

*que
sais-je?*

LA TRADITION ORALE

LOUIS-JEAN CALVET



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

QUE SAIS-JE ?

TFG 76/10

C18

La tradition orale

LOUIS-JEAN CALVET

Docteur ès lettres et sciences humaines



DU MÊME AUTEUR

- Cent ans de chanson française (en collaboration), Paris, Editions du Seuil, 1972, Edition de poche, 1981.
- Roland Barthes, un regard politique sur le signe, Paris, Payot, 1973.
- Linguistique et colonialisme, Paris, Payot, 1974, Edition de poche, 1979.
- Pour et contre Saussure, Paris, Payot, 1975.
- La production révolutionnaire : slogans, affiches, chansons, Paris, Payot, 1976.
- Les jeux de la société, Paris, Payot, 1978.
- Langue, corps, société, Paris, Payot, 1979.
- Les sigles, Paris, coll. « Que sais-je ? », 1980.
- Chanson et société, Paris, Payot, 1981.
- Les langues véhiculaires, Paris, coll. « Que sais-je ? », 1981.

ISBN 2 13 038138 3

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1984, février

© Presses Universitaires de France, 1984
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

INTRODUCTION

TRADITION ORALE ET TRADITION ÉCRITE

« Je suis griot. C'est moi Djeli Mamadou Kouyaté, fils de Bintou Kouyaté et de Djeli Kedian Kouyaté, maîtres dans l'art de parler. Depuis des temps immémoriaux les Kouyaté sont au service des princes Keita du Manding : nous sommes les sacs à paroles, nous sommes les sacs qui renferment des secrets plusieurs fois séculaires. L'art de parler n'a pas de secret pour nous ; sans nous les noms des rois tomberaient dans l'oubli, nous sommes la mémoire des hommes ; par la parole nous donnons vie aux faits et gestes des rois devant les jeunes générations » (1).

Cette déclaration liminaire du griot Mamadou Kouyaté contient toute la substance du sujet de ce livre puisqu'on y trouve à la fois les problèmes de l'histoire et de sa mémoire, de la parole et de son art, du pouvoir que confère cet art (« sans nous les noms des rois tomberaient dans l'oubli »...) ainsi que la justification préalable de la prise de parole. Depuis des temps immémoriaux nous sommes des « sacs à paroles », dit Mamadou Kouyaté et il rappellera plus loin le nom de son père, puis de son

(1) D. T. Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, 1960, p. 9.

grand-père, de la même façon que Kélé Monson, griot malinké de Kita (Mali) :

« O kélé monson bora bolin jigi rô
bolin jigi mi bora kélé monson wéré ro » (2)
(kélé Monson né de Bolin Jigi
lui-même né d'un autre Kélé Monson).

Dans les deux cas, avant de *prendre la parole* et de dire la tradition, les griots démontrent donc leur *droit à la parole*, justifient en quelque sorte leur compétence, de la même façon qu'un universitaire occidental s'appuiera, dans une thèse d'histoire par exemple, sur une longue bibliographie.

Entre la *généalogie* du conteur et la *bibliographie* du chercheur les liens sont plus étroits qu'il ne paraît, car nous nous trouvons devant deux types de corpus qui définissent deux types de sociétés : les sociétés de tradition orale et les sociétés de tradition écrite.

Mais ces termes mêmes posent quelques problèmes de définition. Les notions d'*analphabète* ou d'*illettré* (pour les dictionnaires : « Celui qui ne sait ni lire ni écrire ») sont, dans nos sociétés, des notions négatives, privatives, elles posent d'un côté l'existence d'un *savoir* (le maniement de l'écriture et de la lecture) et de l'autre celle de personnes qui ne possèdent pas ce savoir (les analphabètes, ou les illettrés). Et cette vision négative va être multipliée jusqu'à prendre une dimension sociale lorsque l'on parle de *taux d'analphabétisme* : il y aurait ainsi des sociétés qui, dans leur majorité, « ne savent ni lire ni écrire ».

(2) Diango Cissé, Massa Makan Diabaté, La dispersion des mandeka, Bamako, 1970, p. 19 (nous avons gardé ici la transcription des auteurs, qui ne marque pas les tons).

Ces deux termes nous livrent cependant bien des informations si l'on considère que :

1) Loin de signifier uniquement ce qu'ils prétendent étymologiquement signifier (la méconnaissance de l'écriture), ils connotent selon les cas la bêtise, la grossièreté, la vulgarité, l'inculture, etc.

2) Le savoir que constitue la connaissance de l'alphabet est posé comme préalable à tous les autres savoirs. Ainsi on baptisera *campagne d'alphabétisation* une campagne qui dépasse largement le simple enseignement de l'alphabet, comme si toute connaissance passait nécessairement par l'écriture, ce dont témoignent d'ailleurs bien des métaphores : on sait quelque chose de A à Z, on en connaît l'ABC...

Cette vision purement idéologique des rapports entre la connaissance et l'écriture pèse lourdement dans nos sociétés et, avant d'aborder dans ces pages les problèmes posés par l'*oralité*, il nous faut nous démarquer de ces simplifications. Le couple analphabétisme/scolarisation ne se laisse en effet définir que dans le cadre d'une société de tradition écrite, mais il est un autre cas de figure, celui des *sociétés sans écriture* dans lesquelles la notion d'analphabète est une notion importée, dénuée de sens local, et, pour évacuer les connotations négatives de ce *sans* (écriture), nous parlerons ici de *sociétés de tradition orale*.

Jean Molino (3) a rappelé que la notion de tradition orale venait de l'atmosphère intellectuelle du romantisme européen du début du XIX^e siècle, et cette origine, avec l'opposition qu'elle suppose entre l'art populaire et l'art raffiné, explique peut-

(3) Jean Molino, Qu'est-ce que la tradition orale ? Communication au Colloque « La pratique de l'anthropologie aujourd'hui », Sèvres, 1981.

être ce mépris latent pour les sociétés *sans* écriture. C'est pourquoi on préférera des définitions du type de celle de Maurice Houis

« *L'oralité* est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception auditive du message. *La scripturalité* est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message » (4)

même s'il faut bien se garder, comme ces lignes pourraient nous y inciter, de croire que l'oralité exclut la scripturalité. Au contraire, on verra que souvent la tradition orale dans le domaine linguistique n'exclut nullement un certain univers pictural.

Tradition orale et *tradition écrite* désignent donc ici deux formes de communication linguistique qui, à leur tour, définissent deux formes de société. Mais ces appellations ne suffisent pourtant pas à couvrir le champ des possibles, car elles ne définissent que les termes extrêmes d'un éventail de possibilités que, par souci de simplification typologique, nous ramènerons à quatre cas d'espèce :

1. *Les sociétés à tradition écrite ancienne*, dans lesquelles la langue écrite est celle que l'on utilise dans la communication orale quotidienne (aux différences près entre l'oral et l'écrit, bien entendu). C'est le cas de la majorité des sociétés européennes d'aujourd'hui, dans lesquelles l'analphabétisme est rare, quand il n'a pas totalement disparu.

2. *Les sociétés à tradition écrite ancienne*, dans lesquelles la langue écrite n'est pas celle que l'on utilise dans la communication orale quotidienne. C'est par exemple le cas des pays arabes (on écrit l'arabe classique, on parle l'arabe dialectal), dans

(4) Maurice Houis, *Oralité et scripturalité*, in *Elements de recherche sur les langues africaines*, AGECOOP, 1980, p. 12.

lesquels l'analphabétisme est plus répandu que dans les sociétés du premier type.

3. *Les sociétés dans lesquelles on a introduit récemment le fait alphabétique*, en général par le biais d'une autre langue que la langue locale : c'est le cas des pays anciennement colonisés d'Afrique et d'Amérique latine, auxquels on a imposé une picturalité (l'alphabet latin) issue de l'héritage culturel colonial.

4. *Les sociétés de tradition orale*. — Notons encore ce que nous signalions plus haut, que l'absence de tradition écrite ne signifie nullement absence de tradition graphique : dans bien des sociétés de tradition orale il existe une picturalité vivace, dans les décorations de poteries et dealebasses, le tissage, les tatouages et les scarifications, etc., mais si sa fonction n'est pas, comme celle de l'alphabet, de noter la parole, elle participe cependant à maintenir la mémoire sociale.

Il faut en outre se garder de croire qu'il y a comme un sens unique et obligatoire entre oralité et picturalité, que toutes les sociétés de tradition orale ont pour avenir l'écriture et que l'inverse n'est pas vrai. On considère par exemple les sociétés berbères comme des sociétés de tradition orale, alors qu'il est indéniable qu'elles ont utilisé dans le passé un alphabet provenant de l'écriture libyque, les *tifinagh*. Dans ce cas, à cause bien sûr du coup de force opéré par la société arabe et la religion islamique, toutes deux portées par une autre picturalité (l'alphabet arabe), l'itinéraire semble avoir été l'inverse d'une certaine picturalité à l'oralité en attendant peut-être une autre picturalité.

C'est essentiellement le quatrième cas d'espèce qui nous retiendra ici, mais le troisième pose également un problème important sur lequel nous reviendrons : l'introduction de l'écriture dans une société de tradition orale comme *facteur de destruction*.

Si nous considérons de façon générale que les langues constituent une réponse à un problème social de communication, et que chaque problème de communication, dans une société humaine, trouve sa réponse sous une forme ou sous une autre, nous pouvons alors formuler ainsi le problème constant auquel se trouvent confrontées les sociétés de tradition orale : *Comment garder la mémoire de l'expérience humaine et rendre présent en un lieu et en un temps ce qui en est effectivement absent ?* Ce problème de mémoire sociale, que les scribes et les bibliothèques ont en partie résolu dans les sociétés de tradition écrite, avant de céder la place à l'ordinateur, définit assez bien les différents axes de notre présentation. Il se décompose en effet en un certain nombre de questions :

- que conserver ?
- comment conserver ?
- pour qui conserver ?
- comment transmettre ?

et va trouver sa solution sous un certain nombre de formes différentes :

- le texte linguistique oral ;
- le texte pictural ;
- la nomination (toponymes, anthroponymes, etc.),
- etc.

Ce sont ces différentes facettes du problème et les solutions que la tradition orale leur a données que nous allons présenter dans les chapitres suivants.

CHAPITRE PREMIER

TRADITION ORALE ET ENSEIGNEMENT DE LA LANGUE

Dans le film de George Cukor *My Fair Lady*, Higgins, le professeur de phonétique, voulant faire perdre à Liza Doolittle son accent cockney, lui impose des exercices de prononciation qui portent sur ses difficultés, une voyelle qu'elle prononce mal et le h qu'elle n'arrive pas à aspirer. Pour ce faire, il lui demande de réciter des phrases dans lesquelles ces sons reviennent plusieurs fois de suite :

- *The rain in Spain stays mainly in the plain.*
- *In Heartford, Hereford and Hampshire hurricanes hardly ever happen.*

Ces exercices labiaux témoignent bien sûr ici d'une réflexion sur la correction phonétique (Bernard Shaw, dans la préface à *Pygmalion*, pièce dont est tiré le film, fait preuve d'une connaissance précise des courants phonétiques de son époque), c'est-à-dire sur l'application pratique d'une science. Mais, malgré les appareils impressionnants dont s'entoure le P^r Higgins, ces phrases participent aussi d'un phénomène que l'on trouve dans la

plupart des civilisations : les *virelangues* (1). Et ces virelangues sont, avec d'autres exercices oraux, au centre de l'enseignement de la langue dans les sociétés de tradition orale.

Nous considérons en effet, dans nos sociétés occidentales, que le savoir sur la langue se trouve dans les grammaires, les traités de stylistique et les dictionnaires, constitue le résultat d'une recherche. Or les sociétés de tradition orale témoignent souvent d'un savoir comparable, tout aussi élaboré parfois, qui ne se manifeste bien entendu pas dans des traités de stylistique ou de grammaire, mais dont on trouve la trace dans l'ensemble des jeux linguistiques proposés aux enfants. Nous allons en voir quelques exemples à travers quatre rubriques (les argots enfantins, les virelangues, les devinettes et les contes à clef) avant de tenter d'en tirer des conclusions générales.

I. — Les argots enfantins

Tous les enfants ont pratiqué les argots à clef consistant à intervertir l'ordre des syllabes (type *verlan* en français, dont le nom donne la clef puisqu'il signifie « l'envers », mais à l'envers...) ou à introduire entre les syllabes, ou entre les consonnes et les voyelles, des éléments parasites destinés à masquer le sens (type *javanais* en français, qui consiste à introduire l'élément *-av-* après chaque consonne). Ces argots, qui semblent à prime abord ne pas prêter à conséquence, sont nombreux dans les sociétés de tradition orale. Ainsi, comparable

(1) J'utilise ici un néologisme, *virelangue*, pour désigner ce qu'on appelle en anglais *tongue-twister*, en allemand *zungenbrecher*, en espagnol *trabalengua*, etc., et que curieusement la langue française ne nomme pas.

au javanais évoqué ci-dessus, trouve-t-on en songhaï de Gao (Mali) un système de transformation simple, comme le montrent les deux phrases ci-dessous :

— *maci senga goyo wote ?*

(forme normale : pourquoi as-tu fait ce travail ?)

— *maza cizi senzen gaza gozo yozo wozo teze ?*

(forme transformée par adjonction après chaque syllabe de Z + la voyelle de la syllabe),

et le R. P. Dominique Noye, qui a plus spécialement étudié l'apprentissage linguistique chez les Peuls du Cameroun, en donne-t-il une douzaine (2).

Ces *ganooje* (singulier : *ganoore*) peuls présentent les mêmes caractéristiques techniques que tous les autres argots enfantins : insertion de syllabe, métathèse de consonnes ou de syllabes (c'est-à-dire permutation), etc. Mais ils ont l'avantage d'avoir été décrits avec précision et nous permettent donc de montrer le savoir linguistique qui les sous-tend.

Ainsi un argot comparable à l'exemple songhaï que nous avons vu, dont le principe consiste à introduire entre les syllabes une syllabe parasite constituée par la consonne R suivie de la voyelle précédente

en nbondi naa ? (sommes-nous brouillés ?)

mi an ndaa (je ne sais pas)

donnant

Eren nborodiri naara ?

miri aran ndaara

sert-il d'exercice d'harmonie vocalique.

On appelle *harmonie vocalique* le phénomène d'assimilation vocalique qui dans certaines langues, une fois la première voyelle d'un mot donnée, restreint le choix pour les voyelles

(2) R. P. Dominique Noye, Un cas d'apprentissage linguistique : l'acquisition de la langue par les jeunes Peuls du Diamaré (Nord-Cameroun), Paris, 1971.

suivantes, soit qu'on soit obligé de prendre la même voyelle, soit qu'on prenne une voyelle du même point d'articulation (voyelle d'avant, voyelle d'arrière...).

Et lorsqu'on sait que les transformations qu'un locuteur fait subir à la langue avec plus ou moins de virtuosité constituent la preuve que ce locuteur manie habilement la langue en question, on perçoit l'intérêt pédagogique de ce type d'argots.

Cette virtuosité apparaîtra plus nettement dans les exemples arabes que nous allons maintenant présenter. Car si la pratique du *verlan* ou du *java-nais* implique une certaine dextérité linguistique, celle-ci n'a rien à voir avec la complication de certains systèmes décrits par Abderrahim Youssi. Il s'agit du *raus*, argot pratiqué par les enfants de Marrakech dont la clef se ramène à l'équation suivante. Si nous considérons qu'une syllabe est formée d'une consonne et d'une voyelle (C + V), la transformation argotique en fera :

CV ---> kVuCan.

Par exemple le mot français *rat* donnerait dans cette transformation *kauran*, le mot *tout* donnerait *kuutan*, etc., tous les mots ainsi transformés débutant bien sûr par la même consonne, *k*, de la même façon qu'en français les mots transformés selon la clef du *largonji* commencent tous par la consonne *l* :

Ci..... ---> L.....Ci

(Ci = consonne initiale, ... = reste du mot)

jargon ---> largonji

cher ---> lerche

à poil ---> à loilpé

etc.

Pour revenir au cas de Marrakech, les exemples fournis par Youssi se compliquent au fur et à mesure

que se complique la structure syllabique du mot :

lektab (le livre) ---> lekkabutan

marraks (marrakech) ---> karraksuman

alors que za (venir) ---> kauzan (3).

La difficulté de ces transformations est bien sûr toute relative : dès lors qu'on a compris le système, on s'y prête aisément. Mais il demeure que pour se livrer à ces transformations il faut dominer parfaitement la langue et, qu'en s'y livrant, on fait la preuve de sa maîtrise de la langue. Pour faire *laronbé* à partir de *baron* ou *louf* à partir de *fou* en *largonji*, pour faire en *verlan brélica* à partir de *calibre*, *drauper* à partir de *perdreau*, etc., il faut non seulement vouloir parler *verlan* ou *largonji*, c'est-à-dire vouloir émettre de soi une certaine image, mais encore manier suffisamment bien la langue, être conscient des frontières syllabiques, etc., pour pouvoir se livrer à ces transformations. C'est pourquoi, pour ce qui concerne les sociétés de tradition orale, ces exercices nous apparaissent comme essentiellement pédagogiques : ils constituent une initiation à la langue, à sa structure, à ses difficultés.

Un autre exemple, toujours en peul, nous montrera que la connaissance intuitive dont les enfants doivent faire preuve dans ces exercices va parfois jusqu'à résoudre certains problèmes d'analyse linguistique. Il s'agit d'une transformation argotique fondée sur la métathèse de syllabes, qui fait de *taba* (« tabac ») *bata*, de *defiere* (« livre ») *teredef*, de *cofel* (« poussin ») *felco*, etc. Une fois cette clef assi-

(3) A. Youssi, Les parlers secrets, in Linguistique et sémiotique, Rabat, 1976.

milée, elle peut bien entendu s'appliquer à tous les mots de la langue. Mais, et c'est là que les choses deviennent intéressantes, cette application nécessite parfois des décisions ou des choix qui relèvent de l'analyse linguistique. D'une part, c'est l'évidence, elle implique une connaissance intuitive de la syllabe. D'autre part, elle permet dans certains cas de résoudre des problèmes de type linguistique. Il existe en effet en peul une gémiation consonantique peu accusée, dans des mots comme *nagge* (« vache »), *puccu* (« cheval »), *wicco* (« queue »), etc., gémiation sur la réalité de laquelle les linguistes se sont longtemps interrogés : fallait-il noter *nagge* ou *nage*, *puccu* ou *pucu*, *wicco* ou *wico* ? Or les mots, dans l'argot en question, deviennent respectivement *genag*, *cupuc* et *cowic*, ce qui montre bien que les enfants ont une conscience de cette géminée, puisqu'ils en conservent les deux constituants, l'un au début du mot et l'autre à la fin. Le problème est ainsi résolu, et D. Noye commente ainsi cet exemple :

« Comme cette gémiation n'est pas très accusée dans la prononciation courante, les *ganooje* peuvent donner sur ce point une indication intéressante.

C'est ainsi que nous préférons écrire : *wicco* plutôt que *wico...* » (4).

II. — Les virelangues

Les chaussettes de l'archiduchesse sont-elles sèches, archisèches ?, *Pruneau cuit pruneau cru*, *Six fûts six caisses*, *la main entre les caisses*, *le doigt dans le trou du fût* : la langue française connaît ces phrases pièges qui, lorsqu'on les prononce de plus en plus vite, mènent à l'erreur, c'est soit au cafouillage

(4) Noye, op. cit., p. 64.

soit à un changement de sens qui donne généralement un tabou.

Le peul nous en fournit lui aussi des exemples, comme celui-ci :

nyaamo nyaanya nano nano nyaanya nyaamo (la droite gratte la gauche la gauche gratte la droite),

dans lequel la différence entre les deux segments est produite par la permutation de deux termes, *nyaamo* et *nano*. Et l'effet de sens qui se manifeste entre les deux segments nous donne déjà un savoir grammatical : sans connaître un seul mot de peul on se rend compte par simple observation que le verbe (*nyaanya*) se trouve après le sujet et avant l'objet et que la position de ce sujet et de cet objet par rapport au verbe est pertinente puisque leur permutation change leur fonction.

Mais, lorsque les enfants prononcent cette phrase de plus en plus vite en opérant la permutation en question, ils tombent en général dans le piège tendu par une difficulté de prononciation que nous analyserons plus loin et transforment *nyaanya* (« gratte ») en *nana* (« sent ») ou en *nyaama* (« mange »), c'est-à-dire qu'ils changent tout à fait le sens de la phrase.

Autre exemple du même genre, pris en langue bambara cette fois :

so y'i pan baa y'a kaya mina
baa y'i pan ka so kaya mina
(le cheval, *so*, saute ; *papa*, *baa*, lui attrape les testicules, *papa* saute pour attraper les testicules du cheval).

Ici encore il est facile de percevoir la permutation qui change le sens (permutation de *so* et *baa*), mais cette permutation risque de mener à

so y'i pan ka baa kaya mina

ou à

baa y'i pan, so y'a kaya mina

(le cheval saute pour attraper les testicules de papa,
mon père saute, le cheval lui attrape les testicules),

phrases qui font tomber le locuteur dans la profération d'un tabou, car un jeune bambara ne saurait citer le sexe paternel, surtout en aussi délicate position...

Sur ce modèle, les langues ont créé à l'envi. Citons, en vrac,

— un exemple wolof

boo demee ca wallwa sëllu yaa ngay sulli suubu baay saaliwu (si tu vas sur l'autre rive, les veaux sont en train de déterrer ce que le père Saliou avait enterré)

dans lequel le passage de *sëllu* et *sulli* à *sullu* donne « les sexes sont en train de déterrer le sexe de Séliou »,

— un exemple gourmantché

umbiga nyugi ci giyedi pun maba nla
(un ânon saute, dit « pet », mon père rit)
mba nyugi ci, umbiga nyedi pun, mba nla
(mon père saute, l'ânon pète, mon père rit)

dans lequel le lecteur verra sans peine que l'erreur à éviter est de faire de *mba* (père) le sujet du mauvais verbe,

— un exemple arabe

xajart axjara bixjara wa xalit axjara la'faja
(j'ai choisi concombre par concombre et j'ai laissé un concombre pour mon dîner)

dans lequel il convient d'éviter le passage de *axjara*, « concombre » à *axraja*, « crotte »...
et deux exemples dans lesquels l'erreur ne mène