

Langage, culture et expression littéraire du point de vue de l'anthropologie linguistique

Cécile Leguy

▶ **To cite this version:**

Cécile Leguy. Langage, culture et expression littéraire du point de vue de l'anthropologie linguistique . Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère. Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques, Riveneuve éditions, 2014, 9782360132638. hal-01391737

HAL Id: hal-01391737

https://univ-sorbonne-nouvelle.hal.science/hal-01391737

Submitted on 3 Nov 2016

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.

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

Langage, culture et expression littéraire
du point de vue de l'anthropologie linguistique

Cécile LEGUY

Université de Sorbonne Nouvelle – Paris 3, EA 2288

Introduction

La recherche en anthropologie linguistique a mis l'accent sur la complexité des rapports entre langues et cultures, notamment grâce aux travaux d'Alessandro Duranti, chercheur américain d'origine italienne qui a beaucoup œuvré pour le développement de cette « discipline-frontière », pour reprendre les termes de Frank Alvarez-Pereyre (2003). En effet, en passant d'une conception de l'histoire de l'anthropologie linguistique comme succession de trois paradigmes (Duranti, 2003) à une conception en termes d'engagements ontologiques (Duranti, 2011), l'anthropo-linguiste a montré combien le langage est un instrument dont chacun use de différentes manières dans les diverses situations sociales. Le langage n'est pas seulement ce moyen non-neutre de construction d'une vision du monde, tel qu'il était présenté par Edward Sapir ou Benjamin Lee Whorf : il est un instrument au service d'agents qui l'utilisent de manière intentionnelle, soit pour maintenir soit pour contester, une organisation du monde, une différenciation sociale.
Pour illustrer cette approche et montrer l'intérêt de tenir compte, dans l'étude du langage en situation culturelle, non seulement des relations sociales mais aussi des stratégies individuelles, je prendrai l'exemple d'une pratique « littéraire » fort appréciée en contexte d'oralité et plus précisément en Afrique de l'Ouest : le recours au proverbe dans le discours.

1. L'anthropologie linguistique face aux relations langues (langages)/cultures

L'anthropologie linguistique, consacrée à l'étude des usages du langage, se présente comme explorant un champ d'investigation à la frontière des deux disciplines, avec un regard délibérément interdisciplinaire et soumis aux exigences de cette spécificité (Alvarez-Pereyre, 2003). Duranti publie en 2003 un article qu'il intitule : « Language as Culture in U.S. Anthropology: Three Paradigms »[1] et dans lequel il retrace l'histoire de la pensée en anthropologie linguistique. Cette histoire est en interdépendance avec celle, plus générale, de l'anthropologie elle-même. Cependant, elle ne doit pas être lue de

[1] Que l'on peut traduire ainsi : « Le langage (ou la langue, puisque l'anglais permet cette confusion) comme culture dans l'anthropologie américaine : trois paradigmes ».

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

manière linéaire seulement, le passage à un nouveau paradigme n'empêchant pas la poursuite de travaux s'inscrivant dans un paradigme précédent.

1.1. Boas, Sapir et le premier paradigme

Le premier paradigme, tel que Duranti le définit, naît avec les travaux de Franz Boas sur les langues et productions orales des peuples amérindiens. Il comprend des études visant principalement à documenter, décrire et classer les langues vernaculaires. Dès la fin du 19ème siècle, l'anthropologue d'origine allemande s'est intéressé aux langues des populations sur lesquelles il menait ses enquêtes, incitant ses étudiants à faire de même. Refusant la conception évolutionniste dominante à son époque, il considérait toutes les cultures (et toutes les langues) comme étant d'égale valeur, pareillement dignes d'une étude approfondie. Ses recherches ont eu un grand impact sur la valorisation des langues et cultures autochtones.

Ainsi, les premiers pas de l'anthropologie américaine sont-ils marqués par l'existence de nombreux travaux combinant recherche ethnographique et recherche linguistique, en vue de la connaissance et de la sauvegarde des langues et cultures amérindiennes menacées. Dans le cadre de ce premier paradigme, la langue est conçue comme complexe lexico-grammatical et les unités d'analyse privilégiées en sont la phrase, le mot, le morphème et même le phonème. Boas défend l'idée que chaque langue possède une structure propre, qu'il est nécessaire de dégager indépendamment des cadres grammaticaux des langues indo-européennes, dans la mesure où cette structure est révélatrice de l'activité inconsciente de l'esprit. On lui doit la description de plusieurs langues du nord-ouest du continent américain (chinook, kwakiutl, tsimshian, etc.) ainsi que les premiers travaux sur les Pueblos du Nouveau-Mexique, auprès desquels il enquête de 1919 à 1922. Il met au point des méthodes de recueil de textes, qu'il transmet à ses étudiants et aux informateurs locaux avec lesquels il collabore. Des milliers de pages de « textes oraux » – mythes, descriptions de rituels, anecdotes, etc. –, retranscrits et traduits, sont rassemblés selon cette perspective. Ceux qui travaillent suivant ce paradigme choisissent ainsi, comme méthode pour la collecte de données, la confection de listes de mots, l'élaboration de grammaires propres à chaque langue et le recueil de textes traditionnels dits par des locuteurs natifs. En France, le projet sera poursuivi par certains des chercheurs se réclamant de l'ethnolinguistique ou des ethnosciences, comme par exemple l'équipe formée autour de Jacqueline Thomas pour la rédaction de l'*Encyclopédie des Pygmées Aka*[2].

Le principal résultat théorique des différents travaux relevant de ce premier paradigme, fondés sur les études comparatives, est la mise en valeur de la relativité linguistique (Duranti, 2003 : 326). En effet, les intuitions de Boas sont reprises par l'un de ses étudiants, Edward Sapir, qui pense comme lui que langue et culture sont intimement liées, conception qui a l'avantage de ne pas isoler le langage de son contexte culturel et social et en fait au contraire le lieu privilégié où l'on peut saisir le rapport de l'homme au

[2] Quatorze volumes actuellement publiés aux éditions Peeters, sous la direction de Jacqueline Thomas, Serge Bahuchet, Alain Epelboin et Susanne Fürniss, de 1981 à 2011.

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

monde qui l'entoure. Pour Sapir, la langue prédomine sur la pensée et par conséquent sur la culture : c'est elle qui organise l'expérience, chaque système linguistique pouvant impliquer une vision du monde différente. Les nuances de significations repérables quand on passe d'une langue à l'autre s'expliqueraient du fait que la perception que l'on a du réel est fondée sur nos habitudes linguistiques.

C'est plus précisément Benjamin Lee Whorf qui développe cette conception d'une influence du langage sur la pensée sous le nom de « principe de la relativité linguistique » (Whorf, 1969 [1956])[3]. Il fonde ses réflexions sur sa connaissance du hopi, la langue des Indiens hopi du Nouveau-Mexique et d'Arizona qu'il a en grande partie apprise sur le terrain, mais aussi auprès d'un locuteur natif vivant à New York. Son analyse de l'expression du temps l'amène à penser qu'un Hopi ne parlant que sa langue n'a pas la même conception qu'un anglophone, dans la mesure où le hopi ne possède pas de formes grammaticales spécifiques distinguant le passé, le présent et le futur. Sapir et Whorf étant morts tous deux prématurément, leurs principaux travaux sont publiés à titre posthume et ce qu'on appelle « l'hypothèse Sapir-Whorf » n'est présentée formellement comme telle ni par l'un ni par l'autre. Bien que Whorf soit plus radical et que ce soit surtout après la publication de ses travaux que l'on débattra autour de cette question, certaines phrases de Sapir sont souvent sollicitées pour présenter cette hypothèse qui peut être ainsi formulée : le langage d'une communauté donnée est organisateur de son expérience et forme son « monde » et sa « réalité sociale ». Entendue de manière radicale, cette conception du langage est strictement relativiste : il y aurait autant de visions du monde qu'il y a de langues (ou de manière de dire le monde) et cette diversité expliquerait les difficultés d'intercompréhension rencontrées quand certaines populations sont en contact. Les chercheurs s'inscrivant dans ce premier paradigme ne défendent cependant pas tous une position aussi extrême.

1.2. L'ethnographie de la parole et le deuxième paradigme

Le deuxième paradigme émerge dans les années 1960 avec les travaux des ethnographes de la parole et de la communication, principalement autour de Dell Hymes – auteur bien connu en didactique des langues – aux États-Unis et de Geneviève Calame-Griaule en France. « L'étude de l'usage du langage à travers les locuteurs et leurs activités[4] » (Duranti, 2003 : 329) est au centre des approches relevant du deuxième paradigme. En effet, le langage est conçu comme une pratique, plus précisément comme « un domaine culturellement organisant et culturellement organisateur[5] » *(ibid.)*. Du point de vue méthodologique, ce qui révolutionne les méthodes d'enquête est l'arrivée à cette même époque du magnétophone à pile. Mentionnons à ce sujet le témoignage de Jack Goody, lors de son travail à plusieurs années de distance et avec des moyens différents sur la récitation du Bagré, récit mythique des Dagari du Ghana (1980 : 51*ssq*). Les paroles que l'on peut recueillir sur le terrain ne sont plus alors des « textes oraux » que

[3] Scientifique de formation, Whorf est au fait des avancées de la physique et c'est en filant la métaphore à partir de la théorie de la relativité d'Einstein qu'il parle de relativité linguistique (Darnell, 1999).

[4] « The study of language use across speakers and activities ».

[5] « As a culturally organized and culturally organizing domain ».

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

l'anthropologue se donne pour mission de retranscrire, mais des « événements » qu'il est possible, grâce à l'enregistrement audio puis vidéo, de saisir « en situation d'énonciation ». Calame-Griaule va par exemple, dès la fin des années 1970, utiliser la caméra pour capter et analyser la gestuelle accompagnant le récit des contes, lors de ses recherches auprès des Isawaghen du Niger (1977, 1982, 2008). Avec le développement, la miniaturisation et l'autonomisation des outils, il devient possible d'enregistrer l'ensemble des performances en contexte, toute pratique langagière dans son cadre culturel.
De nouvelles unités d'analyse sont proposées dans le cadre de ce deuxième paradigme, telles que la communauté linguistique (*speech community*), la compétence de communication (*communicative competence*), le répertoire, la variété langagière, le style, l'événement de langage (*speech event*), l'acte de discours (*speech act*), le genre discursif. La notion de « communauté linguistique », telle que la présentent Hymes ou Gumperz, n'est plus comprise comme l'association « une langue/une culture » à la manière de Bloomfield (1933), mais comme le fait d'avoir des références et des compétences en commun (partagées et transmises) pour pouvoir communiquer. Remarquons que le seul ouvrage de Hymes publié en français à ce jour l'a été dans une collection consacrée à l'apprentissage des langues[6] et que la conception en termes de compétences qui marque ce paradigme a eu une grande portée en didactique des langues, en témoigne l'importance accordée à la compétence de communication dans le Cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL), publié en 2001. Les enjeux théoriques de ce deuxième paradigme portent sur les relations entre langage et contexte ainsi que sur la question de la variation linguistique. Les chercheurs développant ce paradigme collectent les données par l'observation participante, par l'enregistrement audio d'interactions spontanées et par des entretiens informels.

1.3. L'interaction et le troisième paradigme

Le troisième paradigme apparaît à la fin des années 1980, influencé par des perspectives théoriques situées hors du champ de l'anthropologie, comme le dialogisme de Bakhtine ou les réflexions de Foucault sur le pouvoir. Il vise à dépasser le deuxième paradigme en mettant en évidence la nécessité de repenser le langage dans une perspective plus large et de s'intéresser notamment au rôle de celui-ci dans la constitution des identités, que ces identités relèvent de l'appartenance communautaire ou « ethnique », de « classes » ou de genre. Les tenants du troisième paradigme se basent sur une conception du langage comme « accomplissement interactionnel » (*ibid.* : 333), qui n'est plus « l'objet premier de l'enquête mais le moyen d'accéder aux processus sociaux complexes[7] » (*ibid.* : 332). Leur but est ainsi d'expliquer comment l'étude des pratiques langagières permet d'analyser et de comprendre les phénomènes de reproduction et de transformation, que ce

[6] *Vers la compétence de communication*, publié en 1991 dans la collection LAL (Langues et apprentissage des langues), Hatier/Didier, est un ouvrage inédit rassemblant un texte datant de 1973 dont seul le chapitre 8 avait précédemment été publié (*in* Bauman et Sherzer, 1974), un texte de présentation écrit en 1982 présenté en postface et une préface rédigée par Hymes pour l'occasion.

[7] « (The formulation of this type of question conceives of language) no longer as the primary object of inquiry but as an instrument for gaining access to complex social processes ».

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

soit des personnes, des communautés ou des institutions, à travers l'espace et le temps (*ibid.* : 333). Les résultats théoriques attendus sont très hétérogènes, allant d'une approche globale des relations micro-macro à l'étude de l'idéologie langagière en passant par la formation de l'identité, visant une meilleure compréhension de la complexité. Concernant la méthode, il s'agit de saisir le langage en situation d'énonciation et d'analyser ce qui se passe et quels sont les impacts des pratiques langagières sur les relations sociales.

1. 1.4. Le langage comme « médium non-neutre »

Selon Duranti, au-delà des différences entre ces trois paradigmes qui traversent le temps et les écoles de pensée, l'approche anthropo-linguistique présente une caractéristique centrale commune, le fait de considérer le langage comme un médium non-neutre. Poursuivant sa réflexion dans un article paru en 2011, il met en valeur ce qui est commun à l'ensemble des recherches s'inscrivant dans le champ de l'anthropologie linguistique.
Duranti part de l'idée – que l'on trouve déjà chez Whorf – que nous concevons notre langage comme une habitude et que, par conséquent, nous ne le remettons pas suffisamment en question. Pour penser le langage en termes d'organisation sociale, il s'inspire de la théorie de l'*habitus* telle que présentée par Pierre Bourdieu. Celui-ci définit l'*habitus* comme :

> *Le produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (par ex. la langue, l'économie, etc.) parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut, appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existence (Bourdieu, 1972 : 282).*

Le langage – comme *habitus* – est ainsi un ensemble de dispositions plutôt que de règles. Selon Bourdieu, cela implique que le choix d'un terme spécifique, d'un registre ou d'un genre particulier est dicté par le système dominant. Ainsi, par nos choix, nous participerions à la reproduction de la domination sociale.
Penser le langage comme forme d'organisation sociale suppose non seulement que nous ne remettions pas celui-ci en question, mais également que nous expérimentions ses usages comme quelque chose d'automatique (Duranti, 2011 : 33). Toutefois, selon Duranti, si nous sommes conditionnés par notre langue maternelle, nous ne sommes pas pour autant « emprisonnés » par elle. Sinon, il ne serait pas possible d'apprendre une nouvelle langue, surtout si elle est d'une culture éloignée de la première ! Ainsi, comme cela est d'ailleurs préconisé dans le CECRL, le fait de connaître plusieurs langues – même si elles sont maîtrisées d'inégales façons – est gage d'une plus grande ouverture à l'altérité et d'une meilleure réussite lors d'un nouvel apprentissage. Le langage humain possède selon Duranti deux propriétés permettant de surmonter les biais linguistiques : premièrement, la réflexivité, soit « la capacité humaine de réfléchir sur ses propres

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

actions, le langage humain y compris[8] » (2011 : 36). Celle-ci nous permet de nous voir nous-mêmes et de réfléchir sur nos capacités, y compris langagières. Deuxièmement, la nature continue de la socialisation linguistique, car – même adultes – nous continuons à être réceptifs aux agents de socialisation et aux nouvelles activités *(ibid.),* ce qui « est souvent ignoré quand on parle en termes de "vision du monde" ou d'autres concepts destinés à saisir le lien entre langage et culture[9] » *(ibid.)*.

Son hypothèse est double : d'une part, il existerait plusieurs versions de la réalité, à la fois dans le cadre des institutions, mais aussi au quotidien ; d'autre part, le langage pourrait proposer ces réalités, les maintenir ou les contester sans pour autant adopter une perspective relativiste où la réalité n'existerait pas en dehors des discours et où toutes les interprétations se vaudraient. Ceci débouche, du point de vue de l'analyse, sur une conception du langage comme système de différenciation.

Cette question prend racine au sein de celle de l'intersubjectivité telle que développée en philosophie, notamment par Husserl et Wittgenstein. Dans les *Investigations philosophiques* (1961), Wittgenstein met en évidence le fait que le langage est en même temps un acte individuel et social. La situation d'interaction est continuellement reconfigurée selon les choix des locuteurs. Ainsi, l'anthropologie linguistique s'intéresse-t-elle aussi, comme le dit Duranti, à la manière dont des choix linguistiques sont opérés pour négocier un statut social ou un rang, des identités sociales et la construction des rôles sociaux de genre (Duranti, 2011 : 43).

2. Le discours proverbial dans le jeu social chez les Bwa

Je prendrai, pour illustrer plus précisément cette manière dont des choix langagiers peuvent être utilisés pour négocier un statut social, une identité, une place dans le jeu social, l'exemple du recours au proverbe dans la conversation tel qu'on peut l'observer, notamment, chez les Bwa du Mali où je mène une grande partie de mes enquêtes de terrain.

Les Bwa sont des agriculteurs sédentaires, vivant en communautés villageoises dans une région à la frontière de deux pays, le Mali et le Burkina Faso. Au Mali, le *bwa-tun* (pays des Bwa) s'étend au sud du pays dogon, jusqu'aux confins de la région dominée par les Minyanka/Sénoufo. Un village peut rassembler un ou plusieurs lignages (la filiation est patrilinéaire), la préséance étant généralement donnée aux descendants des premiers arrivés, fondateurs du village. De même, au sein des familles, la primogéniture domine les relations sociales et les cadets se soumettent aux décisions de leurs aînés. Fait remarquable au Mali, les Bwa ont toujours refusé l'islam. Certains (entre 10 et 40% selon les sources) se sont convertis au christianisme au cours du 20ème siècle, mais le culte des ancêtres demeure le plus pratiqué, et les chrétiens eux-mêmes accordent une grande importance aux ancêtres même s'ils ne leur font pas explicitement des sacrifices.

[8] « Humans' ability to reflect upon their own actions, including language use ».

[9] « The fact that we continue to be receptive to new socializing agents and activities in our adult life is something that is often ignored when people talk in terms of "worldview" or other concepts that are meant to capture the language-culture connection ».

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

2.1. Un genre de parole à comprendre en situation : le proverbe

Le proverbe est souvent présenté comme un genre patrimonial, une parole confortant une position normative. Cependant, on sait aussi que des formules issues d'un même contexte culturel peuvent se contredire, voire qu'un même énoncé proverbial peut être utilisé pour argumenter une chose et son contraire. La plupart des parémiologues optent pour une « linguistique de l'énoncé » plutôt que de « l'énonciation », pour reprendre la remarque d'Henri Meschonnic (1976 : 426). Ils en cherchent le sens, plus ou moins métaphorique, dans l'énoncé lui-même et non dans la situation de communication dans laquelle il advient. Or, comme j'ai pu le montrer ailleurs (en particulier Leguy, 2005a), c'est en situation d'énonciation que le proverbe prend sa valeur de métaphore, dans la mesure où il « transporte » dans un autre registre sémantique les termes de la situation elle-même. Ce qui fait du proverbe une sorte de métaphore, c'est son fonctionnement en situation et pas seulement la relation que l'on peut faire entre son sens littéral et la loi générale qu'on peut en déduire. La métaphore ne réside pas seulement dans « la relation entre les sens compositionnel et conventionnel des proverbes », comme le laisse entendre Irène Tamba :

> *La plupart des analyses des proverbes se fondent sur une structure sémantique à deux paliers, articulant un sens compositionnel phrastique à une signification conventionnelle codée de maxime générale. Et c'est au niveau des rapports entre ces deux organisations sémantiques que l'on définit la dimension métaphorique ou littérale des proverbes. Si le sens global compositionnel de la formule proverbiale et celui qui lui est attaché conventionnellement concernent un même champ référentiel, on parle d'interprétation littérale. Dans le cas contraire, le proverbe est dit métaphorique (Tamba, 2000 : 41).*

Cette conception du proverbe est ancrée dans une approche très « textuelle » propre aux traditions écrites. Or, comme l'a bien montré Jean-Louis Siran à partir d'un contexte camerounais où le discours proverbial est aussi très vivant, en situation de communication, le sens du proverbe se joue non pas sur deux mais sur trois niveaux (ou sur une structure sémantique à trois paliers, pour reprendre les termes de Tamba[10]) qu'il a nommés lui-même : la « signification », le « sens » et la « valeur » de l'énoncé (Siran, 1993 : 225)[11]. La signification du proverbe est ce qu'on peut appeler son « sens littéral » (ou ce que Tamba appelle « sens compositionnel phrastique »), ce qui peut être traduit quand on passe d'une langue à une autre. La valeur est le sens actualisé que peut prendre l'énoncé à chaque fois qu'il est émis. En retour, le sens de l'énoncé lui-même n'est pas figé, mais redéfini, reconfiguré par chaque nouvelle émission, dans la mesure où celle-ci ne s'éloigne pas trop du « champ de sens potentiel » reconnu au proverbe (Siran, 1993 : 232*ssq*). Dans un contexte où les proverbes sont très souvent sollicités et où l'on peut parler de genre vivant, il est bien difficile de parler de « sens conventionnel codé » (Tamba, 2000 : 41) du proverbe dans la mesure où celui-ci évolue avec l'usage même que

[10] Elle précise d'ailleurs : « 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 » (*op. cit.* : 43).
[11] Voir aussi Siran, 1987.

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

l'on peut faire de la formule. Une formule proverbiale doit plutôt être comprise comme un outil langagier permettant à celui qui en use d'argumenter son discours, mais aussi de faire entendre un avis qui ne serait peut-être pas entendu autrement, de faire passer une idée de manière plus efficace qu'en ayant recours à un style plus direct, moins imagé. Ainsi, nous allons voir que l'usage en discours de ce genre de parole ne dispense pas l'utilisateur – ni d'ailleurs celui auquel la formule est adressée – de leur liberté, et même d'une certaine part d'agentivité.

2.2. Critiquer en proverbes

Que se passe-t-il en effet quand quelqu'un émet un proverbe au lieu de dire ce qu'il veut faire entendre ; par exemple, comme c'est souvent le cas dans ce contexte où l'on évite d'émettre directement tout ce qui peut être entendu comme une « mauvaise parole »[12], quand il a un jugement critique à transmettre ?

En *bwamu*[13], le proverbe est désigné par un terme, *wàwé*, qui désigne également la devinette, jeu de question/réponse très apprécié chez les jeunes (Leguy, 2004). Cette commune dénomination signifie que les deux genres de pratiques langagières, qui sont par ailleurs bien distingués, reposent sur le même principe : il faut deviner ce qui n'est pas dit. Le proverbe est donc un appel à la perspicacité de l'interlocuteur : c'est l'énonciataire qui devine, c'est lui qui construit le sens de la parole émise dans la conversation. L'émission d'un proverbe est en cela une manière d'inviter l'autre à réfléchir, à discerner, et repose sur une conception de la parole comme construction de la relation que les Bwa partagent avec leurs voisins d'Afrique de l'Ouest (voir par exemple Calame-Griaule, 1987 ; Cauvin, 1980 ; Casajus, 1987, 2000). En effet, la relation que l'on construit avec l'autre importe plus dans ce contexte que la compréhension du message émis (Diarra et Leguy, 2004). Dans une situation d'interconnaissance comme c'est le cas dans ces communautés villageoises de petite taille, il faut prendre garde, si l'on veut préserver la paix sociale, de ne pas se fâcher au moindre désaccord. On préfère généralement prendre le risque de ne pas être compris plutôt que de dire trop explicitement ce qu'on pense. Cette attitude vis-à-vis de la parole n'est pas sans entraîner régulièrement des situations d'incompréhension avec les personnes extérieures, notamment avec les membres des différentes ONG[14] qui œuvrent dans cette région pauvre située à la frontière du Sahel. Ainsi bien souvent, l'agent de développement qui a un message à faire entendre préfère dire « vite et bien » ce qu'il pense ou ce qu'il attend des paysans, et ne comprend pas toujours, ni combien ceux-ci peuvent être choqués par

[12] Sera qualifiée de *dɛ̀mú-ué* (parole/mauvaise) toute parole qui peut entraîner un conflit, une dispute : insulte, critique, parole agressive de tout genre (opposée à *dɛ̀mú-tété*, la bonne parole que peut être un compliment, un encouragement…).

[13] Le *bwamu* ou *boomu* est une langue *gur* (voltaïque). Le dialecte utilisé ici est le *dahanmu* (dit « dialecte de Mandiakuy »), dialecte majoritairement parlé sur le territoire malien (Manessy, 1961, 1984).

[14] La plupart du temps, les ONG qui interviennent sur le terrain sont des associations de personnes « de bonne volonté » qui n'ont aucune formation spécifique. Une ONG de grande taille comme SOS Sahel (http://www.sossahel.org/) parvient cependant à mieux communiquer sur le terrain en s'appuyant principalement sur des partenaires locaux (voir Leguy, 2005b).

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

l'aspect directif de ses paroles, ni les tergiversations dont ils font preuve quand on leur demande d'y répondre. Pourtant, différentes stratégies langagières[15] permettent, tout en garantissant le maintien de bonnes relations avec l'interlocuteur, de faire passer ses messages, notamment cette pratique si valorisée qu'est le proverbe.

Le proverbe est plus précisément utilisé dans la conversation courante comme moyen de détournement : il s'agit par un procédé langagier de faire appel à une formule « bien dite » et retenue pour faire entendre une position, une opinion, une critique, sans être explicite, sans s'abaisser à dire les choses directement. En effet, les « mauvaises paroles » sont autant mauvaises pour celui qui les prononce que pour celui qui les reçoit, car si l'énonciataire peut en être blessé, fâché, voire en devenir malade, l'énonciateur qui se laisse aller à dire des paroles virulentes désapprouvées de tous montre ainsi son manque de maîtrise, son immaturité, ce qui ne peut que le désavouer aux yeux de tous. Ainsi, celui qui ne sait pas maîtriser sa parole et ne parvient pas à utiliser les proverbes à bon escient ne se verra pas confier les responsabilités sociales auxquelles il pourrait prétendre. Il pourra même éprouver des difficultés à trouver une femme, les jeunes filles préférant choisir pour mari un garçon vif et pertinent, un homme qui « sait parler ». Émettre un proverbe est donc signe d'une certaine maîtrise, fortement valorisée. Le jeu de devinettes était traditionnellement un moment fort des veillées entre jeunes et trouve encore sa place aujourd'hui entre les chansons diffusées par la radio et les récits racontés par les uns et les autres, notamment quand ceux-ci sont regroupés autour d'une nouvelle « fiancée », future épouse d'un garçon du village qu'on a kidnappée[16] pour lui et qui est durant une lune recluse chez les alliés afin d'y préparer son mariage.

Chez les Bwa, le proverbe n'est pas un genre réservé aux adultes et l'on incite les enfants à utiliser le discours imagé dès qu'ils savent parler, même si tous ne peuvent pas émettre tout type de proverbe dans n'importe quelle situation. Les devinettes sont une manière de s'entraîner à entendre ce qui n'est pas dit. C'est aussi pour les jeunes un moyen de montrer qu'ils sont suffisamment intelligents pour deviner les pensées cachées, les sous-entendus, et qu'ils sauront le cas échéant user du discours proverbial. L'appropriation du langage imagé se fait de manière très progressive, dès la petite enfance, et l'on peut rapprocher cette éducation linguistique reposant sur la maîtrise croissante des images et des sous-entendus de ce que Paulette Roulon et Raymond Doko ont montré au sujet des Gbaya 'bodoé (2009), une société de Centrafrique pourtant très différente, où la prise de

[15] Pour mieux faire entendre ses messages au sujet de la déforestation, de la prévention contre le Sida ou de la décentralisation, SOS Sahel a ainsi fait appel à des griots de la région qui ont composé des chants à partir de rythmes traditionnels (en utilisant le tambour propre aux funérailles pour parler du Sida par exemple), en recourant aux images et proverbes appréciés de tous. Ces chants, diffusés sous forme de cassette audio et sur les ondes des radios locales, ont eu un grand succès (Leguy, 2005b).

[16] Les Bwa pratiquent ce qu'on appelle le mariage par « rapt » : la jeune fille est capturée par les frères et amis de son futur époux qui la confient à un village allié pendant un mois durant lequel elle doit se montrer digne de devenir une épouse en apprenant à cuisiner et en s'occupant de fournir l'eau pour les douches de ses geôliers, frères et amis du futur conjoint qui la surveillent jour et nuit. Même si la jeune fille est consentante, elle peut chercher à échapper à leur contrôle pour s'enfuir. C'est une situation ludique et ritualisée qui permet en même temps aux femmes de garder une certaine marge de liberté, puisqu'elles peuvent toujours arguer par la suite du fait qu'on soit venu les chercher. La liberté féminine est assez importante dans ce contexte (Retel-Laurentin, 1979 ; Hertrich, 1996), une femme insatisfaite pouvant facilement retourner chez ses parents ou partir avec un autre homme.

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

parole est beaucoup plus libre qu'elle ne l'est de manière générale en Afrique de l'Ouest. On s'adresse d'abord à l'enfant en utilisant des inversions, afin qu'il apprenne à ne pas prendre ce qu'on lui dit à la lettre mais à réfléchir aux intentions de ses interlocuteurs, au-delà des mots énoncés. Puis, petit à petit, des proverbes simples à comprendre sont introduits dans les paroles adressées aux enfants, proverbes qu'ils cherchent assez vite à utiliser eux-mêmes.

Émettre une critique voilée derrière un proverbe, c'est aussi accepter que celle-ci ne soit pas comprise, pas entendue. Le sens est dans la co-construction et l'énonciataire peut très bien ne pas comprendre, ou ne pas vouloir comprendre, ce qu'on cherche à lui dire à travers le proverbe. Cependant, il sait aussi reconnaître qu'un proverbe a été dit, et donc que quelque chose a été signifié. Différents choix langagiers sont alors possibles, en fonction de la personnalité des interlocuteurs, de leurs relations – en particulier de la position sociale que chacun a en fonction de son âge, de son statut –, des enjeux de l'interlocution, etc. Dans l'usage qui est fait du proverbe à l'égard de personnes plus jeunes, on retrouve en partie ce que certaines études consacrées à la socialisation par le langage dans différentes sociétés – par exemple chez les Kaluli de Papouasie-Nouvelle Guinée (Schieffelin, 1999), chez les immigrés mexicains de Californie (Eisenberg, 1999) ou encore auprès de la classe moyenne américaine (Miller, 1999) – ont montré quant à l'usage des taquineries : les enfants ainsi provoqués sont formés à faire attention aux jeux de langage en interprétant les paroles qui leur sont adressées et apprennent en retour à produire eux-mêmes des énoncés culturellement acceptables pour imposer leur avis ou manipuler leur entourage. Ainsi, chez les Kaluli, où l'on cherche également à éviter tout conflit direct, taquiner verbalement les enfants est une manière d'obtenir d'eux les réponses attendues tout en les introduisant à l'art de la rhétorique, plus précisément à l'usage de « paroles détournées[17] » (Schieffelin, 1999 : 171), manières de parler valorisées dans ce contexte. Comme le remarque également Eisenberg en menant son enquête auprès de familles californiennes d'origine mexicaine, l'établissement de bonnes relations importe plus que la compréhension du message, à l'instar de ce qui se passe chez les Bwa. « La taquinerie était une façon d'interagir – et d'avoir du plaisir dans l'interaction – sans être dépendant de l'échange d'information. Taquiner renforce également les relations dans les alignements que cela crée entre les individus[18] » (1999 : 196). De plus, ainsi que l'écrit Miller au sujet de l'usage de la taquinerie chez les américains blancs de la classe moyenne – qu'elle met en parallèle avec les joutes d'insultes pratiquées dans les milieux afro-américains (Abrahams, 1962 ; voir également Vettorato, 2008) – il s'agit là aussi d'apprendre à maîtriser le langage.

> *La taquinerie sensibilise également l'enfant aux possibilités de jouer avec les règles des usages de la langue, en extrayant un acte de communication ou un événement de son contexte ordinaire et en le traitant de façon non littérale. L'enfant dont l'imagination langagière prend source dans la taquinerie ne gagne pas seulement un outil de survie, mais prend aussi conscience de*

[17] « Turned-over words », *bale to* en *kaluli*.

[18] « Teasing was a way to interact – and to have fun with interaction – without being dependant on the exchange of information. Teasing also reinforced relationships in the alignments it created between individuals ».

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

> *quelques possibilités ludiques et transformationnelles du langage.*[19] (Miller, 1999: 211)

Si l'on prend l'exemple d'un père qui énonce un proverbe critique à l'égard de son fils, cas fréquent dans les échanges père/fils, la situation est déséquilibrée dans la mesure où le plus jeune ne peut pas répondre à l'aîné par un proverbe du même type. En effet, celui-ci ne peut pas se permettre, du fait de sa position de cadet, de laisser croire qu'il pourrait vouloir donner des leçons à son père. Dans la mesure où, comme on l'a vu, le pouvoir est fondé sur la primogéniture, il est entendu que l'aîné doit toujours avoir le dessus sur le cadet. Il s'y joue de la « face », au sens goffmanien, non seulement du plus ancien, mais aussi de toute la famille et donc du cadet lui-même qui doit faire preuve de sa connaissance des règles de bienséance s'il veut tenir son rang dans la société. Le plus jeune reçoit le proverbe et est censé y répondre par un acquiescement silencieux, une soumission au pouvoir paternel.

Cependant, nous sommes également dans une société qui valorise l'indépendance d'esprit et la liberté individuelle. Les Bwa sont connus pour leur goût pour un certain type d'anarchie, leur refus de tout pouvoir supra-communal (Capron, 1973 ; 1988) et, au sein des villages, leur manière propre de diffuser les pouvoirs. Si les anciens décident, ils le font généralement après avoir pris le temps de consulter, de manière plus ou moins explicite, les autres membres de la communauté – notamment leurs femmes – en ne prenant jamais les décisions importantes le jour-même. Chacun est donc incité, dès l'enfance, à défendre sa propre position, à avoir un avis.

Ainsi, le plus jeune à qui est adressée la formule proverbiale peut refuser de l'entendre, en faisant par exemple comme s'il ne comprenait pas la critique voilée par l'énoncé paternel : un énoncé proverbial, parole imagée de grande portée, peut très bien ne pas être compris par un jeune homme ! Dans ce cas, le plus âgé pourra choisir d'attendre – par exemple que les conséquences d'un acte irresponsable se fassent sentir, moment qu'il choisira alors pour redire le proverbe, non sans malice –, ou bien d'émettre son avertissement d'une autre manière, le plus souvent en énonçant un autre proverbe, plus facile à comprendre.

2.3. Situations d'énonciation

En adressant un proverbe critique à son fils (par exemple en disant : « *Si l'âne a fini de boire, il dit que le puits peut s'écrouler s'il le veut*[20] » pour dénoncer son ingratitude), le père qui est en position d'aîné joue ici son rôle de reproducteur de domination. Il dénonce une attitude, peut le faire parce qu'il est en position pour le faire et en profite pour renforcer sa propre position, comme porte parole du discours dominant. Il conforte par là le discours dominant lui-même, le jugement sur ce qui se fait et sur ce qui ne se fait pas dans un contexte donné (en l'occurrence, on ne néglige pas un vieil oncle sous prétexte

[19] « Teasing also sensitizes the child to the possibility of playing with the rules of language use, of extracting a communicative act or event from its ordinary context and treating it non-literally. The child whose verbal imagination takes root in teasing gains not only a survival tool but an appreciation of some of the playful and transforming possibilities of language ».

[20] *sùnɓaro yí ɲún ɲun vó, to lò lo lì ɓwi yí tè li tè* (âne / si / a bu / eau / a fini / alors / il / dit que / le / puits / si / s'écroule / il /s'écroule).

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

qu'on n'a plus besoin de lui alors qu'il s'est occupé de vous pendant votre enfance, situation face à laquelle le père peut dire ce proverbe). Cependant, le fils n'est pas soumis au langage du père tout comme il n'est pas soumis au discours dominant qu'il peut contester. Il peut par exemple estimer ne rien devoir à cet oncle si celui-ci était injuste envers lui ou s'il a par sa faute eu une enfance difficile. S'il ne dit rien, il peut donc faire comme si rien n'avait été dit ou faire comme s'il n'avait pas compris. Son silence peut être entendu comme une simple soumission. Mais s'il perdure dans son mauvais comportement, il sera plutôt compris comme de l'entêtement.

Du point de vue du plus jeune, le fait que la critique soit émise en proverbe lui laisse donc une certaine marge de liberté, d'entendre ou pas l'avertissement paternel. Cependant, cette liberté est limitée : ne pas saisir un proverbe simple serait prendre le risque de passer pour un idiot. Il doit donc peser le pour et le contre, savoir reconnaître les avantages et les inconvénients qu'il a à comprendre ou à ne pas comprendre ce qu'on lui dit. Du côté de celui qui a émis le proverbe, il a simplement laissé entendre une position, qui peut être très critique, mais qui est « bien dite », sans parole agressive, sans ordre. Il laisse à son interlocuteur la possibilité d'y donner le sens qu'il veut, il lui accorde le temps qu'il faut. Cette liberté donnée à l'autre de construire le sens de la conversation, surtout quand celle-ci est potentiellement litigieuse, est une des raisons pour lesquelles l'usage du discours proverbial est valorisé en contexte ouest-africain, où importe plus la qualité des relations que l'on construit avec les autres que l'efficacité dans la transmission des messages (voir aussi à ce sujet Yankah, 1989).

Si, par exemple, un père, inquiet de voir un fils trop paresseux tarder à désherber son champ, lui dit une formule comme : « *Rester assise à ne rien faire ne donne pas de grossesse à la femme esclave*[21] », le fils peut faire semblant de ne pas avoir compris la leçon, car le proverbe est assez obscur. Il fait référence au temps où l'on avait des esclaves domestiques, qui pouvaient être arrivés très jeunes dans la maison, voire y être nés et y avoir été élevés avec les enfants de la famille, mais qui n'étaient pas tout à fait traités de la même manière notamment au moment du mariage, car ils devaient alors se chercher eux-mêmes un conjoint, contrairement aux enfants de la famille qui intégraient le réseau d'alliance géré par les anciens. Le fils peut feindre d'ignorer le sens d'un tel proverbe. Mais si quelques jours plus tard il ne s'est toujours pas mis au travail et que le père, excédé, lui dit toujours sous forme proverbiale : « *Une viande non cuite dans la marmite ne cuira pas dans la joue*[22] », il est alors obligé de comprendre que s'il ne s'y met pas, il ne faudra pas qu'il se plaigne plus tard de ne rien récolter. Le proverbe ici est simple à comprendre, il repose sur la seule expérience ordinaire et non sur des savoirs plus complexes. Laisser croire qu'on ne comprend pas un tel proverbe, c'est laisser planer le doute sur son intelligence. Le fils doit donc évaluer les différentes stratégies que lui offre l'usage du langage pour se positionner face à la parole paternelle. La contestation est permise, mais toujours limitée par différents facteurs tels que la position sociale que l'on souhaite se construire, et celle-ci bien souvent – c'est en tout cas le cas

[21] *'esí-bwé'é bɛ̀ɛ́ han wòbé-hán má funù* (être assise / pour rien / *nég*. / offre / esclave + femme / avec / grossesse).

[22] *tué yí bɛ̀ɛ́ húa bò sónuù, lì bɛ̀ɛ́ bè dì'ínuù* (viande / si / *nég*. / cuit / être cuite / marmite + *loc*. / elle / *nég*. / sera cuite / joue + *loc*.).

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

dans cette société ouest-africaine où l'on est en même temps très anarchique et très respectueux des anciens – consiste à combiner ses propres ambitions personnelles au discours dominant.

2.4. Pouvoir d'action de la parole proverbiale

Ainsi, derrière le jeu de « devinette » inhérent au discours proverbial – aspect mis en valeur par la commune désignation des deux pratiques par les Bwa – n'est-ce pas plus précisément une injonction à penser ou à se comporter autrement qui est énoncée ? Quel est en retour le pouvoir d'action de l'énonciataire, quand celui-ci est en position de cadet social, face à la parole même imagée de son aîné ? Dans quelle mesure peut-il avoir une marge de manœuvre ?

Revenons sur la relation du proverbe à la métaphore, en reprenant les mots de Nanine Charbonnel :

> *Une partie importante des énoncés métaphoriques sont à lire, depuis l'Antiquité, dans leur dimension prescriptive, c'est-à-dire que le faire-comme-si de la similitudo y a une portée non seulement axiologique, comme dans le régime sémantique expressif, mais de devoir-être (c'est-à-dire non seulement de reconnaissance des valeurs, mais bien d'incitation à faire advenir ces valeurs) (Charbonnel et Kleiber, 1999 : 53).*

Ne peut-on pas, à la lumière des quelques exemples cités ici, comprendre le fonctionnement métaphorique du proverbe non pas seulement comme un raisonnement analogique de comparaison, mais également comme un « devoir-être » ? Le fait que les plus jeunes se retiennent d'adresser des proverbes autrement qu'en guise de commentaire (mais ni comme critique, ni comme conseil) à leurs aînés, incite à voir effectivement derrière l'émission proverbiale une invitation à agir en se conformant à un « modèle » retenu et ayant fait ses preuves, celui évoqué par les mots mêmes du proverbe. Ainsi, en disant un proverbe, on fait non seulement appel à une situation qui a du sens, mais on laisse aussi deviner « ce qu'il faudrait faire » pour agir dans le bon sens (même si on peut faire un usage subversif du proverbe). Comme l'écrivait déjà Jean Jamin :

> *Toute parole, tout discours, qu'il soit tenu ou retenu, met en place et en scène des groupes ou des catégories sociales qui sont dans un rapport aux pouvoir-dire et aux savoir-dire, qui définissent selon une logique à découvrir des pouvoir-faire et des savoir-faire. (1977 : 10)*

Cependant, il ne s'agit pas ici de réduire le proverbe à une simple sentence moralisatrice. L'aspect devinette du proverbe nous aide là encore à concevoir avec plus de précision ce qui se joue réellement lors de l'émission d'un proverbe. Dans la devinette, c'est l'interlocuteur qui donne la réponse et il peut parfois donner une réponse inattendue. Face au proverbe aussi, une certaine marge de liberté est laissée à l'interlocuteur, ce que montre bien l'image du « nuage de sens » avancée par Siran (1993) : le proverbe en usage

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

n'est pas à sens unique et la fluctuation permise est à la mesure du degré d'ouverture à l'autre que le genre lui-même, compris comme « devinette », permet.

Revenons au cas du jeune cultivateur critiqué par son père pour sa paresse. À l'écoute du deuxième proverbe, trop simple à comprendre pour être ignoré, il peut accepter l'injonction et se mettre au travail. Il peut également émettre un proverbe à son tour, tel : « *On ne peut pas obliger une abeille à entrer dans la ruche*[23] ». Cet énoncé peut être compris de différentes façons. Il peut être entendu comme une manière imagée pour le jeune de se moquer de sa propre paresse, justifiant ses difficultés à changer d'attitude. Se moquer ainsi de soi-même, en proverbe, est une façon habile de retourner la situation à son avantage, sans avoir l'air de contredire le plus ancien pour autant. Mais ce proverbe peut également laisser entendre que les difficultés du jeune homme sont plus à mettre sur le compte de la malchance que de la paresse, ce qui pourra être conforté par l'émission d'un autre proverbe, non sans lien avec le précédent : « *C'est dans la ruche du pauvre que s'empilent (des rayons) de petites abeilles*[24] ». Il existe trois catégories de miel : la première – la meilleure – est « la graisse du miel », un miel épuré de toute cire, quand on l'a extrait du gâteau, tel qu'il se présente à la vente. La deuxième catégorie est celle que l'on consomme quand on vient de le récolter, sans aucune préparation : c'est le gâteau de miel en entier, aux rayons épais, avec ses alvéoles de cire pleins de miel que l'on suce et recrache ensuite. La troisième catégorie est celle dont il est question dans ce proverbe : comprenant elle aussi le gâteau de cire, mais dont les rayons ne sont pas aussi épais, elle renferme encore des larves d'abeilles. Les alvéoles occupés par ces larves ne contiennent pas beaucoup de miel. Le pauvre, qui a besoin d'argent rapidement, n'a pas toujours la patience d'attendre que les rayons de sa ruche s'épaississent et que les abeilles s'échappent de leur cocon pour récolter son miel. En citant ces deux énoncés, le jeune homme contredit donc l'ancien, mais le fait de manière acceptable, à l'aide de proverbes qui n'impliquent pas de polémique, mais seulement un commentaire désabusé sur sa propre situation.

Ainsi, il est possible au cadet de répondre au proverbe cité par un aîné à son égard, mais pas dans n'importe quelle condition ni à l'aide de n'importe quel énoncé. Si le jeune qu'on vient de critiquer répond en citant un proverbe pour se moquer de lui-même ou de sa situation, il gagne en crédit social. Il doit seulement respecter le conseil suivant : « *Si tu danses devant un aveugle, que tes pieds frappent suffisamment la terre*[25] ». Autrement dit, gestes et paroles ne sont pas standardisés. Il faut tenir compte de la personne à qui on s'adresse pour choisir ses répliques. Face à un spécialiste du discours proverbial, soit on se tait, soit on trouve une bonne formule qui pourra faire oublier l'aspect critique sous-entendu par la précédente et valorisera son énonciateur. Face aux personnes qui ont de l'expérience, il faut être prudent, comme le rappelle également cet autre proverbe : « *Un aveugle ne doit pas se permettre de brandir sa canne contre quelqu'un qui a deux yeux*[26] ». Un vieux diseur de proverbes, s'il se sent agressé par des énoncés dont il perçoit

---

[23] *wazíbí ɓɛ̀ɛ́ wéè de sò fáán yi* (obligation / *nég*. / *aux. hab.* / met / abeille / ruche + *loc*. / peut).

[24] *'a bànbánso fán wéè fɛ́ sò-za* (c'est / pauvreté + *suff. poss*. /ruche / *aux. hab*. / empiler / abeilles + petites).

25 *'ò yí yò mani wáa, née 'ò caa ɲín tun* (tu / si / danses / aveugle / devant / donne + que/ tes / pas / suffisent / terre).

26 *mani ɓɛ̀ɛ́ tàwɛ́ 'a lò sásá mí ɓu'ìnu yirà-so na* (aveugle / *nég*. | doit / que / il / brandisse / *pron. réfl*. / bâton + petit / yeux + *suff. poss*. / à).

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

que son interlocuteur n'est pas en mesure de juger toute la portée, ne prendra pas longtemps pour démonter cet adversaire imprudent, lui faisant perdre toute crédibilité.
Ainsi, le discours proverbial peut être compris comme une expérience fondamentale de parole, du pouvoir et des conséquences que peuvent avoir les mots que l'on choisit de dire. Parler en proverbes est, loin de toute innocence, utiliser un véritable instrument de persuasion, une arme rhétorique qu'il faut savoir adapter non seulement en fonction du message que l'on veut faire entendre, mais aussi en fonction de la personne à qui on l'adresse. Mais la position de l'énonciataire est aussi stratégique, dans la mesure où sa réaction déterminera non seulement la teneur et le sens de l'échange, mais aussi sa place dans le jeu social.

3. Conclusion

Le discours proverbial, comme forme littéraire à laquelle on a fréquemment recours dans certains contextes socioculturels, est une pratique langagière qui s'inscrit dans cette relation en tension entre langue et culture. Acquérir la maîtrise de ce type de parole représente alors, pour un natif comme pour un étranger qui espère s'intégrer, une part importante de la socialisation. Cependant, comme il l'a été montré ici, il ne s'agit pas seulement, ainsi que le laisse entendre Elinor Ochs en étudiant l'acquisition du langage et la socialisation des enfants à Samoa (1988 ; 2002), de devenir socialement compétent[27].
La formule proverbiale, représentée comme héritée, patrimoniale, porteuse de sens culturel, permet également à celui qui y a recours, comme à celui qui en est récepteur, de construire des stratégies individuelles qui peuvent l'aider à trouver sa place dans la société, à reproduire le système dominant ou bien à le contester, à argumenter une position rebelle. Les proverbes hérités du passé sont en même temps des instruments de construction des situations sociales dans l'interaction et peuvent déterminer la position d'un individu par rapport aux autres. La maîtrise de ce genre de discours demeurant valorisée, c'est tout de même un certain type de discours dominant qui s'impose, donnant le plus de poids à la parole du plus ancien, même si la contestation ou l'ignorance feinte est toujours possible.
Ce niveau pragmatique, également envisagé dans le CECRL, est essentiel dans tout projet d'apprentissage d'une langue. Les données de l'ethnographie, mettant en valeur différents types de stratégies comme la taquinerie ou le recours au proverbe par exemple, montrent une diversité de pratiques dont l'efficacité gagnerait à être analysée par les didacticiens. L'observation des stratégies mises en place pour qu'un individu devienne compétent dans sa langue maternelle, selon les conditions d'apprentissage de celle-ci, pourrait aider à comprendre les valeurs en jeu, pour finalement essayer de les adapter à des projets de sensibilisation relevant d'une médiation.

27 « La majeure partie de cet ouvrage a été consacrée à la proposition selon laquelle si les enfants deviennent linguistiquement compétents, ils deviennent également compétents en tant que membres d'un groupe social (socialement compétents) ». « The bulk of this book has been devoted to the suggestion that as children become linguistically competent, they are becoming competent as members of a social group. » (1988 : 210)

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

Références bibliographiques

ABRAHAMS R. (1962). « Playing the Dozens ». *Journal of American Folklore* n° 75. pp. 209-220.

ALVAREZ-PEREYRE F. (2003). *L'exigence interdisciplinaire - Une pédagogie de l'interdisciplinarité en linguistique, ethnologie et ethnomusicologie*. Paris : Éditions de la MSH.

BAUMAN R. et Sherzer J. (eds) (1974). *Explorations in Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.

BLOOMFIELD L. (1933). *Language*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

BOURDIEU P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris : Droz.

CALAME-GRIAULE G. (1977). « Pour une étude des gestes narratifs ». In Calame-Griaule G. (dir.). *Langage et cultures africaines - Essais d'ethnolinguistique*. Paris : Maspero. pp. 303-364.

CALAME-GRIAULE G. (1982). « Ce qui donne du goût aux contes ». *Les contes oral/écrit, théorie/pratique*. *Littérature* n° 45. pp. 45-56.

CALAME-GRIAULE G. (1987). *Ethnologie et langage - La parole chez les Dogon*. Paris : Institut d'ethnologie (1ère édition : 1965).

CALAME-GRIAULE G. (2008). « Dites-le avec des gestes - Comment étudier la gestuelle des conteurs ? ». *Cahiers de littérature orale* n° 63-64. pp. 83-108.

CAPRON J. (1973). *Communautés villageoises bwa, Mali-Haute-Volta*. Tome 1 fascicule 1. Paris : Institut d'ethnologie.

CAPRON J. (1988). *Introduction à l'étude d'une société villageoise, 1955-1968*. Tours : Université François Rabelais.

CASAJUS D. (1987). « Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs du Niger ». *Journal des Africanistes* n° 57. pp. 97-107.

CASAJUS D. (2000). *Gens de parole - Langage, poésie et politique en pays touareg*. Paris : La Découverte.

CAUVIN J. (1980). *L'image, le langage et la pensée (vol. 1) - L'exemple des proverbes (Mali)*. Saint Augustin : Anthropos Institut-Haus Völker und Kulturen.

CHARBONNEL N. et KLEIBER G. (dir.) (1999). *La métaphore entre philosophie et rhétorique*. Paris : PUF.

DARNELL R. (1999). « Benjamin Lee Whorf et les fondements boasiens de l'ethnolinguistique contemporaine ». *Anthropologie et Sociétés* n° 23(3). pp. 57-58.

DENA P. J. (1982). *Le mariage et l'enlèvement des filles chez les Dwena (Bwa de Fangasso, cercle de Tominian)*. Bamako : Mémoire de l'École Normale Supérieure.

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

DIARRA P. et LEGUY C. (2004). *Paroles imagées - Le proverbe au croisement des cultures*. Rosny-sous-bois : Bréal (collection Langages&Co).

DURANTI A. (2003). « Language as Culture in U.S. - Anthropology: Three Paradigms ». *Current Anthropology* n° 44 (3). pp. 323-348.

DURANTI A. (2011). « Language as a Non-Neutral Medium ». In Mesthrie R. (dir.). *The Cambridge Handbook of Sociolinguistics*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid & Cape-Town: Cambridge University Press. pp. 28-46.

EISENBERG A. (1999). « Teasing - Verbal play in two Mexicano homes ». In Schieffelin B. et Ochs E. (dir.). *Language Socialization Across Cultures*. Cambridge: Cambridge Université Press. pp. 182-198.

GOODY J. (1980). *Une récitation du Bagré*. Paris : Armand Colin (Classiques africains).

HERTRICH V. (1996). *Permanences et changements de l'Afrique rurale - Dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*. Paris : CEPED.

HYMES D. (1991). *Vers la compétence de communication*. Paris : Hatier/Didier (LAL).

JAMIN J. (1977). *Les lois du silence*. Paris : Maspero.

LEGUY C. (2000). « Bouche délicieuse et bouche déchirée - Proverbe et polémique chez les Bwa du Mali ». *Langage et Société* n° 92. pp. 45-70.

LEGUY C. (2001). *Le proverbe chez les Bwa du Mali - Parole africaine en situation d'énonciation*. Paris : Karthala.

LEGUY C. (2004). « De la devinette au proverbe - Métamorphoses d'un genre ». *Cahiers de Littérature Orale* n° 55. pp. 109-123.

LEGUY C. (2005a) « À propos de la communicabilité du dire proverbial - Réflexion sur l'aspect métaphorique des proverbes ». In Baumgardt U. et Derive J. (dir.). *Paroles nomades - Écrits d'ethnolinguistique africaine*. Paris : Karthala. pp. 99-113.

LEGUY C. (2005b) « "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 (dir.). *Oralité africaine et création*. Paris : Karthala. pp. 301-332.

MESCHONNIC H. (1976). « Les proverbes, actes de discours ». *Revue des Sciences Humaines* T. XLI. n°163. pp. 419-430.

MANESSY G. (1961). *Le bwamu et ses dialectes*. Dakar : Université de Dakar. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. (Publications de la section de langues et littératures n° 9).

MANESSY G. (1984). « Le bwamu et les langues voltaïques ». *Afrika und Übersee*. Band LXVI/ 2. pp. 231-258.

MILLER P. (1999). « Teasing as language socialization and verbal play in a white working-class community ». In Schieffelin B. et Ochs E. (dir.). *Language Socialization Across Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 199-212.

Jose Aguilar, Cédric Brudermann et Malory Leclère (dir.), 2014, *Langues, cultures et pratiques en contexte : interrogations didactiques*, Paris, Riveneuve éditions, p. 151-176.

OCHS E. (1988). *Culture and Language Development - Language Acquisition and Language Socialization in a Samoan Village*. Cambridge: Cambridge University Press. (nouvelle édition 2009).

OCHS E. (2002). « Becoming a speaker of culture ». In Kramsch C. (dir.). *Language Acquisition and Language Socialization - Ecological Perspectives*. London: Continuum. pp. 99-120.

RETEL-LAURENTIN A. (1979). « Évasions féminines dans la Volta Noire ». *Cahiers d'Études Africaines* n° 73-76, vol. XIX. pp. 253 à 298.

ROULON P. et DOKO R. (2009). « La parole pilée - Accès au symbolisme chez les Gbaya 'bodoé de Centrafrique ». *Cahiers de littérature orale* n°66. pp. 217-231. (1ère édition : 1983)

SAPIR E. (1968). *Linguistique*. Paris : Gallimard.

SCHIEFFELIN B. (1999). « Teasing and shaming in Kaluli children's interactions ». In Schieffelin B. et Ochs E. (dir.). *Language Socialization Across Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 165-181.

SIRAN J.-L. (1987). « Signification, sens, valeur - Proverbes et noms propres en pays Vouté (Cameroun) ». *Poétique* n°72. pp. 403-429.

SIRAN J.-L. (1993). « Rhetoric, tradition and communication - The dialectics of meaning in proverb use ». *Man* n° 28(2). pp. 225-242.

TAMBA I. (2000). « Le sens métaphorique argumentatif des proverbes ». *Cahiers de praxématique* n° 35. pp. 39-57.

VETTORATO C. (2008). *Un monde où l'on clashe - La joute verbale d'insultes dans la culture de rue*. Paris : Archives contemporaines.

WHORF B. L. (1969 [1956]). *Linguistique et anthropologie - Les origines de la sémiologie*. Paris : Denoël.

WITTGENSTEIN L. (1961). *Tractacus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*. Paris : Gallimard (Tel).

YANKAH K. (1989). *The Proverb in the Context of Akan Rhetoric - A Theory of Proverb Praxis*. New York: Peter Lang.