprendre les termes d'Irène Tamba) : si le sens littéral est identique au sens conventionnel du proverbe, celui-ci n'est pas considéré

comme un proverbe métaphorique ; mais si le sens littéral renvoie de façon imagée à une généralité applicable à des situations différentes de celle évoquée dans la formule, il s'agit alors d'un proverbe pouvant être qualifié de métaphorique.

Irène Tamba signale cependant que « dans une perspective sémantico-pragmatique, la relation métaphorique est placée à la charnière du proverbe et de son contexte d'usage, tout en s'appuyant sur le rapport métaphorique intrinsèque entre le sens phrastique et formulaire du proverbe » (2000 : 43). Cette perspective n'est cependant pas celle qu'elle-même retient<sup>42</sup>, optant comme la grande majorité des parémiologues pour une « linguistique de l'énoncé » plus que pour une « linguistique de l'énonciation », pour reprendre à ce sujet les termes (et la réserve) d'Henri Meschonnic<sup>43</sup>. Me situant dans une perspective pragmatique, pour laquelle les proverbes n'ont réellement de sens qu'en situation d'énonciation, je ne peux affirmer sans nuance que le proverbe, du moins tel qu'il est conçu par les Bwa, est métaphorique dès qu'il présente un sens littéral imagé. Dans cet article sur l'aspect métaphorique des proverbes (D4), j'entamais une discussion avec Irène Tamba et les linguistes et parémiologues qui, de la même façon, étudient les proverbes de manière isolée. Seule l'observation du proverbe en situation d'énonciation me permet de déterminer, de manière événementielle, si l'émission d'un proverbe a ou n'a pas une dimension métaphorique. Si le discours proverbial présente un aspect métaphorique en effet, c'est au niveau du discours lui-même et pas seulement au niveau de l'énoncé proverbial. Le texte même du proverbe peut contenir des métaphores, lexicalisées ou non. Ces métaphores qui relèvent du « sens phrastique »<sup>44</sup> ou de la « signification »<sup>45</sup>, c'est-à-dire du sens littéral du proverbe, ne font pas en soi de l'énoncé un énoncé métaphorique, comme le précisent d'ailleurs M. Conenna et G. Kleiber (2002 : 60). Autrement dit, le proverbe seul, isolé de tout contexte d'énonciation, ne saurait être métaphorique (même s'il peut contenir des métaphores). Figé dans un recueil, l'énoncé comporte sans doute des images, mais il ne peut plus être qualifié de métaphorique<sup>46</sup>.

Il est alors nécessaire de préciser comment il faut comprendre ici le terme de métaphore lui-même. En effet, l'usage du terme même de métaphore est ambigu<sup>47</sup>, dans la mesure où l'on ne concevra pas la même chose selon qu'on se place du point de vue du discours (de l'énonciation) ou du point de vue des mots (de l'énoncé). Or, comme le rappelle Nanine Charbonnel, « la métaphore n'est pas un phénomène de langue mais un phénomène de discours, et donc de *pensée* » (Charbonnel et Kleiber, 1999 : 33). C'est en se plaçant du point de vue du discours qu'il est intéressant d'appréhender l'aspect métaphorique du dire proverbial : c'est dans l'événement unique qu'est l'émission d'un proverbe dans une situation bien particulière dans laquelle il prend sens que se construit un raisonnement qui peut être qualifié de « métaphorique ». C'est du moins ce que j'ai défendu dans cet article (D4).

<sup>42</sup> « Il n'est pas nécessaire de poursuivre plus avant dans cette voie, qui conduit à étudier les codifications historiques et socioculturelles dont relèvent les proverbes métaphoriques dans l'usage populaire ou savant et littéraire » (Tamba, 2000 : 44).

<sup>43</sup> Même s'ils envisagent des emplois possibles aux formules proverbiales, l'approche de la majorité des parémiologues est plutôt celle d'une « linguistique de l'énoncé » et leur intérêt ne porte pas spécialement sur le sens « communiqué » du proverbe ; or, comme l'avait bien montré H. Meschonnic, « ils (les proverbes) sont des activités de langage qui contestent exemplairement la linguistique de l'énoncé, la logique de la définition et de l'identité » (1976 : 426).

<sup>44</sup> Selon le terme utilisé par I. Tamba.

<sup>45</sup> Selon le terme utilisé par J.-L. Siran (1987).

<sup>46</sup> Tout comme P. Ricœur dit qu'il n'y a pas de métaphore dans le dictionnaire (1975 : 125), il n'y a pas vraiment de proverbe (métaphorique) dans les recueils de proverbes.

<sup>47</sup> Si comme l'affirme M. Prandi « il est impossible de donner une définition de la métaphore qui soit à la fois générale et exhaustive » (2002 : 7), il est possible comme il le fait lui-même de « prendre comme point de départ une forme adaptée de la définition aristotélicienne de la "metaphora" : une métaphore est le transfert d'un concept ponctuel ou relationnel dans un domaine conceptuel étranger, à la seule condition qu'aucun vecteur identifiable indépendamment ne contraigne le transfert et ses issues discursives » (p. 9-10).

Revenons à l'expérience du proverbe telle qu'elle nous est relatée par Jean Paulhan. Persévérant, il retient peu à peu des proverbes qu'il tente d'utiliser dans la conversation, se lançant à « prendre des risques » (1966 : 118). Car pour lui, le proverbe est d'abord de l'ordre du risque : c'est effectivement sa propre crédibilité, sa position qu'il met en jeu à chaque essai. Cette conception de l'émission d'un proverbe comme prise de risque me paraît tout à fait correspondre à ce qui se passe effectivement, dans les situations d'interlocution ordinaires, comme je le montrerai plus loin. Commencant à parler en proverbes, Paulhan est cependant loin d'avoir l'assurance de ses interlocuteurs. Ceux-ci semblent d'ailleurs ne pas toujours le comprendre. Ce ne sont bien entendu pas les proverbes de Paulhan qui leur sont hermétiques, mais l'utilisation qu'il en fait qui n'est pas toujours juste et le rend donc « incompréhensible ». Ainsi, si dans son aspect métaphorique le proverbe peut s'appliquer à des sujets très étrangers à son texte, il n'est cependant pas possible d'appliquer n'importe quel proverbe à n'importe quelle situation<sup>48</sup>. Même si le raisonnement du proverbe semble pouvoir convenir, il pourra parfois sembler déplacé parce qu'on n'a pas l'habitude de l'utiliser dans ce type de situation. Ce sont donc non seulement les proverbes qu'il faut connaître pour pouvoir les utiliser en discours, mais aussi leurs situations d'emploi possibles dans un contexte culturel donné. Ainsi, Jean Paulhan expérimente-t-il, en apprenant à parler « en proverbes », en même temps le discours proverbial et l'immersion progressive dans une culture autre que la sienne.

L'approche de Jean Paulhan est riche d'enseignement par sa dimension empirique. Elle se présente à mon sens comme une leçon de méthode, malheureusement souvent ignorée par ceux qui publient des recueils de proverbes, encore aujourd'hui (*cf.* **E9**, article pour lequel je fais un point critique sur les manières d'enquêter sur les proverbes). Ce texte me semble par ailleurs tout à fait significatif de ce qu'est le proverbe dans le discours et de ce qu'on peut appeler son « fonctionnement métaphorique ». Dans le même sens, Henri Meschonnic (1976) présente le proverbe comme « une activité de langage, un acte de discours ». Il ne s'agit pas seulement de communiquer une idée par d'autres voies que la simple expression-représentation.

## **2/ Discours proverbial et mise à jour des enjeux sociaux de la parole**

Appréhender le discours proverbial implique d'en préciser les contours, d'en élaborer une définition. Empruntant une linguistique de l'énonciation, cette définition ne peut avoir de sens pour moi qu'en étant pragmatique : elle doit tenir compte de ce que « fait » le proverbe autant que de « ce qui fait » le proverbe. Dès mon mémoire de DEA (**A2**), je m'appliquais à définir un positionnement théorique par rapport au discours proverbial : car c'est plus précisément le « discours proverbial », comme acte de parole, et non seulement le proverbe lui-même, qu'il m'intéressait d'étudier.

Le proverbe est d'une part un phénomène que l'on peut qualifier d'universel : chaque langue, chaque tradition du monde, possède ses formules retenues du passé, censées servir d'arguments difficilement discutables mais pouvant permettre de soutenir une chose comme son contraire. Le continent africain n'a pas le monopole du genre. On parle en proverbes en Chine comme en Europe et les différents sites consacrés sur Internet aujourd'hui au proverbe de toute origine témoignent d'un réel intérêt pour ces formulations parfois poétiques et toujours bien pensées. Le proverbe peut ainsi être conçu comme un véritable objet anthropologique, dont l'analyse comparative serait possible, à quelques exceptions près (il semble qu'il n'y a pas à proprement parler de « proverbes » chez les Inuit par exemple<sup>49</sup>), à

<sup>48</sup> Voir à ce sujet le texte de Jean-Louis Siran et la notion de « nuage de sens » qu'il propose (1993).

<sup>49</sup> Selon Bernard Saladin d'Anglure, communication personnelle.

l'échelle universelle. Cependant, pour pouvoir en dire quelque chose, il me fallait l'entendre en situation, me placer moi-même en situation de le recueillir *in vivo*, dans le discours, et en saisir sur place les enjeux. En ce sens, le choix d'un terrain rural africain s'est avéré pertinent. Sans doute le discours proverbial est-il vivant également ailleurs, mais j'ai trouvé auprès des locuteurs Bwa des sources inépuisables de proverbes : il n'était pas très difficile de me mettre en situation d'écoute et de saisir sur place des énoncés proverbiaux et les éléments nécessaires à la compréhension de leur situation d'énonciation.

Le proverbe ne saurait cependant avoir de définition universelle. Le terme lui-même de « proverbe » est en français un concept aux contours flous, qui a évolué au fil du temps<sup>50</sup>. Étudier le proverbe chez les Bwa impliquait d'en saisir la définition locale, de cerner ce qui pour les locuteurs faisait d'une parole un « proverbe ». Si dès les enquêtes faites en cours de thèse, je cherchais à déterminer une définition locale du proverbe, c'est lors de travaux ultérieurs (D4 ; E2) que je parvenais à mieux saisir ce qui, pour les locuteurs du boomu, pouvait être qualifié de « proverbe » et pourquoi.

Les formules qui retenaient mon attention, que l'on pouvait désigner comme étant des « proverbes » en français, étaient nommées *wàwá* (*sing* : *wàwé*) en boomu. C'est par le même terme que l'on désigne le jeu de devinettes pratiqué plus spécifiquement par les enfants et les jeunes lors de soirées festives, sous forme de compétitions de questions-réponses. Dès mes premiers temps sur le terrain, j'ai pris conscience de cette commune désignation (qui n'est pas propre au boomu puisqu'on la retrouve plus ou moins marquée dans d'autres langues<sup>51</sup>), car je devais parfois préciser à quel genre de *wàwá* je m'intéressais, notamment lorsqu'un interlocuteur se mettait à me poser des devinettes quand on me présentait en disant que je m'intéressais aux proverbes. La commune désignation des deux genres, par ailleurs distingués dans les faits, m'a poussée à m'interroger sur la conception de la parole et la désignation des différents types de parole. Ce qui est qualifié en effet par le terme *wàwé*, c'est plus un procédé rhétorique qu'un genre de discours. Dans la pratique de la devinette comme dans l'énoncé du proverbe, il y a quelque chose qui n'est pas dit et qui doit être deviné. C'est une même démarche de l'esprit qui est sollicitée par l'un et l'autre acte de parole, même si par ailleurs, ils ne sauraient être confondus en pratique, le proverbe intervenant dans le discours ordinaire et n'appelant d'autre réponse qu'une réplique ou un acquiescement, la devinette étant dite pour elle-même et demandant une réponse, le plus souvent unique et codifiée.

L'article que je proposais à la revue *Langage et société* (E1) était en même temps l'aboutissement d'une réflexion entamée lors de la rédaction de ma thèse de doctorat (à partir d'exemples d'événements proverbiaux recueillis en situation d'énonciation) et une ouverture vers un nouveau pan de recherche. Je m'y intéressais plus spécialement aux moments conflictuels d'interlocution : j'avais pu relever en effet de nombreuses occurrences de proverbes cités dans de tels moments, et j'avais pu remarquer également combien il était fréquent de recourir au proverbe pour s'exprimer lors de situations critiques ou polémiques. Or, l'usage du proverbe, s'il est recommandé quand on a quelque reproche à faire par exemple, est soumis aux règles de la vie sociale. Dans cet article, je prenais le contre-pied de la proposition de Grice (1979) d'un « principe de coopération », montrant à partir de moments de discours observés dans quelle mesure on pouvait, volontairement, jouer le refus de

<sup>50</sup> Remarquons que le sens relativement restrictif que l'on donne au mot « proverbe » en français est très récent. Dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, nous pouvons lire : « Au XVII<sup>e</sup> siècle, le mot s'emploie aussi pour "locution, manière de dire convenue". La distinction entre *locution*, *proverbe*, *dicton*, *adage* ne se fait clairement qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. » (Rey, 1992 : 1658).

<sup>51</sup> Exemple de ce que dit Evans-Pritchard du *'sanza* chez les Azandé. Chez les Azandé, il n'y a pas de terme propre pour désigner le proverbe en tant qu'énoncé retenu par la tradition : on utilise pour le qualifier le terme plus générique de *'sanza* qui se réfère à « n'importe quelle remarque ou action qui tend à être oblique, opaque, ambiguë, n'importe quel mot ou geste qui tend à suggérer un autre sens que celui qu'il a en lui-même » (1956 : 166). Ce que nous appelons en français proverbe n'est qu'un cas spécial de *'sanza* pour les Azandé.

coopération. Dire un proverbe, c'est aussi se positionner dans l'espace social, et cela d'autant plus fortement que le proverbe est dit dans un cadre conflictuel. Pour dire un proverbe, en effet, il faut d'abord être en quelque sorte habilité à le dire, en fonction de sa propre situation sociale mais aussi en fonction de l'interlocuteur auquel on s'adresse. L'observation et l'analyse d'éléments de conversation montrent différents usages des formules proverbiales et de leur compréhension, selon la place que l'on veut ou que l'on peut prendre dans le jeu social. Ainsi, un père peut se permettre de dire des proverbes désapprobateurs à son fils, mais celui-ci ne saurait répondre de la même façon, étant donné son statut de cadet. Il peut faire semblant de ne pas comprendre la critique de son père, mais dans une certaine mesure seulement. Si le père lui adresse un proverbe simple, il peut difficilement faire croire qu'il ne comprend pas sa position sans passer pour un idiot. À lui alors de tirer parti de ce jeu de langage : dire et entendre un proverbe, c'est aussi savoir être à sa place, savoir la conserver et préparer (en choisissant de dire les bonnes formules au moment opportun et en se présentant ainsi comme quelqu'un qui maîtrise la parole) sa future autorité en matière de proverbes, mais aussi de relations sociales. Ainsi, une personne qui se permet trop vite, sans avoir acquis certaines responsabilités sociales, d'user de proverbes accusateurs ou polémiques envers des personnes plus âgées qu'elle, pourra être critiquée pour cela et du coup, se voir refuser certaines responsabilités (celui qui ne maîtrise pas sa bouche sème le doute sur ses capacités à se maîtriser de manière générale). À l'inverse, celui qui comprend quand il peut répondre et quand il doit se taire, ce qu'il peut se permettre de dire, ce qu'il peut se permettre de laisser dire, gagne petit à petit la confiance de ses aînés et par là, se construit une position sociale honorable. L'échange de proverbes dans ce cas n'est pas seulement vu comme un plaisir de langage ou un besoin de partager des références communes, mais bien plutôt comme une construction de soi permise par le langage – permise mais aussi risquée, comme le remarquait déjà Jean Paulhan. La gestion du pouvoir importe ici plus que la compréhension elle-même (ce qui invite donc à nuancer<sup>52</sup> le principe de coopération tel qu'il est proposé par Grice, cf. **E1** p. 51). En boomu, on dit de celui qui ne sait pas parler avec suffisamment de tact et ne voile pas comme il sied sa parole, qu'il a la « bouche déchirée » et cette déchirure est vécue comme une tare sociale, puisqu'elle le conduit aux bans de la communauté. J'ai connu dans le village de Dui un homme qui malgré son âge (45-50 ans) ne maîtrisait toujours pas le discours proverbial. Pourtant, cet homme semblait s'intéresser aux proverbes et il aimait venir écouter la conversation quand nous enquêtions avec l'un ou l'autre villageois. Il avait la fâcheuse habitude d'intervenir régulièrement dans les conversations en citant un proverbe ou une allusion qui, généralement, tombait à plat et faisait rire même les enfants qui le nommaient « *dèdè* » (idiot). Cet homme ne s'était pas marié et était écarté de toute décision familiale ou villageoise, considéré comme immature du fait de son incapacité à maîtriser le discours proverbial, signe sans doute d'autres incapacités. L'intelligence et la vivacité d'esprit sont des qualités particulièrement appréciées et recherchées : l'usage maîtrisé des proverbes en est un indicateur fiable.

Dans cet article rédigé juste après la soutenance de ma thèse, j'envisageai des perspectives pour aller plus avant dans la réflexion relative à la communicabilité du discours proverbial, à partir du travail mené pour la thèse qui défendait le recueil de proverbes en situation d'énonciation et la conception du proverbe comme pratique langagière au sein d'une manière plus générale de parler. En décidant d'appréhender ainsi le proverbe, ce sont les enjeux sociaux des pratiques langagières que je me donnais pour ambition de soulever.

Pour l'ethnolinguiste et plus généralement pour l'anthropologue, le proverbe ne doit plus être étudié comme un objet culturel illustrant les préoccupations d'une société donnée, mais

---

<sup>52</sup> Comme le dit justement Francis Jacques : « H. P. Grice est le chef de file du normativisme conversationnel. Son principe de coopération est normatif. Or la réalité de la communication est habitée par le conflit et l'antagonisme. » (Jacques, 1985 : 72)

devient, à partir de son utilisation, un champ d'investigation pour l'étude des procédés de communication mis en œuvre dans le discours parlé et, partant, des jeux de rôles qui configurent l'espace social. (E1, p. 56)

\*

Cette conception du proverbe non comme « texte », élément de littérature orale, mais comme moment d'interlocution, s'est construite petit à petit, au fur et à mesure de ma formation et des influences reçues. Elle s'est imposée à moi comme une évidence, parce que j'ai été immergée, en intégrant le LACITO dès le début de mes études, dans une certaine conception du langage (*cf.* Alvarez-Pereyre, 1981 ; Thomas, 1985, 1987). Cette conception n'est cependant pas partagée par tous ceux qui s'intéressent au proverbe (comme par exemple Georges Kleiber ou Irène Tamba, qui sont d'abord des sémanticiens, même s'ils ne négligent pas complètement l'énonciation). Mais si je prends cette position, c'est aussi parce que j'accorde une grande importance à l'enquête de terrain, parce que je suis d'abord ethnographe. Plus que le proverbe lui-même, ce qui m'importe est de comprendre les hommes et les jeux relationnels qui les animent. Le positionnement théorique que j'ai emprunté, par rapport au proverbe et dans l'orientation que j'ai donnée à mes études sur le terrain, ne se limite pas au proverbe : il induit en effet une façon de concevoir la communication de manière plus générale, une façon de concevoir l'enquête de terrain et peut-être, plus largement, une manière de pratiquer l'anthropologie.

## DEUXIEME PARTIE

### **Une ethnographie de la parole chez les Bwa**

Le passage par l'ethnographie, le fait de quitter la réflexion philosophique pour tendre vers une réflexion pragmatique plus incarnée, suppose le choix d'un contexte concret d'expérience. Devenir ethnographe, c'est aussi faire le choix de la vie ordinaire (même si elle s'avère pour celui qui arrive d'ailleurs « extraordinaire »). Cet ordinaire trouve son expression dans un contexte propre, contexte qui devient en même temps familier et étonnant, connu et toujours mystérieux.

Initiée à l'anthropologie par des ethnolinguistes, la nécessité de fonder ma réflexion sur une connaissance approfondie et directe d'un contexte et d'une langue m'a toujours semblée évidente. Les bases de mon ethnographie sont ainsi avant tout les bases d'une ethnolinguistique de terrain. Même si la réflexion menée vise à une plus grande généralité, il me semble important de dire d'où elle part et ce qui la fonde. Ce que je peux apprendre sur l'homme en menant des recherches approfondies sur ce terrain me renvoie d'abord à la connaissance de ce terrain précis. Si les pratiques langagières observables chez les Bwa m'invitent à une compréhension plus générale de ce qu'est le langage, c'est dans ce contexte singulier qu'elles prennent sens et qu'elles sont révélatrices d'enjeux propres à la vie sociale locale. Il me semble donc nécessaire de situer ma parole, de présenter le contexte dans lequel j'ai choisi de mener mes enquêtes. Il ne s'agit pas cependant pour moi de faire ici une présentation monographique du contexte socioculturel auquel une grande partie de mes travaux sont consacrés, mais plutôt de situer le terrain sur lequel s'ancre une réflexion.



## Chapitre 4

### Une relation évolutive au terrain

Le pays des Bwa (*bwa-tun*), s'il présente une certaine unité (dans le fait pour les habitants de se désigner comme « Bwa », de parler le bwamu (ou boomu) ou bien de pratiquer le culte de Do<sup>53</sup>), est une nébuleuse aux contours flous<sup>54</sup>, assumant fièrement son anarchie, où l'on défend avec plaisir l'idée que « chaque village a ses coutumes ». Mon propos n'est pas de rechercher ou de circonscrire d'éventuelles frontières ethniques ou linguistiques, ni de me réclamer d'une « ethnographie des Bwa ». Mon questionnement portant sur les manières de parler, je m'applique à les étudier dans un contexte que j'essaie de saisir dans sa complexité. Ma problématique ne se formule pas en termes d'identité, elle est délibérément inscrite dans une attitude pragmatique qui s'attache à comprendre « ce qui se passe ici ». Et cet ici est un contexte socioculturel choisi presque « par hasard », le choix ayant plutôt été impulsé par une question philosophique d'ordre plus général sur la « communicabilité » et des circonstances qui ont entraîné des rencontres, une envie de mieux connaître, de comprendre, ainsi qu'une possibilité offerte de pouvoir vivre dans un village isolé de la savane malienne en y étant introduite non comme une étrangère, mais comme une amie.



Le village de Sialo en 1993-94. 1/ entrée ouest ; 2/ ruelle ; 3/ place centrale (cl. C. Leguy)

#### 1/ Arrivée au village de Sialo : le terrain comme un puzzle

Mon arrivée au village de Sialo, où il était prévu que je me base dans un premier temps, se fit de nuit : on m'amenait en voiture, et nous avons été retardés dans notre progression. Le village, éloigné de la route goudronnée par vingt-cinq kilomètres d'une piste à charrettes rocailleuse, taillée d'ornières boueuses en cette fin de saison des pluies, était difficile d'accès. C'était un soir sans lune, il y avait des nuages : j'arrivais sur « mon terrain » en aveugle... Quand je repense à ce premier contact avec « la réalité du terrain » aujourd'hui, je ressens encore très fortement combien alors tous mes autres sens ont fonctionné dans cette première approche exploratoire d'observateur, même si j'écarquillais les yeux pour essayer de distinguer un visage qui s'approchait de moi ou un objet qu'on me tendait. À l'arrivée, les phares de la voiture m'avaient dévoilé un grand baobab entouré de champs de mil aux tiges

<sup>53</sup> Le Do est le principe d'unité des Bwa. C'est une des entités principales du panthéon, jouant un rôle de médiateur entre le dieu créateur (*Debwenu*) et les hommes. Jean Capron (1957 ; 1962) présente le Do comme faisant l'unité des Bwa : mais le culte de Do est partagé avec les Bobo auxquels il a été emprunté (Le Moal, 1980) et n'est pas sans rapport avec d'autres cultes voisins. Aujourd'hui, une partie des Bwa s'est convertie au christianisme, mais se réclame toujours d'une appartenance au Do, qui a d'ailleurs trouvé sa place dans le vocabulaire chrétien.

<sup>54</sup> Comme le précise Joseph Tanden Diarra : « Le territoire pour les Bwa est une construction imaginaire, il n'est pas d'abord tracé sur le sol, sa fonction magico-spirituelle permet à la société boo d'avoir des enclaves territoriales dans le pays minyanka, dans la région de Bamako ou de Sikasso. Aucun informateur ne nous a montré des limites (*sunwan*) du *bwa-tun* [pays des Bwa] ; du reste, la tradition interdit de matérialiser le tracé d'une frontière entre deux champs. » (2006 : 473-474)

hautes cachant, dans l'ombre, des masses de terre crue séchée. Dès la descente de voiture (un moteur s'entend à plusieurs kilomètres et nous étions attendus), des enfants puis des hommes nous entouraient et nous saluaient : je répondais comme on me l'avait appris aux salutations et je vis des rires lumineux se refléter à la lueur des phares encore allumés. Puis, la voiture fermée et éteinte, mon sac à dos sur la tête d'un garçon, ma gourde sur celle d'un autre, nous nous dirigeâmes vers les maisons de terre aperçues derrière le mil. Je n'y voyais plus rien, mais me sentais portée par ceux qui m'entouraient, tenant une main, m'attrapant à une épaule quand le sol, boueux et glissant par endroit, se déroba sous mes pieds. Les odeurs m'assaillaient dans ce contexte nocturne : ce premier contact était aussi olfactif. Odeurs multiples, évidentes ou plus diffuses : celles des bêtes, du fumier, du feu, de la terre mouillée sans doute, mais aussi de la sueur des hommes et un relent aigre que je saurai bientôt identifier : la bière de mil. C'était un jour de bière : Victorien Diarra, dont le fils était en exode, avait organisé une journée de travail collectif pour terminer l'arrachage des arachides dans son champ. Tous les hommes valides du village s'étaient privés de sommeil pour abattre le travail<sup>55</sup>, ils avaient passé la nuit et une partie de la journée à récolter en ligne en hurlant des chants gutturaux et avaient été récompensés par la bière, le tô<sup>56</sup> et la viande d'un vieil âne abattu pour l'occasion, le tout préparé dès l'aube par les femmes. L'ambiance était à la fête : on entendait même le son nasillard d'un radio-cassette.

Le parcours me parut long : en réalité, je m'aperçus le lendemain que la voiture était à moins de cent mètres. Mais la traversée dans le noir d'un bout de champ, puis du marigot encore un peu large, le passage dans la boue près du puits, l'entrée dans le village par une ruelle encombrée et glissante, la traversée d'une cour, puis l'arrivée dans ce qui allait être « ma cour », tout ce cheminement nocturne me parut interminable. Je ne savais pas reconnaître ce sur quoi on me faisait asseoir, ni ce qu'on me donnait à boire, mais je me laissais faire par cette première imprégnation.

Je scrutais la nuit pour essayer de repérer le blanc d'un œil, d'une dentition face à un incessant défilé de « fantômes » venus me saluer ; je serrais des dizaines de mains, répondant aux salutations en bafouillant, comme enivrée par tant de présence invisible. Avant de dormir, je noterais dans mon carnet le salut d'une vieille femme, voulant me toucher la main en précisant qu'habituellement, les blancs lui font peur (mais la bière de mil a sans doute des effets inhibants). Soudain, alors que le temps des salutations était passé et qu'on discutait auprès de moi sans que je puisse saisir ce qui se disait, je sentis sur mon pied découvert un frôlement, puis un autre sur mon bras : des petites mains m'exploraient, accompagnées dans le noir par de furtifs regards timides : mes premiers pas sur le terrain allaient d'abord entraîner un jeu d'observateur observé, dont je n'en doutais pas, chaque partie ressortirait transformée.

La soirée s'animait : on entendait un tambour invitant à la fête. C'était Siri'i le griot, venu d'un village voisin sur invitation de Victorien pour animer le travail champêtre et s'apprêtant à faire danser les filles au *nàbúó*<sup>57</sup> sur le rythme du *yéye*<sup>58</sup>. Je me laissais entraîner vers la place centrale : mes yeux s'habituèrent un peu à la pénombre, mais la nuit était bien noire. Ce fût mon premier *yéye*, il m'en reste un mouvement enivrant au son du tambour et à la joie d'être « sur le terrain », d'avoir tout à y découvrir, en premier lieu les visages de mes

<sup>55</sup> Dans mon carnet de terrain, je notais « La majorité du village a participé : les plus jeunes ont commencé le travail à 18 h, les autres à 20 h ou 22 h (d'habitude on commence seulement à 4 h du matin mais l'oncle avait peur qu'on ne termine pas). Tout était fini à 10 h : c'était donc d'autant plus la fête ».

<sup>56</sup> Bouillie épaisse faite de farine de mil qui constitue la nourriture de base des paysans.

<sup>57</sup> Le *nàbúó*, c'est en même temps la place publique, généralement centrale, du village et le moment où, après le repas du soir, les jeunes se réunissent pour danser, chanter, discuter, jouer et parfois lutter (pratique devenue rare aujourd'hui) au clair de lune.

<sup>58</sup> Le *yéye* est une danse de jeunes filles qui se pratique en cercle, chacune se trouvant tour à tour propulsée au milieu du cercle et envoyée d'un côté et de l'autre, rebondissant sur les bras de ses camarades, sur un rythme de plus en plus effréné.

interlocuteurs et l'environnement villageois restés dans l'obscurité durant cette première soirée.

Je relate cette première arrivée au village parce qu'elle me semble symboliser assez justement la manière dont le « terrain » se construit, comme une sorte de puzzle, avec des éléments qui se révèlent petit à petit pour former un ensemble, mais qu'on ne peut relier aux autres qu'après beaucoup de temps. Un puzzle géant qu'on ne pourrait jamais achever, dans lequel il resterait toujours des espaces vides, dont certains morceaux s'abîmeraient ou s'effaceraient au fil du temps et dont les marges auraient été égarées... Ainsi en est-il plus largement de l'expérience du terrain, telle que je peux la décrire aujourd'hui, quinze ans après ces premiers moments de découverte. J'ai depuis passé de longues journées à découvrir la vie villageoise, à m'intégrer autant que possible, à participer aux activités comme aux conversations. Les enfants ont cessé de me considérer comme une « présence curieuse », les quelques femmes qui s'enfuyaient à mon approche il y a quinze ans me saluent en souriant aujourd'hui. J'ai vécu plusieurs mois à Sialo en 1993-94, je suis restée à Touba et à Dui en 1994-95, je suis retournée souvent dans ces trois villages et j'ai passé du temps dans d'autres villages de la région en fonction des enquêtes et des rencontres. A chaque moment d'enquête, un morceau du puzzle se précise, mais l'ensemble garde des contours inachevés.

## 2/ Choix d'un ancrage socioculturel et linguistique

« On conçoit qu'il y a autant de situations de terrain qu'il y a de sociétés, mais aussi qu'il y a d'ethnologues » (Bonte et Izard, 1991 : 471). Cette constatation rapportée par Izard mais partagée par de nombreux chercheurs invite à faire sa propre expérience, à écrire sa propre histoire (sachant qu'une autre personne comprendrait peut-être les choses autrement et, comme Annette Weiner après Malinowski, pourrait un jour venir bouleverser la lecture qu'on aura faite d'une certaine réalité sociale). Mais il faut ajouter que la relation au terrain n'est pas figée : elle est au contraire évolutive, au fil de l'enquête, au fur et à mesure des allers et retours de l'enquêteur, au fil des rencontres. Le « terrain » ne saurait être conçu comme étant un « donné », posé devant nos yeux d'observateurs. Il est au contraire continuellement fuyant, en construction et déconstruction perpétuelles, sans limite nette, ni dans l'espace, ni dans le temps, ni dans l'épaisseur de ce qui s'y vit. Cette conception du terrain et la nécessité de bâtir avec lui une relation évolutive s'est d'autant plus imposée à moi que le contexte culturel où j'avais choisi de mener mes enquêtes avait lui-même des contours fluctuants (mais n'est-ce pas le cas, plus ou moins, de toute réalité sociale ?).

À l'heure de l'éclatement des terrains et de l'enquête vite menée, je revendique le choix d'un terrain singulier et singularisé par la pratique d'une langue, approfondi mais toujours en mouvement, multiple en lui-même. Si l'on peut accorder une certaine justesse aux remarques de Jean-Loup Amselle, de George Marcus et d'autres chercheurs contemporains, il me semble qu'en renonçant à toute approche approfondie d'un contexte donné (le refus du paradigme classique de l'ethnographie s'avère finalement être un refus de l'ethnographie, au profit d'une appréhension « superficielle » (au sens anglais de *thin*, cf. Marcus, 1998, 2002) « légère » d'une réalité toujours fuyante), l'anthropologue renonce à l'essentiel. Les critiques émises dans les années 1980 ont montré avec justesse que la pratique d'une observation participante « à la Malinowski » a entraîné les ethnologues à un oubli de l'histoire déplorable (même si la critique n'est pas forcément juste pour tous les travaux classiques de l'ethnologie). Cependant, la perspective historique n'est pas pour autant la seule qui importe à l'anthropologue et ce que le chercheur gagne en empruntant une vision plus générale (notamment en prise en compte des « branchements », Amselle, 2001), ne le perd-t-il pas en profondeur de connaissance et par là d'analyse de la réalité telle qu'elle se vit dans sa singularité ? Ce n'est pas par hasard si la méthode ethnographique est empruntée par d'autres

sciences humaines, en particulier par la sociologie qui y voit un moyen d'échapper aux généralisations hâtives et de mieux comprendre, en les vivant de l'intérieur, les faits observés.

Le terrain d'enquête que j'avais choisi avait tout l'air d'un terrain « classique », pouvant propulser l'enquêteur dans une sorte de temps hors du temps. Des villages de terre crue aux greniers coiffés de chaume, serrés autour d'une place à palabres disposant parfois d'un cône de terre phallique en guise de « centre »<sup>59</sup>, des vieux édentés discutant sous un manguier, des enfants courant presque nus après les chèvres, des femmes soumises aux diverses tâches ménagères, un bébé au dos, un autre accroché nu et poussiéreux à une jambe... le tableau qu'offrait la vie villageoise semblait sorti tout droit de livres d'une autre époque. C'est ce qui me frappa lors du premier court séjour exploratoire que je fis, en septembre 1992. Cependant, il n'était pas nécessaire de rester très longtemps sur le terrain pour remarquer combien, malgré une mise à l'écart dénoncée par les intellectuels bwa, la région était en pleine mutation. L'un des changements les plus importants était sans doute la conversion d'une partie de la population au christianisme<sup>60</sup>, ce dernier ayant petit à petit pris de l'ampleur depuis l'arrivée des premiers missionnaires catholiques à Mandiakuy (*Mazan'ui*) en 1922.



Touba, centre marqué d'un cône (1995)



Sialo, Sortie de la chapelle (1994)



Sounlé, procession chrétienne pour Noël (1993)



Bénéna, demande aux ancêtres dans le vestibule du chef de terre (2003)  
(clichés C.Leguy)

Quand j'allais consulter Guy Le Moal, spécialiste des Bobo (Madaré), voisins méridionaux et culturellement proches des Bwa, celui-ci me mit en garde d'une manière qui me troubla et m'obligea à formuler mes attentes et mes exigences vis-à-vis de « mon terrain ». Connaissant bien cette région du Mali, il me fit remarquer qu'une partie des Bwa s'était convertie au christianisme et que je devais rechercher un village « loin de toute influence chrétienne », loin également de la route goudronnée porteuse de « pollution extérieure », si je

<sup>59</sup> Voir à ce sujet le chapitre rédigé sur l'espace (D6).

<sup>60</sup> Remarquons ici que cette conversion au christianisme (et plus précisément au catholicisme, même si la présence de missionnaires protestants a entraîné des conversions dans certains villages) est exceptionnelle dans un pays, le Mali, se déclarant à grande majorité musulman. Or, les Bwa ont semble-t-il toujours résisté à l'islam (les Bwa musulmans actuels sont soit des gens qui ont vécu un certain temps en exode et se sont convertis à l'islam à cette occasion, soit des citadins). En ce sens, les Bwa sont plus proches des populations burkinabé (le christianisme est un peu plus implanté au Burkina Faso qu'au Mali, il concerne environ 20% de la population), et leur regard est plus souvent tourné vers la ville de Bobo-Dioulasso que vers la lointaine Bamako.

voulais mener à bien une véritable enquête d'ethnologie. Je me trouvais face à un discours qui était bien éloigné de ce qu'on nous enseignait à l'EHESS...

Ce qui m'intéressait était le quotidien et le discours des gens tels qu'ils sont aujourd'hui, avec leurs traditions et leurs mutations, et je me refusais à faire sur le terrain le tri entre les « vrais » Bwa et les autres. Il me semblait important d'être à l'écoute de tout. Le discours proverbial, s'il était aussi vivant que ce qu'on m'avait laissé entendre, était pour moi aussi pertinent dans la bouche d'un chrétien que dans la bouche d'un adepte du culte des ancêtres. L'entretien avec cet ethnologue fin connaisseur de la région, ayant vécu longtemps au Burkina Faso, m'interpella cependant. Ce qu'il m'avait énoncé en guise de certitude m'obligeait à m'interroger non seulement sur ce que j'attendais des enquêtes de terrain que je pourrais mener, mais aussi sur ce qu'on pouvait attendre de moi. Elle ne sous-tendait pas seulement des principes méthodologiques, mais aussi une conception plus générale de la discipline...

Il est vrai qu'en allant vivre en pays boo, introduite par un « chrétien » (ils sont plus nombreux à avoir fait des études, les adeptes du culte des ancêtres étant encore aujourd'hui réticents à envoyer leurs enfants à l'école), je me fermais sans doute des portes. Les premiers temps sur le terrain, je côtoyais peu de non-chrétiens et j'étais surtout invitée à participer aux fêtes organisées par les chrétiens<sup>61</sup>. Dans la mesure où les uns comme les autres utilisaient largement les proverbes dans leur discours, cela n'avait pas réellement d'importance, même si la référence à la vie religieuse pouvait avoir un impact sur les propos tenus. Les choses auraient sans doute été plus délicates pour moi si j'avais voulu travailler sur certains rituels ou sur les masques<sup>62</sup>. Peu à peu cependant, au fil des rencontres et des amitiés, j'ai pu rencontrer de plus en plus de gens différents, discuter avec les uns et les autres et gagner la confiance d'informateurs aux profils divers.

Ce qui m'empêchait d'aborder certains sujets était plutôt, au départ, mon âge et mon statut de femme célibataire. C'est en revenant après la naissance de mes enfants que j'ai pu prendre la mesure de ce qui pouvait par rapport à certains sujets être vécu comme un handicap, notamment en menant une recherche sur l'espace, ce qui m'amena à enquêter sur un sujet sensible auprès d'anciens, comme le chef religieux de la région de Bénéna. Vieillard malicieux adepte de la parole détournée, il me dit cependant très explicitement que s'il acceptait de discuter avec moi, c'était parce que j'avais donné deux fils au pays et qu'il fallait leur transmettre les coutumes et l'histoire des Bwa.

Le conseil formulé par Guy Le Moal, fondé sur une conception classique de l'ethnologie et de l'objectif de l'enquête ethnologique, était en phase avec les études africanistes menées dans cette région rurale par la plupart des chercheurs français. Si elle avait permis une connaissance approfondie d'éléments culturels de premier plan, elle avait contribué également à un essentialisme culturel pas toujours pertinent, dénoncé par certains chercheurs comme Jean-Loup Amselle par exemple (Amselle et M'Bokolo, 1999 [1985] ; Amselle, 1990). Par ailleurs, en privilégiant certains informateurs – notamment les griots dans cette région

---

<sup>61</sup> Les relations sont parfois tendues entre chrétiens et non-chrétiens, notamment entre les convertis du village du Sialo (50% des habitants du village) et leurs cousins de Silo, petit village situé à 4 km, avec lesquels ils entretiennent des relations pleines de méfiance, s'exprimant parfois en véritables conflits, accusations d'empoisonnement...

<sup>62</sup> Les masques sont une institution importante chez les Bwa et ils participent à la « célébrité culturelle » des paysans bwa, en témoigne la démonstration qui a eu lieu au musée du Quai Branly en décembre 2006 (<http://www.quaibrany.fr/fr/programmation/theatre-danse-musique/spectacles-passes/ceremonie-des-masques-bwaba-danses-de-boni-burkina-faso/index.html>). Les missionnaires catholiques ne s'y sont pas trompés, en bâtissant sur le modèle d'un masque de bois la façade de l'église de Boni (Burkina Faso). Les masques que l'on rencontre au Mali sont généralement les masques de feuilles. Pour des précisions sur les masques bwa, on peut consulter la thèse de Michèle Coquet (1994). Les éditions Arthaud ont également publié un très beau livre de photos, préfacé par Etienne Féau (Baldizzone, 2002).



d’Afrique, censés être les dépositaires de l’histoire et des généalogies familiales – les ethnologues étaient souvent passés à côté de beaucoup d’éléments et avaient finalement proposé une vision biaisée de la réalité qu’ils présentaient<sup>63</sup>.

Dès mon premier séjour sur le terrain, le contexte s’est avéré multiple et divers, car les villages sont différents, les gens sont différents, et les influences marquantes sur les uns comme sur les autres. Les Bwa qui vivent au Mali se situent au confluent de deux grandes aires linguistiques et culturelles : le monde mandé et le monde voltaïque, et ont pour principaux voisins au nord des Dogon, à l’ouest des Marka, des Bambara, des Minyanka, au sud des Bobo-Madaré (avec lesquels ils partagent traditionnellement le même culte du Do), à l’est des Bolon, des Samo, des Mossi. Le pays boo voit circuler des Peul et comprend des villages ou des quartiers non-bwa (principalement marka-dafing au Mali). Du point de vue linguistique<sup>64</sup>, les Bwa sont classés comme relevant du groupe voltaïque (gur) (Manessy, 1984 ; Gordon, 2005 ; Heine et Nurse, 2004 : 37). Mais les différents dialectes sont plus ou moins teintés d’emprunts aux langues voisines : nombreux sont les termes empruntés au bamanankan<sup>65</sup> (bambara) dans les deux principaux dialectes parlés au Mali, le dialecte de Mandiakuy (*dahanmu*) et le dialecte de Togo (*dwèmu*), par exemple<sup>66</sup>. Au seul niveau de la langue, la diversité est caractérisée<sup>67</sup> puisqu’on trouve des variantes dialectales importantes d’une zone à l’autre et même des spécificités villageoises<sup>68</sup>. Ainsi, les gens de Sialo parlent une variante du « dialecte de Mandiakuy » (*dahanmu*) teintée de « dialecte de Togo » (*dwèmu*) : s’ils sont géographiquement proches de Togo<sup>69</sup>, ils sont originaires de la région de Tominian et en ont conservé des habitudes linguistiques. Contrairement aux gens du sud cependant, ils parlent très vite, éludant beaucoup de syllabes (ce qui a compliqué mon apprentissage au départ. C’est en séjournant à Touba et à Dui que je pris la mesure de cette différence : il était bien plus facile pour moi de parler et de comprendre dans le sud...). Le bwamu tel qu’il est parlé sur tout le territoire peuplé par les Bwa (au Mali et au Burkina Faso) présente des variantes dialectales telles que l’intercompréhension n’est pas toujours possible. Le « dialecte de Mandiakuy » (*dahanmu*) fait cependant office de langue véhiculaire au Mali et dans la partie septentrionale du pays boo burkinabé, depuis que les missionnaires l’ont choisi pour traduire les textes religieux.

D’un village à l’autre, d’une famille à l’autre, la façon de vivre et de parler diffère, d’autant plus qu’on a toujours eu dans ce contexte un certain goût pour la liberté

<sup>63</sup> Voir les réflexions de Diawara (2003) à ce sujet, suite à ses enquêtes sur les traditions orales des descendants d’esclaves, présentant des versions différentes de l’histoire, non soumises au pouvoir des nobles comme peuvent l’être celles des griots.

<sup>64</sup> Pour une situation linguistique des différents dialectes du bwamu parlés au Mali et au Burkina Faso, une consultation des cartes élaborées par la SIL est possible sur Internet : carte des langues du Mali : [http://www.ethnologue.com/show\\_map.asp?name=ML&seq=10](http://www.ethnologue.com/show_map.asp?name=ML&seq=10) ; carte des langues du Burkina Faso : [http://www.ethnologue.com/show\\_map.asp?name=BF&seq=10](http://www.ethnologue.com/show_map.asp?name=BF&seq=10). Ces cartes ne prennent pas en compte les usages réels des langues, et notamment la présence du multilinguisme, mais situent les principaux foyers où les différentes langues décrites et classées sont parlées.

<sup>65</sup> Le bamanankan est la principale langue du commerce et la plupart des Bwa en font usage sur les marchés. Certains parlent également un peu le fulfulde en raison de leurs contacts avec les Peul, ou encore d’autres langues : dogon, minyanka, bobo... selon les relations intervillageoises.

<sup>66</sup> Les difficultés que pose la nomination des langues et l’établissement de frontières linguistiques face à l’usage fluctuant des locuteurs, notamment en contexte malien, sont très bien envisagées dans les travaux de Cécile Canut (voir 2001a et b).

<sup>67</sup> Selon Manessy, le bwamu est un « agrégat de parlers » ou un « ensemble dialectal » (1961 : 120).

<sup>68</sup> Rappelons que le boomu est une langue à tons, résistant en grande partie pour cela à l’écriture alphabétique. La scolarisation des enfants se fait actuellement de manière bilingue en première année, en français à partir de la deuxième année. Les enseignants utilisent une écriture simplifiée suivant les directives de la DNAFLA au Mali. Cette écriture, linguistiquement contestable – formatée sur le bamanankan – ne permet pas toujours la compréhension d’une langue pour laquelle les tons sont signifiants.

<sup>69</sup> Voir la carte situant ces différents villages, donnée en annexe.

individuelle<sup>70</sup>. Les Bwa sont par ailleurs connus pour leur capacité d'intégration d'éléments exogènes (cf. Capron (1973), Hertrich (1996)). Comme le montre Joseph Tanden Diarra dans sa thèse (2006 ; 2008), l'histoire du peuplement de la région des Bwa, telle qu'il a pu la révéler à partir de sources écrites mais surtout orales, en particulier des origines claniques et lignagères, rend délicate la constitution d'une identité « ethnique » bien définie. Reprenant la perspective historique recommandée notamment par Jean-Loup Amselle, Joseph Tanden Diarra montre combien les Bwa forment un groupe ethno-linguistique en construction, recevant des éléments exogènes qu'il intègre facilement, laissant également volontiers des éléments s'échapper ou se dissoudre. En effet, certains de ceux qui se considèrent comme « Bwa » aujourd'hui se reconnaissent une origine, plus ou moins lointaine, étrangère<sup>71</sup> : c'est le cas des « hommes de castes » (les griots seraient selon Joseph Tanden Diarra un avatar des griots mandingues, sans doute présents depuis longtemps dans la région, mais ayant gardé un statut d'étrangers ; quant aux forgerons, il leur suppose une origine minyanka, dans la mesure où ceux-ci semblent avoir été présents dans la région et y avoir exploité le minerai<sup>72</sup>). C'est le cas également d'au moins un tiers des lignages vivant actuellement au pays boo et parlant le boomu, mais se connaissant une origine « étrangère » plus ou moins lointaine. Ainsi, certains lignages Théra, Kamaté, Koné se reconnaissent par exemple une origine bambara ou soninké, tandis que d'autres revendiquent une origine bozo, minyanka ou bobo-madaré<sup>73</sup>. Dakouo, Dena, Denu, Dobwa et Mounkoro, noms de lignages qu'on ne rencontre que chez les Bwa, sont considérés quant à eux comme une « population-souche » dont la présence<sup>74</sup> serait antérieure au 16<sup>e</sup> siècle. Ces noms de lignages, typiquement bwa, semblent pouvoir être reconnus comme signes d'une origine identitaire propre. Mais nombreux sont les Bwa à porter des noms claniques qu'ils partagent avec certains de leurs voisins, comme Dembélé, Traoré et Diarra, sans que l'on puisse pour autant affirmer qu'ils sont d'origine étrangère ou qu'ils ont emprunté leur dénomination à d'autres. Par ailleurs, le jeu des emprunts ou assimilations en raison des alliances, mais aussi des guerres ou des mises en esclavage, croise d'une autre manière les origines et identités de chacun.

Des particularismes prolifèrent qui ne sont qu'une forme de cet esprit d'indépendance que chacun se plaît à reconnaître à ces paysans bwa si peu respectueux de l'ordre établi, si peu enclins à aliéner leur personnalité. De même, sur le plan religieux, le Bwa témoigne, vis-à-vis du surnaturel, d'un sans-gêne dont les conséquences apparaissent multiples : accommodements permanents avec la liturgie, innovations dans les rituels et les épreuves initiatiques, personnalisation des cultes, ouverture à toutes les influences religieuses extérieures... (Capron, 1973 : 30)

Ces différences, cette singularité revendiquée, peuvent troubler au départ : comment peut-on dès lors émettre des généralités ? Peut-on dire quelque chose d'une réalité sociale dont on ne perçoit qu'une partie ? Mais lorsqu'on travaille sur de la parole, on travaille avant tout sur de l'événement. Il faut alors explorer cette relation duelle entre particulier et général, expérimenter le divers et en comprendre quelque chose de l'homme.

<sup>70</sup> Voir les remarques de Jean Cremer à ce sujet (1924 ; 1927).

<sup>71</sup> Selon l'enquête menée par Joseph Tanden Diarra, 38% des lignages interrogés (au nombre de 838) se disent ouvertement avoir des origines étrangères (minyanka, soninké, bambara, dioula, marka, bolon ou encore bozo) ; ce qui interpelle l'historien sur les capacités d'assimilation d'éléments exogènes de la société (2006 : 141).

<sup>72</sup> Sur l'exploitation du minerai et le savoir des anciens sidérurgistes de la région, on peut lire avec profit le travail de l'archéologue Elisée Coulibaly (2006).

<sup>73</sup> Voir le tableau des « appartenances ethniques avouées » (Diarra J. T., 2006 : Tome III, Annexes p. 28).

<sup>74</sup> Dans la zone de Touba/Mandiakuy/Unwanmina (Dahan-tun) pour les Dakouo, dans la région de Sokura (Dwe-tun) pour les Dena, dans la région centrale de 'Onilo pour les Denu et dans le Van-tun autour de So'ura pour les Monkoro.



Tâches ménagères. Sialo (2005) (cliché C.Legy)

### 3/ Construire sa propre histoire

La première relation qu'on a avec un terrain choisi est en grande partie imaginée, mais aussi « travaillée » : avant de porter son dévolu sur une destination précise, on s'informe, on lit, on parle. Peu d'ethnologues je crois partent, tel un Nigel Barley (1994), ignorant tout ou presque de ce qui les attend. Quand on s'apprête à faire de l'ethnologie au début des années 1990, on a derrière soi toute une histoire de voyages, de conquêtes, d'études, d'enquêtes ethnographiques parfois. Le terrain que l'on choisit est balisé par une certaine histoire et l'on ne part pas à l'inconnu. Pour ma part, la région qui me concernait avait été décrite par quelques explorateurs au 19<sup>e</sup> siècle (Binger (1980), Caillié (1979)) et étudiée rapidement par quelques administrateurs (Delafosse (1972), Tauxier (1912)). Un ethnologue, Jean Capron, s'était plus spécifiquement intéressé aux Bwa et en avait fait une étude de type monographique, à partir de séjours faits dans les années 1950-60 dans quelques villages et du recensement des travaux précédents. Quelques chercheurs issus du milieu avaient également, à l'occasion de mémoires de fin d'études, étudié l'un ou l'autre aspect de leur patrimoine culturel (par exemple : Déna (1982) sur l'enlèvement des filles, Dembélé (1981) sur les contes, Diarra P. (1986) sur la mort...). Préparant mes premières enquêtes, je lisais tous ces ouvrages et, sans bien sûr savoir ce qui m'attendait réellement, je me préparais à partir d'une image construite à établir ma première relation avec le terrain.

En 1993-94, je passais l'essentiel de mon séjour de presque six mois dans le village de Sialo, village comptant à l'époque 171 habitants (selon le recensement de 1993).

Ce petit village, fondé vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle et présentant une facture plutôt « traditionnelle »<sup>75</sup> – en tant qu'agglomérat de maisons de terre regroupées autour d'un point central<sup>76</sup>, le quartier des fondateurs situé à l'est, tous les autres vivant à l'ouest ou au sud (cf. D6<sup>77</sup>) – m'a surpris au départ par sa conformité au modèle de la « communauté villageoise » présenté par Jean Capron. Cette notion de « communauté » renvoyant à la vision quelque peu idéaliste d'une société acéphale basée sur un certain partage allait cependant être vite démentie par l'observation d'une stratification sociale fortement marquée, selon les relations

<sup>75</sup> Selon Capron, c'est seulement au cours du 19<sup>e</sup> siècle que les villages bwa se sont constitués en ensemble de maisons regroupées sur elles-mêmes entouré d'un mur défensif, pouvant rassembler plusieurs lignages unissant ainsi leurs forces contre les razzia principalement opérées par les Peul. (Capron, 1973 : 87-88 ; Amselle et M'Bokolo, 1999 : 30).

<sup>76</sup> Le centre du village est marqué par un puits à double ouverture, une place avec son « arbre à palabres », une maison des ancêtres en ruine et, de l'autre côté de la place, la maison de l'actuel responsable du village, aîné des descendants du fondateur.

<sup>77</sup> Ces dernières décennies, notamment sous l'impulsion des missionnaires (cf. remarque de J. Capron, 1973 : 246) qui invitaient ainsi les convertis à se libérer du joug des traditions et pour lesquels c'était également un moyen de mieux pénétrer les villages, on constate un « éclatement de la structure communautaire » dans de nombreux villages, certaines personnes préférant construire leur maison en dehors du mur d'enceinte afin d'y profiter d'un plus grand espace et de plus de liberté (au cœur du village, il n'y a pas vraiment de cour privée et les habitants vivent dans les ruelles étroites ou les petites cours qui servent également de passage).



d'aînesse s'appliquant également à l'ordre d'arrivée des lignages dans les villages et au degré de leur réussite sociale. Pour exemple, on m'avait présenté Sialo comme comportant deux lignages, l'un étant celui des chefs descendant du fondateur Sanwé Théra, l'autre, un lignage de Diarra arrivé en même temps<sup>78</sup> pour fonder Sialo. Très vite, je compris qu'on avait « oublié » de me mentionner l'existence d'un troisième groupe de personnes, non comptabilisées comme faisant partie du village et en composant pourtant un assez grand quartier : un lignage de forgerons Coulibaly<sup>79</sup>. En réalité, comme tout lignage « d'hommes de caste », ces forgerons ne sont pas considérés comme des villageois : ils sont des étrangers, accueillis depuis plusieurs générations par la famille Diarra, dépendant donc du quartier des Diarra auxquels ils doivent se référer. Par ailleurs, les deux lignages de cultivateurs vivent dans une sorte de compétition permanente. Les Théra, revendiquant leur statut de descendants du fondateur, issus de la lignée des chefs, se permettent parfois de prendre des décisions sans attendre l'aval du conseil villageois (décidant par exemple de permettre la divagation des animaux sans attendre que tous aient achevé leurs récoltes). Tandis que les Diarra, revendiquant comme ancêtre le premier enfant à être né au village – donc une ancienneté aussi importante que les Théra – jouent le rôle d'ouverture aux autres, accueillant les étrangers. Je perçus très vite combien « l'idéal communautaire » pouvait être relatif. Les mésententes sont souvent fondées sur les options prises, comme les options religieuses par exemple – certaines personnes (des forgerons Coulibaly, mais aussi des Théra et des Diarra) s'étant dès 1958 ouvertement converties au catholicisme malgré la désapprobation des autres – ou encore par la décision de certains pères d'envoyer dès le début des années 1960 quelques enfants à l'école (alors située à une trentaine de kilomètres du village) ; puis par la construction, grâce au soutien d'une association française, d'une petite école communautaire par quelques parents au début des années 1990, école qui pour certains représente toujours le « monde moderne » et ses dangers contre lesquels il faut lutter, comme les anciens ont su le faire du temps de la Révolte. Des tensions sont ainsi perceptibles au quotidien, et les querelles peuvent assez rapidement s'envenimer au moindre problème<sup>80</sup>.

C'est surtout à l'occasion des mariages que les tensions sont perceptibles, les désirs des jeunes gens pouvant réveiller de vieilles querelles ou mettre à jour des vérités cachées : une origine servile par exemple, origine effacée aujourd'hui mais visible dès que l'enquête généalogique et la connaissance des parcours individuels se précisent. Les « descendants d'esclaves » demeurent en effet marginalisés, vivant souvent dans des conditions misérables, et sont de ce fait difficiles à marier, exception faite des convertis au christianisme ou de ceux qui sont allés à l'école, ayant par ces biais trouvé des échappatoires à leur situation délicate. Le mariage des enfants, dans un contexte où par ailleurs le goût pour la liberté individuelle empêche d'imposer directement un avis contradictoire, est souvent un moment révélateur de tensions et de conflits latents, que seules des stratégies langagières bien maîtrisées permettent de surmonter (*cf.* E3).

Il est cependant notable qu'un certain « communautarisme » anime la vie villageoise, et surtout la vie familiale organisée autour du lignage, les séparations familiales s'opérant relativement tard, bien qu'on puisse entendre les anciens dire que l'individualisme gagne du terrain. Ainsi, les fils et neveux cultivent pour le lignage paternel et c'est le patriarche qui

<sup>78</sup> Selon le récit de la fondation de Sialo, Sanwé Théra, chasseur du village de Torola (San'ui) dans l'arrondissement de Mandiakuy, se serait enfui avec sa sœur mariée à Sa'adia, enceinte d'un Diarra, venu lui rendre visite, suite à une accusation d'inceste pour laquelle on les menaçait de mort.

<sup>79</sup> Le village peut accueillir des lignages de griots et de forgerons qui, en tant qu'hommes de castes, ne sont pas considérés comme des Bwa à proprement parler bien qu'ils parlent le boomu. Encore aujourd'hui, l'endogamie est stricte, un paysan ne devant épouser ni griot ni forgeron. Ces Coulibaly seraient originaires de 'Ue'ue, dans l'arrondissement de Fangasso (Pa'ui).

<sup>80</sup> Une mauvaise récolte ou la maladie d'un enfant peuvent par exemple être interprétées comme signe d'un oubli néfaste des paroles des ancêtres ou comme résultat d'une pratique occulte d'obscurs mécontents.

redistribue la production quand, chaque jour, il donne à la femme dont c'est le tour de cuisine le mil nécessaire à la subsistance de tous. Comme il en donne toujours un peu plus, la femme garde en réserve ce surplus qui lui permettra de confectionner de la bière de mil qu'elle vendra afin d'obtenir l'argent nécessaire à l'achat des condiments pour la sauce et aux gâteries qu'elle voudra faire à ses enfants (sucre, vêtements, mais aussi médicaments qui relèvent du budget féminin). Dès la saison des récoltes terminée, on consacre en effet un jour par semaine à boire la bière de mil<sup>81</sup>, et ce jour varie de village en village, ce qui permet aux habitants d'une région de circuler au cours de la semaine, de conforter ainsi les amitiés, notamment les relations avec les familles des fiancées des garçons du lignage, en passant joyeusement le temps de relative inactivité qu'impose la longue saison sèche (de novembre à mai). La bière de mil, vendue par les femmes et achetée par les hommes qui payent des tournées en fonction de leurs moyens, permet alors de compenser certaines inégalités (la place de la bière de mil est assez comparable à ce qui se passe chez les Dogon, cf. Jolly, 2004)

Quand j'arrivais dans le pays boo au début des années 1990, je découvrais une région rurale qui, malgré un certain isolement, avait subi de profondes transformations et s'était progressivement ouverte sur l'extérieur (cf. les travaux de Jean Capron). Les Bwa sont des cultivateurs connus pour leurs performances physiques : ils cultivent surtout le mil, mais aussi le petit mil, les arachides, le fonio, et dans les zones qui le permettent, le riz et le maïs. Ils possèdent également des vergers de karités, dont ils récoltent les noix qu'ils vendent sous forme de beurre, apprécié pour la cuisine comme pour la cosmétique. Depuis la période coloniale, ils ont dû se soumettre aux impôts et chercher à produire plus que ce dont ils ont besoin pour vivre, s'initiant alors à une « économie de profit » qui reste cependant limitée (Capron, 1988). Un marché comme celui de Fangasso (*Pa'ui*), bourgade située à quatre kilomètres de la voie goudronnée qui mène de Bamako à Mopti, rassemble chaque mercredi des paysans proposant leur production et des commerçants venus pour certains de Bamako, à plus de cinq cents kilomètres : partis la veille au soir, ils sont de retour dans la nuit du mercredi au jeudi avec leur chargement de denrées pour approvisionner les habitants de la capitale. Cependant, la région est aride et la production des paysans bwa est surtout due à leur force physique et à leur ardeur à mener à bien le travail des champs. Quand les paysans ont bien récolté, ils investissent généralement dans des têtes de bétail : des bœufs de labour et des vaches qu'ils confient aux Peul qui nomadisent dans la région, mais aussi des caprins pour leurs besoins ordinaires ou sacrificiels, des chevaux ou des ânes pour tirer les charrettes.



1/ Sokoura, battage collectif du mil (1994)



2/ Sialo, mise au grenier du petit mil (1993) (clichés C.Leguy)

Du point de vue des institutions, un syncrétisme de surface ou une certaine indifférence peut cacher un grand attachement à certains éléments culturels, notamment face aux moments cruciaux que sont l'entrée dans la communauté de l'enfant et le départ du défunt. Pour prendre juste un exemple, il a déjà été mentionné plus haut que l'entrée dans la communauté est marquée par une présentation de l'enfant au Do et la dation du « nom du marigot » (*vún-yènú*, cf. note 19). Ce nom doit rester inusité, mais est considéré comme le véritable nom de

<sup>81</sup> Qui correspond au jour du marché quand il y en a un. Le jour « de boisson » est le dimanche à Sialo, où le « marché » se résume à la présence occasionnelle d'un petit marchand d'allumettes et de piles.

l'enfant, celui par lequel il est identifié auprès des ancêtres. Si les chrétiens ne conduisent pas leurs enfants à cette cérémonie, leur entrée dans la communauté et leur reconnaissance auprès des ancêtres est prise en charge par le responsable religieux qui pratique le rituel en leur absence, un brin de paille représentant chaque enfant chrétien (Diarra J. T., 2006 : 379-380).

En 1993, la région était aussi dépourvue en infrastructure routière qu'elle l'est aujourd'hui, seule la piste menant au Burkina Faso passant par Tominian et Bénéna étant relativement praticable<sup>82</sup>. Les villages de toute la région, excepté ceux qui sont construits à proximité de la nationale ou de cette piste, ne peuvent être rejoints que par des chemins de terre caillouteux, tracés par les charrettes des paysans, fluctuant au fil des saisons et des modifications du terrain suite aux ravages de la saison des pluies. Aller d'un village à l'autre peut prendre des heures. Le moyen le plus rapide reste le deux roues. Je me procurais d'ailleurs assez rapidement une mobylette, afin de pouvoir circuler dans la région et de rejoindre plus facilement les différents villages dans lesquels je menais mes enquêtes.



Enfants de Sialo aux vies différentes (1993) (cl. C.Leguy)

À Sialo, j'étais, comme les forgerons, accueillie par les Diarra, plus précisément chez Antoine Maciré Diarra, cultivateur d'une quarantaine d'années (né en 1958), frère cadet de mon ami étudiant Pierre Diarra. Antoine, comme la grande majorité des habitants du village, ne parlait pas français<sup>83</sup>. Les enfants qui ne fréquentaient pas l'école (ils représentaient plus de la moitié des enfants du village à cette époque, plusieurs familles du village exprimant une forte résistance à la scolarisation des enfants) allaient me servir de « maîtres en boomu », pendant que les enseignants désignés « interprètes » étaient occupés en classe<sup>84</sup>. Je rejoignais les enseignants à midi pour le repas et, pendant le temps de sieste des écoliers, nous partagions de longues discussions et préparions des enquêtes plus spécifiques. Le couple d'enseignants, Thomas et Elisabeth Dembélé, vivaient comme des étrangers au village, logés dans le quartier Diarra accueillis comme moi par Antoine. Julien Kamaté, le troisième enseignant, vivait alors chez ses parents au village de Sounlé situé à 4 km au sud-ouest de Sialo. Mon premier long séjour fut donc occupé par une enquête en immersion au village, car je voulais acquérir une certaine compétence culturelle me permettant de comprendre les proverbes. Mon objectif n'était cependant pas de faire une monographie villageoise (non seulement parce que je n'en avais pas matériellement le temps, mais aussi parce que

<sup>82</sup> À condition de respecter une certaine vitesse, ni trop élevée ni trop faible, afin de ne pas être envoyé dans le décor par la « tôle ondulée » provoquée par le passage des véhicules.

<sup>83</sup> Lors de ce premier séjour à Sialo, seuls les trois enseignants, Thomas Biraoui Dembélé, sa femme Elisabeth Dembélé et Julien Sunlé Kamaté, avaient appris le français à l'école et le parlaient plutôt bien. Une vieille forgeronne, Eugénie, qui avait été cuisinière chez des sœurs, pouvait échanger quelques mots avec moi, ainsi que deux jeunes hommes, Jacques Diarra et Nicolas Théra, qui sans avoir été scolarisés, avaient appris à « se débrouiller » en français, notamment en partant quelques mois travailler en ville durant les années précédentes.

<sup>84</sup> Grâce à l'appui d'une association française, Pierre avait pu réaliser un vieux rêve qu'il partageait avec une partie des habitants : offrir une école aux enfants du village (l'école la plus proche étant alors à Fangasso, soit à environ 20 km). L'école, construite d'abord en paille, puis en terre, et maintenant en dur avec le soutien de World Vision, est une école communautaire, l'État n'ayant pas les moyens de construire des écoles dans cette région du Mali. Les enseignants sont payés par les parents d'élèves, avec un complément donné par l'association (le plus difficile étant de retenir les enseignants au village).

l'entreprise ne me semblait pas nécessaire étant donnés mes objectifs de recherche). Mon attention était en premier lieu focalisée sur le discours proverbial, et je recherchais en priorité les espaces-temps où je pouvais en entendre plus facilement : *cabaret*, veillée villageoise, marché...

L'année suivante, je refis dans le cadre de la préparation de ma thèse un deuxième long séjour de six mois, mais cette fois-ci, le village de Sialo était devenu le point de départ d'autres séjours dans des villages plus ou moins éloignés dans lesquels j'avais pris des contacts pour pouvoir travailler plus précisément sur le discours proverbial, auprès d'énonciateurs réputés de proverbes. Tout en gardant un pied à Sialo, village où je ne cesse de retourner et qui fait depuis lors partie de mon identité sur le terrain puisqu'on m'y nomme depuis mon premier séjour comme étant « de Sialo », je passais du temps dans d'autres lieux, en particulier à Touba et à Dui, dans le Sud du pays boo (à environ 80 km au sud de San). Dui et Touba étaient alors deux villages de moyenne et grande taille (selon le recensement de 1993, Dui comprenait alors 510 habitants, Touba 1304). A Touba s'étaient installés des prêtres salésiens et une communauté de sœurs de la même congrégation qui y tenaient un dispensaire. Sœur Eleonora – une religieuse italienne pleine d'énergie nommée « Sœur vitesse » par les paysans – rencontrée l'année précédente, s'était intéressée à ma recherche et m'avait mise en contact avec un de ses patients, grand amateur de proverbes et fils d'un vieux forgeron installé à Dui. Cyriaque Diarra avait immédiatement accepté de devenir un informateur privilégié et notre collaboration avait commencé par courrier, avant que nous puissions nous rencontrer, en octobre 1994. Le travail avec Cyriaque fut particulièrement fructueux. Il était sensible à tous les faits de langage, lui-même écrivant des poèmes en français ou en boomu, et il s'intéressait aussi aux proverbes qu'il recueillait dans de vieux cahiers d'écolier, en ayant déjà comptabilisé plus de 2000. Il comprit tout de suite que mon objectif n'était pas de faire une collection de proverbes et que je ne lui « volerai » pas les proverbes enfermés dans ses cahiers, et notre collaboration commença, d'abord par la reprise du travail fait l'année précédente et la relecture des énoncés recueillis, pour lesquels j'avais noté les circonstances d'énonciation mais dont le sens ne m'était pas toujours limpide<sup>85</sup>, puis par de nouvelles enquêtes menées ensemble, auprès de son père, conteur et diseur de proverbes de talent, et d'autres personnes du village. À Touba, je trouvai aussi un collaborateur efficace dans la personne de Michel Diarra, qui m'introduisit auprès de certaines personnes âgées connues pour leur « bonne bouche ». Je faisais également, au gré des rencontres, de petits séjours de quelques jours dans d'autres villages pour rencontrer l'une ou l'autre personne ou assister à une fête où bière de mil et proverbes étaient censés couler en abondance (ainsi des fêtes de Noël, animant durant tout le mois de janvier les villages chrétiens).

Depuis la soutenance de ma thèse, je suis retournée plusieurs fois au pays boo pour des séjours plus courts et des enquêtes plus ciblées (séjour en 1999-2000) (enquête sur l'espace (2002-03, LLACAN), (enquête sur les conteurs intervenant à la radio (2005, LLACAN). La région change et, de séjour en séjour, on peut relever des signes tangibles de mutation : de plus en plus de maisons construites en dehors des limites du village, l'exode massif des jeunes filles venant travailler comme domestiques en ville, la multiplication des écoles de base, soutenues par World Vision à la présence de plus en plus visible et, en ville (à San, mais aussi

---

<sup>85</sup> Lire à ce sujet les propositions méthodologiques dans Jean-Emile Mbot, qui a procédé de la même manière lors de ses enquêtes en pays fang : « Alors que les contextes de performance sont étudiés aussitôt après la première lecture de l'énoncé, les contextes de référence ne peuvent faire l'objet d'une étude qu'après une lexicologie attentive à l'énoncé. Cette division en deux examens distincts des contextes sociaux de l'énoncé s'impose d'autant plus que dans la pratique sociale, il en est réellement ainsi » (1975 : 54).

à Tominian), de plus en plus de chantiers de constructions « en dur ». Au dernier séjour, le développement des réseaux du téléphone portable, arrivé maintenant dans la petite bourgade de Fangasso (*Pa'ui*) où se tient tous les mercredis un grand marché régional, à 20 km de Sialo<sup>86</sup>.

Cependant, le changement qui me semble avoir eu le plus de retentissement sur la population depuis une dizaine d'années<sup>87</sup>, c'est l'établissement d'une radio rurale locale, Radio Parana, en 1995. Emettant en grande partie en boomu, ce qui était encore inédit, elle a immédiatement touché les gens de la région pour qui c'est devenu un mode de communication et d'information essentiel. Si je me suis tout particulièrement intéressée à l'impact que le média pouvait avoir sur la littérature orale, en particulier sur la production de contes, la radio est présente dans d'autres domaines de la vie quotidienne. N'émettant que quatre heures par jour jusqu'en 2006, elle est à présent passée à huit heures d'émission. Les émissions les mieux appréciées, hormis les émissions portant sur les traditions et le patrimoine oral (contes) qui sont bien écoutées, sont les émissions donnant des conseils : aux femmes pour l'hygiène et l'éducation des enfants, aux hommes pour la culture et l'entretien des terres, les nouveaux produits agricoles... Les postes de radio ont été achetés en masse, et des techniques ont été inaugurées pour en permettre une meilleure écoute pour le plus grand nombre.



Sialo. Radio branchée sur une batterie chargée par énergie solaire (2005) (cl. C. Leguy)



Sialo. Ecoute d'une émission de radio (2006) (cl. S. Lucet)

Puis-je dire que « mon terrain » s'est autrement développé à partir du moment où nous avons commencé à vivre ensemble avec Pierre, puis à fonder une famille ? En effet, le terrain n'est-il pas finalement vécu au quotidien quand on a près de soi l'autre qui, bien qu'ayant quitté très tôt son village pour faire des études qui ont impliqué un certain formatage, par ses manières de réagir, de penser, de parler ou de se taire, présente et représente d'une certaine façon ses origines culturelles et linguistiques ? Loin de moi l'idée de penser que mon mari puisse être considéré comme une sorte d'idéal-type de sa société d'origine, non seulement parce que je ne crois pas à la pertinence de ce type d'outil sociologique, mais aussi parce qu'en l'occurrence, son éloignement non seulement de la « norme », mais aussi tout simplement du contexte, le rendrait inefficace. Mais partager son quotidien, c'est aussi partager ses étonnements, ses réactions, ses manières de faire qui me renvoient souvent à des interrogations plus profondes (cf. *Paroles imagées (B2)*). C'est aussi partager tout un réseau familial, amical, au sein duquel j'ai pris de nouvelles places en étant « femme », puis mère.

<sup>86</sup> Le réseau est même accessible par endroit (sous certains arbres par exemple) aux alentours du village de Sialo.

<sup>87</sup> Suite à la chute du régime dictatorial de Moussa Traoré en mars 1991, le Mali s'est engagé vers la démocratie en ouvrant les ondes aux radios libres. L'arrêté interministériel autorisant la création de services privés de radiodiffusion sonore par voie hertzienne terrestre en modulation de fréquence (selon certaines conditions) a été signé le 7 avril 1992 au Mali. On compte actuellement (chiffres de 2007) 69 radios déclarées comme communautaires, 73 radios associatives, 38 radios commerciales et 8 radios confessionnelles.

En effet, devenir « sa » femme, c'est aussi devenir « leur » femme<sup>88</sup> (les frères, sœurs, cousins et amis m'appelant désormais « notre femme »). C'est aussi, bien entendu, gagner une complicité que je n'aurais sans doute pas pu avoir en restant une relation extérieure. J'ai pu prendre conscience combien le fait d'avoir des enfants<sup>89</sup> (en l'occurrence deux garçons) changeait ma position sur le terrain, surtout auprès des femmes et des personnes âgées. Même si j'avais pu avoir une certaine complicité avec les femmes lors de mes premiers séjours au pays boo, la distance (du fait de mon identité, mais aussi du fait d'être une jeune femme célibataire sans enfant partie seule si loin de chez soi, ce qui interpellait quand même beaucoup de mes interlocutrices en milieu rural) restait tangible. Sans effacer toute distance, l'inscription dans le réseau familial par le mariage m'a permis d'acquérir un nouveau statut, méthodologiquement une nouvelle position pour mener mes enquêtes.

Lors du séjour que j'ai fait en juillet-août 2005, le décès d'un membre de la famille maternelle de Pierre, ancien instituteur installé depuis sa retraite dans le village de Bénéna, m'a permis de prendre conscience de la place acquise non seulement par la présence, mais surtout par le mariage : la famille de Sialo n'avait pas pu se déplacer en cette saison des pluies, nous tenions donc lieu de parents, Pierre et moi (nous étions présents lors du décès à l'hôpital de San et avons raccompagné le corps à Bénéna), et recevions avec la veuve et ses enfants les condoléances de tous ceux qui venaient pleurer le défunt. Des inconnus venaient me serrer la main en prononçant les formules d'usage : sans forcément m'avoir déjà rencontrée, ils m'attribuaient une place dans le réseau des relations sociales. Avec beaucoup d'émotion, je ressentais le poids du village entier, que finalement nous représentions, et vers lequel il nous faudrait aller ensuite pour colporter les paroles de bénédiction reçues<sup>90</sup>.

Aujourd'hui, je ne saurais dire où s'arrête et où commence mon terrain. Quand je suis en France, je vis au quotidien avec Pierre qui peut, au détour d'une réflexion, d'un souvenir, me renvoyer à un questionnement formulé sous d'autres cieux. Des amis, des parents, des relations peuvent venir en France au cours de l'année et s'ils ne passent pas eux-mêmes à la maison, nous nous arrangeons en général pour aller leur rendre visite, échanger salutations et nouvelles. Avec certains, je conviens de rendez-vous pour un ou plusieurs entretiens plus approfondis, sur l'un ou l'autre points qui me préoccupent. Plusieurs Bwa vivent eux-mêmes en France et il m'arrive de les consulter quand je me pose certaines questions à l'occasion de la rédaction d'un article ou de la préparation d'une communication. Je peux aussi solliciter leur aide pour préparer mes enquêtes, intégrer leur propre réseau d'inter-connaissance en fonction du sujet sur lequel je souhaite travailler et des personnes qu'ils peuvent connaître et que je pourrais aller rencontrer de leur part, une fois au pays. J'ai aussi des amis Bwa à San, à Bamako, au Burkina Faso avec lesquels il peut m'arriver de m'entretenir sur tel ou tel point, de demander des conseils ou des entrées dans l'un ou l'autre contexte. Pour observer telle pratique ou tel rituel, il me faut bien sûr me rendre au cœur du pays boo, mais le « terrain » est-il limité à ce seul champ d'observation ? Ce qu'on apprend auprès de ceux qui ont pris un

<sup>88</sup> En boomu, le pronom possessif s'accorde toujours au pluriel quand il s'agit de qualifier des relations de parenté : on ne dit pas « ma mère » mais « notre mère », « ma femme » mais « notre femme »...

<sup>89</sup> Pour une femme, c'est surtout le deuxième enfant qui change son statut : avec ce deuxième enfant, elle confirme son inscription dans une famille, elle s'affirme dans sa maturité de mère (le premier enfant peut toujours n'être qu'un accident...).

<sup>90</sup> A partir de l'expérience un peu similaire du décès d'une personne qui lui était proche sur son premier terrain, Sophie Caratini évoque « le lien qui unit l'individu "retombé en enfance" au groupe qui l'a nourri, lui a préparé son lit et a guidé ses premiers pas dans la culture et dans la langue, [lien qui] est indestructible, même lorsqu'il est dénié. Qu'est-ce en effet que la nourriture, qu'est-ce que la sécurité intime d'une couche si ce n'est un signe donné au corps ? Un premier pas n'est-il pas cet ensemble de gestes, ceux de la communication ? Une communication dont l'enfant prodigue a incorporé le sens bien avant de savoir parler... » (2004 : 57).



peu de recul par rapport à la vie villageoise (pour la plupart des intellectuels, mais pas tous), leurs réflexions, leurs sentiments et leur ignorance aussi parfois ne sont-ils pas aussi riches d'enseignement ?

Il me semble ainsi que même si les moments de présence au pays boo sont des moments intensifs d'observation et d'écoute qui m'ouvrent à chaque fois des portes vers des profondeurs insoupçonnées, les moments d'éloignement qui sont aussi moments de partage avec d'autres éloignés ne sont pas forcément complètement retirés de tout « terrain ». Cette réflexion, qui s'impose d'autant plus à moi du fait d'avoir pour mari une personne originaire du terrain sur lequel je mène mes enquêtes, suscite une interrogation sur la définition même du « terrain » ethnographique : doit-il être défini par des limites spatiales (ce que l'expression d'« ethnographie multi-site » (Marcus, 1998) laisserait entendre...) ? Doit-il être limité aux moments qualifiés « d'enquêtes » ? Quel statut accorder à nos manières différentes de « faire du terrain » ? Quand je discute avec mon mari d'un point précis de langue parce qu'il a eu en français une manière de dire qui m'a interpellée, est-ce que je fais du « terrain » ? Je pense pouvoir répondre par l'affirmative à cette question : du point de vue de la pure cognition, avoir pour mari un locuteur du boomu qui, même s'il n'a pas été « bercé de traditions », a tout de même des manières de réagir et de comprendre certains faits, certaines paroles, m'aide à appréhender non seulement des processus cognitifs que je peux rencontrer ailleurs, en particulier « sur le terrain », mais aussi une certaine communicabilité.

## Chapitre 5

### Apprendre à communiquer autrement

J'avais dès le départ pour objectif d'apprendre à parler la langue de mon terrain, pas seulement par acquis de conscience ethnologique ou pour pouvoir mener mes enquêtes en me passant d'interprète, mais surtout parce que, m'intéressant aux manières de dire les choses, il m'était indispensable de saisir comment elles étaient dites directement dans la langue. Je me présentais dès mon arrivée sur le terrain comme quelqu'un qui voulait apprendre à parler le boomu. J'avais acquis quelques rudiments en consultant les travaux du Père de Rasily, que j'avais pu rencontrer lors d'un de ses séjours en France et auprès de qui je m'étais procuré un exemplaire inachevé du dictionnaire Boomu-Français<sup>91</sup> auquel il travaillait depuis presque quarante ans. J'avais aussi pu bénéficier, avec Véronique Hertrich qui préparait alors sa thèse de démographie sur les Bwa (1996), de quelques cours de conversation qu'un ami étudiant en histoire à Paris, Joseph Tanden Diarra, avait bien voulu nous donner. Comme je l'ai dit plus haut, les enfants de Sialo furent dans mes premiers temps passés sur place mes maîtres de langue, m'apprenant du vocabulaire et des comptines en riant de mes difficultés à reproduire les tons. Il me devint vite évident cependant qu'apprendre une langue comme le boomu allait m'entraîner vers un type d'apprentissage inédit, et qu'il me faudrait surtout apprendre à concevoir autrement la communication langagière si je voulais acquérir une quelconque « compétence communicationnelle » sur le terrain.

#### 1/ Ré-apprendre à parler

Dotée d'une bonne mémoire et d'une oreille pas trop mauvaise, j'apprenais assez vite à reproduire les sons et les tons du boomu. J'en éprouvais une certaine satisfaction, notant consciencieusement chaque jour le vocabulaire acquis. Mais, tandis que j'arrivais avec joie, après quelques semaines de présence au village, à me faire entendre quand j'essayais d'exprimer les choses simples du quotidien, on me fit comprendre que j'avais passé une étape et que les formules que je croyais acquises pour de bon à mon lexique ne devaient plus être utilisées. Il était temps que j'apprenne à parler de façon un peu plus sérieuse. Je perçus alors – de manière relativement brutale car du jour au lendemain, on ne me « comprenait » plus – qu'on m'avait initiée au langage des enfants et qu'il n'était pas correct que je reste à ce niveau de langue si je voulais parler selon les termes qui conviennent à un adulte raisonnable. Il m'apparaissait ainsi qu'il existe en boomu différents niveaux de langue auxquels l'individu parvient<sup>92</sup> au cours de sa vie : il y a un langage pour les enfants qui n'emploie que des images simples et dit souvent les choses de façon explicite, un langage plus adulte qui emploie autant que possible l'implicite et les expressions consacrées, mais reste assez compréhensible, et une façon de parler bien particulière qui se définit comme "langue des vieux" où tout n'est qu'allusion et sous-entendu.

Ainsi, ce fut au moment où je commençais à mieux comprendre et à mieux parler que je plongeais dans l'altérité la plus totale ; celle-ci ne se manifestait pas par des pratiques obscures ou des faits étranges, mais de façon beaucoup plus subtile dans la manière vers laquelle on m'invitait à user de la parole. Il ne suffisait pas d'apprendre à parler une langue

---

<sup>91</sup> Il termina ce dictionnaire en ma présence en 1994, deux ans avant sa mort.

<sup>92</sup> Un exemple d'apprentissage de l'utilisation de la parole imagée (ou "parole pilée"), en suivant les étapes nécessaires à l'acquisition de la "parole profonde", nous est donné dans l'article de P. Roulon et R. Doko (1983). Cependant, dans le contexte Gbaya, on ne saurait selon Paulette Roulon relever de niveaux de langue aussi tranchés différenciant les manières de parler en fonction des âges de la vie. Les distinctions entre le langage « bébé » et le langage des adultes sont surtout d'ordre phonologique (communication personnelle).



étrangère et de retenir quelques proverbes à énoncer en temps opportun : c'était la façon même de concevoir la parole et la communication orale qu'il me fallait acquérir. Les proverbes n'étaient que la partie émergente de l'iceberg : apprendre à « parler en proverbes » signifiait apprendre à construire un autre rapport avec la parole, à concevoir la parole autrement. Il me fallut vivre cette rencontre inopinée de l'altérité à l'intérieur de mon propre rapport à l'expression comme une véritable initiation dont je ne pourrais franchir les étapes que petit à petit, avec beaucoup de patience, sans avoir peur de voir le temps passer. Lorsqu'on apprend le boomu, on doit ainsi commencer par le niveau des enfants, avant de comprendre que ce n'est qu'un premier niveau et qu'il faut le dépasser pour amorcer une entrée dans les profondeurs de la langue.

À l'occasion d'une réflexion sur les « imaginaires linguistiques en Afrique » et sur les discours épilinguistiques<sup>93</sup> initiée par Cécile Canut, je précisais ces modalités d'apprentissage de la langue qui ne relèvent pas seulement de l'acquisition du langage, mais bien également de la socialisation (D1). Car il s'agit, comme cela a déjà été mentionné au sujet du discours proverbial (cf. E1 et plus haut), de prendre place dans l'espace social selon une construction évolutive qui a ses exigences, mais aussi ses possibilités de liberté individuelle.

Les enfants ont leur façon de parler, leur vocabulaire et leurs expressions, leurs proverbes aussi, tout comme les adultes ont les leurs, qui sont encore différents des modes d'énonciation et de réflexion qu'utilisent les vieux maîtres de la parole. Imaginons, pour prendre un exemple du quotidien, une personne qui a bien mangé et veut dire qu'elle est rassasiée. En utilisant le langage des enfants, la personne dira : *'ùn sù* : /je/suis rassasiée/, en employant ce verbe *sì / sù*, homonyme de ton bas de cet autre verbe de ton haut : *sí / sú* qui signifie "être plein". Si la personne veut utiliser le langage des adultes, elle dira : *'ùn héya* : /je/suis satisfaite/, signifiant ainsi que la faim ne la torture plus, mais qu'elle sera toujours prête à accepter autre chose. Si elle opte pour le langage des vieux, elle dira alors : *'ùn tanà* : /j'/ai été distraite/, formule que l'on pourrait comprendre comme « *mon désir a été détourné* » et qui traduit un véritable savoir-vivre, car un adulte, *a fortiori* une personne âgée, ne doit jamais se remplir le ventre comme le font les enfants, mais toujours prévoir une place pour une invitation supplémentaire ; cette précaution sous-entend qu'il faut pouvoir, lorsqu'on séjourne dans un village, faire honneur aux familles alliées et ne pas manquer de consolider les relations sociales à chaque occasion. Ainsi chacun, selon son degré d'acquisition de la langue, dira à sa façon qu'il a bien mangé, mais si la formule utilisée par les enfants est radicale, les mots des adultes, surtout des plus âgés, sont empreints de nuances qui font que finalement, s'ils ont laissé entendre différentes choses, ils n'ont pas vraiment dit qu'ils étaient rassasiés.

Ainsi, l'apprentissage de la langue est un cheminement menant d'une manière de parler à une autre, supposant une avancée vers plus d'implicite. Apprendre à bien parler le boomu, c'est non seulement apprendre une langue, mais aussi apprendre à voiler sa parole, à ne pas dire les choses directement, à parler de telle sorte qu'une vieille femme mi-amusée mi-épatée puisse s'exclamer, vous entendant risquer une formule imagée, « il plume un peu les poules ! »<sup>94</sup>.

À chaque âge de la vie correspond un niveau de langue et s'il est convenu, quant au rôle que chacun peut jouer au sein d'une communauté, de savoir rester à sa place – place prévue pour chacun selon son âge<sup>95</sup>, ses relations avec les autres membres de la société et ses propres capacités – il en est de même quant à l'attitude qu'il convient d'avoir avec le langage. Si on

<sup>93</sup> Le terme « discours épilinguistique » est défini par Cécile Canut comme « discours sur les langues, le langage ou les pratiques langagières » (2000b : 71).

<sup>94</sup> Formule que j'ai entendu dire à un Français qui était dans la région depuis plusieurs années et s'était risqué à émettre un proverbe.

<sup>95</sup> La communauté villageoise boo était traditionnellement organisée selon des classes d'âge auxquelles l'individu appartient successivement au cours de son existence (cf. Capron, 1971).

utilise un niveau de langue adapté à la personne à qui l'on s'adresse en fonction de son âge ou de l'étape où elle est arrivée dans l'apprentissage de la langue, chacun doit de la même façon s'exprimer selon le niveau qui lui convient, celui qu'il maîtrise le mieux, s'il veut éviter tout impair (cf. E1). Pour ma part, si en tant que débutante je devais au préalable être considérée comme un enfant et apprendre auprès d'eux à mettre les bons tons sur les bons sons, je ne devais cependant pas demeurer trop longtemps à ce niveau, d'autant plus peut-être que je m'intéressais aux proverbes et que c'est en tant que telle que j'avais été introduite au village.

À la fin de mes premières soirées à Sialo, on me disait « bonne nuit » comme on le dit aux enfants, en me souhaitant tout simplement de « dormir en paix » (*mi zò dá héráa*)<sup>96</sup>. Mais à la fin de mon premier long séjour sur le terrain, c'est une formule beaucoup plus imagée et qui me plaisait beaucoup qui m'était adressée, une formule évocatrice d'une époque lointaine où l'on ne partait pas dormir sans une certaine crainte d'être réveillé par des bruits inattendus : « Que la terre de demain soit terre de femmes » (*'a li tún sin wèè hánná tun*)<sup>97</sup>. J'entendis ce souhait comme une invitation à progresser vite dans mon apprentissage du bien parler.

### *Accéder à la parole des anciens*

Si tout le monde part du même niveau, il revient à chacun ensuite d'acquérir la sagesse du langage auprès des anciens et de gravir les différentes étapes correspondant au niveau de langue que l'on se représente comme étant le mieux adapté à la place que l'individu occupe dans la communauté.

Ces différents niveaux traduisent ainsi une certaine identité sociale de la personne en fonction de ses progrès linguistiques (et par là de sa vivacité d'esprit, l'usage du discours proverbial nécessitant différentes qualités autres que la seule mémoire comme l'observation, la perspicacité, l'esprit d'analyse ou de critique...). Ce n'est pas seulement l'individu qui se définit en rapport à son âge, c'est aussi la langue elle-même qui prend de l'âge ou s'affirme au fur et à mesure qu'elle est usitée par son locuteur. On donne en effet un âge à la parole de celui qui s'exprime en fonction de la façon dont il sait user de la langue. Ainsi, on dira qu'un jeune parle un boomu « *pas encore mûr* »<sup>98</sup>, tandis qu'on dira de celui qui comprend le langage proverbial sans explication qu'« *il est mûr dans le boomu* »<sup>99</sup>. Quant à la langue elle-même, elle sera dite « mûre » ou « cuite » et sera qualifiée de « langue profonde »<sup>100</sup>. On se représente ainsi les différents niveaux de langue comme des étapes menant à la « vraie » langue (ou la langue accomplie), celle que doivent parler les vieux et qui recueille l'estime de tous ceux qui rêvent de pouvoir l'utiliser un jour, quand viendra leur tour et qu'ils pourront s'échapper des niveaux évalués comme inférieurs.

Les anciens, à qui le temps a donné une somme d'expériences vécues ou entendues que ne peuvent avoir leurs cadets, sont donc les meilleurs utilisateurs des richesses de la langue, même si on rencontre parfois des vieillards qui n'ont jamais acquis les bases du « bien parler », malgré ce que dit un proverbe fort célèbre : « *Si le vieux a de la moustache autour de la bouche, il parle aussi "en rond" (par circonlocution)* »<sup>101</sup>, indiquant qu'il y a un rapport entre la bouche cernée d'une pilosité broussailleuse du vieux et la manière dont il doit s'exprimer, c'est-à-dire en enroulant ses mots derrière d'autres qui les sous-entendent, en usant du

<sup>96</sup> « Allez dormir en paix » (/vous/entrez/dormir/paix+loc./)

<sup>97</sup> « Que la terre s'éclaire terre de femmes » (/que/la/terre/s'éclaire/devienne/femmes/terre/), autrement dit que nous soyons réveillés par le bruit des pilons des femmes préparant la nourriture et non par des cris de guerre ou d'alarme face à une attaque ennemie.

<sup>98</sup> *boré bwobwo 'amá* : /boomu/(pour un fruit)/pas mûr/.

<sup>99</sup> *lò bôo li borée* : /il/a mûri/le/boomu+loc./.

<sup>100</sup> *li boré ne húcú* : /le/boomu/qui/est profond/.

<sup>101</sup> *ní'arani jubwó yí sà 'í'írió, lò múso wèè wùró 'í'íri* : /vieux/bouche/si/a poussé (des poils)/est entourée/pron. rappel (vieux)/aussi/aux. hab./parle/entoure/.

proverbe et de la périphrase. Cette façon de parler renforce le pouvoir des aînés qui réussissent ainsi à toujours avoir le dernier mot.



Si le vieux a de la moustache autour de la bouche, il parle aussi “en rond”  
Michel le forgeron, Sialo (2005) (cl. C.Leguy)

On comprend qu’avec une telle conception de la langue, les proverbes et autres expressions imagées soient valorisés : parler véritablement le boomu<sup>102</sup>, c’est parler en proverbes. En apprenant à parler, je compris que les proverbes tels qu’ils étaient utilisés par les Bwa n’étaient que le parangon d’une manière plus générale de parler<sup>103</sup>. En effet, comment séparer les proverbes des autres éléments du discours, quand tout effort linguistique est tendu vers l’émission proverbiale ? Le travail de la métaphore commence dès la petite enfance, quand l’enfant apprend ses premiers mots. Mais c’est surtout avec les jeux de devinettes que se fait l’apprentissage. Dans un article paru dans les *Cahiers de Littérature Orales* (E2), j’étudiais plus précisément le passage d’un genre à l’autre. Proverbes et devinettes sont liés, non seulement parce qu’on les reconnaît comme relevant du même registre – ce qui se remarque dans leur commune dénomination de *wàwá* en boomu – mais aussi parce qu’il faut, pour accéder à la bonne parole, apprendre à passer de l’un à l’autre.

Les devinettes, on le sait, jouent indéniablement un rôle initiatique, nombre d’entre elles comprenant des métaphores à caractère évidemment sexuel. Mais les devinettes ont aussi pour fonction d’apprendre aux enfants à user d’un langage imagé, faculté nécessaire à l’utilisation de proverbes. Les jeux de devinettes sont ainsi conçus comme un entraînement à une manière privilégiée de parler où l’on préfère laisser deviner ce qu’on souhaite faire entendre plutôt que de le dire platement. Les joutes de devinettes sont pratiquées par les jeunes entre eux, lors de causeries informelles ou bien en début de soirée, quand il fait bon dehors, en attendant que les adultes les rejoignent dans la cour familiale ou sur les troncs d’arbres disposés en plate-forme pour servir de lieu de réunion. Il est courant en effet que les enfants entament la causerie du soir par quelques échanges de devinettes, avant que les plus âgés prennent le relais pour bavarder ou raconter des contes. Les devinettes sont formulées les unes à la suite des autres, sur un rythme assez soutenu, les énoncés semblant s’appeler les uns les autres, une émission inspirant la suivante. Quand ils commencent à grandir, les enfants se regroupent par quartier pour dormir dans une pièce commune, les garçons entre eux dans un local réservé, les filles dans la maison d’une vieille femme à qui elles tiennent compagnie. Les jeunes aiment s’inviter à passer la soirée dans ces lieux où, loin des adultes, ils peuvent discuter à leur guise. C’est un moment propice à l’échange de devinettes, qui se fait alors sous forme de

<sup>102</sup> C’est-à-dire être *bóo* : *bó* est la forme accomplie du verbe « être vrai » ; *bò*, avec un ton bas, la forme accomplie du verbe « être mûr » : ces deux sens sont sous-entendus derrière l’ethnonyme par les Bwa qui se disent « vrais », « mûrs » et se distinguent ainsi des autres : étrangers, griots et forgerons, mais aussi non-initiés, enfants qui ne sont encore ni l’un, ni l’autre.

<sup>103</sup> Préparant au départ une thèse sur les proverbes, ma recherche est vite devenue « thèse sur les proverbes au sein d’une manière plus générale de parler » (A3).

compétition filles/garçons. De même, lors des veillées organisées pour honorer une fiancée<sup>104</sup>, on s’amuse beaucoup à échanger des devinettes, chacun cherchant à briller en trouvant le maximum de réponses.

Le passage de la devinette au proverbe s’effectue à différents niveaux. En progressant dans la langue, on doit effectivement apprendre à passer de l’un à l’autre, être doué pour le jeu de devinettes étant de bon augure pour la pratique du discours proverbial. Dans cet article (E2), j’explorais également les métamorphoses qui s’opèrent dans la pratique, entre ces deux activités de langage qui portent en boomu le même nom. D’une part, il arrive qu’on utilise la partie interrogative de certaines devinettes comme proverbe, c’est-à-dire qu’on y a recours au sein d’une conversation pour signifier implicitement quelque chose, tout comme on dirait un proverbe. On peut dire alors que l’énoncé de la devinette s’est métamorphosé en énoncé proverbial. On transforme la partie interrogative d’une devinette bien connue des enfants pour en faire un énoncé proverbial que l’on utilise de façon elliptique dans le discours, donnant ainsi à deviner aux interlocuteurs non seulement la réponse, mais surtout le message à entendre à la place des mots énoncés. Ce type d’énoncé, usuellement prononcé dans le cadre de joutes verbales et accompagné de sa solution, ne peut être utilisé dans le discours que dans la mesure où l’on considère que tout le monde possède la compétence culturelle nécessaire à la compréhension du message, autrement dit que chacun connaît la réponse à la devinette et comprend l’allusion.

Une autre métamorphose s’opère assez facilement dans le sens inverse, notamment quand les esprits s’échauffent au fond des cabarets et que la bière de mil commence à faire effet. En discutant, il n’est généralement pas nécessaire de dire les proverbes « en entier » pour se faire comprendre quand on est entre vieux complices, et les meilleurs diseurs de proverbes prennent rarement la peine de « tout dire ». Il arrive alors qu’un interlocuteur s’amuse à « terminer » le proverbe évoqué, comme s’il le considérait comme une devinette. La discussion pourra se poursuivre, mais si le « jeu » tente les interlocuteurs, elle pourra aussi rapidement se transformer en combat de proverbes, sur le mode des joutes de devinettes.

Pour la devinette, ce qui est à deviner est assez univoque, même si cela peut métaphoriquement renvoyer à un sens plus elliptique non accessible aux plus jeunes. Il n’y a qu’une réponse (ou du moins la possibilité de réponse est limitée), et pour la trouver l’énoncé de la question suffit. Mais dans le cas du proverbe, ce qui est à deviner dépend de la situation d’énonciation de la formule au moment donné. À chaque énonciation d’un même proverbe, ce qui est à deviner peut varier, un même proverbe pouvant être utilisé dans des circonstances très différentes. On ne peut se contenter de l’énoncé pour pouvoir accéder à « ce qui est à deviner », c’est-à-dire à « ce pour quoi vaut le proverbe ». C’est bien souvent seulement à partir d’une connaissance précise du contexte (endo-linguistique et exo-linguistique) de l’émission du proverbe que l’on peut deviner ce que l’émetteur de l’énoncé a voulu signifier. Cependant, inciter les jeunes à jouer aux devinettes, tester leur vivacité d’esprit à ce sujet, est

---

<sup>104</sup> Après avoir fait divers cadeaux à la famille d’une jeune fille, la famille de son prétendant organise généralement son enlèvement lors d’un rapt plus ou moins violent et la confie à une famille amie qui aura pour rôle de la surveiller en lui apprenant quelques rudiments de cuisine et de tenue afin qu’elle soit prête pour son prochain mariage. Ce temps de rétention dure environ une lune, un mois pendant lequel la jeune fille est « prisonnière » (elle pourra chercher à s’évader, soit parce qu’elle préfère un autre prétendant, soit tout simplement pour pouvoir dire ensuite qu’elle n’était pas entièrement consentante et peser ainsi sur le comportement de son mari) et, sous prétexte de la surveiller, mais aussi de rendre effective son intégration au village, les jeunes organisent chaque soir une veillée en son honneur. Durant la veillée, on boira du thé en discutant, en échangeant des devinettes ou en racontant des contes, en écoutant des cassettes de musique ou de contes qu’on commentera tard dans la nuit. C’est l’occasion de se retrouver entre jeunes des deux sexes et chacun cherchera à se faire remarquer par sa manière de parler, de conter ou par son habileté à trouver les réponses aux devinettes.

une invitation à progresser dans leur apprentissage du boomu « accompli », de cette manière de parler qui suppose qu'on sache laisser deviner ce qu'on souhaite faire entendre.

### *Possible créativité personnelle*

La manière de parler le boomu évolue donc au fur et à mesure qu'un individu prend de l'âge et maîtrise le discours proverbial. L'idéal linguistique est dans un usage immodéré de la parole voilée, tendant non seulement vers l'émission de proverbes, mais également vers l'allusion et autres sous-entendus qui peuvent être ou non portés par des formules codifiées. Les proverbes énoncés eux-mêmes sont différents en fonction du niveau de langue que l'on a atteint : ainsi l'on invite les enfants à énoncer des proverbes (chez les Bwa, ce n'est pas un genre réservé), mais pas n'importe lesquels. Les proverbes qui relèvent du registre des enfants ou des jeunes sont généralement des proverbes imagés mais simples à comprendre, parfois utilisés de manière explicite, reprenant la morale d'une fable bien connue ou mettant en scène des animaux familiers, comportant souvent des allusions grotesques ou scatologiques. Plus l'on avance en âge et plus l'on gagne en autorité, plus l'on a recours à un langage allusif. Adulte, on renonce à certains énoncés trop « légers », tout en se gardant d'utiliser d'autres énoncés dont on ne maîtriserait peut-être pas toute la portée sémantique. Les personnes âgées quant à elles semblent se réserver les formules de poids, faisant référence aux événements les plus graves ou les plus mystérieux de la vie. Mais elles peuvent aussi énoncer des formules elliptiques parfois plus obscures que sensées, qu'elles seules peuvent se permettre, laissant croire à la supériorité de leur niveau de langage. Surtout, elles ont le privilège des énoncés critiques ou accusateurs, qu'elles utilisent de manière générale ou en s'adressant précisément à celui dont elles n'apprécient pas le comportement.

En travaillant sur la notion de « répertoire » (dans le cadre d'une réflexion collective menée au LMS autour d'Olivier Tourny, **D7**), j'ai interrogé la relation qui pouvait exister entre ces niveaux de langue relativement codifiés dans lesquels l'individu est tenu de s'inscrire en fonction de son âge et desquels il est difficile de s'affranchir sans risquer la déconsidération (cf. **E1**), et la créativité langagière personnelle. En effet, dans un contexte où la socialisation implique une certaine conformité aux codes langagiers, le respect des registres de langue et des répertoires correspondant, comment peut-on envisager une expression personnelle propre ?

Dans ma contribution à la réflexion sur les répertoires narratifs, j'emploie « répertoire » dans le sens « d'ensemble de termes, expressions, tournures dont dispose une personne » (Rey, 1992 : 1771), m'attachant plus spécifiquement au discours proverbial en tant que manière plus générale de parler. Il s'agit non seulement de déterminer quels sont les proverbes ou quel est le répertoire proverbial propre à chaque âge de la vie – c'est-à-dire de quel type de parole l'individu dispose-t-il pour s'exprimer de manière allusive selon l'époque de sa vie – mais aussi de voir dans quelle mesure il est possible de jouer sur les registres de langage pour se constituer un répertoire « personnel », visant à distinguer la parole d'un individu qui pourra devenir une référence par la suite.

La créativité d'un individu en matière de discours proverbial peut en premier lieu s'exprimer dans ce répertoire de formules qu'il se constitue au fil du temps et qui vont pouvoir le définir, tout comme on peut parler du répertoire d'un conteur pour désigner les contes qu'il aime raconter (cf. Baumgardt, 2000). Lors de mes enquêtes, face à certains proverbes recueillis, on pouvait ainsi me dire : « tu as entendu ça chez la vieille Unetelle » ou « c'est Untel qui dit des choses comme ça... ». Chaque diseur de proverbes a pu se constituer, selon la période de sa vie, un corpus personnel dans lequel il puise pour argumenter son discours ou appuyer sa pensée.

La créativité peut également, pour les meilleurs diseurs de proverbes, s'exprimer par la constitution de formules propres qui pourront par la suite être reprises par d'autres, avec une

introduction sur le modèle « X de tel village a dit que » (comme il y a beaucoup de proverbes en boomu mis de cette façon dans la bouche d'un animal). Il y a en effet en boomu des formules qui ont traversé le temps avec en exergue le nom de leur créateur : de grands diseurs de proverbes ont ainsi conservé leur renommée à travers le temps, et il est remarquable de retrouver cité, à des périodes différentes, dans des villages parfois très éloignés, le même énoncé mis dans la bouche du même primo-énonciateur. En effet, certaines personnes sont assez imaginatives pour inventer des proverbes, en fonction d'événements vécus ou de réflexions personnelles, et si le proverbe est bon, s'il plait et peut sans peine être réutilisé, il peut alors rester dans les mémoires comme œuvre d'Untel et être cité comme tel. Une formule assez explicite attribuée à Lopo de Bora, créateur de proverbes réputé, dit même explicitement tout l'intérêt qu'il y a à inventer des proverbes : « *Lopo de Bora dit : si tu as beaucoup procréé sans avoir d'enfant (vivant), adonne-toi aux proverbes, alors ils serviront pour faire ta renommée* »<sup>105</sup>. Pour bien comprendre ce type de proverbes, il faut souvent connaître l'identité du créateur, et/ou connaître un peu les représentations construites autour de son village et des gens de son village. Ce sont des énoncés, non seulement mis dans la bouche d'une personne, mais situés dans l'identité de cette personne (Untel, de tel village). De la même façon qu'on ne comprend vraiment la signification d'un proverbe énoncé par un animal que si l'on en connaît les principales caractéristiques (ou les aventures, s'il s'agit du héros d'un conte), il est nécessaire ici de savoir situer le personnage pour saisir la signification du proverbe et donc pouvoir l'utiliser soi-même.



Paroles de la vieille So'ura, Sialo (2005) (cl. C.Legy)

L'apprentissage du boomu, tel que j'en fis (et continue d'en faire) l'expérience, consiste pour chaque individu à progresser petit à petit dans l'usage immodéré de la parole voilée, en apprenant dès l'enfance à utiliser des proverbes simples et imagés, en apprenant à faire des rapports entre les choses en jouant aux devinettes, en cherchant le sens des allusions énoncées par les aînés. Apprendre à parler, c'est également apprendre à se servir du langage comme d'un instrument de pouvoir, ce que font effectivement les plus âgés quand ils laissent entendre qu'il y a du sens à chercher derrière leurs paroles obscures. Apprendre à parler, c'est aussi apprendre à gérer des relations sociales, apprendre à se situer par rapport aux autres en sachant ce qu'on peut se permettre de leur dire et en quels termes, chercher à gagner une nouvelle place en progressant dans l'usage du discours proverbial. Ainsi, si les registres de langage sont relativement codifiés, il appartient à chacun de passer progressivement de l'un à l'autre, ce qu'on peut faire avec plus ou moins de talent, de rapidité, d'habileté, les plus doués étant sans doute ceux qui savent formuler des énoncés qui deviendront proverbes pour la postérité.

105 *bòrà lopo lo: 'ò yí tò tuí: 'á 'ò b̄èé yu zò, 'a 'ò cé wàwá na, to hán wèè verá 'ò yènu :*  
/Bora/Lopo/dit que/tu /si/enfantés/jusqu'à/et/tu/nég./as acquis/petit/mais/tu/attaches.../proverbes/...part.verb./  
alors/pron.rappel (proverbes)/aux.verb.d'habitude/appeler+m.sub./ton/nom/.

## 2/ Confronter des manières de parler différentes

Une situation d'interculturalité oblige à confronter sa manière de concevoir le langage avec celle de l'autre, en particulier quand se rencontrent des individus initiés dès l'enfance au discours proverbial et des individus ayant reçu une éducation plus « occidentale », privilégiant l'accès direct au détour<sup>106</sup>. Depuis mon enfance en effet, j'évolue dans un contexte où le recours au discours proverbial n'est ni valorisé, ni considéré comme efficace. N'étant pas d'origine rurale, je n'avais guère eu l'occasion d'entendre parler en proverbes avant de rencontrer des étudiants africains. J'ai appris à parler dans un contexte ou, même si l'on peut avoir recours aux euphémismes ou autres métaphores pour se faire entendre, notamment dans les situations délicates, de manière générale chacun est plutôt incité à exprimer son avis clairement, à se faire comprendre sans confusion possible.

Si pour moi, apprendre à parler une langue africaine signifiait apprendre à ne pas dire les choses directement, pour Pierre, parler le français en France signifiait à l'inverse apprendre à utiliser autrement cette langue apprise depuis la première année d'école, apprendre à acquérir un autre rapport avec les mots de cette langue. C'est ainsi qu'en cheminant chacun dans nos apprentissages respectifs, nous avons confronté nos « manières de parler », ces manières de parler dans lesquelles chacun avait été formé, l'un encouragé à s'exprimer même en français sur le mode implicite, l'autre ayant souvent entendu cité en recommandation le célèbre vers de Boileau « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement »<sup>107</sup>. Dans une situation mettant en contact des personnes issues de cultures différentes – à l'exemple des représentants d'une ONG de développement en milieu rural africain, auprès desquels nous sommes parfois sollicités quand l'incompréhension mutuelle rend la communication difficile –, l'enjeu ne semble donc pas être identique de part et d'autre. D'un côté, on cherche à dire les choses : ce qui semble premier, c'est le message que l'on souhaite faire passer. De l'autre, on cherche plutôt à « faire entendre » les choses : ce qui importe, c'est la relation qui se construit entre les interlocuteurs, c'est le cheminement que chacun fait à son rythme vers la compréhension. Parler en proverbe nécessite du temps, de l'expérience, c'est un parcours initiatique : si la personne à laquelle on parle ainsi ne comprend pas immédiatement ce qui est sous-entendu, là n'est pas l'essentiel : elle comprendra plus tard, en faisant le lien avec d'autres expériences. Ce temps n'est pas forcément donné à celui qui, tel l'agent d'une ONG venu aider les paysans à construire une école, n'a que quelques jours de vacances à consacrer à sa mission. Ceux qui doivent travailler ensemble sur un projet connaissent malentendus et incompréhensions qui mettent parfois en péril la collaboration elle-même. Le discours direct, sans détour et particulièrement « cru » des uns ne manque pas de gêner (et même de choquer) leurs partenaires locaux qui peuvent se sentir brutalisés. À l'inverse, l'aspect elliptique de certaines répliques, l'imprécision des renseignements, l'aspect « formaté » des réponses formulées en proverbes troublent les agents de développement européens qui ne comprennent pas toujours qu'il s'agit de réponses à leurs questions.

Enfermés généralement dans une logique de rentabilité – on doit rendre des comptes, des résultats de l'action menée –, beaucoup ne peuvent envisager de se soumettre aux aléas temporels locaux qu'avec des réticences majeures : on n'a pas nécessairement envie d'accorder une part de son « précieux temps » à chercher à mieux communiquer. Ce faisant, on risque tout simplement de ne pas être « entendu ». Les malentendus reposent pour une part sur une inégale et différente maîtrise du code linguistique mais, davantage, sur des conventions culturelles différentes dans la façon même de concevoir les échanges

<sup>106</sup> À ce propos, il serait intéressant de faire la comparaison avec la réflexion qui a pu être menée sur les échanges interculturels entre occidentaux et chinois, en particulier l'ouvrage du philosophe François Jullien, *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995.

<sup>107</sup> Nicolas Boileau, *L'Art poétique*, 1674.

linguistiques. Le risque est grand de voir les interlocuteurs repartir chacun de son côté, déçus de n'avoir pu se faire entendre, sans en avoir déterminé les raisons.

Invités, Pierre et moi, par Marie-Dominique Popelard<sup>108</sup> à écrire ensemble un petit livre pour la collection qu'elle dirigeait aux éditions Bréal, « Langage&Co »<sup>109</sup>, nous avons eu l'envie d'explorer ces cheminements dans l'apprentissage de manières de parler diverses, à partir de nos expériences différentes (B2). Différences de perspectives qui s'exprimaient également dans notre orientation disciplinaire, Pierre ayant poursuivi sa réflexion philosophique sur les proverbes avec un mémoire de DEA sous la direction de Christiane Chauviré (Diarra P., 2002) où il proposait une lecture d'énoncés proverbiaux à partir de Wittgenstein.

En écrivant ce texte à quatre mains<sup>110</sup>, en explorant dans une perspective comparatiste et interdisciplinaire le discours proverbial, nous avons pu mettre en valeur que ce que nous apprennent finalement les Bwa – à l'instar d'autres peuples de tradition orale, du moins en Afrique de l'Ouest (cf. Casajus, Calame-Griaule...) – dans leur recours excessif à la métaphore, dans l'usage sans mesure et valorisé qu'ils font de l'allusion, du non-dit et du sous-entendu, c'est à concevoir la parole autrement que comme un instrument de communication.

Ceux qui vivent dans une tradition orale ont l'habitude, même inconsciente, de prêter attention au travail muet de leur interlocuteur lors de l'échange, du seul fait de sa présence corporelle et des signes quasi imperceptibles qui en émanent. En fonction de leur interlocuteur, ils choisissent leur manière de parler, et notamment leurs proverbes. Plus attentifs sans doute qu'on ne l'est dans un contexte où domine l'écrit, ils se modèlent en fonction des modes de communication de leurs interlocuteurs. En cela, on peut supposer qu'il leur est plus « facile », en situation d'interculturalité, de céder à la manière directe de s'exprimer, de renoncer à recourir au proverbe, d'accepter d'entendre ce qui est si souvent mal dit. Cela ne se fait cependant pas sans peine, sans frustration : impossible de ne pas penser que les choses pourraient être mieux dites autrement. Et des limites de tolérance existent : quand les informations trop directement données paraissent trop inconvenantes, pour leur contenu ou leur forme, l'effort de les entendre malgré tout s'évanouit. Cela explique par exemple en partie que le message des représentants d'ONG et des personnels de santé sur les manières de combattre le sida, ait généralement bien du mal à être entendu en contexte rural africain. « Mal dit », trop direct, émis souvent dans une langue étrangère mal traduite par un jeune scolarisé qui ne maîtrise pas forcément bien sa langue maternelle, trop peu imagé pour avoir du poids, le discours ne « passe » pas. Inutile de penser en termes de réticence ou de mauvaise volonté manifeste de la part de villageois ne voulant pas entendre raison. Il s'agit d'un malentendu entre des parties qui ne conçoivent pas la communication de la même façon.

Ce qui semble diverger de façon cruciale entre une personne issue d'une société de tradition orale et une personne formée à l'écriture, ce n'est pas seulement la conception de la communication orale, mais aussi, et peut-être surtout, la place laissée à l'autre dans la communication, ainsi que Suzy Platiel l'a bien montré :

---

<sup>108</sup> Actuellement professeur de philosophie à l'UFR de Communication de l'Université Paris III – Sorbonne Nouvelle où elle a pris la succession de Francis Jacques, Marie-Dominique Popelard nous enseigne la logique formelle et l'épistémologie pendant nos deux premières années d'études de philosophie. Nous sommes depuis ce temps restés en contact et elle a toujours manifesté beaucoup d'intérêt pour les recherches que nous menons, Pierre comme moi.

<sup>109</sup> La collection rassemble des petits volumes écrits par deux spécialistes de disciplines différentes, étudiant chacun de son point de vue une question relative à un fait de langage.

<sup>110</sup> Ce fut une expérience totalement nouvelle pour nous, passionnante même si elle n'était pas sans difficulté, motivant de longues discussions, mettant en valeur nos désaccords ou nos incompréhensions, nous obligeant à mieux formuler nos pensées, nos façons de voir, nos idées...



Chez nous en effet, nous sommes tous, depuis le plus jeune âge, profondément marqués par l'écriture et, dans l'expression orale, par la radio et la télévision qui élaborent et transmettent leur message dans l'ignorance de celui à qui il est destiné et hors de sa présence ; aussi sommes-nous enclins à oublier cet interlocuteur absent ou à lui prêter des désirs, des motivations et des comportements qui ne sont peut-être pas les siens. Puis, l'habitude aidant, nous avons souvent tendance à reproduire ce même comportement en situation de dialogue et à ignorer ou à n'accorder que peu d'importance aux réactions muettes de notre interlocuteur et à tout ce qui participe du supra-langagier. (1994 : 136)

Dans nos manières de faire en tant que praticiens de l'écriture, nous avons tendance en effet à parler pour communiquer : faire entendre une idée, faire passer un message. Nous ne prêtons pas toujours attention à nos interlocuteurs (même si chacun prend garde d'adapter son discours à l'auditoire). Ce qui importe est plus le sens de ce que nous avons à dire que la relation que nous pouvons construire avec notre interlocuteur par la parole échangée. Dans les sociétés de tradition orale, on ne peut parler que dans la mesure où l'on parle à quelqu'un. Faite pour être échangée, nécessitant une co-présence, la parole prend sens seulement en situation de dialogue. En contexte ouest-africain, celui qui soliloque est rapidement pris pour un fou. De ce fait, dans tout échange verbal, l'autre n'est nullement considéré comme un auditeur passif auquel on donnerait quelque chose à entendre ; l'interlocuteur construit la production verbale avec le locuteur. Même en situation de récit, par exemple, un conteur est accompagné d'un « répondant » : une personne choisie ou auto-désignée de l'assemblée prend en charge une partie de la parole, ponctuant chaque énoncé d'un acquiescement ou d'une interrogation. Ainsi, le conteur ne parle pas tout seul devant un public d'auditeurs : le répondant est actif, les assistants aussi, et ils n'hésitent pas à approuver, à poser des questions, à « détourner » le cours du récit. Tous participent à la construction du conte. L'importance de ce répondant est telle que, comme je l'ai déjà signalé, il intervient dans les contes enregistrés pour la radio locale, même ceux qui ont été enregistrés en studio (un animateur jouant alors ce rôle indispensable) : le conteur n'est jamais seul à dire son conte. La communication est alors moins vécue comme la transmission d'un message de l'un à l'autre que comme la construction d'un sens en commun et peut-être plus encore l'élaboration d'une relation où compte plus ce que l'on vit que ce que l'on dit.

Recourir au proverbe suppose de même une ouverture vers l'énonciataire pris en compte dans l'émission, une plus grande attention à l'autre, attention que la pratique de l'écriture a peut-être fait oublier. Un énonciateur de proverbes semble en effet tenir compte de son interlocuteur en le jugeant capable d'entrer dans un tel jeu de langage, dans une manière de parler où l'on préfère dire les choses indirectement, en choisissant d'interpeller celui qui écoute et de le mettre à contribution. Ensemble, énonciateur et énonciataire construisent le sens à la manière des villageois qui hissent de concert le toit d'un grenier pour le protéger de la pluie, en écho à ce que dit le proverbe : « Un homme seul ne peut mettre le toit d'un grenier »<sup>111</sup> (on peut penser alors aux propos de Francis Jacques : on est véritablement ici dans une situation de dialogue). En prenant la parole, chacun des interlocuteurs se voit investi d'une mission : provoquer les autres à fournir l'effort nécessaire pour comprendre. Leur dire les choses directement, platement, sans détour, les priverait de la joie de chercher ce qui se cache sous les mots, ce qui s'affiche derrière l'image choisie. Celui qui écoute, reconnu comme sujet parlant, susceptible de comprendre quand on « parle bien », c'est-à-dire en usant de proverbes, voit du même coup sa compétence culturelle, sinon reconnue, du moins encouragée, voire suscitée. Une sorte de provocation lui est adressée et, pour relever le défi, il doit mettre son honneur en jeu afin de « bien deviner » et d'être à la hauteur. C'est un « jeu » sérieux que de chercher la réponse à une devinette. L'émetteur de proverbes bouscule son

<sup>111</sup> *nì-éré bèé wèé de ná-ti* : /personne+une seule/nég./aux.verb. d'habitude/met/grenier+toit/.

auditoire dans sa passivité apparente et teste l'intelligence de chacun. Tous doivent manifester, dans leur art de décoder et de comprendre, leur capacité à saisir ce qui est indirectement dit. L'interlocuteur prouve son habilité à relever le défi quand, dans un second temps, il prend à son tour la parole. La capacité de comprendre ne suffisant pas, il faut encore montrer sa compétence à recourir au langage proverbial et à se faire comprendre. Le proverbe et plus largement la parole se présente dans ce contexte comme un jeu de langage auquel on invite l'autre, dans la mesure où l'on estime qu'il est suffisamment éveillé pour y participer.

Le proverbe nous apprend aussi et, peut-être de manière plus inattendue, à considérer nos incompréhensions comme des richesses (**B2**)<sup>112</sup>. En effet, l'incompréhension ne saurait être perçue comme seulement négative, elle fait fonction d'invitation : à chercher à mieux s'entendre, à mieux tenir compte des différences. Elle nous invite à une « esthétique du divers », pour reprendre une idée chère à Victor Segalen :

L'Exotisme n'est donc pas une adaptation ; n'est donc pas la compréhension parfaite d'un hors soi-même qu'on étreindrait en soi, mais la perception aiguë et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle. (1986 : 44)

Il est probable que le proverbe soit une manière de parler qui, au-delà de l'usure du temps et des formes directes de communication, exprime clairement la difficulté de faire correspondre des mots à ce que le locuteur pense vouloir dire. On y a le souci de ne pas blesser les autres. Le fait-on parce qu'on vit dans un milieu où il faut soigner les relations par vertu ou par contrainte sociale ? Pour mieux comprendre le discours proverbial et, de manière générale, toutes ces manières de parler où l'on a recours à un mode implicite, il est nécessaire non seulement de se mettre à l'écoute de la dimension orale de la parole, mais également de prêter attention en anthropologie à ce qui se joue dans le contexte de telles pratiques langagières.

### **3/ Des modalités de communication multiples et évolutives sur le terrain**

Les pratiques langagières ne sont par définition pas figées et, si je veux comprendre les différentes modalités de communication opérantes dans mon contexte d'enquête, il est important d'accorder une place fondamentale dans mes travaux aux médias modernes et plus précisément à la radio (la télévision n'ayant qu'un impact limité dans cette région, seuls quelques citoyens disposant d'un poste et la réception étant très aléatoire). J'ai d'ailleurs dès mon premier séjour en pays boou eu l'occasion de m'entretenir avec Alexis Zunfo Dembéle, le futur directeur de la radio locale. Lors de mes passages à San, je ne manquais pas d'aller voir avec lui l'avancée de la construction du centre de communication<sup>113</sup> et de discuter des projets de programmes et de la future organisation<sup>114</sup>. Mon adhésion à l'ISOLA, m'offrant la possibilité d'échanger avec des spécialistes du monde entier au sujet de l'actualité de la littérature orale en Afrique et notamment de sa place dans les médias, a contribué à mon implication dans ce domaine de recherche.

---

<sup>112</sup> Voir aussi Diarra P., 2007.

<sup>113</sup> La radio est installée près du petit village de Parana (situé à quatre kilomètres de San) qui a accepté de donner des terres pour accueillir le centre de communication. Ce centre, initié par l'église catholique locale, prend en charge l'information (radio, journal diocésain), la diffusion et le prêt de quelques publications (plaquettes, cassettes, VHS...), l'organisation de formations et l'accueil (les locaux réservés au logement et à la formation pouvant être loués à des structures très diverses).

<sup>114</sup> L'inauguration a eu lieu le 9 septembre 1995. Cette radio couvre un rayon de 80 à 150 km (selon l'orientation des antennes et selon le temps qu'il fait), avec un bassin d'auditeurs de 450 000 personnes.



Emission de radio pour les enfants à Radio Parana (2005) (cl. A.Dembélé)

Avant même l'implantation de la radio locale, un travail de communication avait été mené avec un certain succès par une ONG sur la base de la diffusion d'une cassette audio enregistrée par des griots locaux. Lors de mon deuxième long séjour sur le terrain (en 1994-95), je remarquais combien cette cassette avait de succès, jeunes et moins jeunes l'écoutant avec plaisir et intérêt (même si au village, les postes radio-cassettes étaient rares). Comme je parcourais la région en long et en large durant ce séjour, je pus constater que cette cassette (la deuxième produite par SOS Sahel) était fortement écoutée. Je constatai également qu'on l'écoutait à Bamako, dans la cour ou dans la voiture... C'était un cadeau qu'on rapportait du pays aux Maliens vivant en France, ou qu'on offrait aux jeunes Français s'intéressant aux pratiques culturelles africaines. Je revenais avec plusieurs exemplaires. Quand la proposition de communication pour la conférence de l'ISOLA (D5), qui devait avoir lieu à Chambéry cette année là (2002), portant sur la question de la créativité en littérature orale, est parue, je repensais à cette cassette et commençais à enquêter plus précisément à ce sujet. À partir d'entretiens d'une part et de l'étude minutieuse de chaque chanson (paroles et rythmes) d'autre part, j'ai pu envisager les raisons du succès de cette cassette qui abordait des sujets d'actualité (l'exode rural, le sida, les feux de brousse) et entendait promouvoir les actions de l'ONG, faire entendre les messages des développeurs. On recourait pour cela à des techniques de communication que l'on pourrait qualifier de « traditionnelles » : proverbes, allusions à des contes bien connus, choix de rythmes (le tambour des funérailles dans la chanson parlant du sida par exemple). Fondée sur des éléments significatifs, la créativité des jeunes griots n'en était pas moins manifeste dans ce produit moderne qui a eu du succès auprès des jeunes comme des plus anciens. Selon une étude commanditée en 1997 par le directeur du projet (étude non publiée), cette cassette aurait été la plus écoutée dans le pays boô depuis l'indépendance du Mali (1960)<sup>115</sup>. Les jeunes griots joueurs de balafon de Konsankuy<sup>116</sup> qui ont composé l'ensemble sont devenus depuis les « meilleurs » griots de la région : ils sont sollicités pour les mariages et les fêtes villageoises et leur réputation leur permet de vivre de leur art.

Œuvre moderne motivée par les préoccupations environnementales d'acteurs du développement, cet enregistrement présente une forme actuelle de littérature orale. Je me suis alors interrogée sur la part de la créativité des compositeurs dans le succès de la prestation elle-même. Mon premier objectif fut d'analyser les raisons du succès de cette prestation musicale, qui font qu'une cassette a pu devenir un bon moyen pour faire passer un message (et même plusieurs messages dans la mesure où ce ne sont pas seulement les activités du projet environnemental qui y étaient mises en valeur, mais bien plutôt un message politique,

<sup>115</sup> Entretien avec Norbert Zazé Dembélé (février 2002) au sujet du public concerné par la prestation : « Tous les âges, toutes les catégories sociales, toutes les formes (ensemble sous l'arbre à palabre ou le hangar, individuellement...). Nombre de familles que je connais ont brûlé des cartons de piles là-dessus. Des familles ou individus se sont dotés de radio-cassettes pour être mieux à l'écoute ».

<sup>116</sup> Konsankuy est un petit village situé au nord du pays boô, près de Togo (à environ 70 km de San en prenant la route de Mopti).

une façon de vivre ensemble et d'être responsable de son propre développement<sup>117</sup>). Cette production de l'oralité véhiculée par un support moderne et inhabituel, portant des messages eux aussi peu coutumiers, devait-elle son succès aux qualités propres à l'oralité ou bien aux divers sujets abordés dans les chants ? Ce que l'analyse de la cassette elle-même et les enquêtes me permirent de supposer, c'est qu'il y avait à l'origine du succès du produit un bon dosage de savoir-faire ancestral et de préoccupations d'actualité, pouvant répondre ainsi aux demandes des paysans bwa comme des citoyens.

Le travail de réflexion mené autour de l'élaboration de cette cassette était préalable à ce qui allait se passer autour de la radio rurale locale, radio Parana, qui était alors en projet.

Peu de travaux ont encore été menés au sujet de la portée des médias sur les manières de parler et la littérature orale. Parmi les médias, la radio fait d'ailleurs office de « parent pauvre » dans les études portant sur la communication : les journaux, la télévision et Internet ayant été l'objet d'études plus nombreuses. Quant à la question de la radio en Afrique, elle a été abordée de manière globale par des études historiques et journalistiques comme celles d'André-Jean Tudesq (1998 ; 2002) et à sa suite du groupe de recherche et d'études sur la radio (GRER)<sup>118</sup>, mais, du point de vue de l'anthropologie, peu de travaux ont vraiment porté sur ce média, excepté l'ouvrage collectif dirigé par Richard Fardon et Graham Furniss (2000).

Or, la radio me semble être, pour l'Afrique rurale, le média essentiel à explorer. La radio est le média de la parole par excellence. Pour qui s'intéresse à la parole dans ce contexte, la radio ne saurait être occultée.

Le thème de la cinquième conférence internationale de l'ISOLA, qui a eu lieu en Gambie, à Banjul, en juillet 2004, était : « The Preservation and Survival of African Oral Literature ». L'objectif de cette cinquième conférence était d'une part de faire un bilan sur l'état actuel de nos connaissances concernant les littératures orales africaines et, d'autre part, de mener une réflexion sur les moyens dont nous disposons aujourd'hui pour mener à bien une politique de préservation et de conservation de la littérature orale qui ne dénature pas son objet.

Ma communication à ce colloque s'intitulait « Une revitalisation des textes oraux. Les contes diffusés par Radio Parana (San, Mali) » (« Revitalizing the Oral Tradition: Stories Broadcast by Radio Parana (San, Mali) »<sup>119</sup>), **E8**). En effet, depuis presque dix ans et pour la première fois dans cette région enclavée, une radio locale émettait en boomu, la langue des Bwa. Cette radio a eu très vite beaucoup de succès. Je m'intéressais tout particulièrement à l'impact qu'elle a pu avoir sur la production littéraire orale.

Radio Parana s'adresse plus spécifiquement aux populations rurales bwa de la région de San (préfectures de San et de Tominian : la radio couvre en grande partie toute la zone habitée principalement par les Bwa). Outil d'information, elle est aussi un moyen de valorisation de la culture locale. Les animateurs de la radio sillonnent les villages afin d'enregistrer les meilleurs musiciens et conteurs. En studio, ils invitent des anciens pour parler des coutumes selon des thèmes. Ces émissions qui mettent en valeur des aspects culturels propres aux Bwa sont très appréciées. Devant ce succès, en particulier celui des émissions de contes, il a été décidé de les diffuser sous forme de cassettes audio. On peut ainsi acheter des cassettes de contes, de musique ou de réflexion sur un point de la « tradition ».

<sup>117</sup> Notamment dans l'incitation à se prendre en main au niveau local et à accueillir le processus de décentralisation engagé par Alpha Oumar Konaré et son gouvernement.

<sup>118</sup> Groupe de recherche sur la radio créé en 1999 à Bordeaux. Cf. : <http://www.msha.fr/cemic/grem/axe3.htm> (lire l'article de Tudesq, « Les médias en Afrique subsaharienne : l'espoir et l'illusion », <http://www.grer.fr/article10.htm>).

<sup>119</sup> Mon article a été sélectionné avec treize autres contributions de participants au colloque pour une publication en anglais dans un numéro spécial de la revue *Research in African Literatures* sous la direction d'Isidore Okpewho (**E8**).

Ce sont les contes qui ont retenu plus précisément mon attention. Ils ont pour la plupart été enregistrés en situation, l'animateur allant trouver les conteurs dans leur village, entourés de leur public habituel. Ce que j'ai pu montrer dans ma contribution, c'est combien l'émission et les cassettes avaient pu entraîner une sorte de « revitalisation » de la fonction du conte dans un contexte où la pratique des veillées de contes tendait à se perdre. J'ai pu en effet observer sur le terrain un regain de pratique entraîné par l'influence de la radio elle-même : l'écoute de l'émission de contes incite par exemple les auditeurs à conter à leur tour, autour du poste à la suite de l'émission ou bien de manière indépendante, certains n'hésitant pas à s'enregistrer eux-mêmes pour envoyer leur prestation à la radio. La médiation du support audio semble ainsi entraîner une certaine ré-appropriation de ce patrimoine. En ce sens, il me semble que l'on assiste à un phénomène qui dépasse la seule conservation. Les conteurs entendus à la radio connaissent une grande popularité et sont même devenus des « vedettes », selon les propos du directeur de la radio : on les invite à venir conter lors de l'une ou l'autre fête et certains sont devenus des professionnels dans la mesure où ils peuvent vivre aujourd'hui de leur art. La question qui se pose alors est celle de l'impact que peut avoir une telle pratique de préservation et de collection sur la représentation qu'on se fait du conte, sur la pratique du contage, puis plus largement sur la littérature orale elle-même. Je suis revenue sur cette question lorsqu'à l'occasion de journées d'études organisées à Bordeaux par le CELFA, Mwatha Ngalasso m'a invitée à intervenir sur la question de l'espace du conte (**D8**). En effet, la radio peut être conçue comme un nouvel espace de performance, impliquant des changements sur les représentations du conte et de l'activité de conter, sur la poétique du conte et sur les conteurs eux-mêmes, la popularité de l'émission ayant entraîné une sorte de personnalisation des conteurs, remarquable si l'on observe les pochettes des cassettes de contes vendues par la radio. Les premières cassettes présentent les contes d'un patrimoine commun et sont titrées « Contes du pays boo », puis peu à peu le nom des conteurs est mentionné sur la pochette, jusqu'à devenir partie intégrante du titre (ex : volume 21 : « Contes d'Alexandre Coulibaly »). C'est la prestation d'un conteur particulier, dont le talent exceptionnel a pu être entendu à la radio, qui est alors vendu et non plus seulement les « contes de notre terroir ».

L'objectif premier de la mission de quatre semaines que je fis, en juillet-août 2005, était de mener une enquête au sujet de l'impact de cette radio locale, plus précisément sur la littérature orale et sur sa pratique. En phase avec la question de la conservation du patrimoine culturel immatériel des diverses communautés dans une préoccupation de type universel<sup>120</sup>, le cas précis des émissions culturelles proposées en boom par une radio locale depuis dix ans apporte un éclairage significatif sur le rôle que peuvent jouer les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication pour la survie et même la vitalité des littératures orales.

En préparant cette mission, j'avais fait part au directeur de la Radio, ainsi qu'au responsable des programmes qui s'occupe tout spécialement des émissions sur les contes et les traditions orales, de mon désir de rencontrer les conteurs intervenant à la radio. Nous avons alors imaginé une rencontre plus formelle sous la forme d'un colloque rassemblant une dizaine de conteurs parmi les meilleures « vedettes » de la Radio, ainsi que des personnes intéressées par les contes. Ce colloque fut un moment fort de l'enquête, non seulement par la richesse des discussions, mais aussi parce qu'il donnait à une dizaine de conteurs bwa la possibilité de se rencontrer pour la première fois et d'échanger sur les contes. En effet, s'ils s'écoutent régulièrement grâce à la radio, les différents conteurs viennent de villages éloignés parfois de près de 100 kilomètres les uns des autres ; ils n'avaient pas encore eu l'occasion de vivre un tel rassemblement.

---

<sup>120</sup> Cf. Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris, 17 octobre 2003 (<http://www.unesco.org>)

Le bilan de ces dix années d'émission de la radio s'est révélé être tout à fait positif, du moins en ce qui concerne la littérature orale : les auditeurs ont retrouvé le goût des contes et manifestent beaucoup d'intérêt pour les émissions portant sur les traditions orales (« Contes et Légendes du terroir », « Proverbes », « Traditions et modernité », « Patrimoine culturel »). Le colloque s'est terminé sur la question de la pérennité des travaux effectués pendant ces deux journées. Les conteurs nous ont alors annoncé qu'ils avaient pris le temps de discuter ensemble après la soirée de contes diffusés en direct et qu'ils ont émis le souhait de fonder une association de spécialistes de la tradition orale et du conte, afin d'avoir des relations plus organisées. Ils ont manifesté la nécessité d'inscrire leur pratique du conte dans la modernité et d'acquiescer un véritable statut d'artiste reconnu, afin de faire connaître au peuple malien et plus largement au reste du monde les spécificités de la culture des Bwa. Cette revendication, qui pouvait surprendre au départ, m'a semblé être la manifestation même de l'impact de la radio sur la pratique du conte. Le conte n'est plus seulement un divertissement, il est devenu une marchandise qui a une valeur sur le marché de la mondialisation culturelle et la radio, qui permet d'augmenter la zone de réception du conte, permet aussi de prendre conscience de cette valeur exportable d'une culture particulière. Du point de vue méthodologique, ce colloque m'a conduite à mener une enquête totalement différente de ma pratique habituelle, même si j'ai pu avoir par ailleurs des entretiens plus classiques avec chacun des protagonistes. Durant le colloque, les échanges étaient animés. Je filmais toute la rencontre, tous les débats ainsi que la soirée festive où les uns et les autres ont pu conter en direct à la radio. Les paroles échangées lors de cette rencontre et les contes énoncés sont actuellement en cours de retranscription (le boomu étant la langue du colloque), de traduction et d'analyse, dans la perspective d'une publication que je prépare avec Alexis Zunfo Dembéle<sup>121</sup>, journaliste fondateur et directeur de Radio Parana. Pour la dernière conférence d'ISOLA<sup>122</sup>, nous avons proposé une communication à deux voix dans laquelle nous avons présenté les principaux résultats de ce colloque, sous le titre « Radio locale et dynamique du conte » (E11).



Rencontre de conteurs (Parana, 2005) 1/ Alexandre Coulibaly en studio ; 2/ Duba Diarra ; 3/ Les conteurs et l'équipe de Radio Parana devant le centre de communication. (cl. C.Legy)

Un colloque rassemblant ainsi chercheurs et conteurs a pu représenter pour l'occasion une autre façon, intensive et dynamique, de faire une enquête de terrain. De manière générale, ces travaux menés sur l'usage des cassettes audio et sur la radio, sur l'impact de ces médias de masse sur les manières de parler et la littérature orale, m'ont conduite à mener une ethnographie plurielle, afin d'être à l'écoute des procédés de communication dans leur diversité et leur dynamisme sur le terrain.

<sup>121</sup> Actuellement étudiant en thèse de communication sous la double direction de Marie-Dominique Popelard (Paris III) et d'Olivier Tschannen (Fribourg, Suisse).

<sup>122</sup> La septième conférence d'ISOLA a eu lieu à Lecce, en Italie, du 11 au 15 juin 2008, sur le thème: « *Crossing Borders. Orality, Interculturality, Memory Archives and Technology* ».

\*

Choisir de devenir ethnographe, partir enquêter sur un terrain « exotique », entreprendre ce décentrement s'était imposé à moi comme un moyen, et peut-être une chance, de mieux appréhender les questionnements au sujet de la communicabilité nés de mes lectures philosophiques. Je ne fus pas déçue. En cherchant à apprendre à parler la langue de mon terrain, j'ai éprouvé de manière plus radicale encore qu'en apprenant l'anglais ou l'allemand combien une connaissance linguistique est insuffisante sans une solide « compétence de communication » (Hymes, 1991). Dans un contexte où l'acquisition du langage repose sur la construction progressive d'une relation au monde et aux autres, on ne sait véritablement parler que lorsqu'on a acquis ce qu'on nomme « la sagesse des vieux ». Et ce savoir se reconnaît dans la manière qu'ont ceux-ci de voiler leur parole, de ne jamais dire les choses comme elles sont, de « laisser entendre » en ne donnant que peu d'indices de sens à celui qui est invité à comprendre ce qui n'a pas été dit.

Les différentes modalités de communication rencontrées dans ce contexte de savane ouest-africaine, que ne bouleverse pas l'apparition de médias de masse comme la radio, invitent à poursuivre la réflexion plus générale sur la communicabilité, d'un point de vue anthropologique.

## TROISIEME PARTIE

**À l'écoute des non-dits et des sous-entendus :  
Une voie d'approche pour l'anthropologie ?**



Se mettre à l'écoute de ce qui est communiqué en parole consiste d'abord, dans le contexte dans lequel je mène mes enquêtes, à chercher à comprendre l'oralité dans ses multiples dimensions. Pour mieux accéder à ce qui se passe quand on parle, à ce qui se joue entre les personnes, il est en effet nécessaire de s'impliquer dans les modalités de communication propres à ce contexte de pure oralité, où le principal moyen de communication est la parole, adressée par un individu à un autre.

Ce qui caractérise le plus largement la manière de parler telle qu'elle est valorisée, non seulement chez les Bwa, mais plus largement, de manière plus ou moins marquée, chez la grande majorité des peuples d'Afrique de l'Ouest, c'est le goût immodéré pour les images et pour la pratique de l'allusion. Si cela s'exprime de manière évidente dans le recours aux proverbes, cet attrait pour la parole voilée n'est bien souvent pas limité au discours proverbial et est en cela révélateur d'une manière de parler plus générale qui privilégie l'image et le sous-entendu.

Face aux diverses pratiques langagières qui mettent à l'honneur l'allusion et le sous-entendu, la question se pose de savoir ce qui est véritablement communiqué. Ce qui est dit est-il en effet dit pour être entendu ? N'y a-t-il pas plutôt, derrière l'usage de l'implicite, notamment sous forme de proverbes, une volonté de signaler qu'il faut chercher ailleurs que dans l'énoncé le sens de la parole ? N'est-il pas nécessaire alors à l'anthropologue, tout en se gardant d'avoir une conception instrumentale du langage, de tenir compte des stratégies de discours mises en œuvre comme autant de signes indicateurs de sens et, dans une approche pragmatique, d'essayer d'entendre au-delà du non-dit de la parole allusive ce qui est finalement exprimé ?

## Chapitre 6

### Comprendre l'oralité, ses images et ses silences

Apprendre à parler dans une langue dite « à tradition orale » implique bien plus qu'un apprentissage linguistique. Pour acquérir la compétence communicative nécessaire, il faut pouvoir entrer dans une logique autre, et surtout il faut pouvoir accéder à une conception de la parole qui repose sur d'autres fondements que ceux auxquels nous sommes habitués en tant que praticiens de l'écriture.

Dans son étude pionnière de la parole chez les Dogon, Geneviève Calame-Griaule (1987 [1965]) nous a appris à être attentifs à la place que prend la parole dans un contexte de pure oralité et à la manière de concevoir cette parole, manifestation humaine par excellence, constitutive de la personne et source de relations entre les uns et les autres. Mais cette parole a une résonance toute particulière dans la mesure où elle prend son relief dans un monde de silence : silence du non-dit et du refus de dire, silence d'une parole qui se cache et ne se dévoile jamais qu'à demi. Dans les sociétés à tradition orale que sont les sociétés de l'Ouest africain, on peut dire que la parole a tant de valeur qu'on la préfère voilée (Casajus, 2000)<sup>123</sup> : c'est toute une économie de la parole qui est mise en œuvre, car il s'agit d'en prendre soin, de ne pas la dilapider au hasard d'oreilles à la présence malencontreuse.

Le discours proverbial est ainsi un phénomène que l'on peut comprendre comme révélateur d'une certaine conception de la parole et du silence, du dire et de l'indicible, de la communication et du souci de faire entendre.

La parole telle qu'elle est conçue dans une société à tradition orale comme celle des Bwa présente à la réflexion un paradoxe : les mots énoncés sont rarement dits pour eux-mêmes, mais bien plus souvent pour en cacher d'autres que l'on préfère taire (parce qu'il serait gênant de les énoncer). Cependant, dans le langage imagé auquel on a recours, se profilent des scènes à visualiser, des images à se représenter. C'est véritablement à une réflexion sur ce qu'est la parole, en contexte de pure oralité, que mes enquêtes chez les Bwa me conduisent.

#### 1/La parole est-elle énoncée pour être entendue ?

Dans une tradition de l'oralité, il faut se situer dans le registre de l'oreille : la parole est captée par l'oreille, la première impression est « aurale » (selon l'expression de W. Ong (1982), le terme renvoyant à la fois à la voix et à l'ouïe). Ce qui est dit est d'abord une « musique ». D'ailleurs, on trouve assez fréquemment en contexte africain des pratiques proverbiales reposant sur le seul usage de la musicalité : le langage tambouriné en est un exemple bien connu. Cependant, c'est bien souvent expressément au sens de la vue qu'il est fait appel, sens largement sollicité comme moyen essentiel de communicabilité d'impressions et d'idées.

Le boomu est ce qu'on appelle une « langue à tons » : la tonalité est aussi pertinente que le phonème pour accéder au sens de ce qui est énoncé, un même son pouvant avoir des sens très différents s'il est énoncé en montant la voix, en la descendant ou encore en la modulant.

---

<sup>123</sup> Les Touaregs, qui se nomment eux-mêmes *kel-awal*, « gens [qui se soucient] de la parole », font un rapprochement significatif entre la manière de parler propre aux nobles, qui se doivent de privilégier le discours implicite et l'usage du détour ou de la parole « pénombreuse » (*tangält*), et le voile que portent les hommes (*litham*), vergogneux et tout pleins de retenue. « D'ailleurs, comme la *tangält* elle-même, le voile laisse entrevoir en même temps qu'il dissimule : il est une manière de manipuler, d'en abaisser ou d'en élever les pans, qui permet d'exprimer ses sentiments dans le moment même où on soustrait son visage aux regards » (Casajus, 2000 : 48).

On comprend ainsi combien l'écriture alphabétique peut être inadéquate à retranscrire une telle langue, pour laquelle la tonalité et la longueur des sons importent tout autant que les phonèmes prononcés pour accéder au sens de ce qui est dit<sup>124</sup>. Il n'est pas rare d'entendre en boomu des personnes âgées édentées et quelque peu malicieuses se suffire des tons pour évoquer les proverbes dont elles se servent pour communiquer leur pensée. Si l'interlocuteur suit bien la conversation et s'il maîtrise suffisamment le langage proverbial, il peut à partir de la musique « retrouver les paroles » et ainsi le proverbe qu'il est inutile de formuler. Le sens de l'ouïe semble donc être premier : il faut pour comprendre être à l'écoute non seulement des sons mais aussi de leur longueur et de leur tonalité qui sont tout autant distinctives et signifiantes.

Vient conforter cette priorité accordée à l'oreille, ou à la qualité « aurale » de la parole orale, le fréquent recours aux jeux de mots basés sur les homophones de mêmes tons ou de tons différents. Si les homophones de tons différents n'ont souvent pas de rapport sémantique, il est cependant intéressant de remarquer que l'homophonie peut malgré tout être significative, dans le sens où les occurrences s'évoquent les unes les autres et que cela donne facilement lieu à des jeux de mots fort appréciés.

La fréquence dans le langage lui-même, et plus encore dans les énoncés proverbiaux, d'onomatopées et d'idéophones figuratifs renforce encore cet aspect « aural » de l'émission proverbiale. Comme le fait remarquer Junzo Kawada, mettant en valeur ce domaine particulièrement développé dans les langues africaines, « la communication langagière est à la fois plus riche en capacité d'expression et plus vivante dans sa forme orale que dans sa forme écrite » (1998 : 25). Les idéophones, même s'ils peuvent être retranscrits par écrit, n'acquièrent en effet toute leur ampleur qu'en étant énoncés oralement. Ils sont d'ailleurs très prisés par les conteurs qui les utilisent comme « épices vocales » (*idem* : 29) pour assaisonner leurs récits.

Le discours proverbial, ciment d'une expression orale de qualité en contexte ouest-africain, est donc d'abord adressé aux oreilles. Dans une langue à tons comme le boomu, la musicalité de l'expression est première ; elle permet un jeu avec les images sonores largement exploité dans les proverbes. Cependant, si le proverbe se donne d'abord à entendre, il sollicite également le sens de la vue, en mettant en scène des images qu'il est nécessaire de visualiser pour le comprendre.

C'est par analogie que le discours proverbial fonctionne, et les relations analogiques sont le plus fréquemment portées par des images ; des images qui font référence, oralement, au sens de la vue. On parle ainsi couramment de langage imagé (*cf.* Cauvin, 1976 ; 1980) : cela est surtout vrai dans les cas, les plus courants, de proverbes où l'on fait appel aux animaux, aux arbres, aux objets, ou encore à certains personnages qui sont autant de figures fortement marquées symboliquement et visuellement. Il est ainsi des images fortes qui semblent pouvoir résonner « mentalement »<sup>125</sup> et être évocatrices d'idées. C'est le cas par exemple de certains personnages stigmatisés dans le contexte ouest-africain (comme par exemple le personnage du célibataire, **D14**).

De nombreux proverbes sont par ailleurs la reprise de la « morale » d'une fable d'animaux bien connue, et il est nécessaire alors pour comprendre le proverbe de connaître l'ensemble de la fable. En énonçant le proverbe, c'est alors au récit imagé du conte dans son entier que l'émetteur fait appel. C'est le « film » entier du conte qu'il faut visualiser pour

<sup>124</sup> Il faut ajouter à cela l'intonation de l'énoncé, qui peut lui conférer une note d'interpellation, d'exclamation, d'ironie...

<sup>125</sup> *Cf.* Jean Cauvin et son concept d'image mentale (1976 ; 1980).

comprendre le proverbe. Les images sont hautes en couleur, très évocatrices, renvoyant véritablement à un spectacle offert aux yeux<sup>126</sup>.

Ainsi, comme on peut le voir, dans le cas d'une manière de parler qui privilégie les proverbes, le recours primordial à l'ouïe s'accompagne d'un appel à la vue, non dans l'immédiateté comme cela peut être le cas pour l'écriture, mais par la médiation d'images évocatrices. Que perçoit-on quand un proverbe est émis ? Des sons, ou des images ? Dans la mesure où le proverbe est un énoncé dit pour ne pas dire les mots que l'on pense mais que l'on garde pour soi, ce qui est entendu, la matière phonique du proverbe, peut-il être considéré comme second par rapport à ce qui est perçu et compris : des images, une mise en scène, du sens ? Dans cette relation entre deux sens de la perception (l'ouïe et la vue) mis en compétition dans le discours proverbial, s'exprime le paradoxe de ce genre de discours, le paradoxe de toute parole voilée, de toute métaphore : une parole qui n'a de sens qu'à condition de ne pas prêter attention à ce qu'on entend littéralement, mais dont le sens est à chercher ailleurs, dans ce qui n'est pas dit, au-delà de la parole.

## 2/ Le refus d'être explicite

La parole telle qu'elle se présente dans le contexte ouest-africain est cependant doublement ancrée dans la réalité concrète : au niveau du contenant (la parole elle-même) comme au niveau du contenu (ce qui est littéralement énoncé). Cet ancrage dans le concret est d'abord celui de la parole elle-même, qui est vécue comme une puissance « matérielle ».

La parole est en effet présence de la voix, et cette matérialité phonique en fait un élément quasiment tangible (*cf.* à ce sujet les travaux de Paul Zumthor). Celui qui arrive chez quelqu'un en pays boo reçoit unealebasse d'eau avant de pouvoir émettre ses salutations. L'eau est essentielle à la parole et toutes deux sont sources de vie, ce qui explique l'association symbolique qu'on fait entre les trois choses (eau, parole et vie<sup>127</sup>). Mieux encore, la consommation de bière de mil, qui allie l'eau à la céréale la plus appréciée, permet une élocution facilitée par l'humidité et la force qu'elle procure, le mil étant la nourriture de base des paysans. Chez les Bwa comme chez leurs voisins septentrionaux Dogon (*cf.* Jolly, 2004), on ne saurait concevoir de moment de parole important sans consommation de bière de mil. La bière de mil est préparée par les femmes à chaque grande occasion<sup>128</sup>. On s'assure toujours que ceux qui doivent prendre la parole aient suffisamment à boire. De même, celui qui conte ou qui chante en s'accompagnant de sa cithare-luth a besoin d'étancher sa soif régulièrement, et réclamera pour cela de la bière de mil.

La bière de mil est propice au déliement de la parole. J'ai déjà dit combien cet espace-temps qu'est le *cabaret* pouvait être une mine de proverbes et de bonnes paroles pour l'enquêteur. La bière de mil a aussi pour vertu de mettre les interlocuteurs dans un état « second » qui rend excusables certains comportements langagiers qui seraient considérés comme déplacés autrement. Dans ce contexte, certaines choses peuvent être dites, communiquées, sans que l'on déroge vraiment aux règles de bienséance dans la mesure où le moment et le lieu sont propices aux débordements acceptables. Ainsi, les avis même les plus critiques pourront se faire entendre des intéressés, sous couvert de bons proverbes lâchés dans ce temps de convivialité, quand laalebasse de liquide fermenté passe de mains en mains. Sous l'action de la bière de mil, la voix alors haute et joyeuse peut se répandre plus facilement

<sup>126</sup> Ces différents points : onomatopées et relations son/sens, analogie et langage imagé, relation entre fable et proverbe... ont été développés dans ma thèse de doctorat (A3).

<sup>127</sup> Association qui n'est pas propre aux Bwa : on la retrouve chez leurs voisins Dogon par exemple (Calame-Griaule, 1987 [1965]).

<sup>128</sup> Fêtes familiales ou villageoises, fin des récoltes, fêtes religieuses voient les femmes préparer de grandes quantités de bière, comme elles en font chaque semaine de la saison sèche pour le jour de boisson du village, correspondant généralement au jour de marché même si celui-ci peut ne plus avoir cours aujourd'hui.

et les pensées personnelles sont données à entendre aux témoins comme à ceux qui sont plus directement concernés par les propos émis.

En boomu, on utilise le terme désignant la voix (*tánú*) pour qualifier une parole de poids, comme c'est le cas par exemple dans un prénom très courant, Tanden (contraction de *tánú-dǎn* : /voix+ancienne/) signifiant la « parole ancienne », la tradition. Dire une parole sérieuse, s'impliquer dans une discussion avec des mots dont on se souviendra, c'est « mettre une voix » (*de tánú* : /mettre/voix/), engager sa propre voix pour donner du poids aux mots prononcés. Lorsqu'on a quelque chose d'important à ajouter lors d'une discussion, on interpelle ainsi l'auditoire en avertissant : « je voudrais dire quelque chose d'important » (*tánú mi mǎ sé* : /voix/existe/moi/chez/). Quand on utilise ce vocable, on entend bien mettre en valeur la portée de sa parole : il ne s'agit pas d'une remarque anodine, mais bien d'une expression de la personne qui s'engage en engageant sa « voix ». On sait combien la voix est une force, une présence. Zumthor (1983) rappelle son aspect originel au sujet de la poésie orale : toute poésie est d'abord une voix, elle a vocation à se faire entendre. La voix vient du fond de l'être, elle est l'expression même de la personne dans ce qu'elle a de plus profond, de plus physiquement « humain ». « Le lieu de la voix, c'est le creux matriciel », nous dit Zumthor (1983 : 162).

La voix a pourtant la particularité d'être fugace : elle est de l'ordre de l'événement et semble disparaître dès qu'elle est émise, même si l'on peut parfois éprouver la résonance persistante d'une voix quand elle nous sonne aux oreilles de manière agressive ou trop insistante. Dans une tradition de l'oralité, c'est cependant la seule matérialité de la parole et c'est bien ainsi qu'on se la représente. La voix porteuse de parole est une puissance qu'on ne saurait dilapider : on la travaille, on y accorde beaucoup d'importance. C'est par exemple un critère pour choisir une épouse chez les Bwa. Une voix trop criarde n'est-elle pas le signe d'une propension à une certaine irascibilité dont on met en garde les jeunes hommes ? On n'épuise pas inutilement sa voix et celui dont la parole a le plus de poids est attentif à la préserver (il faut être un enfant, ou encore une femme, pour crier sans raison et user inutilement de sa voix. Une personne sage, une personne âgée ne parle jamais fort ; de même le chef parlera tout bas, faisant répéter son discours à voix forte par un griot ou un forgeron<sup>129</sup>). À travers la voix, c'est toute la personne qui s'expose.

L'émission de proverbes ne nécessite pas, comme cela peut être le cas pour d'autres genres de production orale, un travail spécifique de la voix. On peut cependant remarquer une certaine emphase : celui qui énonce un proverbe « met une voix » (selon l'expression consacrée en boomu), comme pour apporter sa contribution à la réflexion commune, dans la mesure où il émet ainsi une parole qui ne saurait être anodine. La prépondérance de formules proverbiales rythmiquement marquées montre aussi combien elles sont œuvres de la voix.

Cet ancrage dans le concret de la parole, c'est aussi le concret de l'expérience auquel se réfèrent littéralement les proverbes. Les exemples du quotidien auxquels renvoient les proverbes sont généralement des exemples qui font référence à l'expérience ordinaire de tout un chacun. De cette façon, un problème extraordinaire est rapproché d'une expérience quotidienne : il perd alors son aspect incommensurable et devient plus gérable. On peut sagement relativiser. Le recours à la réalité quotidienne aide à penser, notamment dans les cas de difficultés (conflits, problèmes relationnels...). Ce qui peut sembler insurmontable peut être par analogie comparé à un fait commun. L'expérience concrète partagée permet d'appréhender différemment l'événement circonstanciel.

Se parler en proverbes suppose une compétence culturelle commune, et non seulement une compétence linguistique. Pour se comprendre en parlant en proverbes, il faut partager un

<sup>129</sup> Voir à ce sujet les réflexions de Kwesi Yankah (1995) sur le rôle du porte-parole du chef en milieu akan.

même concret (et les mêmes représentations de ce concret) : une certaine connaissance des animaux familiers, des pratiques de la vie quotidienne, de l'histoire locale et des relations entre les uns et les autres.

Parce qu'il est d'abord d'expression orale et que son émission repose sur l'usage de la voix, le proverbe est ancré dans une certaine matérialité ; parce que, dans son texte même, il fait bien souvent référence à la vie quotidienne, décrivant l'ordinaire des objets et des animaux qui l'animent, il présente un aspect réaliste indéniable. Cependant, cet attachement à une dimension concrète exprime paradoxalement un certain refus d'être en phase avec l'expérience directe.

En effet, cet ancrage dans le concret de la parole et de l'expérience s'accompagne du refus constant d'être explicite. Comme on l'a vu plus haut, celui qui appelle un chat un chat est considéré comme ne sachant pas parler, traitant la parole comme le font les enfants : sans en prendre soin, sans prendre la peine de la voiler. On fait donc appel au concret de l'expérience et, quand on regarde le texte des proverbes, on y parle du quotidien, mais c'est alors en refusant de parler platement de ce qui nous préoccupe vraiment. Cet appel au quotidien qui peut laisser percevoir le proverbe comme une formule populaire pittoresque, propre à nous renseigner sur la vie ordinaire, n'est que la tenue de camouflage d'une pensée qui ne saurait s'exprimer directement. Un certain flou dans l'expression même des choses est ainsi de mise et on éprouve un plaisir certain à parler sur le mode de l'allusion.

Ce goût pour l'évocation, ce refus de dire explicitement les choses, peut sembler parfois excessif. Il peut aussi porter sur le proverbe lui-même comme « texte ». Ainsi, à l'occasion d'une journée d'étude sur « Le proverbe en Afrique », je me suis intéressée à ce qu'on peut appeler l'allusion proverbiale (Cf. **D3**). Si l'on peut reconnaître, quelle que soit la langue parlée, qu'une certaine forme peut définir le proverbe en lui-même (un certain rythme ou quelques constructions grammaticales récurrentes), on remarque également que, bien souvent, le proverbe lui-même n'est pas dit : on y fait juste allusion. La pratique est relativement courante, du moins telle que j'ai pu l'observer chez les Bwa. Faire allusion à une formule proverbiale en évoquant simplement une image qu'elle contient, ou bien en n'énonçant que les premiers mots, suffit à la faire entendre à ceux qui partagent la même compétence culturelle sous la forme d'un corpus d'énoncés connus. On dira par exemple « *bùn 'à nà-bwà* » (« C'est patte avant de bovin ») et tout le monde comprendra l'allusion faite au proverbe qui s'énonce ainsi : *bùn 'à nà-bwà nÆ sò ñia-na sa 'ui zun'an*, c'est-à-dire : « C'est fermer la porte de la maison de la hyène avec une patte avant de bovin »<sup>130</sup>, proverbe que l'on dit souvent quand on se met soi-même dans la gueule du loup.

En effet, si on peut reconnaître au proverbe un aspect formel relativement figé en tant que genre de la littérature orale, ce n'est pas toujours sous sa forme reconnue (« académique ») qu'il intervient dans le cours de la conversation. Les proverbes sont retenus à partir de formules qui gagnent leur performance de par leur forme : ainsi il m'a été possible, à partir du corpus de cinq cents proverbes présenté dans ma thèse (**A3**), de relever des formes récurrentes. La forme la plus fréquente est, sans surprise<sup>131</sup>, celle de l'implication [directement sous la forme « si p, alors q », elle représente 43,2% des proverbes du corpus. Mais on peut y ajouter d'autres formulations qui supposent également une implication, comme par exemple les proverbes du type « c'est A qui B » (9,2% du corpus) ou « on ne peut pas A et B (*i.e.* p implique non q) » (6,2%)]. Certaines formes d'expression sont propres au dire proverbial et peuvent aider à le repérer dans une conversation.

<sup>130</sup> /cela/est/bovin/patte avant/qui/a été pris/fermer+pour/hyène/maison+trou/.

<sup>131</sup> Selon Georges Kleiber, « les proverbes sont des phrases génériques dont le contenu sémantique correspond toujours à une implication ». (Kleiber, « Sur le sens des proverbes », in Anscombe (2000 : 49)).

Cependant, la forme ne saurait suffire à définir le proverbe. On peut d'ailleurs entendre, chez les Bwa, des formules construites sur le modèle du proverbe, mais qui ne seront pas considérées comme des proverbes (*wàwá*) parce qu'elles disent ce qu'elles disent. C'est le cas de ce qu'en français on nommerait des maximes de bonne tenue, qui peuvent être énoncées sur le même « modèle » formel que certains proverbes, mais sont trop explicites pour être désignées comme étant des « proverbes », au sens boo du terme. Par exemple, si lors d'une discussion au sujet de problèmes financiers, l'un des interlocuteurs dit la formule suivante : « *Si une dette traîne trop longtemps, elle ne se rembourse pas sans insultes (mauvaises paroles)* »<sup>132</sup>, cette formule qui présente une construction de type proverbial (si p, alors q), n'est cependant pas désignée comme telle en boomu puisqu'il n'y a rien à « deviner » (cf. la relation proverbe/devinette évoquée plus haut). S'il n'est pas toujours utile que le proverbe soit énoncé sous une forme précise pour être proverbe, un énoncé peut, à l'inverse, se présenter formellement comme un proverbe sans être reconnu comme tel, s'il est trop explicite (D3).

On voit donc que si le discours proverbial est ancré dans le concret, il manifeste en même temps un certain refus de dire les choses telles qu'elles sont, un goût pour l'allusion au point que les proverbes eux-mêmes ne sont pas forcément énoncés ; au point que, dans un jeu de double allusion, on évoque quelque chose à l'aide d'un proverbe qu'on ne prend pas forcément la peine de prononcer ou de citer en entier. Ce constat nous fait pénétrer au cœur d'une conception particulière de la communication, où malgré un ancrage évident dans la matérialité concrète, la parole semble se dérober, préférant se dévoiler sur un mode allusif.

### 3/ L'observation de la vie animale

L'expérience ordinaire mise en scène dans les proverbes est souvent inspirée de l'observation de la vie animale. Je me suis intéressée à la question du rapport de l'homme à l'animal dans les proverbes à l'occasion d'un article qu'on m'a demandé d'écrire pour la revue *Notre Librairie* (E5). La demande était axée sur les « sagesses animales » et il s'agissait d'interroger la relation à l'animal dans les formules proverbiales. Les animaux semblent effectivement faire la leçon aux hommes, quand ils interviennent dans une formule fondée sur l'observation se présentant comme une évidence. Dans leurs proverbes, les Bwa donnent d'ailleurs facilement la parole à l'animal lui-même (ce qui ne se fait pas forcément dans toutes les langues africaines). La formule proverbiale est alors énoncée sous la forme : « Tel animal a dit... », l'animal parlant au nom des qualités ou des caractéristiques qu'il est censé représenter.

L'animal, guidé par ses instincts, semble en effet parfois plus raisonnable que l'homme lui-même. De nombreux proverbes, notamment parmi les proverbes les plus répandus sur le continent africain, semblent prendre prétexte de l'observation du monde animal pour ramener au bon sens l'interlocuteur humain. L'animal n'est pas seulement observé, il est aussi reconstruit dans une représentation imagée où il se comporte comme un être de raison, capable de faire lui-même des commentaires sur ses actes et d'en prévoir les conséquences. Dans le cadre de l'énonciation, il n'est même pas toujours utile de prononcer la formule proverbiale dans son entier : on peut entendre en effet les diseurs de proverbes se référer aux dires d'un animal sans prendre la peine de le formuler en entier, le contexte de l'énonciation devant suffire à l'énonciataire à déterminer de quel proverbe il s'agit. Le monde animalier, par sa richesse et sa diversité, est une inépuisable source d'inspiration pour celui qui cherche à ne pas énoncer de manière directe ses conseils ou ses reproches. Dans la forme spécifique que

<sup>132</sup> 'è yí mée:na 'anian, yí bée 'a dèmu-'ué, lí bée sàra  
(/dette/si/a duré longtemps/dépassé/si/nég./est/mots+mauvais/pron. rappel (dette)/nég./paye/).

prennent les proverbes émis par la bouche d'un animal, l'énonciateur ne fait que rapporter les paroles d'un autre, l'animal, qui seul assume ses commentaires. Pour celui qui émet le proverbe, il s'agit d'une double stratégie de retrait vis-à-vis de la parole visant à la rendre encore plus pertinente : le conseil, le reproche sont dits de manière allusive et donc bien dits, et la formule proverbiale est elle-même attribuée à un énonciateur distant, l'animal, dont on ne fait que rapporter les propos. Celui qui dit un tel proverbe se présente donc comme un locuteur qui sait maîtriser sa parole et qui de ce fait, sait se comporter dans les relations sociales.

Cependant, l'animalité est redoutée et l'homme fait son possible pour ne pas ressembler à cet animal, auquel parfois un proverbe lancé en guise de critique l'assimile de manière insidieuse. Si les énoncés attribuent fréquemment aux animaux une certaine sagesse proverbiale, d'autres proverbes mettant en scène un animal, ou mettant des propos dans la bouche d'un animal, pourront dans la situation de leur énonciation être entendus comme critiques implicites. Dans les exemples que je donnais dans **E1**, nombreux étaient les proverbes qui « traitaient » l'énonciataire d'animal<sup>133</sup>. Le proverbe, quand il est adressé à quelqu'un, propulse, dans le cadre du discours, cet individu hors du champ même de l'humanité. L'énoncé semble implicitement dire : puisque tu n'as pas un comportement « convenable », puisque tu agis comme tel animal dont le proverbe rapporte l'histoire, on ne saurait te reconnaître comme un homme raisonnable, comme l'un des nôtres.

De même, en étudiant plus précisément le fonctionnement particulier des proverbes d'un autre type, mettant en scène une sorte de nom forgé pour la circonstance, j'ai pu mettre en valeur une sorte de jeu linguistique où l'énonciataire est sommé, de manière subtile par un reproche indirect s'apparentant à une injure, à changer de comportement pour ne pas être, là encore, repoussé aux marges de l'humanité (**E7**). En effet, en citant un proverbe de ce type<sup>134</sup>, on ne dit pas seulement un énoncé à comprendre dans une situation précise. On attribue à l'énonciataire, dans le même temps, un nom qui est censé le qualifier ou qualifier son attitude, soit pour le critiquer, soit pour le mettre en garde de devenir passible de critique. Or, si les noms compris ainsi dans des proverbes sont construits à la manière de noms de personnes, certains présentent une position personnelle, ce que ne fait généralement pas le nom de personne ordinaire. En cela, ces noms évoqués dans les proverbes ressemblent plus aux noms qu'on donne aux chiens qu'aux noms de personnes (on retrouve ici ce que Emilio Bonvini (1985, 1987) dit au sujet des noms de chiens chez les Kassina). Dire un proverbe comportant un énoncé de ce type à quelqu'un, c'est donc lui faire entendre ses reproches de manière allusive, lui signifiant ainsi qu'il est susceptible de mériter une telle insulte, le mettant au ban de l'humanité, s'il ne change pas de comportement. Le proverbe, énoncé à caractère général, est ainsi adressé comme devant être approprié par l'énonciataire en tant qu'énoncé le concernant personnellement. Au-delà de l'aspect performatif du proverbe lui-même, qui permet d'émettre une critique de manière suffisamment implicite pour que l'on cherche à rétablir l'ordre des choses sans conflit, le nom compris dans le proverbe désigne explicitement

<sup>133</sup> Un exemple : quand on adresse à un jeune qui refuse de rendre visite à un oncle, alors que celui-ci l'a hébergé plusieurs années durant sa scolarité, le proverbe suivant : « Si l'âne a fini de boire de l'eau, alors il dit que le puits peut s'écrouler s'il le veut » (*sùmbaro yí nún nún vó, to lò lo bwi yí tè li tè* : /âne/si/a bu/eau/a fini/alors/il/dit que/le/puits/si/s'écroule/il/s'écroule/), c'est son ingratitude mais aussi son insouciance par rapport à l'avenir qui est ouvertement condamnée. L'âne est un animal souvent considéré comme bête et têtue, n'ayant aucune conscience des conséquences de ses actes. Ici, l'âne ne pense pas que la soif se manifesterait de nouveau et qu'il aura encore besoin du puits. Il se sert et il jette, dans une totale insouciance de l'avenir. La référence animalière joue alors dans ce cas le rôle de borne, de frontière à ne pas dépasser.

<sup>134</sup> Un exemple : « Les parents de Je-ne-compte-pas ne récoltent pas beaucoup de mil » (*nii:-mána bà nii: bèé bwé duò* : /ma+part+nég.+n'existe pas/leurs/gens/nég./tuent/mil/), proverbe dit pour condamner la position de celui qui refuse de collaborer. « Je-ne-compte pas » (*nii:-mána*) est entendu ici comme un nom personnel.



l'énonciataire, invité alors à se reconnaître comme concerné directement et, surtout, à agir au plus vite.

Ces proverbes en forme de reproche ne sont pas à proprement parler des injures, dans la mesure où ils ne visent ni à blesser, ni à choquer, du moins directement – et ne correspondent donc pas aux deux types d'injures définis par Evelyne Languèche (2004 : 34) –, mais ils visent au contraire à « faire entendre » une désapprobation ou un mécontentement, sans choquer ni blesser. D'ailleurs, le proverbe est bien souvent dit « en amont » comme une sorte de mise en garde, en vue d'éviter à l'énonciataire qu'il ait à mériter effectivement les reproches évoqués.

Cependant, la formulation appuyée sur un nom, et par là sur une situation, présente une analogie avec le mouvement de l'injure, notamment du « traiter de tous les noms » (Languèche 1997 : 145 et suivantes). N'est-ce pas alors, en proverbe, préférer une sorte d'injure sous la forme d'un « nom proverbial » (*cf.* Obeng, 2001) adressé à l'énonciataire qui, s'il ne veut pas endosser le rôle d'injurié potentiel, est incité à entendre la mise en garde ? Comme le dit Evelyne Languèche : « L'injure est dans la relation que crée son énonciation et non dans l'énoncé auquel elle fait croire » (2004 : 36). C'est dans la situation de communication que la personne à qui le proverbe est adressé, se sentant remise en cause, devient la personne implicitement injuriée. Plus fortement encore, dans le cas fréquent d'adresse indirecte, où le proverbe est dit à une tierce personne en présence du principal intéressé, la situation « oblige » finalement l'intéressé à se sentir mis en cause, à recevoir la critique et, surtout, à agir pour ne pas avoir à mériter ce « nom » mis en scène dans l'énoncé proverbial et l'injure qu'il sous-entend. Comment, en effet, ne pas se sentir injurié – dans le sens de « traiter comme » (Languèche, 1997 : 25 et suivantes) – quand on vous attribue dans la situation d'énonciation la place de celui qui porte le nom d'un chien ? Cette mise en garde est assumée par le « nom proverbial » contenu dans l'énoncé, entendu comme une accusation implicite de risquer le passage « de l'autre côté », de sombrer vers l'animalité ou du moins de ne pas avoir un comportement digne d'un homme.

Ce type de proverbe comprenant un nom apparaît donc tout à fait significatif d'une manière de parler privilégiant le mode allusif, dans les situations mêmes où des mots blessants pourraient être énoncés. Le reproche est là encore caché derrière les mots ; l'énonciateur n'a fait que dire un proverbe. Du point de vue de l'énonciataire, la comparaison implicite est cependant sans appel : le comportement condamnable risque bien de mettre l'individu concerné au ban de l'humanité. Quand on sait combien, chez les Bwa comme ailleurs, la nomination contribue non seulement à socialiser, mais aussi à humaniser un individu, on voit à quel point, en attribuant à un homme un nom qu'on ne voudrait donner qu'à son chien, le reproche peut être sévère.

Pour en revenir aux proverbes mettant en scène un animal, on peut alors relever un paradoxe : un même animal, montré en exemple dans un proverbe, est décrié dans un autre, dit en guise de critique implicite. Comment fonctionne la référence animalière dans le proverbe ? En incluant ou en excluant ? S'agit-il, en faisant appel à des images animalières qu'on admire ou qu'on moque, d'explorer des limites de la raison humaine ? En usant du proverbe, on fait appel à une parole retenue et valorisée par la communauté. Quand l'individu se voit attribuer la place d'un animal dans l'espace social proposé par un proverbe, il est poussé à se sentir indigne de cette communauté, le temps du discours. L'émission du proverbe est dans ce cas une invitation indirecte à changer de comportement, sous peine de mise à l'écart : si tu continues, on pourra te considérer comme cet animal (autrement dit : tu ressembles plus à cet animal qu'à un homme).

Dans le dialogue, dire un proverbe, c'est souvent une sorte de provocation : dans le cas de proverbes mettant en scène des animaux, la provocation vise à explorer les frontières entre humain et animal. Le discours proverbial oblige l'homme à s'interroger : à partir de quand

mon comportement peut-il être considéré comme n'étant pas digne d'un homme ? Ma raison peut-elle m'aider à bien me comporter quand même un animal, si bassement instinctif soit-il, sait comment réagir face à une situation donnée ?

Par la parole, l'homme se démarque de l'animal. Mais les proverbes font parler les animaux, même ceux qui ne jouent pas de rôle dans les contes. La question que pose la « sagesse animale » mise en scène dans le proverbe n'est-elle pas finalement la suivante : comment retenir des leçons de bon sens proposées à l'observateur de la nature par les animaux tout en marquant de façon nette les frontières qui permettent d'être reconnu comme appartenant à la communauté des hommes, à la catégorie des êtres de raison, de ceux qui disent les proverbes ?

#### 4/ Une parole qui tend au silence

Ces caractéristiques de la parole que l'on peut qualifier de « paradoxales » (c'est ainsi que je les ai en partie présentées dans *Paroles imagées*, B2) invitent à réfléchir à nouveau sur l'usage même du proverbe et, plus généralement, de la parole voilée (parfois même du silence), dans un contexte – celui de cultures se définissant comme essentiellement orales – où la parole (au sens d'un échange langagier en co-présence des interlocuteurs) est première.

Même si on peut reconnaître à la pratique de l'écriture une place de plus en plus importante dans le contexte ouest-africain, il n'est pas possible de dire aujourd'hui qu'elle joue vraiment un rôle essentiel dans la mesure où, finalement, très peu d'informations circulent par ce canal, et pas seulement dans le contexte rural où vivent la grande majorité des Bwa. Il est vrai qu'étant donné le faible taux de scolarisation qu'a connu la région, le pourcentage de Bwa maîtrisant l'écriture est particulièrement faible, en dessous de la moyenne nationale elle-même peu élevée<sup>135</sup>. Cependant, comme dans l'ensemble du pays, l'usage de l'écriture est d'abord réservé au domaine de l'administration. Quant aux autres domaines, la parole s'y impose généralement comme mode de communication privilégié. Les échanges épistolaires sont souvent très limités et, dans une lettre, on écrit rarement les choses importantes : l'expéditeur invite plutôt son correspondant à se déplacer bientôt pour venir entendre ce qu'il a à lui dire. La lecture des lettres que nous recevons est tout à fait révélatrice : quelques précisions données sur les récoltes, le travail scolaire des enfants, des salutations détaillées pour les personnes connues puis, une demande : quand venez-vous ? Tout ce qui semble important ne saurait être dit autrement qu'oralement, dans un moment de rencontre.

Dans le même sens, le directeur de Radio Parana<sup>136</sup> me faisait remarquer au sujet des annonces de décès transmises par la radio que, bien qu'elles soient écoutées (elles passent à une heure bien précise chaque jour), si personne ne se rend auprès des membres de la famille du défunt pour les informer de vive voix, ceux-ci ne viennent pas à l'enterrement. L'information est entendue lorsqu'elle passe sur les ondes, on y annonce généralement le lieu et l'heure de la sépulture, mais celui à qui on n'est pas venu annoncer directement la nouvelle ne se sent pas « invité » ou concerné. Il attend. Cette attitude a surpris au départ le directeur de la radio, qui a lui-même fait ses études de journalisme en France, mais il en a déduit que la communication par les ondes ne saurait remplacer la parole. Si grâce au média, la nouvelle parvient plus vite à ceux qu'elle concerne, la co-présence nécessaire à un véritable échange de paroles – d'autant plus qu'il s'agit d'une parole « lourde de sens » puisqu'elle concerne un décès – est cependant attendue. Les auditeurs de la radio sont informés, ils peuvent se

<sup>135</sup> Le Mali est placé par l'Unicef au 7<sup>ème</sup> rang des pays pour son taux de scolarisation, les statistiques pour l'ensemble du pays étant, pour le Taux net d'inscription/fréquentation à l'école primaire, 2000-2005 : 39% ; pour le Taux d'alphabétisation des adultes, 2000-2004\* : 19 %.

([http://www.unicef.org/french/infobycountry/mali\\_statistics.html](http://www.unicef.org/french/infobycountry/mali_statistics.html))

<sup>136</sup> Lors d'un entretien en juillet 2007.

préparer, mais attendent tout de même que l'annonce de la mort de leur proche leur soit faite dans les règles.

C'est donc de manière purement orale que pourront être échangées les informations les plus importantes, que pourront se dire les confidences, que pourront se donner les avis. La parole semble bien être et demeurer le mode de communication privilégié : que ce soit en pays boo ou dans des régions voisines, on trouve dans chaque village plusieurs lieux réservés à la parole. On connaît l'existence de « l'arbre à palabres » qui impose la relative fraîcheur de son feuillage au cœur du village et est souvent aménagé en son pied pour qu'on puisse bien s'y installer, car les paroles sérieuses se disent et se reçoivent en position assise. Au pays boo, c'est généralement un ficus aux épaisses feuilles d'un vert soutenu qui joue ce rôle. En ce lieu central du village, le conseil des anciens se réunit pour prendre des décisions importantes, ou pour régler des litiges en tant que tribunal traditionnel. Chaque quartier dispose également d'une estrade de troncs d'arbres sur laquelle on s'installe en soirée, ainsi que de nombreux auvents de tiges de mil tressées sous lesquels les villageois se retrouvent lors des longues journées de saison sèche, pour discuter en s'occupant à divers travaux d'artisanat.

La communication *in praesentia* est toujours privilégiée. Cependant, comme le fait justement remarquer Mamadou Diawara, « paradoxalement, ce sont les langues de tradition orale qui regorgent de ces formules qui font l'éloge du silence » (2003 : 275), telle celle-ci : « le silence est l'aîné de la parole ».

La sagesse veut en effet que, maître de la parole, on sache surtout la dominer et la dispenser avec parcimonie. En matière de parole, il existe un devoir de réserve : un adulte qui se respecte sait se taire en temps opportun. Il sait le pouvoir de la parole et apprend à le maîtriser en usant de différentes stratégies discursives visant à gérer la dose de « silence » ou de retenue nécessaire à ce que nulle parole malvenue ne soit prononcée. Les griots que l'on rencontre chez les Bwa, héritiers des griots du monde mandé, peuvent jouer un rôle de défouloir aux paroles que les autres ne sauraient prononcer<sup>137</sup> : non soumis à la même retenue, ils peuvent se permettre de parler à tort et à travers et même, comme le disent les Bwa, à proférer effrontément des « mensonges »<sup>138</sup>. Les Bwa eux-mêmes ont une grande aversion pour le mensonge, ce qui est bien signifié dans le nom qu'ils se donnent, boo signifiant aussi « être vrai ». Pour cela, il est indispensable d'être circonspect, de faire preuve d'une certaine retenue, afin d'éviter les mauvaises paroles ou les paroles trop explicites, de celles qui « déchirent la bouche ».

Un proverbe dit : « “Enlève ta bouche de ma discussion” existe, mais “enlève ton oreille de ma discussion” n'existe pas »<sup>139</sup>. Tant qu'une parole n'est pas énoncée, on peut encore la retenir ; mais une fois mise à la portée des oreilles d'autrui, on ne peut plus rien sur elle. L'apprentissage du bien parler et de l'usage des proverbes est ainsi une manière d'apprendre à maîtriser sa parole en amont, avant de la libérer, avant qu'elle échappe à la personne. Dès l'instant où l'on dit quelque chose sans prendre de précaution, ou même sans prendre soin de s'isoler, n'importe qui peut écouter et en faire ce que bon lui semble.

Il existe ainsi des pratiques visant à aider à maîtriser la parole en amont, en particulier la parole des femmes dans la mesure où celles-ci seraient plus sujettes que les hommes aux mauvaises paroles, c'est-à-dire aux paroles risquant de jouer un rôle néfaste sur la fécondité et la prospérité du groupe comme par exemple les paroles blessantes de la dispute ou de la critique. Dans certains cas, on ne se contente pas d'apprendre aux jeunes à bien parler et à n'émettre leurs jugements critiques ou tendancieux qu'à l'aide de proverbes permettant de

<sup>137</sup> Cf. à ce sujet les remarques de Sory Camara (1992).

<sup>138</sup> Le terme étant en boomu à entendre au sens large de tout discours sur des faits dont on n'a pas soi-même été témoin.

<sup>139</sup> lé 'o júnbwó 'ùn dèmuù: mi ; 'á lé 'o júnvanló 'ùn dèmuù: mana :

/enlève/ta/bouche/ma/parole+loc./existe/mais/enlève/ton/tête+feuille (oreille)/ma/parole+loc./n'existe pas/

faire entendre leur avis sans prononcer de « mauvaises paroles ». Il peut aussi être pratiqué sur leur corps tout un travail visant à les aider à maîtriser la parole avant l'émission<sup>140</sup>. Certaines scarifications, par exemple celles rencontrées chez les Bwa, sont ainsi interprétées comme jouant un rôle essentiel au niveau de la parole<sup>141</sup> (Coquet, 1994).

Concevoir la parole orale, c'est rendre compte de son poids, de son pouvoir (Furniss, 2004). On comprend que l'apprentissage linguistique puisse être appréhendé comme une longue initiation, une entrée sans point final dans les méandres de l'oralité, de l'expression première de l'homme qui se projette par sa voix, mais aussi par ses silences. Car, comme le montre bien Julien Bonhomme dans son approche pragmatique du parcours initiatique Bwete Misoko, en matière d'initiation, on n'en a jamais fini d'apprendre. « L'enseignement des aînés ne consiste pas en un dévoilement progressif d'un système de plus en plus cohérent. C'est au contraire un obscurcissement progressif à travers différentes couches symboliques » (2005 : 122). Prendre acte des caractéristiques de l'oralité pour en étudier les modes de communicabilité, c'est aussi accepter cet approfondissement sans fin qui nous oblige à l'incomplétude.

---

<sup>140</sup> Voir les anneaux qui, traditionnellement, étaient posés autour des oreilles et à la lèvre inférieure des fillettes dogon, afin de les protéger des mauvaises paroles et les empêcher d'en énoncer (Calame-Griaule, 1987 : 265 et suivantes). Voir également ce que dit Dominique Zahan au sujet du tatouage de la lèvre inférieure qui, chez les Bambara, aiderait à avoir une bonne maîtrise de la parole (1963 : 44).

<sup>141</sup> À partir des recherches menées par Michèle Coquet chez les Bwaba du Burkina Faso sur les scarifications, nous savons que traditionnellement, tous les Bwaba dont la parole était amenée à jouer un jour un rôle rituel, portaient aux deux coins de la bouche un motif formé de trois traits en faisceaux. Ce motif est appelé « nombre des ancêtres » et représente les poteaux de fondation qui soutiennent la maison des ancêtres lignagers. Ceux qui ne portent pas ce motif sont les individus qui ne devront jamais s'adresser directement aux ancêtres. Certains portent autour de la bouche une variante de ce motif : sa forme en est légèrement dissemblable et a l'apparence d'une flèche dont les deux branches se composent de deux à quatre traits incisés, motif que l'on peut aussi trouver devant chaque oreille : ce motif porte le nom de « piège » de chasse (piège à pintade, oiseaux au babil incessant) et est réservé aux devins et à leurs descendants. Les devins sont concernés par le secret et sont en lien avec l'autre monde, ils sont à l'écoute des demandes des hommes et du monde autre qu'ils interrogent (en particulier les êtres de brousse). Ils sont des gens de la parole et de l'écoute, mais ils sont à l'écoute de choses qu'ils sont seuls à pouvoir entendre : ils portent ainsi, autour de la bouche et des oreilles, les signes de leur vocation, les « pièges à parole ». (Coquet, 1994)

## Chapitre 7

### **L'anthropologue face au recours à la parole voilée : comment en faire un outil pour l'analyse ?**

L'anthropologue ne peut-il pas suivre le chemin de l'implicite pour y trouver des moyens d'accès à « ce qui ne se dit pas » et, dans sa volonté de comprendre, décoder ainsi des éléments et des logiques qui sinon resteraient dans l'ombre ? Il ne s'agit pas ici de partir à la recherche d'une sorte d'inconscient dévoilant au-delà de la parole individuelle des soubassements culturels inconnus de l'individu lui-même (à la manière de ce qu'ont pu faire Claude Lévi-Strauss et les études se réclamant du structuralisme à sa suite), mais plutôt de saisir « en situation » ce qui se passe, ce qui se joue réellement au-delà de ce qui est dit.

Ce qui m'intéresse en tant qu'anthropologue, ce sont d'abord des pratiques observées qui m'ouvrent des voies vers des stratégies, ces stratégies étant elles-mêmes révélatrices de sens. Sens des pratiques qui peut mener vers le sens des relations elles-mêmes : il s'agit toujours de mieux comprendre les enjeux sociaux derrière les actions, les façons de faire ou de dire.

#### **1/ Émission sur le mode implicite et enjeux de sens**

Durant mes enquêtes de terrain, j'ai toujours privilégié le recueil de parole en situation d'énonciation, que ce soient des proverbes ou d'autres types de parole. En pratiquant cette méthode d'observation et de recueil, il ne s'agit pas seulement de saisir un fait de parole dans son contexte (au sens large du terme) et ainsi de mieux comprendre le « texte » même des proverbes – ou de toute autre expression de littérature orale –, d'en avoir une illustration possible qui permet de mieux éclairer le sens. Il s'agit aussi, et peut-être surtout pour qui prétend avoir une démarche anthropologique et pas seulement littéraire, de saisir ce qui se joue dans la communication afin, dans une approche pragmatique, d'accéder aux enjeux de sens de la situation que peut révéler l'émission elle-même.

Le proverbe est bien souvent émis en guise de critique ou de commentaire, quand la bienséance veut que l'on sache faire entendre ce qu'on pense sans le dire de manière trop explicite. Ainsi, ce type de parole peut être entendu et étudié, du point de vue du chercheur, comme indicateur de sens : autrement dit, si un proverbe ou une autre formule imagée est émise, c'est qu'il y a quelque chose à décrypter, pour l'interlocuteur, mais aussi pour l'anthropologue. Mais s'il y a quelque chose à décrypter au niveau du sens sous-entendu par l'énoncé proverbial, il y a aussi quelque chose à saisir des relations sociales et de leur construction. L'anthropologue n'est-il pas également intéressé par ces deux niveaux de sens ?

Une attention à la parole ne saurait se limiter à être attentif à ce qui est dit, mais aussi et peut-être surtout à ce qui ne l'est pas, à travers des tropes ou autres artifices du discours qui peuvent alors être repérés par l'anthropologue comme des signes qui montrent en cachant, ayant en tête cette question « Pourquoi on n'en parle pas ? » (Williams, 1993).

Quel que soit le contexte social dans lequel on vit, mais peut-être plus fortement encore dans une société où la solidarité et la réciprocité constituent l'idéal visé, voire imposé, comme c'est effectivement le cas chez les Bwa – même si un certain individualisme, dénoncé par les anciens, semble de plus en plus notable aujourd'hui –, on ne peut se permettre de dire n'importe quoi n'importe comment. Les relations sociales sont telles en effet que, tôt ou tard, l'individu pourra avoir besoin de l'aide des autres pour résoudre un problème. Les multiples liens sociaux dont vit chacun des membres du groupe influencent son comportement et déterminent sa manière de s'adresser aux uns et aux autres. Se fâcher avec quelqu'un, ou

simplement blesser quelqu'un en le critiquant trop ouvertement par des mots insultants par exemple, pourrait être suicidaire. La cohésion sociale est perçue comme source de vie, même si certains s'y sentent à l'étroit et manifestent le désir d'une plus grande liberté<sup>142</sup>. L'attention à l'autre, proposée et reçue comme sagesse, met l'accent non sur l'information à transmettre ou sur l'efficacité de la communication – dire clairement, le plus brièvement possible, ce qu'on a à dire – mais sur le maintien des relations sociales, vitales pour la communauté (cf. ce que nous avons développé dans *Paroles imagées* (**B2**)).

En effet, user du langage proverbial, c'est prendre le risque de ne pas être compris sur le champ, ou plutôt de ne pas « se comprendre » immédiatement. C'est accepter cette marge d'incompréhension, cette liberté de ne pas comprendre laissée à l'autre. Car le proverbe, comme la devinette, engage une conception de l'altérité : la part laissée à l'interlocuteur est grande dans la construction du sens de la parole du locuteur. Cependant, au sein de la « famille » des paroles imagées, le proverbe a un statut un peu spécial dans le sens où il est relativement codifié, émis selon un « canon » qui, comme on l'a vu, accepte une certaine souplesse (**D3**) ; mais une souplesse toute relative dans la mesure où elle laisse entendre la formule telle qu'elle a été retenue des ancêtres. Ainsi, quand on émet une parole en souhaitant ne pas être explicite, on peut faire le choix de parler de manière allusive ou bien d'énoncer un proverbe (ou de faire allusion à un proverbe connu, ce qui revient au même). Dans un contexte où la parole allusive est privilégiée, où tout ce qui importe doit être dit de manière implicite, on peut se demander si ce n'est pas justement parce qu'ils sont en partie codifiés, ayant un champ sémantique relativement déterminé même s'il est extensible, que les proverbes permettent plus que l'usage « ordinaire » de l'implicite de faire entendre, malgré tout, ce qu'on a à dire ? (cf. **D15**).

Comme on l'a vu précédemment, il est attendu effectivement de chacun qu'il progresse petit à petit dans sa connaissance des proverbes et, chez les Bwa, on est incité dès l'enfance à parler en proverbes. Quelqu'un qui ne comprend pas les sous-entendus de celui qui emploie un proverbe à son égard peut avoir des excuses jusqu'à un certain point (s'il est jeune, encore inexpérimenté, si le proverbe est obscur...), mais il arrive un moment où les excuses ne sont plus valables et où c'est sa propre position sociale que l'on met en jeu en ne comprenant pas le proverbe adressé (notamment si le proverbe est simple ou si l'on est d'un âge suffisamment avancé pour ne plus avoir d'excuse à ne rien comprendre de ce qui est dit...) (**D1**). Ainsi, on peut se demander si dans cette relation à la parole où est favorisée une manière toujours plus allusive de parler, le recours au proverbe en tant que formule retenue des anciens, souvent bien connue et au sens relativement circonscrit, n'est pas une manière d'échapper au flou du non-dit tout en se gardant de dire les choses directement.

Cependant, si la source de conflit possible (désaccord, agacement, mécontentement...) est signifiée, le conflit lui-même a été désamorcé par ce recours à une parole voilée qui permet de faire entendre son opinion sans se fâcher, sans émettre de mauvaises paroles.

Cette conception de la parole interroge nos manières de communiquer. Finalement, c'est toujours la question de la communicabilité qui se pose : « ce qui se conçoit aisément sans concept »... car il s'agit de faire entendre quelque chose à l'autre sans le dire, tout comme l'artiste (ou le génie) sait par la création esthétique faire entendre sans passer par les concepts formulés. D'une autre manière, le recours à la parole voilée peut être compris comme un moyen de communication : le moyen privilégié de la communication de ce qui « ne se dit pas ».

---

<sup>142</sup> Notamment ces jeunes filles qui, depuis quelques années, tendent à partir travailler en ville autant, sinon plus, que leurs homologues masculins, selon les études démographiques menées par Véronique Hertrich et Marie Lesclingand (Hertrich et Lesclingand, 2003 ; Lesclingand, 2004).

La réflexion que j'ai menée sur la nomination va dans le même sens, dans la mesure où nommer les personnes (mais aussi les chiens chez les Bwa comme dans d'autres sociétés (Siran, 1987 ; Bonvini, 1985, 1987)) est souvent, en contexte africain, un moyen d'émettre un message qu'on ne saurait dire explicitement. La nomination peut plus largement être regardée, analysée, comme disant quelque chose de la personne qui nomme. Il est possible ainsi de montrer comment l'anthropologue peut faire de son attention à l'usage de l'implicite un outil d'analyse, en prenant l'exemple de mes travaux sur la nomination.

## 2/ Nommer pour dire ce qui ne se dit pas

Dès mon premier long séjour en pays boo, je relevais l'importance accordée aux noms donnés aux personnes, notant des allusions ou même des débats sur ce sujet. Des lectures africanistes portant sur la nomination dans des contextes proches m'ont incitée à approfondir la recherche en ce domaine, dans la mesure où je pris vite conscience qu'il s'agissait bien souvent, en nommant, d'émettre une parole qui n'était pas sans rapport avec le discours proverbial (et qu'en nommant les enfants, mais aussi quelquefois les chiens dans ce contexte, on usait là encore de stratégies discursives tendant à avoir une certaine efficacité).

En effet, de nombreux noms donnés chez les Bwa sont ce qu'on appelle communément des « noms-messages » (ou *proverbial names*), adressés bien souvent à une tierce personne. L'enfant nouveau-né peut ainsi être un prétexte à émettre une parole qui ne saurait se dire ouvertement : une insulte, un reproche, une parole de dépit ou même encore un espoir ou un cri de victoire. Enquêter sur les noms portés peut ainsi être un moyen d'accéder à un certain type de parole : comme pour le discours proverbial, ce qui est dit de manière voilée peut ouvrir des portes vers ce qui ne saurait se dire, et qui n'en importe pas moins.

Je commençais alors à constituer un corpus de noms (173 sont consignés dans **A3**) au fur et à mesure de mes enquêtes sur les proverbes, demandant à chacun de mes informateurs des précisions sur son identité, puis l'interrogeant plus précisément sur les différents noms par lesquels on pouvait le désigner, m'intéressant aux circonstances du choix de ces noms, à l'identité de leurs énonciateurs (membres du lignage paternel ou maternel, autres personnes...) et, dans la mesure du possible, aux raisons de leur choix. Les noms que je recueillis ainsi pouvaient ouvrir vers une véritable histoire, nécessitant pour la comprendre une connaissance des réseaux familiaux, des coutumes locales, du contexte plus général de la nomination. Chaque personne peut avoir plusieurs noms, et ces noms parfois se répondent, instaurant un véritable dialogue à travers le temps. Les noms ayant souvent quelque chose à dire au sujet des relations familiales, je m'intéressais également aux noms des frères et sœurs et autres membres de la famille de mes interlocuteurs et recueillis ainsi, quand cela était possible<sup>143</sup>, des séries significatives.

Quand Christian Bromberger se demandait « dans quelle mesure l'anthroponymie peut être un outil heuristique pour l'anthropologie sociale » (1982 : 111), son questionnement portait plus spécifiquement sur les principes classificatoires, les noms propres étant abordés comme des classificateurs d'individus, opérant bien entendu selon des procédés divers et complexes. Or, les données recueillies auprès des Bwa m'invitaient à penser que le nom propre est bien autre chose qu'un instrument de classification, et pas seulement en contexte africain.

Cela est particulièrement vrai quand l'attribution d'un nom à un enfant est pour celui qui le donne l'occasion d'émettre un message, de dire une parole de poids qui sera ainsi mieux entendue que si elle était émise explicitement. En confrontant les renseignements obtenus sur le contexte du choix des noms de mon corpus, j'ai pu remarquer qu'un sujet de préoccupation

<sup>143</sup> On ne connaît pas toujours les raisons du choix de ses propres noms, encore moins de ceux des autres, sauf quand ils sont particulièrement significatifs ou qu'ils ont été choisis dans des circonstances particulières qui les explicitent.

semblait tout particulièrement propre à ce mode d'expression : il s'agissait du mariage des parents de la personne nommée. Sachant combien la question de l'alliance est fondamentale chez les Bwa, le fait me parut tout à fait pertinent. Dans la mesure où il était possible d'accéder au sens du nom choisi et d'avoir connaissance de la personne ayant fait ce choix, certains noms propres pouvaient ainsi renseigner plus largement sur les ambitions et les déceptions familiales, celles-ci invitant à reconsidérer les modalités de l'alliance dans ce contexte particulier. Cette réflexion a fait l'objet d'une publication dans le *Journal des Africanistes* (E3).

Tenter de lire les implicites en usage dans un contexte donné, c'est aussi parfois soulever des contradictions, contradictions qui peuvent être significatives. Par exemple à travers les noms donnés aux enfants bwa, on peut remarquer une tendance à émettre ainsi, de manière allusive, le mécontentement par rapport à l'union d'un enfant (surtout d'une fille). Or, les Bwa sont connus pour être assez permissifs<sup>144</sup>. La liberté individuelle est dans ce contexte une valeur importante, qui fait qu'on oblige rarement une jeune fille à épouser quelqu'un qui ne lui plaît pas. Son avis compte, même si l'on peut relever des stratégies visant à la convaincre quand on a choisi pour elle, ou des manœuvres la mettant en condition de rencontrer un certain type de personnes et pas un autre<sup>145</sup>. Les Bwa doivent donc concilier leur amour pour la liberté – qui peut aller jusqu'à permettre aux femmes de choisir leur époux et de le quitter si elles ne sont pas satisfaites<sup>146</sup>, pratiques qui ne sont pas courantes dans cette région d'Afrique fortement influencée par la longue présence de l'islam (en milieu bambara, marka... les femmes sont effectivement plus soumises) – et leur volonté de faire des choix matrimoniaux favorables à la prospérité de leur lignage. En matière de mariage, il y a toujours des avantages à choisir untel et des inconvénients à préférer tel autre. Pour les anciens de la famille, dont c'est un sujet courant de discussion, les jeunes sont des promesses de renfort de relations existantes, d'établissement de nouvelles alliances également. Ils font la richesse de la famille, et plus on a de filles à marier, plus on peut espérer étendre son réseau d'alliés, conforter les relations existantes, permettre aux garçons d'obtenir facilement des épouses. Il y a donc une contradiction qu'il faut résoudre entre la volonté de donner une certaine liberté aux jeunes filles et la nécessité de faire de bonnes alliances. Cette contradiction est toujours d'actualité, comme le montrent les travaux des démographes qui ont poursuivi dans la région une enquête de longue durée suite aux recherches initiées par Véronique Hertrich à partir des années 1990 (cf. Hertrich, Lesclingand).

---

<sup>144</sup> Cette permissivité a été observée par les chercheurs du début du 20<sup>e</sup> siècle (cf. Cremer, 1924 ; cf. aussi Retel-Laurentin, 1979).

<sup>145</sup> Parmi les mises en condition remarquables, notons l'habitude de confier une fille à sa grand-mère maternelle dès la petite enfance, afin qu'elle vienne y « remplacer » sa mère et de manière idéale accomplir ensuite en épousant un garçon du lignage de sa mère le mariage réciproque différé d'une génération (mariage préférentiel pour les aînées autrefois, pouvant être reporté sur une cadette aujourd'hui). Notons également l'évitement manifeste des gens de castes, accompagné du discours qui fait que pour beaucoup, l'union est inenvisageable. J'ai ainsi assisté il y a quelques années à la disparition d'une jeune fille de Sialo, Blandine Diarra, qui fréquentait le collège et y rencontra un forgeron avec lequel elle eut un enfant : Blandine informa la famille mais n'osa jamais revenir au village. Les discours émis autour de la « faute » de Blandine ont pour fonction d'empêcher les plus jeunes de réitérer ce qui, malgré la loi malienne mettant fin aux distinctions de castes, est vécu par tous comme un drame.

<sup>146</sup> Selon les enquêtes démographiques menées dans cette région (Hertrich, 1996 : chapitre IX), l'image de la femme boo volage « se promenant » d'homme en homme est cependant plus un stéréotype qu'une réalité, le taux de femmes n'ayant vécu aucun divorce s'élevant à 75%. Cependant, l'initiative de la séparation est le plus souvent du fait de la femme. Si le taux de divorce a fortement augmenté pour les mariages conclus depuis 1970, Véronique Hertrich a montré que la cause n'en était pas seulement une certaine émancipation individuelle, mais bien plus souvent une intervention des familles invalidant des unions qu'elles n'ont pas choisies en reprenant leur fille (ou en la convaincant de partir).



Ce qui a plus précisément retenu mon attention (**E3**), c'est la différence, du point de vue du message émis, entre les noms donnés par un membre<sup>147</sup> du lignage maternel et les noms donnés par un membre du lignage paternel. En effet, l'enfant, bien qu'appartenant au lignage de son père (les Bwa sont patrilinéaires), reçoit généralement aussi un ou des noms de la part des gens de la famille de sa mère, noms que ces derniers utiliseront de manière exclusive dans leurs relations avec lui.

Les noms relatifs au mariage choisis par un membre du lignage de la mère de l'enfant nommé expriment de manière récurrente la déception, voire la contestation vis-à-vis d'une union désapprouvée. Laisser sa fille partir dans une famille inconnue ou, pire, se marier avec un membre d'un lignage avec lequel on entretient depuis longtemps une rivalité impliquant qu'il sera difficile d'envisager d'autres mariages par la suite, cela peut être déchirant pour des parents qui voient surtout dans le départ de leur fille un moyen de construire ou de renouveler une alliance. Ces noms sont ainsi la manifestation, sur un mode discursif, d'une position plus ou moins conciliante. En exprimant sa déception à travers les noms propres attribués aux petits-enfants, on donne son avis, tout en cherchant peut-être à préserver la relation avec la fille et le lignage de son mari. D'après les noms du corpus, les membres du lignage du père donnent moins souvent des noms comportant des messages concernant le mariage, exceptés les cas de rivalité entre plusieurs prétendants, les parents du vainqueur ne manquant pas la possibilité de clamer ainsi leur victoire sur les autres (en nommant l'enfant Dapoba<sup>148</sup>, « Nous sommes les meilleurs », par exemple, le message étant alors plutôt adressé au lignage du prétendant déchu qu'aux parents de la fille). Certains noms sont par ailleurs choisis par la famille du garçon relativement au mariage de leur fils comme des revendications, comme pour affirmer qu'on est dans son bon droit, ou bien parce qu'on estime défendre une certaine vérité, malgré une opposition manifeste. Dans une sorte de dialogue, le nom donné à l'enfant s'adresse alors plus spécifiquement aux affins, sous la forme d'une demande de paix ou de réconciliation, en particulier quand l'alliance ne s'est pas établie avec l'entière satisfaction des parents de la femme. Pour les parents du garçon, le mariage – à condition que la règle qui veut qu'un noble n'épouse ni griot ni forgeron soit respectée – est toujours une bonne chose : il faut avant tout éviter de se fermer des portes. Même si on n'est pas vraiment satisfait, une union est toujours une ouverture vers d'autres alliances.

Cependant, d'un côté comme de l'autre, ce qui semble finalement se dévoiler à travers les allusions formulées dans ces noms propres, c'est la volonté manifeste de maintenir de bonnes relations, de garder ouvertes les possibilités d'alliance. Si les parents sont si réticents à donner leur fille à un lignage de « rivaux », n'est-ce pas parce qu'ils savent qu'une union ne saurait mettre fin à une rivalité de longue date et que ce mariage n'est pas forcément signe d'ouverture vers d'autres unions possibles ? De même, dans les cas de redoublement d'alliance, ce qui est dénoncé est cette redondance<sup>149</sup> qui restreint le réseau de l'alliance, quand on espère d'une fille qu'elle permettra au lignage de construire de nouvelles relations, promesses de futurs mariages. Quant aux parents du jeune homme, ce qu'ils formulent implicitement dans les noms donnés à leurs petits-enfants, c'est également leur volonté de garder de bonnes relations, d'apaiser les tensions et ainsi de garantir la construction de leur réseau d'alliances en vue des futurs mariages du lignage. Finalement, les uns et les autres semblent dire la même chose, tout en ayant une perspective différente. Critiques et déceptions ne sont pas exprimées clairement, mais dans ce jeu de sens que permet la nomination sur un

<sup>147</sup> Les noms sont, sauf exception (une naissance exceptionnelle, le prénom chrétien), donnés par un grand-père, une grand-mère ou quelqu'un de leur génération.

<sup>148</sup> *dápobà* : /pouvoir/plus que/eux/ (nom masculin).

<sup>149</sup> Si une union a déjà été conclue avec un lignage par une fille de la même génération, la réciprocité est déjà honorée : il est préférable alors de marier sa cadette dans un autre lignage.

mode allusif des nouveaux-nés, les choses sont cependant dites et non tues<sup>150</sup>. Et elles sont dites de manière voilée pour n'en être que mieux entendues.

Suite aux découvertes où me conduisaient mes données de terrain, j'ai commencé à mener une réflexion d'ordre plus général sur l'anthroponymie, m'intéressant à tout ce qui avait pu être écrit sur ce sujet, tant en anthropologie qu'en linguistique. Je proposai alors aux *Cahiers de Littérature Orale* de diriger un numéro sur le nom de personne (C1). Devant l'intérêt et le nombre d'articles reçus, ce numéro est devenu « double » et Micheline Lebarbier m'a rejointe pour une fructueuse collaboration. Deux aspects de la nomination devaient à mon sens être plus précisément abordés dans ce numéro, aspects qui étaient négligés dans les précédentes publications collectives sur le sujet : ses caractéristiques en tant que manifestation de l'oralité<sup>151</sup> et sa place dans la littérature orale d'une part, les fonctions pragmatiques que le nom peut être conduit à jouer dans l'énonciation d'autre part.

En effet, si l'on s'en tient aux numéros de revues consacrés à ce sujet parus précédemment, la nomination avait principalement retenu l'attention des anthropologues et des historiens en tant qu'instrument de classification ou indicateur de situation sociale (cf. *L'Homme*, T. XX n°4, 1980 ; *L'Uomo*, vol. VII nn 1/2, 1983), ou encore celle des linguistes pour ses spécificités au sein du système de la langue (cf. *Langages*, n°66, 1982 ; *Langue Française*, n°92, 1991), la principale préoccupation des linguistes demeurant la distinction du nom propre d'avec le nom commun. Quant aux ouvrages rassemblant des réflexions sur le nom de personne, ils consistent généralement en somme de faits ethnographiques<sup>152</sup> (par ex. Massard-Vincent et Pauwels, 1999). Or, le nom de personne peut parfois être regardé comme une véritable parole littéraire : formule elliptique condensée, il peut cependant exprimer de manière poétique un message. Ce message, dont la formulation stylistique n'est pas sans intérêt, vise aussi à agir ou à faire agir. C'est donc cette double problématique qui a été proposée aux contributeurs du numéro 59/60 des *Cahiers de Littérature Orale*.

Avec ma collègue Sophie Chave-Dartoen (Maître de conférences à Bordeaux 2 où j'exerçais alors), nous avons participé en mai 2005 au colloque<sup>153</sup> organisé à Strasbourg par Denis Monnerie et Collette Méchin en proposant une communication comparative à partir de nos observations issues de contextes bien différents, Sophie Chave-Dartoen menant ses enquêtes de terrain sur l'île de Wallis, dans le Pacifique Sud. Ce qui nous intéressait dans la comparaison de nos données de terrain, c'était de montrer comment les modalités spécifiques de la nomination dans deux sociétés si éloignées pouvaient être mises en relation avec l'organisation de ces deux sociétés et les valeurs animant leurs pratiques et leurs représentations.

La comparaison, conduisant à des journées entières de discussion et de croisement de nos notes de terrain, fut particulièrement enrichissante, nous menant d'une attention aux relations entre la nomination et l'organisation sociale à une attention à l'expression de la relation particulière que le mode de nomination établit, dans chaque société, à la temporalité. À Wallis, les « noms messages » ne se substituent pas à l'expression directe, mais ont une fonction d'insistance et de fixation dans le temps des motifs d'un désaccord ou d'un conflit. Il

<sup>150</sup> On pourrait en effet penser que, si l'objectif était seulement de ne pas se fâcher, il suffirait de se taire...

<sup>151</sup> Les linguistes commencent tout juste à se pencher sur cette question et sont pour cela en demande de contact avec les ethnologues (cf. les contacts pris par Agnès Clerc-Renaud lors du récent colloque Nomina2007, Bâle).

<sup>152</sup> L'ouvrage collectif, au titre ambitieux, dirigé par Gabriele vom Bruck et Barbara Bodenhorn (2006) aborde la question du pouvoir et du sens du nom, même s'il rassemble des études d'inégale valeur et semble ignorer les travaux français.

<sup>153</sup> Colloque « Nomination et organisation sociale » qui eut lieu les 26 et 27 Mai 2005 dans le cadre du séminaire du Laboratoire « Cultures et Sociétés en Europe », UMR 7043 CNRS, Université Marc Bloch de Strasbourg.

s'agit alors ici de savoir quel type de temporalité est en jeu. Si le nom ainsi porté désigne la personne toute sa vie, il peut lui survivre et, dans certains cas, être transmis à ses descendants. Ici le « nom message » prend une nouvelle dimension, établissant une relation entre des contingences événementielles et la transmission de l'identité collective que véhiculent à Wallis les noms de personne ancestraux. La nomination y prendrait donc une dimension diachronique, se transmettant de génération à génération, tandis que chez les Bwa, le nom serait plutôt à entendre dans sa dimension synchronique, comme un acte de communication situé dans un contexte où il prend sens. Cependant, le poids accordé chez les Bwa au nom d'initiation ou « nom du marigot » (*Cf. Infra*), nom gardé secret dont la transmission semble établir une relation à des entités tutélaires et assurer une certaine pérennité dans la reconduction des groupes sociaux, invite à relativiser l'importance de cette inscription synchronique. Ainsi, dans l'un et l'autre contexte, la temporalité s'exprime dans ses deux dimensions, même si à Wallis, la diachronie semble prédominer tant est importante la transmission des noms des anciens aux jeunes générations, tandis que chez les Bwa, les noms propres utilisés semblent plus être pensés comme des messages plus ou moins événementiels que comme l'inscription d'un individu dans une histoire.

Cependant, si le sens des noms donnés aux enfants chez les Bwa est à comprendre dans le contexte propre de leur émission première, j'ai pu finalement montrer (**D9**), à partir des noms de mon corpus accompagnés de ce que j'avais pu savoir de leur situation de primo-énonciation et de l'identité du donneur, qu'au-delà du contexte circonstanciel de l'émission du nom lui-même, c'est bien souvent l'organisation sociale qui est en jeu. Ainsi, quand on dénonce une mésalliance ou qu'on manifeste *a contrario* sa joie face à un mariage, le message n'est-il pas finalement plus large, visant à conforter ou à rappeler certaines normes sociales qui sont censées garantir la perpétuation du groupe ? De même, quand on essaye de déjouer le sort en faisant croire à la mort qu'on n'a pas de considération pour un enfant en le nommant « Tas de fumier »<sup>154</sup>, ou bien quand on manifeste son désir d'avoir un garçon en nommant une fille « Non refusée par caprice »<sup>155</sup>, n'est-ce pas une manière de s'inscrire comme appartenant à une histoire, en appelant à la reproduction sociale ? Cependant, les messages portés par les noms restent du domaine de l'implicite et ne sont pas forcément compréhensibles pour qui n'est pas au fait du contexte de leur émission. S'il s'agit d'une stratégie de discours visant à faire entendre une conception propre de l'organisation sociale, seuls ceux qui sont concernés peuvent véritablement accéder au message<sup>156</sup>. La diachronie est donc présente à travers les noms de personne, mais pour accéder à cette dimension, il faut bien souvent avoir une connaissance précise du contexte et des raisons du choix du nom.

Non seulement, de nombreux noms de personne sont à comprendre en relation avec les circonstances du mariage de leurs parents, mais les noms sont de manière générale bien souvent ce qu'on peut appeler une « manière privilégiée de parler parenté ». Dans de nombreux contextes, les règles de nomination sont liées à la parenté, notamment dans les cas où la position de l'enfant dans sa famille détermine le ou les prénoms qu'il porte, comme c'était le cas dans la plupart des sociétés traditionnelles européennes, du moins pour les aînés des fratries (Vernier, 1999 ; Bromberger, 1982 : 107). Parfois, comme le remarque Françoise Zonabend<sup>157</sup>, le choix du prénom peut venir rééquilibrer la classification imposée par le nom

<sup>154</sup> *dòfió* : zone riche en fumier qui entoure le village (nom masculin ou féminin).

<sup>155</sup> *máheò* : /nég./refuser par caprice/ (nom féminin).

<sup>156</sup> Cependant, la parole n'est voilée que pour être mieux adressée aux principaux intéressés : on a quand même l'intention d'être entendu ! Chaque naissance provoque ainsi l'attente inquiète des parents de l'enfant : quels noms vont lui donner les « vieux » ? Quels messages ont-ils l'intention de nous faire entendre ?...

<sup>157</sup> « C'est ainsi que, choisi alternativement dans l'une et l'autre lignée, le prénom, pris au niveau de l'ensemble des membres d'une fratrie, permet de récupérer la bilatéralité caractéristique des systèmes de parenté européens

de famille, le système de nomination traduisant ainsi les complexités du système de parenté. Les problématiques actuelles autour du choix du nom (dit « de famille ») des enfants dans les sociétés occidentales (combinaison patronyme-matronyme, invention d'un nom composé d'une syllabe de chacun des noms des parents dans le cas de couple d'homosexuels... (Fine et Ouellette, 2005 : 37)) semblent indiquer de la même façon que, dans le nom, doit se dire quelque chose de l'appartenance familiale (alors que les noms de famille furent comme on le sait construits en Occident à partir de surnoms indiquant au départ les spécificités physiques ou sociales d'un individu, transmis ensuite à ses descendants). Dans le cas inuit, tel qu'il est rapporté par Bernard Saladin d'Anglure dans sa contribution au numéro des *Cahiers de Littérature Orale*, la nomination reconfigure les relations de parenté, bien au-delà non seulement des lois biologiques (procréation, génération, sexe...), mais aussi des limites individuelles, dans la mesure où un même individu pourra porter plusieurs noms et ainsi plusieurs identités familiales, sexuelles... (Saladin d'Anglure, 2006).

Invitée à venir présenter un exposé au séminaire animé par Bertrand Masquelier et Isabelle Leblic portant sur « Nomination, dénomination et parenté » (LACITO), je me suis plus précisément penchée sur la relation qui peut être faite entre nomination et parenté.

Dans l'article écrit suite à ma participation à ce séminaire (D11), je montre que si chez les Bwa, la relation entre nomination et parenté ne semble pas être de l'ordre du système, les questions relatives à la parenté (le mariage des parents, mais aussi le souci de descendance, la nécessité d'une bonne entente familiale...) concentrent cependant les principales préoccupations exprimées par les donneurs de noms-messages. Le nom lui-même, s'il doit être entendu comme un message, peut également être compris comme une revendication sur l'enfant, une manière de se l'approprier ou de conforter son appartenance, non pas en lui attribuant le nom d'un grand-père comme en héritage (pratique relativement rare chez les Bwa), mais plutôt en signifiant implicitement, à travers des messages qui peuvent sembler circonstanciels, l'idée qu'on se fait de la famille et ce qu'on attend peut-être plus précisément du mariage de ses enfants et des fruits de leurs unions. Les noms peuvent être compris comme l'expression de relations sociales, qu'elles soient satisfaisantes ou insatisfaisantes. C'est d'une part ce que nous voyons quand les noms sont émis sous forme de message, en relation avec le mariage ou la situation familiale ainsi commentée ou contestée. C'est d'autre part ce que nous indique cette propension de la nomination à dire la relation, et non seulement à la dire, mais peut-être également à la faire dans la mesure où l'on attend une certaine efficacité de cette parole qu'est le nom.

Là encore, on voit que la nomination, même circonstancielle ou anecdotique comme elle peut le paraître à travers les noms-messages bien connus en contexte africain, n'est jamais qu'une simple parole. Dans un contexte où la parole est conçue comme ayant une grande valeur performative, dire ainsi ce qui ne saurait se dire ouvertement, n'est-ce pas faire preuve d'une grande maîtrise, non seulement de la parole, mais aussi de la gestion de la parenté au sein des familles ? Ce que montre l'exemple des noms donnés aux enfants bwa, c'est qu'à travers ce procédé visant à attribuer un ou des noms à une personne, se jouent des négociations entre normes énoncées et pratiques constatées. Négociations qui visent à construire des relations informelles tout comme elles visent à rétablir les déviances permises mais dénoncées, la nomination intervenant alors comme un modulateur entre ces deux pôles de la vie sociale que sont les normes (discours normatif, règles d'alliance, nomenclatures) et les pratiques. La nomination, qui s'impose au quotidien et donne à entendre à haute voix les messages allusifs choisis en toute discrétion, ajuste dans un cadre finalement assez rigide les relations sociales. Choisis, puis émis et énoncés à nouveau, les noms usuels et circonstanciels présenteraient donc une certaine efficacité, en tant que modulateurs entre normes et pratiques,

---

et d'atténuer l'accentuation patrilinéaire du nom de famille qui identifie l'individu à une seule lignée. » (Zonabend, 1980 : 12).

se présentant comme discours implicites visant à faire adapter le discours aux pratiques effectives, mais manifestant également leur efficacité comme « outils »<sup>158</sup> pragmatiques tendant à adapter les pratiques au discours normé (D11).

Dans le volume collectif, rassemblant des textes écrits par quelques intervenants au colloque de Strasbourg, dont j'assure la co-direction avec Denis Monnerie et Sophie Chave-Dartoën, j'ai pris en charge la partie introductive et théorique consacrée à la nomination du point de vue des linguistes (D10). Ce travail m'a permis de porter un autre regard sur la nomination, les perspectives des linguistes étant bien différentes de celles des anthropologues. En réalité, la linguistique s'est fort peu, et très récemment<sup>159</sup>, intéressée au nom de personne, celui-ci étant en tant que nom propre relégué « en dehors du système » pour la linguistique structuraliste<sup>160</sup> (cf. Gary-Prieur, 1994). C'est surtout à partir des travaux menés en philosophie du langage (notamment Saul Kripke (1982 [1972])) que les linguistes, et plus précisément ceux qui s'intéressaient à l'énonciation, ont commencé à travailler sur le nom propre (de manière générale). La thèse de Georges Kleiber (1981), qui prend acte du changement de perspective induit par les travaux de Kripke et reprend à son compte l'idée de chaîne causale reliant le nom énoncé à son référent initial, va jouer un rôle moteur auprès des linguistes, principalement en France et en Allemagne. Mais c'est plus précisément l'étude des emplois « modifiés », « secondaires » ou « dérivés » des noms propres (donc une interrogation portant sur les usages syntaxiques<sup>161</sup> des noms propres) qui va à la suite de Kleiber retenir l'attention des linguistes.

Le linguiste américain John M. Carroll (1983 : 366) invite à compléter la théorie de Kripke en tenant d'avantage compte de la situation d'énonciation du nom propre et de l'intention du locuteur. C'est cette perspective que Paul Siblot adopte en désignant le nom propre comme *praxème*<sup>162</sup>, incitant à ne pas « négliger la masse des observations accumulées

<sup>158</sup> Expression empruntée à Maurice Bloch qui définit les noms comme « tools used in social interaction, which can be put to ever-new uses » (in Vom Bruck et Bodenhorn, 2006 : 98).

<sup>159</sup> Les travaux de linguistique sur le nom propre se sont développés depuis une trentaine d'années à peine, en Allemagne et en France surtout (Vaxelaire, 2005).

<sup>160</sup> La linguistique structurale ne s'est guère intéressée au nom de personne, et moins encore aux processus de nomination des personnes. Pour Saussure (1972 : 237), le nom propre est tout simplement « inanalysable » et, on le comprend, sans intérêt pour le linguiste structuraliste. « L'histoire de la linguistique explique bien pourquoi le nom propre apparaît comme un objet marginal : les démarches structuralistes issues notamment de Saussure conduisent logiquement à une telle conclusion. En effet, sur le plan sémantique, le nom propre dévie doublement du modèle saussurien du signe : d'une part, son signifié ne correspond pas à un concept, ou "image mentale" stable dans la langue et d'autre part, on ne peut pas définir sa valeur dans un système de signes. Une sémantique structurale ne peut donc pas l'aborder avec les outils et les méthodes dont elle dispose. » (Gary-Prieur, 1994 : 3)

<sup>161</sup> Dans une perspective syntaxique, on s'intéresse alors aux constructions d'énoncés comprenant un nom propre utilisé comme un nom commun (« je lis du Colette », « les Dupont sont passés »...), intérêt qui va finalement conduire les chercheurs à négliger l'étude du nom propre pour lui-même, comme le remarque Sarah Leroy sans pour autant le condamner : « La perspective syntaxique permet de mettre en lumière des constructions du nom propre jusqu'alors ignorées ou considérées comme marginales, qu'on regroupe sous l'appellation de "noms propres modifiés" et au sein desquelles on rencontre un emploi dit *métaphorique* relevant visiblement de l'antonomase. C'est d'ailleurs autour de ces noms propres modifiés, dans des perspectives tant sémantiques que référentielles et syntaxiques, que se sont concentrées nombre des recherches en linguistique du nom propre, au point de parfois prendre le pas sur l'étude de ses emplois référentiels ou syntaxiquement prototypiques » (Leroy, 2001 : 86-87). S'il s'agit prioritairement d'étudier le nom propre dans des cas grammaticaux particuliers, cela va cependant entraîner les chercheurs vers une meilleure compréhension de l'usage qui est fait du nom propre. Comme le précise Kleiber (1991), l'étude des noms propres modifiés va ainsi ouvrir sur un renouvellement de la problématique du nom propre en linguistique.

<sup>162</sup> Concept proposé pour échapper aux apories de la théorie saussurienne du signe et sa biunivocité (signifiant/signifié) monosémique, afin de rendre compte, de manière plus respectueuse des pratiques langagières effectives, de la variabilité des sens actualisés en discours. « Le concept de *praxème* s'établit sur le constat que l'homme construit les représentations du monde qu'il verse au langage à partir de sa perception sensible et de

en ethnologie, en anthropologie culturelle, en logique, en psychanalyse ou dans les philosophies du langage » (1987a : 3). Il va donc plus précisément engager la linguistique du nom propre vers une linguistique de la parole, le discours permettant la réalisation de possibilités de la « signifiante » du nom propre (Siblot, 1995a : 122-123). Cela implique de s'intéresser non plus seulement au produit, le nom propre, mais d'abord au processus, la nomination. Ce qui intéresse la praxématique est en effet l'acte de langage producteur de sens.

Le travail engagé en linguistique par Paul Siblot et certains de ses étudiants est tout à fait intéressant et ouvre des possibilités de compréhension nouvelle de la nomination, même si pour le moment, les linguistes se sont peu, et de manière marginale, ouverts à l'expression orale, tandis que les ethnologues, quand ils ont travaillé sur le nom de personne, ont généralement présenté leurs données sans proposer de théorie générale, à l'exception de quelques travaux à visée comparative comme ceux de Samuel Obeng (2001) ou de Charles Macdonald (1999).

Cette dimension pragmatique, si peu prise en compte par les linguistes (à l'exception de Paul Siblot), retenue de manière accessoire et parfois anecdotique par les anthropologues (Kawada, Bonvini...), il m'intéresse de la développer, non seulement afin de mieux comprendre ce phénomène anthro-linguistique qu'est le nom (propre) de personne, mais aussi parce que l'attention à ce type de discours indirect me semble pouvoir être une manière tout à fait pertinente d'appréhender autrement la question de la communicabilité, l'attention à ce type de discours implicite m'apparaissant par ailleurs comme une porte s'ouvrant vers une certaine pratique de l'anthropologie.

### **3/ L'attention à l'usage de la parole voilée comme clé d'entrée pour l'anthropologie**

L'anthropologue tient-il suffisamment compte de l'implicite, de l'usage qui est fait de l'implicite en parole, quand il mène ses enquêtes ? En tient-il assez compte par rapport à lui-même et à la manière dont il prétend pouvoir accéder à des données objectives sur le terrain ? En tient-il compte en tant que cet usage de la parole est révélateur d'éléments significatifs de la vie sociale ? On s'est penché sur le « secret », la manière dont il fonctionne et les jeux de pouvoir qu'il permet (voir par exemple Zempléni, 1995 ; Bonhomme, 2006). On s'est intéressé au « silence »<sup>163</sup>, en tant que retenue de la parole dans un rapport de force (par exemple Jamin, 1977 ; Zahan, 1963) où l'on tait ce qu'on sait pour faire envie et aider à grandir (là encore, c'est tout particulièrement vrai dans le processus initiatique), mais surtout pour s'approprier le pouvoir et le conserver pour soi<sup>164</sup>. Mais s'est-on suffisamment penché sur les ruses de la parole implicite et sur les stratégies mises en œuvre pour dire ce qui ne saurait se dire ou signifier ainsi, par le trope ou le détour linguistique, ce qui compte ? Le

---

son expérience pratique, autrement dit de sa *praxis*. L'outil linguistique de la nomination doit donc être conçu comme l'instrument d'une capitalisation de savoirs praxiquement acquis. Il est pour cela appelé *praxème* ; notion que l'on substitue à celle de *lexème* héritée de la problématique structurale » (Siblot, 1995b : 150).

<sup>163</sup> Dans une autre perspective, on peut voir comment le silence peut être pris en compte en tant que manifestation culturellement sensée dans le petit texte méthodologique d'Anne-Marie Losonczy titré « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique » (*in* Ghasarian, 2002 : 91-102).

<sup>164</sup> Il faut se souvenir de ce que disait Marc Augé à ce sujet : « Le mot prononcé, dans son contexte, se charge du sens des mots passés sous silence, dont il constitue une manière d'équivalent métaphorique ; c'est parce qu'il est des mots qu'on n'emploie pas (hors les cas de crise) que tout peut être signifié ; la loi du silence fait l'art de la parole ; la prudence impose le recours aux détours métaphoriques et métonymiques ; la prudence mais aussi le sens de l'efficacité ; nul discours n'est mieux entendu que celui qui n'est pas tenu, qui double les propos effectivement tenus, symbole absent d'une complicité tacite entre partenaires d'une relation non avouée ». (1975 : 408).

proverbe, comme les autres tropes, n'ont-ils pas dans l'usage stratégique qui en est fait, encore beaucoup à apprendre aux anthropologues ?

Comme j'ai pu le montrer en m'intéressant au nom de personne dans un contexte où la dation du nom, comme toute parole personnelle permise, est conçue comme un moyen d'expression de l'opinion personnelle, les paroles voilées sont bien souvent des paroles porteuses de sens, des paroles à décrypter<sup>165</sup>. Ainsi, je peux constater que les noms pour lesquels on connaît les raisons de dation sont bien souvent des noms révélateurs de conflits sociaux ou familiaux, de désaccords<sup>166</sup>. Pour autant, il ne faut pas déduire trop vite de la fréquence de tels noms la présence de problèmes relationnels récurrents<sup>167</sup> : ces noms sont retenus car ils parlent et, en cela, ils plaisent ; la glose en est transmise et l'on aime les commenter et, à travers eux, faire revenir à la mémoire des moments importants de l'histoire familiale. Le « voile » peut cependant être entendu comme un indicateur de sens, un indicateur du fait qu'il y a là quelque chose à « dévoiler ». Il est « ce qui cache en montrant ». Si on donne un nom-message, c'est qu'on a quelque chose à dire. Si un proverbe est émis, c'est que quelque chose d'important a été dit. Il ne s'agit pas seulement de faire de la poésie (même si cet aspect peut importer également : mais les Bwa ne sont pas des adeptes de la poésie déclamée, comme peuvent l'être les Touaregs ou les Peul), il s'agit pour ceux qui usent de telles stratégies de se faire entendre et de faire en sorte que leurs propos aient un impact sur l'auditoire.

On accorde une certaine efficacité à ce type de parole : on estime en effet qu'une parole bien dite est d'autant plus percutante (dans un contexte où celui qui dit les choses de manière directe, qui ne prend pas la peine de voiler sa parole, n'est tout simplement pas entendu). Recourir à de telles pratiques langagières, c'est chercher une efficacité, une modalité d'action sur le monde et sur les autres<sup>168</sup>. Y recourent ainsi ceux qui sont effectivement en situation d'avoir une autorité sur les autres (plus précisément les anciens dans ce contexte). Mais y recourent également ceux dont la situation n'est pas favorable, qui trouvent par ce biais un moyen de se faire entendre. Chez les Bwa, on rencontre des conteurs ou même parfois des *cébwé*<sup>169</sup>, qui sont à l'origine des personnes en situation difficile (d'origine servile ou forgeron, aveugles ou handicapés, héritiers d'une situation familiale problématique) et

<sup>165</sup> Même si l'on rencontre parfois de vieilles personnes malicieuses qui s'amuse à tester la capacité de compréhension de leur interlocuteur en usant de circonlocutions pour exprimer des propos finalement sans grande portée sémantique.

<sup>166</sup> Exemple de la réponse d'Alexis Zunfo Dembélé au sujet du sens du nom donné par sa grand-mère maternelle : « je n'ai jamais pensé à demander ce que cela signifiait, mais si c'était un nom donné pour des raisons graves, on me l'aurait dit. »

<sup>167</sup> On ne peut pas en effet espérer déduire des données quantitatives de ces noms-messages. La fréquence de noms de vainqueurs adressés comme messages à des rivaux par exemple : *Pà'á* (La Force), *Pà'ásín* (La Force est bonne), *Dápobà* (Nous sommes les plus forts), *Pà'áhán* (Femme de la Force), ne permet pas vraiment de déterminer la fréquence des unions issues de « détournements de fiancées » : elle permet seulement de noter que c'est un mode privilégié d'expression dans de telles situations. S'il s'agit effectivement d'une situation que l'on ne manquera pas de signifier de cette façon, le nom donné dans ces circonstances restera également plus en mémoire qu'un autre nom plus anodin. Mais selon les circonstances, un tel nom pourra n'être donné qu'à un cadet, longtemps après les événements évoqués, ou bien chaque enfant de la lignée portera un nom martelant la victoire de son père sur les autres prétendants. Si l'on est fier de cette union, le nom sera mis en valeur ; mais dans le cas contraire, on utilisera plutôt un autre nom (chaque individu en ayant généralement reçu plusieurs). Lors de l'enquête, les noms dont la signification est inconnue ou perdue sont laissés de côté : ils viennent relativiser la portée des autres noms, mais ils montrent aussi toute l'importance que peuvent avoir ces autres noms dont on connaît l'histoire et sur lesquels on aime gloser.

<sup>168</sup> Cf. par exemple les textes regroupés dans Furniss & Gunner, 1995.

<sup>169</sup> On nomme ainsi celui qui chante en s'accompagnant d'un cordophone (harpe-luth), le *'úáni*. Le *cébwé* est tout particulièrement apprécié pour animer la fête de mariage, car c'est un animateur sérieux (ce n'est pas un homme de caste).

trouvent dans la maîtrise de la bonne parole une sorte d'échappatoire à leur situation (la littérature orale jouant alors son rôle de compensation) et, en même temps, une tribune pour dénoncer ce qu'ils considèrent comme des injustices (Cf. l'étude sur le personnage du célibataire dans la littérature orale, **D14**).

En disant un proverbe pour faire entendre un reproche, en nommant un enfant pour énoncer un avis critique, en répondant à la critique reçue en donnant un autre nom<sup>170</sup> au même enfant, il me semble qu'il se passe autre chose qu'un simple jeu de communication. En effet, s'il s'agit effectivement d'une stratégie de communication des idées particulièrement efficace, l'usage de l'implicite est également un révélateur de « ce qui importe » dans un contexte donné et, en ce sens, l'anthropologue a tout intérêt à y accorder de l'importance, non pas seulement parce qu'il s'intéresse à la parole et à la communication, mais aussi parce qu'il peut y trouver des éléments de compréhension de la vie sociale, dans toute sa complexité<sup>171</sup>. Le proverbe – et de manière plus générale le recours à une parole de type implicite – ne pourrait-il pas nous inviter, en tant qu'anthropologues, à être plus attentifs à la diversité des modes de communication ? Attentifs également à la manière dont se nouent et se dénouent les relations sociales, dont se règlent les conflits, dont on gère les impondérables de la vie ordinaire ? Cette question ne se pose-t-elle pas de manière plus cruciale encore dans un contexte africain où, même en milieu rural, s'affirme un certain « individualisme » de plus en plus reconnu par les ethnologues (Marie, 1997 ; Dacher, 2005) ?



Vincent le *cébwé*, chef de terre de Sialo (1994) (cl. C.Legy)

Le développement des études interactionnistes et de l'analyse de discours (suite aux travaux des philosophes du langage et à leur lecture par les anthropologues) a eu des implications sur la prise en compte des événements de discours dans leur singularité et dans leur sens situé. Ces études ont permis d'aborder des questions qui étaient restées dans l'ombre en anthropologie, notamment la question de la relation entre l'enquêteur et ses informateurs.

<sup>170</sup> Il n'est pas rare que le nom donné par un membre d'un des lignages des parents de l'enfant, reçu comme une critique ou comme une provocation, appelle en retour un nom-réponse, donné par un membre de l'autre lignage.

<sup>171</sup> Comme l'écrivait James Fernandez, même dans un contexte d'acculturation où l'usage des métaphores peut avoir été modifié (« vicié », pour reprendre le terme de Fernandez – lui-même travaillant sur les changements culturels auprès des Fang du Gabon, des Zulu d'Afrique du Sud ou encore en Espagne) par le changement de vie et d'activités « However men may analyse their experiences within any domain, they inevitably know and understand them best by referring them to other domains for elucidation. It is in that metaphoric cross-referencing of domains, perhaps, that culture is integrated, providing us with the sensation of wholeness. And perhaps the best index of cultural integration or disintegration, or of genuineness or spuriousness in culture for that matter, is the degree to which men can feel the aptness of each other's metaphors. » (1986 : 25)



La situation d'enquête ethnographique a ainsi fait l'objet d'études critiques : on s'est notamment interrogé sur la manière de poser les questions et sur l'incidence que cela pouvait avoir sur les résultats de l'enquête (*cf.* Geertz (1983), Rabinow (1988), Favret-Saada (1977), *etc.*). L'approche des ethnographes de la communication a remis en cause la position structuraliste consistant à travailler sur la parole humaine sans « écouter » à proprement parler cette parole, à la traiter comme si elle était une chose en soi et non comme une production événementielle à comprendre en fonction des relations sociales en jeu entre les interlocuteurs (*Cf.* la critique de Dell Hymes et l'exigence d'une « incarnation » de la parole (*embodied*)). Prenant acte de cet héritage, il nous faut en tenir compte dans notre manière de faire de l'anthropologie, et une attention plus précise aux procédés de rhétorique visant à voiler la parole pour mieux mettre en valeur ce qu'elle entend dire me semble essentielle, quel que soit le sujet de l'enquête ethnographique.

Cet aspect devrait tout particulièrement retenir l'attention de ceux qui s'intéressent aux relations de pouvoir. Comme le rappelle Bertrand Masquelier en mentionnant des travaux menés dans ce domaine en anthropologie linguistique<sup>172</sup> : « Plusieurs recherches récentes confirment qu'il est vain de comprendre les dynamiques de pouvoir si l'on persiste à ignorer la place qu'y tient l'activité langagière sous des formes diverses » (Masquelier et Siran, 2000 : 414). On ne peut en effet que déplorer le peu d'intérêt manifesté parfois par ceux qui mènent des enquêtes en anthropologie politique pour l'analyse des pratiques langagières, notamment des pratiques littéraires<sup>173</sup>. Quels que soient les sujets de leurs enquêtes, les anthropologues ont tout à gagner non seulement à prêter attention à la parole comme ils y sont invités depuis Malinowski (invitation surtout prise en compte depuis les années 1980), mais aussi à être attentifs aux pratiques langagières et aux modalités de la communication en fonction des situations sociales observées.

Il s'agit alors de comprendre les procédés de communication et d'action par la parole. Pour cela, toute parole voilée devrait être entendue comme un indicateur de sens. Mais en même temps, dans un contexte où, comme chez les Bwa, la recherche des bonnes manières de dire se traduit par une sorte de jeu subtil de devinettes pour lequel on éprouve un réel plaisir, même les paroles les plus anodines peuvent se dire de manière voilée... C'est tout un jeu de langage dans lequel l'anthropologue doit lui-même s'investir, afin d'être à l'écoute, tant pour saisir ce qui est dit derrière la parole voilée que pour accéder au plaisir de la langue mis ainsi en œuvre. Car il ne s'agit pas de chercher à interpréter toute parole voilée en termes sociologiques. En effet, si l'anthropologue se réclame d'une approche pragmatique, il doit cependant refuser de tomber dans un travers fonctionnaliste et chercher à éviter d'instrumentaliser la parole. Se mettre à l'écoute de la parole, qu'elle soit ou non voilée, suppose aussi d'accorder de l'importance à la parole en elle-même et pour elle-même, et non seulement pour ce qu'elle voudrait dire du jeu social dans lequel elle advient.

Sophie Caratini (2004) invite à tenir compte des implicites de l'anthropologie, de tout ce qui « ne se dit pas » dans la pratique de notre discipline. Ne faut-il pas inviter également à tenir compte, plus que ne le font souvent les anthropologues, de l'implicite en anthropologie ? Pas seulement en guise de mise en garde envers le « discours émique », comme on peut le

---

<sup>172</sup> Comme Duranti (1994), Bloch (1975) ou Paine (1981).

<sup>173</sup> L'anthropologie a beaucoup à apprendre de la littérature, dans la mesure où, comme le signalent Furniss et Gunner : « Oral literature in Africa, as discussed here, is not a discrete and self-contained, inward-looking sphere of human activity but constitutes a field in which the dynamics of the political process and the daily representation of social life are central. Song, poetry, popular representations of kinds, are an integral part of the way in which people in Africa today are commenting upon what is happening to their societies. » (1995 : 5)

faire face aux étudiants en leur recommandant de ne pas se contenter de jouer le rôle du « petit télégraphiste » dénoncé par Jean-Louis Siran (*cf.* Masquelier et Siran, 2000 : 16), mais aussi parce qu'une chasse à l'implicite impliquerait finalement une chasse à ce qui compte dans un contexte donné (c'est-à-dire à ce dont « on ne parle pas », par exemple de la mort chez les gitans, comme le montre Patrick Williams (1993) en s'intéressant au sens du silence dans ce contexte).

\*

Si l'on s'accorde avec les philosophes du langage à voir dans la parole et la relation intersubjective qu'elle implique la source première de connaissance des autres<sup>174</sup>, il nous faut cependant étudier cette parole dans ses manifestations « ordinaires », en ethnographe, dans le souci de rendre compte de ce qui se joue dans la réalité des échanges, des dits et des non-dits, de ce que permettent d'exprimer ou de voiler les modalités de la communication dans un contexte donné. Cependant, j'ai cherché à montrer ici combien le langage et ses manifestations, dans leur diversité, représentent une chance pour les ethnographes ; une chance en tant que voie d'accès et de compréhension à des éléments qui font sens dans un contexte donné. Une chance peut-être également d'approcher, à travers l'observation singulière, les dimensions anthropologiques du langage et de la communicabilité, malgré les jeux et les détours permis.

---

<sup>174</sup> « L'existence d'autrui dans sa parole est d'emblée autre que l'existence des choses : elle est accessible dans la fonction allocutive de mon discours plutôt que par sa fonction référentielle. Comme pour Kant encore, je reconnais à l'autre la même dignité personnelle que celle dont j'attends de lui la reconnaissance, sauf à "manquer" à ma parole, puisqu'elle n'a de sens qu'adressée à un interlocuteur dont j'attends la sanction d'une réponse. Le *je* et le *tu*, locuteur et allocutaire, ont une portée immédiatement existentielle. Et leur existence est posée d'un même mouvement avec leur valeur. » (Jacques, 1979 : 46).

## Conclusion et perspectives d'avenir

Au terme de ce cheminement réflexif, mené à partir des différents travaux de recherche qui m'ont occupée depuis la soutenance de ma thèse, je peux voir combien, grâce aux rencontres, au travail collectif, aux lectures, aux enquêtes aussi, j'ai pu avancer dans ma réflexion. Néanmoins, même si c'est sous une autre formulation, la problématique qui m'a conduite de la philosophie à l'anthropologie linguistique est présente encore dans le questionnement qui me pousse aujourd'hui à poursuivre mes recherches. Le métier d'anthropologue est un métier où l'on en n'a jamais fini d'apprendre. Se mettre à l'écoute, des autres et de leurs manières de parler, c'est accepter d'entrer dans les profondeurs d'une quête toujours inachevée. Si à force d'attention, de recherche de compréhension, des voiles sont levés, ils se lèvent bien souvent sur des pans obscurs, des profondeurs insoupçonnées ; comme dans un processus initiatique, le dévoilement introduit vers plus de complexité encore.

Emprunter une démarche pragmatique, c'est accepter de se mettre à l'écoute de « ce qui se passe », accepter de se soumettre à l'ordinaire de la vie. C'est en même temps une position méthodologique, pour qui vise à une compréhension en phase avec le réel. Cette démarche – en s'assurant des garde-fous tant face au relativisme qu'au risque d'instrumentalisation du langage – m'a semblé être la plus pertinente face au contexte que j'avais choisi et au biais par lequel je l'abordais, le discours proverbial. Si elle me permet de comprendre quelque chose de « ce qui se passe ici », de ce qui se joue entre les interlocuteurs et de la manière dont les situations sociales sont reconfigurées, il me faut poursuivre mes investigations pour espérer affirmer un jour qu'elle me permet également de mieux comprendre le langage humain en général.

\*

### *Bilan concernant mon expérience de l'enseignement universitaire*

Depuis la soutenance de ma thèse, j'ai eu la chance de pouvoir enseigner : les bases de la sociolinguistique à des étudiants de première année d'abord (en tant que chargée de cours à Paris 3), puis l'ethnologie et l'anthropologie linguistique comme maître de conférences à l'Université de Bordeaux 2 où je fus nommée en février 1999. Depuis septembre 2006, j'ai intégré le département des Sciences sociales à Paris Descartes, où je continue d'enseigner dans ces deux disciplines (plus précisément l'anthropologie linguistique (L3), les méthodes d'enquête (M1), l'anthropologie des sociétés africaines (M1), l'introduction à l'anthropologie sociale (L1) et l'introduction à la parenté (L1)).

Ayant toujours été en charge de l'animation de Travaux Dirigés (en L1, L3 et M1) et de cours de méthodologie de l'enquête (en L3 et M1), j'ai toujours eu le souci du suivi des étudiants. À Bordeaux, j'étais responsable de la coordination des TD de licence (il y a deux types de TD en licence : des TD portant sur l'histoire de la discipline et consistant en lecture de textes ; des TD de méthodologie, consistant en l'élaboration d'une première enquête de terrain qui donne lieu à la rédaction d'un petit mémoire de vingt-cinq pages). Dans le cadre de

l'évaluation des enseignements et de la réflexion dans laquelle j'étais impliquée en tant que représentante du CRAME (Centre de Recherches Appliquées en Méthodes Educatives) pour le département d'Anthropologie sociale et Ethnologie, j'ai animé une réflexion collective sur nos pratiques d'enseignement et de transmission, et donné à ce sujet, lors d'un séminaire du CRAME en 2001, une conférence sur l'enseignement contextualisé intitulée : « Premières expériences de terrain en anthropologie : l'U.E. D de licence ». Cette conférence portait sur les Travaux Dirigés de méthodologie adressés aux étudiants de L3, visant à leur donner une première expérience non seulement de l'enquête de terrain, mais aussi de la recherche et de l'écriture d'un texte personnel.

J'ai également eu l'occasion, dès ma première année d'enseignement universitaire, de diriger des mémoires de Maîtrise, puis de Master (vingt-neuf soutenus à ce jour), et de participer à de nombreuses soutenances de mémoires de Maîtrise (M1) et de DEA (M2).

### **Direction de mémoires de recherche**

*Travaux de Maîtrise et de Master 1 dont j'ai assuré la direction (mémoires soutenus seulement) :*

- BECHIR Charlotte (mai 2004) : « Le henné, une plante vitale. Essai d'interprétation de l'utilisation du henné chez les femmes tamazightes du Tafilalet (Sud-Marocain) ». Université Bordeaux 2
- BLANC Cédric (mai 2005) : « 'El dinero de la virgen'. Changement social et transformation des pratiques religieuses. Essai d'interprétation de la fête de la Vierge d'Urqupina (Bolivie) ». (Mention TB) Université Bordeaux 2
- COLLETTE Julien (mai 2005) : « Le tambour prend la parole. Les musiques traditionnelles en question. L'exemple de la percussion mandingue à Bordeaux » (Mention B). Université Bordeaux 2
- DEGORCE Alice (septembre 2000) : « Les mutations des musiques et des danses lors des funérailles moose (Burkina Faso). Expressions d'une construction identitaire ». (Mention TB) Université Bordeaux 2
- DENIS Xavier (mai 2005) : « Reggae français. Transposition d'un message musical ». Université Bordeaux 2
- FERNANDES Christelle (septembre 2001) : « L'école et les filles à Bobo-Dioulasso. Essai sur l'éducation, la scolarisation et les stratégies éducatives ». Université Bordeaux 2
- FOURNIER Anne-Emmanuelle (avril 2004) : « Apprendre le Bharata-Natyam à Bordeaux : un itinéraire transculturel ? : essai sur une moderne figure de l'Exote ». (Mention TB) Université Bordeaux 2
- FREON Mathieu (mai 2004) : « Une expérience de recherche anthropologique : l'irrigation traditionnelle au Kilimandjaro et l'identité Chagga ». Université Bordeaux 2
- GRIN Nelly (mai 2004) : « Blancheur et blanchiment. Une approche anthropologique de la pratique de la dépigmentation » (Mention B). Université Bordeaux 2
- GUEYE-RIGAUDIE Seynabou Amina (septembre 2002) : « L'errance des jeunes de 18 à 25 ans. Études de cas bordelais. Circonstances, causes et justifications ». (Mention B). Université Bordeaux 2
- LAFFONT Julie (mai 2004) : « Les Indiens à la conquête du cinéma. Le cinéma autochtone de crise et le contexte sociopolitique au Canada et au Québec ». Université Bordeaux 2
- LAMBERT Sandrine (septembre 2002) : « La semaine nationale de la culture au Burkina Faso. Essai sur les liens entre culture et politique au sein d'une manifestation culturelle ». (Mention TB). Université Bordeaux 2
- LEFOULON Stéphanie (septembre 2003) : « Anthropologie de la création cinématographique au Mali. Étude sur les dynamiques de l'élaboration d'un langage spécifique par les cinéastes ». (Mention B) Université Bordeaux 2
- LEMOIGNE Nicolas (septembre 2002) : « "L'homme qui remue la forêt". Discretion et pratique cynégétique chez les Abé Tchôfon de Côte d'Ivoire ». (Mention B). Université Bordeaux 2

- MANLAY Elisa (septembre 2007), « Les analphabètes en France ». (Mention B). Université Paris Descartes
- MARCUZZO Isabelle (septembre 2001) : « L'adoption en France : place des origines de l'enfant adopté et représentation de l'appartenance familiale ». (Mention B). Université Bordeaux 2
- MIRRE Aurélie (avril 2004) : « Deux langues, une identité : usages, valeurs et représentations de la langue créole au travers des discours quotidiens d'étudiants guadeloupéens à Bordeaux ». Université Bordeaux 2
- MOULIN Muriel (mai 2004) : « Trait d'union : un atelier vidéo en centrale, une institution, des hommes, une œuvre... » (Mention B). Université Bordeaux 2
- NGOMEKA Bertrand (mai 2005) : « Les Soninke du foyer Bara, une immigration particulière ». Université Bordeaux 2
- NOËL Nathalie (septembre 2003) : « "Sacar el panuelo" : comment un rituel peut garantir l'identité gitane ». (Mention B) Université Bordeaux 2
- PAUMIER Marie (septembre 2000) : « La prévention-sida dans les projets de développement. La communication par le théâtre au Malawi ». Université Bordeaux 2
- PRECIOSO Clara (juin 2008), « Les entendants et l'apprentissage de la Langue des Signes Française ». Université Paris Descartes
- RABAUD Aude (juin 2000) : « Immigration, vie amoureuse et projet matrimonial. Les conditions du choix du conjoint chez les jeunes marocaines d'une localité rurale française ». (Mention B) Université Bordeaux 2
- RAVON Carla (mai 2004) : « Sourds-Entendants : deux univers qui se côtoient : approche de l'interaction entre sourds et entendants en milieu scolaire ». Université Bordeaux 2
- ROUSSEL Lucile (mai 2005) : « Contes amples. Paroles de conteurs ensemencées auprès des élèves et de leurs enseignants ». Université Bordeaux 2
- SANSAMAT Bérengère (septembre 2000) : « Regards sur un musée singulier : la légitimation du musée national des douanes de Bordeaux dans l'institution douanière ». (Mention B) Université Bordeaux 2
- SOLARI Frédérique (mai 2004) : « Récits de rêves dans la culture maghrébine. La part de l'autre dans le destin ». (mention TB) Université Bordeaux 2
- TEXIER Christophe (mai 2005) : « Tradition orale et musique moderne au Burkina Faso. Essai d'approche ethno-linguistique de l'œuvre de Georges Ouedraogo ». Université Bordeaux 2
- THERME Lisa (septembre 2000) : « Les pratiques musicales urbaines. Essai sur le rôle du griot chez les Bobo de Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) ». Université Bordeaux 2

### *Suivi des doctorants*

En ce qui concerne le troisième cycle, la possibilité de proposer un enseignement à ce niveau ne m'a pas encore été donnée, ceux-ci étant réservés, à Bordeaux 2 comme à Paris Descartes, aux détenteurs d'une HDR. J'ai cependant eu l'occasion, lors de mes deux dernières années à Bordeaux 2, d'animer avec mes collègues maîtres de conférences, Sophie Chave-Dartoen et Frédéric Le Marcis, un atelier d'écriture adressé aux doctorants que nous avons créé à l'initiative de Sophie Chave-Dartoen. Cet atelier était conçu comme un lieu d'échange. Chacun pouvait soumettre un texte aux membres de l'atelier (proposition d'article ou chapitre de thèse), afin qu'il soit lu puis discuté par tous lors d'une réunion. Plusieurs des textes proposés par les doctorants ou par les enseignants (maîtres de conférences et chargés de cours qui participaient à l'atelier), âprement discutés dans ce cadre, ont pu être ensuite publiés.

Depuis les années passées à Bordeaux, je suis le travail de recherche d'Alice Degorce qui m'avait demandé d'être son « tuteur de thèse » (après avoir dirigé son mémoire de maîtrise en 2000). Cette thèse d'ethnologie, dont la soutenance est prévue pour fin 2008, porte sur les chants et danses funéraires des Moose du Burkina Faso. Alice Degorce a commencé à préparer cette thèse sous la direction de Sory Camara, avant de poursuivre sous la direction de Danouta Liberski à l'EPHE.

Je suis également depuis 2006, pour ce qui concerne la partie anthropologique, la thèse en communication que prépare Alexis Dembélé en co-direction à Paris III avec Marie-Dominique Popelard et à Fribourg (Suisse) avec Olivier Tschannen. Cette thèse porte plus précisément sur « Tradition orale et médias de masse : chemins de développement intégral en Afrique ».

J'ai par ailleurs assuré cette année (2007-08) le tutorat d'un étudiant de Master 2, Ilya Chorafas, inscrit en ethnologie à Nanterre avec Laurence Caillet, pour le guider dans sa recherche (projet de thèse et article) sur les relations à plaisanteries au Mali.

\*

### *Implications dans l'expertise*

1/ Mes implications dans l'expertise peuvent être notées dans ma participation à plusieurs commissions de spécialistes.

Dès l'année 2001 (et jusqu'en 2007), j'ai été sollicitée en tant que membre de la 20<sup>e</sup> section pour faire partie de la commission des spécialistes de l'I.U.T. de communication de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 (commission rassemblant des membres des 20<sup>e</sup>, 70<sup>e</sup>, 71<sup>e</sup> et 74<sup>e</sup> sections du CNU).

Je suis devenue membre de la Commission des Spécialistes pour les 20<sup>e</sup>, 70<sup>e</sup> et 71<sup>e</sup> sections de l'Université Victor Segalen Bordeaux 2, qui statuait entre autres sur les recrutements concernant le département d'Anthropologie sociale et Ethnologie auquel j'appartenais, à partir de l'année universitaire 2002-2003. Après réorganisation des Commissions, j'ai été élue membre de la Commission des Spécialistes (assesseur) pour les 19<sup>e</sup>, 20<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup> et 1<sup>ère</sup> sections de l'Université Victor Segalen Bordeaux 2, jusqu'à mon départ en septembre 2006. Cette commission concernait plus précisément les départements de Sociologie et d'Anthropologie sociale et Ethnologie.

En janvier 2005, on m'a demandé, en qualité de membre extérieur, de faire partie de la Commission des Spécialistes de langues et littératures (7<sup>e</sup>, 13<sup>e</sup>, 14<sup>e</sup>, 15<sup>e</sup> et 27<sup>e</sup> sections) à l'INALCO. J'y suis toujours comme membre suppléant.

Depuis octobre 2007, j'ai été sollicitée pour être membre suppléant de la Commission des Spécialistes Sociologie/Anthropologie (19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> sections) de l'Université François Rabelais de Tours. J'ai également intégré, à cette même époque, la Commission des Spécialistes pour les 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> sections de l'Université Paris Descartes comme membre suppléant, commission qui, suite à la mise en place de la réforme LRU, ne s'est réunie que pour statuer sur les postes d'ATER cette année.

Dans le cadre de cette réforme, j'ai été sollicitée pour participer aux travaux du comité de sélection constitué au printemps 2008 pour le recrutement d'un maître de conférences en histoire du droit, à l'Université de Paris Descartes. J'ai ainsi pu expérimenter, en tant que membre extérieur à la discipline, la nouvelle procédure de recrutement et c'est avec un réel intérêt que je me suis penchée sur les dossiers d'histoire du droit que j'avais à expertiser.

2/ Relève également de l'expertise le travail que je fais au CNU depuis 2004.

J'ai été nommée au CNU (20<sup>e</sup> section) en février 2004. Si le CNU est une instance de suivi des carrières et de qualification, la plus grande partie du travail consiste pour un membre de rang B en l'évaluation des thèses de doctorat et des dossiers de candidats aux fonctions de maître de conférences. Cette entreprise nous réunit durant une semaine chaque année, chaque membre ayant entre vingt-cinq et trente dossiers à expertiser. S'il s'agit d'un important travail

de lecture et d'évaluation qui occupe une grande partie du mois de janvier chaque année, cette charge permet également d'avoir une vue d'ensemble sur les thèses soutenues dans la discipline et sur les orientations prises en fonction des différents domaines de recherche. Sollicitée par ma collègue Sophie Goedefroit, qui se présentait sur une liste de rang A, j'ai constitué une liste de rang B à l'automne 2007 et ai été élue pour poursuivre ce travail d'expertise au sein de la 20<sup>e</sup> section du CNU, en tant qu'assesseur.

\*

### *Implications dans l'édition scientifique*

J'accorde une grande importance dans ma pratique de la recherche au travail de l'édition scientifique. Avant d'obtenir mon premier poste à l'Université, j'ai eu l'occasion de participer à l'élaboration (corrections, mise en forme) de quelques ouvrages des éditions Karthala. Cette expérience m'a permis d'acquérir une certaine pratique, que je mets au service d'autres tâches éditoriales aujourd'hui.

Geneviève Calame-Griaule m'a confié la rédaction de plusieurs comptes rendus de lecture avant de me proposer, en 2003 (à partir du numéro double 53-54), d'intégrer le comité de rédaction des *Cahiers de Littérature Orale* qu'elle dirige. J'ai déjà eu l'occasion plus haut de dire combien j'apprécie la collaboration à cette équipe sérieuse et dynamique, où l'exigence et la rigueur sont mises au service de la science, mais aussi du bonheur de lecture (les *Cahiers de Littérature Orale* sont en tête des ventes parmi toutes les revues publiées par l'INALCO).

En octobre 2004, j'ai été contactée par Christiane Seydou afin de faire partie de l'association des *Classiques africains*, qui prend en charge l'édition de textes littéraires bilingues selon des critères de qualité et de présentation très stricts (équivalents à la collection Guillaume Budé pour les textes de l'Antiquité). L'objectif de la collection est la publication de textes considérés comme des « classiques » afin qu'ils puissent être plus facilement diffusés et connus, et qu'ils puissent également servir de base à des études ultérieures. La collection compte déjà vingt-neuf titres, mais depuis quelques années, des problèmes liés à la diffusion ont malheureusement freiné la publication.

J'ai également été sollicitée par Auguste Mbondé Mouangué pour faire partie du comité scientifique de la collection « Oralités », créée en 2007, qu'il dirige chez L'Harmattan. Cette collection a pour objectif la publication de textes de qualité sur la littérature orale, non seulement d'Afrique mais également du monde entier. Enfin, Pascal Boyeldieu m'a proposé en 2008 d'intégrer le comité éditorial de la collection « Afrique & Langage » qu'il dirige aux Editions Peeters (Louvain-Paris).

\*

### *Implications dans la recherche collective*

Si l'enseignement prend une part très importante dans l'ensemble de mes activités d'enseignant-chercheur, si les diverses charges pédagogiques et administratives que j'ai été amenée à assurer durant ces dernières années réduisent considérablement le temps disponible, j'ai toujours tenu à préserver du temps pour la recherche, non seulement pour les enquêtes et

l'écriture, mais aussi pour les rencontres et les partages permis au sein d'un laboratoire dynamique. Le fait d'avoir été accueillie au LACITO comme allocataire de recherches durant le temps de préparation de ma thèse m'a habituée à une certaine manière de travailler avec les autres, d'élaborer des projets communs et de poursuivre une réflexion collective sur un sujet qu'on n'a pas forcément choisi soi-même. La motivation que l'on trouve au sein d'une telle équipe me semble essentielle à la poursuite de travaux en phase avec l'actualité de la recherche. Cela me semblait tellement indispensable que, comprenant très vite que je ne trouverais pas une telle équipe au sein de l'université de Bordeaux 2, je commençais dès l'automne 1999 à fréquenter les séminaires du LLACAN, venant chaque mois passer deux jours à Paris, malgré les difficultés que cela entraînait avec un, puis deux enfants en bas âge.

J'ai donc ainsi pu m'engager dans des projets de recherche collectifs qui venaient compléter avec pertinence mes travaux plus personnels. Je ne reviens pas ici sur les différentes opérations de recherche auxquelles j'ai participé, puisqu'il en a déjà été question au fil du mémoire. Disons simplement ici que j'ai très vite pris la mesure de la pertinence d'un travail mené en commun, qui ne freine nullement les recherches plus personnelles, mais au contraire les motive et leur donne un sens. Auprès du LLACAN, j'ai rencontré une équipe sympathique et motivée, où j'ai beaucoup appris dans le travail de groupe, mais aussi où j'ai trouvé une attention à mes travaux plus personnels, en étant par exemple invitée par Ursula Baumgardt à présenter mon livre sur les proverbes (**B1**), puis l'ouvrage écrit avec Pierre Diarra et présenté à deux voix (**B2**), lors de Tables rondes sur la littérature orale africaine qu'elle avait organisées à l'INALCO, en janvier 2001 et en juin 2005.

L'arrivée de Sophie Chave-Dartoen à l'université de Bordeaux 2 en septembre 2003 m'a permis d'envisager un travail en collaboration dans ce cadre. Accoutumée, elle aussi, à partager ses réflexions au sein d'une équipe dynamique, elle ne pouvait se satisfaire de l'équipe d'accueil totalement inactive qui nous était proposée. Nous avons donc commencé à travailler ensemble, toutes les deux, dans cet isolement imposé par notre situation provinciale.

Cependant, Sophie Chave-Dartoen était toujours en contact avec ses condisciples de l'équipe ERASME qu'elle avait connus autour de Daniel de Coppet (son directeur de thèse). Je les rencontrais petit à petit. Agnès Clerc-Renaud d'abord, avec qui je partageais mes recherches sur l'anthroponymie à la bibliothèque du Collège de France et qui accepta d'écrire un article pour le numéro des *Cahiers de Littérature Orale* que je dirigeais (**C1**) ; Denis Monnerie, qui m'invita à participer au colloque qu'il organisait sur la nomination à Strasbourg ; Sophie Laligant, qui se sentait également isolée à Tours où elle venait d'être nommée maître de conférences ; Virginie Lanouguère, que j'allais retrouver à Paris Descartes où elle assurait des charges de TD. Suite au colloque sur la nomination de Strasbourg, cette petite équipe s'est réunie pour envisager une prise en charge collective de la publication des travaux présentés par les différents intervenants, avec pour perspective de ne pas se contenter de publier les actes du colloque, mais de rédiger un véritable ouvrage, dont Sophie Chave-Dartoen, Denis Monnerie et moi-même allions assurer la direction. Nous nous sommes retrouvés en mars 2008 autour de ce projet à Bordeaux, pour des journées d'études ouvertes aux étudiants et des séances de relecture de nos textes et de finalisation de l'introduction. Le travail concernant l'écriture de ce livre est en voie d'achèvement, mais nous avons apprécié ce travail de groupe et souhaitons poursuivre notre collaboration, même si cela reste sous la forme d'une équipe informelle, rassemblant des enseignants-chercheurs de Bordeaux, de Tours, de Strasbourg et de Paris.

Suite à ma mutation à Paris Descartes, j'ai pu intégrer le LMS et y trouver un autre cadre dynamique de partage scientifique. Frank Alvarez-Pereyre dirige le laboratoire de manière



« démocratique » et chacun est invité à participer à l'élaboration des projets communs comme à la rédaction des rapports. La collaboration n'est pas un vain mot dans ce laboratoire et chacun se sent impliqué, ce qui est très appréciable. Les deux axes de recherche dans lesquels je me suis plus précisément investie sont donc « Catégories et catégorisation » et « Répertoires narratifs et liturgiques ». Dans le premier groupe, nous avons été plus particulièrement occupés depuis mon arrivée par la préparation d'un important colloque qui a eu lieu en mai 2008. Ce colloque portait sur les catégories et s'appuyait sur la présentation du manuscrit de l'ouvrage collectif publié par les participants à l'axe (Alvarez-Pereyre, 2008). Ainsi, il avait été demandé à plusieurs personnes, de disciplines différentes, soit de faire une lecture critique du manuscrit, soit de présenter sa propre conception de la catégorisation et de l'usage qui en est fait dans sa discipline. C'était un challenge (il faut oser exposer ainsi, dans un tel cadre, son travail à l'œil critique de spécialistes d'autres disciplines ou à des chercheurs qui n'ont pas la même perspective que soi). Mais le colloque fut riche et motivant pour tous les participants à l'axe.

Dans l'axe « Répertoires narratifs et liturgiques », dirigé jusqu'en mars 2008 par Olivier Tourny, la réflexion a plus porté jusqu'à présent sur les relations entre fixité, variabilité et créativité, au sein de répertoires rituels et liturgiques, d'épopées, de chante-fables, de contes et de proverbes. Désormais, j'ai pris la responsabilité de cet axe et, avec les autres participants (plus précisément Frank Alvarez-Pereyre, Christine Bornes-Varol, Catharine Mason et Nicole Revel), nous avons déterminé, pour l'avenir, trois principales directions de recherche. La première concerne plus précisément la notion même de répertoire et les questions relatives à sa définition, à partir des définitions propres à chaque discipline concernée et selon les différentes cultures dans lesquelles nous travaillons. La deuxième porte sur les relations entre mémoire et créativité. Une approche à la fois ethnopoétique et ethnomusicologique devrait permettre d'identifier les règles qui régissent les diverses compositions (épopées, proverbiaires, contes, liturgies...), tant au niveau des énoncés qu'au niveau des rythmes, des mélodies et des timbres, tous les types de supports sonores, gestuels, kinésiques et visuels qui font les performances. Enfin, une troisième direction de recherche portera sur la transmission et l'archivage de répertoires. En effet, une réflexion théorique et méthodologique sur l'usage des techniques d'enregistrement et de conservation, ainsi que sur leur mise en œuvre dans la constitution de bases de données, nous semble aujourd'hui essentielle. Dans l'approche multimodale et pragmatique qui est la nôtre, nous aborderons les problèmes de paramétrage de corpus (oraux et écrits) et les questions relatives à la variabilité. La réflexion plus générale s'appuiera sur différentes expériences d'archivage de répertoires menées par les différents chercheurs ; la visée sera comparative.

C'est dans cette optique que j'ai envisagé ma participation au projet d'ANR LAPOM (coordonné par Nadine Decourt, CREA, Lyon). Le projet LAPOM porte sur les *Formes et mutations de la communication : processus, compétences, usages* de l'ANR 2008. Il vise à l'élaboration d'une plateforme numérique sur l'oralité et les imaginaires en circulation et entend explorer les processus, compétences, usages ainsi produits par l'étalement entre les ressources d'un art oral en plein renouveau et les exigences d'une recherche également confrontée à la révolution numérique. Les objectifs scientifiques s'articulent autour de l'analyse des phénomènes d'oralité en interrelation dynamique avec l'écriture et le numérique, dans nos contextes de sociétés mondialisées. Ils visent l'expérimentation d'une plateforme, élément pivot et fédérateur d'une collection de dispositifs expérimentaux.

Dans ce cadre, j'ai proposé à l'une des étudiantes qui suivaient cette année mon cours de licence, Sophia Salabachew (qui est par ailleurs ingénieur du son), de consacrer son mémoire de Master au répertoire d'une conteuse franco-algérienne, Nora Aceval, qui œuvre dans le champ de la transmission interculturelle.

De mon côté, je compte poursuivre mes recherches sur les relations entre médias et littérature orale, dans un premier temps en terminant l'édition d'un ouvrage (**B3**), en collaboration avec Alexis Zunfo Dembélé, dont le projet a été présenté pour financement à l'UNESCO et dont la publication sera assurée par les éditions Karthala. Les conteurs du pays boo ont manifesté, lors de la rencontre que nous avons organisée en 2005, leur envie de transmettre leurs savoir-faire et leurs idées, et leur désir de s'ouvrir au monde, ce que leur permet déjà de manière limitée la radio locale et l'enregistrement de cassettes. Il est important que ce mouvement de patrimonialisation, qui concerne de très nombreux contextes culturels et intéresse tout particulièrement l'UNESCO, soit accompagné par une véritable réflexion anthropologique.

\*

Cette somme d'expériences, accumulées au fil des années et des rencontres, me permet de prétendre aujourd'hui à l'Habilitation à Diriger les Recherches. Ma motivation essentielle est de pouvoir continuer de diriger les étudiants qui souhaitent faire une thèse. Les compétences que j'ai acquises en anthropologie linguistique, ainsi que ma connaissance du contexte africain, me permettront de suivre les étudiants qui souhaitent travailler dans ces domaines.

Les perspectives anthropologiques ouvertes par le travail mené sur la nomination m'invitent à poursuivre la recherche sur ce sujet. C'est donc, en plus des différents projets ou travaux en cours qui ont pu être présentés au cours de ce mémoire, vers un important travail de recherche sur les noms de personne que je compte m'engager à présent.

À partir d'une ethnographie des pratiques de nomination chez les Bwa, intégrant toutes les nouvelles pratiques – liées notamment aux influences religieuses, à l'usage de l'écriture, à l'impact des médias ou de l'actualité – j'envisage une réflexion plus générale sur la nomination. Si le nom propre est un phénomène du langage comme un autre, il est aussi et toujours un phénomène irréductible au reste de ce qui fait une langue. Le nom propre est toujours « à part », même quand on ne peut pas précisément faire un dictionnaire des noms propres qui soit vraiment séparé. Parmi le nom propre, le nom de personne a un statut particulier. Lien entre l'homme et le langage, il est le point d'appui à partir duquel l'homme peut s'inscrire dans un espace, dans une histoire. On nomme l'enfant qui naît pour en faire un être social, qui trouve sa place dans la maison, dans la communauté, au sein d'une généalogie.

En anthropologie, surtout après Lévi-Strauss (1962), on a souvent considéré le nom pour sa fonction classificatoire. Mais nommer, c'est aussi dire, dire quelque chose de ce qu'on nomme, dire quelque chose du monde peut-être, mais aussi dire quelque chose de soi en tant que donneur de nom. D'une société à l'autre, d'un contexte à l'autre, d'un nom à l'autre même, le nom peut jouer différents rôles, avoir diverses fonctions, être conçu différemment. Une ethnographie précise des modalités de dation et d'énonciation des noms de personnes, dans un contexte donné, permet-elle d'en cerner toute la dimension ? Non, sans doute. Mais à partir d'un exemple, plus approfondi, mieux connu, il est possible d'envisager une réflexion plus générale visant à mieux comprendre ce phénomène anthropologique qu'est la nomination.

L'approfondissement de ma réflexion sur la nomination nécessite que soient menées de nouvelles enquêtes de terrain, afin de réactualiser mes données sur ce sujet d'une part, et d'autre part pour enquêter plus précisément sur la dation du « nom du marigot », nom gardé secret pour lequel je n'ai pu obtenir que peu d'informations jusqu'à présent. Mon objectif est la rédaction d'un ouvrage où les données du terrain seront confrontées à une réflexion d'ordre plus général, issue de lectures et de discussions avec des collègues. La nomination y sera

abordée d'un point de vue pragmatique en tant que pratique de communication, du point de vue de la réception de celui qui est nommé par l'autre. Elle devrait ouvrir à une réflexion sur les relations entre l'homme et le langage à partir de cette pratique.

## Liste des travaux et publications

### a/ Travaux universitaires

- A1** - 1990 - *Communicabilité et anthropologie chez Kant*, mémoire de maîtrise en philosophie sous la direction de Jean-Marie Beyssade, Université de Paris IV-Sorbonne, 106 p.
- A2** - 1992 - *Etude ethnolinguistique d'un recueil de 130 proverbes bwa (Mali)*, mémoire de DEA en anthropologie sociale et ethnologie sous la direction de Luc Bouquiaux, Paris, EHESS, 90 p.
- A3** - 1996 - *Place du proverbe chez les Bwa du Mali - Étude ethnolinguistique*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie sous la direction de Luc Bouquiaux, Paris, EHESS, 680 p.

### b/ Ouvrages

- B1** - 2001 - *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Paris, Karthala, 323 p., (Collection « Hommes et Sociétés »).
- B2** - 2004 - *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures* (en collaboration avec Pierre Diarra), Rosny-sous-bois, Bréal, 128 p., (Collection Langages&Co).
- B3** – (en préparation) - *Patrimoine immatériel et radios locales en Afrique : entre préservation et création* (titre provisoire), (en collaboration avec Alexis Zunfo Dembélé), Paris, Karthala/Unesco.

### c/ Directions d'ouvrage ou de numéro de revue

- C1** - 2006 - *Des noms et des personnes* (en collaboration avec Micheline Lebarbier), *Cahiers de Littérature Orale* n°59/60, 414 p.
- C2** - (à paraître, 2008) – *Pratiques d'enquêtes* (en collaboration avec Sandra Bornand et Brunhilde Biebuyck), *Cahiers de Littérature Orale* n°63/64.
- C3** - (en préparation) - *Nomination et organisation sociale* (en collaboration avec Sophie Chave-Dartoen et Denis Monnerie).

### d/ Chapitres parus dans des ouvrages collectifs

- D1** - 1998 - Attitudes et niveaux de langue chez les Bwa du Mali, in C. Canut (ed.), *Imaginaires linguistiques en Afrique*, Paris, L'Harmattan / INALCO (collection Bibliothèque des études africaines), pp. 49-59.
- D2** - 1998 - Contribution à la section « L'ethno-philosophie des cultures traditionnelles : oralité et ethno-textes », Chapitre Afrique, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, quatrième volume (*Le discours philosophique*), dirigé par Jean-François Mattéi, Paris, P.U.F. (ma contribution sur les proverbes : pp. 833-839).
- D3** - 2005 - Formes et masques du discours proverbial, in Ursula Baumgardt et Abdellah Bounfour (eds), *Le proverbe en Afrique. Forme, fonction et sens*, Paris, L'Harmattan / Inalco, pp. 135-158.
- D4** - 2005 - A propos de la communicabilité du dire proverbial. Réflexion sur l'aspect métaphorique des proverbes, in Ursula Baumgardt et Jean Derive (eds), *Paroles nomades. Ecrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, pp. 99-113.
- D5** - 2005 - "Améliorons l'avenir de la maison de nos pères". Analyse d'une cassette audio produite par le Projet Environnement Communautaire Tominian (SOS Sahel - Mali) pour promouvoir les actions de l'ONG, in Dauphin-Tinturier Anne-Marie et Derive Jean, *Oralité africaine et création*, Paris, Karthala, pp. 301-332.
- D5bis** - 2005 - "Let us improve the future of our father's household", Analysis of a musical tape Made by The Tominian Community Environmental Project (SOS Sahel – Mali) In order to promote the NGO's activities, in Cédérom accompagnant la publication de *Oralité africaine et création*, Paris, Karthala, pp. 1156-1185.
- D6** - (à paraître) - Approche ethnolinguistique de l'espace en pays boo. Conception du monde et orientation, in U. Baumgardt et P. Roulon-Doko (eds), *La notion de l'espace en ethnolinguistique et en littérature orale africaine*, Paris, Karthala.

- D7** - (à paraître) – Un répertoire pour chaque âge de la vie ? Gestion du discours proverbial et constitution de répertoires propres (à partir de l'exemple des Bwa, Mali), in Olivier Tourny (dir.), *Répertoires narratifs et liturgiques*.
- D8** – (à paraître) – Le conte à la radio : un nouvel espace de performance. L'expérience de Radio Parana (Mali), in Mwatha Ngalasso (ed.), *Poésie et clichés dans le conte*, Bordeaux, CELFA.
- D9** - (En préparation) Nomination, temporalité et stratégies discursives, in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie (eds), *Nomination et organisation sociale*.
- D10** – (En préparation) Nomination et linguistique, in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie (eds), *Nomination et organisation sociale*.
- D11** - (à paraître) – Que disent les noms-messages ? Gestion de la parenté et nomination chez les Bwa (Mali, Burkina Faso), in Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier (eds), *Nomination, dénomination et terminologies de parenté*.
- D12** – (à paraître) – Parler en proverbes : une certaine idée de la sagesse, in Sewane Dominique (dir.), *Afrique noire. Patrimoine culturel (titre provisoire)*, Glénat.
- D13** – (En préparation) Nomination et représentation du monde, in Roulon-Doko Paulette (éd.), *Cosmogonies africaines* (titre encore indéterminé).
- D14** – (En préparation) Le célibataire comme figure de l'altérité dans la littérature orale des Bwa du Mali, in Baumgardt Ursula (éd.), *L'altérité dans la littérature orale africaine* (titre encore indéterminé).
- D15** - (En préparation) (En collaboration avec Pierre Diarra), Le proverbe au risque de l'incompréhension, in Lebarbier Micheline et Colombel Véronique de (éd.), *Le dit et le non-dit*.

#### **e/ Articles parus dans des revues**

##### *Revue scientifique à comité de lecture*

- E1** - 2000 - Bouche délicieuse et bouche déchirée : Proverbe et polémique chez les Bwa du Mali, *Langage et Société*, n°92, juin, pp. 45-70.
- E2** - 2004 - De la devinette au proverbe. Métamorphoses d'un genre, *Cahiers de Littérature orale*, n°55, pp. 109-123.
- E3** - 2005 - Noms de personne et expression des ambitions matrimoniales chez les Bwa du Mali, *Journal des Africanistes*, Tome 75 fascicule II, pp.107-128.
- E4** - 2005 - Des types et des motifs dans les contes africains. Note sur les essais de classification, *Cahiers de Littérature Orale*, n°57/58, pp. 337-346.
- E5** - 2006 - Sagesses animales : à propos des proverbes africains, *Notre Librairie*, N°163, septembre-décembre 2006, pp. 21-25.
- E6** - 2006 - Editorial (en collaboration avec Micheline Lebarbier), *Cahiers de Littérature orale* n°59/60, pp. 7-25.
- E7** - 2006 - Des noms cités dans les proverbes. Au sujet d'une modalité du reproche indirect en contexte africain, *Cahiers de Littérature Orale*, n°59/60, pp.165-183.
- E8** - 2007 - Revitalizing the Oral Tradition: Stories Broadcast by Radio Parana (San, Mali), *Research in African Literatures*, Sept. 2007, vol. 38, n°3, pp. 136-147. (numéro spécial sous la direction d'Isidore Okpewho : "The Preservation and Survival of African Oral Literature").
- E9** - (à paraître, 2008) - En quête de proverbes, *Cahiers de Littérature Orale* n°63/64.
- E10** - (à paraître, 2008) - Des connexions orales et visuelles aux connexions numériques. Rencontre avec Barbara Glowczewski, *Cahiers de Littérature Orale* n°63/64.
- E11** - (à paraître) – Radio locale et dynamique du conte, *Journal des Africanistes* (en collaboration avec Alexis Zunfo Dembélé).

##### *Autres revues*

- E12** - 2003 Bonheur dans la savane malienne à partir de souhaits exprimés, *Mission de l'Église*, n°139, avril-juin, p. 11-14.
- E13** - 2003 Mali. Dire la vie avec les Bwa, *Mission, mensuel protestant de relations internationales*, n°133, juin, p. 10-11.

## f/ Comptes rendus parus dans des revues scientifiques

- F1** - 2001 - « *Il n'y a qu'un soleil sur terre* ». *Contes, proverbes et devinettes des Touaregs Kel-Adagh*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 1999, (84 p.) (Travaux et documents de l'IEMAM, n°20). *Cahiers d'Etudes Africaines*, 163-164, XLI 3-4, pp. 833-834.
- F2** - 2001 - *Des hommes et des bêtes. Chants de chasseurs mandingues*, édités par Jean Derive et Gérard Dumestre, Classiques africains, 1999 (281 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°49, pp. 177-180.
- F3** - 2001 - *Une conteuse peule et son répertoire. Goggo Addi de Garoua*, Cameroun, par Ursula Baumgardt, Karthala, 2000 (548 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°50, pp. 279-281.
- F4** - 2001 - *La fille difficile. Un conte-type africain*, par Christiane Seydou et Veronika Görög-Karady, CNRS éditions, 2002 (494 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°51, pp. 284-293.
- F5** - 2002 - *Contes swahili de Kilwa. Hadithi za kiswahili kutoka kilwa, Contes bilingues*, collectés, traduits et présentés par Pascal Bacuez, Paris, L'Harmattan (La légende des mondes), 2000 (143 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°51, pp.297-299.
- F6** - 2002 - *Mwendo. Une épopée nyanga*, éditée par Daniel Biebuyck et Kahombo Mateene, Paris, Classiques africains, 2002 (263 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°51, pp.301-304.
- F7** - 2003 - *Le pouvoir en miettes. Récits d'intronisation d'un hogon (pays dogon, Mali)*, édités par Éric Jolly et Nouhoum Guindo, Paris, Classiques africains, 2003 (491 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°53-54, pp. 376-379.
- F8** - 2004 - *L'empire du verbe et l'éloquence du silence*, par Mamadou Diawara, Cologne, Rüdiger Köppe verlag, 2003 (462 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°55, pp. 155-158.
- F9** - 2004 - *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*, par Geneviève Calame-Griaule, Gallimard (Le langage des contes), 2002 (293 p.). *Etudes rurales* n°169-170, pp. 306-308.
- F10** - 2005 - *L'injure, la société, l'islam. Une anthropologie de l'injure*, Evelyne Larguèche (sous la direction de), Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n°103/104, Édisud, 2004 (360 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°56, pp. 277-282.
- F11** - 2005 - *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso. Mécanismes de fonctionnement et avenir*, par Alain Joseph Sissao, Ouagadougou, Sankofa & Gurli Editions, 2002, (186 p.). *Journal des Africanistes*, Tome 75 fascicule I, pp.333-336.
- F12** - 2005 - *Les langues africaines*, par Bernd Heine & Derek Nurse, Paris, Karthala, 2004, (468 p.) (Edition originale : *African Languages : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Traduction et édition françaises sous la direction d'Henry Tourneux et Jeanne Zerner). *Journal des Africanistes*, Tome 75 fascicule II, pp.150-152.
- F13** - 2005 - *Marcel Griaule citoyen dogon*, par Isabelle Fiemeyer, Actes sud, 2004 (172 p.). *Journal des Africanistes*, Tome 75 fascicule II, pp.145-146.
- F14** - 2006 - *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Sandra Bornand, Paris, Karthala, 2005 (457 p.). *Cahiers de Littérature Orale* n°59/60, pp. 400-402.
- F15** - (à paraître, 2008) - *De bouche à oreille. Anthologie de contes populaires français*, Geneviève Massignon (postface de Nicole Belmont), Paris, José Corti, 2006 (416 p.). *Cahiers de Littérature Orale*, n°63/64.
- F16** - (en préparation) - *Contes dogon du Mali*, Geneviève Calame-Griaule, Paris, Karthala, 2006 (245 p.). *Etudes rurales*.

## g/ Traduction

- G1** - 1999 - (en collaboration avec Pierre Diarra et Camille Barilly), A. Adepoju (ed.), *La famille africaine*, Paris, Karthala, 320 p., publié initialement sous le titre *Family, Population and Development in Africa* par Zed Books Ltd, London and New Jersey (U.S.A.) en 1997.

### Références bibliographiques citées

- AFFERGAN Francis, 1987, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- ALVAREZ-PEREYRE Frank (éd.), 1981, *Ethnolinguistique. Contributions théoriques et méthodologiques*, Paris, SELAF.
- ALVAREZ-PEREYRE Frank, 2003, *L'exigence interdisciplinaire. Une pédagogie de l'interdisciplinarité en linguistique, ethnologie et ethnomusicologie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- ALVAREZ-PEREYRE Frank (éd.), 2008, *Catégories et catégorisation*, Paris/Louvain, Peeters.
- AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Elikia, 1999, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte & Syros (1<sup>ère</sup> éd. 1985).
- ANSCOMBRE Jean-Claude (éd.), 2000, *La parole proverbiale*, *Langages* n°139.
- AREWA E. Ojo & DUNDES Alan, 1964, « Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore », *American Anthropologist*, [Special Publication, *The Ethnography of Communication* edited by John J. Gumperz and Dell Hymes], vol. 66, number 6, part 2, American Anthropological Association, p. 70 à 85.
- AUGE Marc, 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris Hermann.
- AUSTIN John L., 1970, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.
- BARLEY Nigel, 1994, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot et Rivages (éd. originale 1983).
- BALDIZZONE Tiziana et Gianni, 2002, *Magiciens de la pluie* (Préface d'Etienne Féau), Paris, Arthaud.
- BAUMGARDT Ursula, 2000, *Une conteuse peule et son répertoire*, Paris, Karthala.
- BAUMGARDT Ursula et DERIVE Jean (eds), 2005, *Paroles nomades. Ecrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala.
- BAUMGARDT Ursula et DERIVE Jean (dir.), 2008, *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala.
- BINGER Louis-Gustave (Capitaine), 1980, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889)*, Paris, Société des Africanistes, (reprint de l'édition originale de 1892).
- BLOCH Maurice (ed.), 1975, *Political Language and Oratory in Traditional Societies*, New York & London, Academic Press.
- BLOCH Maurice, 1995, « Le cognitif et l'ethnographique », *Gradhiva* 17, pp. 45-54.
- BLOCH Maurice, 1998, *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Boulder/Oxford, Westview Press.
- BLOCH Maurice, 2006, *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain. L'exemple de la théorie de l'esprit*, Paris, Collège de France/Fayard (Leçons inaugurales du Collège de France n°184).
- BONHOMME Julien, 2005, *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS Editions et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BONHOMME Julien, 2006 « La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, n°17, numéro spécial Anthropologie religieuse, pp.1938-1953.
- BONI Nazi, 1962, *Crépuscule des temps anciens, chronique du Bwamu*, (roman), Paris, Présence Africaine.
- BONNET Doris, 1982, *Le proverbe chez les Mossi du Yatenga (Haute-Volta)*, Paris, SELAF.
- BONTE Pierre et IZARD Michel, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- BONVINI Emilio, 1985, « Un exemple de communication linguistique orale : les noms de chiens chez les Kasina de Haute-Volta », in Thomas J. (éd.), *Linguistique, Ethnologie, Ethnolinguistique*, Paris, SELAF, p. 113 à 126 (Numéro spécial, 17).
- BONVINI, Emilio, 1987, Anthroponymes et zonymes dans le contexte de la communication orale, in Fernandez-Vest, Jocelyne (éd.), *Kalevala et traditions orales du monde*, Paris, CNRS, pp. 503-510.
- BORNAND Sandra, 2005, *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala.

- BORNAND Sandra, 2006, « De l'éloge du nom chez les Zarma du Niger », *Cahiers de Littérature Orale*, 59-60, pp. 131-164.
- BOUQUIAUX Luc et THOMAS Jacqueline (éd.), 1976, *Enquête et description des langues à tradition orale*, 3 volumes, Paris, SELAF (2<sup>e</sup> édition).
- BROMBERGER Christian, 1982, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages* n°66, pp. 103-124.
- BROMBERGER, Christian, 1983, « De l'anthroponymie », *L'Uomo*, Volume VII, nn. ½, pp. 7-21.
- CAILLIE René, 1979, *Voyage à Tombouctou* (2 tomes), *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et autres peuples ; pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, par René Caillié*, Paris, Librairie François Maspero (rééd. La Découverte) (1<sup>ère</sup> éd. 1830)
- CALAME-GRIAULE Geneviève, 1987, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie (Gallimard 1<sup>ère</sup> édition : 1965).
- CALAME-GRIAULE Geneviève, 1970, « Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines », *Langages* n°18, pp. 22-47.
- CAMARA Sory, 1992, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala (1<sup>ère</sup> édition en 1975).
- CANUT Cécile, 2000a, « De la sociolinguistique à la sociologie du langage : de l'usage des frontières », *Langage et Société*, 91, pp. 89-95.
- CANUT Cécile, 2000b, « Subjectivité, imaginaires et fantasmes des langues : la mise en discours "épilinguistique" », *Langage et Société*, 93, pp. 71-97.
- CANUT Cécile, 2001a, « Pour une nouvelle approche des pratiques langagières », *Cahiers d'études africaines*, 163-164. <http://etudesafricaines.revues.org/document101.html>
- CANUT Cécile, 2001b, « À la frontière des langues. Figures de la démarcation », *Cahiers d'études africaines*, 163-164. <http://etudesafricaines.revues.org/document104.html>
- CAPRON Jean, 1957, « Quelques notes sur la société du do chez les populations bwa du cercle de San », *Journal de la Société des Africanistes*, Tome XXVII, fasc.1, pp. 81-129.
- CAPRON Jean, 1962, « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles », *Africa, Journal of the International African Institute*, XXXII, 2, pp. 132-171.
- CAPRON Jean, 1971, « Association d'âge, économie et pouvoir chez les populations bwa-pwesya », in D. Paulme (éd.), *Classes et associations d'âges en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, pp. 24-62.
- CAPRON Jean, 1973, *Communautés villageoises bwa, Mali - Haute-Volta*, Tome 1 fascicule 1, Paris, Institut d'ethnologie, 371 p.
- CAPRON Jean, 1988, *Introduction à l'étude d'une société villageoise, 1955-1968*, Tours, Université François Rabelais de Tours.
- CARATINI Sophie, 2004, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- CARROLL John M., 1983, "Toward a functional theory of names and naming", *Linguistics*, Vol.21, n°2, pp. 341-371.
- CASAJUS Dominique, 2000, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, La Découverte.
- CAUVIN Jean, 1976, « Les proverbes comme expression privilégiée de la pensée imageante », *Afrique et Langage*, n° 6, p. 5 à 34.
- CAUVIN Jean, 1980, *L'image, le langage et la pensée (vol. 1) L'exemple des proverbes (Mali)*, Saint Augustin, Anthropos Institut - Haus Völker und Kulturen.
- CHARBONNEL Nanine et KLEIBER Georges (éds), 1999, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF.
- CLIFFORD James, 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, (énsb-a) (éd. originale 1988).
- CLIFFORD James et MARCUS George, 1986, *Writing Culture : the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- CONENNA Mirella et KLEIBER Georges, 2002, « De la métaphore dans les proverbes », in Balibar-Mrabti Antoinette et Conenna Mirella (éds), *Nouvelles approches de la métaphore, Langue française* n°134, Paris, pp. 58-77.



- COQUET Michèle, 1994, *Le soleil mangé. Du langage des formes et des matières dans une société sans écriture, les Bwaba du Burkina Faso*. Thèse de doctorat de l'École Pratique des Hautes Études, sous la direction de Michel Cartry, Paris.
- COULIBALY Elisée, 2006, *Savoirs et savoir-faire des anciens métallurgistes d'Afrique. Procédés et techniques de la sidérurgie directe dans le Bwamu (Burkina Faso et Mali)*, Paris, Karthala.
- CREMER Jean, 1924, *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises* (documents recueillis et traduits par Jean Cremer, introduction par Henri Labouret), Tome III : *Les Bobo, la vie sociale*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- CREMER Jean, 1927, *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises* (documents recueillis et traduits par Jean Cremer), Tome IV : *Les Bobo, la mentalité mystique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- DACHER Michèle, 2005, *Cent ans au village. Chronique familiale gouin (Burkina Faso)*, Paris, Karthala.
- DAUPHIN-TINTURIER Anne-Marie et DERIVE Jean (dir.), 2005, *Oralité africaine et création*, Paris, Karthala.
- DELAFOSSÉ Maurice, 1972, *Haut Sénégal-Niger (Soudan français)*, (Trois tomes), série d'études publiées sous la direction de M. le Gouverneur Clozel, Paris, Maisonneuve et Larose, (1<sup>ère</sup> éd. 1912).
- DEMBELE Paa'anuu Cyriaque, 1981, *L'idéologie des contes chez les Bwa du Mali, étude ethnolinguistique*, Thèse de Troisième cycle sous la direction de G. Calame-Griaule, Paris, Université de Paris III - Sorbonne Nouvelle.
- DENA Pobanou Joseph, 1982, *Le mariage et l'enlèvement des filles chez les Dwena (Bwa de Fangasso, cercle de Tominian)*, Mémoire de l'École Normale Supérieure, Bamako.
- DEVEREUX Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion (1<sup>ère</sup> éd. 1967).
- DIAGNE Mamoussé, 2005, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- DIALLO Youssouf, 1997, *Les Fulbe du Boobola. Genèse et évolution de l'État de Barani (Burkina Faso)*, Cologne, Rüdiger Köppe.
- DIARRA Jean-Gabriel, 1977, *Recueil de proverbes bwa*, Mémoire sous la direction de Jean Cauvin, Abidjan, I.S.C.R.
- DIARRA Joseph Tanden, 2006, *Introduction à l'histoire du peuplement du pays bo du nord-ouest (Mali). Problématique de l'historicité de l'identité ethnique bo*, Thèse de doctorat en Histoire sous la direction d'Hélène d'Almeida-Topor, Paris I-Panthéon-Sorbonne.
- DIARRA Joseph Tanden, 2008, *L'ethnie bo existe-t-elle ?*, Paris, L'Harmattan.
- DIARRA Pierre, 1986, *Vivre avec les morts et mourir avec les vivants. Une esquisse de théologie de la mort pour les Bwa du Mali*, Mémoire de maîtrise en théologie sous la direction de Claude Geffré, Institut Catholique de Paris.
- DIARRA Pierre, 1988, *La sagesse comme figure de la raison*, Mémoire de maîtrise de Philosophie sous la direction de Jean Greisch, Institut Catholique de Paris.
- DIARRA Pierre, 2002, *Proverbe et Philosophie. Essai sur la pensée des Bwa du Mali*, Paris, Karthala.
- DIARRA Pierre, 2007, « Le proverbe africain en contexte interculturel : une incompréhension systématique », in Marie-Dominique Popelard (éd.), *Moments d'incompréhension. Une approche pragmatique*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp.17-30.
- DIAWARA Mamadou, 2003, *L'empire du verbe et l'éloquence du silence*, Cologne, Rüdiger Köppe.
- DURANTI Alessandro, 1994, *From Grammar to Politics. Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- DURANTI Alessandro (ed.), 2001a, *Key Terms in Language and Culture*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers.
- DURANTI Alessandro (ed.), 2001b, *Linguistic Anthropology. A Reader*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing.
- DURANTI Alessandro (ed.), 2004, 2006, *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1956, « 'Sanza, a Characteristic Feature on Zande Language and Thought », *Bull. Sch. Orient. Afr. Stud.* 18, p. 161 à 180.

- FABIAN Johannes, 1990, *Power and Performances: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaïre*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- FARDON Richard & FURNISS Graham (ed.), 2000, *African Broadcast Cultures. Radio in Transition*, Oxford-Harare-Cape Town-Westport, Connecticut, James Currey/Baobab/David Philip/Praeger.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.
- FERNANDEZ, James W., 1986, *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press.
- FERRY Luc, 1990, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset.
- FINE Agnès et OUELLETTE Françoise-Romaine (éd.), 2005, *Le Nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (Les Anthropologiques).
- FURNISS Graham, 2004, *Orality: the Power of the Spoken Word*, London, Palgrave Macmillan.
- FURNISS Graham & GUNNER Liz (eds), 1995, *Power, Marginality and Oral Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GARY-PRIEUR Marie-Noëlle, 1994, *Grammaire du nom propre*, Paris, PUF.
- GEERTZ Clifford, 1983, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard. (1<sup>ère</sup> éd. 1973)
- GEERTZ Clifford, 1996, *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié. (1<sup>ère</sup> éd. 1988)
- GHASARIAN Christian (dir.), 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.
- GOFFMAN Erving, 1964, « The Neglected Situation », [Special Publication, *The Ethnography of Communication* edited by John J. Gumperz and Dell Hymes], vol. 66, number 6, part 2, American Anthropological Association, p. 133 à 136. (Traduction française : « La situation négligée », in *Les moments et les hommes*, Paris, Seuil/Minuit, 1988).
- GOODY Jack, 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF.
- GORDON Raymond G., Jr. (ed.), 2005. *Ethnologue: Languages of the World*, Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>.
- GRICE Paul H., 1979, « Logique et conversation », *Communications*, n°30, p. 41 à 58.
- GUILLERMIT Louis, 1986, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Paris, Editions du CNRS.
- GUMPERZ John J., 1989, *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*, Paris, L'Harmattan, 243 p. [Traduction de *Discourse stratégie* (exceptés chap. 6 et 7) et du chapitre 10 de *Language and social Identity*, deux ouvrages parus en 1982 aux Cambridge University Press].
- HEINE Bernd & NURSE Derek (dir.), 2004, *Les langues africaines*, Paris, Karthala. (éd. originale 2000)
- HERTRICH Véronique, 1996, *Permanences et changements de l'Afrique rurale, Dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*, Paris, CEPED.
- HERTRICH Véronique et LESCLINGAND Marie, 2003, « Jeunesse et passage à l'âge adulte chez les Bwa du Mali », in Hertrich, Véronique et Keïta, Seydou (coordonné par), *Questions de population au Mali*, Bamako, Le Figuier, pp. 251-281.
- HOUIS Maurice, 1963, *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar, I.F.A.N. (Initiations et études africaines XVII).
- HYMES Dell & GUMPERZ John (eds.), 1964, *The Ethnography of Communication*. American Anthropologist, 66:6, Part 2.
- HYMES Dell, 1974, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- HYMES Dell, 1991, *Vers la compétence de communication*, Paris, Didier.
- JACQUES Francis, 1979, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF.
- JACQUES Francis, 1982, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier Montaigne.
- JACQUES Francis, 1983, « La mise en communauté de l'énonciation », *Langages*, vol. 18, n°70, pp. 47-72.
- JACQUES Francis, 1985, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF.
- JAMIN Jean, 1977, *Les lois du silence*, Paris, Maspéro.
- JOLLY Eric, 2004, *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

- JOLY André, 1983, « Bronislaw Malinowski : de l'anthropologie linguistique à la linguistique anthropologique », *L'Ethnographie*, 2, pp. 47-60.
- JOURDAN Christine et LEFEBVRE Claire, 1999, *L'Ethnolinguistique aujourd'hui, état des lieux, Anthropologie et sociétés*, 23-3.
- JULLIEN François, 1995, *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset.
- KANT Emmanuel, 1966, *Logique*, Paris, Vrin (1<sup>ère</sup> éd. 1800).
- KANT Emmanuel, 1980, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard (La Pléiade), Volume 1, pp. 705-1470, (1<sup>ère</sup> éd. 1781).
- KANT Emmanuel, 1985, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard (La Pléiade), Volume 2, pp. 847-1299 (1<sup>ère</sup> éd. 1790).
- KANT Emmanuel, 1986, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Gallimard (La Pléiade), Volume 3, pp. 939-1144 (1<sup>ère</sup> éd. 1798).
- KAWADA, Junzo, 1998, *La voix. Etude d'ethnolinguistique comparative*, Paris, Editions de l'EHESS (édition originale : *Koe*, Tokyo, Chikuma Shobô, 1988).
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, 1986, *L'implicite*, Paris, Armand Colin.
- KILANI Mondher, 2000, *L'invention de l'autre, Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot (1<sup>ère</sup> éd. 1994).
- KLEIBER Georges, 1981, *Problèmes de référence : descriptions définies et noms propres*, Metz, Centre d'analyse syntaxique.
- KLEIBER Georges, 1991, « Du nom propre non modifié au nom propre modifié. Le cas de la détermination des noms propres par l'adjectif démonstratif », *Langue française*, Vol.92, n°1, pp.82-103.
- KLEIBER Georges, 2000, « Sur le sens des proverbes », in Anscombre (ed) *La parole proverbiale, Langages* n°139.
- KRIPKE Saul, 1982, *La logique des noms propres*, Paris, Les éditions de Minuit, (1<sup>ère</sup> éd. 1972).
- LARGUECHE, Evelyne, 1983, *L'effet injure. De la pragmatique à la psychanalyse*, Paris, PUF.
- LARGUECHE, Evelyne, 1997, *Injure et sexualité. Le corps du délit*, Paris, PUF.
- LARGUECHE, Evelyne, 2004, « L'injure comme objet anthropologique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°103/104, pp. 29-56.
- LE MOAL Guy, 1957, « Note sur les populations bobo », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Tome XIX, série B, n°3-4, p. 418 à 430.
- LE MOAL Guy, 1980, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Paris, ORSTOM, X p. + 535 p.
- LEROY Sarah, 2001, *Entre identification et catégorisation, l'antonomase du nom propre en français*, thèse (sous la direction de Paul Siblot), Montpellier III.
- LESCLINGAND Marie, 2004, « Nouvelles stratégies migratoires des jeunes femmes rurales au mali : de la valorisation individuelle a une reconnaissance sociale », *Sociétés contemporaines*, n° 55, pp. 21-42.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MAC DONALD Charles, 1999, « De l'anonymat au renom. Systèmes du nom personnel dans quelques sociétés d'Asie du Sud-Est (notes comparatives). », in Massard-Vincent Josiane et Pauwels Simonne, *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris, Karthala.
- MALINOWSKI Bronislaw, 2002, *Les jardins de corail*, Paris, La Découverte & Syros (éd. originale 1935).
- MANESSY Gabriel, 1960, *Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa, (dialecte de Bondoukuy)*, Publications de la section de langues et littératures, n° 5, Dakar, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- MANESSY Gabriel, 1961, *Le bwamu et ses dialectes*, Publications de la section de langues et littératures, n° 9, Dakar, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- MANESSY Gabriel, 1984, « Le bwamu et les langues voltaïques », *Afrika und Übersee*, Band LXVI / 2, 1983, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, p. 231 à 258.
- MARCUS George E., 1998, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press.
- MARCUS George E., 2002, « Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *ethnographiques.org*, Numéro 1, avril [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2002/Marcus.html>

- MARCUS George E. & FISCHER Michael M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- MARIE Alain (dir.), 1997, *L'Afrique des individus : Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).
- MARTY François, 1971, « Jugement esthétique et communication », in *La communication, Actes du XV<sup>e</sup> congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Montréal, pp. 229-233.
- MASSARD-VINCENT Josiane et PAUWELS Simonne, 1999, *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris, Karthala.
- MASQUELIER Bertrand, 2001, « Pratiques discursives, interlocution et pragmatique : objets d'enquête ethnographique », *Cahiers de Littérature Orale*, n°50, pp. 231-260.
- MASQUELIER Bertrand, 2005, « Anthropologie sociale et analyse du discours », *Langage et société*, n°114, pp. 73- 89.
- MASQUELIER Bertrand et SIRAN Jean-Louis (dir.), 2000, *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- MBOT Jean-Emile, 1975, *ebughi bifa : « Démonter les expressions ». Enonciation et situations sociales chez les Fang du Gabon*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- MESCHONNIC Henri, 1976, « Les proverbes, actes de discours », *Revue des Sciences Humaines*, n° spécial 163, Lille, p. 419 à 430.
- MIEDER Wolfgang, 1997, "Modern Paremiology in Retrospect and Prospect", in Willem SAAYMAN (ed.), *Embracing the baobab tree*, Pretoria, University of South Africa Press.
- MIEDER Wolfgang & DUNDES Alan (eds), 1981, *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*, New York & London, Garland Publishing, INC.
- MOTTE-FLORAC Elisabeth et GUARISMA Gladys (éd.), 2004, *Du terrain au cognitif. Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences*, Leuven-Paris-Dudley, MA, Peeters/SELAF.
- OBENG Samuel G., 2001, *African Anthroponymy. An Ethnopragmatic and Morphophonological Study of Personal Names in Akan and Some African Societies*, München, Lincom Europa.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête* n°1, pp. 71-109.
- ONG Walter J., 1982, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London and New York, Routledge (rééd. en 2002).
- PAINE Robert, 1981, *Politically Speaking: Cross-Cultural Studies of Rhetoric*, Philadelphia, Institute for the Studies or Human Issues.
- PAULHAN Jean, 1966, *L'expérience du proverbe, Œuvres complètes*, Tome 2, Paris, Cercle du Livre Précieux, p. 99-124.
- PHILONENKO Alexis, 1972, *L'œuvre de Kant*, Tome second : *Morale et politique*, Paris, Vrin.
- PLATIEL Suzy, 1994, « Mal-entendu et incompréhension », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°25/26, pp. 131-156.
- POPELARD Marie-Dominique, 2002, *Ce que fait l'art*, Paris, PUF.
- POTTIER Bernard, 1970, *L'ethnolinguistique*, *Langages* n°18 (numéro spécial).
- PRANDI Michele, 2002, « La métaphore : de la définition à la typologie », in Balibar-Mrabti et Conenna (eds), *Nouvelles approches de la métaphore*, *Langue française* n°134, Paris, pp. 6-20.
- RABINOW Paul, 1988, *Un ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette. (1<sup>ère</sup> éd. 1977)
- RASILLY Bernard de, 1965, « Bwa laada : coutumes et croyances bwa », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Tome XXVII, série B, fascicule 1-2, janvier avril 1965, p. 99 à 154.
- RASILLY Bernard de, 1994, *Dictionnaire Boomu - Français*, San, (ronéo).
- RENAUT Alain, 1989, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard.
- RETEL-LAURENTIN Anne, 1974, « Signification des noms individuels de naissance des Bobo-oulé de Haute-Volta », *Notes et documents voltaïques*, VII (3) avril-juin : p. 3 à 15 et VIII (1) octobre-décembre : pp. 40-51, Ouagadougou, Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique.
- RETEL-LAURENTIN Anne, 1979, « Evasions féminines dans la Volta Noire », *Gens et paroles d'Afrique, écrits pour Denise Paulme*, *Cahiers d'Études Africaines*, n° 73 - 76, vol. XIX, cahiers 1-4, Paris, Mouton & Co, p. 253 à 298.

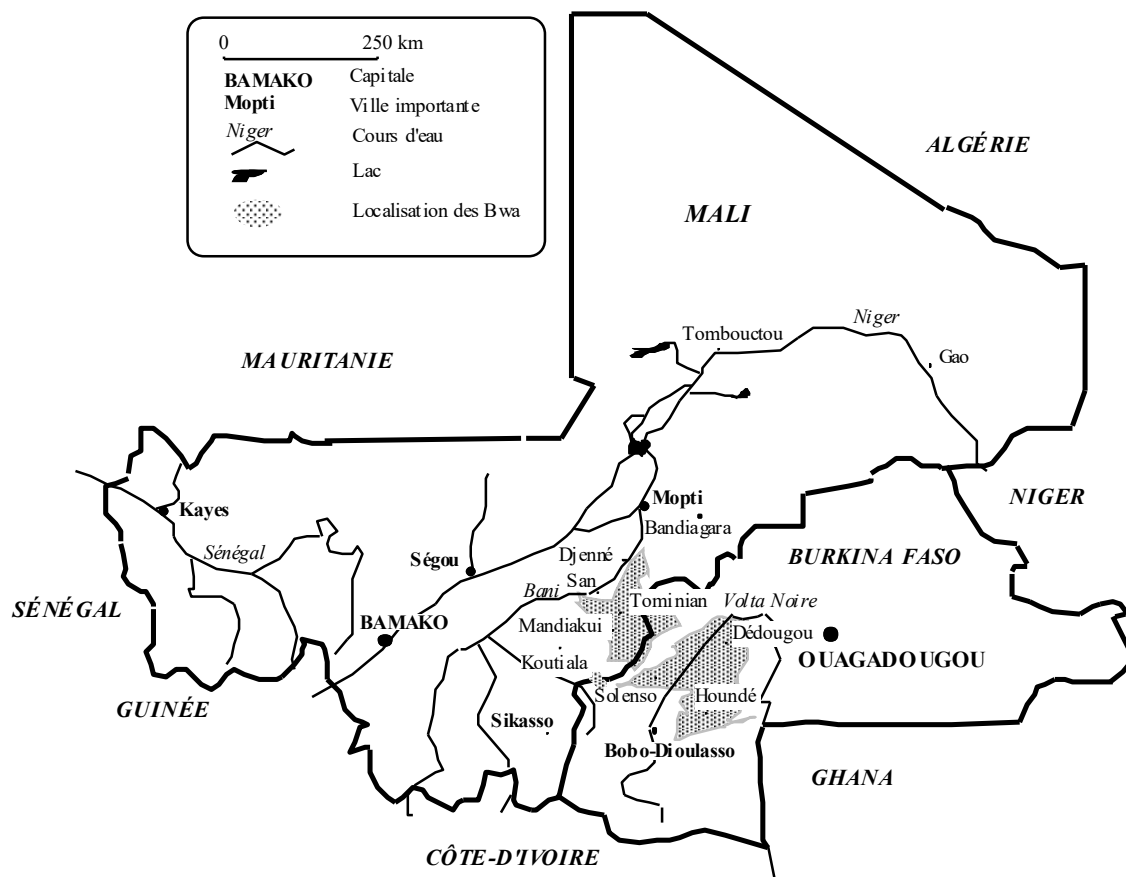
- RETEL-LAURENTIN A. et HORVATH S., 1972, *Les noms de naissance. Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique Noire*, Paris, SELAF, 151 p, (Bibliothèque de la SELAF, 30).
- REY Alain (dir.), 1992, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.
- Rhétorique du proverbe, 1976, *Rhétorique du proverbe, Revue des Sciences Humaines*, n° 163 spécial, Lille.
- RICCEUR Paul, 1975, *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- ROULON Paulette et DOKO Raymond, 1983, « La parole pilée : accès au symbolisme chez les Gbaya 'bodoë de Centrafrique », *Cahiers de Littérature Orale*, n°13, p. 33 à 49.
- SALADIN D'ANGLURE Bernard, 2006, « Le système des noms de personne inuit, un "fait social total" », *Cahiers de Littérature Orale*, n°59/60, pp. 287-316.
- SAPIR J. David & CROCKER J. Christopher (ed.), 1977, *The social Use of Metaphor, Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SAUSSURE Ferdinand (de), 1972, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- SEGALEN Victor, 1986, *Essai sur l'exotisme*, Paris, L.G.F.
- SEWANE Dominique, 2003, *Le souffle du mort. Les Batammariba (Togo, Bénin)*, Paris, Plon (Terre Humaine).
- SIBLOT Paul, 1987a, « Présentation », *Cahiers de Praxématique*, n°8, pp. 3-5.
- SIBLOT Paul, 1987b, « De la signification du nom propre », *Cahiers de Praxématique*, n°8, pp. 97-114.
- SIBLOT Paul, 1995a, *Comme son nom l'indique...*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Montpellier III.
- SIBLOT Paul, 1995b, « Noms propres et image de marque. De la construction du sens dans les noms propres », in Noailly M. (éd.), *Nom propre et nomination*, Toulouse, PU Toulouse-Le Mirail, pp. 147-186.
- SIRAN Jean-Louis, 1987, « Signification, sens, valeur. Proverbes et noms propres en pays vouté (Cameroun) », *Poétique*, n° 72, Paris, p. 403 à 429.
- SIRAN Jean-Louis, 1993, « Rhetoric, Tradition and Communication : the Dialectics of Meaning in Proverb Use », *MAN*, Volume 28, Number 2, June 1993, London, p. 225 à 242.
- SIRAN Jean-Louis, 1994, « Les énoncés ne sont pas des choses, mais des événements », *Journal des Anthropologues*, n°57-58, p. 106 à 117.
- TAMBA Irène, 2000, « Le sens métaphorique argumentatif des proverbes », *Cahiers de praxématique* n°35, Montpellier, pp. 39-57.
- TAUXIER Louis, 1912, *Le Noir du Soudan, Pays Mossi et Gourounsi, Documents et Analyses*, Paris, Emile Larose. [Chap. 1 : « Les Bobo », p. 29 à 79].
- TAYLOR Archer, 1985, *The Proverb and an Index to The Proverb*, Bern, Peter Lang (1<sup>ère</sup> éd. 1931).
- THOMAS Jacqueline, 1970, *Contes, proverbes, devinettes ou énigmes, chants et prières ngbaka-ma'bo (Rép. centrafricaine)*, avec la collaboration de S. Arom et de M. Mavode, Paris, Klincksieck, (Langues et Littératures de l'Afrique Noire, 6).
- THOMAS Jacqueline, 1987, « D'autres propos sur l'ethnolinguistique », in *Ethnologiques*, hommages à Marcel Griaule, Paris, Hermann, p. 415 à 418.
- THOMAS Jacqueline (éd.), 1985, *Linguistique, Ethnologie, Ethnolinguistique* (la pratique de l'anthropologie aujourd'hui), Actes du colloque international du CNRS organisé par l'Association française des Anthropologues, Sèvres, 19-21 novembre 1981, Paris, SELAF, 252 p., (n° spécial 17).
- TUDESQ André-Jean, 1998, *L'espoir et l'illusion. Actions positives et effets pervers des médias en Afrique subsaharienne*, Talence, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- TUDESQ André-Jean, 2002, *L'Afrique parle, l'Afrique écoute. Les radios en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala.
- TYLER Stephen A., 1978, *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning, and Culture*, New York, Academic Press, Inc.
- VAXELAIRE Jean-Louis, 2005, *Les noms propres. Une analyse lexicologique et historique*, Paris, Honoré Champion.
- VERNIER Bernard, 1999, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris, PUF (Ethnologies-Controverses).
- VINCENT Jeanne-Françoise et BOUQUIAUX Luc, 1985, *Mille et un proverbes Beti recueillis par Théodore Tsala*, Paris, SELAF.

- VOM BRUCK Gabriele & BODENHORN Barbara (eds), 2006, *The Anthropology of Names and Naming*, Cambridge University Press.
- WILLIAMS Patrick, 1993, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. (Ethnologie de la France)
- YANKAH Kwesi, 1989, *The Proverb in the Context of Akan Rhetoric : a Theory of Proverb Praxis*, Bern, Lang.
- YANKAH Kwesi, 1995, *Speaking for the Chief. Ōkyeame and the Politics of Akan Royal Oratory*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- ZAHAN Dominique, 1963, *Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris - La Haye, Mouton, 208 p.
- ZEMPLENI Andras, 1996, « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, n°20, pp. 23-41.
- ZONABEND Françoise, 1977, « Pourquoi nommer », in LEVI-STRAUSS Claude (éd.), *L'Identité*, Paris, PUF.
- ZONABEND Françoise, 1980, « Le nom de personne », *L'Homme*, oct.déc., XX (4), pp. 7-23.
- ZONABEND Françoise, 1983, « De l'anthroponymie », », *L'Uomo*, Volume VII, nn. 1/2, pp. 23-29.
- ZUMTHOR Paul, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil.
- ZUMTHOR Paul, 1994, « Poésie et vocalité au Moyen Âge », *Cahiers de Littérature Orale*, n°36, pp. 10-34.

## Annexes

Carte n°1 : Localisation des Bwa au Mali

Carte n°2 (page suivante) : Carte du pays boo (Préfectures de San et de Tominian, Mali)









## Table des matières

<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>3</b>
<b>PREMIERE PARTIE</b>	
<b>DE LA « COMMUNICABILITE » AU DISCOURS PROVERBIAL : UN CHEMINEMENT AU CONFLUENT DE PLUSIEURS DISCIPLINES .....</b>	<b>8</b>
CHAPITRE 1 NOTION KANTIENNE DE « COMMUNICABILITE » ET APPROCHE PRAGMATIQUE .....	10
1/ <i>Comment la notion de « communicabilité » fut à l'origine d'un questionnement.....</i>	10
2/ <i>Une approche pragmatique qui conduit de la philosophie à l'anthropologie linguistique.....</i>	13
3/ <i>Rôle des laboratoires de recherche sur ma démarche interdisciplinaire .....</i>	15
CHAPITRE 2 FAIRE L'EXPERIENCE D'EVENEMENTS DE LANGAGE : DE LA NECESSITE DE DEVENIR OBSERVATRICE.....	21
1/ <i>Avoir le souci du terrain .....</i>	21
2/ <i>Comment observer des manières de parler ?.....</i>	24
CHAPITRE 3 QUE « FAIT » LE PROVERBE ? .....	31
1/ <i>Parler en proverbes .....</i>	31
2/ <i>Discours proverbial et mise à jour des enjeux sociaux de la parole.....</i>	34
<b>DEUXIEME PARTIE</b>	
<b>UNE ETHNOGRAPHIE DE LA PAROLE CHEZ LES BWA .....</b>	<b>38</b>
CHAPITRE 4 UNE RELATION EVOLUTIVE AU TERRAIN .....	40
1/ <i>Arrivée au village de Sialo : le terrain comme un puzzle.....</i>	40
2/ <i>Choix d'un ancrage socioculturel et linguistique .....</i>	42
3/ <i>Construire sa propre histoire.....</i>	47
CHAPITRE 5 APPRENDRE A COMMUNIQUER AUTREMENT .....	55
1/ <i>Ré-apprendre à parler .....</i>	55
Accéder à la parole des anciens.....	57
Possible créativité personnelle .....	60
2/ <i>Confronter des manières de parler différentes .....</i>	62
3/ <i>Des modalités de communication multiples et évolutives sur le terrain .....</i>	65
<b>TROISIEME PARTIE</b>	
<b>À L'ECOUTE DES NON-DITS ET DES SOUS-ENTENDUS : UNE VOIE D'APPROCHE POUR L'ANTHROPOLOGIE ?.....</b>	<b>71</b>
CHAPITRE 6 COMPRENDRE L'ORALITE, SES IMAGES ET SES SILENCES .....	73
1/ <i>La parole est-elle énoncée pour être entendue ? .....</i>	73
2/ <i>Le refus d'être explicite.....</i>	75
3/ <i>L'observation de la vie animale.....</i>	78
4/ <i>Une parole qui tend au silence.....</i>	81
CHAPITRE 7 L'ANTHROPOLOGUE FACE AU RECOURS A LA PAROLE VOILEE : COMMENT EN FAIRE UN OUTIL POUR L'ANALYSE ?.....	84
1/ <i>Émission sur le mode implicite et enjeux de sens.....</i>	84
2/ <i>Nommer pour dire ce qui ne se dit pas .....</i>	86
3/ <i>L'attention à l'usage de la parole voilée comme clé d'entrée pour l'anthropologie.....</i>	93
<b>CONCLUSION ET PERSPECTIVES D'AVENIR.....</b>	<b>98</b>
Bilan concernant mon expérience de l'enseignement universitaire.....	98
<i>Direction de mémoires de recherche .....</i>	99
Travaux de Maîtrise et de Master 1 dont j'ai assuré la direction (mémoires soutenus seulement) :.....	99
Suivi des doctorants .....	100
Implications dans l'expertise.....	101
Implications dans l'édition scientifique.....	102

Implications dans la recherche collective .....	102
LISTE DES TRAVAUX ET PUBLICATIONS.....	107
<i>a/ Travaux universitaires</i> .....	107
<i>b/ Ouvrages</i> .....	107
<i>c/ Directions d'ouvrage ou de numéro de revue</i> .....	107
<i>d/ Chapitres parus dans des ouvrages collectifs</i> .....	107
<i>e/ Articles parus dans des revues</i> .....	108
<i>f/ Comptes rendus parus dans des revues scientifiques</i> .....	109
<i>g/ Traduction</i> .....	109
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES CITEES.....	110
ANNEXES .....	118
TABLE DES MATIERES .....	120