

HOMENAGENS A JEANINE FRIBOURG
HOMMAGES A JEANINE FRIBOURG
(Textos reunidos por Georges DRETTAS e Jacques GUTWIRTH)

VOLUME I



MERIDIES

Homenagens a Jeanine Fribourg
Hommages à Jeanine Fribourg

VOL. I e VOL. II

SUMÁRIO / SOMMAIRE

VOL. I

PREÂMBULO / PREAMBULE

Armindo dos SANTOS 5

APRESENTAÇÃO / AVANT PROPOS

Georges DRETTAS et Jacques GUTWIRTH 7

ARTIGOS / ARTICLES

ANTHROPOLOGIE ET DISCOURS - ETHNOLINGUISTIQUE

Viviane ALLETON (EHESS, Paris)

Pourquoi les chinois changent-ils de noms personnels 17

Yves DELAPORTE (CNRS, Paris)

Qu'est-ce qu'un *fitmat*? Compétence et production synthématique
dans la terminologie lapone du renne 29

Tatiana GUELIN (CNRS, Paris)

Pour une approche anthropologique des gênes
"subjectives" aux bruits urbains 51

Micheline LEBARBIER (CNRS, Paris),

Croyances populaires et vampirisme, exemples roumains..... 85

Manuel MANDIANES (CSIC, Barcelona)

La violencia en el norte de España: el caso de Galicia 121

Haim Vidal SEPHIHA (Univ. Paris IV),
Le judéo-espagnol du Moyen-Orient - Diachronie et couches linguistiques..... 143

LITTERATURE ORALE - TEXTES ET MEMOIRE

Geneviève CALAME-GRIAULE, (CNRS, Paris)
L'adroit voleur et ses métamorphoses africaines..... 165

Veronika GÖRÖG-KARADY (CNRS, Paris)
Mythes fondateurs: l'origine de l'inégalité
(Afrique Noire, Amérique du Nord)..... 183

Catherine PARIS (CNRS, Paris),
İapché, trois textes en dialecte abzakh (Tcherkesse occidental) 207

Ana Maria RIVAS-RIVAS (Univ. Complutense de Madrid)
Tiempo de canción, tiempo de creación,
la representacion de la identidad..... 223

Marie-Christine VAROL (Etudes Hébraïques INALCO)
Des conceptions et des langues lorsqu'on parle de religion:
le cas des judéo-espagnols d'Istanbul..... 239

THEORIE - METHODOLOGIE - ASPECTS

Frank ALVAREZ-PEREYRE (CNRS, Jérusalem)
Figures de la relation interdisciplinaire 277

Georgette CHOUKROUN (CNRS, Paris)
La complainte du /tritəl/..... 301

Frédéric FRANÇOIS (Univ. de Paris V)
Peut-on compter les sémiotiques? 339

Jacques GUTWIRTH (CNRS, Paris)
Réflexions sur la culture juive
et son "modèle", le hassidisme 365

Perla PETRICH (Univ. de Paris VIII)
Antropologia de la palabra: el caso de un grupo maya 377

Anne RAULIN (Univ. de Paris V) Des concepts, des traditions intellectuelles, des époques: France-USA au fil des décennies.....	407
Paulette ROULON-DOKO (CNRS, Paris) Langue d'enquête et métalangue	427
Jackie SCHÖN (Univ. Toulouse-Le Mirail) Interprétation de formes pronominales en français et interprétation des rêves: une mise en parallèle.....	437

VOL. II

PRATIQUES, GESTES, CULTURES

Françoise AUBAILE-SALLENAVE et A.G. HAUDRICOURT (CNRS, Paris) Vin de pommes, pommé et cidre, histoire d'une boisson	465
Consolación GONZÁLEZ CASARRUBIOS (Museo de Artes e Tradiciones Populares, Madrid) El pan ritual en las fiestas españolas.	507
Georges DRETTAS (CNRS, Paris) <i>Zakhor Romaniya</i> : l'oeuvre du musée juif d'Athènes.....	525
Patricia HIDIROGLOU (Univ. de Paris I) <i>Mezuza</i> : signe ou symbole?	551
Philippe LABURTHER-TOLRA (Univ. Paris V) Quel est le sens de l'identification entre fête, danse et rituel chez les Beti du Cameroun?.....	597
Maria Elisa SÁNCHEZ SANZ (IAA, Zaragoza) Sólo tambores. Las Semanas Santas del Bajo Aragón de Teruel.....	605
Yvonne de SIKE (Musée de l'Homme, Paris) Les conversions d'un saint: Saint Georges de Skyros une fête patronale contemporaine sous l'impact de la tradition.....	631

José da SILVA LIMA	
C'est la fête au village. Perspective ethnographique de la fête dans le Alto-Minho.....	649
Carmelo LISÓN TOLOSANA (Univ. de Madrid)	
La mujer rural gallega (viejas notas etnográficas).....	663
JEANINE FRIBOURG:	
– Esquisse biographique	681
– Publications	683
RESUMOS DOS ARTIGOS / RESUMES DES ARTICLES.....	691
COMPTE-RENDU DE LECTURE	
PETONNET Colette, DELAPORTE Yves, (eds.). <i>Ferveurs contemporaines :</i> Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth. 1993, Paris, l'Harmattan (coll. Anthropologie - Connaissance des hommes), 348 p. (Tatiana GUELIN)	715

PREÂMBULO / PREAMBULE

À l'occasion de son dixième anniversaire, MERIDIES publie ces deux volumes dédié à Jeanine Fribourg, en hommage à une vie dévouée à la recherche ethnologique ibérique.

Ces volumes sont d'abord le produit de l'effort de tous ceux qui, dès sa fondation, en 1984, ont saisi l'importance de cette revue d'anthropologie et de sociologie consacrée à une Europe du Sud qui émerge à l'Ouest comme à l'Est et qui, pour des raisons politiques notamment, était restée trop longtemps à l'écart, surtout par faute d'une participation active des chercheurs.

MERIDIES est depuis dix ans le lien qui rassemble des chercheurs dispersés géographiquement et qui continue de permettre la participation de nouveaux venus à ce forum scientifique européen, leur donnant une voix hors-frontières. Tout au long de ces années, nous nous sommes efforcés de faire de cette revue le centre d'un dialogue constant entre l'anthropologie et les autres sciences sociales et humaines. En même temps, était mis à profit, aussi, un dialogue avec des chercheurs qui ne travaillaient pas spécifiquement dans le domaine européen, mais pouvaient apporter néanmoins une contribution à la connaissance de l'Europe du Sud.

MERIDIES a aidé ainsi à combler un vide existant et a exercé un rôle qui semble important; car s'il fallait faire l'inventaire des revues spécialisées en anthropologie, on se rendrait facilement compte que leur nombre est malheureusement réduit et quasi nul en ce qui concerne les revues à vocation véritablement

européenne. En réalité, les revues existantes sont surtout nationales et cela se comprend facilement: les barrières linguistiques, les intérêts scientifiques nationaux divergents, les coûts d'édition - que personne ne veut prendre en charge pour les mettre au service d'enjeux scientifiques étrangers - etc., sont autant d'arguments - souvent entendus - et de barrières à la création de revues internationales. MERIDIES a dépassé ces obstacles matériels et psychologiques pour se mettre au service d'un objectif commun. Ce volume, consacré à Jeanine Fribourg, en est l'exemple même.

Mais, cette publication spéciale d'hommages à une ethno-linguiste de tout premier plan n'aurait pas été possible sans la prise en charge par Georges Drettas - à qui l'on doit cette initiative - et par Jacques Gutwirth, de la réunion des textes; ces chercheurs connaissant en profondeur le parcours scientifique de Jeanine Fribourg et se trouvant par là-même en position centrale pour une telle mise en oeuvre.

Armando dos SANTOS

APRESENTAÇÃO / AVANT PROPOS



Je fis la connaissance de Jeanine Fribourg en 1963 ou 1964 au département de Technologie du Musée de l'Homme, lors de séminaires du Centre de Formation à la Recherche Ethnologique (C.F.R.E.), dirigé par deux grands ethnologues, les professeurs André Leroi-Gourhan et Roger Bastide. Le C.F.R.E. devait pallier, pour de futurs ethnologues, au manque d'enseignement spécialisé dans l'université d'avant 1968. Chaque année - aux premiers jours de mai - une quinzaine de "stagiaires" se retrouvaient dans un village français pour des enquêtes courtes - huit jours - devant aboutir à un bref rapport sur tel ou tel thème pris dans la vie de cette localité ou d'une commune avoisinante. Cette formation accélérée aux pratiques d'enquête permettait à chaque stagiaire, grâce aux renseignements fournis par leurs condisciples enquêtant sur le même lieu, d'accroître considérablement, dans un bref laps de temps, leur connaissance du terrain. Le stage collectif avait encore bien d'autres avantages. Ainsi la présence des professeurs permettait de recevoir leurs précieux conseils en prise directe sur l'enquête, parfois lorsqu'ils accompagnaient quelques stagiaires dans leurs investigations et certainement chaque soir après le dîner lors des réunions générales où se discutaient les relations de recherche - parfois fort cocasses - des stagiaires. Dans ce côté à côté les étudiants décelaient aussi assez vite les condisciples avec qui ils avaient des affinités. Des collaborations dans l'enquête sur le

terrain surgissaient spontanément, collaborations qui ont maintes fois débouché sur des coopérations scientifiques et des amitiés durables.

Moi-même j'avais participé à cet exercice en 1962, à Haleine dans l'Orne et Jeanine Fribourg l'avait fait l'année suivante, enquêtant sur le village voisin, Thuboeuf. Si je m'appesantis ainsi sur le stage de terrain du C.F.R.E., c'est que Jeanine avait fait fort bien perçu l'intérêt de cette formation: en 1979, en tant que nouveau professeur à l'U.E.R., de Sciences sociales de cette université, elle avait repris, avec Philippe Laburthe-Tolra, la direction de ce type d'apprentissage pratique (auparavant dirigé par Robert Cresswell), faisant ainsi perdurer cette excellente formule pédagogique. Avec sa vitalité et son dévouement coutumiers elle s'est occupée très efficacement de ces séjours de "stages"-auxquels elle a toujours participé - jusqu'en 1989, lors de son départ à la retraite: combien d'étudiants n'ont-ils pas ainsi bénéficié de sa sollicitude autant humaine que pédagogique? Grâce à elle - "témoin" privilégié du C.F.R.E. originel - l'esprit de celui-ci a donc persisté, *mutatis mutandi*, à l'Université René-Descartes. Aujourd'hui, bien entré dans les habitudes, il est dirigé par Anne Raulin et Jean-Pierre Warnier. S'ajoutant à nos rencontres cordiales antérieures, diverses convergences firent, qu'à partir de 1980, nos relations devinrent plus serrés. Depuis 1975 j'avais fait des recherches aux Etats-Unis, principalement à Los Angeles. Pratiquant mes recherches dans le contexte d'une aussi vaste agglomération, je m'étais penché sur les travaux, essentiellement anglophones, traitant d'"anthropologie urbaine"; les publications s'étaient multipliées à partir des années 1970; j'avais moi-même commencé à réfléchir sur ce thème, encore considéré avec méfiance par nombre d'ethnologues français¹. Jeanine Fribourg de son côté avait elle aussi travaillé sur le champ urbain, comme en témoigne son excellent ouvrage consacré aux *Fêtes à Saragosse*; elle aussi avait pris conscience de l'importance de ce terrain, avec ses spécificités méthodologiques et épistémologiques.

A Paris V Jeanine avait donc mis en place en 1979 un enseignement d'ethnologie urbaine européenne. Souhaitant que les étudiants puissent éventuellement poursuivre des recherches urbaines, au niveau du troisième cycle, elle me proposa d'assurer, avec sa collaboration, un enseignement de D.E.A., d'anthropologie urbaine". Sa mise en œuvre rencontra des résistances chez certains professeurs de l'U.E.R., mais la volonté et la vitalité habituelles de

Jeanine réussirent à vaincre les obstacles; le séminaire débuta en 1982 et persista jusqu'à mon propre départ à la retraite en 1992.

Notre intérêt commun pour l'"anthropologie urbaine", suscita d'autres collaborations. Ainsi Jeanine Fribourg participa, comme fondatrice, à la mise en place, en 1983, du Laboratoire d'anthropologie urbaine du C.N.R.S., dont la création, au départ en tant que "jeune équipe" (sic!), avait été proposé par Colette Pétonnet et moi-même à la section compétente du Comité national du C.N.R.S. Bien qu'étant seulement membre associé du laboratoire - elle avait encore bien d'autres obligations ailleurs - Jeanine a toujours été une participante active de notre séminaire mensuel et elle continue à y venir assidûment. D'autre part, elle a été partie prenante de nos publications collectives précisément élaborées lors de ces réunions. Dans notre ouvrage, *Chemins de la ville*, elle montra avec brio que, dans le domaine des fêtes en Aragon, l'acculturation entre société rurale et urbaine se produit, beaucoup plus qu'on le croit trop souvent, de la ville vers la campagne².

Jeanine et moi nous rejoignîmes encore par notre intérêt commun pour la vie religieuse. Aussi, dans un numéro thématique, "anthropologie urbaine religieuse", d'*Archives de Sciences sociales des Religions*, réalisé sous ma direction par des membres de notre laboratoire, elle montre admirablement comment les rues de la ville sont indispensables en tant que "scène" des processions - fort bien décrites - de la semaine sainte à Saragosse: celles-ci ne seraient pas, pour nombre de raisons réalisables dans les rues d'un village³.

Certes, je n'ai touché ici que brièvement à nos rencontres intellectuelles et amicales. J'ajouterai que Jeanine Fribourg est d'une très grande générosité dans l'amitié et dans l'hospitalité. Bien des collègues et bien des étudiants connaissent la chaleur et la sensibilité de son accueil à son domicile et autour de sa table.

Par son enseignement, par ses travaux et par son rayonnement personnel, Jeanine Fribourg, a marqué de sa contribution le devenir de l'ethnologie actuelle en France.

NOTES

1. Voir Jacques Gutwirth, "L'enquête en ethnologie urbaine", *Hérodote*, 1978, 9:38-55; idem, "Jalons pour l'anthropologie urbaine", *L'Homme*, 1982, XXII (4): 5-23.
2. Jeanine Fribourg, "Dynamique des modèles socio-culturels urbains" in Jacques Gutwirth et Colette Pétonnet (ed.), *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques*, Paris, C.T.H.S., 1987:155-169.
3. Jeanine Fribourg, "Les rues de la ville: scène du religieux", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1991, 73:51-62.

Jacques GUTWIRTH (L.A.U./C.N.R.S., Paris)

* *

Les chemins de la pratique anthropologique proposent des rencontres jamais indifférentes, entre des objets, des paroles et des êtres.

Attentive à la différence, elle construit sa légitimité dans l'effort accompli pour élaborer la description toujours plus précise de son objet dans une sérénité exigeante face aux écarts significatifs des pratiques humaines qu'elle a pour tâche de rendre intelligibles.

Sur le versant éthique que nous évoquons ici, la qualité des relations avec les partenaires de la recherche n'est pas moins cruciale que la substance des objets qui en alimentent la dynamique.

Ainsi l'aspect affectif des relations qui s'établissent dans nos pratiques n'est certes pas une donnée originale. Cet élément existe au coeur des interactions constituant l'activité scientifique quelle qu'elle soit, et le fait que notre société a coutume d'en masquer, normalement, l'importance, n'enlève rien à sa réalité et à son caractère extrêmement général. La constatation est

relativement banale, mais elle permet de relever un fait qui n'est pas sans pertinence pour notre propos.

Il s'agit de l'importance qualitative de l'investissement affectif pour toutes les disciplines dont les modes d'observations impliquent la pratique contrôlée des relations intersubjectives. Ainsi, dans la démarche clinique qu'elles partagent, nos pratiques scientifiques reconnaissent le rôle essentiel de *l'empathie* dans les processus de constitution du savoir sur l'être humain ainsi que dans la pratique pédagogique qui doit en assurer la transmission.

Ces aspects intriqués de l'activité, scientifique sont rarement maîtrisés de façon harmonieuse. Lorsque c'est le cas, il s'agit d'un hasard heureux, dans la diversité des parcours personnels. Il nous semble que c'est la tradition des *Festschrift* ou *Homenajes* qui permet le mieux d'exprimer la signification d'une telle rencontre privilégiée où l'intérêt intellectuel et l'affection se sont rejoints.

La relation que j'évoque s'est révélée avec J. Fribourg, peu à peu, à partir d'une rencontre qui a constitué le point de départ d'un cheminement où elle a joué un rôle essentiel, peut-être même sans qu'elle en ait pleinement conscience, du moins au début.

Nous nous étions regroupés, à l'initiative de F. Alvarez-Pereyre, afin de constituer une équipe où dominait l'orientation de *terrain* dans un souci commun de ménager une place égale tant au travail ethnologique qu'à la linguistique et à l'ethno-linguistique, correspondant à ce que la tradition anglo-saxonne appelle *linguistique anthropologique*. Pour ceux d'entre nous qui étaient liés à des terrains "orientaux" (Balkans, Caucase, etc.), les échanges pratiqués au sein du groupe étaient motivés par la nécessité, particulièrement prégnante à cette époque, de dépasser les grilles traditionnelles appliquées à nos sociétés (Volkskunde, Folklore, etc.). Nous avons rejoint le Laboratoire LACITO lorsqu'il fut créé par le CNRS en 1976. Pendant plusieurs années nous nous réunissions chez Jeanine Fribourg et c'est au cours de ce processus d'élaboration scientifique de longue durée que des liens plus essentiels se sont tissés. Nous avons donc vu fonctionner l'interaction que j'évoquais au début. Il convient de souligner le fait qu'une certaine attitude de principe a été déterminante, tant sur les modalités de nos échanges que sur les contenus de ceux-ci. Ces deux aspects ont constitué la base d'une communauté de réflexion fondée sur la prise en compte de nos différences. En un

mot, nos rencontres faisaient place au débat qui devait être libre mais restait toujours soumis à l'impératif pédagogique d'en savoir plus. La diversité des zones géographiques, des langues, des cultures ou des perspectives théoriques représentées par chacun d'entre nous, n'étaient pas scotomisées. Cela dit, deux conceptions unifiantes nous permettaient d'assumer la difficulté de l'entreprise. C'était d'une part l'idée que la pratique linguistique et la pratique ethnologique ne pouvaient plus s'ignorer. D'autre part, il nous paraissait de plus en plus évident que ces deux disciplines empiriques étaient complémentaires du point de vue de leur méthodologie de base, voire de leurs éventuelles applications. Sur ce point qui était loin de rencontrer un large consensus dans l'anthropologie française des années quatre-vingts, nous avons partagé un souci commun de la pratique pédagogique. Là, Jeanine Fribourg constituait un pivot critique en fonction de la place qu'elle occupait en tant qu'enseignante universitaire participant à la recherche, puis comme ethnologue de double formation, vouée à la tâche difficile de transmettre le savoir linguistique à des étudiants des autres Sciences Sociales, soit à l'Université René Descartes-Paris V, soit dans le cadre de l'enseignement dispensé par le LACITO.

Je crois que dans la conjoncture actuelle il est plus que jamais opportun de souligner la fécondité d'une attitude personnelle qui allie l'éthique du débat critique à ce que je n'hésiterais pas à nommer la passion pédagogique où notre amie manifeste une très grande rigueur tempérée par une profonde indulgence. Bien des vocations ont été éveillées dans cette relation d'enseignement où J. Fribourg a fait partager sa passion du savoir et de la transmission de ce dernier, conçu comme une valeur fondamentale.

Georges DRETTAS

* * *

A l'accomplissement de ses soixantes-dix années, il nous a semblé juste de lui consacrer des "Hommages", selon la tradition vénérable établie dans

nos disciplines. Ce faisant, nous n'avons pas eu l'ambition d'être exhaustifs. L'ensemble des contributions présentées dans ce volume ne constituent qu'un échantillon représentatif des intérêts de notre amie, qu'il s'agisse des terrains, des aires culturelles, des thèmes de recherche ou des problèmes qu'elle s'est posés. Tels qu'ils sont, les textes que nous lui dédions témoignent de la volonté des auteurs de marquer à J. Fribourg leur reconnaissance du lien qu'elle a su établir avec eux.

Jacques GUTWIRTH, Georges DRETTAS

ANTHROPOLOGIE ET DISCOURS - ETHNOLINGUISTIQUE

POURQUOI LES CHINOIS CHANGENT-ILS DE NOMS PERSONNELS

Viviane ALLETON (E.H.E.S.S., Paris)

Les Chinois ont pour appellation officielle un nom de famille, *xing*, suivi d'un nom personnel, *ming*¹. Ils ont souvent aussi, pendant leur enfance, un nom de lait. Devenus adultes, s'ils sont écrivains, acteurs, chanteurs ou journalistes, ils prennent des noms de plume ou de scène - un même individu pouvant en avoir plusieurs. Enfin, dans les collectivités auxquelles ils appartiennent, leurs pairs leur attribuent des sobriquets.

Cette superposition de noms, qui est une des caractéristiques de ce système onomastique, n'empêche pas les Chinois de changer volontiers leur nom personnel, qui est le nom par excellence. En effet, le nombre des noms de famille étant infime par rapport à la population chinoise, les plus fréquents sont partagés par des dizaines de millions de personnes. En outre, c'est au nom personnel qu'est supposé être attaché le destin de l'individu et c'est aussi sur lui que portaient jadis les tabous d'appellation des ancêtres.

Actuellement les démarches pour changer de nom personnel sont simples et dépendent d'un échelon administratif local: état-civil municipal à Taiwan, poste de police de bourg ou du quartier en République Populaire de Chine. On doit présenter une demande motivée, mais l'éventail des raisons considérées comme valables est, nous allons le voir, assez large. La réponse

est rapide et, bien qu'il faille faire la part de l'arbitraire bureaucratique, le plus souvent positive.

Une telle souplesse peut nous paraître étonnante. Cependant, si nous regardons ce qu'il en fut au cours de l'histoire de France, la situation chinoise n'est pas tellement particulière². A l'époque franque, "rien n'empêche un individu de changer de nom et le phénomène est même assez courant". Au Moyen-Age le nom personnel étant devenu le nom de baptême, on pouvait en changer au moment de la confirmation. C'est au cours du 17^e siècle que le nom personnel perd de son importance au profit du nom de famille et qu'apparaissent les noms de baptême multiples. Cependant on peut toujours changer assez facilement, à condition que ce ne soit pas avec une intention frauduleuse. Sous la Révolution, un décret de l'an II manifeste le refus du législateur de limiter la liberté de changer de nom. Bien que les déclarations de noms "révolutionnaires" aient été rarissimes, on stigmatisa les "débordements" de l'an II et dès 1794 la Convention thermidorienne pose l'interdiction de changer de nom. Les lois ultérieures ne remettront plus en cause ce principe, mais les Français continueront à changer, quitte à jouer sur les prénoms multiples ou à distinguer "prénom usuel" et "prénom légal".

Cependant, si le fait de changer facilement de nom est commun à nombre de sociétés, les motivations observées en Chine semblent assez spécifiques. En effet, il ne s'agit ni de dissimuler son identité ni de s'arroger un prestige ou des droits particuliers.

On peut ranger les raisons qui amènent un Chinois à changer de nom sous trois rubriques: l'homonymie, l'adéquation, le destin.

1. L'homonymie

Avant même de se demander pourquoi le fait que quelqu'un dans votre entourage immédiat porte le même nom que vous puisse vous inciter à en changer, on peut s'étonner qu'il y ait beaucoup de cas d'homonymie en Chine. En effet, les noms personnels sont créés de toute pièce, à partir des morphè-

mes³ de la langue. Le *ming* peut être monosyllabique mais il est plus souvent encore dissyllabique. Autrement dit il y a, virtuellement, autant de noms personnels que l'ensemble constitué par tous les morphèmes de la langue plus toutes leurs combinaisons deux à deux. Les possibilités sont quasi indéfinies - et l'on notera qu'elles dépassent même le volume de la langue usuelle, puisqu'un nom personnel peut correspondre à un syntagme, comme Jizu (continuer - ancêtres) ou constituer une séquence dont les deux éléments ne sont pas nécessairement en rapport l'un avec l'autre, comme Bimei (espèce de jade - prunier).

Le nombre des *ming* attestés est effectivement immense. On trouve dans les dictionnaires biographiques et dans tous les ouvrages qui recensent des noms de personne - bibliographies, livres d'histoire, etc. - une quantité considérable de caractères graphiques rarement attestés dans l'usage courant. C'est la raison pour laquelle on ne peut se contenter pour ce genre de travaux des logiciels du commerce qui ont en mémoire les caractères usuels: il faut pouvoir construire des formes non recensées.

Bien entendu, en chinois comme d'ailleurs dans d'autres langues, c'est la forme graphique qui fait foi; de même que Durand et Durant ne sont pas considérés en France comme "le même nom de famille", deux Chinoises appelée Chen Meili ne seront pas homonymes si *mei* s'écrit avec la graphie de "beau" pour l'une et avec celle de "prunier" pour l'autre.

Dans ces conditions, on se demande comment il peut y avoir des problèmes d'homonymie! Le conformisme, la paresse, l'ignorance sont des explications bien suffisantes. Sans avoir jamais figé le système, le poids des stéréotypes n'en pas moins considérable, surtout pour les filles, aux noms desquelles on attache beaucoup moins d'importance qu'à ceux de leurs frères. Par exemple, on rencontre quantité de femmes appelées Meiyi (être beau - apparence) et même d'hommes nommés Zhiqianq (volonté - force).

Cela dit, la fréquence des cas d'homonymie n'explique pas pourquoi c'est un motif suffisant de changement. Le refus de porter le même nom que quelqu'un d'autre peut avoir des raisons sociales ou individuelles.

Dans la société chinoise traditionnelle, il n'était pas admis de prononcer le nom personnel d'un aîné ou d'un supérieur en sa présence. C'est ainsi que dans une scène du *Hong lou meng*⁴, célèbre roman du 18^e siècle, une

jeune femme ayant raconté une histoire plaisante qui mettait en scène une personne portant le même nom qu'une aînée de la famille, nom personnel qu'elle ignorait à ce moment là, est remplie de confusion quand elle réalise qu'elle a commis ce qui est considéré comme une faute grave. De nos jours, cet interdit a disparu en ce qui concerne la référence, encore que dans les milieux traditionalistes de certaines régions rurales de Taiwan, une jeune femme qui se marie doit changer de nom personnel si l'une des femmes de la famille dans laquelle elle entre porte déjà son nom: en effet, en s'adressant à elle par son nom personnel (ce qui est admissible de la part des personnes de la génération précédente), on mentionnerait le nom de l'autre, belle-mère, belle-soeur aînée ou tante, et cela serait incorrect.

Dans l'ensemble de la société, l'interdit subsiste seulement en adresse: on n'appelle jamais un aîné ou un supérieur par son nom personnel, fût-il votre frère ou votre soeur⁵; cependant en référence, il ne semble plus y avoir de problèmes. Dans ces conditions, on pourrait supposer que l'homonymie devient indifférente.

Outre une possible rémanence des blocages anciens, le refus de l'homonymie s'explique aussi par des raisons de commodité, de clarté. Il y a certes toutes sortes de méthodes pour distinguer les personnes portant le même nom. Par exemple: avec un déterminant avant le nom de famille. Da Luo "(la grande) Luo", Lao Luo (la vieille) Luo", Xiao Luo "(la petite) Luo"⁶. L'usage des sobriquets contribue également à éviter les confusions.

En définitive les motifs sociaux, s'ils ont leur rôle, ne suffisent pas à expliquer le désir de changement de nom observé chez de nombreux Chinois. On a trop tendance à propos de la Chine à mettre au premier plan les contraintes et déterminations sociales et à oublier les individus.

2. L'adéquation

L'individu souhaite une meilleure adéquation de son nom avec l'image qu'il a de lui-même. Comment peut-on parler d'adéquation à propos d'un

nom propre, alors que les mots de cette classe fonctionnent comme des index?

Les logiciens s'opposent sur le point de savoir si un nom propre subsume les qualités de l'individu qui le porte (ex. Marcel Proust = l'auteur de *La Recherche du Temps Perdu*) ou bien s'il s'agit, comme le pense Kripke, de "désignateurs rigides". Ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici, mais du fantasme cratylien d'un rapport entre "le sens" du mot utilisé comme nom propre et celui qui le porte. Ainsi, Hermogène serait un "mauvais nom" parce que ce personnage est pauvre or ce nom impliquerait la richesse, puisque Hermès est dieu des biens qui s'échangent⁷. Quand on pense aux prénoms européens, cela n'a guère de pertinence pour l'essentiel de l'effectif. Pour quelques formes dérivées de noms de fleurs (Violette, Rose, Anémone) ou à l'étymologie transparente (Dieudonné, Amadeus) on peut y songer, mais c'est de l'ordre du jeu. La parole de Jésus: "Pierre, tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon église" fait figure d'hapax dans notre culture. Cela n'a pas empêché que depuis Platon, le thème cratylien ait hanté notre imaginaire.

Il en va tout autrement en Chine, où le sens des noms est une donnée quotidienne. En effet, nous l'avons déjà mentionné, un nom personnel n'est pas pris dans une liste plus ou moins longue de mots renvoyant à des personnages ou à des notions: il est constitué (s'il comprend une seule syllabe) ou fabriqué (s'il en comprend deux) avec n'importe quel morphème de la langue. Il arrive certes, pour le malheur des bibliographes, qu'un père lettré aille chercher pour son fils des formes rares transcrites par des caractères inusités. Dans ce cas là le sens n'est pas perceptible au premier abord, cependant il est donné dans les dictionnaires, l'intéressé le connaît et s'en expliquera volontiers. Dans le cas le plus général, les caractères présents dans les noms personnels sont attestés dans des mots de la langue courante, où ils ont un sens bien connu de tous. De fait il s'agit plutôt de constellations de sens, puisque, comme dans toute langue naturelle, les morphèmes du chinois sont rarement univoques.

Bien entendu, dans l'usage linguistique normal du nom personnel, ce sens des morphèmes constituants est complètement obliaté: c'est un nom propre, caractérisé par sa fonction de désignation, comme en toute autre langue. C'est ainsi que l'on peut très bien dire à propos d'un garçon qui s'appelle Xu Li (li "persévérance") qu'il est instable et personne n'y verra la

moins contradiction dans les termes. Le sens n'intervient pas dans le fonctionnement du nom mais dans la représentation que l'on s'en fait. Il est essentiel au moment de l'attribution et les parents y consacrent un temps considérable. Il resurgit chaque fois qu'on mentionne le nom de quelqu'un à un interlocuteur qui ne connaît pas cette personne: la qualité du nom sera un facteur important de son jugement, en lui fournissant une indication sur le milieu social et le niveau culturel des parents de l'intéressé intervient dans d'innombrables jeux de mots. L'importance du nom personnel pour celui qui le porte se traduit par la proximité de ceux qu'on interroge sur leur propre nom.

On comprend dans ces conditions que nombre de personnes se soucient de mettre leur nom en accord avec ce qu'ils pensent être ou avec leur environnement. C'est surtout le cas des jeunes adultes; on observe en effet la plus grande fréquence de changement de nom entre dix-sept et vingt-cinq ans.

L'idée d'une inadéquation peut concerner le corps, l'apparence physique: un garçon chétif ne désirera pas garder un nom comportant le morphème *ma* (cheval), même si celui-ci lui a été attribué pour des raisons bien spécifiques, par exemple pour sa valeur symbolique de puissance ou bien en référence à un texte poétique ou moral.

Cependant, ce qu'on observe le plus souvent est un refus de porter un nom qui ne correspond pas à votre caractère. Par exemple, un garçon qui avait été appelé à sa naissance Weiguo "Défendre l'Etat" a jugé, quand il a eu dix-neuf ans, que ce nom martial ne lui convenait pas et a choisi de changer le premier caractère pour un autre signifiant "protéger", avec une connotation de bienveillance.

Enfin l'identité sexuelle tient une grande place dans le discours des Chinois sur les noms. Il n'y a pas de genre grammatical et, à strictement parler, il n'y a pas répartition des noms personnels entre les hommes et les femmes. La majorité des noms personnels sont neutres, en ce sens que, lorsqu'on ne connaît pas la personne qui porte un nom donné, on ne peut pas deviner son sexe.

Cependant, la plupart des pères attachent une extrême importance à bien nommer leurs fils, mais ils font les choses de façon plus expéditive pour leurs filles, quand ils ne laissent pas ce soin à leur femme. Le résultat est que

les femmes ont des noms beaucoup plus stéréotypés: noms de pierres précieuses, de fleurs, de phénomènes météorologiques humides, de vertus d'humilité et de sagesse, etc. De ce fait on caractérise de tels noms comme "féminins". Les noms qui comportent un verbe d'action sont presque toujours masculins; bien que ce fait ne soit pas mentionné, quand on interroge un Chinois en aveugle sur un tel nom, on obtient inmanquablement la réponse: "c'est un homme". Cette relative diversification des noms fait que des individus peuvent estimer que leur nom personnel connote trop ou pas assez leur sexe. Dans les réponses aux enquêtes que j'ai menées, ce type de motif n'est invoqué que par des femmes⁸.

Il est fréquent et bien admis que l'individu souhaite se conformer à sa situation sociale ou être en phase avec l'environnement politique.

L'urbanisation est un facteur très important. Les noms personnels donnés à la campagne sont souvent de coloration confucéenne et très traditionalistes. Il n'est pas rare d'entendre dire: "maintenant que je vis dans une grande ville, je ne peux pas porter un tel nom". C'est ainsi que des filles qui ont été, à leur naissance, appelées "Espérer un petit frère" parce que leur père était mécontent de n'avoir pas de fils, après avoir supporté cette appellation tant qu'elles étaient au village, en choisissent une autre, qui trahisse moins leur origine "arriérée", dès qu'elles arrivent en ville. Il peut aussi y avoir des motivations positives, le besoin de s'accorder à l'air du temps. Par exemple, une femme née dans une petite bourgade du Anhui et qui s'appellait Zongying (ancêtres - fleur, talent éminent) quand elle est arrivée à Shanghai dans les années quarante, alors qu'elle avait 18 ans, a décidé de s'appeler désormais Yunqi (nuage - drapeau), nom assez militant, qu'elle commente ainsi: "les nuages donnent une idée de hauteur, la bannière levée haut montre la voie: mon nom signifie que je veux être exemplaire".

L'adéquation du nom peut aussi être plus spécifiquement politique. Depuis le début de ce siècle la Chine a connu nombre de bouleversements et à chaque période on a vu apparaître une quantité de nom personnels faisant référence aux événements en cours. C'est ainsi que les auteurs d'un dialogue comique se sont amusés à mettre bout à bout des noms de ce type et cela constituait une sorte de récit de l'histoire de la Chine depuis cinquante ans. En voici un extrait: "Mon grand père s'appellait Beifa (Expédition du Nord)⁹,

mon père Kangri (résister au Japon), mon oncle, le cadet de mon père Dujiang (franchir -fleuve), le frère aîné de ma mère Jianguo (fonder -Etat)¹⁰, le second frère de ma mère Tugai (réforme agraire), les soeurs de ma mère Kangmei (résister aux Américains), Yuanchao (porter assistance à la Corée), Yuejin [(Grand) bond en avant] et Liangang (petits hauts fourneaux); l'aîné de mes neveux s'appelle Wenge (révolution culturelle), le second Yonghong (éternellement rouge), le troisième Kaifang (ouverture) et le dernier Gaohuo [assouplissement (politique)]".

Ce texte est, certes, caricatural, cependant tous les noms cités sont bien attestés. Il n'est pas rare de rencontrer parmi les étudiants chinois en France des noms personnels tels que Chaoying (surpasser l'Angleterre) et maintenant il arrive même que des parents peu éduqués donnent à leur enfant des prénoms incluant le morphème du "seul, unique", en référence à la règle selon laquelle les couples chinois devraient n'avoir qu'un seul enfant¹¹.

Les étapes de l'histoire chinoise auxquelles tous ces noms font référence se sont succédées souvent dans la violence et, même quand ce ne fut pas le cas, il peut y avoir eu un rejet de ce qui avait précédé. On comprend que les personnes à qui de tels noms ont été donnés dans leur enfance, arrivés à l'âge adulte dans une époque toute différente de celle qui avait inspiré leurs parents, souhaitent changer de nom.

Cependant, ce n'est pas un mouvement généralisé: il s'agit bien d'un choix individuel. Ainsi, après la fin de la Révolution culturelle, des jeunes gens qui avaient reçu ou pris dans leur adolescence des noms tels que Hongbing "garde rouge" ou Weidong "protéger (Mao Ze)dong" en ont changé, mais beaucoup d'autres les ont conservés, en dépit du rejet qu'inspire cette période.

3. Le destin

La croyance ancienne selon laquelle "le nom commande au destin" subsiste dans de larges couches de la société. Le *ming* est encore bien souvent choisi en fonction de l'horoscope, c'est à dire d'une évaluation complexe des

facteurs déterminant l'avenir du nouveau-né, à partir de corrélations données par le moment de sa naissance. Ce choix ne consiste pas à se conformer aux données de cet horoscope mais à compenser les éléments négatifs par la présence dans le nom de graphies et de significations appropriées. C'est ainsi que, selon la théorie cosmogonique dite des "cinq agents" - eau, bois, métal, air, feu -, tout excès ou défaut de l'un de ces éléments entraîne des conséquences fâcheuses. Par exemple, si l'analyse de l'horoscope suggère qu'un enfant manque de l'élément "bois" on lui donnera un nom écrit avec des caractères comportant la graphie dite du bois.

Selon une autre théorie, il importe que le nombre de traits servant à écrire le nom soit "favorable" - toujours en fonction de l'horoscope. En effet, un caractère chinois est fait d'un certain nombre de traits, qui sont essentiellement des segments de droite, plus ou moins allongés et diversement orientés. Quand on doit ranger une série de caractères, il n'est pas rare qu'on les mette dans l'ordre croissant de leur nombre de traits. Si, par exemple, l'horoscope d'un enfant indique qu'il serait bon que son nom comporte un nombre de traits ayant pour chiffre des unités 9, on choisira son nom personnel de façon à ce que, additionné aux traits de son nom de famille - ce qui est une donnée a priori - le total fasse 19, 29 ou 39.

Or, s'il se trouve que quelqu'un, à qui l'on a cru donner à sa naissance le nom le plus favorable, tombe gravement malade ou est en butte à toutes sortes de malheurs, il changera de nom pour tenter d'améliorer la situation.

Ce peut être à la limite le résultat d'une simple impulsion, comme dans le cas d'un jeune Chinois étudiant en France qui, étant retourné avec sa femme pour les vacances à Taipei, a retrouvé une amie qui avait réussi ses examens et estimé que sa vie s'était améliorée après qu'elle ait changé de nom. Entraînés par cet exemple, le couple et un autre jeune ménage se sont rendus chez le spécialiste d'horoscope qui avait si bien réussi. Après étude, celui-ci a proposé à chacun des consultants une série de noms adapté à son cas; finalement tous les quatre ont changé de nom personnel. Peu soucieux de démarches administratives, même légères, ils n'ont pas fait enregistrer leur nouveaux noms, mais ils se font désormais appeler ainsi dans toutes leurs activités et considèrent que c'est leur véritable nom.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter le degré de déterminisme qu'implique la notion de destin en Chine. On notera seulement l'importance dans

cette culture de la notion selon laquelle tous les éléments de l'univers, y compris les hommes et leur comportement, sont en relation étroite. Cela produit une vision du monde qui n'est pas sans rappeler l'image que les météorologues emploient pour illustrer l'interdépendance des phénomènes climatiques: le battement d'une aile de papillon pourrait déclencher un typhon aux antipodes. En modifiant les mots, "emblèmes vocaux ou graphiques", on fait bouger quelque chose et cela peut avoir les plus grandes conséquences: changer le nom d'une personne, n'est-ce pas dans ce contexte le meilleur moyen de tenter de rectifier son destin - ou plus simplement son caractère? C'est ainsi qu'un jeune couple franco-chinois avait appelé le fils aîné Yelong (dragon-nuit) avec le souci d'une parenté phonique avec le prénom français Jérôme mais n'avait pas prêté assez d'attention aux composantes du nom chinois. L'enfant était sujet à des cauchemars et à une grande agitation nocturne. Les grands parents chinois ont alors insisté pour qu'on modifie le *ming* de leur petit fils. On a changé le *ye* "nuit" pour un autre caractère de même prononciation désignant une fleur et depuis, dit-on dans la famille, le garçon dort sans trouble.

Conclusion

Ce rapide aperçu sur les changements de noms en Chine contemporaine suggère qu'un tel sujet pourrait être étudié par des historiens, des philosophes, des sociologues, des anthropologues ou des linguistes. Cependant il ressort des enquêtes et des comparaisons que j'ai pu mener, que la spécificité chinoise en la matière ne réside pas tellement dans les comportements sociaux que dans la langue, plus précisément dans l'écart entre le fonctionnement proprement linguistique, qui n'est pas bien différent de ce qu'on observe ailleurs et les représentations que les sujets se font de l'écriture et de la nature des noms. De tels écarts ne sont pas inconnus ailleurs: dans toutes les cultures on parle plus ou moins des motivations des noms ou de leur "puissance". Cependant, en Chine ces représentations, qui participent au poétique, imprègnent toute la société et beaucoup de comportements quotidiens.

Je dirai en conclusion qu'un tel sujet doit être traité en priorité par des linguistes - faute de quoi les mécanismes du fonctionnement réel de la langue sont oubliés et on construit des fantasmes "idéographiques" ou "pictographiques" -, à condition néanmoins que le linguiste soit attentif aux représentations des énonciateurs.

NOTES

1. On traduit souvent *ming* par "prénom". C'est un peu gênant dans la mesure où c'est une forme postposée au nom de famille. En outre, nous croyons trop bien savoir ce qu'est un prénom: un terme comme "nom personnel", plus technique, plus distancié, a des avantages.
2. Cf. Anne Lefebvre-Teillard, *Le nom, droit et histoire*, Paris PUF, 1990, 240 p.
3. Les morphèmes chinois sont monosyllabiques et sont écrits chacun au moyen d'un caractère graphique différent.
4. La traduction de ce roman a été publiée dans la collection La Pléiade sous le titre "Le Rêve dans le Pavillon rouge".
5. Dans le cas des frères et soeurs, on observe quelques exceptions, en particulier quand l'écart d'âge est faible.
6. Il n'est pas indiqué de traduire littéralement en français les détermi-

nants, qui fonctionnent dans ce contexte comme des indicateurs de position relative et pas des qualificatifs.

7. Cf. Platon, *Cratyle*, in *Oeuvres complètes*, Paris, éd. de la Pléiade, vol., pp. 613-691 et Gérard Genette, *Mimologiques*, Paris, Le Seuil, 1976.
8. Cf. Viviane Alleton, *Le paradoxe des noms chinois*, Paris, Ed. Aubier, 1993, à paraître.
9. En 1926 Jiang Jieshi (Tchang Kai-chiek) commence à remonter avec l'armée du Guomingdang (Kuomingtang) de Canton vers le nord.
10. En 1949 fondation de la République Populaire de Chine.
11. Cette mesure, qui se voulait drastique, a été vite assouplie et n'est pas relativement respectée que dans les villes.

*QU'EST-CE QU'UN FITMAT ?
COMPÉTENCE ET PRODUCTION SYNTHÉMATIQUE
DANS LA TERMINOLOGIE LAPONE DU RENNE*

*Yves DELAPORTE
(Laboratoire d'Anthropologie Urbaine, CNRS)*

A Kautokeino (Finnmark, Norvège), deux cents familles lapones vivent exclusivement de l'élevage du renne. Les caractéristiques de cet élevage en font un cas limite pour l'anthropologie de la domestication¹ : les éleveurs se contentent de canaliser les déplacements naturels des troupeaux, et n'interviennent activement qu'en quelques lieux et moments stratégiques. L'emploi du lasso est alors l'indice le plus visible du peu de familiarité entre les hommes et leur bétail.

En été, plusieurs familles réunissent leurs troupeaux sur de très vastes pâturages, où ils sont laissés en totale liberté. Elles forment alors une unité économique et sociale nommée *siida*² – concept qui recouvre à la fois les éleveurs, leur campement et leur bétail. A l'automne, les rennes sont rassemblés dans des enclos où l'on procède à différentes opérations : abattage des animaux destinés à la vente, castration de ceux, aujourd'hui très peu nombreux, qui seront utilisés pour la traction des traîneaux, marquage des faons nés au mois de mai. C'est ensuite la transhumance, au cours de laquelle les

éleveurs suivent plutôt qu'ils ne précèdent les rennes. A proximité des pâturages d'hiver a lieu la séparation des troupeaux, chaque famille élémentaire reprenant le sien et le conduisant sur ses pâturages hivernaux. Au printemps, un mouvement inverse ramènera les rennes sur leurs lieux habituels de vèlage.

Le faible degré de domestication du renne, joint à la taille des troupeaux (700 têtes en moyenne par famille élémentaire) entraîne d'incessants mélanges. A n'importe quel moment de l'année, il manque des bêtes dans le troupeau de tout éleveur, qui se sont dispersées dans d'autres *siida* ; et, bien entendu, son propre troupeau comporte également des rennes dits "étrangers". Les mélanges peuvent parfois être plus conséquents, et concerner des troupeaux entiers, qui resteront mêlés tant qu'une séparation, opération toujours délicate, n'aura pu être effectuée. C'est là une source constante de préoccupation, le vol de bétail étant à Kautokeino une pratique ordinaire. Aussi la tâche principale de tout éleveur consiste-t-elle à surveiller en permanence la position et la composition de son troupeau, pour y déceler la présence de rennes qui ne lui appartiennent pas ou constater la disparition de ses propres rennes, dont il n'aura alors de cesse de découvrir dans quelles autres *siida* ils sont partis. Le travail quotidien est donc avant tout un travail *d'identification*. Observant de loin, avec l'aide de jumelles, les troupeaux en été, pouvant s'en approcher d'un peu plus près en hiver, se mêlant aux rennes réunis dans les enclos, l'éleveur décode des signes (marques individuelles de propriété découpées dans les oreilles), en même temps qu'il interprète des indices (aspect de la robe et forme des bois)³.

Comme dans toute société pastorale, posséder un grand troupeau est le but ultime de chaque Lapon de Kautokeino. Les aléas de l'élevage en milieu arctique comme le faible degré de coopération dans cette société très individualiste font qu'on ne peut compter, pour atteindre ce but, que sur deux facteurs. D'une part la chance (*boazu-lihkku*)⁴, dont on se fait une représentation assez fataliste : certains ont toujours de la chance, d'autres non, sans qu'on y puisse grand-chose. D'autre part les capacités personnelles dans les deux domaines qui recouvrent l'ensemble des activités liées à l'élevage : maîtrise technique et maîtrise intellectuelle du bétail. A chacun de ces domaines correspond une paire de termes qui dénotent le degré de compétence, et qui constituent l'un des principaux éléments de l'identité de chacun.

Est *searra* celui qui accomplit les meilleures performances dans les actes techniques : surtout lancer du lasso, dans une moindre mesure marquage, abattage, castration. Est à l'inverse *njuolvves* celui qui n'a que de faibles

capacités dans ce domaine. Est **fitmat** l'éleveur qui excelle dans l'identification de chacun des centaines ou des milliers de rennes que comprennent les troupeaux ; et **duihmi** celui qui n'a aucune compétence dans ce domaine, au point souvent de ne pouvoir distinguer sa propre marque de propriété. Tels sont, tempérés toutefois par le concept de chance, les critères qui déterminent la réussite ou l'échec dans l'élevage. Tout le monde s'accorde à dire qu'un éleveur qui est à la fois **searra** et **fitmat** doit nécessairement finir par posséder un jour un grand troupeau ; quant à celui qui est à la fois **njuolvves** et **duihmi**, "il ferait mieux d'abandonner tout de suite l'élevage"... Ce sont cependant là des cas rares. Peu d'éleveurs en effet sont reconnus comme de vrais **searra**, et aussi peu comme de vrais **fitmat**⁵, si bien que ces qualités sont le plus souvent disjointes. Elles n'ont d'ailleurs pas une valeur équivalente : être **fitmat** est considéré comme une qualité infiniment plus précieuse qu'être **searra**.

Ne pas posséder une adresse physique particulière n'est en effet nullement regardé comme quelque chose de honteux. Il s'ensuit qu'un éleveur qui se trouve dans cette situation n'éprouve aucune gêne à demander de l'aide à l'un ou l'autre de ses compagnons de **siida**. Cela s'observe dans les enclos dont il a été question plus haut : dans le tourbillon des rennes galopant en tous sens, un tel éleveur repère l'un de ses rennes qu'il se propose d'abattre ou de marquer, et le désigne à l'un de ses partenaires pour qu'il le capture : "Toi qui est **searra**, est-ce que tu peux m'aider ?" Si cette association se renouvelle fréquemment, on offrira de temps à autre un faon non encore marqué en dédommagement du travail fourni.

Il en va tout différemment pour quelqu'un qui a le malheur d'être **duihmi**. Il est en effet considéré comme extrêmement honteux d'être incapable de reconnaître sa propre marque de propriété, et aucun éleveur n'osera jamais demander à un autre, hors du cercle étroit des relations entre père et fils ou entre frères, de l'aider à identifier des rennes qui lui appartiennent. Un tel éleveur (qui, bien souvent, n'est point sot mais a seulement une mauvaise vue) est totalement démuné devant ceux qui, plus habiles que lui, profiteront de toutes les occasions pour s'approprier ses rennes : son troupeau ira alors diminuant inexorablement d'année en année.

Si la place que chacun occupe sur l'échelle qui va de **duihmi** à **fitmat** le concerne au premier chef, elle concerne donc également tous les autres éleveurs. Avoir un frère **duihmi** est une calamité, car on ne pourra compter que sur soi-même pour la surveillance du troupeau familial. Avoir un frère **fitmat** est une

bénédictio du ciel, car on disposera alors d'un partenaire sûr, et peu importe s'il est *njuolvves* pour peu qu'on ne soit pas soi-même trop maladroit dans le maniement du lasso. Plus généralement, il est de toute première importance, dans le système d'échanges d'informations, de savoir si l'interlocuteur est un *duihmi* ou un *fitmat*.

L'une des situations les plus fréquentes où sont engagés les éleveurs est la recherche des rennes dont ils ont constaté la disparition dans leur troupeau. Ces rennes sont ordinairement retrouvés, s'ils n'ont déjà été volés (par abattage ou falsification de leur marque de propriété⁶), lors des rassemblements d'automne ou à l'occasion des séparations de troupeaux. En de telles circonstances, il n'est pas rare de voir accourir vingt ou trente éleveurs de campements voisins, venus vérifier la présence éventuelle de leurs propres rennes égarés. Comme ces rassemblements ont lieu sur un court laps de temps, il n'est pas possible de se rendre à tous. Il est donc habituel de s'informer indirectement auprès d'un tiers : "Toi qui as été dans la *siida* de Ante Niilas, tu n'y aurais pas vu des rennes qui m'appartiennent ?". Une multitude de facteurs, trop nombreux et complexes pour pouvoir être détaillés ici, déterminent la fiabilité de la réponse ; mais l'un d'eux prime tous les autres : la compétence qui est reconnue à l'interlocuteur. "Si c'est un *duihmi* qui me dit qu'il n'a vu aucun renne m'appartenant, ça ne me sert à rien du tout ! De toutes façons, il faudra que j'y aille moi-même une autre fois pour vérifier. Mais si c'est un *fitmat* qui me dit ça, alors là je suis tranquille". S'assurer la coopération d'un *fitmat* constitue donc un atout précieux. Inversement, avoir un *fitmat* comme adversaire, dans le cadre des innombrables conflits liés aux vols de bétail, est redoutable : car on peut être assuré qu'un tel éleveur repérera au premier coup d'œil tout renne étranger arrivant dans son troupeau ; et il n'est pas question de pouvoir le berner, par exemple en falsifiant la marque de propriété de l'un de ses rennes : une telle falsification serait immédiatement repérée, "parce qu'un *fitmat* n'a pas besoin de regarder les oreilles [i.e. : la marque de propriété] pour reconnaître ses rennes !"

Cette remarque d'un informateur fournit l'occasion de définir un peu plus précisément ce que recouvre le concept de *fitmat*. Celui qui mérite cette appellation est d'une maîtrise sans égale pour reconnaître sa propre marque de propriété : il sait la distinguer plus vite, de plus loin, et dans les conditions les plus défavorables. Il possède également une connaissance exceptionnelle des marques des autres propriétaires, et les anecdotes sur ce thème foisonnent. Par

exemple : “Un jour j’ai eu l’occasion d’aller faire un voyage à l’autre bout de Kautokeino. Dans la montagne, j’ai fait la connaissance d’un vieil homme que je n’avais jamais rencontré auparavant. Mais dès que je lui ai dit mon nom, il m’a décrit ma marque, puis les marques de mon père et de ma mère qui étaient morts depuis longtemps, puis celle de ma femme, puis celle de chacun de mes enfants, et encore toutes celles des autres membres de mon campement. Je n’en revenais pas. Des gens comme ça, il n’y en a pas un sur cent !”. Mais un *fitmat* possède également une maîtrise parfaite dans l’identification individuelle des rennes d’après leur apparence. Il connaît toute la terminologie qui les classe selon l’aspect de leur robe et la forme de leurs bois, et il sait l’utiliser “pour reconnaître les rennes pour lui-même, mais aussi pour *expliquer aux autres* ce qu’il a vu”.

Voilà à peu près tout ce que le point de vue ethnologique permet de découvrir⁷. Cela est-il satisfaisant ? Je ne le crois pas : les termes de “maîtrise”, de “compétence”, utilisés ci-dessus sont sans doute suffisants à faire comprendre ce que peut être une performance dans la saisie intellectuelle du système des marques de propriété, parce qu’il s’agit d’un système strictement codifié, composé d’unités discrètes en nombre limité, et où une telle performance possède donc un caractère quantifiable. Un *duihmi* connaît peu de marques et éprouve du mal à les distinguer ; un éleveur ordinaire mémorise quelques dizaines de marques, et reconnaît aisément au moins la sienne, celles de sa famille et des autres membres de son campement ; un *fitmat*, lui, mémorise et reconnaît des centaines de marques. Il n’en va pas de même dans le cas de l’identification des rennes individuels d’après leur aspect : les termes que nous avons utilisés procurent un sentiment d’insatisfaction parce qu’ils ne nous renseignent pas sur le contenu effectif du savoir d’un *fitmat*. Puisque ce savoir s’acquiert, se mobilise et se communique par le moyen de la langue, le point de vue linguistique doit alors prendre le relais ; lui seul peut nous aider à nous y retrouver dans cette activité mystérieuse qui faisait déjà l’étonnement du grand Linné, lors d’un voyage de jeunesse (1732) en Laponie : “Je m’émerveillai de voir comment ceux qui traient les rennes pouvaient savoir lesquels ils avaient traits, et lesquels pas, et comment ils pouvaient les reconnaître. Car à peine les avait-on traits qu’on les relâchait aussitôt. On me répondit que tous les rennes ont leurs propres noms, que les Lapons reconnaissent très distinctement, ce qui me sembla très étrange car l’apparence est la même et la couleur, qui varie d’un mois à l’autre, très semblable (...). Que l’on puisse s’y retrouver dans un tel

fouillis, telles des fourmis dans une fourmilière, me parut tout à fait extraordinaire”⁸.

Pour dégager ce qui fait la spécificité du savoir d'un *fiemat*, il faut donc examiner la nomenclature qui sert aux Lapons à nommer, classer, et identifier leurs rennes. Or, quelques-unes des caractéristiques de ce vaste lexique ne sont pas sans poser de délicats problèmes de méthode. En premier lieu, les deux cents termes utilisés par les Lapons ne s'appliquent qu'à des *variations individuelles* à l'intérieur d'une seule espèce animale. Cela signifie que, moins heureux que ses collègues qui étudient des systèmes indigènes de dénomination portant sur de larges groupes d'animaux ou de plantes, le chercheur ne trouvera du côté des sciences de la nature aucune aide, aucune base de comparaison qui lui fourniraient, sinon un substrat objectif, tout du moins un guide commode : là où les Lapons distinguent quatre-vingts formes de bois et une douzaine de nuances de coloris dans la robe, le naturaliste, lui, ne connaît qu'un seul taxon, *Rangifer tarandus tarandus* L. Cela signifie également que la grille lexicale s'applique à une réalité *sans solution de continuité* : on trouve ici illustrée de manière exemplaire la thèse classique du caractère arbitraire du découpage du monde par la langue. C'est donc avec une acuité toute particulière que l'enquêteur sera confronté à la question de la délimitation du champ sémantique de chaque terme.

En second lieu, on n'a pas affaire à un lexique qui, comme un système de noms propres, un vocabulaire de parenté ou une terminologie scientifique, assignerait de manière univoque un terme à un objet, tous les termes entrant mutuellement en rapport d'exclusion : n'importe quel renne peut être désigné d'un grand nombre de manières. Cela est dû à ce que, devant décrire un renne à un interlocuteur, on dispose toujours de plusieurs points de vue. Cette notion de *point de vue*, dégagée par l'analyse componentielle à partir de lexiques tels que celui de l'habitation⁹, perd ici son caractère métaphorique pour prendre un sens très concret puisque, par exemple, les éleveurs disposent de termes leur permettant de nommer un renne observé de face, et d'autres termes qui leur permettent de nommer ce même renne s'il se trouve placé de profil. Ceci permet de comprendre pourquoi les rennes sont très souvent nommés par des syntagmes réunissant plusieurs termes : puisque l'on dispose de plusieurs points de vue, on peut accroître l'information en juxtaposant des termes relevant de points de vue différents. Un *suhkkesoai-gavvarisčoarvi* est ainsi un renne à la fois

suhkkesoavi (dont les bois sont très fournis en cors) et **gavvarisčoarvi** (dont les bois, vus de profil, présentent une courbe arrondie).

Pour étudier un tel lexique, la première méthode qui vient à l'esprit est celle qui consisterait à interroger les éleveurs dans le but de recueillir la liste des termes qu'ils utilisent, accompagnés de leurs définitions. Pour différentes raisons, elle n'est guère utilisable. Une première difficulté, d'ordre très général, réside dans certains traits de l'enquête ethnologique en milieu lapon. Le tempérament introverti des éleveurs, d'autant plus prononcé que leur compétence est élevée, ne permet guère d'obtenir d'eux ces entretiens prolongés qui, sur d'autres terrains, fournissent à l'ethnologue l'essentiel de ses informations. Comment, d'ailleurs, pourrait-on espérer recueillir des définitions autres qu'illusoires, quand on sait que construire une définition est une opération intellectuelle abstraite, l'une des plus difficiles qui soient, et qui s'accorde mal avec la connaissance essentiellement empirique que les éleveurs ont de leurs troupeaux ? Il suffit, pour s'en convaincre, de rechercher dans le magistral dictionnaire lapon-norvégien de Konrad Nielsen¹⁰ les termes qui relèvent du lexique du renne : non seulement les définitions proposées sont rarement satisfaisantes, mais surtout la méthode lexicographique menée exclusivement par entretiens y révèle un vice fondamental : partant des mots et non des choses, elle ne peut, par définition, livrer qu'un système appauvri d'où sont gommées ces lacunes lexicales qui concourent pourtant à la construction du système. C'est ainsi qu'il existe une considérable différence de nature entre le lexique de la robe et celui des bois. Le premier enserre entièrement la réalité, puisque tout renne peut être nommé au moyen de l'un des termes de ce lexique : le champ sémantique de chaque terme s'arrête donc là où commencent les champs sémantiques des termes voisins. Le second, à l'inverse, ne s'intéresse qu'aux rennes dont les bois présentent des formes jugées typiques, et laisse donc subsister un grand nombre de trous correspondant à des formes innommées, trop banales ou trop atypiques.

Peut-être pourrait-on croire plus fructueuses les questions du type : "Quelle différence y a-t-il entre un... et un... ?", questions qui auraient pour but de faire énoncer les traits pertinents du signifié. Moins abstraites que de simples demandes de définition, de telles questions souffrent cependant du même défaut : elles placent les informateurs dans une situation inhabituelle, exigeant d'eux des capacités de verbalisation dans un domaine de leur expérience qui n'est ordinairement qu'éprouvé. Aussi, plus on pourrait espérer de la réponse qu'elle

se révèle informative (énonciation de l'unique trait distinguant deux signifiés proches), plus elle s'avère généralement décevante : "C'est presque la même chose", "C'est à peu près pareil", "Il y a une différence mais je ne peux pas l'expliquer" sont des réponses habituelles, qui n'étonneraient que ceux qui ne se seraient jamais essayés à l'épreuve difficile de définir des termes usuels de leur propre langue.

Pour contourner ces difficultés, une meilleure méthode consistera donc à adjoindre l'observation de la réalité à l'écoute de la langue. Accompagnant les élèves auprès des troupeaux, le chercheur repérera les dénominations qui sont effectivement utilisées pour désigner des animaux concrets, et leur fera correspondre ses propres descriptions, croquis et photographies. Au fil des mois, il constituera ainsi un fichier où, face à chaque terme, figurera toute une documentation écrite et iconographique qui pourra fournir la base d'une définition synthétique. Plus satisfaisante que la précédente, cette méthode présente aussi de graves inconvénients : il serait naïf d'espérer dégager seul, sans les commentaires et les explications d'informateurs, des traits définitoires souvent si subtils qu'ils sont largement masqués par des traits non-pertinents mais spectaculaires.

Si aucune de ces méthodes n'est donc à elle seule suffisante, c'est en les conjuguant dialectiquement que l'on pourra espérer s'approcher au plus près d'un compte rendu fidèle du système. Des discussions informelles fournissent un premier matériau, bien incomplet et qui ne sert qu'à fixer très sommairement les idées. L'écoute des conversations entre élèves, l'observation des rennes qu'ils se désignent mutuellement, conduisent à circonscrire approximativement et provisoirement des champs sémantiques. Le retour aux informateurs, plus facile dès lors que sont maintenant maîtrisées les connaissances de base, permet de dégager certains traits pertinents, ceux qui sont suffisamment conscients pour pouvoir être énoncés. Le chercheur est cependant loin du compte, comme il en prend conscience lorsque, s'essayant à nommer des rennes sous le contrôle des élèves¹, il subit encore quelques échecs cuisants.

Une procédure formelle a alors été mise au point, qui permet de dégager objectivement la totalité des traits sémantiques qui composent le signifié de chaque terme du lexique des bois. Elle consiste à combiner deux à deux tous les termes de ce lexique, puis à proposer successivement aux élèves chacune de ces paires, en leur demandant si un même renne peut, ou non, être désigné par les deux termes A et B qui la constituent.

Si la réponse est positive, cela veut dire que le signifié de A ne comprend aucun trait entrant en opposition avec un trait quelconque du signifié de B, parce que tous deux se réfèrent à des points de vue différents. Ainsi est-il possible en français de désigner une même personne comme petite et grosse, parce que “petit” et “gros” relèvent de deux paradigmes distincts, celui de la taille et celui de la corpulence, de sorte qu’aucun de ces deux termes ne possède de trait qui s’oppose à un trait de l’autre. De même, pour reprendre l’exemple proposé plus haut, si un renne peut être à la fois *suhkkesoai* et *gavvarisčoarvi*, c’est parce que le premier terme se réfère au point de vue du nombre et de l’aspect des cors, et le second au point de vue de la courbure et de l’orientation des merrains observés de profil : leurs traits appartenant à des paradigmes différents, ils ne peuvent entrer en opposition. Cela signifie aussi, conséquence importante, que le complexe A-B (ici *suhkkesoai-gavvarisčoarvi*¹²), produit de deux choix successifs, est toujours possible (comme “un petit gros” en français).

Si la réponse est négative, c’est le plus souvent¹³ parce que A comprend un trait x, et B un trait y, tels que x et y entrent en opposition à l’intérieur d’un même paradigme. Un renne ne peut par exemple être nommé à la fois *ceakkoai* et *njáide* parce que *ceakkoai* contient entre autres le trait “merrains dirigés vers le haut”, et *njáide* le trait “merrains partant très bas en arrière”, deux traits en opposition à l’intérieur du paradigme “courbure et inclinaison des merrains vus de profil”. Corollairement, le complexe **ceakkoai-njáide* ne peut pas être réalisé. En fait, l’exemple choisi est si rudimentaire que l’analyse aurait pu être effectuée sans faire intervenir une procédure aussi formalisée : l’opposition des termes *ceakkoai* et *njáide* est suffisamment prononcée pour appartenir au petit nombre de celles qui peuvent être énoncées directement par n’importe quel éleveur de Kautokeino. La procédure se révèle en revanche extrêmement heuristique lorsqu’il s’agit de dégager des oppositions très fines entre traits ténus.

On peut ainsi mettre en évidence l’existence d’une dizaine de paradigmes correspondant à autant de points de vue : courbure et inclinaison des merrains observés de profil, écartement des merrains observés de face, longueur des merrains, nombre de cors portés par les merrains, absence partielle ou totale des merrains, aspect des surandouillers, nombre de cors portés par les surandouillers, aspect de la pelle, etc. Chacun de ces paradigmes comprend un certain nombre de traits sémantiques s’excluant mutuellement : par exemple quatre degrés d’inclinaison à l’intérieur du paradigme “courbure et inclinaison

des merrains observés de profil”, cinq degrés à l’intérieur du paradigme “nombre de cors”, etc. Le signifié d’un terme donné se révèle alors comporter en général plusieurs traits sémantiques appartenant à autant de paradigmes, deux termes différents ne pouvant s’appliquer à un même renne que s’ils ne comprennent pas de traits entrant en opposition à l’intérieur d’un même paradigme. Transposée au lexique français de l’apparence physique, cette procédure aboutirait ainsi à mettre en évidence l’existence d’un paradigme de la taille et d’un paradigme de la corpulence, puis à dégager du signifié du terme *élan* les traits “grand” et “mince”, à partir de l’observation qu’une même personne peut être dite *grande* et *élan*, *mince* et *élan*, mais ni *petite* et *élan*, non plus que *grosse* et *élan*.

Cette méthode constitue un puissant moyen d’investigation : elle permet de dégager avec une grande rigueur les traits les plus subtils sans exiger des informateurs ni définitions ni commentaires, ni même de passer par le sens des mots : il leur suffit simplement de mobiliser leur sens pratique pour décider si un même renne peut, ou non, se voir appliquer les deux termes qui leur sont proposés. A chacune de mes questions, l’un de mes informateurs se couvrait les yeux des deux mains et, dans une silencieuse immobilité de plusieurs minutes, faisait défiler dans son esprit tous les rennes qui étaient ou avaient été dans son troupeau, avant de répondre avec une précision jamais mise en défaut.

A ce stade de la démonstration, une erreur méthodologique doit être confessée. L’équivalence entre les propositions “Les termes A et B ne peuvent être utilisés pour désigner un même renne”, et “Le complexe *A-B est impossible” est sans doute le cas le plus fréquent, dont un exemple (**ceakkoai-njáide*) a déjà été fourni. Il peut cependant arriver que la seconde proposition soit fautive quand la première reste vraie. C’est un cas assez rare, mais d’une grande importance théorique ; et dont l’ethnologue doit avouer, toute honte bue, qu’il lui avait au départ échappé : posant étourdiment ses questions tantôt sous la forme “Un renne peut-il être nommé à la fois A et B ?”, tantôt sous la forme “Un renne peut-il être nommé A-B ?”, il s’est trouvé dans la triste obligation de devoir reprendre toute l’enquête lorsqu’il lui est enfin apparu que les deux questions n’étaient pas nécessairement équivalentes... Dans une telle éventualité, le complexe A-B devient en effet un *synthème*, c’est-à-dire un complexe résultant d’un choix unique, dont le signifié n’est pas identique à la somme des signifiés de ses composants.



Fig. 1 : njáide

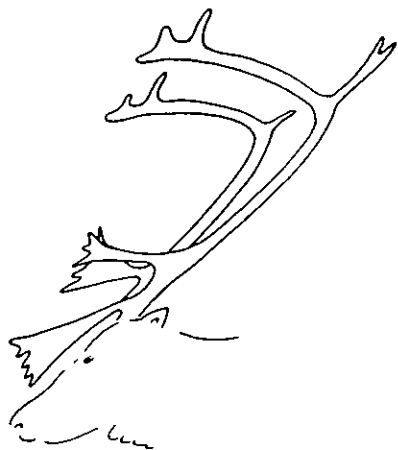


Fig. 2 : fáhkkamohkat



Fig. 3 : fáhkkamohkat-njáide

Considérons par exemple les termes *njáide* et *fáhkkamohkat*. Un *njáide*, on l'a dit, est un renne dont les bois partent très bas en arrière, avant de se recourber vers le haut (fig. 1)¹⁴. Un *fáhkkamohkat* est un renne dont les bois partent en arrière selon une inclinaison moyenne, puis se recourbent très fortement vers l'avant en formant un angle aigu (fig. 2). Chacun de ces termes comprenant deux traits qui correspondent à des degrés différents d'inclinaison et de courbure, il est clair qu'aucun renne ne peut être à la fois *njáide* et *fáhkkamohkat*. Ceci n'empêche nullement qu'il s'en trouve qui peuvent parfois être désignés comme *fáhkkamohkat-njáide* (fig. 3), parce que ce complexe est alors un syntème qui ne comprend plus que des traits relevant de points de vue différents, et n'entrant donc pas en opposition :

- | | |
|------------------------------|--|
| <i>njáide</i> : | (a) bas des merrains fortement inclinés +
(b) haut des merrains moyennement courbés |
| <i>fáhkkamohkat</i> : | (c) bas des merrains moyennement inclinés +
(d) haut des merrains fortement courbés |
| <i>fáhkkamohkat-njáide</i> : | (a) bas des merrains fortement inclinés +
(d) haut des merrains fortement courbés |

On voit à quel mécanisme répond la production de tels complexes : il consiste à décomposer les signifiés de deux termes en leurs différents traits pour les recomposer autrement, de sorte que se trouvent exclus ceux qui étaient incompatibles. En voici d'autres exemples.

Un renne ne peut être à la fois *giellanoaivi* (fig. 4) et *rožoavi* (fig. 5). Le premier terme comprend en effet le trait "bas des merrains s'écartant l'un de l'autre", et le second le trait "bas des merrains parallèles". Le premier terme comprend en outre le trait "extrémités supérieures se touchant presque", et le second le trait "haut des merrains parallèles" : ces traits entrent en opposition à l'intérieur du paradigme des bois observés de face. Le syntème *rožoagiellanoaivi* (fig. 6), lui, ne conserve qu'un seul trait de *giellanoaivi*, "extrémités se touchant presque" et un seul trait de *rožoavi*, "bas des merrains parallèles", deux traits qui sont compatibles.

Un *njulgesčoarvi* est un renne dont les bois, observés de profil, ne présentent aucune courbure. Le syntème *njulgesčoar-njáide* (fig. 7) désigne alors un renne approximativement *njáide* (fig. 1), mais dont la partie



Fig. 4 : giellanoaivi

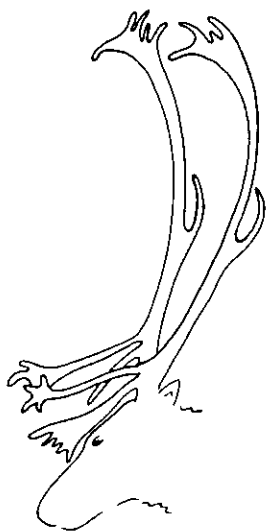


Fig. 5 : rožoai

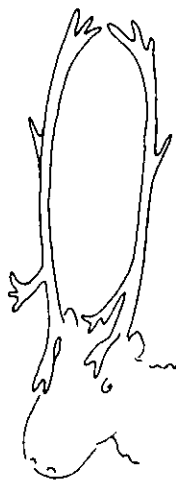


Fig. 6 : rožoai-giellanoaivi

inférieure des merrains est droite, la courbure ne portant que sur son tiers supérieur.

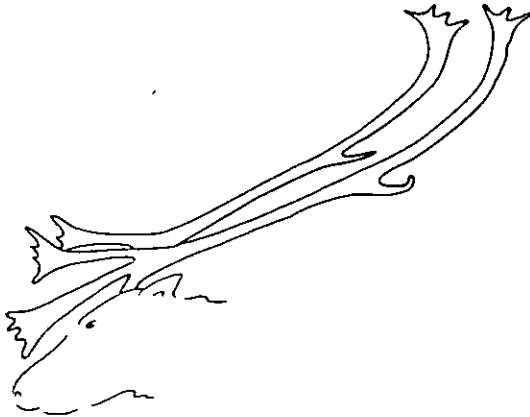


Fig. 7 : njulgesčoar-njáide

Le cas sans doute le plus spectaculaire est représenté par le synthème **sarvvačoar-sággečoarvi**. Un **sarvvačoarvi** est en effet un renne dont les bois présentent des cors nombreux, et tous orientés vers l'avant (fig. 8), tandis qu'un **sággečoarvi** est un renne dont les bois ne comportent aucun cor (fig. 9). Le synthème sert pour désigner un renne dont les bois présentent, sur leur plus grande longueur, de nombreux cors dirigés vers l'avant, mais dont l'extrémité supérieure est libre de tout cor (fig. 10).

Il peut aussi arriver que les deux traits qui entrent en opposition correspondent à des degrés différents d'un même caractère. Dans le synthème, le trait correspondant au degré le plus prononcé aura alors pour fonction de renforcer le trait qui correspond à un degré plus affaibli. C'est le cas de nombreux complexes où entrent le terme **njulgesčoarvi** (renne dont les bois sont droits) et un autre terme dont le signifié comprend, entre autres, le trait "assez droit". Un **ceakkoaivi** est un renne dont les bois sont dirigés vers le haut, et assez peu courbés (fig. 11) : ce n'est donc en aucune manière un



Fig. 8 : sarvvačoarvi

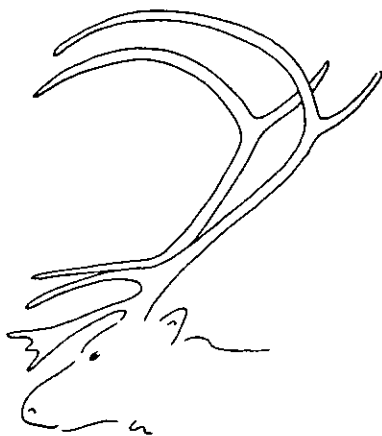


Fig. 9 : sággečoarvi

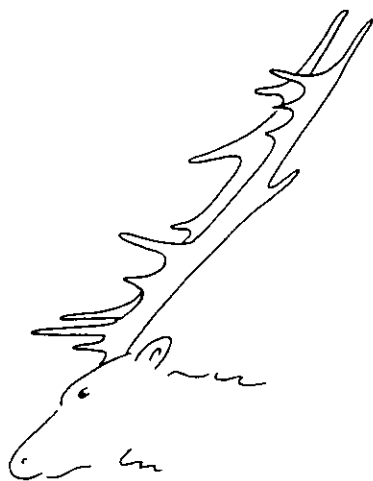


Fig. 10 : sarvvačoar-sággečoarvi

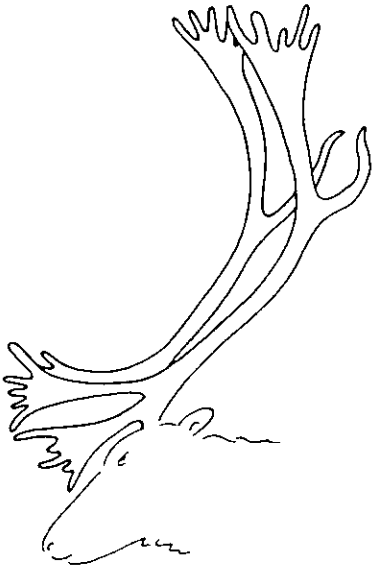


Fig. 11 : ceakkoaivi

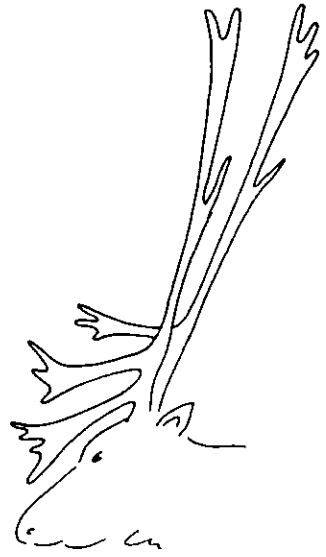


Fig. 12 : njulgesčoar-ceakkoaivi

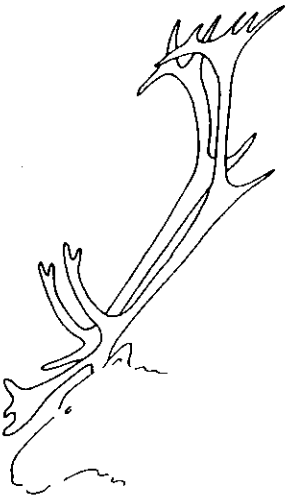


Fig. 13 : ceakkovdagiehta

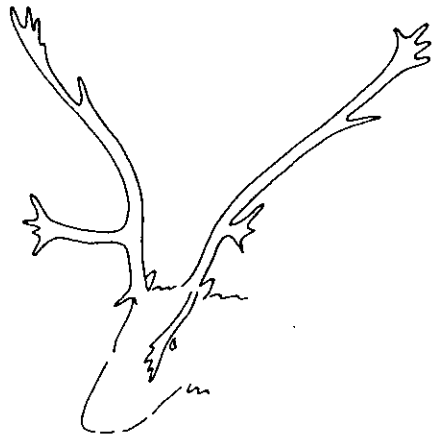


Fig. 14 : ceakkovda-duolboavi

njulgesčoarvi, mais le syntème **njulgesčoar-ceakkoaivi** permet de désigner un **ceakkoaivi** dont les bois sont particulièrement droits (fig. 12).

Dans d'autres constructions synthématiques, l'un des traits peut perdre la valeur absolue qu'il possède lorsque le terme auquel il appartient est réalisé seul, pour prendre une valeur relative. Un **duolboarvi** est un renne dont les bois ont une section large et aplatie, partent assez bas en arrière en s'évasant, et dont les surandouillers sont orientés horizontalement. Un **ceakkovdagiehta** (fig. 13) est un renne dont les surandouillers sont dirigés vers le haut. Le syntème **ceakkovda-duolboarvi** (fig. 14) désignera un **duolboarvi** dont les surandouillers, sans être le moins du monde verticaux, sont seulement un peu moins horizontaux que ceux d'un **duolboarvi** typique.

Dans un dernier cas de figure, le signifié du syntème prend une valeur exactement intermédiaire entre celles des signifiés de ses composants. Un **ceakkoaivi**, on l'a dit, est un renne dont les bois, observés de profil, sont orientés presque verticalement et peu courbés (fig. 11) ; il faut ajouter maintenant que, observés de face, ils sont peu écartés. Un **stáipičoarvi** (fig. 15) possède les mêmes traits, à l'exception du dernier : vus de face, ses bois



Fig. 15 : stáipičoarvi

sont légèrement plus écartés que ceux d'un **ceakkoavi**. Il s'agit là de deux signifiés si proches que beaucoup considèrent comme synonymes les termes correspondants ; pourtant les éleveurs les plus compétents non seulement différencieront soigneusement un **ceakkoavi** d'un **stáipičoarvi**, mais ils seront même capables de distinguer une subtile forme intermédiaire, qu'ils désigneront au moyen du syntème **stáipičoar-ceakkoavi**.

Indépendamment de son intérêt propre, cette production synthématique présente une aide inappréciable pour l'analyse du système que constituent les signifiés du lexique des bois, puisqu'elle apporte une preuve objective de l'existence de certains traits. C'est par exemple l'existence du syntème **fáhkkamohkat-njáide** (voir ci-dessus) qui permet d'être assuré que **fáhkkamohkat** ne doit pas seulement être défini, ainsi qu'y engagent à la fois le discours spontané de la plupart des informateurs et le dictionnaire de Nielsen, comme un "renne dont les bois se recourbent très fortement"¹⁵ mais bel et bien comme un "renne dont les bois *sont moyennement inclinés vers l'arrière puis se recourbent très fortement*".

C'est la rareté de ces syntèmes qui avait empêché de les apercevoir dès la première phase de l'enquête, les éleveurs n'utilisant ordinairement que des complexes ayant valeur de syntagmes, c'est-à-dire qui résultent de plusieurs choix successifs et dont les signifiés sont rigoureusement équivalents à la somme des signifiés de leurs composants. Les syntèmes servent à désigner des rennes dont les bois ont une configuration rare et atypique : devant de tels rennes, la plupart des éleveurs choisiront soit de ne pas les nommer du point de vue de la forme de leurs bois (ils recourront alors au lexique de la robe), soit de les désigner au moyen de l'un ou l'autre des deux termes du complexe : de telles désignations sont évidemment approximatives, et risquent d'entraîner une confusion dans le cadre de la transmission d'informations.

Seuls quelques éleveurs sont suffisamment compétents pour saisir consciemment les différents traits des signifiés, et les recomposer pour obtenir des signifiés nouveaux, permettant de nommer de manière fine et nuancée l'extraordinaire variabilité naturelle des formes : *ces éleveurs ne sont rien d'autre que ceux, évoqués dans la première partie de ce texte, qui sont reconnus comme **fiemat** par la communauté.*

Le point de vue ethnologique, qui par tradition s'intéresse davantage aux relations sociales qu'à la langue, conduit à repérer l'existence du concept de **fiemat**, et son importance dans l'organisation sociale du pastoralisme lapon.

Le point de vue linguistique, lui, conduit à dégager l'existence d'une production synthématique chez une minorité de locuteurs. Seule la confrontation de ces deux points de vue permet d'accéder à une vision complète de la réalité, en assignant un contenu précis au concept de *fi̅mat* : est *fi̅mat* celui qui, entre autres performances culturelles, est capable de se forger un nouvel outil dans son maniement du lexique classant les rennes d'après la forme de leurs bois. Cet exemple me semble illustrer avec une force particulière la fécondité du projet ethnolinguistique, pour les faits "dont l'étude ne se conçoit pas [d'un seul point de vue], mais obligatoirement d'un double point de vue, à la fois linguistique et culturel"¹⁶.

NOTES

1. Digard J.-P., *L'homme et les animaux domestiques*. Paris, Fayard, 1990.
2. Delaporte Y. et Roué M., *Une communauté d'éleveurs de rennes. Vie sociale des Lapons de Kautokeino*. Paris, Institut d'ethnologie, 1986.
3. Delaporte Y., Les procédés d'identification des rennes par les Lapons : codes et systèmes indicateurs, *Production pastorale et société* (12), 1983.
4. De *boazu*, renne, et *lihkku*, chance.
5. Les Lapons reconnaissent des degrés à cette notion, degrés qu'ils expriment par l'emploi de modérateurs : un peu, très... Nombre d'éleveurs, qui savent ne pas avoir de qualités exceptionnelles sans être pour autant *duhmi* (ou sans pouvoir avouer qu'ils le sont), se disent *dabbalaš fi̅mat*, "*fi̅mat* ordinaires". Dans la suite de cet article, ce terme sera utilisé stricto sensu, c'est-à-dire avec l'acception de "vrai *fi̅mat*".

6. Delaporte Y., Le marquage du bétail chez des pasteurs lapons : procédés de falsification, *J.A.T.B.A.* (34), 1987.
7. A ma connaissance, la notion de *fitmat* n'a été signalée, de manière d'ailleurs un peu approximative, que par Robert Paine dans une note infrapaginale : "To excel in remembering and recognizing ear marks is *fitmat*". Paine R., *Spring Herd – Kautokeino* 1961, *Ethnos*, 1978, 3-4.
8. von Linné C., *Lappländska resa*. Stockholm, Natur och kulturs klassikerserie, 1969.
9. Mounin G., La structuration du lexique de l'habitation, *Cahiers de lexicologie*, 6(1), 1965. Germain Cl., *La sémantique fonctionnelle*, 1981, Paris, P.U.F.
10. Nielsen K., *Lappisk ordbok – Lapp dictionary* (3 vol.). Oslo, Universitetsforlaget, 1932-38.
11. Cet aspect de l'enquête a été développé ailleurs : Delaporte Y., D'un terrain l'autre – Réflexions sur l'observation participante, *Ferveurs contemporaines. Textes anthropologiques offerts à Jacques Gutwirth*. Paris, L'Harmattan, 1993.
12. Dans les complexes, la dernière syllabe du premier terme (ici –vi) est fréquemment éludée.
13. Je laisse ici de côté un cas fort intéressant mais non utile pour la présente démonstration : celui où deux termes logiquement compatibles ne peuvent s'appliquer à un même renne parce qu'ils réfèrent à des caractéristiques naturelles toujours disjointes. Cf. Delaporte Y., Les mots ou les choses ? L'exemple de la terminologie lapone du renne, *Anthropozoologica*, 17, 1993.

14. Les dessins des figures 1 à 15 ont été réalisés au cours de l'enquête par l'un de mes informateurs *fitmat*, l'éleveur Lavri Juhan-Ante.
15. Comme cela arrive souvent, cette définition est influencée par le sens des composants : **fáhkkamohkat** est en effet forgé à partir de **fáhkka**, "brusquement", et **mohkat**, "courbé".
16. Fribourg J., Deux ethnolinguistiques ?, *Ethnolinguistique : contributions théoriques et méthodologiques*, 1981, Paris, SELAF (LACITO–Documents, Eurasie 5). S'adressant à des lecteurs linguistes, Jeanine Fribourg avait écrit : "du seul point de vue linguistique" ; je rétablis ici [entre crochets] la symétrie.

POUR UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DES GENES "SUBJECTIVES" AUX BRUITS URBAINS

Tatiana GUELIN (C.N.R.S., Paris)

A Jeanine Fribourg, dont l'oeuvre et le souci constant d'élargir le champ d'étude de l'Anthropologie à des objets non traditionnellement conformes, ont joué pour moi un rôle de fil conducteur et de source vivante d'encouragement.

Introduction

Bien que tout environnement comporte une composante sonore, il est devenu courant d'associer la notion de bruit et les réactions d'intolérance à celui-ci aux notions de vie moderne et d'environnement urbain.

Certes, on sait que la nature n'est pas dépourvue de bruits et que le bruit n'est pas exclusif à la vie moderne, comme ont pu en témoigner, en leur temps, de nombreux auteurs. Remarquons néanmoins que les bruits qui ont fait l'objet de plaintes, dans le passé comme dans le présent, sont le plus souvent subis en contexte urbain et issus de l'activité urbaine et technique. Cet état de choses apparaît nettement, aussi bien dans les "Embarras de Paris" de Boileau, comme à travers les plaintes contre le bruit et les recherches actuelles sur les bruits d'usine, de circulation, de la rue, de voisinage etc. Car bien qu'ils ne soient pas tous exclusivement spécifiques à la ville, stricto-sensu, les bruits en question n'en renvoient pas moins tous, au niveau de leurs représen-

tations et de leur réalité, à ce qu'on pourrait appeler la civilisation et/ou l'environnement urbains. En effet, ces bruits sont perçus et subis par les individus à travers et du fait de contextes spécifiques à un tel environnement : concentration des zones d'habitat à proximité d'aéroports, de voies de communication et parfois d'établissements industriels, promiscuité de voisinage etc.

Ainsi, au "silence" originel de la nature et de la vie naturelle, symbolisé par l'idée de campagne et de vie à la campagne, viendrait s'opposer dans les esprits un monde de la modernité et de l'artifice, monde qui deviendrait de plus en plus bruyant et nocif pour l'individu. De tels thèmes, récurrents dans les entretiens d'enquêtes, sont aussi parmi les plus fréquemment évoqués dans les introductions d'articles et d'ouvrages consacrés aux bruits et à leurs effets sur l'être humain.

Il n'est pas de notre propos d'examiner ici le bien-fondé d'une telle vision des choses, mais plutôt de souligner le paradoxe suivant : bien que le bruit ainsi que ses effets d'intolérance soient conçus comme des produits urbains par excellence, les traditions d'étude des phénomènes de gênes aux bruits font presque toujours abstraction du contexte situationnel dans lequel sont vécus ces derniers : l'environnement urbain. Et elles ne prennent jamais en considération les processus d'interprétation qui se développent dans ce contexte, à leur sujet.

En effet, les recherches traditionnelles sur les gênes aux bruits - recherches, du domaine de la Psycho-acoustique et de la Psychologie sociale de tradition étroitement "psychologiste" et expérimentaliste-, restent sous l'emprise étroite de modèles Behavioristes de type stimuli-réponses, plus ou moins élaborés.

Or, comme on le verra, de tels modèles sont - de par leur principe même - incompatibles, de fait, à toute velléité d'intégration des contextes concrets, notamment sociaux et "urbains", dans lesquels sont vécus ces phénomènes.

Quant - aux très récentes - et encore très exceptionnelles - recherches en sociologie dans ce domaine, elles restent encore tributaires des limitations propres à certaines traditions déterministes et unidisciplinaires de cette discipline. Ce qui les empêche d'appréhender les dimensions psychologiques

des gênes et les processus d'interprétation des bruits par les sujets qui les subissent.

Le caractère paradoxal de cet état de choses devient particulièrement flagrant lorsque ces recherches traitent des gênes en milieu d'habitat, ou gênes dites "subjectives". Nous nous référons ici au domaine d'étude des réactions vécues aux bruits, telles qu'elles sont ressenties consciemment et relatées par les sujets ; ceci contrairement aux gênes dites "objectives", exprimées par des modifications physiologiques et comportementales qui sont mesurées et testées "de l'extérieur", indépendamment de leur vécu exprimé par les individus (recherches sur les effets des bruits sur l'audition, la santé, les "performances" par rapport à l'accomplissement de tâches sous le bruit).

*

Aussi, afin de restituer aux gênes aux bruits, et plus particulièrement aux gênes "subjectives", leur réalité - selon nous - de processus d'interprétation au sein de situations contextuelles urbaines complexes, il nous a donc semblé nécessaire de fonder leur étude sur une nouvelle approche à caractère globalisant et transdisciplinaire, approche qui vise à intégrer les interprétations des sujets à travers leurs contextes situationnels de vie.

Ceci nous a conduit à réaliser une étude de cas de ces phénomènes dans deux sites en milieu d'habitat urbain exposés à des bruits industriels ainsi qu'à d'autres bruits et nuisances urbaines.

En dépit de la technique d'enquête utilisée - des entretiens non-directifs, principalement, et plus accessoirement des analyses de contextes -, cette approche s'inspire en fait essentiellement, par son orientation théorique, d'une Anthropologie au sens où l'entendait Marcel Mauss :

"une anthropologie(...) c'est à dire un système d'interprétation rendant simultanément compte des aspects physique, physiologique, psychique, et sociologique de toutes les conduites"¹.

Sa méthodologie utilisée se réfère à l'Anthropologie structurale, notamment à la méthode des oppositions commutatives, elle-même inspirée de la Linguistique structurale.

Dans une mesure moindre, cette perspective adoptée renvoie aussi, à la psychologie sociale des représentations de Serge Moscovici - c'est à dire à une psychologie sociale de tradition dite sociologique².

En d'autres termes, nous avons considéré le vécu "subjectif" des gênes aux bruits comme résultant de processus d'interprétations de la part de sujets, et nous avons tenté d'appréhender ces processus comme des faits "totaux", à la fois sociaux³ et psychologiques⁴.

Une telle approche se trouve donc totalement en rupture avec les recherches habituelles sur les gênes "subjectives" aux bruits ; ceci en raison de l'inadaptation à leur objet de ces traditions de recherche, à caractère unidisciplinaire, réductionniste, évacuateur de l'interprétation des sujets dans leurs contextes concrets et situationnels de vie.

C'est ce que nous nous proposons de voir plus en détail d'abord, avant de tenter de fonder la légitimité de la perspective anthropologique adoptée.

La variabilité des vécus "subjectifs" des bruits

Il est incontestable que les sons, ainsi que leur action sur l'organisme renvoient à une réalité du monde physique : le déplacement des ondes acoustiques ainsi que la pression de l'air - sur le tympan et l'ensemble de l'organisme qui - résulte de ce déplacement. Cette pression est tributaire de paramètres physiques divers propres à ces ondes : intensité, hauteur (son aigu/son grave), spectre, etc.

Dans certains cas extrêmes d'intensité et/ou de hauteur trop élevées dans le déplacement de ces ondes, la pression qui en résulte peut conduire à des lésions graves, à l'éclatement des tympans, à la surdité immédiate et totale et même à la mort (proximité d'une explosion intense). Et dans certains cas, ceci peut se produire même lorsque les sons ne sont pas audibles (on peut tuer

des poissons en leur envoyant des ultra-sons, c'est à dire des sons trop élevés pour être audibles).

De façon plus habituelle, les vibrations des ondes sonores peuvent être à l'origine d'une gamme variée de réactions. Ceci se vérifie, tant sur les plans physiologiques et les comportements, qu'au plan des gênes vécues et relatées consciemment : les gênes dites, "subjectives". Ainsi, les sons perçus peuvent aboutir à des effets positifs sur l'organisme et/ou les comportements, et/ou être considérés comme agréables et recherchés (comme c'est généralement le cas de la musique, par exemple) ; ils peuvent produire, au contraire, des réactions d'intolérance, comme c'est le cas pour certains bruits.

Il n'en reste pas moins qu'il existe une très grande variabilité inter - et intra-individuelle dans la réception d'un même son, plus particulièrement en ce qui concerne les réactions de tolérance ou d'intolérance à un même bruit ; et en dehors des cas vraiment extrêmes, cette variabilité est loin d'être réductible aux caractéristiques physiques des sons ou à des différences physiologiques entre les personnes, ceci même dans les cas de bruits de niveau d'intensité très élevé.

Certains auteurs comme Kryter et Kanter, sont allés jusqu'à évaluer de 10 à 25 % seulement, la part de variabilité des réactions aux sons et aux bruits qui serait imputable aux caractéristiques acoustiques des sons, proprement dites et plus particulièrement à leur intensité. En d'autres termes, les différences d'intensité, de hauteur etc. entre deux sons (son très intense / son faible, son aigu / son grave etc.) ne rendent compte que très partiellement (dans une proportion de un dixième à un quart), des différences observées de tolérance envers ces sons.

De même, selon les acousticiens, il n'existe pas de critère proprement acoustique qui permette de distinguer un "son" d'un "bruit" : un bruit n'est qu'un son désagréable et l'évaluation du caractère agréable ou désagréable de celui-ci dépend de l'appréciation "subjective" des sujets.

Or, comme le confirme la prise de conscience que l'on peut avoir de la chose dans le cadre de notre vie quotidienne, cette appréciation dépend largement des significations que l'on confère aux bruits. Et ceci se vérifie même dans le cas de bruits de niveau très élevé, sinon tout à fait extrême ; en fonction des différents individus ou groupes d'individus, des différents mo-

ments de la journée, des activités exercées au moment de la perception du bruit.

Ainsi, la musique contemporaine et la musique "disco" peuvent être considérées comme des bruits par les uns et comme de la musique agréable par les autres, ceci même lorsque cette dernière est très intense et nocive pour l'oreille. On peut citer aussi, parmi bien d'autres exemples, le cas du motocycliste qui fait pétarader son engin par plaisir, malgré - ou plutôt en raison - de l'intensité du bruit ; ou l'exemple du bruit de la goutte d'eau du robinet mal fermé, bruit qui peut gêner et même empêcher de dormir - y compris ce même motocycliste.

Cette variabilité inter et intra-individuelle n'est pas réductible, non plus, aux différences physiologiques et auditives entre les personnes, ou entre les différents âges ou états d'une même personne (fatigue, maladie etc.).

D'après les physiologistes, l'organisme serait soumis à une quantité de stimulations physiques en provenance de l'environnement (d'ordre auditif et autre) dont quelques unes seulement seraient perçues, en raison notamment de leur intensité ou d'autres propriétés physiques distinctives. Or il arrive fréquemment que des bruits, vécus comme très gênants par certains, dans le cadre de la vie quotidienne, soient de niveau faible ou moyen, et ne se distinguent en rien - sur le plan proprement acoustique- des autres sons de l'environnement.

On ne peut donc comprendre pourquoi de tels sons sont différenciés de la masse des autres stimuli sonores ni pourquoi ils exercent des effets perturbateurs, si l'on ne tient pas compte du sens distinctif qui leur est conféré.

A cet égard, l'exemple de "Victor de l'Aveyron", l'enfant abandonné à sa naissance, recueilli et élevé par des loups, paraît particulièrement illustratif. Selon Jean Itard, le chercheur qui l'avait pris en observation, cet enfant non-socialisé, que l'on avait d'abord cru sourd, restait insensible aux bruits les plus intenses mais tressaillait aux sons les plus faibles en rapport avec les aliments qu'il avait l'habitude de consommer :

"L'oreille était, de tous les sens, celui qui paraissait le plus insensible. On a su cependant que le bruit d'une noix ou de tout autre corps

comestible de son goût ne manquait jamais de le faire retourner. Cette observation est des plus vraies ; et cependant ce même organe se montrait insensible aux bruits les plus forts et aux explosions des armes à feu. Je tirai près de lui, un jour, deux coups de pistolet ; le premier parut un peu l'émouvoir, le second ne lui fit pas seulement tourner la tête⁵.

*

Le vécu des bruits est donc un phénomène très complexe. Nos exemples ainsi que les avis de spécialistes montrent à l'évidence que ce phénomène dépend des significations distinctives conférées par les sujets aux différents bruits ; mais aussi que ces significations sont tributaires d'une multiplicité de dimensions contextuelles, sociales et psychologiques : le lieu d'émission et de perception du bruit (habitat ou, au contraire, espace public extérieur) ; l'heure (jour ou nuit) ; l'activité exercée à ce moment (sommeil, promenade, travail etc.) ; ainsi que d'une multitude d'autres données, d'ordre intra et/ou interpersonnel, culturel, social etc. (groupe d'âge, état de fatigue, milieu et origine sociales et culturelles), et l'on pourrait citer quantité d'autres dimensions.

Aussi, tous les auteurs - ou presque- en sont-ils venus maintenant à reconnaître l'importance du rôle des "facteurs mentaux et subjectifs" sur la variabilité des attitudes aux bruits. A l'heure actuelle, la plupart d'entre eux s'efforcent d'intégrer certains de ces facteurs à leurs recherches, principalement en ce qui concerne les effets "objectifs" des bruits sur les "performances".

Mais le problème n'en reste pas moins entier quant-à la façon d'appréhender ces "facteurs mentaux et subjectifs" ou ces significations ; plus particulièrement dans le domaine des recherches sur les gênes "subjectives". Ceci, en raison des limitations propres aux orientations des recherches dans ces domaines, et notamment à leur cloisonnement disciplinaire : psychologique ou sociologique

Le caractère “atomiciste”, évacuateur des sujets et de leurs contextes de vie, des traditions psychologiques d'étude des gênes

En ce qui concerne les recherches traditionnelles sur les gênes aux bruits, vécues consciemment - les gênes dites “subjectives”-, on peut, en schématisant beaucoup, distinguer deux grandes étapes dans le développement de ces recherches, très nombreuses, et que l'on peut faire remonter à plus d'un demi-siècle.

La première étape - de loin la plus longue et la plus fournie-, peut être caractérisée par l'emprise totale de traditions étroitement acousticiennes et médicales de recherche. Ces traditions se réfèrent à des modèles d'interprétation directement transposés des sciences de la nature.

Tout se passe comme si le domaine des recherches sur les gênes aux bruits était perçu comme relevant d'un champ d'expertise technique, extérieur aux compétences des sciences humaines et sociales. Les quelques psychologues - très minoritaires et venus sur le tard - qui entreprennent de telles investigations, se bornent en fait à reproduire purement et simplement les démarches des acousticiens et des médecins. Il n'existe alors aucune recherche en Sciences sociales stricto-sensu.

Cette période peut être caractérisée par le recours à des modèles Behavioristes de type stimuli/bruits - réponses/gênes; ceci sous leur forme la plus simpliste : les réponses (les réactions de gêne) sont conçues comme entièrement prédéterminées - ou presque - par les stimuli (les caractéristiques physiques des sons). On se borne essentiellement à tenter d'établir des corrélations entre : d'une part le niveau d'intensité du bruit ; d'autre part le degré de gêne - tel qu'il est relaté par les sujets (les gênes dites “subjectives”) ou tel qu'il est mesuré de l'extérieur, indépendamment de ces derniers, (les gênes dites “objectives”). Dans ce dernier cas, les recherches ont, d'ailleurs, exclusivement pour objet : soit les réactions physiologiques enregistrées ; soit la modification des “performances” dans la réalisation de tâches, sous le bruit; et parfois, tout à fait exceptionnellement, la modification éventuelle de comportements autres; toutes ces manifestations “objectives” de gêne étant mesurées et testées en milieu expérimental.

Ainsi, dans tous ces cas, les réactions d'intolérance aux bruits sont considérées comme de simples réponses à l'action de la pression acoustique des ondes sonores, qui seraient proportionnelles à l'intensité des sons ; ceci à quelques variables intercurrentes près, dites variables "objectives" - le plus souvent d'ordre physiologique.

En d'autres termes, on transpose tels quels à l'étude des gênes aux bruits, qu'elles soient "objectives" ou "subjectives", les modèles d'investigation appliqués aux recherches préexistantes - très nombreuses- sur les effets des bruits très intenses sur l'audition et sur la surdité.

De telles recherches occultent donc complètement le rôle des significations attribuées aux bruits sur leurs effets. D'où le caractère particulièrement contradictoire, anarchique et incohérent de leurs résultats. Confrontés à cet état de fait, les chercheurs - des acousticiens et des médecins, pour la plupart - s'efforcent de surmonter les difficultés rencontrées en affinant de plus en plus les mesures de bruits et de gênes. Il en résulte une fuite en avant dans l'élaboration de modèles "objectifs" de plus en plus sophistiqués ...et de plus en plus en porte-à-faux avec la réalité à étudier.

*

La deuxième étape des recherches traditionnelles sur les gênes aux bruits - qui est encore celle des investigations psychologiques pratiquées actuellement- ne remonte pas à plus d'une quinzaine d'années. Cette étape peut-être caractérisée par l'introduction, très balbutiante et progressive à ses débuts, de recherches de psychologie sociale de tradition expérimentaliste.

On assiste à une complexification croissante des modèles stimuli-réponses et notamment à des tentatives d'introduction dans la "boîte noire" - entre les stimuli et les réponses - de certaines "variables intercurrentes" que l'on qualifie de "variables de stratégies" et de "variables de représentations".

De plus en plus conscients du rôle des significations des bruits sur leurs

effets, des psychologues sociaux - de plus en plus nombreux - s'efforcent d'intégrer à ce modèle de telles variables.

Cependant, on se limite, le plus souvent, à chercher à mesurer l'incidence des "variables de stratégies" et de "représentations", sur le niveau de performance, dans l'accomplissement d'une tâche sous le bruit ; et la plupart des recherches concernées sont effectuées à partir d'expérimentations, presque toutes en laboratoire.

Aussi de l'avis général, les résultats des rares recherches existantes en milieu "in situ" restent tout aussi contradictoires que les précédentes, plus particulièrement dans le domaine des gênes vécues consciemment, ou gênes dites "subjectives".

D'où un certain acharnement méthodologique des chercheurs, visant à débusquer et à corriger d'éventuelles inadéquations dans les plans d'enquête ou d'expérimentation des recherches antérieures; et un certain désinvestissement envers les "gênes subjectives" et les recherches "in situ", ces domaines étant jugés trop complexes pour être abordés en l'état actuel des recherches.

En réalité, la situation observée nous paraît moins relever d'imperfections méthodologiques et techniques que des limitations propres aux courants dominants de la psychologie sociale et à sa méthode, de traditions étroitement psychologues et expérimentalistes.

Les recherches qui en sont inspirées se contentent, en effet, d'appréhender quelques dimensions étroitement limitées et contrôlées avant l'enquête ou l'expérimentation, que l'on cherche à tester au moyen de celles-ci.

Ainsi, on ne prend en compte que une, deux ou, tout au plus, trois dimensions de "représentations", et ce sont presque toujours ces mêmes représentations - ainsi que les stratégies qui leur sont liées - qui sont étudiées ou plutôt testées. On se borne donc, dans la majorité des cas, à tenter d'évaluer : soit le caractère menaçant ou non menaçant, prévisible ou imprévisible que les sujets prêtent au bruit ; soit l'impression qu'ils ont de pouvoir intervenir sur celui-ci pour le réduire ou le supprimer - ou, au contraire, d'être impuissants à le faire ; ou bien l'ensemble de ces dimensions. Mais on en reste là, le plus souvent.

Ces dimensions sont approfondies, affinées et contrôlées au fur et à

mesure des différentes expérimentations ou enquêtes, ceci au détriment de la complexité de la situation concrète des phénomènes réels de gêne.

Dans tous les cas, il s'agit donc de dimensions prédéterminées, d'ordre psychologique abstrait et général - le plus souvent cognitif- que l'on tente de définir à-priori, de saisir de façon isolée et dissociée de leur contexte "in situ", alors qu'en réalité ce contexte concret urbain de la vie quotidienne, d'ordre social et psychologique, confère à ces dimensions leur spécificité et leur véritable sens.

En transposant l'expression de G. Lemaire par rapport à d'autres domaines de recherche, on peut parler du caractère "d'hyper-normalité"⁶ de toutes ces investigations, ceci dans la mesure où elles évacuent la réalité concrète et sociale des gênes dans sa complexité, et conduisent à un appauvrissement extrême des significations liées aux situations d'exposition aux bruits. Plus précisément on peut considérer aussi - en citant B. Matalon⁷ par rapport à d'autres thèmes d'investigation -, que ces recherches progressent par "approfondissement" de l'analyse d'une même dimension, plutôt que par "extension" ou par "exploration" de domaines nouveaux.

Il en résulte une tendance à la fermeture sur elles-mêmes de telles investigations qui :

"accumule(nt) des recherches consistant à ajouter un ou deux facteurs à des plans d'expérience très raffinés, mais en oubliant les problèmes de départ, en conservant toujours la même situation expérimentale à propos de laquelle on ne se pose plus de questions".⁸

Ainsi, qu'elles fassent appel aux modèles Stimuli/réponses initiaux ou à des modèles behavioristes plus élaborés, qui tentent d'intégrer des dimensions interprétatives dans la "boîte noire" - entre les stimuli et les réponses-, les recherches psycho-acoustiques et de psychologie sociale, sur les gênes aux bruits, n'en restent pas moins emprisonnées dans les limitations atomistes et réductionnistes, traditionnelles à ces disciplines.

Le caractère sociologisant et évacuateur des sujets, des recherches sociologiques sur les gênes aux bruits

Mais en est-il de même des - toutes récentes- recherches de sociologie sur les gênes aux bruits ?

Il existe depuis une dizaine d'années des recherches sur l'environnement sonore menées par des architectes-urbanistes et même par des musiciens. On peut faire état aussi de quelques travaux de sociologues.

En ce qui concerne les recherches des architectes-urbanistes, elles se limitent principalement à l'étude de l'environnement sonore en général, sans prise en compte des phénomènes d'intolérance aux bruits, proprement dits, ni de leur variabilité à un niveau inter-individuel.

Les recherches des sociologues sont le plus souvent consacrées à l'examen exclusif des phénomènes considérés comme sociaux par la tradition sociologique, tandis que le problème des gênes vécues aux bruits est implicitement considéré comme extérieur, en lui-même, à cette discipline (ainsi ces recherches se penchent, le plus souvent, sur l'étude des politiques et des réglementations sur le bruit, sur les phénomènes de plaintes, les mouvements associatifs dans ce domaine, etc.).

Certains sociologues vont même parfois jusqu'à nier la réalité vécue des gênes aux bruits. Ainsi on peut citer le cas de certains sociologues urbains qui, confrontés à des phénomènes importants de plaintes, en sont venus à la conclusion qu'il ne s'agissait là que de faux problèmes: parce que, par exemple, les bruits entendus semblaient faibles et que quelques vagues conversations informelles avec les habitants du site donnaient l'impression que, "gonflé par la presse locale"⁹, le bruit était utilisé comme un prétexte pour promouvoir des intérêts et des revendications autres.

Dans ces cas, le vécu des bruits est réduit aux phénomènes sociaux de plaintes qui l'accompagnent, et ces derniers phénomènes ne sont pris en compte qu'en tant qu'ils semblent exprimer des problèmes sociaux autres que les bruits proprement dits. En d'autres termes, les réactions aux bruits, en tant que telles, étant considérées comme un faux problème, on ne cherche plus alors à comprendre ces réactions.

Il s'agit là, bien entendu, d'une vision très parcellaire et tout à fait extérieure à la réalité du vécu "subjectif" des bruits, mais certains sociologues en restent là du fait des limites que leur impose leur champ d'orientation disciplinaire.

En raison de l'importance du problème social posé - et d'appels d'offres récents dans ce domaine-, quelques toutes récentes recherches en sociologie tentent d'aborder le problème des gênes aux bruits proprement dit, mais elles se réfèrent alors aussi à des préoccupations et à des problématiques spécifiques à la sociologie urbaine et restent encore prisonnières du cadre de référence traditionnel de cette discipline.

En effet, bien que ces dernières recherches - au demeurant encore très exceptionnelles- s'efforcent de prendre en compte le rôle distinctif des contextes sociaux de vie des plaignants pour rendre compte de la variabilité des gênes aux bruits, elles n'en restent pas moins très réductrices par rapport à la complexité du phénomène.

Tout se passe, comme si l'on tentait d'établir des corrélations entre différents modes de vécus des bruits et certaines des dimensions sociales dégagées par les recherches de sociologie urbaine dans d'autres domaines. Ainsi, tel ou tel autre "mode d'habiter", combiné - ou non- à tel ou tel milieu social, est implicitement mis en relation, de façon univoque, avec tel ou tel autre mode de vécu du bruit et ainsi de suite. Comme si dans un même milieu social, et au sein d'un même "mode d'habiter" - ou autre dimension contextuelle -, il n'existait pas différentes façons possibles de réagir lorsque l'on est confronté à un même bruit; or il peut y avoir différentes interprétations possibles de ces situations, par différents individus.

En d'autres termes, tout comme pour les recherches traditionnelles d'orientation psycho-sociologique et psycho-acoustique, les dernières recherches sociologiques tendent à occulter aussi, de fait, le rôle transformateur, par rapport aux gênes aux bruits, des interprétations des sujets de même que les représentations, par ces derniers, des réalités auxquelles ils sont confrontés.

Aussi, bien que ces recherches tentent d'appréhender globalement les

situations sociales concrètes, ceci contrairement aux démarches atomistes et pointillistes de tradition psychologue expérimentaliste, elles n'en passent pas moins à côté de la situation concrète réelle du vécu des bruits.

Ceci n'est pas sans renvoyer, d'ailleurs, au cadre de référence, implicitement déterministe, de certains courants de la sociologie: un cadre macro-social comprenant des acteurs sociaux et des groupes qui ne se différencient, dans leurs comportements, qu'en raison de la diversité des déterminants sociaux auxquels ils sont soumis et auxquels ils réagissent de façon univoque.

En raison d'un souci de pureté disciplinaire, cette sociologie en vient donc à occulter toute dimension d'interprétation par les acteurs sociaux. Car, faire appel à l'interprétation d'individus ou de groupes équivaudrait implicitement à faire appel à une psychologie ou à une psychologie sociale, ce que l'on refuse obstinément.

*

En résumé, on peut dire que dans le cas des recherches architecturales urbanistiques ou sociologiques tout comme dans le cas des recherches psychologiques - psycho-acousticiennes ou psycho-sociologiques - la totalité concrète du vécu des bruits se trouve amputée d'une partie de sa réalité de phénomène global d'interprétation, ceci bien que de façon différente selon les disciplines :

- Soit que cette totalité se trouve amputée de sa réalité contextuelle, et de ses dimensions à la fois sociales, individuelles et interprétatives, ceci en raison de traditions psycho-acoustiques et psycho-sociologiques de l'étude des gênes aux bruits ; traditions qui considèrent explicitement la réalité contextuelle et situationnelle des gênes comme relevant de "facteurs annexes", c'est à dire comme des artéfacts à éliminer afin d'examiner la relation individu-bruit dans une sorte de pureté abstraite.

Dans les meilleurs des cas, ces approches tentent d'intégrer des varia-

bles isolées de “représentation” à des modèles Behavioristes, plus ou moins élaborés; mais elles n’en restent pas moins tout aussi “isolationnistes” et “atomicistes” dans leur progression (car elles se contentent en fait, on l’a vu, de complexifier, sans les modifier, les modèles préexistants de type stimuli/bruits - réponses/gènes).

Autrement dit, ces psychologies sociales, qui n’ont plus rien de social¹⁰, évacuent en la fractionnant la réalité des individus, qu’elles sont censées étudier, et leurs interprétations.

- Soit que cette totalité est réintégrée dans son contexte social, mais se trouve amputée, alors, de sa réalité de phénomène individuel d’interprétation et donc de sa variabilité interindividuelle. C’est le cas des recherches, nouvelles dans ce domaine, des architectes-urbanistes et des sociologues; elles se limitent d’ailleurs, pour la plupart, à n’étudier, cette fois, que les “facteurs sociaux annexes” rejetés par les psychologues, ceci à l’exclusion des gènes proprement dites.

Ainsi, en raison d’un souci de pureté disciplinaire, symétrique et inverse aux courants psychologiques précédents, ces recherches réduisent la variabilité des réactions individuelles de gêne - et donc les interprétations des sujets - à des simples réponses quasi-mécaniques, à des contextes et des dimensions exclusivement sociaux; autrement dit, elles les réduisent à des stimuli sociaux comparables aux stimuli non sociaux des recherches psychologiques.

Tout se passe donc comme si on postulait implicitement que seules des dimensions, soit psychologiques, soit sociales, mais jamais les deux à la fois, contribuaient à susciter directement, sans médiations interprétatives, des réactions de tolérance ou d’intolérance aux bruits.

Et nous espérons avoir convaincu de l’inadéquation à leur objet de ces approches réductionnistes et étroitement unidisciplinaires, à caractère “psychologisant” ou “sociologisant”.

Le caractère de fait “total” des gènes aux bruits, et l’approche anthropologique adoptée

On pourrait établir un parallèle entre les recherches sur les gènes “subjectives” dont nous avons fait la critique et la situation dans laquelle se trouvait la recherche ethnologique avant Marcel Mauss :

- études comparatives de faits isolés, détachés de leur contexte particulier;

- aucune tentative pour intégrer les éléments étudiés, isolés à partir de pré-notions arbitraires, dans le contexte de situations concrètes réelles; ni pour dégager le système de relations dans lequel s’insèrent ces éléments, à partir de toute situation réelle; ajoutons en ce qui concerne les recherches sur les gènes “subjectives”, le caractère étroitement unidisciplinaire, psychologisant ou sociologisant, de la sélection de ces éléments.

Inversement, il nous a paru opératoire d’appréhender la réalité concrète du vécu “subjectif” des gènes - réalité qui implique à la fois les contextes situationnels de vie des sujets et leur interprétation propre de ces contextes-, ceci en référence au concept de “Fait social total”; ce concept ayant été développé par Marcel Mauss et spécifié dans une perspective complémentaire, par Georges Gurvitch, en termes de “fait psychique total”.

Le “fait social total” - tel qu’il est interprété par Claude Lévi-Strauss dans sa lecture de Marcel Mauss - implique, au contraire, l’étude du “concret qui est du complet”:

“Car la seule garantie que nous puissions avoir qu’un fait total corresponde à la réalité au lieu d’être l’accumulation arbitraire de détails plus ou moins véridiques est qu’il soit saisissable dans une expérience concrète”¹¹.

Ajoutons que l’exigence relative à l’étude de situations réelles concrètes qui découle de la notion de “fait social total”, contient en elle-même la nécessité de considérer l’individu comme lieu de réalisation de l’expérience

concrète, expérience à travers laquelle on doit appréhender, on l'a vu, le fait social total :

“Mais le fait total ne réussit pas à être tel par simple réintégration des aspects discontinus (...) sous l'un quelconque desquels on pourrait être tenté de l'appréhender exclusivement. Il faut aussi qu'il s'incarne dans une expérience individuelle et une histoire individuelle qui permette “d'observer le comportement d'êtres totaux, et non divisés en facultés”¹².

Car, selon la formule bien connue de Marcel Mauss :

“Ce qui est vrai, ce n'est pas la prière ou le droit, mais le Mélanésien de telle ou telle île, Rome, Athènes”¹³.

De même, on pourrait dire : ce qui est vrai, ce n'est pas la gêne “subjective”, telle qu'elle est construite de façon fictive par les recherches traditionnelles dans ce domaine, mais le vécu conscient de tel ou tel habitant de tel ou tel “site” exposé aux bruits.

Ainsi, nous avons adopté comme hypothèse principale que les réactions de gêne “subjective” aux bruits et aux nuisances de l'environnement étaient moins à interpréter comme des réactions spécifiques à des stimuli ou à des dimensions sociales ou psychologiques isolés, que comme des réponses finalisées à des situations concrètes et formant une totalité vécue, interprétée par les sujets.

A partir de ces processus d'interprétation, nous nous sommes efforcée d'appréhender le rôle des multiples contextes et modes de vie spécifiques, rencontrés à travers les itinéraires de vie des différents sujets ; mais aussi, et surtout, les différentes représentations qui les intègrent de façon le plus souvent distincte; (ainsi que d'autres dimensions constituantes de ces processus, susceptibles de se dégager au fur et à mesure de l'investigation).

En d'autres termes, nous avons tenté d'appréhender ces interprétations - ainsi que les représentations qui en sont constitutives - comme des phénomènes “totaux”, sociaux et psychologiques.

Afin de dépasser les limitations des recherches antérieures, nous avons tenté d'aborder le phénomène de variabilité des gènes aux bruits à partir d'une démarche "totalisante" et transdisciplinaire, démarche qui s'efforçait de prendre en compte l'ensemble de la situation complexe, sociale et interprétative, dans laquelle s'inscrivaient ces phénomènes.

Cela impliquait de considérer, sans exclusive disciplinaire a priori, l'ensemble des dimensions susceptibles de caractériser les situations concrètes vécues dans lesquelles se trouvaient les sujets.

Ainsi, au lieu de partir d'éléments isolés a priori pour recomposer un tout, comme c'était le cas dans les démarches antérieures, nous avons préféré partir de situations globales concrètes : une population donnée, exposée aux nuisances d'un même "site" en milieu d'habitat urbain, c'est à dire dans un même contexte concret particulier ; ceci, avant de tenter d'en démêler progressivement les dimensions significatives par rapport aux gènes, et de choisir de nouvelles populations et de nouveaux sites, à la suite de ces premiers résultats.

L'extension de l'enquête à d'autres sites, dont on cherchait à définir et à contrôler les caractéristiques à partir des résultats des premiers, devait permettre de dégager de nouvelles dimensions significatives par rapport aux gènes; et à travers ces derniers, d'affiner en retour, l'analyse des données d'enquête des sites précédents.

En bref, nous avons tenté une mise en lumière progressive de dimensions distinctives par rapport à un nombre de plus en plus important de situations particulières dans leur spécificité ; ces dimensions étant dégagées au fur et à mesure de leur découpage dans la réalité concrète étudiée et non pas à partir d'hypothèses a priori.

*

Une telle démarche, qui répond aux principes énoncés par Marcel Mauss, s'est précisée à travers la notion d'opposition. Dès lors, nous pensons

nous être rapprochée, par là, de la position structuraliste de l'anthropologie sociale, telle que l'interprète Louis Dumont :

“On peut dire que Mauss vint aussi près que possible de la définition d'un "tout" comme structure, c'est-à-dire, à mon sens, une combinaison de "participations" autour d'une ou plusieurs "oppositions"¹⁴.

La notion d'opposition que nous avons mise en pratique à partir d'opérations commutatives, transposées des méthodes de l'Anthropologie et de la Linguistique Structurales, nous a permis de fonder des catégorisations distinctives par rapport au problème étudié ; ceci, d'abord dans le cadre d'un même contexte ou site, puis dans deux contextes, ou sites, distincts.

Dans la perspective adoptée, on ne pouvait différencier les dimensions potentielles d'une situation de gêne - vécue concrètement et consciemment par un habitant - qu'en tant que ces dimensions apparaissaient comme les seuls éléments discriminants, par opposition à une autre situation de gêne vécue concrètement et consciemment (par un autre habitant ou par le même habitant à un autre moment; mais aussi dans le même site ou ultérieurement, dans deux, puis trois ou plusieurs sites distincts). Les traits qui différenciaient ces éléments par rapport à deux situations concrètes étaient considérés alors comme les traits distinctifs d'opposition de ces deux situations de gêne. Celles-ci ne pouvaient être considérées comme identiques qu'en vertu de leur opposition à une troisième situation de gêne, qui s'opposait aux deux premières par d'autres traits significatifs, et ainsi de suite.

Il convenait, donc, de relever le maximum d'informations possibles, chacun des éléments recueillis pouvant s'avérer significatif par rapport aux gênes; la tendance à l'exhaustivité favorisant l'approfondissement de l'observation et la découverte de nouveaux traits et catégories distinctifs, non prévus initialement .

Ainsi, par exemple, la distinction initialement opérée, entre habitants gênés et non-gênés, s'est-elle élargie aux façons distinctes et opposées d'être gêné ou non-géné par un même bruit; parfois, notamment, à partir de problèmes distincts de sociabilité, ce qui était totalement imprévisible au départ.

C'est donc par rapport à ce cadre de référence méthodologique, que

nous avons défini nos premières orientations, axes et thèmes hypothétiques de recherche; et nous avons aussi été conduite à en découvrir de nouveaux, au fur et à mesure du déroulement de l'enquête. Ce cadre nous a guidé aussi par rapport à l'analyse des résultats recueillis.

L'enquête et ses résultats

En raison de l'orientation sciences sociales et humaines de notre approche - et de l'absence d'outillage, conceptuel et technique, nécessaire à la maîtrise de paramètres audiométriques et physiologiques-, nous avons préféré faire l'étude de situations où le rôle des caractéristiques acoustiques, proprement dites, des sons considérés comme gênants - notamment leur intensité- pouvaient être considérées comme négligeables et sans interférence possible sur les significations qui leur étaient conférées.

En effet, on peut penser que dans ces situations, les interprétations et les représentations qui confèrent aux bruits leurs significations, tendent à jouer un rôle maximal, et peut-être exclusif, par rapport au vécu "subjectif" des bruits en termes de gênes.

De même, on peut considérer qu'elles jouent un rôle déterminant dans la discrimination même de ces bruits par rapport à l'ensemble de tous les autres sons et stimuli de l'environnement; ensemble dans lequel ces bruits tendent à se confondre, acoustiquement, en raison de leur faible niveau d'intensité (puisque, ainsi qu'on l'a déjà vu, il n'existe pas de critère acoustique qui permette de distinguer un son d'un bruit).

Un tel choix s'imposait donc, d'autant plus que les gênes aux bruits de faible et de moyenne intensité ne sont pas considérées traditionnellement comme dignes d'étude, bien que de tels bruits soient souvent l'objet de gênes et de plaintes très importantes. Or ce sont précisément ces cas qui nous paraissaient les plus intéressants, dans la mesure où ils mettent plus particulièrement en relief le rôle des interprétations sur les réactions aux bruits.

D'où l'idée d'étudier les réactions d'intolérance aux bruits industriels;

en raison de leur intensité, le plus souvent faibles, ceci lorsqu'ils parviennent en zone d'habitat (60 DbA maximum, à l'extérieur des logements, dans les sites que nous avons étudiés), mais aussi de leur très important pouvoir d'évocation. Tout en comparant ces réactions au vécu de bruits urbains élevés (bruits de circulation) et des nuisances concurrentes.

Il en a résulté une étude de cas, par entretiens non-directifs et par analyse de contexte; ceci auprès des habitants de deux unités de voisinage aux caractéristiques contrastées, tant par leurs contextes, et leurs modes de vie que par leurs modalités d'exposition aux nuisances. Le premier "site" n'était soumis qu'à des bruits industriels (groupe d'habitations anciennes de type pavillonnaire traditionnel d'un quartier central de Saint Quentin, occupées souvent de longue date) ; le deuxième était exposé à la fois : à des bruits industriels faibles, à des bruits de circulation intenses ainsi qu'à des pollutions atmosphériques importantes (immeuble de type "grand ensemble" d'un quartier périphérique de Saint Etienne, occupé en partie par des populations transplantées des campagnes environnantes ou de petits immeubles, à caractère urbain et populaire traditionnels).

Ainsi l'apport de cette investigation, par rapport aux recherches antérieures, ne se limite pas seulement à l'inversion de perspective théorique et méthodologique déjà évoquée : caractère "total" et "social" du vécu pris en compte, caractère "holistique" et monographique de la démarche adoptée. Il réside aussi dans le choix du domaine d'étude et du sujet : les réactions aux bruits industriels n'ayant pratiquement jamais été étudiées en milieu d'habitat, ceci en raison du faible niveau d'intensité de ces bruits dans ce contexte.

*

Ainsi, le caractère "ouvert" de la perspective théorique et de la méthodologie retenues nous ont conduite à mettre à jour et à préciser des dimensions - significatives par rapport aux réactions aux bruits - que rien ne me laissait prévoir au départ.

En effet, l'analyse des résultats a montré notamment : l'importance de représentations et des phénomènes cognitifs inattendus, par rapport à la sélection perceptive et aux réactions différentielles aux bruits ; la complexité du rôle de la communication sociale par rapport à ces phénomènes (rôle des campagnes d'opinion et des médias, mais surtout des relations interpersonnelles et des "interférences" entre voisins) ; mais aussi - et c'était tout à fait inattendu, au départ- la relation privilégiée qui semble exister entre les réactions d'intolérance aux bruits et certains problèmes relationnels de sociabilité, ces derniers étant tributaires des modes de vie et de la façon différentielle dont ils sont vécus et perçus.

Nous avons pu dégager plusieurs ensembles de représentations et d'attitudes, significatifs de problèmes relationnels divers, qui semblaient associés de façon distinctive à des fixations privilégiées sur différents types de bruits ; ceci à l'exclusion de toute fixation sur les pollutions atmosphériques, dont le rejet semblait associé à d'autres problèmes de mode de vie (comme, par exemple, les problèmes de précarité des conditions de vie, le rejet de la condition ouvrière vécue etc.). A titre d'illustration, on peut citer les exemples suivants, parmi bien d'autres cas types :

- Certains sujets - qui faisaient des fixations de nostalgie "passéiste" sur un mode de vie révolu qu'ils avaient connu : jugé plus humain et plus convivial -, en étaient arrivés à des attitudes particulièrement typées de rejet angoissé des nouveaux modes de vie auxquels ils se trouvaient confrontés. Ces derniers étaient perçus, en effet, comme l'expression d'une mécanisation et d'une deshumanisation extrêmes, ceci plus particulièrement en ce qui concerne l'appropriation de l'espace, la convivialité et les relations de sociabilité.

Or ces représentations et ces attitudes semblaient jouer un rôle significatif par rapport à des réactions de rejet particulièrement intense des bruits d'usine; ceci en dépit de la faible intensité de ces bruits, comparativement aux bruits de circulation (au point que d'autres interviewés ne s'étaient même pas rendu compte de leur existence).

- Les interviewés - beaucoup plus nombreux -, qui rejetaient en priorité les bruits de circulation, n'étaient pas caractérisables à partir d'attitudes et de

représentations aussi typées. Mais ils n'en partageaient pas moins, d'avoir été confrontés à des problèmes de "vide social".

Et il semble que l'on puisse établir un lien entre: d'une part la façon - plus ou moins réussie - dont ont été résolus - ou non - ces derniers problèmes; d'autre part l'accoutumance - plus ou moins réussie - aux bruits de circulation.

- Ces deux premiers groupes d'interviewés pouvaient être caractérisés aussi: par leur rejet commun des bruits non humains ou mécaniques, perçus comme s'opposant aux "bruits de la vie" - mieux acceptés et parfois recherchés par certains (dont l'attitude s'apparentait à du "voyeurisme auditif") -; à quoi s'ajoutait une propension à rechercher des relations de sociabilité à l'échelle de l'unité de voisinage.

- Inversement, les sujets qui cherchaient, au contraire, à éviter ce dernier type de relations, ne semblaient pas gênés par les bruits "mécaniques"; tandis qu'ils faisaient des fixations négatives sur les bruits des voisins (dans les cas extrêmes on pouvait même parler de réactions et d'attitudes "d'espionnite").

- Il existait aussi d'autres types de réactions d'intolérance aux bruits, à partir de relations conflictuelles à la source de nuisance. Ce type de réactions - qui se rapportaient aux bruits des usines en raison du caractère à la fois plus personnalisé et plus collectif de ces dernières - se rencontraient chez des sujets qui combattaient - victorieusement- leurs problèmes de "vide social"; ceci à partir d'un investissement actif dans les problèmes locaux et les associations de quartier. D'où leur position fréquente de leaders de plaintes contre les bruits d'usines.

- De plus, il semble que les contacts sociaux de voisinage aient favorisé et/ou accéléré la prise de conscience de l'existence des bruits d'usine, puis la fixation et l'intolérance à ces bruits; ceci dans ces différents cas précités qui représentaient déjà des "terrains" socio-psychologiques favorables. Mais nous avons pu relever, en outre, de cas extrêmes de personnes dont le rejet des bruits d'usine semblait motivé - ou conditionné- essentiellement, à l'origine, par leur désir d'une plus étroite intégration au groupe de voisinage.

L'apport de l'approche anthropologique à l'étude des gênes "subjectives" aux bruits

Les résultats de cette recherche montrent bien que la réalité du vécu différentiel des bruits renvoie à des configurations interprétatives distinctes. Ces configurations sont l'expression de conglomerats particuliers de contextes sociaux, de représentations, d'attitudes etc. Elles forment des regroupements très diversifiés - et même contrastés-, à travers des oppositions distinctives de représentations, d'attitudes, d'univers mentaux, de contextes sociaux etc. qui sont constitutives de ces conglomerats.

Ceci revient à confirmer, s'il en était besoin, que les gênes et les significations que l'on confère aux bruits sont le produit d'un processus global d'interprétation, à partir de situations complexes où le social et le psychologique sont étroitement imbriqués. Ce processus dépend à la fois : de l'histoire personnelle des sujets ; du contexte social particulier et unique, propre à la situation concrète "in situ" dans laquelle cette histoire s'actualise - au présent ; mais aussi de la pluralité des contextes de référence, réels et/ou imaginaires, passés, présents et/ou projetés dans le futur, contextes qui sont sous-jacents à actualisation, toute à travers les différents itinéraires vécus des individus.

Mais cette liste n'est, par définition, pas close. Il existe, en fait, une multiplicité d'autres dimensions, d'ordre divers, notamment social et psychologique, susceptibles de se faire jour, en raison de leur caractère distinctif par rapport au vécu interprétatif des bruits.

Tous ces éléments qui forment des totalités qui diffèrent avec chaque individu, constituent le matériau de base disponible qui est sélectionné et remodelé par chaque sujet en synthèses interprétatives qui lui sont propres.

Chacune de ces synthèses, élaborée par les sujets à partir des éléments qu'ils appréhendent, en fonction de ce qu'ils disposent, exprime une façon particulière d'interpréter, de se représenter et d'organiser sa relation au monde, et notamment à la réalité environnementale et sociale à laquelle chaque individu est confronté.

Mais chacun de ces modes particuliers d'interprétation du monde et de la réalité comporte des principes de structuration interne. Il implique une mise en relation entre divers pans hétérogènes, entre divers secteurs et niveaux de cette réalité ; ceci à partir de principes de correspondance structurelle, définis en raison de leur opposition à d'autres correspondances (par exemple la correspondance établie entre les gènes "subjectives" aux bruits et les relations de sociabilité, par opposition, on l'a vu, à la correspondance existant entre les gènes aux pollutions atmosphériques et certains problèmes liés aux conditions sociales de vie, qui renvoient à la position des sujets dans la stratification sociale).

Ceci n'est pas sans évoquer, en partie, les travaux des anthropologues structuraux¹⁵ et des ethno-linguistes¹⁶ sur les "catégories ethniques inconscientes"¹⁷. Mais de tels travaux se réfèrent à des systèmes de catégorisation propres à la société globale, et qui se trouvent le plus souvent matérialisés notamment dans la langue. Tandis que nous avons affaire ici à des principes de correspondance fluctuants, non - ou non encore - institutionnalisés.

Néanmoins, ces réseaux de correspondance, propres à chaque individu, peuvent on l'a vu, être regroupés et former des types, à partir de leur opposition à d'autres réseaux de correspondance, propres à d'autres individus ; ceci sur des axes et des dimensions distinctives par rapport aux gènes "subjectives" aux bruits (ainsi, tel mode spécifique de vécu "subjectif" de tel ou tel bruit, peut être mis en correspondance avec tel ou tel type spécifique de relation de sociabilité etc. ; ceci en raison de son opposition à tel ou tel autre mode de vécu de tel ou tel autre bruit, dans sa relation à tel ou tel autre type de relation de sociabilité). Ces regroupements permettent alors de caractériser des groupes distincts de sujets : chaque groupe étant défini par un type comparable de correspondance entre un certain type de relation au bruit et un certain type de relation de sociabilité (et d'autres types de relations à d'autres pans de la réalité) ; ceci, par opposition à d'autres types de correspondance qui définissent d'autres groupes d'habitants des sites étudiés.

Tout ceci réfère donc aussi, en partie, au concept de "Représentation sociale" ainsi qu'au "noyau organisateur" de celles-ci, tels qu'ils sont définis par Serge Moscovici et son école¹⁸.

Car nous sommes renvoyés ainsi à un niveau plus profond, plus hétérogène et fluctuant de la réalité sociale, niveau dont l'accès constitue peut-être l'apport de l'étude des gènes "subjectives" aux bruits, à la perspective anthropologique.

L'apport de l'étude des gènes "subjectives" aux bruits, à la perspective anthropologique

L'apport d'une approche anthropologique des gènes "subjectives" aux bruits ne se limite pas, en effet, au dépassement des démarches psychologisantes et sociologisantes consacrées dans ce domaine.

Cette approche remet aussi radicalement en question la conception plus générale du social - dans sa relation à l'individu-, sous-jacente à ces démarches traditionnelles : celle d'acteurs individuels et de groupes passifs, qui ne seraient différenciés qu'en raison des différentes déterminations ou stimuli qui les agissent, de façon quasi-mécaniste, ceci sans prise en compte du rôle différenciateur des interprétations, par les sujets, des situations complexes concrètes auxquelles ils sont confrontés.

Ce qui revient à réduire abusivement l'hétérogénéité des groupes, des comportements et leur variabilité en les appréhendant à un niveau univoque et exclusif de découpage du réel. Ce niveau étant : soit celui des isolats de stimuli physiques et/ou de "représentations" d'ordre général, en ce qui concerne les recherches de tradition psychologique ; soit celui des contextes et dimensions exclusivement sociaux, en ce qui concerne les recherches sociologiques sur les gènes.

Mais l'apport principal de la démarche anthropologique, que nous avons adoptée, réside surtout dans sa tentative d'approfondissement de l'hypothèse de la complémentarité entre le psychologique et le social, qui est celle du "fait social total".

Elle nous a permis de définir des groupes distinctifs par rapport au vécu "subjectif" des bruits. Mais ces groupes, qui coexistent au sein d'une

même société, ne peuvent être réduits à des groupes sociaux au sens sociologique traditionnel du terme. Ils correspondent à des marqueurs de différenciation à un niveau plus fluide et évolutif de la réalité concrète : celui de la variabilité des structurations interprétatives du monde et de la réalité ; autrement dit, à un niveau privilégié de l'interaction du collectif et de l'individuel, du social et du psychologique.

En d'autres termes, à partir de cette variabilité, l'identification de tels groupes permet d'accéder à un niveau plus profond de la réalité concrète : celui des divers courants de la pensée sociale et de ses systèmes de catégorisation, appréhendés dans leur hétérogénéité mouvante (les types distincts de correspondances établies entre divers pans et niveaux de la réalité, aussi bien existentielle, qu'environnementale, sociale ou autre, tels qu'ils sont représentés et/ou vécus).

Ce "palier" plus "en profondeur"¹⁹ de la réalité concrète, à la fois hétérogène, non-figé et évolutif, ne se trouve généralement pas inscrit, on l'a vu, de façon matérielle dans le social. Ceci contrairement aux systèmes de catégorisations déjà figées, communs à des groupes ou à des ensembles culturels plus importants, et même à la société globale; ces derniers étant explorés plus habituellement par les anthropologues (à partir des niveaux linguistique, technique, institutionnel ou autres). Ce niveau de réalité n'apparaît pas directement à l'observateur et la difficulté est peut-être plus grande encore si l'observateur est lui-même membre de la société observée.

Aussi, l'appréhension des systèmes de correspondances déjà évoqués, qui ne sont pas directement visibles ni identifiables "de l'extérieur", nécessite d'abord l'accès à l'un, au moins, des termes de ces correspondances ; c'est-à-dire l'accès à l'un, au moins, des pans de la réalité concrète vécue, qui permet, la mise en relation avec les autres pans correspondants de réalité (par exemple, les gènes "subjectives" aux bruits, conduisent à une mise en relation avec les relations de sociabilité, ainsi qu'avec d'autres pans de réalité).

En outre, on pourra acquérir une connaissance d'autant plus étendue et approfondie de ce "palier en profondeur du social"²⁰, que ces pans de réalité, utilisés comme outils de médiation, seront plus hétérogènes et comporteront un plus grand nombre de variantes. Car plus ces pans de réalité feront l'objet d'une plus grande variabilité d'interprétation de la part des

sujets, plus ils permettront l'accès à un plus grand nombre de systèmes distinctifs de correspondance ; ce qui contribue, par là-même, à approfondir et à affiner l'analyse de ces domaines de la réalité sociale (ainsi, la très grande variabilité du vécu "subjectif" des bruits a rendu possible la mise à jour d'un plus grand nombre de traits distinctifs dans le domaine de relations de sociabilité de voisinage, qui seraient restés invisibles autrement).

D'où l'intérêt, on le voit, de l'étude des réactions aux bruits en raison, notamment, de la grande variabilité interprétative de ce phénomène. Car, à travers le "voile"²¹ du problème des gênes aux bruits proprement dit, cette variabilité permet de pénétrer plus avant dans l'exploration de ce "palier en profondeur" d'une réalité concrète "totale" - à la fois individuelle et collective, sociale et psychologique-, réalité qui devrait être aussi, selon Marcel Mauss, objet d'étude de l'anthropologie.

Conclusions

Ainsi, nous espérons avoir démontré l'intérêt de l'approche anthropologique adoptée - approche qui fait appel à la méthode des opérations commutatives de l'Anthropologie structurale elles-mêmes inspirées de la Linguistique Structurale - ceci par rapport à l'appréhension des "faits totaux", sociaux et psychologiques que sont, à nos yeux, les phénomènes d'interprétation et de représentation, sous-jacents aux gênes "subjectives" aux bruits de faible et de moyenne intensité.

Nous espérons avoir montré aussi l'intérêt, par rapport à l'étude de ces phénomènes, d'une démarche à caractère transdisciplinaire et "totalisant", intégratrice de l'interprétation des sujets - à partir de leurs itinéraires personnels et de la multiplicité des contextes et des situations de vie, réels et imaginaires, qu'ils traversent.

Cette perspective nécessite que l'on prenne pour unité d'analyse chaque habitant du "site" exposé aux bruits étudiés et ses univers d'interprétation ; ceci en ayant pris soin d'appréhender chaque individu à travers les situations complexes qui lui sont propres ainsi qu'à partir de l'ensemble des situations contextuelles spécifiques à chaque "site" d'exposition aux bruits, les "sites" constituant aussi des unités pertinentes d'analyse.

En d'autres termes le principe de ce type d'investigation renvoie à un souci d'exhaustivité. Son point de départ consiste à tenter d'appréhender d'abord les complexes, individus- situations- contextes, dans leurs totalités indifférenciées - à la fois sociales, psychologiques etc.; ceci afin de parvenir progressivement à un découpage "in situ" de leurs parties à partir d'un repérage des oppositions distinctives internes qui les structurent.

Ce qui revient à tenter de dégager un système total de relations à partir de la situation réelle dans laquelle s'insère chaque processus de gêne "subjectif", processus qui, de même que le "fait social total", tel que l'interprète Claude Lévi-Strauss:

"n'est réel qu'intégré en système, et c'est là le premier aspect de la notion de fait total"²².

Cette façon de construire son objet d'étude et de progresser dans son appréhension, celle de la démarche anthropologique, implique donc une inversion de perspective par rapport aux approches consacrées dans le domaine des gênes "subjectives" aux bruits. Car, ainsi qu'on l'a vu, ces démarches tentent de reconstituer des ensembles à partir d'une sélection unidisciplinaire préalable - soit "psychologisante", soit "sociologisante" - de ce qui est pensé, a priori, comme étant leurs parties :

- D'où le caractère particulièrement atomisé et pointilliste des recherches traditionnelles dans ce domaine, d'orientations psycho-acoustiques et psycho-expérimentales, recherches qui évacuent les sujets gênés en les fragmentant et en ne tenant aucun compte des contextes sociaux et situationnels concrets dans lesquels ils vivent et interprètent leurs gênes.

- Mais aussi le caractère réducteur des recherches sociologiques qui, bien qu'elles s'efforcent de prendre en compte de tels contextes - et ont par-là une démarche plus globalisante-, n'en évacuent pas moins les dimensions individuelles et non sociales de l'analyse.

Ce qui, dans tous les cas, conduit à évacuer la réalité des sujets et de leurs interprétations, ainsi qu'à construire des objets fictifs, extérieurs à la réalité du vécu "subjectif" des bruits - bien que de façon moindre pour les recherches sociologiques.

On peut donc conclure à l'inadaptation, de telles recherches, à leur

objet, ceci en raison notamment du caractère de phénomène “total” d’interprétation, à la fois social et psychologique, des gènes “subjectives” aux bruits ; ces interprétations étant produites par des sujets concrets en situation individuelle “complexe”.

*

Mais si nous espérons avoir convaincu de l’intérêt d’une approche anthropologique de l’étude des gènes “subjectives” aux bruits, nous souhaitons avoir laissé entrevoir, aussi, l’apport que peut représenter, pour l’anthropologie proprement dite, l’étude de ces mêmes objets.

Car ces derniers aux bruits fournissent - on l’a vu - une grille d’accès et d’interprétation des systèmes de représentation et de découpage symbolique du social, ceci à un stade encore en devenir et non institutionnalisé, qui n’est pas directement appréhendable à partir des techniques d’observation et des champs d’étude habituels de l’anthropologie.

Sinon à travers des objets médiateurs d’étude - comme les gènes “subjectives” aux bruits-, caractérisables notamment par la variabilité des vécus et des modalités d’interprétation, individuels et collectifs, qu’ils mettent en jeu ; cette variabilité nous étant apparue comme une condition privilégiée d’accès à la pluralité même des courants et des systèmes - non encore stabilisés - de catégorisation du social.

En d’autres termes, les gènes “subjectives” aux bruits rendent possible l’accès à un “palier” plus “en profondeur” de la réalité concrète “totale”, palier dont Marcel Mauss, Georges Gurvitch et d’autres, ont depuis longtemps souligné la nécessité d’exploration et d’étude : celui de la pensée sociale, dans sa dynamique évolutive et hétérogène de structuration.

D’où l’intérêt, pour l’anthropologie, d’élargir son champ d’investigation à de tels objets médiateurs, situés à un point aveugle de rencontre du collectif et de l’individuel, du social et du psychologique.

NOTES

1. Claude LEVI-STRAUSS, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", p. XXV
2. Voir notamment l'article de R.M. FARR, "The science of mental life : A social psychological perspective"
3. Concept emprunté à Marcel MAUSS
4. Concept emprunté à Georges GURVITCH
5. Jean ITARD, in : GINESTE, Th., *Victor de l'Aveyron*, (p. 292)
6. Voir : Benjamin MATALON, "La psychologie et l'explication des faits sociaux", (p. 139).
7. Idem
8. Idem
9. C'est ce que dit Manuel CASTELLS, à propos des bruits de circulation dans un site d'enquête ayant fait l'objet de plaintes importantes (voir : *La Question urbaine*).
10. Voir notamment : TAYLOR Donald M., BROWN Rupert J., "Towards a more social social psychology ?"
11. Claude LEVI-STRAUSS, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", p. XXVI.
12. Claude LEVI-STRAUSS, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", p. XXV.

13. Idem
14. Louis DUMONT, “Une science en devenir”, (p. 16)
15. Notamment : “La geste d’Asdiwal”, de Claude LEVI-STRAUSS
16. Nous pensons plus particulièrement aux recherches d’André Georges HAUDRICOURT sur les catégorisations linguistiques des Mélanésiens de Nouvelle Calédonie. Notamment aux mises en correspondance dégagées entre : pratiques de la culture des ignames ; catégorisations relatives à ces pratiques ; catégorisations et conceptions qui en résultent, relatives à l’origine des clones ; et, par relation d’analogie structurelle, conceptions explicatives relatives à l’origine des clans (“Nature et culture dans la civilisation de l’Ignose : l’origine des clones et des clans”)
17. Concept emprunté à Franz BOAS
18. Nous pensons plus particulièrement à Denise JODELET (*Les Représentations sociales*)
19. Expression de Georges GURVITCH (*La Vocation actuelle de la Sociologie*)
20. Idem
21. Expression d’André LEROI-GOURHAN (*Le Geste et la Parole*)
22. Claude LEVI-STRAUSS, “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, p. XXV.

BIBLIOGRAPHIE

- BOAS Franz, "Tsimshian Mythology", 31 th. Arbae, Washington, D.C., 1916.
- CASTELLS Manuel, *La Question urbaine*, Paris, F. Maspéro (Coll. Textes à l'appui : Sociologie), 1972 (éd rév. 1975).
- DUMONT Louis, "Une science en devenir", *L'Arc*, numéro spécial : *Marcel Mauss*, 48.
- FARR R.M., "The science of mental life : A social psychological perspective", *Bulletin of the Psychological Society*, 1987, 40, 1-17 pp.
- GINESTE, Th., *Victor de l'Aveyron : Dernier enfant sauvage, premier enfant fou*, Paris, Hachette (Coll. Pluriel), 1993.
- GUELIN Tatiana, *Bruits de l'environnement et vie quotidienne : tentative de constitution d'un champ et d'une méthodologie nouvelle de recherche dans le domaine de l'étude des réactions d'intolérance aux bruits*, rapport multigr, 1988, 164 p.
- GUELIN Tatiana, *Enquête sur les gênes aux bruits industriels urbains : positions théoriques et méthodologie*, rapport multigr, 1993, 52 p.
- GURVITCH Georges, *La Vocation actuelle de la Sociologie*, Paris, PUF, 1963 (3e éd.).
- ITARD Jean, in : GINESTE, Th., *Victor de l'Aveyron : Dernier enfant sauvage, premier enfant fou*, Paris, Hachette (Coll. Pluriel), 1993, (p. 292).
- JODELET Denise (éd.), *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989 (2e éd., 1991).

- KANTER D., "Individual differences in response to the physical Environment", *Annual BPS Conference*, Southampton, 10, 4. 70 (Mimeo).
- KRYTER Karl D., *The effects of noise on man*, London, Academic Press Inc., 1985.
- HAUDRICOURT André Georges, "Nature et culture dans la civilisation de l'Igname : l'origine des clones et des clans", *L'Homme*, 1964, IV (1), pp. 93-104.
- LEROI-GOURHAN André, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel (Coll. Sciences d'Aujourd'hui), 1964, II vol.
- LEVI-STRAUSS Claude, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", LII p., in : Mauss Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1973 (5e édition).
- LEVI-STRAUSS Claude, "La geste d'Asdiwal", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris, 1958, Section des Sciences religieuses.
- MATALON Benjamin, "La psychologie et l'explication des faits sociaux", *L'Année sociologique*, 1981, 31 p.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1973 (5e édition).
- MOSCOVICI Serge, *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, 1961 (2e éd., 1976).
- MOSCOVICI Serge, "Notes towards a description of social representations", *European Journal of Social Psychology*, 1988, 18, 211-250 pp.
- TAYLOR Donald M., BROWN Rupert J., "Towards a more social social psychology ?", *British Journal of Social Clinical Psychology*, 1979, 18, 173-180 pp.

*CROYANCES POPULAIRES ET VAMPIRISME,
EXEMPLES ROUMAINS*

Micheline LEBARBIER (LACITO - CNRS)

"...il (le vampire) est sans doute le plus profond et le plus beau symbole de l'angoisse de l'homme partagé entre la terreur de la mort et celle, aussi grande, que lui inspirent certains actes nécessaires à la vie. Le vampire illustre cette effroyable tragédie."

(R. McNally, R. Florescu, 1973 : 165)

Si Dracula inonde actuellement nos écrans du sang qu'il fait couler et qu'il absorbe, le vampire a également une place de choix dans la société rurale roumaine. Précisons d'ores et déjà que le comte Dracula du roman de Bram Stoker, bien qu'inspiré du personnage historique Vlad Țepeș, voïvode vivant au XV^{ème} siècle et bien connu pour sa violence et sa cruauté envers ses ennemis, est absolument étranger aux représentations que le villageois roumain a du vampire. Le vampire est omniprésent dans des craintes plus ou moins exprimées, les conjurations, les rituels funéraires. On trouve des traces écrites de la croyance en son existence dès le milieu du XVII^{ème} siècle (Aurel Candrea, 1944 : 151). Aussi est-ce en toute connaissance des faits que Bram

Stocker a situé le château du sinistre comte en Transylvanie et qui attire encore de nombreux visiteurs étrangers dans ce pays. Mais ne confondons pas le comte Dracula et sa légende avec le personnage qu'en a tiré Bram Stoker¹, et ne le confondons pas surtout avec les divers êtres maléfiques qui interviennent dans cet espace magique, intégré à la représentation du monde des villageois roumains.

Le vampire de la tradition populaire roumaine présente de multiples aspects. Il en va de même de son appellation et des confusions qui sont faites entre les différents termes dont il est affecté. Du *strigoi* (vampire) au *moroi* (revenant) en passant par le *pricolici* (sorte de loup-garou), les caractéristiques du premier se retrouvent souvent chez les deux autres, le premier pouvant au bout de quelques années prendre la forme du troisième sachant qu'il peut aussi revenir à sa forme première... La croyance populaire n'est pas préoccupée de catégorisation et les auteurs qui décrivent ces êtres démêlent tant bien que mal l'écheveau de leurs caractéristiques, leurs méfaits et les protections rituelles que les hommes tentent de mettre à leur rencontre.

Je ne m'attarderai pas ici à la description étymologique de ces différents termes, je me contenterai de renvoyer aux publications d'A. Cremene concernant le terme *strigoi* (A. Cremene, 1981 : 30) ; et aux travaux de G. Drettas pour le terme *vrikolakas* (1987 : 723-24). Quant à A. Candrea, il attribue l'étymologie du terme *moroi* au mot serbe *mora*, mais ce terme aurait évolué et rejoindrait le sens que l'on donne au terme *strigoi* (A. Candrea, 1944 : 153).

Je tenterai plutôt de brosser un tableau des traits et des pouvoirs que l'on prête à ces êtres, de leurs comportements et leurs méfaits, leurs points communs et leurs différences. On peut déjà s'interroger à propos des traitements divers que la pensée populaire a pu leur appliquer. On examinera aussi les moyens mis en oeuvre pour s'en protéger et les exterminer. J'appuierai cette démarche sur les informations que j'ai pu recueillir lors de mes enquêtes en privilégiant les sources écrites que j'ai consultées². J'esquisserai ensuite quelques suggestions sur les raisons de ces croyances encore vivaces dans la société rurale roumaine au point que ces êtres dangereux, nuisibles, effrayants sont partie prenante du quotidien par les terreurs qu'ils suscitent, les protections qu'ils nécessitent, les rituels funéraires qu'ils imposent... indirectement aux villageois.

Cet examen commencera par le *strigoi*, acception la plus répandue pour désigner le vampire, celui qui se lève de sa tombe pour venir prendre la vitalité des vivants. Toutefois à la lecture de différents documents ethnographiques, il est apparu que le *strigoi* n'était pas seulement ce mort-vivant qui sort la nuit de sa tombe et y retourne au premier chant du coq après avoir accompli ses forfaits, mais qu'il pouvait être une personne, tout aussi dangereuse et maléfique, vivant parmi les vivants. Aussi certains auteurs ont-ils établi une différence entre le *strigoi* vivant et le *strigoi* mort, notamment : T. Pamfile, 1916 : 129 ; I. Muşlea, O. Birlea 1970 : 244-270 ; A. Candrea, 1944 : 152 . Adrien Cremene (1981 : 145-150) reprend également cette classification et attribue deux vies distinctes au *strigoi*. La première correspondrait à ce que les auteurs cités ci-dessus appellent le *strigoi* vivant et la deuxième à la vie du *strigoi* après sa mort. Cette deuxième vie se subdiviserait en trois phases, la troisième étant l'immortalité. On y reviendra dans la dernière partie de cette étude.

Entre *strigoi* vivant et *strigoi* mort (que T. Pamfile nomme "celui qui se lève de sa tombe", entre *moroi* et *strigoi*, entre *strigoi*, *moroi* et *pricolici*, je tenterai, dans un premier temps, de démêler l'écheveau de ces croyances et d'en esquisser les premiers traits à travers ce qu'il en est dit dans les recueils d'ethnographie roumaine qu'il m'a été donné de consulter.

A. LE STRIGOI

I. Celui qui vit parmi les vivants

I.1. Ses caractéristiques

Signe de chance dans notre société et de vampirisme dans celle-là, l'enfant né "coiffé" présente plus qu'un autre le risque de devenir *strigoi* dans cette vie et après sa mort. Car la croyance veut que sa mère, étant enceinte, ait bu une eau impure, souillée de la bave du Diable, ou encore qu'elle soit sortie, la nuit la tête découverte³. La sage-femme qui a présidé à sa naissance doit veiller à ce qu'il n'ingère pas cette membrane⁴ et doit procéder ensuite à un rituel où l'enfant est désigné comme étant un loup, non pour manger les gens mais pour

en avoir la force de travail (T. Pamfile, 1916 : 129-131). Cette conjuration doit lever la marque diabolique apposée sur l'enfant. Quant à la membrane, elle sera enterrée, séchée et servira à faire des charmes, notamment pour se protéger du mauvais sort et... des *strigoi*⁵. En Olténie dans le district de Dolj, certains de ceux qui sont nés avec cette membrane laissent des instructions pour, qu'après leur mort, on fasse le rituel nécessaire pour qu'ils ne deviennent pas *strigoi* (N.I. Dumitraşcu, 1929 : 3, 20 ; voir aussi, toujours concernant l'Olténie, G.F. Ciuşanu, 1914 : 130 et pour les pratiques préventives actuelles I. Andreescu, M. Bacou, 1985 : 218-219). On reviendra sur ces rituels de protection.

D'autres transgressions - aussi graves ou plus anodines que celles présidant aux naissances d'enfants nés "coiffés" - sont également productrices de naissances vampiriques :

- les enfants nés de parents proches, donc de relations plus ou moins incestueuses à un degré ou un autre (cousins germains ou enfants de parrains par exemple) ;
- les enfants naturels nés d'une mère enfant naturel elle-même ;
- les enfants de meurtriers ou de sorciers ou sorcières (*vrăjitor* -*vrăjitoară*) ;
- les enfants sevrés et que l'on a remis à têter⁶ ;
- et hors transgression cette fois, le septième, neuvième ou douzième enfant d'une fratrie de même sexe. (T. Pamfile, 1916 : 130 et ss : A. Candrea, 1944 : 148).

Ainsi le *strigoi*, être dangereux malgré lui, naît *strigoi* et n'a pas choisi son état. Plusieurs récits attestent de l'impossibilité pour lui d'agir autrement que comme un *strigoi* et de perpétrer les nombreux méfaits qu'on lui attribue.

Enfin nous verrons plus loin comment les *strigoi* peuvent avoir des enfants qui naissent tous *strigoi*. Il est particulièrement important pour la jeune accouchée que son nouveau-né soit bien gardé car certaines entités mauvaises⁷, dont le *strigoi*, prennent l'enfant et mettent le leur à la place ou plus simplement lui prend la vie (A. Candrea, 1944 : 148).

Le *strigoi* à qui la croyance populaire accorde les pouvoirs que nous allons examiner, est forcément un être à part qui se distingue des autres par des différences tant comportementales que physiques. Il jette des sorts dès son plus jeune âge, refuse de manger de l'ail, fuit les odeurs d'encens, dort dehors

la nuit de la saint André (le 30 novembre). C'est la nuit du grand rassemblement de tous les *strigoi* - vivants et morts (voir plus loin) et enfin il porte des signes physiques qui marquent son appartenance à la famille des *strigoi*. Le plus manifeste étant un appendice caudal recouvert de poils que l'on appelle *costros*. C'est dans cette "queue" que le pouvoir du vampire réside, c'est elle qui lui permettra de ressusciter après sa "mort". (T. Pamfile, 1916 : 133). Grigore T. du village de Breb (Maramureș) décrit minutieusement cette queue, apanage notamment des femmes-*strigoi* qui vivaient au village : suffisamment courte pour être dissimulée sous leurs larges jupes, suffisamment longue pour être une marque indubitable de leur état vampirique. Toutefois, je ne pus savoir qui étaient ces femmes-vampires porteuses de cette particularité⁸.

Le *strigoi*, être à part, a en trop là où les humains normaux n'ont pas et en moins là où il devrait avoir : ne pas avoir de cheveux sur le sommet de la tête est aussi, bien que de façon moins systématique, une marque vampirique. Toutefois il est précisé que les chauves ne sont pas tous vampires (T. Pamfile, 1916 : 133). Un mamelon supplémentaire (A. Cremene, 1981 : 38), des cheveux longs et hirsutes, des mains velues, un teint rougeaud sont également considérés comme des marques possibles de vampirisme.

1.2. Son comportement

Le *strigoi*-vivant est un individu qui, malgré toutes les particularités que nous venons de voir, mène - presque - la même vie que les autres personnes du village. Il se marie, a des enfants (N.I. Dumitrașcu, 1929 : 21 ; T. Pamfile, 1916) et souvent son conjoint ignore longtemps son état (parfois même jusqu'à sa mort), fait que certains récits relatent (T. Pamfile : 145 ; A. Cremene, 1981 : 66)

Toutefois, outre le danger qu'il représente pour ceux qu'il côtoie et que nous examinerons plus loin, deux nuits sont particulièrement redoutées des villageois où le pouvoir des *strigoi* tant vivants que morts est à son apogée. La nuit de la saint André (30 novembre) tous les *strigoi* se rassemblent pour se battre et la nuit de la saint Georges (23 avril) pour danser. Signalons au passage, ce qui n'est pas sans intérêt, que ces deux fêtes sont situées à des moments astronomiques analogues (O. Buhociu, 1957 : 131). Ces nuits-là les

villageois ne sortent pas et, pour se protéger de leurs attaques, ils s'enduisent d'ail et en mangent, enduisent les ouvertures de leur maison, de l'étable ainsi que les animaux qui s'y trouvent. Ils retournent également tous les récipients de la maison car la croyance veut que les récipients non retournés obéissent au **strigoi** qui leur demande de venir lui ouvrir la porte

"et alors gare à ceux qui se trouvent dans la maison" (N.I. Dumitraşcu, 1929 : 15).

La nuit de la saint André

La nuit de la saint André est un rassemblement obligatoire pour *tous* les **strigoi**. Les morts se lèvent nécessairement de leurs tombes cette nuit-là et les vivants quel que soit leur état s'y rendent également. Il est précisé que même les femmes enceintes y vont. L'âme des **strigoi** vivants s'échappe durant leur sommeil et leur corps reste comme mort pendant tout le temps de la bataille. Il est recommandé de ne pas le changer de place sinon le **strigoi**, dans l'incapacité de réintégrer son corps, mourrait définitivement - corps et âme?... Toutefois les documents ethnographiques font état de cas où la personne (des femmes le plus souvent) s'échappe par la cheminée et revient déchirée et en haillons (notamment T. Pamfile, 1916 : 152 note 1). Il y est également question de **strigoi** qui dorment dehors la nuit de la saint André de façon à pouvoir s'échapper plus facilement. C'est d'ailleurs, comme souligné plus haut, un signe par lequel les proches peuvent deviner que la personne concernée est **strigoi**. (T. Pamfile : 133)

Tout habillés de rouge, ils se réunissent dans des endroits déserts, à la croisée des chemins, dans la forêt, ou encore à la lisière du village. La bataille, commence lorsqu'un **strigoi** crie "ail rouge" (**usturoi roşu**) et se termine lorsque l'un d'eux crie "ail blanc" (**usturoi alb**). Il se battent le plus souvent avec des battes de teilleuses (**limbile de la meliţe**, littéralement "langues de teilleuses"), et les villageois doivent veiller à ne pas laisser dehors ces battes la veille de la Saint André. Dans certaines régions on pense qu'ils utilisent des épées. Cependant, cette bataille semble être une mascarade car à chaque coup porté le **strigoi** doit dire : "je frappe mais je ne tue pas (**dau dar nu tai¹⁰**)" car alors le coup porté se retournerait contre lui. Ainsi cette histoire d'une **strigoaica** sur le point d'accoucher et dans l'impossibilité de se rendre au rendez-vous de la Saint André ; elle y envoie son mari en lui recommandant de

dire la formule ci-dessus. L'homme inverse les mots et dit : "je frappe et je tue". Lorsqu'il rentra chez lui sa femme était en pièces. (cf. pour cette histoire T. Pamfile, 1916 : 151-152 et A. Cremene, 1981 : 61 - et les informations ci-dessus : T. Pamfile 1916 : 144-145 et 150-152 ; A. Cremene, 1981 : 60-66 ; A. Candrea, 1944 : 148-149 ; N.I. Dumitraşcu, 1929 : 15)¹¹.

Selon A. Cremene (p. 69) cette nuit aurait lieu pour des "motifs essentiellement magiques" afin de s'attaquer à l'ordre du monde. M. Mesnil y voit "l'ouverture du cycle du sec" (1990 : 182) - le gel. Toutefois N.I. Dumitraşcu avance une intéressante hypothèse : c'est la nuit de la saint André que les **strigoi** - morts cette fois, chercheraient à se repentir de leurs fautes et à retrouver la grâce divine, mais Satan qui veille à ne pas perdre une seule de ses âmes damnées les renvoie à leurs tombes glacées... (N.I. Dumitraşcu, 17).

La nuit de la saint Georges en revanche aurait essentiellement une fonction de divertissement... pour les **strigoi**.

La nuit de la saint Georges

Cette nuit a ceci en commun avec celle de la saint André quelle rassemble les **strigoi** vivants et les **strigoi** morts. Elle est également redoutée par les villageois, qui, là encore, utilisent les mêmes protections que pour la saint André. Les âmes des **strigoi**s vivants et morts se rassemblent dans un champ et dansent jusque tard dans la nuit, sous forme de petites lumières dansantes et tourbillonnantes. C'est cette description qui m'a été donnée à Breb, Maramureş, par Anuţa C. (automne 93, voir note 8). Comme je l'ai souligné, l'informatrice décrivait ces lumières et leur danse comme étant effrayantes pour les personnes qui avaient pu les voir, mais non comme dangereuses, alors que les documents ethnographiques qui relatent ces faits les perçoivent comme étant dangereux pour l'homme, surtout pour celui qui les verrait. Après la danse, les **strigoi** se régalaient d'une bouillie de maïs qu'ils ont eux-mêmes semé, moulu et préparé en un éclair de temps. Ensuite ils se séparent et chacun retourne qui dans sa tombe qui dans son corps. (T. Pamfile, 1916 : 145 ; A. Cremene, 1981 : 67-69).

Lors de ces deux nuits les villageois doivent se garder de sortir de chez eux car - contrairement à ce qu'il m'a été dit à Breb - s'ils surprenaient l'un de ces rassemblements, ils seraient malmenés, estropiés, ou même tués par les

strigoi. Ils doivent aussi se garder de répondre si le **strigoi** de l'extérieur, les interpelle dans leur maison. Et comme il a été précisé plus haut, ils observent différents rituels de protection, où l'ail intervient dans une large mesure, mais aussi l'encens et les charbons que l'on fait brûler dans un récipient. Différents interdits aussi doivent être respectés : ne pas balayer la maison, ne pas vider les ordures et ne pas se laver les cheveux. *Tous* les récipients, comme nous l'avons vu, doivent être retournés pour qu'ils ne puissent pas répondre à l'ordre du **strigoi** qui, derrière la porte, les interpelle et leur ordonne de venir lui ouvrir. (N.I. Dumitraşcu, 1929 : 15-16). Soulignons toutefois que, d'après les documents consultés - encore qu'ils ne sont pas toujours explicites -, ce serait le plus souvent le **strigoi** qui se lève de sa tombe qui a pouvoir sur les objets de la maison, maison dans laquelle généralement il a vécu ce qui expliquerait mieux ce pouvoir... En règle générale, le **strigoi** ne peut pénétrer dans une maison que si, par une négligence ou autre maladresse, on le lui a implicitement permis.

Hormis ces comportements qui sont communs aux **strigoi** des deux catégories voyons les méfaits que l'on redoute et que l'on attribue aux **strigoi**, vivants parmi les vivants.

1.3. Ses méfaits

Les méfaits de ces êtres ne sont pas éloignés de ceux que l'on attribue aux sorciers. Une de ses activités consiste dans le vol de *mana* ("richesse", "abondance", également "essence de cette richesse"). A. Cremene (1981 : 48) souligne notamment que ce vol est une occupation que les **strigoi** partagent avec le sorcier. T. Pamfile note à ce propos (1916 : 185) qu'entre les femmes-vampires vivantes (*strigoaicele vii*) et les sorcières, les gens ne voient pas de grande différence. A. Cremene (1981 : 66) relève également cette confusion. Pour lui il n'y a pas de contradiction entre les deux états

"car le sorcier risque généralement lui aussi de devenir **strigoi** après sa mort, bien que dans son cas il ne s'agisse pas d'une destinée indépendante de sa volonté mais d'un choix délibéré." (A. Cremene, 1981 : 48)

Toutefois si le sorcier travaille, moyennant large rémunération, aussi pour les autres, il semblerait que nos **strigoi**, même si on ne leur attribue pas la responsabilité de leur état, s'emploient exclusivement à l'appropriation de l'

essence vitale des êtres vivants, hommes, bêtes, plantes, pour eux-mêmes. Soulignons encore que si les documents ethnographiques consultés prêtent également ces méfaits aux hommes, ils attribuent une place nettement préférentielle aux femmes.

Envers les hommes

Dans ce but, ils leur jettent le mauvais oeil. Ils leur prennent leur force, "ils mangent avec les yeux du coeur" (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 247). Les enfants et les nouveaux-nés sont les plus vulnérables. Les femmes-vampires (*strigoaicele*) prennent leur beauté aux femmes et aux jeunes filles (T. Pamfile, 1916 : 185).

Les vampires s'approprient l'essence vitale des hommes et s'approprient aussi leurs biens en se servant de leurs pouvoirs. Ainsi ils peuvent envoyer des grenouilles voler le grain dans la grange de quelqu'un (T. Pamfile, 1916 : 157 ; A. Candrea, 1944 : 152). Si celui-ci attrape une de ces grenouilles et la met à bouillir, le *strigoî* peut venir chez celui qu'il a voulu dépouiller, faire amende honorable. S'il est pardonné, il perdra ce pouvoir et ne pourra plus recommencer. S'il ne vient pas, il mourra (T. Pamfile, 1916 : 157).

Envers les animaux

L'abondance, la force, la vie réside aussi dans ce qui fait la prospérité de l'homme, son bétail, ses champs. Le vampire, surtout la femme-vampire (*strigoaica*), s'emploiera à détourner cette abondance, cette prospérité à son profit. Dans le vol de *mana* évoqué plus haut, le plus fréquent est le vol du lait. Les pratiques magiques sont diverses mais visent toutes à transférer le lait de telle ou telles vache(s) vers la (les) sienne(s). Selon les régions, soit elle utilisera du sel, si la vache passe par dessus ce sel son lait passera chez celle de la *strigoaica* ; soit elle fera un charme avec la bouse de la vache ; ou elle utilisera un harnais et le lait de la vache coulera du harnais ; ou encore elle touchera neuf fois la vache avec un bâton en répétant une formule magique et fera ensuite le tour de la maison, de l'étable, de la fontaine..., enfin elle peut aussi traire la vache qu'elle veut envoûter en formulant diverses incantations où il sera explicitement dit que le lait de la vache ira vers *sa* vache, de ce seau vers *son* seau... (cf. Pamfile, 1916 : 185 et ss ; A. Cremene, 1981 : 48-59)¹².

Fait à signaler : la *strigoaica* peut rendre le lait détourné à la vache spoliée, mais l'incantation et la pratique qui l'y oblige n'ont pas été découvertes (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 250).

Ces pratiques sont surtout redoutées, comme nous l'avons vu plus haut, vers la saint André et la saint Georges, période d'activité maximum des *strigoi*, tant ceux qui sont parmi les vivants que ceux qui se lèvent de leurs tombes. Et s'il est conseillé d'être toujours vigilant vis-à-vis de leurs attaques, c'est la nuit de la saint André et celle de la saint Georges que l'on se protégera le plus minutieusement, soi-même, sa maison, son bétail.

Notons aussi, pour clore ce paragraphe que les *strigoi*, surtout là encore les *strigoaice*, détournent aussi le miel des abeilles (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 247).

Envers les récoltes

Vol de l'essence vitale des humains, de la beauté des femmes et des filles, du lait des vaches, les *strigoi* volent aussi l'abondance des récoltes. Pour ce faire, le *strigoi*, la nuit de la saint Georges, se roule nu dans le champ qui porte la meilleure récolte, il recueillera ainsi la rosée et ira ensuite se rouler dans son champ pour que la rosée et l'abondance qu'elle recèle aille sur ses récoltes. Ou bien encore il étendra un drap sur le champ dont il veut prendre l'abondance et ira le tordre sur le sien, la rosée exprimée se répandra sur son champ, ainsi sera transférée l'essence vitale des récoltes qui dessècheront alors que les siennes prospéreront (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 248).

La sécheresse, la pluie et le strigoi

Le *strigoi* a encore le pouvoir d'assécher les récoltes par un autre moyen que celui que nous venons de voir, il a tout pouvoir sur la pluie. Être à qui on prête tous les excès, il peut provoquer des tornades, la grêle, tout comme la sécheresse. Ainsi dans un village où sévit la sécheresse on est sûr de la présence d'un *strigoi*. Selon que le *strigoi* ou plus souvent la *strigoaica* se baigne ou pas, on pense qu'il y aura pluie ou sécheresse.

Le *strigoi* transférera aussi son désir de sécheresse ou de pluie sur une sorte de galette, confectionnée avec des graines de chanvre. Elle sera tenue sur

le four ou dans un lieu humide selon l'effet désiré (T. Pamfile, 1916 : 133 ; 192-193).

1.4. Les défenses, les protections, les remèdes

Dans ce contexte d'agression magique, les villageois sont amenés à s'adonner à différentes pratiques pour protéger leur équilibre socio-économique de tous ces méfaits. Ils ont recours à divers procédés magiques et incantations afin de démasquer qui est *strigoï*, se protéger eux-mêmes, leur bétail ou leurs champs, ou en dernier recours faire revenir ce qui leur a été dérobé. J'ai signalé plus haut comment la grenouille peut être un adjuvant du *strigoï* et, en fait, être assimilée à lui car l'on considère que faire bouillir la grenouille équivaut à faire bouillir le *strigoï* qui, alors, ne supportant plus la brûlure qui lui est infligée par l'intermédiaire de la grenouille, vient demander pardon à celui qu'il a voulu spolier¹³. Le pouvoir que le villageois s'accorde face à ce type de *strigoï* est tout de même conséquent puisqu'il peut lui faire perdre la faculté de voler de cette façon-là s'il lui pardonne, ou de le faire mourir s'il ne vient pas (alors, il ne peut savoir qui est ce *strigoï* et lui offrir son pardon).

Les incantations sont le plus courant des remèdes pour lever le sort qui a été jeté, qu'il s'agisse de guérir une maladie ou faire revenir ce qui a été volé. La magie qui vient d'être évoquée est également très forte et l'adjuvant est contraint par l'évocation de substances, d'objets, d'animaux ou de personnages d'apporter son concours. Voici une incantation recueillie auprès d'Ana S., une vieille informatrice de 80 ans (Breb, Maramureș, automne 93) pour faire revenir le lait d'une vache qui a été "volée"¹⁴. L'adjuvant est ici le *sureau* (*soc*), "car, assure-t-elle, c'est de lui que se font et se défont toutes les maladies". L'arbre est d'abord flatté puis menacé s'il n'apporte pas l'aide demandée et l'incantation se déroule devant lui :

"Bună sara soc vasoc
Nu ești soc, ce ești întors
Intoarce laptele de la vacă
Că de nu-l inturna
Mă duc cu secure

"Bonsoir sureau, joli sureau
Tu es ou tu n'es pas sureau
Remets le lait dans la vache
Si tu ne le retournes pas
Je viens avec une hache

Cu secere și cu cuțitu.	Avec une faux et un couteau
Vîrfu ții-oi secera	Je te faucherais la cîme
Tulpina ții-oi tăia	Je te couperais le tronc
Rădăcina ții-oi săpa	Je te mettrais à nu la racine
Tu mai mult tu c-acolo nu-i ti fa.	Car là je ne pourrai te faire plus.
Din vecin să vie prin stinghi	De chez le voisin qu'il passe par les barreaux
Din sat să vie prin gard	Du village qu'il passe par le grillage
Mîndru și curat	Fier et propre
Cum bunul Dumnezeu li-o dat.	Comme le Bon Dieu l'a donné.
De la ciute de pădure	De la biche des bois
De la bosorcăi din sat	De la sorcière du village
Să vie mîndru și curat	Qu'il vienne fier et propre
Cum bunul D-zeu li-o dat.	Comme le Bon Dieu l'a donné.
Auzit-ai soc vasoc ?	Entends-tu sureau, joli sureau ?
Pa mîin' dimineața să-i fie la loc."	Que demain matin il soit remis à sa place."

T. Pamfile cite une très belle incantation (1916 : 190-191, qu'il tire lui-même de S. Fl. Marian, 1901 : 296 et ss.) dont A. Cremene donne une traduction (1991 : 55-58) où l'adjuvant est la Mère de Dieu. L'exorcisme en quelque sorte "l'oblige" comme le souligne A. Cremene (p. 58)

"à accomplir un certain nombre d'actions et à faire une promesse formelle en conséquence de quoi, elle est obligée de repousser le mal" ..

Ce mal sera repoussé le plus loin possible dans la mer, dans le ventre d'un poisson auquel la Mère de Dieu suggère aux vampires de s'attaquer puis elle promet aux vaches d'aller reprendre leur "manne aux vampires" et de leur rendre :

"Si voiu pune-o'n coarne din coarne'n piele, Din piele'n vine, Din vine'n, țâțe, Si din țâțe'n doniță !"	"Je vous le remettrai dans vos cornes de vous cornes dans la peau, de la peau dans vos veines, de vos veines dans vos pis, de vos pis dans les seaux !" (T. Pamfile, 1916 : 191)
--	---

L'on se donne aussi par divers procédés magiques la faculté de "voir" qui est **strigoi** ou **strigoaica** dans le village, notamment ceux - surtout celles - qui dérobent le lait. Réciter chaque jour du Carême le Notre Père, puis, le jour de Pâques, garder un silence absolu jusqu'à ce, qu'à l'église, le prêtre dise pour la troisième fois "Christ est ressuscité". Cette pratique permet de "voir" qui sont les **strigoaice** qui alors sont "vues" avec un seau sur la tête (T. Pamfile, 1916 : 186).

Une autre magie est pratiquée avec une tête de serpent qui doit être capturé avant la saint Georges, dans laquelle on place une tête d'ail. On la plante. Au bout de neuf semaines, la plante doit avoir germé. On mettra la feuille à son chapeau et, de bon matin en grand secret, on s'installe sur un lieu élevé, arbre ou clocher de l'église, alors on "voit", quand le troupeau rentre au village, quelles sont les **strigoaice** qui chevauchent les vaches qu'elles ont dépossédées de leur lait. Il suffira alors pour récupérer son bien de se signer, de prononcer trois fois le nom de la coupable tout en trayant la vache. Là encore la **strigoaica** perdra son pouvoir et sous peu mourra (T. Pamfile, 1916 : 188).

Il est encore possible de prendre la voleuse de lait sur le fait. Il faut alors se cacher dans l'étable sous une herse avec des dents en fer (**grapa**, T. Pamfile, *ibid.*) car les femmes-vampires ont peur de la herse qui, de plus, a le pouvoir de rendre invisible celui ou celle qui se cache dessous¹⁵. C'est la nuit de la saint Georges que l'on pourra le plus efficacement pratiquer cette magie car c'est cette nuit-là que les **strigoaice** seront le plus actives pour aller voler le lait des vaches. La veille on aura pris soin de protéger son étable, son bétail en frottant d'ail le montant des portes, le dos des vaches, leurs cornes, et grâce aussi, selon les régions, à la herse, à des branches de ronces, le **strigoi**, comme nous le verrons, étant vulnérable à tout ce qui est pointe, pique, clou...

Et pour palier encore à toutes ces éventualités, à ces méfaits, on protégera ses animaux, sa maison, son étable et sa propre personne avec de l'ail, de l'encens et certaines plantes et incantations qu'il n'est pas possible d'énumérer toutes dans le cadre restreint de cet article. Rappelons encore les récipients de la maison qui, s'ils sont retournés, ne peuvent plus alors aller ouvrir la porte au **strigoi**. D'autre part, divers bruits sont propices à les éloigner : tintamarre avec des broches, des pinces (G. F. Ciaușanu, 1929 : 101), ou encore on joue du **bucium** (longue trompe qui produit un son grave) (T. Pamfile, 1916 : 189).

La liste des méfaits du strigoi vivant semble longue et variée, il ne serait toutefois pas aussi redouté que le strigoi mort, celui qui se lève de sa tombe et pour lequel on prend d'innombrables précautions afin qu'il ne revienne pas troubler la quiétude des vivants. Les méfaits dont on l'accuse sont infiniment plus dangereux, plus essentiels encore que le vol même de l'essence vitale puisque c'est à la vie même qu'il s'en prend, et les remèdes à son encontre semblent plus difficilement avouables et réalisables que ceux envers "l'autre" strigoi qui relève, en fait, de la simple magie. Voyons d'abord qui peut devenir strigoi revenant, celui qui se lève de sa tombe pour venir s'emparer de la vie de ses proches.

2. Celui qui se lève de sa tombe

2.1. Comment devient-on *strigoi*

Tout mort est un strigoi potentiel. Toutefois, celui qui a été strigoi de son vivant devient à coup sûr strigoi après sa mort, ainsi que tous ceux qui ont été mauvais et ceux qui ont eu une mort violente, en fait ceux pour lesquels il y a eu excès sous une forme ou sous une autre (et pour lesquels on pourrait voir une relation de cause à effet). Peuvent devenir strigoi aussi ceux qui n'ont pas été veillés lorsqu'ils étaient malades ou pour lesquels il n'y a pas eu de veillée funèbre ; par exemple, ceux sous (ou sur) la dépouille duquel un animal (chien, chat, poule, souris¹⁶, oiseau...) est passé. Les proches doivent veiller, jusqu'à ce que le mort soit mis en terre, à ce qu'un tel incident ne se produise pas. Ce serait le signe indubitable que le mort va devenir strigoi¹⁷. La destinée vampirique serait donc provoquée par la personne elle-même (son comportement dans "sa vie de vivant") ou par les autres (non respect ou non conformité des rites funéraires), par toute sa famille et partant de là par toute la société villageoise.

L'excès est propice au vampirisme, le manque aussi, surtout s'il concerne la religion qui représente une barrière protectrice aux attaques des êtres maléfiques. Les enfants qui sont morts non baptisés et ceux pour lesquels les rituels funéraires n'ont pas été scrupuleusement respectés ont toutes les chances

de devenir **strigoi**¹⁸. Ces derniers peuvent revenir faire payer à leur famille la négligence dont elle s'est rendue coupable à leur égard.

En Roumanie l'usage veut que l'on fasse un service religieux (**parastas**) accompagné d'offrandes¹⁹ qui consistent en nourriture offerte (**poman ă**) à l'église le jour même des funérailles mais également six semaines plus tard (40 jours), trois mois, six mois, neuf mois plus tard et ensuite chaque année, jusqu'à la septième année. On peut aussi offrir un repas à la maison (également **poman ă**²⁰) et divers dons (**poman ă** encore), notamment les objets et vêtements ayant appartenus au mort. La septième année, le corps sera déterré, les ossements lavés avec du vin, bénis par le prêtre et réenterrés. Cette cérémonie s'appelle "le lavage des os" (**spălatul oaselor**) et permet de constater l'état de décomposition du cadavre. Si tel n'était pas le cas, ce serait le signe que le mort est **strigoi**. Toutefois, ses proches auraient largement eu le temps de s'en apercevoir par les décès en chaîne dont ils auraient eu à pâtir.

2.2. Ses méfaits

Car si le **strigoi** vivant s'approprie l'essence vitale des êtres ou des végétaux, le **strigoi** mort s'en prend à la vie même, des humains et du bétail, c'est l'essentiel de ses méfaits. Il vient prendre la vie de ses proches, puis de ses voisins, enfin de son village s'il n'est pas découvert et mis hors d'état de nuire par des procédés que nous verrons plus loin. Auquel cas, une fois tout le village décimé, il partira ailleurs accomplir ses forfaits et il sera alors plus difficile encore à neutraliser.

C'est tout d'abord envers ses proches que le **strigoi** est dangereux. Si, dans une famille, après un décès se succèdent d'autres décès, on pense qu'un des morts est **strigoi** et qu'il appelle les membres de sa famille dans la tombe. Les plus vulnérables sont les jeunes enfants.

"C'est ainsi que les villageois expliquent une forte mortalité lors d'une épidémie"²¹ (Dr Laugier cité par A. Candrea, 1944 : 155)

Pour eux le **strigoi** revient pour "manger" sa famille, il vient la nuit leur "sucrer le cœur", la personne tombe malade et meurt ensuite si le vampire n'est pas découvert et neutralisé²². Il retourne dans sa tombe, soit, selon les régions, au milieu de la nuit, soit, juste avant le premier chant du coq (notons toutefois

que tous les récits sont unanimes quant au premier chant du coq, alors le pouvoir du *strigoi* s'évanouit).

Le *strigoi* se nourrit avec le "sang du coeur". La littérature ethnographique roumaine identifie le sang à la vie, et l'âme de l'homme se trouve dans son sang (G.F. Cîaușanu, 1914 : 165). Ce n'est pas tant la perte du sang qui entraîne la mort que la perte progressive de l'âme (A. Cremene, 1981 : 101). Le *strigoi* n'a parfois même pas besoin de sucer directement le sang de sa victime, il provoque des saignements par le nez ou la bouche jusqu'à ce que la mort survienne. Ne possédant plus d'âme, il se maintient dans cette forme de "vie" en absorbant l'âme contenue dans le sang. Ou plus directement encore il tire l'âme par la fenêtre (T. Pamfile, 1916 : 162-3). Dépossédé de son âme celui qui sera attiré dans la mort par un *strigoi* deviendra *strigoi* à son tour (A. Candrea, 1944 : 150). Le *Dracula* de Bram Stoker illustre assez bien cet aspect de la croyance. Pour enrayer cette épidémie et le risque de prolifération vampirique qu'elle implique, il est nécessaire de découvrir qui, parmi les morts, est *strigoi*.

2.3. La neutralisation du *strigoi*

Comment le découvrir

On examine les tombes récentes et l'on voit si la terre est dérangée, ou encore on cherche s'il n'existe pas un trou (*urcelnic*), pas plus gros qu'un trou de serpent, à la tête de la tombe par lequel sortirait le *strigoi*. La croyance veut que certains *strigoi* après être sortis arrangent leur tombe pour ne pas laisser de traces. On enduit alors la croix de miel et on va le lendemain voir si le miel est encore sur la croix. S'il a disparu, on a alors la certitude que le mort est *strigoi* et qu'il l'a léché. Dans certaines régions on verse du millet dans le trou de la tombe, si le lendemain on ne le trouve plus, c'est que le *strigoi* l'a mangé. Enfin, dernière tentative, reconnue comme étant la plus efficace, où l'on s'en remet à l'instinct d'un animal : on prend un étalon entièrement noir, ou entièrement blanc, on le monte. Le cavalier et sa monture font par trois fois le tour du cimetière. Ensuite, l'étalon doit sauter par dessus les tombes. S'il s'arrête, hennit et refuse de sauter c'est que la tombe en question abrite un *strigoi*. Dans certaines régions cette pratique se fait avec un

coq entièrement noir. Là où il s'arrêtera et se mettra à chanter désignera la tombe du strigoi. Ailleurs encore, on utilisera un dindon. La tombe sur laquelle il s'arrêtera et se mettra à siffler sera considérée comme étant celle du strigoi. (T. Pamfile : 1916 : 196-197 ; I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 261 ; A. Candrea, 1944 : 151 ; N.I. Dumitraşcu, 1929 : 5).

Généralement ces pratiques ont lieu le samedi, jour propice pour la chasse aux strigoi. Ne croit-on pas, par ailleurs, que les personnes nées le samedi ont la faculté de "voir" les strigoi. Or ceux-ci ne sortent pas le samedi de leur tombe de peur d'être "vus" par ces personnes qu'ils redoutent particulièrement. Ce sont elles, de préférence qui s'occupent de déterrer et "réparer" le strigoi (N.I. Dumitraşcu, 1929 : 5, 18, 22).

Quand enfin on a détecté le lieu où se trouve le strigoi, on ouvre sa tombe pour constater l'état du cadavre.

Les signes de "vie" du cadavre

En tout premier lieu le corps du strigoi n'est pas décomposé. De plus son teint, et particulièrement son nez et sa bouche, sont rouges gorgés du sang (de la vie) de ses victimes (N.I. Dumitraşcu, 5 ; I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 261) ; mais encore les cheveux qu'il avait eu de son vivant sont tombés et d'autres plus courts ou plus longs, selon les régions, ont poussés. Ses dents sont tombées également, et d'autres lui ont poussé, longs crocs acérés, ou dents plus petites et plus serrées (T. Pamfile, 1916 : 198), selon les régions encore et la façon dont on imagine qu'il s'y prend pour sucer le sang. Dans certains endroits on pense même qu'il aspire ce sang à l'aide d'une paille. L'appendice caudal dont le strigoi vivant était déjà doté est devenu maintenant un long bâton (T. Pamfile, *ibid*) dans lequel réside, pense-t-on, le pouvoir du strigoi. C'est cette queue qui le régénère et le porte, elle qui le ressuscite après sa mort (cf. § A.1.1.). A. Cremene reprend ces informations (1981 : 99) en soulignant la similitude de cette représentation avec "l'image traditionnelle du diable".

Le cadavre n'est généralement pas resté tel qu'il avait été mis en bière. On le retrouve couché sur le côté, ou face contre terre, parfois même il marmonne (T. Pamfile, *ibid*). N.I. Dumitraşcu (1929 : 7) décrit deux strigoi que l'on a retrouvé assis à la turc dans leur tombe et dont la description avait de quoi glacer le sang. Rouges, cheveux hirsutes, longues dents, ongles

démesurés, bouche sanglante..., l'un d'eux chercha même à attaquer ceux qui l'avaient découvert et venaient le neutraliser.

Le même auteur fait état, dans sa préface, de sanctions judiciaires auxquelles a été condamné quelqu'un ayant, dans les années vingt, déterré le cadavre de son père pour lui faire subir une "réparation" en bonne et due forme. Le journal qui relatait ces faits s'étonnait d'un tel acte qu'il qualifiait de monstrueux. Ces faits n'étaient pas isolés, d'autres documents s'en font l'écho.

Les pratiques de "réparation" du strigoi

Certains pensent qu'une série de prières lues par le pope suffit. Le plus souvent elles restent sans effet. L'imagerie véhiculée par les romans et le cinéma à propos de la "réparation" du strigoi se retrouve dans ces croyances où en fait il s'agit d'une véritable mise à mort. Un objet pointu fiché dans le coeur semble être la pratique la plus efficace pour renvoyer le strigoi à l'état qu'il n'aurait jamais dû quitter, celui de mort. Un pieu en chêne, if ou frêne, ou encore un clou, une broche ou un couteau anéantissent le coeur non-mort du strigoi et accrochent son corps à son cercueil duquel, il ne pourra plus sortir jusqu'à la fin des temps (T. Pamfile, 1916 : 198-199). A certains strigoi on met encore des clous aux articulations des mains, des pieds et parfois à l'aine. A d'autres on le leur plante derrière la tête. Mais il se peut que l'on redoute encore le pouvoir maléfique du strigoi et que cette mise à mort ne soit pas suffisante. Au pieu on ajoute parfois trois têtes d'ail, par ailleurs utilisé, nous l'avons vu, pour se protéger des strigoi tant vivants que morts. Ou bien on coupe le cadavre en deux avec une faux, on verse du vin bouillant dessus et on le réenterre. Parfois, on ébouillante le coeur avec du vin. Ou encore on extrait le coeur et le foie, on les brûle et on fait absorber la cendre obtenue, mélangée avec de l'eau, à la parentèle pour qu'elle soit en bonne santé (pour se rétablir des attaques éventuelles du strigoi qu'elle a eu à subir). On peut encore couper le corps en petits morceaux et on le réenterre. Ou bien on le brûle avec du pétrole, avec des mauvaises herbes, ou avec de la chaux vive. Parfois on réenterre les cendres, parfois on les lance en l'air, ou on les jette dans le cours d'une eau vive qui les emportera au loin. En Moldavie, on fait sortir le mal hors des frontières du village, on déterre le mort et on l'inhume dans un endroit éloigné. (T. Pamfile, *ibid.* ; A. Candrea, 1944 : 151 ; I. Muşlea, O. Birlea, 1970 : 266-267). Ces deux derniers auteurs ajoutent même

aux pratiques énumérées ci-dessus un pieu et, ou, de l'ail enfoncé dans le fondement (p. 267) et signe que les méthodes peuvent, dans leurs détails, varier et même être contradictoires parfois, on retourne le mort face contre terre ou l'inverse (*ibid.*).

Les techniques de "réparation" qui ont cours en Olténie, décrites par N.I. Dumitraşcu (1929 : 5) sont les mêmes que celles relatées par les auteurs précédemment cités : aiguille plantée dans le nombril ou le coeur, coeur brûlé sur des charbons ou bouilli et pris comme remède par ceux qui ont eu à souffrir des attaques du *strigoi*. Si l'on a brûlé entièrement le cadavre, on enduit les enfants avec la cendre mélangée à de l'eau afin d'éloigner d'eux les esprits mauvais. L'auteur précise encore que l'on ne peut se servir de couteau (ce qui contredit ce que l'on trouve chez T. Pamfile, cf paragraphe ci-dessus, autre signe que les méthodes varient selon les régions) seule la faux (*coasa*) est utilisée pour les "réparations" des *strigoi*.

Au terme de ces pratiques extrêmes cesseront enfin, et enfin seulement, les décès en chaîne qui se succédaient les uns aux autres.

B. LE MOROI

1. Entre *moroi* et *strigoi*

Bien que dans de nombreux endroits la confusion soit faite entre *moroi* et *strigoi* il ressortirait de certains documents consultés que deviendrait *moroi* l'enfant mort non baptisé, principalement s'il est un enfant naturel que la mère a étouffé ou enterré vivant afin de cacher sa faute (A. Candrea, 1944 : 153). Les méfaits qu'on lui prête s'apparenteraient à ceux causés par les *ielele*, sorte d'entités féminines maléfiques. Il sévit dans les airs sous plusieurs formes : vent violent qui balaie tout sur son passage, terre, paille ou gens qu'il estropie ; colonne de feu, crépitant comme un éclair, il transperce les malheureux qu'il rencontre, les blesse et même les foudroie. Il provoque des tempêtes, fait tomber la foudre tant sur les êtres vivants que sur les maisons et les églises - qui alors ne seraient pas protégées... (A. Candrea, 153-154.). Cependant ses méfaits sont le plus souvent identiques à ceux causés par les *strigoi*. Maladie de langueur qui conduit à la mort, force détournée au profit

du **moroi** qui "mange le coeur". La confusion qui existe entre les deux termes (le **strigoi** étant appelé **moroi** dans certaines régions) se trouve confirmée chez tous les auteurs consultés - y compris A. Candrea à qui j'emprunte les données précédentes. Cet auteur souligne (p. 155)

"qu'en Olténie les **moroi** sont absolument identiques aux **strigoi**."

N.I. Dumitraşcu également, insiste à plusieurs reprises et dit "*moroi* ou *strigoi*" (1929 : 2, 3, 15), il précise même

"*moroi* ou *strigoi*, car c'est la même chose" (p. 3)
et passe indifféremment d'un terme à l'autre dans son texte.

L'incantation suivante constitue un exemple très clair de cette association :

"Tu Moroiule ,	Toi, le Moroi (le revenant)
Tu Strigoiuile ,	Toi, le Strigoi (le vampire)
Tu să-ţi mânânci inima ta,	Mange ton coeur,
Mă ţele tale,	Tes intestins,
Fica ţii tăi	Ton foie
Carnea ta,	Ta chair,
Oasele tale	Tes os,
Pielea ta,	Ta peau,
Că cu cuţitul te-oiu tăià,	Car je te taillerai avec un couteau,
Cu vin te-oiu udà,	Je te mouillerai avec du vin,
Cu busuioc te-oiu afumà,	Je t'enfumerai avec du basilic,
Cu tămâie te-oiu tămâià,	Je t'encenserai avec de l'encens,
Că inima ţi-oiu luà,	Car je te prendrai le coeur,
Şi cu cuţitul oiù tăià-o,	Je le taillerai avec un couteau,
Şi-oiù face-o nouă bucă ţele,	Et j'en ferai neuf morceaux
Şi-oiù arunca-o peste nouă vâlcele,	Et je les jeterai par dessus neuf vallées
La nouă că ţele"	A neuf chiennes"

(T. Pamfile, 1916 : 168, tiré de *Şezătoarea*, XIV : 109)

Toutefois si les menaces et les tentatives d'intimidation que présente cette incantation sont les mêmes pour l'un et l'autre, le traitement de "réparation" du **moroi** diffère de celui du **strigoi** dans la mesure où il existe une différence entre ces deux entités.

2. La neutralisation du *moroi*

Dans le cas où l'on entend sous le terme de *moroi*, l'âme d'un enfant mort non baptisé - ce que nous venons de voir ci-dessus -, il est possible d'éviter que l'âme du défunt ne se transforme en esprit malfaisant si on lui donne le baptême dont il a été privé. L'âme de l'enfant, du fond sa tombe, réclame bruyamment ce baptême. Si un passant l'entend il se doit, pour éviter la malédiction évidente, de prononcer les paroles du baptême, *attribuer un nom à l'enfant*, féminin s'il s'agit d'une fille, masculin s'il s'agit d'un garçon - ce qui implique que le passant doit être du village ou tout au moins savoir qui est enterré dans cette tombe - et lui faire don d'un morceau de tissu qu'il aura déchiré de son vêtement et jeté sur la tombe. Ainsi l'âme de l'enfant, baptisée, pourra se présenter devant Dieu. En Bucovine, on va brûler de l'encens et verser de l'eau bénite, sur la tombe de l'enfant mort non-baptisé, pendant sept années et l'on considérera qu'au bout de sept ans son âme est baptisée (sept est un chiffre symbolique-clé particulièrement dans ce domaine, rappelons - cf. supra - le lavage des os qui intervient au bout de sept ans et le deuxième enterrement). Ou bien celui qui aurait dû être le parrain va pendant sept samedis verser de l'eau bénite sur la tombe de l'enfant. La mère lui donne un cerge et deux *colaci* (pains en forme d'anneau). Ainsi l'âme du défunt, en paix, ne deviendra pas *moroi*. (A. Candrea, 1944 : 153-154)

Soulignons encore dans ce dernier exemple l'importance du chiffre sept et du samedi, jour où les *moroi* et les *strigoï* sont dans leurs tombes, jour propice à leur neutralisation.

Si toutefois, on donne au terme *moroi* le même sens qu'au terme *strigoï*, les pratiques de "réparation" seront identiques à celles du *strigoï*. Fait qu'il semble intéressant de souligner : dans les pratiques de "réparation" du *strigoï* les villageois cherchent à *se* délivrer, dans les pratiques de neutralisation du *moroi* - enfant mort avant le baptême -, on cherche, d'abord à *le* délivrer...

C. LE PRICOLICI

Le pricolici (ou tricolici selon les régions) est un individu qui peut se transformer en animal, loup ou chien le plus souvent. Là encore les croyances sont multiples et divergent selon les régions ainsi que les explications présidant à l'existence de cet être, également maléfique.

Il semblerait d'après les documents consultés que, comme pour le strigoi, il y aurait deux catégories de pricolici. L'individu vivant qui aurait la faculté - malheureuse - de se transformer en animal et d'en avoir le comportement. Ce qui serait dû, comme pour le strigoi, à diverses transgressions à l'ordre naturel établi. Individu que je nommerai ici, faute de trouver un terme meilleur, pricolici vivant. Et le strigoi qui se lève de sa tombe et qui, n'ayant pas été découvert et "neutralisé", en arrive, dans les différentes phases de son évolution, à se transformer en pricolici et que je nommerai pricolici strigoi.

1. Le pricolici vivant

Il proviendrait d'un enfant naturel dont la mère et la grand-mère seraient elles aussi enfant naturel. Ou encore il serait le fruit d'une union incestueuse ou entre des personnes au lien de parenté trop rapproché (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 238). Mais il peut aussi provenir de quelqu'un qui aurait bu de l'urine humaine. Le pricolici (le plus souvent un homme au vu des récits consultés, alors que les voleurs de mana étaient le plus souvent des femmes...) fait trois culbutes et se transforme en animal ; il retrouve sa forme humaine en faisant trois culbutes dans le sens inverse.

1.1. Son comportement, ses méfaits

Il peut se marier²³. C'est d'ailleurs, dans le cadre du mariage que les récits mettent en scène le pricolici qui se révèle comme tel en attaquant sa jeune femme, de préférence dans un endroit désert. Elle se défend tant et si

bien qu'elle le blesse et qu'il s'enfuit. A l'abri des regards il fait les culbutes nécessaires à sa transformation mais sa femme reconnaît sur son mari la blessure infligée à l'animal et/ou les fils de son vêtement déchiré que l'homme garde encore entre ses dents. (T. Pamfile, 1926 : 147-148 et 153-154 ; A. Cremene, 1981 : 39-41)

Il semblerait que cette transformation en animal et le comportement de bête sauvage soit l'essentiel des méfaits relatés à propos de ce type de **pricolici** : attaquer/manger les humains, le plus souvent les jeunes filles ou son épouse. Il prend l'apparence d'un chien enragé ou d'un loup, il rejoint souvent une meute de loups dont il devient généralement le chef et commet les mêmes prédatations que ceux-ci. Toutefois, il apparaît également de ces récits que le jaillissement de son propre sang oblige l'animal à retrouver sa forme humaine ce qui, parfois, selon les cas et les auteurs, provoque sa mort. (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 242-243)

Mais le **pricolici** ne se trouve pas pour autant détruit car, comme pour le **strigoi** vivant

"le **pricolici** après sa mort devient **strigoi**" (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 243).

Il entre alors dans la catégorie que j'ai nommée plus haut **pricolici strigoi**.

2. Le *pricolici strigoi*

"Tous les **strigoi** sont aussi *Tricolici*". (T. Pamfile, 1916 : 147)

En ce sens que le **strigoi** peut prendre forme animale s'il le souhaite. T. Pamfile relate une histoire d'un **strigoi** qui n'ayant pas été découvert et "transpercé" a mangé pendant neuf ans sa parenté, ses voisins, son village. Au bout de ces neuf années, il se transforma en **pricolici**, et entra dans une horde de loups qui, un jour, fut attaquée par des chiens de bergers. Blessé, le **pricolici** reprit forme humaine et raconta aux bergers sa vie avec les loups (T. Pamfile, 1916 : 148). Ce récit semble circuler dans différents endroits, l'auteur en fait état également ailleurs à quelques nuances près (p. 146 note 1)

sous une autre référence... Ce qu'il ne dit pas c'est si le **strigoi pricolici** fut "réparé" par les bergers ou s'il continua son existence de prédateur sous forme de **strigoi** ou de **pricolici**...

Vivant ou mort le **pricolici** a les mêmes caractéristiques : affinités avec les "vrais" loups, sang qui, lorsqu'il coule et même touche la terre, permet au **pricolici** de retrouver son apparence humaine, vulnérabilité aux chiens, ce qui peut sembler paradoxal... Autre paradoxe de ces croyances : T. Pamfile - encore - parle (*ibid.* : 206) de la dépouille d'un **strigoi** qui fut exposée dans un champ dans le but d'être neutralisée, et le fut... en étant mangée par les loups²⁴... Ce fait est attesté aussi dans l'ensemble bulgare-grec (cf. G. Drettas, 1985 : 210).

D. TENTATIVE DE CLASSIFICATION...

1. ...des termes

Si l'on récapitule tous les aspects de ces croyances que j'ai tenté de démêler, il apparaît que l'existence du **strigoi** se déroule en deux étapes :

1) Le **strigoi** vivant qui provient d'une transgression à l'ordre établi, volontaire ou accidentelle. Le **strigoi** vivant peut être aussi **pricolici** dans la mesure où le **strigoi** vivant a la possibilité de se transformer en animal. Si les rituels nécessaires ne sont pas effectués lors de ses obsèques, il deviendra nécessairement **strigoi** après sa mort.

(Le **pricolici** vivant provient d'une transgression à l'ordre établi. Il deviendra nécessairement **strigoi** après sa mort).

2) Le **strigoi** mort, celui qui se lève de sa tombe, provient d'un **strigoi** vivant (ou encore d'un **pricolici** vivant) ou d'un accident dans les rituels funéraires. Le **strigoi** qui se lève de sa tombe peut être aussi **pricolici** dans la mesure où le **strigoi** mort peut se transformer en animal.

Le **strigoi** qui se lève de sa tombe peut se nommer **moroi** selon les régions où on lui attribue les mêmes caractéristiques qu'au **strigoi** mort. Le **moroi** peut aussi provenir de l'âme d'un enfant mort avant d'avoir reçu le baptême.

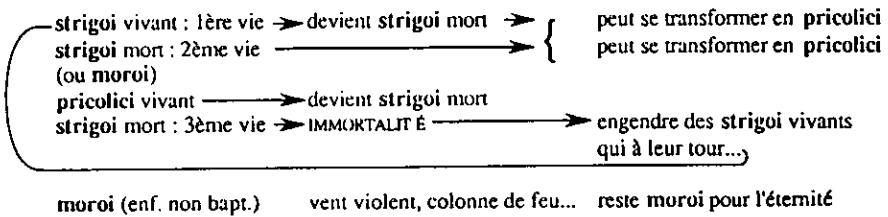
2. ...des différentes vies du *strigoï*

On peut rejoindre A. Cremene qui voit trois phases dans la vie du *strigoï* (cf. p. 3). La première phase étant la vie du *strigoï* vivant. La vie après la mort étant la deuxième phase, celle où le *strigoï* a besoin de se nourrir de la vie, de l'âme, des vivants pour reconstituer sa propre partie de vie, d'âme incomplète. Au bout de

sept, neuf ou douze ans, le *strigoï* n'est plus lié à sa tombe." (A. Cremene, 1981 : 145)

et il entre dans la troisième phase que l'auteur qualifie de "phase d'immortalité". Il "n'est plus lié à sa tombe" et quitte son village comme nous l'avons vu plus haut dans l'exemple du *pricolici*. Il est toutefois, et pour l'éternité, toujours lié à la mort et doit disparaître cycliquement dans un cimetière afin de "régénérer" ses forces mortifères et ne pas encourir le risque d'être "vu" par ceux qui sont nés un samedi (A. Cremene, 1981 : 146 et N.I. Dumitraşcu 1929 : 21-22) Le *strigoï* est alors ressenti comme étant soucieux avant tout d'essaimer et de propager des foyers de *strigoï* à travers le pays, puis à travers le monde (ce que l'on retrouve également dans le *Dracula* de Bram Stoker). Il pourra mener une vie quasi normale, se marier et surtout avoir des enfants qui, tous seront *strigoï*. Les récits ethnographiques ne font pas état, dans ce que j'ai pu consulter, de *strigoï* donnant naissance à des enfants *strigoï* mais ils présentent en revanche souvent le thème du beau jeune homme inconnu au village et qui souhaite épouser une jeune fille. Il s'avère par la suite qu'il s'agit d'un *strigoï* qui sera, ou non, éliminé, le récit se contentant souvent, et c'est significatif de ces croyances, de le voir partir plus loin...

On pourrait récapituler ces faits de la manière suivante :



Au terme de ce tour d'horizon sur ces êtres à mi-chemin entre le monde des vivants et celui des morts, le monde humain et le monde animal, on peut se demander si ces représentations confortent l'individu dans sa situation d'humain vivant ici et maintenant ou si, au contraire, elles représentent son incertitude sur les différents états, les différents temps qu'implique l'existence humaine. Les rituels de protection vis-à-vis des **strigoi** vivants et morts, et de neutralisation vis-à-vis du **strigoi** mort que nous avons examinés au cours de cet article, semblent être un refus tout autant qu'une peur de cet espace inconnu dans lequel il se meut tant dans sa vie première que dans l'autre. Forces magiques, souterraines et occultes qu'il utilise contre les vivants, c'est pourquoi les rituels magiques, protections, et incantations s'attachent à délimiter les frontières à l'intérieur desquelles il ne doit pas pénétrer. C'est pourquoi les rituels funéraires s'attachent à envoyer le mort dans son monde afin qu'il laisse les vivants dans le leur. C'est pourquoi cet acharnement lors de la mise à mort du mort comporte autant de violence. On se convainc que plus aucune forme de vie ne peut subsister dans le cadavre. Forme de vie qui représente une incursion du monde des non-morts dans celui des vivants. La frontière entre la vie réelle et tangible et les forces parallèles, entre la vie d'ici bas et celle de l'Au-delà ne semble pas aussi nette et délimitée que dans les cultures qui ne sont pas envahies par ces croyances (ou qui les ont oubliées).

Il en va de même entre le monde humain et le monde animal. Le **strigoi** se permettrait des incursions également dans le monde animal avec la faculté d'en revenir. Il se situe au carrefour des quatre mondes, humain et animal, des morts et des vivants. Les rituels de protection vis-à-vis de lui, qu'il soit vivant ou mort, peuvent être vus comme une façon de revenir au temps et à l'espace tangible de ce monde-ci après avoir ouvert une brèche sur ce monde-là. Les pratiques de perçage, dépeçage, brûlage de la dépouille du mort soupçonné

d'être strigoi montrent qu'il existe dans la pensée populaire un besoin de déterminer des limites que les rituels calendaires ne suffisent pas à tracer et à maintenir.

Lorsque les protections rituelles envers ces êtres - vivants ou morts - ne suffisent pas on en vient à l'agression ritualisée. Les pratiques magiques envers le strigoi vivant, toutes défensives qu'elles soient, le conduisent à perdre son pouvoir et le mènent implicitement à la mort. Les pratiques de neutralisation du strigoi mort, du cadavre sont, en fait, comme je l'ai souligné plus haut, une mise à mort du mort. Ces protections que l'on dresse entre soi et les autres, vivants ou morts, apparaissent aussi comme l'expression d'une peur fondamentale de *l'Autre* qui ne peut être maîtrisée que par des pratiques extrêmes. L'Autre, le voisin, la voisine qui peut venir s'approprier l'abondance, la richesse, la beauté, l'essence même de ce qui fait la vie et la prospérité. L'Autre, le défunt, le parent aimé et respecté qui devient le cannibale semeur de mort, portant de surcroît le risque d'une reproduction vampirique généralisée. Tout semble danger potentiel, des animaux aux voisins en passant par les proches. Aussi pourrait-on se demander si ces croyances, au nom de la peur, ne donnent pas à l'individu la possibilité d'agresser rituellement ceux qu'il redoute. N'est-ce pas une façon de tuer plus que symboliquement ceux que l'on craint, que l'on envie - sans se l'avouer, ou ceux dont on a subit la présence et, ou, l'autorité sans pouvoir s'y opposer, lois sociales obligent. N'est-ce pas une façon à travers ces croyances de formuler certains désirs inavouables ? N'est-ce pas une façon de refuser, enfin, d'être "mangé" en "mangeant" soi-même ? (rappelons le breuvage bu par la parentèle, confectionné avec les cendres du coeur brûlé du cadavre). A cette forme de cannibalisme vampirique répond une autre forme de cannibalisme afin de l'exorciser.

Ces croyances révéleraient au sein de cette société ses peurs, ses contradictions, ses désirs en les focalisant dans la figure du strigoi.

Le matériel présenté, bien que limité, montre la complexité de cet ensemble ethnographique. Il montre aussi que la zone roumaine appartient à une zone de vampirisme balkanique avec des originalités locales qui mériteraient d'être étudiées plus à fond et replacées dans un contexte plus général.

-
1. Voir notamment le personnage que Ion Budai-Deleanu brosse du voïvode dans son épopée *Țiganiada* dont j'ai publié une étude (M. Lebarbier, 1991 : 177-201). Vlad Țepeș est vu là comme un chef de guerre se battant contre les Turcs.
 2. Je tiens à remercier les personnes qui m'ont accompagnée dans cette recherche : Ioanna Andreescu (cf. Bibliographie) pour avoir gracieusement mis à ma disposition les documents qu'elle possédait sur ce sujet, ainsi que Robert Paris qui m'a fidèlement fait parvenir toutes les informations qu'il pouvait rencontrer sur les vampires (roumains ou non...). Je remercie enfin Georges Drettas pour sa relecture attentive de cet article.
 3. Rappelons brièvement l'obligation pour toute personne mariée d'avoir la tête couverte. Couvrir la tête du marié et surtout de la mariée est, pour les parrains des intéressés un moment important du rituel du mariage (cf. M. Lebarbier, 1993 à paraître).
 4. Dans d'autres sociétés, danoise en l'occurrence, la membrane placentaire présidait aussi à des naissances maudites. Voir M. Simonsen, 1990. Si la future mère rampait à l'intérieur d'un placenta de poulain afin d'échapper aux douleurs de l'enfantement, l'enfant naissait loup-garou.
 5. G.F. Ciaușanu (1914 : 376-377) atteste aussi de cette croyance concernant la "coiffe" du nouveau-né. Toutefois, il signale que dans certaines régions (la Moldavie notamment) les personnes nées avec cette coiffe sont considérées comme particulièrement chanceuses et cette membrane est un talisman qui porte chance ; ainsi il est recommandé de la porter si l'on veut gagner à coup sûr un procès. Dans le district de Dolj en Olténie, le sorcier récite les incantations contre le mauvais oeil en tenant dans sa main gauche une membrane de strigoi (N.I. Dumitrașcu, 1929 : p. 3 note 1)
 6. La littérature consultée ne précise pas l'âge du sevrage...

-
7. C'est le fait notamment de Fata Pădurii (la Fille de la Forêt) à propos de qui on m'assurait dans le Maramureș qu'il ne fallait jamais laisser un nouveau-né près d'une fenêtre pour éviter ce funeste échange. Il m'a par ailleurs été raconté le cas d'une petite fille "échangée" par Fata Păduri qui, de ravissante et adorable qu'elle était, est devenue hideuse, la tête comme du verre (ca de sticla), et n'arrêtait pas de crier (Ana S., Breb, Maramureș, automne 93).
 8. Dans le village de Breb, les **strigoi** sont vus comme des feux-follets qui dansent la nuit dans les chemins peu fréquentés. Ils émanent de femmes-**strigoi** dont l'âme s'échappe la nuit pendant leur sommeil, comme nous le verrons plus loin. Dans ce village ces **strigoi** sont perçus comme étant effrayants mais pas véritablement dangereux (Anuța C. et Mihai T., Breb, automne 93). Ce sens-là est à rapprocher des striges (**strâgele**) dont parlent T. Pamfile (1916 : 163 et ss.) et A. Cremene, (1981 : 117-120), mais si elles dansent dans les airs par groupe de sept ou neuf, elles proviennent d'âmes de sorcières mortes et sont très dangereuses surtout pour les petits enfants.
 9. Autre exemple d'être qui quitte son corps pour que l'âme accomplisse un forfait : le **vîrcolac** sort de son corps la nuit pendant son sommeil pour aller dévorer la lune. C'est à lui que l'on attribue les éclipses de lune. Toutefois, la lune est plus puissante et se reconstitue. On pense parfois aussi que le **vîrcolac** se contente de mordre la lune. De même que pour le **strigoi**, il ne faut pas déplacer le corps car l'âme épuisée de son long voyage ne pourrait le réintégrer et le corps peut rester endormi pour des siècles. On fait du vacarme pour éviter que les **vîrcolaci** ne mangent la lune, on sonne aussi les cloches de l'église. On lui attribue également les éclipses du soleil. (G.F. Ciușanu, 1914 : 100-101 ; T. Pamfile, 1916 : 192)
 10. Le verbe a **tăia** signifie à la fois "couper" et "tuer".
 11. Voir également M. Mesnil à propos de cette bataille (1990 : 180-183).

-
12. A. Cremene reprend dans ce chapitre la plupart des informations données par T. Pamfile (cette note pour le lecteur ne lisant pas le roumain et qui voudrait approfondir ces questions).
 13. A. Cremene (1981 : 54-55) relate une pratique d'assimilation identique, avec l'urine de la vache dont le lait s'est tari. On met l'urine à bouillir, le (ou la) **strigoi** meurt de soif et vient réclamer de l'eau car, là aussi, c'est lui qui est en train de bouillir. Si on lui en donne, il est tenu de rendre ce qu'il a volé, si on ne lui en donne pas, il meurt. L'auteur n'indique pas de quelle région cette pratique provient.
 14. En l'occurrence ici par une sorcière car à Breb, nous l'avons vu plus haut, le terme **strigoi** recouvre une acception plus limitée.
 15. T. Pamfile (p. 187) indique aussi que parfois, la herse doit être "faite d'une certaine façon" - mais il n'indique pas laquelle - et ceci entre la saint André et la saint Georges...
 16. I. Andresco et M. Bacou (1986 : 215) citent le cas d'un mort devenu vampire en 1977 et qu'on a dû déterrer car une souris s'était promené sur le linceul et s'était réfugiée dans le bonnet du défunt...
 17. Si le mort entre dans une de ces catégories et si l'on redoute qu'il puisse devenir **strigoi**, il existe des pratiques préventives pour l'en empêcher, ce que A. Cremene (1991 : 88-91) nomme "petite réparation" (pour ce terme cf. note 22). Les plus "innocentes" : on bouche les orifices : narines, bouche, oreilles et même orbites avec des grains d'encens, ou de millet, de l'ail ou des petits cailloux (cf également S. F. Marian, 1892 : 83). Les plus "radicales" et qui se rapprochent des pratiques de "grande réparation" que nous verrons plus loin : cadavre lié avec des ronces, broche rougie au feu ou aiguille plantées dans le nombril, le coeur ou la tête du mort ; ou encore le cadavre est décapité et la tête posée à ses pieds afin qu'il soit dans l'impossibilité de "reformer son corps". (A. Cremene *ibid.* ; T. Pamfile, 1916 : 138-139 ; N.I. Dumitraşcu, 1929 : 3 ; G. F. Ciuşanu, 1914 : 130). Au retour du cimetière on jette des grains de

millet sur le chemin afin que le mort mange le millet et non le coeur de sa parenté si malgré tout il réussissait à sortir de son cercueil. Des prières et incantations conjuratoires ont également lieu sur la tombe du mort où l'on verse également du vin et de l'eau bénite (A. Cremene : 90 ; T. Pamfile : 139).

18. T. Pamfile, 1916 : 135 ; N.I. Dumitraşcu : 15 ; I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 258-260). Ne sont cités ici que les cas les plus évidents. En fait, tout ce qui sort de la norme - physique ou morale, présente un risque de vampirisme après la mort. Depuis ceux qui sont nés avec cette membrane dont il a été question plus haut, les enfants illégitimes ou naturels, les enfants que l'on a remis au sein après le sevrage, en passant par les personnes qui ont nui aux autres d'une quelconque manière, meurtre, vol, sorcellerie, en passant par ceux qui se sont suicidés, ou ceux qui se sont noyés... la liste des *strigoi* potentiels est longue. On n'attend généralement pas leurs méfaits pour les neutraliser, on procédera aux pratiques préventives que nous venons dans la note précédente.
19. Voir à ce propos le beau livre de I. Andreescu et M. Bacou (1986) qui décrit une déviation de ces coutumes : comment dans une région d'Olténie (sud de la Roumanie) on en est arrivé à s'organiser, à l'avance, pour soi-même ses propres funérailles et à s'offrir dans une escalade qui semble sans fin, les dons qui seront nécessaires à l'âme dans son voyage dans l'Au-delà.
20. A Breb, *pomană* a deux sens : 1) donner de son vivant quelque chose pour le retrouver dans l'autre monde, phénomène dont I. Andreescu et M. Bacou décrivent l'interprétation amplifiée jusqu'à son paroxysme en Olténie, voir note ci-dessus ; 2) donner un repas aux funérailles et ensuite six semaines, six mois, un an après... A Breb, après la mise en terre, au repas de *pomană*, lorsque l'on boit le premier verre on verse un peu de son contenu par terre. C'est pour le mort.
21. Et c'est par leurs pratiques qu'ils contribuent à la propager. Le Dr Laugier toujours cité par A. Candrea (pp. 155-156) donne un exemple

très significatif : dans la région de Gorj, un villageois perd un veau malade du charbon. Il l'écorche et met la peau dans la maison en vue d'en faire des sandales (*opinci*). Trois jours plus tard, il meurt puis il est suivi par un de ses fils. Inévitablement, le veau était devenu *strigoi* (car les animaux peuvent devenir eux aussi *strigoi* et inversement pâtir des attaques d'un *strigoi*). On le déterre, lui coupe la tête et le brûle, un des traitements habituels pour neutraliser/"réparer" un vampire (voir note suivante et plus loin). L'effet inverse fut obtenu, trois personnes moururent peu après. L'épidémie fit vingt victimes et fut difficilement combattue...

22. Les ethnographes roumains parlent de "'réparation' du vampire" *dregerea strigoiului* (T. Pamfile, 1916). A. Cremene (1981) utilise aussi le terme de "réparé" (*dres*).
23. Bien que certains auteurs affirment le contraire (I. Muşlea, O. Bîrlea, 1970 : 243) : "le *pricolici* ne peut pas se marier car celle qui lui est destinée est une bête fauve, moitié homme moitié bête". Mais il est dit par ailleurs que lors d'un mariage entre personnes de parenté trop proche l'un des deux devient *pricolici* (*ibid.* p 238), l'homme se transforme en faisant trois culbutes et attaque sa femme. Si celle-ci ne le frappe pas, il la tue. Les récits ci-dessous, publiés dans Pamfile et Cremene sont l'illustration de cette croyance.
24. Notons encore dans le même ordre d'idées que saint Georges (cf. § A. 1.2.) est reconnu dans le folklore roumain pour être le patron des loups... (O. Buhociu, 1957 : 131)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDREESCO I., BACOU M., *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, Payot, 1986.
- BOGATYREV P., *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Paris, H. Champion, 1929.
- BUHOCIU O., *Le folklore roumain de printemps*, Thèse pour le doctorat ès-Lettres, Faculté des Lettres, Université de Paris, 1957.
- BUDAI-DELEANU I., *Țiganiada, sau tabăra țiganilor, poemation eroi-comico-satiric alcătuit în doaosprăzece cîntece de Leonachi Dianeu... (Țiganiada, ou l'armée des Tsiganes, poème héroï-comico-satirique en douze chants par Leonachi Dianeu...)*, București, Ed. de stat pentru literatură și artă, 1953.
- CANDREA A., *Folklorul medical român comparat, Privire generală, Medicina magică (Folklore médical roumain, Vue d'ensemble, Médecine magique)*, București, Casa școalelor, 1944.
- CREMENE A., *Mythologie du vampire en Roumanie*, Monaco, Editions du Rocher, 1981.
- CIAUȘANU Gh. F., *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă (Les superstitions du peuple roumain en relation avec celles d'autres peuples anciens et récents)*, București, 1914.
- DRETTAS G., Questions de vampirisme, *Etudes rurales* 97-98, janv.-juin 1985, pp. 201-218, 1985.
- Le cavalier glouton, Contribution à l'étude de la théorisation populaire du vampirisme balkanique, *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*, Paris, Editions de l'E.H.E.S.S., pp. 719-746, 1987.

- DUMITRAȘCU N.I., *Strigoi, din credințele, datinele și povestirile popurului român (Les vampires, d'après les croyances, coutumes et récits du peuple roumain)*, București, Cultura națională, 1929.
- FRANCO I., *Rites et croyances d'éternité*, Paris, Editions Pygmalion, 1993.
- LEBARBIER M., Le chien hirsute, Quelques réflexions autour du conjoint-animal/conjoint vampire à partir d'un conte roumain, *Graines de parole, Ecrits pour Geneviève Calame-Griaule*, Paris, Editions du CNRS, 1989.
- Tsiganiada, Le Tsigane dans l'épopée de Ion Budai-Deleanu et dans les contes facétieux roumain, similitudes et différences, *Cahiers de littérature Orale* N° 30, Paris, I.N.A.L.C.O., 1991.
- MCNALLY R., FLORESCU R., *A la recherche de Dracula, l'histoire, la légende, le mythe*, Paris, Laffont, 1972.
- MARIAN S. FL., *Înmormîntarea la Români (Les obsèques chez les Roumains)*, București, Editiunea Academiei Române, 1892.
- Serbătorile la Români (Les fêtes chez les Roumains)*, București, 1901,.
- MARIGNY J., *Le vampire dans la littérature anglo-saxonne*, Paris, Didier Erudition (2 vol.), 1985.
- MARKALE J., *L'énigme des vampires*, Paris, Editions Pygmalion, 1991.
- MESNIL M., Vampirisme et tradition orale en Roumanie : les sources populaires d'un mythe savant, *Dialogue* N° 10-11, Montpellier, Univ. Paul Valéry, pp. 87-98, 1983.
- Revenants et sorciers : entre vie et mort, croyances, rites et récits de Roumanie, *Cahiers de Littérature Orale* N° 27, Paris, Publications Langues'O, pp. 175-194, 1990,.
- MUȘLEA I., BIRLEA O., *Tipologia folklorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu (Typologie du folklore [tiré] des réponses au questionnaire de B.P. Hasdeu)*, București, Editura Minerva, 1970.

PAMFILE T., *Dușmani și prieteni ai omului (Les ennemis et les amis de l'homme)*, București, Academia Română, 1916.

SIMONSEN M., La variabilité dans les légendes danoises, Les récits danois sur les loups-garous, *D'un conte... à l'autre, la variabilité dans la littérature orale*, V. Görög-karady (éd.), Colloques internationaux du CNRS, Paris, Editions du CNRS, pp. 181-189, 1990.

STOKER B., *Dracula*, Londres, Constable, 1897.

VILLENEUVE R., *Loups-garous et vampires, les Amants de la Mort*, Paris, Bordas, 1991.

LA VIOLENCIA EN EL NORTE DE ESPAÑA EL CASO DE GALICIA

Manuel MANDIANES (C.S.I.C., Barcelona)

La realidad de las autonomías no ha resuelto aún satisfactoriamente el problema de los nacionalismos ni el de la participación en las decisiones estatales, de la igualdad de competencias, del mantenimiento de las diferencias de cada comunidad y el de la administración única. A este federalismo se opondrá como reacción el centralismo español. Una concepción vertical, de arriba hacia abajo, hecha desde la unidad no desde la unión, que niega la soberanía de las partes y donde el centro es quien tiene el poder real. Esto provoca reacciones nacionalistas, a veces violentas. De las diecisiete autonomías, tres, Galicia, el País Vasco y Cataluña tienen una historia política y lengua propias y en ellas los estudios etnográficos y antropológicos siempre han ido a la par con los movimientos nacionalistas y son las que practican de una manera u otra el terrorismo independentista. La violencia nacionalista tiene diferentes expresiones en cada una de las tres autonomías históricas. Aquí sólo se trata de la violencia en Galicia. El trabajo está dividido en tres partes. En la primera se aborda el problema teórico del nacionalismo, en la segunda se estudia la postura de Galicia frente al nacionalismo y en la tercera se buscan las verdaderas raíces de la violencia en aquel país.

El nacionalismo

El universalismo abstracto no es más que una utopía colectiva. La pertenencia a una comunidad es la única certeza y el único punto de enganche del hombre con la sociedad, indispensable para la supervivencia espiritual, para la dinámica de la sociedad, para la creatividad y para la autodeterminación del individuo. Sin el reconocimiento de la diversidad no puede haber universalismo. A medida que el libre comercio permite que se aflojen los resortes de control, más necesidad de identidad experimenta la gente. Ahora que la intercomunicación universal hace pensar en la posibilidad de la realización del ideal cosmopolita, los particularismos y los nacionalismos emergen con fuerza inusitada. La construcción de un mercado común amplio coincide en Europa con la primavera de los pueblos. Parecen movimientos contradictorios pero son complementarios. El ideal cosmopolita ha de contar con estos elementos conflictivos si no quiere convertirse en un integrista o fundamentalismo¹.

La cultura de la España verde y húmeda del norte es diferente de la de la España seca y de poca vegetación; la cocina, el vestido, la lengua, el folklore musical, el clima, la historia y las manifestaciones musicales son diferentes². La pintura rupestre del norte se caracteriza por las grandes figuras de animales, concebidos de una manera naturalista; la de la otra España por el gusto en representar la figura humana y por las escenas de diversa índole en que hombres y animales forman conjuntos llenos de movimiento y expresión. Cada una de ellas tiene sus instituciones, su derecho consuetudinario y sus fiestas propias. Desde Galicia hasta el País Vasco, el poblamiento se basa en la pequeña aldea aunque en el País Vasco exista el caserío, separado del centro de población; en el interior y el sur, en los núcleos concentrados³. El papel económico de la mujer siempre ha sido más importante en el norte que en el centro y en el sur de la Península Ibérica. En principio, los extranjeros, cuando hablan de España, se refieren a toda ella y dicen: "hermoso país de vino y de canciones"⁴, y los españoles "no ceden a nadie la gloria militar"⁵. Por el contrario, los clásicos griegos y latinos⁶ y los autores españoles⁷, nunca hablan en general de los españoles sino de los habitantes de las diferentes regiones españolas. También hay que destacar los diferentes grupos étnico-religiosos⁸. El orgullo de cada autonomía se basa siempre en su real o

supuesto origen étnico o genealógico y manejan el folklore según la conveniencia política⁹.

Estado y nación son dos nociones muy distintas aunque estado puede coincidir con nación. Comunidad y nación son realidades místicas que traducen la unidad inmanente, más allá de toda racionalidad o consciencia explícita de un conjunto dado de individuos. La nación es un conjunto de individuos que se sienten en comunión por la historia, los mitos, las leyendas, las tradiciones, la raza, la tribu, el espacio, los límites y la lengua; algo portador, a la vez, de ideología, de mito y de religión; es un ser híbrido que alimenta sus raíces en lo material/biológico de la tierra y de los muertos, la biosfera y la noosfera¹⁰. “Un cierto bucolismo naturalista, una búsqueda de las raíces, un retorno a los orígenes, una selección endogámica en los reclutamientos de personal son tendencias ejemplares asociadas a ese particularismo”¹¹. Nación significa la unión hipostática del poder público y la colectividad por él regida¹². El nacionalismo no es patrimonio ni de la derecha ni de la izquierda sino del que respeta y lucha por el desarrollo de la cultura local. El hombre no puede vivir en el aire sino dentro de una cultura y dar expresión a todas sus preocupaciones y necesidades. La noción de nación nos permite evolucionar desde los orígenes individuales a lo social y estar enraizados en algo concreto; es un eslabón más en una serie de asociaciones de individuos¹³.

La identidad de la comunidad se funda sobre la cultura, la lengua, la religión y tiende hacia el momento fundador o hacia un destino sin referencia y puede generar los mismos fanatismos que la religión; es como una profesión de fe y pertenece a la esfera estimativa¹⁴. Casi siempre se da una comunidad de origen aunque los connacionales estén muy distantes entre sí los unos de los otros¹⁵. Para algun autor “el fundamento del nacionalismo es exclusivamente mitológico” y desprovisto de cualquier racionalidad científica¹⁶; para otros el embrión del nacionalismo está contenido en los movimientos milenaristas, mesiánicos y proféticos. También tiene puntos en común con el profetismo. En este sentido, el profetismo es un fenómeno de crisis. Aparece en los momentos cruciales, a continuación de graves perturbaciones políticas y religiosas. En primer lugar, hace su aparición en los medios populares. Para todos ellos, el Otro el tiempo inmanente e inminente y el territorio concreto sobre el que se cumplirán los acontecimientos son puntos de referencia decisivos. Se podría decir que una nación es una comunidad dotada de

cultura y de consentimiento que no tiene por qué oponerse a una sociedad internacionalizada. Pero, cuando estas ideas desapasionadas, bienhechoras, se cargan de violencia, cuando caen en un campo abonado por el resentimiento y los complejos del orgullo nacional herido y, sobre todo, cuando las exacerba el irracionalismo romántico, la nación es una idea, la más peligrosa de todas porque te enfrenta, por defenición, con el resto del mundo. De la afirmación de lo propio se pasa al rechazo de lo ajeno. Estos mecanismos de identificación se disparan cuando aparece otra raza dentro del propio territorio o la competencia de trabajadores extranjeros, cuando aparecen dos comunidades de distinta raza con una concepción distinta de identidad nacional que quieren coexistir y convivir juntas. Desaparecidas las ideologías, la defensa de la identidad es la nueva bandera. Los particularismos locales han ganado vigencia al perder impronta los universalismos. El nacionalismo de liberación se enfrenta a la utopía de la recuperación de la historia pura con la ayuda de una recomposición mítica de su pasado y de los signos que son los actos de violencia, el terrorismo¹⁷.

La integración hace desaparecer algo con lo que los habitantes se identificaban y no sólo una cuestión de ideología burguesa como defienden algunos. Se trata de un problema de valores que no se resuelve con imposiciones. La integración del grupo nacional en uno más grande se entiende como la desvalorización de algo muy apreciado para el grupo. Mientras no se logre una unión afectiva de los miembros de la nación con el grupo mayor, ese hecho se sentirá como una amenaza de muerte colectiva que dará lugar a una total pérdida de sentido y, en algunos casos, una llamada a la resistencia. No importa que la unidad mayor sea más lógica; choca contra una idea llena de emoción y vivida con fuerte carga sentimental que confiere a esta integración el carácter de una pérdida que jamás podrá dejar de lamentarse. El suelo y cuanto va unido a él, debe ser de tal estima entre los ciudadanos, cual es indispensable para que puedan afincarse en tal lugar y defender el derecho común o la libertad¹⁸. "El hombre ama la tierra que lo vio nacer, a veces no es bella pero es siempre suya"¹⁹. "No hay cosa más dulce que la patria y los padres, aunque se habite en una casa opulenta, pero lejana, en país extraño, apartada de aquellos"²⁰. Hay que defender la lengua, las costumbres, el derecho consuetudinario, las fiestas, como elementos constitutivos de la identidad propia que es la base de un verdadero pluralismo y de una Europa

variada. Una buena parte de los movimientos nacionalistas actuales no persiguen un estado nacionalista sino el resaltar la diferencia, situar al ser humano tanto individual como socialmente en el centro de la actividad de los estados, luchar contra la homogeneización y la aculturación²¹ y conseguir una mayor cercanía entre la administración y los administrados.

Resistencia nacionalista

Galicia ha utilizado la violencia política sólo cuando le hizo falta para seguir siendo independiente en el sentido más amplio de la palabra. Con los hombres “también luchan las mujeres armadas y mueren con valentía y nadie retrocede ni vuelve la espalda ni se queja. De las mujeres que eran hechas prisioneras, unas se mataban a sí mismas y otras degollaban con sus manos a sus hijos, prefiriendo la muerte a la esclavitud. Sin embargo, hubo ciudades que se entregaron, aunque más tarde volvieron a rebelarse y de nuevo sometidas por Bruto”²². “La fortaleza de Aracelio resiste fuertemente; pero al final, tuvo lugar el acoso del monte Medulio, al que se cercó con fosa continua de quince millas para conquistarlo, avanzando el romano por todas partes y al mismo tiempo. Luego de que los barbaros ven que el final ha llegado, testarudamente, entre fiestas, se dieron muerte con fuego, espada y veneno de tejo y la mayor parte de ellos se libró de la cautividad que les parecía peor que la muerte a los que hasta ese momento no fueran dominados”²³. “Así unas madres mataron a sus hijos antes de que cayeran prisioneros en las guerras cántabras, y un niño, por orden de su padre, mató a éste y a sus hermanos que estaban prisioneros, con un hierro que había cogido y una mujer mató a los demás prisioneros; y uno de ellos llamado al lado de unos soldados (borrachos) se lanzó a una hoguera; también son comunes la valentía tanto de hombres como de mujeres”²⁴.

Los gallegos están más allá de las cuestiones de los independentistas; ellos son independientes²⁵. Galicia es un pueblo resistente e impermeable a todo lo que le viene de afuera. Esta resistencia e impermeabilidad están simbolizada por la oposición de las serpientes a la entrada de Santiago en Galicia²⁶. Galicia no se deja conquistar ni dominar y tampoco ha intentado jamás conquistar ni dominar a nadie. Sólo ha resistido. Piensan que es más

valiosa una profunda soberanía del espíritu que una precaria soberanía política, y será siempre la misma tenga más o menos autonomía y más o menos participación en la administración. “Cada uno se arregla como puede; está arreglado el que espera que los políticos le arreglen algo”. Saben que con los políticos, sin ellos o contra ellos serán siempre gallegos. El pueblo gallego tiene fe en su soberanía contra todo²⁷. No existe en Galicia la tirantez que existe en otras regiones entre una de nuestras capitales como encarnación del galleguismo y Madrid. Al gallego le trae sin cuidado ni su capital ni Madrid. Cuando los gallegos oyen hablar de “las familias políticas” responden: “cada uno ya tenemos nuestra casa. Cualquiera otra familia son mandangas”. Ningún partido puede decir que representa a la mayoría del pueblo gallego porque la mayoría se abstiene²⁸.

Los partidos políticos y todas las instituciones caen dentro de eso que forma parte de “lo lejano, lo extraño, lo extranjero”. “Los políticos nos tienen sin cuidado; ellos se preocupan de sus cosas y nosotros de las nuestras. Nosotros los elegimos pero luego ellos interpretan nuestra voluntad según les parece”. El pueblo gallego no identifica sus preocupaciones con las de los grandes partidos. El pueblo gallego expresa con claridad lo que piensa de los políticos en las coplas de los dos *maios*²⁹. Según estas coplas siguen mandando los mismos caciques de siempre. “La pelea que se traen entre sí los políticos y los caciques, es aquello de quítate tu para ponerme yo. Mientras estén los unos no se pueden poner los otros”. Los caciques eran personajes tradicionales de Galicia, formaban parte de su mundo, y ayudaban a la gente en sus necesidades; “nos prestaban el caballo y dinero. Lo dado nunca se pierde”. Una de las virtudes gallegas es la lealtad. “Los políticos vienen por aquí en tiempos de elecciones y después así te he visto no me acuerdo! Solo vienen buscando honores y poder gobernar, y para eso no dudan en adular a la multitud diciendo mentiras; no les cuesta nada porque después no van a cumplir nada de lo prometido”. Los campesinos seguirán desconfiando de los políticos mientras estos no demuestren con hechos sus buenas palabras³⁰. Los gallegos conceden confianza en diferentes campos a los especialistas de cada uno. El uno sabe curar, el otro es buen cantero, un tercero compra las vacas mejor que nadie, el cuarto tiene la novena porque su vida pública es irreprochable; al otro se le elige pedaneo porque ha demostrado capacidad para dirigir imparcialmente los negocios del pueblo.

La organización política de los celtas gallegos en unitaria armazón de poder vino siempre desde fuera y fueron extraños los que cincelaron la máquina de un gobierno común a todos ellos. Romanos, suevos, monarcas astures y otros crean desde el exterior el aparato de poder que ayunta a los celtas del noroeste peninsular en trabada acción que a todos agrupaba por encima del migajeo de los clanes o de las entidades tribales, casi nada más que ampliaciones de núcleos de familias. La sociedad celta era indivisa, homogénea, como una sociedad salvaje anterior también al estado. En tiempos de los celtas no existía nada parecido al estado. Nunca pasó el gobernante de regir pequeñas comunidades y aún entonces con facultades bien definidas, arregladas a las cualidades que poseía. Los grupos sociales tienen más color de familia que de reinos. Son entidades tribales carentes de un derecho establecido por un poder permanente de índole más alta. No hubo ni siquiera cuerpos aristocráticos, bastantes para heredar el poder cuando el caudillo desaparecía. El ayuntamiento y las autoridades políticas no hacen parte del mundo simbólico de los habitantes de la Galicia rural; no son más que el símbolo de la sumisión a normas extrañas y negativas. Por lo tanto la reacción de la gente es completamente pasiva. El ayuntamiento es el símbolo del mundo exterior “que no hace más que ponerles problemas”³¹.

La violencia terrenal

Una de las características del gallego de todos los tiempos es la nostalgia o el amor a la tierra natal; ausente de su suelo, vive en él espiritualmente; recuerda el sonido de la campana del lugar, el árbol que crece frente a su casa, los peñascales contiguos la brétema que surge del río, a donde quiera que vaya parece que lleva en sus ojos y en su corazón impresa la imagen de la patria gallega. Para el gallego la patria y la nación no son un concepto sino una realidad que entra por los ojos, un sentimiento natural, inspirado en realidades sensibles a los cinco sentidos. La patria es la tierra³². “¿A nosotros qué más nos da? El país es el país y la chaira es la chaira, mande quien mande”³³. Esta pertenencia se expresa a diferentes niveles: la casa, la aldea y la parroquia. El intento de deshacer alguno de ellos es lo que provoca la violencia en Galicia.

1. La casa

La casa labriega es la sede de una constitución de derecho consuetudinario no reconocida por el Código civil que tiene raíces muy profundas en el sentimiento de la tierra. Es el centro de un pequeño mundo. Cualquiera miembro puede representar la casa: “ordenamos y mandamos que en tales días de letanías vayan todos los hombres, mujeres y niños o al menos de cada casa una persona acompañando la cruz y el clero”³⁴. Los animales domésticos y las tierras forman parte de la *casa*. El grupo doméstico está compuesto por los padres, los hijos, los criados si los hay y las ánimas de casa. El abuelo es el jefe de la casa en el exterior y la abuela toma las decisiones en el interior. Nadie goza de independencia económica. Los hijos casados siguen en casa, con las mismas obligaciones y derechos que los solteros; las relaciones entre los hermanos casados y solteros no cambian nada. Los hijos de mi hermana son como hermanos para mí y como hijos para mis padres porque viven con su madre en la casa de los abuelos maternos. Los únicos verdaderos abuelos para el niño son los paternos y los verdaderos tíos son los hermanos del padre³⁵.

Cuando una casa ofende a otra casa, son las dos quienes tienen que arreglarse; “nadie más debe meterse porque nunca se sabe”. En la intimidad del hogar cada casa del pueblo tomará partido pero en público se dejará a los implicados que resuelvan el problema. Si una casa se pone a mal con el resto del pueblo y aquella tiene tienda, nadie irá a comprar nada allí a no ser alguna casa marginada, por estar fuera de la *normalidad*, se dará la mano con ella y hará de intermediaria entre el pueblo y aquella. Desde hace poco, la política sirve para vehicular viejos conflictos. Muchos pleitos que estallan *ahora* tienen su origen en acontecimientos ocurridos hace mucho tiempo. Las rencillas de ahora estallan por la abertura de nuevas vías de comunicación; la colocación de la cabina telefónica o de las luces públicas, o la traída del agua corriente. Los conflictos recientes no enfrentan casas entre sí sino una casa con el resto de la aldea o a unos barrios con otros. “Por no dejar pasar la carretera nueva, una noche los mozos derrumbaron la pared de la huerta de un vecino; a otro, desde entonces, nadie le ha puesto los pies en su bar, y a un tercero le cortaron unos árboles frutales”. Conflictos antiguos, aparentemente restañados, pueden dar lugar a pleitos actuales porque hay cosas que no

pueden olvidarse³⁶. Hasta los muertos se vengan y su venganza no recae necesariamente sobre la persona que los ha podido ofender en vida; puede recaer sobre cualquiera de la familia del ofensor³⁷. A veces una casa se mete en un partido porque la vecina con la que tiene problemas viejos o nuevos está en el otro. Hay partidos que escogieron a gente que está a mal con el resto del pueblo y, entonces, nadie más se afilia a ellos.

“Aquella finca la compró mi padre porque mi abuelo en el lecho de muerte le dijo: hijo, cómprala aunque tengas que andar arrastro. Mi padre nunca puso los dientes que le faltaban porque pasó la mitad de su vida juntando el dinero necesario para cumplir el encargo de su padre. Con el dinero de la venta de la primera cosecha, la casa compró el vestido de boda de la primera hermana que se casó”. Las tierras son la prolongación de las personas, su historia; son baladas de su corazón, resonancias de muerto, ausencias siempre presentes³⁸. Un hijo que vende las tierras que le han dejado sus padres, es un mal hijo; al contrario, hay que hacer los posibles por acrecentarlas. En cada pueblo había uno o dos vecinos que andaban siempre en la justicia “porque la vaca de uno había arrancado un bocado en el prado del otro y cosas así”.

En algunas zonas de Galicia hace tiempo que se llevó a cabo la concentración parcelaria; en otras se está haciendo ahora. Se destruyen puntos de referencia espaciales que son tan viejos como la noche de los tiempos. Se ciegan pozos, de derriban muros, se cortan árboles. En definitiva se destruye el patrimonio cultural. Por otra parte, en adelante, al no poder hacer las partes necesarias para que los hijos herederos por igual, se atenta contra el derecho consuetudinario de las gentes. Y se hace sin una planificación económica a largo plazo. Lo que se produce en la zona de la Limia sobre el suelo de la antigua laguna de Antela³⁹ disecada allá por los años cincuenta son patatas que en 1992 los campesinos no han podido vender la cosecha de 1991⁴⁰. No sólo destruye el patrimonio cultural y ecológico sino que no será rentable desde ningún punto de vista. Los pueblos están quedando vacíos; en los que aún están algo poblados sólo quedan viejos y niños. Un viejo me dijo: “Ahora ya nos da lo mismo vivir aquí que en otro sitio cualquiera; nos han *escarallado*⁴¹ nuestro pueblo”. En Castrocaldelas se hizo la concentración hace doce o trece años y hoy las retamas y los tojos cubren las pistas y, en algunos casos, ya las borrarán del mapa. Podría haber aportado

ventajas económicas evidentes si hubiera sido hecha a su debido tiempo y como debería hacerse pero ahora llega tarde y mal. No ofrece ninguna ventaja⁴².

2. La aldea

La aldea es un grupo de casas, de vecinos, de airas, de barrios. Su tipología es muy variada. Algunas de las casas se unen con frecuencia para trabajar juntas y se reúnen en las noches de invierno para hacer veladas. En tiempos de los castros, el pueblo estaba compuesto por una serie de familias ordenadas paralelamente; ordenados en clanes, en familias, en tribus, la mayor parte de las veces bajo el mando de un jefe. En Galicia cada castro era la fortaleza de un clan, como cada iglesia es el santuario de una parroquia; cada aldea, cada clan conserva hasta hoy su individualidad⁴³. En principio, el centro de la aldea es casi siempre una encrucijada, centro del universo-aldea, lugar de encuentro entre los habitantes de los dos aspectos del mundo⁴⁴. Las casas eligen al pedaneo⁴⁵. El *vigairo*, por orden del *pedaneo*, va, casa por casa: “Esta noche, concello en la encrucijada, en el horno, en donde sea, para tratar de los caminos, de la traida de agua”. El *pedaneo* expone el problema, luego todos los asistentes opinan sobre el asunto a debatir, y, al final, se vota por el procedimiento de mano alzada: cada casa un voto”. El representante de cada casa no es más que su portavoz. “A veces el *concello* parece una caja de grillos, no hay quien se entienda. Muchos creen que por gritar más que los otros, van a tener más razón”. El pedaneo no puede tomar ninguna decisión sin el *concello* pero todas las casas reunidas pueden destituir al *pedaneo* y elegir uno nuevo porque es un asunto de derecho consuetudinario que no tiene nada que ver ni con el código civil de los españoles ni con la política. Con la vuelta de la democracia, la implantación de los partidos políticos que prefieren juntas de vecinos con personas que les son afines, dio el golpe de gracia definitivo a los concellos. “Desde entonces las tensiones entre las diferentes casas de la aldea han tenido casi siempre un matiz político”.

Algunos jóvenes en paro e hijos de emigrantes abandonados a la impotencia de los abuelos se drogan, beben, y siembran el desconcierto por doquier. “De no poder contar a nadie sus penas a algunos se les envenena la

sangre y se van poniendo locos porque empiezan a darle vueltas a las cosas. Cuando la vida se te viene encima y no tienes para donde escapar, haces cualquier cosa". Hay aldeas de cinco habitantes y menos, y parroquias de cincuenta. Se puede hablar del "perfil conflictivo" de la situación. Muchos viejos que vivieron siempre en la aldea, ahora están como muebles en los pisos de sus hijos en Ginebra o en Barcelona. Otros, solos en las aldeas, comentan: "Hasta ahora no quise salir de aquí porque me valía por mí mismo, y ahora que no sirvo para nada, sigo aquí porque no quiero dar la lata a nadie y quiero morir en mi casa". Otro viejo me decía: "Todo el mundo me tilda de solitario pero nadie me explicó por qué huye de mí. Las ilusiones frustradas y los programas no cumplidos, dejan al hombre a la intemperie delante de los abismos de su alma". El viejo de setenta y ocho años a quién había preguntado: "¿mataría, usted a alguien?", siguió confesando: "Creo que nunca mataré a nadie pero eso nunca se sabe. Una mala hora la puede tener cualquiera". Algunos vecinos desaprensivos hacen mofa de las casas habitadas por gentes indefensas; "nadie sabe de lo que es capaz un gato herido acorralado".

"Es lo mismo apagar que dejar arder" me dijeron en Loureses. "Lo que no arda hoy, arderá mañana. Por aquí siempre hubo muchos incendios; no son cosa nueva, pero nunca tantos como ahora". La gente da mil razones: "son los madereros para comprar los árboles más baratos"; "los cazadores prenden fuego para poder perseguir las piezas hasta todos los rincones"; "son los pastores para tener mucho pasto durante la primavera", "es la gente para quemar la maleza que nos invade"; "antes no había tantos pinos y eucaliptos que arden como paja". Alguien me dijo: "Algunos le ponen fuego porque el monte arde y no se puede apagar". "El gobierno podía mandar a los parados a limpiar los montes y sería una buena medida preventiva contra los incendios". Los movimientos radicales se oponen a que los bosques gallegos cambien de aspecto y de flora. Galicia, desde muy antiguo, exportó madera de roble y castaño, especies autóctonas. La conducta de los responsables de la concentración parcelaria y el desastre ecológico causado por algunas explotaciones de lignito en la región, no estimulan el respeto de la población al bosque; por el contrario, siembra el desprecio y desautoriza sus palabras en favor de los árboles y del medio ambiente en general⁴⁶.

3. La parroquia

La parroquia nombrada por los políticos en el Estatuto de Autonomía pero olvidada en la realidad aún hoy perdura como unidad fundamental de población. Las parroquias de la Galicia rural se componen de varias aldeas. La aldea es una unidad exogámica y la parroquia, endogámica. La parroquia es la cristianización de la primera célula agrícola. Si las estructuras gubernamentales la olvidan, olvidan Galicia. El atrio que rodea la iglesia es el centro natural de Galicia⁴⁷. “Cuando viene por aquí gente de fuera de Galicia dice que nuestro cementerio parece una *poula*; a nosotros sólo nos parece lo que es: un cementerio, lugar familiar a todo el mundo, en donde todos jugamos de pequeños sobre las tumbas los domingos antes de entrar a misa”. El cementerio es el jardín de los muertos que las mujeres limpian una vez al año, la víspera de fieles difuntos⁴⁸.

Ya los Sínodos diocesanos hablan de muertes de hombre y escándalos en las bodas, misas nuevas, entierros. “En las bodas e bautismos e missas nuevas, según por experiencia hemos visto, suele aver muertes de hombres y escándalos e alborotos, de que así a las personas como a las haciendas de nuestros súbditos espiritualmente se siguen grandes daños”⁴⁹. “Una gran parte de ellos (los gallegos), dejando de vivir de la tierra, vivían del robo y en guerra entre sí mismos y con los vecinos atravesando el Tajo hasta que los romanos acabaron con esto quienes los sujetaron y transformaron la mayor parte de sus ciudades en aldeas y, aún, mejoraron algunas. Los de la montaña, como es lógico, fueron los que comenzaron este tipo de vida anárquica”⁵⁰. Basta leer las *coplas dos cegos* para ver que la violencia en Galicia no es de ayer. Los poetas populares ciegos narraban detalladamente muchos crímenes y la gente escuchaba con atención estas narraciones en las ferias, en las corredoiras y las repetía cantándolas de memoria. Antonio de Loureses que cantó, en versos encendidos y condenatorios los crímenes, robos y desafueros de su época.

Ahora no hay peleas en las fiestas; los jóvenes se conocen de estudiar y bailar juntos. “Antes sólo nos conocíamos los de la parroquia; uno no se pelea con los que se casa”. Llegado el momento, las aldeas de la parroquia se echaban una mano. “Desde que vino la carretera, la gente sale mucho, pero muchos viejos no salimos de la parroquia hasta que fuimos a hacer el carnet

de identidad para cobrar”. Antes los mozos, cuando iban en pandilla a las fiestas, llevaban al hombro palos y azadas que escondían entre la maleza a la vera del camino antes de llegar. “Si un mozo de otro pueblo faltaba al respeto a una moza o a un mozo de nuestro grupo, o si quería bailar con una moza que había dado palabra de hacerlo con uno de nosotros, estaba el lío armado”, me dijo un hombre de setenta años. “Entonces volvíamos por nuestras herramientas, y a repartir madera; cuanto más, mejor”. Dos peleas que tuvieron lugar inmediatamente después de la guerra, están vivas, aun, en la memoria colectiva. Toda la gente de la fiesta del Rosario, 7 de octubre, arremetió en bloque contra los guardias civiles que quisieron pegar a dos hombres por discutir. La pareja, despojada de sus armas, logró ponerse a salvo en la casa del cura. Durante toda la noche la multitud rodeó la casa y algunos intentaron ponerle fuego pero la mayoría se lo impidió. A la mañana siguiente llegaron más guardias; cogieron presos a los cabecillas y dispersaron a los amotinados. Con el afán desmesurado que da la rabia contenida trataron de esclarecer los hechos por todos los medios y hasta golpearon a Pio, sordomudo, por no querer hablar. La noche de San Eufrasio la pelea retumbó como una tormenta en medio de un monte de peñascos. Los pajaros atolondrados revolotearon sin rumbo, apagaron los candiles con sus alas desquiciadas y sumieron la fiesta en la obscuridad. La voz de la desgracia sin límites llenó los caminos antes de que los sanos llegaran a sus casas con los heridos en parihuelas. “No hubo muertos”, respondieron los mozos a los mayores, “pero las tripas de algunos del otro pueblo se mezclaron con el polvo”. La guardia civil llegó al día siguiente muy de mañana pero nadie tenía noticias de nada: “¿Qué dicen, que hubo peleas? Dios mío ¿habrá muchos heridos?”

Galicia tiene muchas fronteras y las fronteras separan a los políticos pero unen a los pueblos⁵¹. Sus costumbres y su lengua están influenciadas por las portuguesas; no es, pues, extraño que también lo esté su comercio. Personas de gran solvencia moral me dijeron: “el contrabando en Galicia da de comer a mucha gente”. “¿Y el estado de dónde saca el dinero para pagar a los parados, para mantener la seguridad social y para arreglar las carreteras?” pregunté yo. “Non confundas a fame cas ganas de comer. Una cosa es el contrabando y otra la mafia”. Los curas nunca hablan ni desde el púlpito ni en privado del contrabando como pecado. “El contrabando es un problema político y económico, y, en todo caso, de habilidad: hay contrabandistas que

ganan y los hay que pierden” me dijo un cura. “Lo que gano yo, deja de ganarlo el estado y las multinacionales” explicaba un contrabandista. Se trata de una violencia estrechamente ligada a la casa-familia que nada tiene que ver con casos de secuestro y violación seguida de muerte de niñas ni con los ajustes de cuentas o venganzas personales de miembros de la mafia de traficantes ocurridos en la Ría de Arosa. En ambos casos se trata de enfermedades culturales y de comportamientos propios de nuestro tiempo. El segundo caso sigue las pautas del comportamiento de las bandas organizadas del crimen y mafias⁵².

Conclusion

La España del futuro será la de las diferencias lingüísticas, de concepción del espacio, de calendario, o no será más que una mera función económica que pisoteará y esmagará su propia alma. El futuro está en la diversidad. La asimilación de todas las nacionalidades españolas por parte del estado español supone una especie de muerte colectiva; cuando una institución palidece o desaparece, implica la pérdida de sentido de todo lo que las generaciones pasadas hicieron y sufrieron en el marco y en el nombre de esa unidad de supervivencia. Con ellos desaparecen los grandes hechos de los antepasados, los espíritus y dioses que los acompañaban en los buenos y malos momentos, los rituales, las herramientas y los instrumentos de trabajo, los espacios llenos de historia.

Galicia ha resistido desde la noche de los tiempos con ahínco y pertinacia a culaquier tentativa que pusiera en cuestión su existencia como nación. Esta resistencia, burlando todos los poderes e imposiciones valiéndose de mil ardices funda una sociabilidad alternativa, en ocasiones al margen y en ocasiones opuesta, a la oficial. Por otra parte, ha respondido, también desde siempre, con la violencia física a cualquier tentativa que haya amenazado su organización multiseccular a cualquier de sus tres niveles: casa, aldea y parroquia. Las últimas agresiones a las que se ha visto sometida son la emigración planificada, la concentración parcelaria y la repoblación forestal todas ellas planificadas desde estancias que escapan a su control. Estos actos de desestructuración planificada provocan actos de violencia humana, ecológica y

contra el patrimonio cultural. Aunque la violencia provocada por la concentración se desacelera por la despoblación del mundo rural y porque, en algunas zonas concentradas ya casi no quedan agricultores. La gravedad del atentado contra el patrimonio cultural se acentua por su inutilidad.

¿Hasta qué punto se puede hablar de nación gallega si, para ello, es indispensable que exista un proyecto político que nazca de un conjunto humano? Si existe, ¿por qué no asume ningún proyecto de independencia ni adiere a ningún partido nacionalista? Tal vez, las únicas instituciones que los gallegos sienten como propias y para defenderlas pueden reaccionar violentamente porque, hasta ahora, fueron los puntos de referencia esenciales y las únicas que determinaron su vida diaria, son la parroquia y otras unidades de convivencia aún más pequeñas. Todo lo demás les trae sin cuidado.

NOTAS

1. J. Ramoneda, *L'ideal cosmopolita i les idees-valor*, y O. Pi de Cabanyes, *Els valors de la identitat*, (Conferencia. *Symp. Inter.*, ICEM. Barcelona, noviembre de 1991).
2. A. Aguirre, Ed., *Historia de la antropología española* (Boixareu Universitaria, Barcelona 1992); J. Prat, U. Martínez, J. Contreras y otros, *Antropología de los pueblos de España* (Taurus, Madrid 1991).
3. J. Fariña Tojo, *Los asentamientos rurales en Galicia* (Inst. de Est. de Administración Local, Madrid 1980); P. Llano, *Arquitectura popular en Galicia I & II* (Santiago de Compostela 1981 y 1983); A. Barrera, *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*

- (C.I.S., Madrid 1985) y *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural* (Alianza, Madrid 1990), 223-273.
4. J. W. Goethe, *Fausto* (Ferma. Madrid 1967), p. 72.
 5. Erasmo, *Elogio de la Locura* (Espasa-Calpe, Madrid 1972), p. 84; cfr. J. Caro Baroja, "La milicia cristiana y la moral del guerrero", en su libro *Las formas complejas de la vida religiosa* (Sarpe, Madrid 1985), p. 427-459.
 6. A. M. Romero y X. M. Pose, *Galicia nos textos clásicos* (Caixa Galicia 1988); C. Blanes, J. Bonet, A. Font y A. M. Rosselló, *Les Illes a les fonts clàssiques* (M. Font, Mallorca 1990); A. García Bellido, *La España del siglo primero de nuestra era* (Espasa-Calpe, Madrid 1986).
 7. Anónimo, *Lazarillo de Tormes*; M. Alemán, *Guzmán de Alfarache*; *La vida de Estevanillo González, hombre de buen humor, compuesta por él mismo*; B. Gracián, *El criticón*; M. Cervantes, *Don Quijote*; A. Cea y J. Alvarez, *Fuentes etnográficas en la novela picaresca española I* (C. S. I. C., Madrid 1984).
 8. J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, op. cit., p. 505-534.
 9. J. Caro Baroja, *Disquisiciones antropológicas* (Istmo, Madrid 1985), p. 354; J. Martí Pérez, "El folklorismo", *Anuario Musical* 45(1990), 317-352.
 10. E. Morin, *La méthode. 4: les idées* (Seuil, Paris 1991), p. 148-49; O. Pi de Cabanyes, "Nació", *Diari de Barcelona*, 12-4-92, p. 3.
 11. F. Andrés Orizo y F. Sánchez, "Los valores de los jóvenes" (Conferencia. Symp. Inter. ICEM. Barcelona, noviembre de 1991).
 12. E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1789* (Ed. Crítica,

- Barcelona 1991), p. 13-17.40-41.96-97.99.130; F. Murillo, "La nación y el ámbito de la democracia", *Sistema*, 36(1980), 37-52; G. Mairet, *Peuple et nation*, en Châtelet(F.), *Histoire des idéologies*, III (Hachette, Paris 1978), 57-75; J. Ortega y Gasset, *La reveli3n de las masas* (Espasa-Calpe, Madrid s/f), p. 144.147; A. Delgado-Gal, "Otra vez la naci3n", *D16G*, 20-4-92, p. 2; "Filosoffa e naci3n", *D16G*, Foro Galego, 11-4-92, 4-5.
13. A. Guerra, "Las naciones de Europa. La infravaloraci3n de la identidad por parte de la izquierda", *Cuadernos 91 noventa* 7(1992), 16-18; P. de Vega, "El car3cter burgu3s de la ideolog3a nacionalista", *Sistema* 16(1977), 63.
 14. La violencia nacionalista de ETA ha tomado como modelo el eclesi3stico, cfr. J. Zulaiza, *Violencia vasca. Met3fora y sacramento* (Nerea, Madrid 1990), p. 81
 15. Maffesoli(M.), *La transfiguracion. La tribalisation du monde* (Grasset, Paris 1992), p. 248; A. D. Smith, *Las teor3as del nacionalismo* (Pen3sula, Barcelona 1976), p. 77-106; M. Weber, *Econom3a y sociedad* (F. C. E., Mexico 1964), I, 324-327; II, 678-682; M. Rivieri, "La enfermedad de la identidad", *Cuadernos 91 noventa* 7(1992), 28.
 16. P. Cordoba Montoya, "La Virgen y el ciudadano", *Fundamentos* 1(1992), 113.
 17. C. Perrot, *J3sus et l'histoire* (Descl3e, Paris 1979), p. 179-181; P. Worsley, "Millenarium movements in Melanesia", *The Rhodes-Livingstone* 21(1957); M. Aug3, *G3nie du paganisme* (Gallimard, Paris 1990), p. 287; J. Bott3ro, "Proph3tisme babylonien et monoth3isme d'Isra3l", *Recherche et documents du Centre Thomas-More*, n. 31(1981); N. Cohen, *The pursuit of the Millenium* (Secker et Warburg, Londres 1957).
 18. B. Spinoza, *Tratado pol3tico*, VII, 19 (Alianza, Madrid 1986), p. 152; N.

- Elias, *La sociedad de los individuos* (Península, Barcelona 1982), p. 258-261.
19. C. J. Cela, *Cristo versus Arizona* (Seix Barral, Barcelona 1988), p. 76.
 20. Homero, *Odisea*, rapsodia IX (Orbis-Origen, Barcelona 1982), p. 114.
 21. B. Spinoza, *Tratado político*, X, 4, op. cit., p. 215.
 22. Apiano, *Iber.*, 73-74.
 23. L. Anneo Floro, II, 33, 50.
 24. Estrabon, III, 4, 17.
 25. F. Fernández del Riego, *Pensamento galeguista do século XX* (Galaxia, Vigo 1983); R. Maiz, "Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: M. Murguía", en *Reis* 25(1984), 137-180; X. R. Quintana, "Ramón Otero Pedrayo (1888-1976). Nacionalismo y cultura en Galicia", en *Historia* 16, año XIII, n. 147, p. 99-106; X. Rojo Salgado, *O galeguismo* (Revista Coordinada, Coruña 1989).
 26. M. Mandianes, *Las serpientes contra Santiago* (Sotelo Blanco, Santiago 1990), *Peregrino a Santiago. Viaje al fin del mundo* (Barcelona, Ronsel, 1993).
 27. A. Rodríguez Castelao, *Sempre en Galiza* (Galaxia, Vigo 1986), p. 33. 92. 300. 367. 368. 391. 409; B. Vicetto, *Historia de Galicia* VII (Taxonera, Ferrol 1873), p. 510.
 28. J. A. Portero y R. L. Blanco, "Astención y transferencia de voto en Galicia en las elecciones generales del 28 de octubre de 1982", en *REIS* 28(1984), 119-150; X. R. Barreiro, "Las elecciones de la unión liberal (1858) en la provincia de Orense y el tema del caciquismo", en *I Xornadas de Historia de Galicia* (Diput. de Ourense, Orense 1985),

- 49-92; M. Cancio, *Sociología de la política en Galicia y en España* (Castro, Coruña 1985); B. Cores Trasmonte, *O libro negro da Galicia electoral* (Santiago 1978); L. Garcés, *Elecciones municipales. Junio 1987* (Biblioteca Gallega, Coruña 1987); X. López y otros, *Elecciones generales. Junio 1986* (Biblioteca Gallega, Coruña 1986); A. Torres, “Unha ollada sobre o problema fundamental de Galicia: aproximación desde Castelao e Rosalía”, en *Grial*, n. 69(1980), 257-275; R. Varela y otros, *Las segundas elecciones autonómicas gallegas* (Biblioteca Gallega, Coruña 1986).
29. C. González Pérez, *A festa dos maios en Galicia* (Dip. de Pontevedra, 1986).
30. A. Rodríguez Castelao, op. cit., p. 103-104.119.
31. A. Rodríguez Castelao, op. cit., p. 14.107; C. Lisón, *Antropopogía cultural de Galicia* (Siglo XXI, Madrid 1971), p. 47; cfr. S. Tax de Freeman, “Los municipios del norte de España. Una perspectiva desde la fuente”, en *Ethnica* 19(1983), 81-103; F. E. de Tejada y G. Pércopo, *El reino de Galicia hasta 1100* (Galaxia, Vigo 1966), p. 28-29; R. Otero Pedrayo, *Ensaio histórico sobre a cultura galega* (Galaxia, Vigo 1982), p. 49; T. G. E. Powel, *Les celtes* (Arthaud, Paris 1961), p. 77; A. Guillerm, *Le défi celtique* (J. Picollec, Paris 1986), p. 143.160-169.
32. B. Vicetto, *Historia de Galicia*, III, op. cit., p. 135; M. Murguía, *Galicia* (Cortezo, barcelona 1888), p. XI; A. Rodríguez Castelao, op. cit., p. 43.25.230.251; R. de Castro, *Poesías* (Patronato, Pontevedra 1982), p. 75; B. Losada Castro, en *Alborada*, xuño-xullo de 1989, p. 23.
33. J. C. Cela, *Mazurca para dos muertos* (Seix Barral, Barcelona 1984), p. 162

34. *Synodicon Hispanum* I(B. A. C., Madrid 1981), Mond. 22(1541), 4, p. 74
35. A. Rodríguez Castelao, op. cit., p. 107; J. C. Paz Ares, *Instituciones al servicio de la casa en el derecho civil de Galicia* (Salamanca 1964); C. Lisón, *Antropología*, op. cit., p. 173-199; R. Lutz Bauer, "Inheritance and inequality in a Spanish Galician community, 1840-1935", *Ethnohistory* 34:2(1987), 171-193;
36. J. C. Cela, op. cit., p. 147.219.231.
37. M. Gondar, *Romeiros do alén* (Xerais, Vigo 1990), p. 175.
38. X. L. Méndez Ferrín, *Antón e os inocentes* (Novela. Sotelo Blanco, Barcelona 1986), p. 20.
39. B. Vicetto, *El lago de la Limia. Historia caballeresca del siglo IX* (Castor Míguez, Coruña 1861); J. Taboada, "La leyenda de la Laguna de Antela", *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXIV(1969), 348-362
40. M. Mandianes, "Las patatas de la Limia" y "Zona catastrófica", *D16G* 28-11 y 15-12 del 92, p. 2 y 4 respectivamente.
41. Destruído
42. M. Mandianes, *Que enterren o meu corazón en Loureses* (Diario 16 de Galicia, Vigo 1992), 48-49, y "Más sobre concentración parcelaria", *D16G*, 11-1-91, p. 2; O. Sotelo y M. Mandianes, *A Concentración Parcelaria* (Santiago, Sotelo Blanco, 1994).
43. A. Rodríguez Castelao, op. cit., p. 238; J. Fariña Tojo, *Los asentamientos rurales en Galicia* (Inst. de Estu. de Administración Local, Madrid 1980); A. M. Romero, *El habitat castreño* (COAG, Santiago de Compostela 1979).

44. J. Taboada, "A encrucillada", *Boletín Auriense* V(1975), 101-112; M. Mandianes, "El centro del mundo para los gallegos", *Ethnica*, 18, I(1982), 110-124, "El niño y el espacio en Galicia", *Rev. de Dialect. y Trad. Populares* XLI(1986), 243-254, "El espacio del clérigo en Galicia", *Anuario de Estudios Medievales* 18(1988), 229-233 y "La mujer y el espacio en Galicia", *Boletín Auriense* XVIII-XIX(1988-89), 241-246.
45. J. A. Fernández de la Rota, "Gerarquización y reproducción doméstica en un viejo escenario rural gallego", *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXXIII(1982), 611-623; J. M. González Reboredo, "Notas antropológicas sobre la importancia del pueblo en la Galicia oriental", *Cuadernos de Estudios Gallegos* (1984-85), 529-546; M. Mandianes, "Institución y autoridad en Loureses", *Boletín Aur* XV(1986), 279-293.
46. E. Ferreira Priegue, *Galicia en el comercio marítimo medieval* (F. Pedro Barrié de la Maza. Colección de documentos históricos, Coruña 1988), p. 201-203. 661-662. 673-674; *La Voz de Galicia*, 27-1-1989.
47. J. Farina Jamardo, *La parroquia rural en Galicia* (Instituto de estudios de administración local, Madrid 1975); J. A. Fernández, *Antropología de un viejo paisaje gallego* (CIS, Madrid, 1984), p. 35- 206; X. A. Fidalgo, *Antropología de una parroquia rural* (Publicaciones de C. R. de Orense, Orense 1988); C. Lisón, *Antropología cultural de Galicia*, op. cit., p. 56-109; F. López Cuevillas y X. Lorénzo, *Vila de Calvos de Randín. Notas etnográficas e folklóricas* (S. de. E. G., Santiago de Compostela 1930) y *Parroquia de Santa Marta de Belle* (S. de E. G., Santiago de Compostela 1936); J. Ramón e Fernández Oxea, *Santa Marta de Moreiras* (Sargadelos, Coruña 1982); V. Risco y otros, *Terra de Melide* (Seminario de Estudos Galegos, Santiago de Compostela 1933); N. Tenorio, *La aldea gallega* (Cadiz 1914).
48. Manuel María, *O ritual para unha tribu de concello* (Follas Secas, Ourense 1986), p. 118; R. de Castro, *Poesías*, op. cit., p. 196.

49. *Synodicon Hispanum* I, op. cit., Orense 28-29(1643-1544), XX, 2, p. 224.
50. Estrabón III, 3, 5.
51. L. M. García Maña, *La frontera portuguesa en la provincia de Ourense* (Boletín Auriense. Anexos 11, Ourense 1988), 216 pp.; B. Afonso, "A Lombarda. Uma zona raina de Tras-os-Montes", en *II Coloquio galai-co-portugués* (Santiago de Compostela 1984), pp. 295-320; *Lindeiros da galeguidade. Actas do Simposio de antropoloxía* (Consello da Cultura Galega, Santiago 1991).
52. Diarios de la primera quincena de octubre de 1992 y de la primera quincena de enero de 1993.

LE JUDEO-ESPAGNOL DU MOYEN-ORIENT DIACHRONIE ET COUCHES LINGUISTIQUES

Haïm Vidal SEPHIHA (Sorbonne Nouvelle - INALCO)

1. Sources

Lors de leur expulsion d'Espagne en 1492, les Juifs emportèrent les variétés de l'espagnol d'alors (léonais, aragonais et surtout le castillan, langue de la cour des Rois Catholiques), communes aux tenants des trois religions.

C'est là le substrat de ce qui allait devenir vers 1620, le judéo-espagnol vernaculaire, ou *espanyol* tout court¹ *djudezmo*, *djudyo*, *djidyo*, *spanyolith*, ou encore *espanyoliko*, lequel bien sûr évoluerait à son tour. Nous ne nous occuperons pas ici de ce qu'il deviendra au Maroc et en Oranie, à savoir, respectivement la *haketiya* et le *tetauni*².

Nous disons bien vers 1620, car ce n'est que petit à petit que les voyageurs espagnols péninsulaires ne reconnurent plus l'ancêtre de leur langue dans l'espagnol des descendants de leurs expulsés et l'attribuèrent à la judéité de ceux-ci³. Les Turcs musulmans ne connaissant l'espagnol que par la minorité juive (*millet*), l'appelèrent en turc *yahudice*, "juif"⁴.

Ainsi, par un contresens de l'histoire, leur langue devint leur identificateur. *Djudyo*, désigna à la fois la langue (pour nous, le judéo-espagnol vernaculaire) et le locuteur judéo-espagnol (le Judéo-Espagnol) ainsi que le *yidiche* (all. *jüdisch*, 'juif') pour les Achkénazim. Par un semblable contresens de l'histoire, on aurait probablement attribué une *langue judéo-française aux Canadiens francophones, s'ils avaient été juifs. Absurde n'est-ce pas? Et pourtant le glossonyme *judéo-espagnol* s'imposa.

1.1 Un musée vivant de l'espagnol vernaculaire du XVème siècle

1.1.1 Phonétique

En 1492, cela va de soi, le castillan n'avait pas encore subi les changements suivants: le dévoisement des sifflantes⁵ et la naissance de la *jota*. C'est ainsi que le [-z] intervocalique d'alors, se maintiendra. On continuera de prononcer [meza] pour *mesa*, '(avec [s]) 'table' - [kaza] pour *casa*, 'maison', [ermozo], en Turquie ou [fermozo], à Salonique, pour *hermoso*, 'beau' - etc., mais aussi, dans les liaisons: [loz-ižos i laz-ižas de miz - ermanos] pour *los hijos y las hijas de mis hermanos*, 'les filles et les fils de mes frères'. De même, on continua de prononcer [kaša] pour *caja*, 'boîte, caisse', ou [paža], pour *paja*, 'paille', ou encore [ǰente] pour *gente*, 'gent' ou 'gens'. C'est précisément pour cette raison que *Don Quixote* [Don Kišote], aujourd'hui *Don Quijote* (avec *jota*), nous est parvenu en France sous sa forme *Don Quichote* avec CH qui correspond au X d'alors. Si la *jota* avait existé alors, les Français auraient écrit **Don Quirote* (du verbe *roter*) comme ils prononcent encore aujourd'hui *Rouanne Carlos* pour *Juan Carlos*, ou *Mirail*, voire *Mireille*, pour *Mikhail* (*Gorbatchev*).

Se maintiendra aussi la distinction entre [b] et [v]: [kantava], pour *cantaba*, 'je ou il chantais/t' - [eskrivia] pour *escribia*, 'j' ou il écrivais/t' - [bovo] pour *bobo*, 'sot, niais' - [bivir] pour *vivir*, 'vivre' - [bavas] pour *babas*, 'bave(s)' - [bever], pour *beber*, 'boire' - [pwevlo], pour *pueblo*, 'peuple', etc.

Y persistent aussi les formes *kavdal* - *kovdisya* - *kovdo* - *sivda(d)* - *sivdadino* - *devda* - *bivda* - etc., qui donneront respectivement, plus tard en espagnol, *caudal*, 'biens, fortune' - *codicia*, 'cupidité, convoitise' - *codo*, 'coude' - *ciudad*, 'ville, cité' - *ciudadano*, 'citadin, citoyen' - *deuda*, 'dette' - *viuda*, 'veuve' - etc.'

On y trouve aussi de nombreux "vulgarismes" d'alors: *agora* - *prove* - *güevo* - *güerfano* - *güele* ou *gole* - *güezmo* - *güerto* - *güeso* - *güerko* - *duspues* - *estonses* - *munčo* - etc., pour *ahora*, 'maintenant' - *pobre*, 'pauvre' - *huevo*, 'oeuf' - *huérfano*, 'orphelin' - *huele* 'ça sent, il sent' - *huasmo* 'odeur' - *huerto*, 'jardin' - *hueso*, 'os' - *huerco*, 'diable' - *después*, 'ensuite' - *entonces*, 'alors' - *mucho*, 'beaucoup' - etc.

1.1.2 Morphologie

Les formes anciennes, *do* - *vo* - *so* et *esto*, pour *doy*, 'je donne' - voy 'je vais' - *soy*, 'je suis' et *estoy*, 'je suis, je me trouve être', seront perpétuées.

Les formes *muestro* et *nuestro*, 'notre', coexisteront.

Les secondes personnes du passé simple ont déjà tendance à s'adjoindre une -s finale. Ainsi, *kantaste*, 'tu chantas' - *komiste*, 'tu mangeas' - *eskriviste/eskreviste*, 'tu écrivis' - etc. donneront respectivement *kantastes* - *komistes* - *eskrivistes/eskrevistes* - etc., et plus tard - ce que révèlent les bibles en ladino (judéo-espagnol calqué⁶ dont nous reparlerons) - *kantates* - *komites* - *eskrivites/eskrevistes*, par dissimilation des *s*, et leur report en désinence, par analogie avec toutes les secondes personnes des verbes, à tous les temps et à tous les modes. Ce dernier exemple *eskrivir/eskrevir*, illustre aussi le polymorphisme de cette langue, qui est loin d'être fixée en 1492. Il en sera de même des diphtongues, un verbe comme *kontar*, 'conter et compter' ne diphtonguant pas, alors que coexistent les déverbaux diphtongués *kuento*, 'conte, récit, compte' et *kuenta*, 'nombre, compte et considération'.

Se perpétuera aussi la métathèse *dl* > *ld* de l'impératif *kantadlo*, *kantaldo*, 'chantez-le' ou *kantadle*, *kantalde* 'chantez-lui' - *komedlo*, *komeldo*, 'mangez-le' - *eskrividlo*, *eskrivildo* 'écrivez-le' - etc. au point que le turc *na*, 'Tiens!, Voilà!', peut s'adjoindre ce -*ldo* ou -*ldos*, comme s'il s'agissait d'un verbe à l'impératif assimilé à un exclamatif: *naldo*, 'le voilà', - *naldos*, 'les voilà' voire, le pronom étant voilé par la métathèse, *naldolo*, *naldolos*⁷.

On continuera également de recourir à la désinence verbale fréquentative -*ear*, mais comme hispaniseur verbal de tous les emprunts, excepté ceux d'origine française⁸. Ainsi, tc. *dayanmak*, 'résister, endurer' *dayanear* - tc. *patlamak*, 'crever' *patladear* - tc. *acimek*, 'avoir pitié' *ağidear* - héb. *herem*, 'excommunication' *heremear*, 'excommunier' -, mais

fr. *rédiger* *redižar* - *s'amuser* *amüzarse* -, sans -*ear.*, la nouvelle équivalence -er du fr.= -ar de l'esp. s'imposant. Ce sera là l'une des caractéristiques de ce que nous appellerons judéo-fragnol formé à partir de la gallomanie galopante due à la création des écoles de l'Alliance Israélite Universelle⁹.

La désinence *-dero* se maintiendra, mais se spécialisera comme formant des manies¹⁰. Ainsi, de *arraskadero*, au sens de 'prurit, démangeaison' on passa à celui de 'manie ou habitude désagréable de se gratter' - de même, *asentadero*, 'manie de s'asseoir' - *chupadero*, 'manie de sucer tout ce qui tombe sous la main' - *mešedero*, 'manie de se balancer d'avant en arrière' - *pišadero*, «manie, envie d'uriner avec fréquence, polyurie», dit Néhama¹¹ - etc.

Partant du substrat espagnol de 1492, il nous a bien fallu annoncer dès à présent des changements ultérieurs. Il serait difficile de procéder autrement. Nous poursuivons donc cette étude en n'hésitant pas à évoquer les étapes postérieures, notamment les apports des adstrats. tant lexicaux que phonétiques et morphologiques, voire syntaxiques.

1.1.3. Lexique et sémantique

Les exemples abondent: *merkar* - *trokar* - *daynda* - *preñada* - *barragan* - *meatad*- *mansevo*-*manseves* - *manyera* -*maldičo* - *morar* - *melezina* - *melezinar* - *manziya* - *munčiguar* - *fručiguar* - *veluntad* - *onde* - *morsiegalo* - *konseja* - *topar* - etc. pour en esp. mod. respectivement : *comprar*, 'acheter' -*cambiar*, '(é)changer' - *todavía* 'encore' - *encinta* ou *embarazada*, 'enceinte, grosse', *preñada* aujourd'hui, étant réservé aux animaux - *héroe*, 'héros' : le féminin *barragana* a pris aujourd'hui en esp. mod. le sens de 'concubine' - *mitad*, 'moitié' - *joven*, 'jeune' - *juventud*, 'jeunesse' (en ladino persiste un terme plus archaïque encore, *mosedades*¹², comme dans *Las mocedades del Cid* de Guillén de Castro dont s'est inspiré Corneille) - *estéril*, 'stérile' - *maldito*, 'maudit' - *vivir* ou *habitar*, 'habiter' - *medicina*, 'remède' - *curar*, 'soigner, guérir' - l'ancien *mancilla* substitué par *compasyon*, 'compassion, pitié' ou, à partir du tc. *acimak*, 'prendre en pitié', en j.-e. actuel, *ağideasyon* - *multiplicar*, 'multiplier' - *fructificar*, 'fructifier' - *voluntad*, 'volonté' - *donde*, 'où' - *murciélago*, 'chauve-souris' - *cuento*, 'conte, narration' - *encontrar*, 'rencontrer' - etc.

On conservera également le genre féminin de certains substantifs terminés par - or alors qu'ils sont passés au masculin par analogie avec les noms de métiers masculins en - or: *la savor*, 'la saveur' - *la kolor*, 'la couleur' - *la onor*, 'l'honneur' - *la lavor*, 'le labeur, le travail' - etc.

Mais aussi des créations lexicales¹³ du ladino⁶: produit de la traduction mot-à-mot de l'hébreu en un espagnol qui remonte au XIII^e siècle, voire au XII^eme, si on retient la date attribuée par Moshé Lazar à *La Fazienda de Ultra Mar*¹⁴: *alečar* (B.1, p.255), - *akunyardar/ear* - (B.1, p.432 sous «kuniado») - *amaridar* (B.1, p.262) - *vidas largas* (B.1, p.571) - *vedar* (p.563) - *tortura* (p.557) - *soberbiar* (B.1, p.539) - *regmir* (B.1, p.509) - *plenismo* (B.1, p.497) - *ildo/idolo* (B.1, p.401) - *folor* (B.1, p. 403 sous «ira») - etc., tous termes du ladino, nous l'avons dit, plus archaïque que la langue vernaculaire, termes auxquels correspondent en esp. mod. respectivement : *amamantar*, 'allaiter' - *cumplir con la ley del levirato* 'respecter la loi du lévirat' - *casarse*, 'se marier' - *¡vida larga !*, 'longue vie!' - *prohibir*, 'interdire' - *injusticia*, 'injustice' - *ensoberbecerse*, 's'enorgueillir, s'enhardir' - *redimir*, 'racheter, rédimer' - *perfecto*, 'parfait' - *idolo*, 'idole' - *furor*, 'fureur' - etc.

1.1. 4 Syntaxe

L'archaïsme syntaxique le plus marquant apparaît au niveau des possessifs du type *el mi ermano/mi ermano*, 'mon frère' - *la miya madre/ mi madre*, 'ma mère' - *los mis kunyados/ mis kunyados*, 'mes beaux frères' - etc. La deux formes coexistent, mais la première, la plus archaïque est plus fréquente en poésie et particulièrement dans les *romances* (masc.), appelés *romansas* (fémin.) en judéo-espagnol vernaculaire sous l'action de *romance*, féminin en français alors qu'il est masculin en espagnol.

D'autres formes anciennes comme *para selo dizir* au lieu de *dizirselo*, 'pour le-lui dire' et d'autres inversions subsisteront¹⁵.

1.1.5 Graphie.

Essentiellement en écriture hébraïque. Plus tard seulement adoption de l'alphabet latin., excepté pour le ladino, qui dès 1553(la fameuse *Biblia de*

*Ferrara*¹⁶⁾ sera écrit en caractères latins, style gothique, ainsi que ses descendants des Pays-Bas. Nous développerons ce point *infra*, 2.

1.2 Le ladino ou judéo-espagnol calque

Nous l'avons évoqué tout au long des points antérieurs et ne pouvons nous y attarder longuement.

Nous l'avons défini en 1.1.3. Ajoutons à cette définition la nature pédagogique-liturgique de cette langue qui essentiellement pédagogique, en Espagne déjà, acquit une seconde fonction, liturgique cette fois à force d'être répétée dans les *talmudé-torah* (écoles) pour ces enfants hispanophones d'alors. D'où ce *Este pan de la afrision ke komieron nuestros padres [...]* *Este anio aki, a el anio el vinién en tierra de Israel izos forros*, traduction mot-à-mot du texte araméo-hébreu sous-jacent et que psalmodiait mon père le soir de la Pâque juive, texte à syntaxe hébraïque (ladino ou judéo-espagnol calque) très différent de la traduction en ma langue parentale vernaculaire, le *djudezmo* ou judéo-espagnol vernaculaire: *Este es el pan de la afrision ke komieron nuestros padres [...]* *Este anio estamos aki, al anio ke viene estaremos en tyerra de Israel, ijos liberos* [nous soulignons les différences], bien plus proche, aux différences phonétiques près de l'espagnol contemporain, *Este es el pan de la aflicción que comieron nuestros padres [...]* *Este año estamos aquí, al año que viene estaremos en tierra de Israel, hijos libres*.

C'est dire que les Juifs espagnols emportaient d'Espagne la langue vernaculaire et traduisante (LV/LT) à la fois, puisqu'elle leur servit à traduire les textes liturgiques hébreux et araméens (L1) en un mot-à-mot fidèle pour donner une langue L2, qui fût le miroir fidèle de L1 sous habit espagnol, le ladino ou, dans ma terminologie le judéo-espagnol calque et ce, selon le parcours suivant:

L1 ----- LV/LT ----- L2(a)

alors que toute traduction normale aboutit directement à L2 = LV/LT

L1 ----- L2=LV/LT

Ce ladino aura statut de langue semi-sacrée. Sa syntaxe hébraïque en est le trait distinctif majeur, mais on peut y percevoir les changements (phonétiques, morphologiques et parfois lexicaux) dus aux impacts de LV/LT, qui elle, cela va de soi, évolue au cours des siècles¹⁷.

1.3 Les arabismes

1.3.1 Les arabismes hispaniques

On sait que l'espagnol a été considérablement marqué par l'arabe dont, selon R.Lapesa, il conserve près de quatre mille formes¹⁸. De plus, si la politique des Rois Catholiques tenta d'en extirper le plus possible, les Juifs eux, en conservèrent même de leur coexistence avec les Musulmans¹⁹. C'est ainsi que tout comme eux ils ne purent accepter le mot *Dios* (*DEUS*), à leurs yeux, erronément certes, un pluriel, considéré comme un «christianisme»²⁰, auquel ils substituèrent le calque de *Allah*, littéralement, 'le Dieu', d'où ce *El Dyo*, seule forme existante dans mon djudezmo maternel. De même, fut rejeté le mot *domingo* *DIES DOMINICUS*, dont ils percevaient encore le sens étymologique, 'le jour du Seigneur', autre «christianisme», et y substituèrent le mot arabe *alhad*, 'le premier', correspondant exactement au *Yom ²Ehad*, le premier jour de la création vétérotestamentaire. Il s'agit bien d'un arabisme hispanique et non d'un arabisme du turc, langue qui désigne le dimanche par *pazar*, le jour du marché.

Nombreux sont ces arabismes hispaniques conservés tant en ladino qu'en djudezmo²¹.

1.3.2. Arabisme turcs.

C'est dire, au risque d'anticiper, qu'il ne faut pas confondre ces arabismes hispaniques avec ceux du turc que nos Judéo-Espagnols ont empruntés plus tard, souvent sans y reconnaître des mots qu'ils possédaient déjà. C'est ainsi qu'ils adoptèrent *kibrit*, 'allumette', sans y reconnaître la racine arabe de leur *alcrebite*, 'soufre' ou encore *kira*, 'loyer' sans y reconnaître la racine arabe de *alquilar*, 'louer, prendre en location' - etc.²².

De même, la plupart des francophones ne reconnaissent pas leur *redingote* dans l'étymon *riding coat*.

2. L'espagnol puis le judéo-espagnol du Moyen-Orient.

Tel est le substrat déjà en soi composite, qu'emmèneront les Juifs espagnols dans l'Empire Ottoman en formation. Nous l'avons dit, ce n'est que vers 1620 que ce judéo-espagnol se distinguera des variétés d'espagnol de 1492 dont il est issu.

Il va de soi que les langues des peuples-hôtes et tout particulièrement le turc marqueront ce substrat hispanique de leurs impacts.

2.1 Les adstrats.

2.1.1 Les emprunts au turc.

Très tôt la langue turque pénétra ce substrat. Nous l'avons vu *supra* (1.1.2) au sujet de l'hispaniseur verbal *-ear*. Cette formation est systématique et j'ai pu constater sur place, à Istanbul, au cours de différentes enquêtes, que mes informateurs créaient ces verbes sans difficulté aucune, tantôt en *-ear* (*binmek*, 'monter à cheval' *binear* - *begenmek*, 'plaire' *begenear* - etc.), tantôt en *-dear*, quand le radical du verbe turc que je leur proposais, dictionnaire turc en main, se terminait par une voyelle, ainsi *boyamak*, 'Teindre, peindre colorier' *boya-dear* ou encore *patlamak*, 'éclater, exploser, crever' *patla-dear* - etc.

Bien sûr, outre les verbes, il y a toutes les autres parties du discours (cf. *supra*, 1.1.2, *na* assimilé à un impératif/exclamatif): *buz*, 'glace' qui entre même dans un intensif hétérosynonymique²³ du type *yelado buz*, 'gelé (j.-esp.)-glace(turc)', soit littéralement 'gelé-glace', c'est-à-dire, 'très froid' ou, aujourd'hui, 'vachement froid' - *cam*, 'vitre' *djam*, qui se pluralisera comme en esp. *djames* - *kömür*, 'charbon' *kimur* 'avec adaptation phonétique' - *ayde!* 'en avant!' adopté dans tous les Balkans - etc. etc. Il suffit de prendre le dictionnaire de Néhama pour les aligner. Le nombre de ces emprunts, selon Alain de Tolède²⁴, s'élève à 15% du lexique de ce dictionnaire, alors que celui de l'hébreu en occupe tout au plus 4%.

Il faut également y inclure les formants turcs qui permettent d'entrer en compositions mixtes, notamment pour les noms de métiers²⁵ dont les finales turques - *ci*, - *ci* (i non pointé), - *cü* ou - *cu* (*c* = *ç* en turc) ou les variantes en - *ç* (*ç*), se réduisent toutes à une seule désinence en judéo-espagnol, à savoir - *çi*, soit - *dji*, selon la graphie de Vidas Largas²⁶. Il va de soi que la syntaxe turque pourra également influencer le j.-esp.: *bever tutun*, (tc. *tütün içmek-* [ü] tc. passant alors à [u]), littéralement, 'boire du tabac' pour fumer, notamment le narguilé²⁷.

2.1.2. Les emprunts à l'hébreu

Nous l'avons dit, leur nombre tourne autour de 4%. Bien entendu il faut y distinguer les anciens emprunts des récents, lesquels correspondent à la naissance du sionisme et plus particulièrement à la création en 1948 de l'Etat d'Israël, les premiers se rapportant surtout à l'univers de la religion et de la synagogue, lieu géométrique de toute communauté juive, qui se retrouve si parfaitement dans le proverbe suivant *I el haham yerra en la teva*, 'Même le rabbin se trompe en chaire, c'est-à-dire plus faiblement, 'L'erreur est humaine'. On a emprunté une situation bien juive²⁸ (emprunt situationnel, ici emprunt synagogal). En outre, ce proverbe est émaillé de deux termes hébreux²⁹ (emprunts linguistiques): *haham*, 'sage' et plus particulièrement, 'rabbin' au Moyen-Orient et *teva*, 'boîte, arche, tribune'. On peut ainsi suivre la pénétration des emprunts hébreux, mais aussi turcs et autres dans les proverbes judéo-espagnols³⁰. Très peu d'emprunts au français car il s'agit d'un corpus mémorisé, à moins que les Français en fassent l'objet. Ainsi, *Kon un pardón se mata a un franko*, 'Avec un pardon on tue un Français', tant ceux-ci se faisaient remarquer en Orient par leurs façons brutales de se frayer un chemin tout en s'excusant. Et cette fois, avec l'emprunt au fr., *pardón* alors qu'existait *pedrón* issu par métathèse de *perdón*³¹. Il va de soi que ce lexique hébreu concernera en particulier la vie religieuse et synagogale: *ba'al din*, 'juge' préféré à *djuzgador* - *šohet*, 'abatteur rituel', préféré à *degoyador* - *rohes* (hébr. *rohets*, 'laveur de morts'), préféré à *lavador* - *barmizva* (*barmitsva*), 'majorité du jeune garçon' - *berit* ou *berit mila* (*berith milah*), 'circoncision' - etc., tout le champ sémantique des activités attenantes à la vie communale juive, de la berceuse au fossoyeur, en passant par toutes les professions et tous les actes plus ou moins sacralisés. Il

semble que le sacré se distingue du profane précisément par le recours au vocabulaire hébreu³². D'autres termes hébreux furent adoptés à des fins intensives ou stratégiques face aux représentants d'autres ethnies: *Hahamim* ou encore *hahames*, voire *hahamimes* (plur. hébr. + plur. esp.), 'sages, rabbins' - mais aussi *ladrones* bien esp., 'voleurs' et *ladronim* (avec plur. hébreu qui en intensifie le sens), 'voleurs de grands chemins' - *nekevá* (hébr., 'femme'), mais «(Nom familier, légèrement ironique et méprisant par lequel, entre hommes on désigne une femme)», dit J.Néhama - *bené amenu*, «es de los bene amenu: 'c'est un enfant de notre peuple; il est des nôtres' (en langage compris seulement des Juifs)», dit J.Néhama. - etc.

On peut également trouver des compositions du type (tc. + diminutif esp.) *hammaliko*, 'petit porte-faix' - *azlahadji* ou *azlahali* (hébr. + tc.), 'chanceux, veinard' - *purimlik*, (hébr. + tc.) 'cadeau offert à l'occasion de la fête de Purim' - *argatlik* (grec + tc.), 'travail de simple manoeuvre' - *bragali*, (esp. + tc.) 'commente J.Néhama - et ces formants fonctionnent encore aujourd'hui. Une étude systématique en cours du Dictionnaire de Néhama et de mes archives, me permettra bientôt d'en faire un relevé exhaustif. Il va de soi que le substrat, assimile tous ces emprunts qu'ils soient turcs ou hébreux selon des procédés spécifiques. C'est ainsi que l'affriquée hébraïque, le *tsadé* [ts], se simplifiera en fricative [s], laquelle à son tour pourra se sonoriser selon sa position dans le mot³³.

2.1.3 Les emprunts au ladino (ladinismes)

Nous l'avons dit plus haut, le ladino, langue calque, pédagogique et liturgique à force d'être répétée, marquera également le djudezmo. C'est ainsi que, *A el anyo el vinyén en tyerra de Israel* 'L'an prochain en terre d'Israël' de la *Haggadah de Pesah*, le récit de la Pâque juive (cf. *supra*, 1.2), se réduira à *A el anyo el vinyén* dans le sens de 'Aux calendes grecques' ou plus brutalement 'Tu peux compter dessus et boire de l'eau claire' ou 'Quand les poules auront des dents' ou encore 'la semaine des quatre jeudis' [aujourd'hui, 'des quatre mercredis']. De même, *kada uno i uno*, calque de l'hébr. *kol ehad ve-ehad - a las vejezes*, au lieu de l'esp. *a la vejez* 'au cours de la vieillesse' - *Vidas largas!*, 'longue vie!' au lieu de *vida larga* - etc. et plus particulièrement lorsque le judéo-hispanophone se veut plus littéraire³⁴.

2.1.4 Les Emprunts à l'italien

De nombreux termes italiens apparaissent également en judéo-esp. Certains anciens, comme *perso*, 'perdu', part.passé plus archaïque que *perduto*, dans l'expression *perso hazino*, (ital. + arabisme hispanique), 'gravement malade' - *malgrado*, 'malgré', alors qu'en esp. il a le sens de ' de mauvais gré'; sémantiquement dans *malgrado* se sont concentrés les sens communs de l'italien et du fr. *malgré* - *allora*, 'alors' au lieu de *estonces/entonces*, les trois formes coexistant, ce qui donne un polymorphisme remarquable, au point que *bras dessus, bras dessous* peut s'exprimer ainsi: 1) *braso kon braso* - 2) *dandose el braso* - 3) *ala bračeta* (de l'italien) 4) *angaže* (fr. engagé) - 5) *angalya* (gr.). C'est vraiment une langue protoplasmique.

Ce dernier emprunt à l'italien est plus récent . Petit à petit, à Salonique, ville longtemps en relations avec Venise, la phonétique italienne s'est imposée de plus en plus, de façon telle, que coexistent des formes comme *etchetera/etsetera* - *prechizo/presizo* - *inotchente/inosente* - etc.³⁵. Nombreux d'ailleurs furent les Séfarades qui passèrent par Livourne et d'autres villes italiennes avant de se rendre à Salonique ainsi qu'à Istanbul où, toutefois, l'influence italienne ne fut jamais aussi forte.

2.1.5 Les emprunts au grec.

Le grec *piruni*, 'fourchette', instrument apparu au cours du XVIème siècle, fut l'un des premiers grecismes à être adoptés par les Judéo-Espagnols, qui en firent *pirón*. Il y en eut d'autres bien sûr, mais bien peu par rapport au turc: *papas*, 'pope', qui finit par prendre le sens de membre du clergé chrétien y compris le curé - *angalya*, 'bras dessus bras dessous - aera, pas de porte' gr. *aeras* - *agorá*, 'place publique, marché', terme qui par la place de son accent tonique se distingue de l'esp. *agóra*, 'maintenant' - *argat* (gr. *ergatis*), 'ouvrier non qualifié, manoeuvre' - etc. (Enquête et décompte en cours).

2.1.6 Emprunts divers

En fin de compte, dans chacun des pays où se sont trouvés nos Judéo-Espagnols dans l'Empire Ottoman, mais aussi dans leurs migrations ultérieures³⁶ vers l'Occident et en particulier les Etats-Unis où, *beggear* sera créé sur *to beg*, 'demander, prier' ou encore *drivear* sur *to drive*, 'aller en voiture' - etc., alors qu'en Serbie, sur *tchitati*, 'lire' on créera *tchitear* et seront repris de nombreux germanismes adoptés par le serbe; qu'en Roumanie, une langue romane proche, la phonétique roumaine influencera celle du jud.-esp.³⁷; qu'en Egypte seront adoptés de nombreux arabismes et que dans tous les autres pays de cette nouvelle diaspora la langue des pays-hôtes interférera avec la leur, jusqu'à s'effacer entièrement devant l'espagnol moderne de la péninsule ou de l'Amérique hispanophone, avec toutefois quelques vestiges d'une affectivité profonde, notamment dans le répertoire des romans³⁸.

2.1.7 Gallomanie galopante du judéo-espagnol d'Orient

Avec la création des écoles de l'Alliance Israélite Universelle, fondée à Paris en 1860, le français, déjà prestigieux alors en milieu ottoman, va servir de modèle aux Judéo-Espagnols qui iront y puisant de façon exponentielle. J'en ai décrit les étapes dans la presse judéo-espagnole³⁹ et étudié ses impacts multiples dans divers articles⁴⁰. Même la phonétique espagnole s'en trouvera considérablement modifiée, d'une part, par l'abandon de la graphie hébraïque à partir de 1927 environ, d'autre part par l'influence de la nouvelle graphie latine du turc, où les sons [oe] et [ü] seront écrits respectivement ainsi: *ö* et *ü*, de telle façon que *profesor* passera à *profesör*, et *meldadura*, 'lecture' à *lektüra*. C'est là une véritable révolution qui va accélérant l'agonie de cette langue. Le judéo-espagnol sera pris d'une gallomanie galopante; le lexique connaîtra l'adoption de centaines de mots français souvent empruntés à travers le turc qui en fait autant⁴¹. La syntaxe aussi sera atteinte et les vieilles règles de concordance des temps seront abandonnées pour singer le fr.: *Dile de venir*, calque de *Dis-lui de venir*, au lieu de *Dile ke venga - Para ke venga le prometi este livro*, 'Pour qu'il vienne je lui ai promis ce livre' au lieu de *para ke vinyera le prometi este livro*. Ainsi sera créé un nouvel état de langue que j'ai dénommé judéo-fragnol.

Sont-ce là les derniers soupirs de ma langue maternelle dont on ne cesse de pronostiquer la mort depuis plus de 60 ans ? Je ne sais. Mais pour les sociologues et les linguistes cette histoire d'une langue polymorphe, protoplasmique et multiinterférentielle est pleine d'enseignements et mérite toute leur attention.

NOTES

*) Nous donnons après ces notes, notre bibliographie succincte numérotée de 1 à 27 et à laquelle nous renvoyons le lecteur en donnant le numéro de ladite bibliographie précédé de B : B.1, B.2, B.3 ... B.27.

1. «*Komo lo dizes en espanyol?*», me disait ma mère, lorsqu'elle ne comprenait pas un mot ou un propos français, ramené de l'école.
2. Cf. 1) José BENOLIEL, *Dialecto judeo-hispano marroquí o Hakitia*, C.S.I.C., Madrid, 1977 - 2) H.V.SEPHIHA, a) B.17, - b) B.18, - c) B.20, pp. 82-92 et *passim*.
3. Pour avoir un aperçu de la formation de l'ethnie judéo-espagnole cf. B4. Voir aussi B.2 pour mieux comprendre la «Problématique du judéo-espagnol», ainsi que B.20.
4. D'où mille et une anecdotes, parmi lesquelles, celle-ci: L'arrivée du premier bateau de guerre espagnol à Istanbul, fut annoncée par ces cris parmi les non-Juifs: «Un bateau de guerre juif, un bateau de guerre juif!».

5. Titre d'un chapitre de *Economie des changements phonétiques* d'André Martinet, Berne, A.Francke, 1955.
6. Cf. B.1 - B.9.
7. SEPHIHA, H.V., «Métathèses en judéo-espagnol », in *Actes du XVIIIème Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes* (Université de Trèves (Trier), 1986, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1991, t.III, pp.111-117.
8. Cf. B.16.
9. Cf. B.8.
10. Cf. B.13.
11. Joseph Néhama, *Dictionnaire du judéo-espagnol*, C.S.I.C., Madrid, 1977 - Monument lexicologique unique pour l'étude du judéo-espagnol. Cf. à ce sujet B.7.
12. Cf.B.1, p.464.
13. Cf. B.5.
14. Cf. B.6, B.22.
15. Cf. a) Max Leopold WAGNER, *Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel*, Wien, 1914 - b) C. CREWS, *Recherches sur le judéo-espagnol dans les pays balkaniques*, Paris, 1935.
16. Cf. B.1, - B.26 et H.V.SEPHIHA, « Le ladino (judéo-espagnol calque) - Originalité des bibles judéo-espagnoles orientales du XVIIIème», in *Cahiers d'Etudes Juives*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986, n° 1, pp.109-126.
17. Cf. B.3, et B.9, *passim*..

18. Rafael LAPESA, *Historia de la lengua española*, Gredos, Madrid, neuvième édition, 6^{ème} réimpression, 1988, pp.129-156, ici, p.133.
19. Richard AYOUN et H.V.SEPHIHA, *Séfarades d'hier et d'aujourd'hui, 70 portraits*, éd. Liana Levi, Paris, 1992, «Hispanophonie et arabophonie des séfarades avant 1492», pp.295 -307.
20. Cf. B.10.
21. Cf.B.27.
22. Cf. note 21.
23. Cf. H.V. SEPHIHA, «L'intensité «hétérosynonymique» en judéo-espagnol», in *Recueil des résumés du Onzième congrès de la Societas Linguistica Europea*, sept. 1978 (non paginé).
24. Cf. H.V.SEPHIHA, Extrait des rapports sur les conférences de judéo-espagnol au cours des années 1979-1980 et 1980-1981, *Annales de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (IVème section)*, Sorbonne.
25. Cf. B.12.
26. Vidas Largas, Association pour le maintien et la promotion de la langue et de la culture judéo-espagnole, 37, rue Esquirol, 75013 Paris. Cf. sa revue, *Vidas Largas*, n° 7, Paris, 1988, «Normes graphiques de Vidas Largas», p.118.
27. Cf. Livres cités *supra*, note 15.
28. Cf. B.15, - B.25, et B.19.
29. Cf.B.14.
30. Cf. H.V.SEPHIHA, «Les emprunts linguistiques dans le refranero judéo-espagnol», in *Hommage à Abdon Yaranga Valderrama*, à paraître.

31. Cf. art. cité, *supra*, note n° 7.
32. Cf. art. cité, *supra*, note n° 25 et B.14.
33. Cf. H.V.SEPHIHA, «Le sort du tsadé en judéo-espagnol d'Orient», in *Vidas Largas*, n° 6, Paris, 1987, pp. 57-58.
34. Cf. H.V.SEPHIHA, «Sacré, littéralité et littérarité», in *Colloques de la Société Ernest-Renan*, Orsay, 1977, pp. 13-19.
35. Cf.) 1) H.V.SEPHIHA, «Ladino et Djudezmo» in, *Salonique 1850-1918 - «La ville des Juifs» et le réveil des Balkans*, Autrement, Série Mémoires 12, Paris, 1992, pp.79-95 - 2) COHEN-RAK, Nicole, «*La Solidaridad ovradera*» (*journal socialiste judéo-espagnol de Salonique - 1911-*), édition de 7 numéros - traductions - Index divers - considérations linguistiques, Thèse de doctorat, dirigée par H.V.Séphiha, 1986. Exemplaires dactylographiés. - 3) B.23, *passim*..
36. B.4, pp. 60-69 et «Et Maintenant...», pp. 70-96.
37. Cf. SALA Marius, *Phonétique et phonologie du judéo-espagnol de Bucarest*, Mouton, La Haye-Paris, 1971.
38. C'est ainsi que les Judéo-Espagnols ont appelé les *romances* (masc.) espagnols sous l'influence de *romance* (féminin en fr.).
39. Cf. B.11.
40. Cf. arts. cités *supra*, note 9 et B. 24.
41. M. S. UYSAL, *Recherches sur les emprunts lexicaux du turc au français*, Thèse de III^{ème} cycle, Paris 1968, exemplaires dactylographiés. L'auteur décompte alors, 1967/1968) plus de 5000 emprunts au français. Gallomanie qui fleurit de plus en plus.

BIBLIOGRAPHIE

- 1) *Le ladino (judéo-espagnol calque); Deutéronome, versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Edition, Etude linguistique et lexicque*, Editions Hispaniques (Sorbonne), Paris, 1973, 617 pages, Thèse de III^{ème} Cycle soutenue le 13 mai 1970.
- 2) "Problématique du judéo-espagnol", in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t.LXIX, fasc.1,1974, pp.159 à 189.
- 3) "Diachronie du ladino (judéo-espagnol calque)", in *XIV Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza* (Napoli,15-20 Aprile 1974), *ATTI*, t.II, pp.555 à 564, John Benjamins B.V., 1976.
- 4) *L'agonie des Judéo-Espagnols*, éd. Entente, coll. "Minorités", Paris 1977, 1979 et 1991.
- 5) "Créations lexicales en ladino (judéo-espagnol calque)" in *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*. Universidad de Oviedo, 1978, t. II, pp. 241 à 255.
- 6) "Ladinismes dans *La Fazienda de Ultra Mar*, une **Biblia Medieval Romanceada** du XII^è siècle", in *Actes du deuxième Congrès International d'Etude des Cultures de la Méditerranée occidentale*, II (Malte 1976), S.N.E.D., Alger, 1978, pp.220 à 226.
- 7) "Tandis que la langue agonise, les dictionnaires judéo-espagnols se multiplient", in *Revue des Etudes Juives*, CXXXVII (1-2), pp.205 à 215.
- 8) "Le judéo-fragnol, dernier-né du djudezmo ", résumé in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. LXXI, fasc. 1, Paris, 1976, pp. XXXI à XXXVI.

- 9) *LE LADINO (judéo-espagnol calque): Structure et évolution d'une langue liturgique*, Thèse d'Etat soutenue en nov. 1979, réduite à, deux tomes lors de son édition par Vidas Largas, en 1982, à Paris: t.I, *Théorie du ladino*, 236 pages - t.II. *Textes et Commentaires*, 480 pages.
- 10) "Christianismes en judéo-espagnol (calque et vernaculaire)", in *The International Journal of the Sociology of Language*, 30 (81), pp.73 à 88.
- 11) "Le judéo-espagnol: Un siècle de gallomanie", in *Recueil des résumés du Colloque international de socio-linguistique de Montpellier*, déc.1981, pp.165 à 180.
- 12) "Noms de métiers en judéo-espagnol: Corpus pour une étude ultérieure", in *Cahiers balkaniques*, n° 2, Paris 1981, pp.171 à 198.
- 13) "Le formant des manies en judéo-espagnol (-dero)", in *Contrastes, Actes du Colloque Linguistique contrastive et traduction*, 12-12-1981, Paris, 1982.
- 14) "Néologie en judéo-espagnol: Les euphémismes" in *IBERICA III*, déc. 1981, pp.113 à 123.
- 15) "Portrait de la société judéo-espagnole ou Dis-moi tes proverbes, je te dirai qui tu es", in *Actes du Colloque de Parémiologie*, Lille, 6 au 8 mars 1981, parus sous le titre *RICHESSSE DU PROVERBE*, vol. II, *Typologie et fonctions*, études réunies par F.Suard et Cl.Buridant, Université de Lille III, coll. " Travaux et recherches", Lille 1984, pp.199 à 209.
- 16) "L'hispaniseur verbal -ear en judéo-espagnol", in *Travaux X, Aspects des civilisations ibériques*, C.I.E.R.E.C., Université de Saint-Etienne 1974, pp.85 à 93.

- 17) "Le judéo-espagnol du Maroc", in *Juifs du Maroc, Identité et Dialogue, Actes du Colloque International sur La communauté juive marocaine: vie culturelle, histoire sociale et évolution* (Paris, 18-21 déc. 1978), La Pensée Sauvage, Paris, 1980, pp. 85 à 97.
- 18) "Le judéo-espagnol du Maroc ou Haketiya", in *Combat pour la Diaspora*, n° 6, 2^e trimestre 1981, pp. 77 à 80.
- 19) *Contes judéo-espagnols - Du miel au fiel*, traduits et présentés par H.V.Séphiha, éd. Bibliophane, Paris, 1992.
- 20) *Le judéo-espagnol*, éd. Entente, collection "Langues en péril" dirigée par H.V.Séphiha, Paris, 1986, 242 pages.
- 21) "Le dernier né du judéo-espagnol : Le judéo-fragnol", in *MARGES N2, Actes de la Table Ronde du CRIPAULT*, Perpignan, janv. 1986, *NATURE ET SIGNIFICATION DU DISCOURS MARGINALISANT*, Université de Perpignan, 1988, pp. 203 à 220.
- 22) "Ladinismes dans la *Fazienda de Ultra Mar* du XII^e siècle: le *SI* interrogatif du ladino", in *POLITIQUE ET RELIGION dans le judaïsme ancien et médiéval*, Colloque de déc. 1987, Centre d'Etudes juives de l'Université de Paris IV - Sorbonne, Desclée, Paris 1989, pp. 319 - 325.
- 23) Edgar MORIN, Véronique GRAPPE-NAHOUM et H.V.SÉPHIHA, *Vidal et les siens*, éd. du Seuil, Paris, 1989.
- 24) *JUDEO-ESPAGNOL ET CONTACTOLOGIE, Dossier*, cours photocopié de l'Institut d'Etudes du judaïsme Martin Buber, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1989/1990, 28 pages.
- 25) «L'humour dans les proverbes judéo-espagnols» in *Humoresques*, n° 1, consacré à *L'humour juif*, Paris, octobre, 1990, pp. 37 - 47.

- 26) «Caracterización de la lengua de la Biblia de Ferrara (1553) destinada a los conversos que volvían al judaísmo», Sevilla, Coloquio sobre la *BIBLIA DE FERRARA*, nov.1991, *Actas*, que acompañarán la edición facsímil de dicha Biblia(1992),25 p..
- 27) «Vestiges linguistiques et liturgiques d'al Andalus parmi les Judéo-Espagnols du Moyen-Orient», in *La Civilisation d'al Andalus dans le temps et dans l'espace*, *Actes à paraître/ Colloque de l'Université de Mohammedia* (16 au 18 avril 1992).

LITTERATURE ORALE - TEXTES ET MEMOIRE

L'ADROIT VOLEUR ET SES METAMORPHOSES AFRICAINES

Geneviève CALAME-GRIAULE, (C.N.R.S., Paris)

Universellement présent dans les contes populaires, le personnage du voleur exerce une sorte de fascination sur les publics. Ses talents se manifestent dans des intrigues très variées. Un type très répandu, par exemple, est celui qu'on appelle en France le "Fin (ou Franc) Voleur", ("The Master Thief", Aa. Th. 1525). Le héros y est mis au défi d'accomplir les vols les plus audacieux; il déjoue tous les pièges et finit par faire entrer le curé dans un sac sous prétexte de l'emmenner au ciel. Son habileté est reconnue et on le laisse en paix. Ce conte existe en Afrique, où les épreuves auxquelles est soumis l'habile voleur prennent bien entendu des formes différentes. On rencontre aussi, au Maghreb et dans les régions sahéliennes, des récits qui montrent deux maîtres voleurs rivalisant d'astuce et se livrant à un véritable concours de vol; chacun à tour de rôle réussit à tromper l'autre et à lui reprendre le butin (c'est la variante 1525H du type mentionné ci-dessus). Tous deux reconnaissent finalement que leurs talents sont égaux et font un pacte d'alliance.

On peut s'étonner de constater que, alors que la plupart des sociétés condamnent le vol, les contes de voleurs se terminent rarement par la capture et le châtement du coupable; bien plus souvent ils exaltent son astuce et sa

subtilité et mettent les rieurs de son côté, le faisant au moins échapper au châtement, lorsqu'ils ne lui font pas gagner la main d'une princesse et un royaume. Camille Lacoste remarque à propos des contes kabyles : "Quelle que soit la forme de vol pratiquée, le voleur jouit curieusement d'un certain prestige, et le vol est considéré comme un véritable métier, quoique fort difficile et dangereux" (1970: 188). Pour Paul Delarue (1954), ce thème vraiment universel et populaire trouve peut-être son aboutissement dans le roman policier moderne. Cependant la loi du genre veut que le "méchant" y soit découvert et puni. Le voleur des contes ferait plutôt penser à des héros comme Arsène Lupin, le "gentleman cambrioleur", élégant et désinvolte, plus sympathique que ses victimes, ou encore à des brigands chevaleresques qui, à la manière de Robin des Bois, dépouillent les riches pour secourir les pauvres.

Une autre histoire connue et dont on peut faire remonter très loin l'origine est celle que le catalogue d'Aarne et Thompson appelle "Rhampsinitus" (Type 950). On sait que la version ancienne la plus célèbre, dont sont probablement dérivées toutes les versions ultérieures, se trouve dans Hérodote (livre II chap.121). Des prêtres égyptiens l'auraient contée à Hérodote, mais on pense que le thème existait déjà dans une tradition grecque antérieure (Delarue, 1954 : 272). Le nom de Rhampsinitus n'est pas celui du voleur, mais du roi qui est sa victime et que des érudits ont voulu identifier au pharaon Ramsès III. Le personnage du roi joue en effet dans ce conte un rôle aussi important que celui du voleur qui lui tient tête.

Ce conte est répandu dans les pays européens, au Canada et aux Antilles, ainsi que dans une partie de l'Asie. Les catalogues internationaux ne le signalent pas en Afrique noire, alors que des versions nord-africaines ont été recensées (Dermenghem : 1945). S'il n'est guère étonnant de ne pas trouver de références africaines dans Aarne-Thompson (qui en donne peu), on le cherche également en vain dans Klipple (1938) Stith Thompson (1946), qui le cite comme un des meilleurs exemples de stabilité d'un conte, précise qu'il ne semble pas être arrivé en Afrique Centrale ou du Sud, mais ne signale pas non plus sa présence en Afrique de l'Est ni de l'Ouest. Pourtant il s'y est aussi introduit, bien reconnaissable.

Les premiers auteurs qui ont relevé ce type en Afrique de l'Est sont Marie-José et Joseph Tubiana, qui en ont publié en 1961 une version prove-

nant de l'ethnie zaghawa de l'Est du Tchad, assortie de commentaires comparatifs et citant des récits éthiopiens plus anciennement recueillis. Depuis, Joseph Tubiana a repris ce thème et a publié un article (1985) dans lequel il compare séquence par séquence trois versions de "l'Adroit Voleur": l'égyptienne d'Hérodote, une éthiopienne publiée en 1924 par Eadie et le récit zaghawa en question. Je voudrais verser aujourd'hui à ce dossier un conte dogon que j'ai recueilli en 1969 à Sanga et qui m'avait tout de suite frappée par son ton très particulier et par sa parenté avec le T.950, évidente malgré les transformations subies dans le contexte de cette culture.

Mais avant de l'examiner, je rappellerai le schéma d'Arne-Thompson et les exemples provenant de l'Afrique de l'Est analysés par J. Tubiana, en y ajoutant une autre version tchadienne publiée par J. Fortier (1974), très proche des précédentes, ainsi qu'un récit pular recueilli par Gaden au Sénégal en 1913, qui ne présente que quelques traits identifiables du "modèle". On aura ainsi un ensemble suffisamment représentatif de la diffusion du T.950 en Afrique, ce qui permettra de mieux faire ressortir l'originalité du conte dogon.

Je commencerai donc par rappeler le schéma du T.950:

- L'architecte de la maison du trésor du roi a laissé une pierre non scellée et le révèle à ses deux fils à sa mort.
Le vol est détecté. Un des voleurs est pris au piège et son frère (ou fils lorsque c'est le père et le fils qui volent ensemble) lui coupe la tête, à sa demande, pour qu'il ne soit pas reconnu.
- Pour identifier le corps, on le porte dans la rue en observant si quelqu'un pleure. Le frère (ou fils) a prévenu la famille.
La mère veut récupérer le corps et le frère (fils) le vole, soit en enivrant les gardes, soit en mettant le même costume qu'eux.
- Le roi envoie sa fille dans une maison de prostitution et lui demande de faire raconter à chaque homme son plus dangereux exploit. Quand c'est le tour du voleur, elle le marque d'un signe noir. Il marque tous les hommes de la cour, et le roi lui-même, échappant ainsi à la détec-

tion. (Ce motif est le plus fréquent dans les versions connues, mais dans Hérodote, la fille doit le tenir solidement par la main; il l'a prévu et a pris avec lui la main d'un cadavre).

- A la fin le voleur est récompensé par la main de la fille du roi.

Le conte zaghawa est très proche du conte-type, avec cependant des différences intéressantes. En voici le résumé :

- Un père est voleur, son fils veut apprendre le métier. Ils pillent la boutique d'un riche commerçant. Celui-ci se réveille, le fils se sauve et le père est attrapé en franchissant un mur. Le fils lui tranche la tête. Le fils récupère le corps de son père tout en recommandant à sa mère de ne pas pleurer.
- Le voleur veut manger la chamelle du sultan. Il l'égorge et mange de sa viande. La mère cache le reste. Sept vieilles sont chargées de trouver le voleur. L'une d'elles se voit offrir de la viande et en cache sous son pagne pour la montrer au roi. Le garçon la tue.
- Le garçon annonce à sa mère qu'il veut épouser la fille du sultan. Déguisé en fille et pourvu de vêtements en cadeaux pour les gardes, il s'introduit auprès d'elle pendant sept jours. La fille est enceinte et ne connaît pas le nom de son séducteur.
Le sultan ordonne à sa fille de retenir le visiteur. Le voleur coupe un bras à un écolier arabe et le laisse dans la main de la fille sous prétexte d'aller faire ses besoins.
Le sultan ordonne de tuer l'homme que l'on trouvera sans bras, et on tue l'écolier arabe.
- Le sultan invite tous les jeunes gens à boire et manger. Dans leur ivresse, ils se vantent de leurs exploits, le voleur compris. Tous s'endorment. On coupe l'oreille gauche du voleur, qui, à son réveil, coupe l'oreille de tous ses voisins.

- Le sultan promet la main de sa fille et la moitié de son royaume à l'adroit voleur s'il se dénonce, ce qu'il fait. Peu de temps après, il livre à son beau-père son pire ennemi, le sultan du pays voisin. Les ennemis se réconcilient et le deuxième sultan donne également la moitié de son royaume au voleur.

Deux séquences sont entièrement nouvelles par rapport à Aarne-Thompson: le vol et la mise à mort de la chamelle du sultan, qui est une sorte de "redoublement" de l'épisode relatif à sa fille; la fête et la boisson qui délie les langues (dans le T.950, c'est la fille du roi qui obtient les aveux). Par ailleurs la fille du sultan n'est pas obligée de se prostituer mais est séduite par le héros qui s'introduit auprès d'elle d'une manière qui rappelle beaucoup les nombreux contes africains de "fille recluse"¹. On trouve un détail tout à fait conforme à la version relatée par Hérodote, celui du bras coupé que le voleur substitue au sien propre; le détail est plus cruel ici, car ce n'est plus le bras d'un cadavre mais celui d'un malheureux écolier, qui sera mis à mort par le sultan. Le conte zaghawa est d'ailleurs, comme le fait remarquer J.Tubiana, celui où il y a le plus de sang répandu.

Nous allons rapprocher du conte zaghawa une autre version qui en est très proche et provient du pays sara mbaï, au sud du Tchad (Fortier, 1974).

- Un père et son fils sont voleurs. Ils dérobent des marchandises dans une boutique ouverte par le sultan.

Le sultan met des gardes à la porte. Les voleurs viennent la nuit pendant que les gardes dorment. Un bruit les réveille, ils attrapent le père, dont la tête est déjà dehors.

Le fils coupe la tête de son père pour qu'il ne soit pas reconnu.

Le fils décide de venger la mort de son père.

- Le sultan possède une vache magnifique. Le voleur l'attire chez lui et la tue. Le sultan fait fouiller les maisons sans succès.
- Les lettrés conseillent au sultan d'envoyer la plus jolie de ses filles avec

de belles marchandises à troquer contre une peau de vache. Le voleur lui coupe la tête.

- Le sultan, désespéré, cherche quel piège il pourra lui tendre. On parsème la place de billets de banque et on y fait danser les gens pour voir qui se baissera pour ramasser l'argent. Le voleur met de la glu sous ses pieds et ramasse tous les billets sans se baisser.
- Le sultan invite tous les villageois à venir boire et danser. Une fois ivre, le voleur se vante de ses exploits. Un garde lui coupe l'oreille droite. A son réveil, il coupe l'oreille à tous ses voisins. On ne peut le reconnaître.
- Le sultan déclare forfait et annonce qu'il ne le punira pas. Le voleur se dénonce et a la vie sauve.

J. Fortier remarque la parenté de ce récit avec le conte zaghawa et note que les épisodes sont les mêmes, à l'exception de la danse sur les billets de banque, qui rappelle un autre motif oriental ("renouvelé, dirait-on, du *Corridor de la tentation* de Zadig", écrit l'auteur, qui se trompe en pensant que ce motif a été inventé par le conteur sara, car on le trouve dans le conte éthiopien recueilli en 1924). Toujours selon Fortier, il est intéressant de voir comment le conteur sara a modifié ou supprimé les données qui ne correspondaient pas au contexte géographique ou culturel de sa propre ethnie. Ainsi "la chamelle, animal du désert ou des confins sahéliens, inconnue dans la savane du sud du Tchad, a été remplacée par une vache". L'épisode concernant la fille du sultan aurait été quasiment supprimé "car le harem musulman avec ses esclaves enturbannés et ses femmes voilées est une réalité sociologique profondément étrangère au monde musulman du sud". En fait, dans la version sara, l'épisode reste important: le voleur tue la fille du sultan au lieu de la séduire puis de l'épouser.

Le conte éthiopien cité par J. Tubiana a pour personnages principaux l'empereur d'Éthiopie et un homme d'église (däbtara) qui n'a rien d'un voleur mais va être amené à défier l'empereur en tuant et mangeant son mouton

favori, lequel pouvait impunément entrer dans les maisons et les saccager. Il échappera ensuite à différents pièges; en particulier il s'emparera, en enduisant ses semelles de cire, de la poudre d'or que l'empereur a fait répandre dans les rues (est-ce l'origine de l'épisode des billets de banque dans le conte sara ?). Convié à un grand festin, il s'enivre et se vante de ses exploits. Un garde lui tranche l'oreille, mais bien entendu il mutilera de la même façon tous les convives. Le roi admet son échec et pardonne au coupable, qui est nommé à une charge élevée. La morale du conte est ici plus évidente étant donnée la personnalité du dābtara qui ne s'est fait voleur que pour défier le roi, despote qui abusait de son pouvoir et avait bien mérité la leçon.

Le dernier exemple que nous citerons avant le conte dogon est cette fois originaire de l'Afrique de l'Ouest; il s'agit d'un conte pular (Sénégal) relevé par Gaden (1913, I: 171).

- Un garçon dont le père était très pauvre ne trouve aucun moyen de gagner sa vie. Il creuse un souterrain de la maison de son père jusqu'au trésor du roi, dont il emporte suffisamment pour vivre jusqu'à sa mort. On recherche le trésor, en vain. Il se confie à un ami qui le trahit et écrit sur sa maison "C'est Un Tel qui a volé le trésor du roi". Le voleur écrit la même chose sur toutes les maisons du village. Le traître est confondu. Trois ans après, le roi annonce que celui qui trouverait le voleur de son trésor aurait un commandement. Il raconte son histoire. On admire sa ruse et il est fait chef.

On constate que ce conte est très simplifié par rapport aux versions précédentes. Seules les grandes lignes du récit sont conservées: le voleur s'introduit par un souterrain dans le trésor du roi, il emploie la même ruse que les autres pour éviter la détection (imposer la marque révélatrice sur le village entier), il finit par révéler son exploit et on l'admire et le récompense au lieu de le punir. Pas de fille du roi ici, ni d'animal royal, mais un motif, nouveau dans ce contexte, bien que très répandu dans les contes ouest-africains, celui

du faux ami qui trahit le héros et se voit confondu par un retournement du moyen même qu'il emploie.

Venons-en maintenant à la version dogon, sur laquelle je m'étendrai davantage et dont je donnerai le texte intégral puisqu'il s'agit d'un document inédit (conte recueilli à Sanga en 1969 auprès d'un jeune homme, Naanu Dolo). Ma traduction suit le texte de très près.

Un homme étant arrivé à la mort laissa deux enfants. Les fils se mirent à cultiver le champ de leur père, mais le mil ne mûrit pas. Le mil n'ayant pas mûri, la faim s'empara d'eux. Ils appelèrent leur mère et lui dirent: "Notre mil n'est pas mûr, comment allons-nous faire ?" Elle dit : "C'est vrai, vous ne travaillez pas comme travaillait votre père. Vous êtes des indiscrets; si ce n'était cela, je vous expliquerais." Ils déclarèrent qu'ils ne raconteraient rien et qu'il fallait leur expliquer. "Si c'est ainsi, dit-elle, dans le champ se trouve un *mono*. Sous cet arbre, il y a quelque chose. Allez-y et grattez la terre pour le trouver." Ils prirent leurs houes et allèrent creuser sous l'arbre. Ah ! il y avait deux poteries fermées, et dans ces poteries des queues de vaches. Ils égorgèrent un poulet et firent un sacrifice sur le talisman, qui leur dit: "C'est bien (litt. c'est la vérité). Le temps est passé maintenant pour la culture du mil. Si vous allez la nuit dans le grenier du Hogon, vous n'avez qu'à vous servir. Je serai votre défenseur, j'en suis responsable, c'est ma charge." Ils y allèrent et enlevèrent le contenu de ce grenier. Le lendemain matin, on fit un appel par le crieur public, pour dire qu'on avait enlevé le mil du grenier du Hogon. Celui-ci ordonna que l'on recherchât le voleur.

Le marabout prit la parole, disant que le Hogon lui donne sa grue couronnée à qui il allait faire boire un médicament. Si la grue allait crier sur le seuil d'une maison, eh! bien, ce serait celle du voleur. Le Hogon lui dit de faire comme il voulait avec sa grue. Le talisman prévint les garçons : "Attention, une grue est en train de venir à la porte. Elle arrive, il ne faut pas la laisser crier." Les garçons attendaient, la grue arriva et ils lui coupèrent la tête. Le Hogon prit la parole et dit au marabout: "Maintenant je n'ai plus besoin de la parole du mil, il faut me rendre ma grue." Le marabout répondit : "C'est vrai, cela

c'est le travail des queues de vache. C'est le travail qu'ont accompli deux enfants noirs."

Il demanda au Hogon d'aller chercher sa fille. Il allait lui faire boire un médicament et elle irait pousser le cri des femmes devant une certaine porte. Ah! ce sera la maison du voleur. Ils envoyèrent donc la fille du Hogon chez les garçons, qui lui coupèrent la tête. Le Hogon prit la parole : "Hé ! ma fille n'est pas revenue, ma grue n'est pas revenue. Ah! maintenant je n'ai que faire de la parole du mil. Va les chercher toi-même."

Le marabout dit : "C'est vrai, il faut retrouver celui qui a volé le contenu de ton grenier. Fournis-moi trente savals de mil." Il les fournit, on humecta le grain et on prépara de la bière. On appela tout le village et on invita tous les hommes à venir boire la bière. Le talisman appela les garçons et leur dit : "Il ne faut pas aller boire la bière. Si vous allez boire, vous allez trop parler et parce que vous aurez parlé on vous reconnaîtra." Mais ils allèrent quand même à la réunion et burent la bière. Tout en buvant la bière, tous les hommes racontaient leurs exploits. Un des garçons prit la parole "La pauvreté allait nous tuer. Notre mère nous a montré une chose de notre père. Alors nous avons sacrifié aux queues de vache, nous avons vidé le grenier du Hogon, nous avons coupé la tête de sa fille, nous avons tué sa grue." Le marabout se leva et appela le Hogon : "Ce sont eux les voleurs de ton mil." On attacha les garçons et on leur rasa un côté de la tête. On les laissa ainsi jusqu'au lendemain. Quand le matin se lèverait, on allait les tuer. Le talisman vint pendant la nuit, détacha les garçons et se rendit ensuite chez tous les jeunes gens du quartier; il leur rasa tout un côté de la tête. Le matin s'est levé, tout le village est réuni : tous les garçons ont un côté de la tête rasé ! Le Hogon dit : "Maintenant lequel va-t-on prendre ?"

Le marabout prit la parole: "C'est vrai. Moi, mon travail c'est le travail du livre. Le travail du marabout, c'est de lire et de se promener de village en village. Eh! bien, la queue de vache est plus rapide que moi." Alors les garçons ont sauvé leur tête avec cela. Ils sont partis. Le conte a répondu, se tient tranquille.

Il est tout de suite évident que ce récit présente de grandes analogies avec le conte-type et avec les versions africaines précédemment citées. Les héros sont deux frères, fils d'un père mort dont ils revendiquent le savoir-faire en héritage. Le personnage du voleur est donc redoublé et tous deux vont agir de concert pendant tout le récit, alors que dans les versions "classiques", on l'a vu, il y a deux voleurs au début (père et fils, ou deux frères selon le cas) mais l'un d'eux se fait très vite prendre et est éliminé par son complice pour éviter l'identification. En fait les deux frères du conte dogon ne sont pas différenciés et se comportent comme un seul protagoniste, ce qui peut s'expliquer par l'importance attribuée aux jumeaux chez les Dogon (bien qu'ici ils ne soient pas donnés comme jumeaux); un tel redoublement est assez fréquent dans les contes. Il n'est pas dit explicitement que le père était voleur, mais qu'il possédait des pouvoirs de sorcellerie dont il se servait pour obtenir une bonne récolte et, peut-être, pour voler ce qui lui manquait, car le sol de son champ était pauvre, comme le montre l'échec des fils dans la culture du mil. Les "queues de vache" en question, cachées dans une poterie et enterrées sous un *mono*, c'est-à-dire un *Balanites aegyptiaca*, (arbre épineux à fruits comestibles mais toujours maléfique, appartenant au monde du désordre et de la création manquée, comme d'ailleurs la plupart des épineux), constituent un talisman de sorcellerie utilisé, au dire de mes informateurs, par des individus qui lui font des sacrifices et peuvent grâce à lui voler sans être découverts.

Si les deux fils ne réussissent pas dans la culture du mil, c'est qu'ils n'ont pas la science magique de leur père. De plus ils sont indiscrets et ne savent pas tenir leur langue (ce qui manquera causer leur perte). Le conte insiste sur l'importance de la transmission du savoir du père, quelle qu'en soit la nature. La mère, malgré ses doutes, ne peut le leur refuser lorsqu'ils le demandent, car c'est le principe de l'enseignement chez les Dogon.

Le rôle du roi, ou du sultan oriental, est tenu par le Hogon. On connaît par les travaux des ethnologues l'importance sociale et religieuse du Hogon réel, doyen d'âge de toute une région incarnant dans sa personne l'ancienneté de la Terre dont il est le prêtre². Hautement honoré et respecté, entouré de rituels et d'égards, il n'a rien à voir dans la réalité avec la figure d'un chef puissant et riche, mais pourtant les conteurs dogon emploient toujours ce terme lorsqu'il est question d'un tel personnage. C'est que les Dogon ne

connaissent traditionnellement d'autre autorité que religieuse et gérontocratique, et que leur langue ne possède pas d'autre mot pour désigner un chef, sauf le mot moderne *aminu*, emprunté à l'arabe via le peul et appliqué aux chefs de village mis en place par l'administration coloniale et qui ont subsisté depuis l'indépendance du Mali. Le Hogon du conte est riche, non pas en or comme les sultans des contes orientaux, mais en mil, ce qui est la véritable richesse pour les Dogon. Or le mot *ogo* dont dérive le nom du Hogon (*ogone*) signifie au sens premier "richesse". Le vieillard est en effet le garant de la fécondité de la terre, donc de la prospérité de son peuple (rôle commun à tous les rois africains). Par un intéressant renversement de sens, le Hogon du conte est un usurpateur des richesses au lieu d'en être le dispensateur. La stérilité du champ des deux frères est peut-être la marque symbolique de cet accaparement des biens par un seul. Ce chef offre d'ailleurs d'autres traits remarquables. Il est musulman, puisqu'il a un marabout comme conseiller (ce qui est un comble lorsqu'on pense au véritable Hogon, pilier de la religion animiste !) et il possède un animal emblématique de son pouvoir, une grue couronnée. Il semble s'agir là plutôt de caractéristiques empruntées au monde mandingue, où l'islam est plus ancien et où la grue couronnée, liée à l'origine de la parole et remarquable par la beauté de sa parure, est l'insigne de la chefferie³. Ces deux détails peuvent suggérer que le conte est arrivé en pays dogon par le monde bambara et que le Hogon qu'il dépeint était plutôt à l'origine une figure de roi bambara. Mais nous verrons que l'islam n'est pas un élément indifférent par rapport au sens du conte; il est en tous cas une raison de plus pour justifier la contestation dont le chef est l'objet.

Dans le récit dogon l'épisode de la grue couronnée tuée par les deux héros correspond aux meurtres respectifs de la chamelle et de la vache du chef dans les contes tchadiens, ou du mouton du roi éthiopien, ces animaux étant plutôt associés à ce qui dans la figure du roi le lie à la fécondité du pays. Mais ici la grue n'a pas été simplement volée; elle est envoyée par le marabout qui, grâce à ses pouvoirs magiques, lui a fait boire un "médicament" pour qu'elle aille droit à la maison des voleurs. Il en sera de même pour la fille du Hogon qui vient pousser le cri des femmes (ce cri très spécial qu'on appelle communément en français "youyou") sur leur seuil grâce à la drogue du marabout. Elle subit donc le même sort que la princesse du conte sara, c'est-à-dire que les voleurs lui coupent la tête, traitement que l'on peut

d'ailleurs considérer comme symboliquement équivalent à la séduction (ou son équivalent extrême), dans la mesure où le mariage implique la "mort" initiatique de la jeune fille, qui meurt à sa famille et à son état ancien, le caractère sanglant de l'acte sexuel ne faisant qu'amplifier cette idée de mort, comme on le voit souvent dans les contes. Un indice de cette équivalence est justement ce "cri des femmes" qui est toujours un cri de réjouissance et de fête, et principalement de mariage.

Les épisodes structuraux relatifs à l'animal du chef et à la fille du roi sont donc bien en place. Le troisième, celui de la fête et de la boisson qui fait trop parler, est également reconnaissable. Les inconvénients de l'indiscrétion sont soulignés dans le conte dogon avec plus d'insistance que dans les autres contes, puisque la mère des héros leur reproche ce défaut dès le début du récit ; ce trait est tout à fait conforme à la conception de la valeur de la "parole" qui joue un si grand rôle dans cette société (cf. Calame-Griaule, 1965). Malgré cet avertissement de leur mère et malgré l'interdiction de leur talisman, les voleurs vont s'enivrer de bière et se vanter de leurs exploits. La marque de reconnaissance qui va leur être infligée n'est pas celle des autres contes de référence: au lieu de leur couper une oreille (gauche ou droite selon le cas), on leur rase un côté de la tête. Pour comprendre le sens de cette marque, il faut penser à l'importance sociale de la coiffure, chez les Dogon comme ailleurs. Les coiffures, on le sait, varient selon le statut social, mais aussi selon les conditions dans lesquelles on se trouve. Par exemple, les hommes se rasent complètement la tête lors de certaines fêtes; le premier rasage de la tête d'un enfant est entouré de rituels; se raser les deux côtés de la tête en laissant des cheveux au milieu est une coiffure de deuil; les fous sont reconnaissables à leur chevelure hirsute et non entretenue, etc. Mais aucune coiffure ne comporte un rasage d'un seul côté; cette asymétrie est en elle-même un signe d'infamie. La mutilation est donc ici d'ordre social et non physique⁴.

Le marquage aura aussi peu d'effet que dans les autres contes, cependant ici ce ne sont pas les héros qui prennent l'initiative de marquer tous les autres jeunes gens, mais, une fois de plus, leur talisman qui vient à leur secours et réduit à néant la ruse du marabout. Tout au long du conte (et c'est peut-être la grande différence avec les autres versions du conte-type), les héros se montrent passifs et se laissent mener par leur talisman magique, au lieu de

réussir par leurs qualités personnelles d'intelligence et de ruse, voire même de se montrer, comme dans les versions orientales, plus habiles que le père. Nous pouvons nous en demander la raison.

A un premier, et très évident, niveau de signification, ce conte dogon illustre la lutte entre religion traditionnelle et islam, lutte donnée ici comme victorieuse pour la première, puisque le marabout, malgré sa science tirée du "livre" et ses "médicaments" magiques, est mis en échec par les queues de vache et reconnaît sa défaite. Or il faut bien souligner que le pouvoir de ce talisman ne procède pas des forces bénéfiques de la tradition mais bel et bien de la sorcellerie, qui en est l'aspect le plus redoutable et d'ailleurs condamné par l'opinion publique⁵. Ce conte m'a été donné en 1969 par un homme d'une trentaine d'années, fils du prêtre totémique Yébéné. L'islam commençait alors à se répandre sérieusement dans la région des falaises, après avoir été longtemps limité à la plaine, mais la religion traditionnelle était particulièrement forte puisqu'on était en pleine célébration du *sigi*⁶. Je pense donc que ce n'est pas un hasard si ce conte m'a été donné précisément à cette date et par cet informateur particulier, issu d'une famille très attachée aux valeurs animistes. Tourner en dérision la religion nouvelle en montrant son impuissance devant les pratiques traditionnelles et se moquer du marabout, qui à cette époque était toujours un étranger à la région, en le montrant comme incapable de faire autre chose que "lire et se promener de village en village", c'est en quelque sorte conjurer par la moquerie le danger qu'elle représente. C'est peut-être la raison de la passivité des héros: ils ne sont en fait que les instruments de quelque chose qui les dépasse. Il ne s'agit plus du triomphe de l'astuce individuelle, mais de celui des valeurs ancestrales, et c'est peut-être aussi pour cela que les deux frères ne sont pas récompensés à la fin: ils échappent simplement à la découverte par le pouvoir supérieur de leur talisman; on les laisse tranquilles parce qu'on les craint. Malgré l'aspect comique de certains passages, il faut reconnaître que, par ses références à la sorcellerie et le recours au meurtre (même symbolique), ce récit présente un caractère sombre et menaçant assez rare dans les contes dogon. Il est évidemment regrettable que nous n'en possédions aucune version antérieure à l'arrivée de l'islam.

Mais si ce trait est spécifique de la culture dogon à ce moment précis

de son histoire et explique le tour pris par le récit de l' "Adroit Voleur", celui-ci n'en rejoint pas moins le conte-type et ses versions d'Afrique orientale citées plus haut, ainsi que peut-être plus généralement tous les contes de voleurs, dans leur aspect de contestation sociale. Le roi ou le chef est toujours dépeint comme abusant de son pouvoir, soit très clairement comme dans le conte éthiopien (où il autorise par un édit son animal favori à saccager les maisons de ses sujets) soit de façon plus allusive par le contraste qu'offrent l'accumulation de ses richesses et la pauvreté des hommes du commun⁷. Qu'il s'agisse d'or ou de mil, la nourriture essentielle, le voleur en s'en emparant tente de rétablir une justice sociale⁸. Si, comme l'Enfant terrible⁹, il bafoue les valeurs établies, il échappe comme lui à la punition et reçoit même souvent les plus hautes récompenses, ce qui permet d'ailleurs au pouvoir en place de récupérer son intelligence pour son propre usage. Ce qu'il conteste, c'est la richesse excessive du roi, son autorité abusive et peut-être aussi les lois du mariage, dans une sorte de revendication de l'hypergamie. Il s'attaque donc à ses richesses, à son animal emblématique soit du pouvoir soit de la prospérité qu'il devrait assurer à ses sujets (rôle dont le roi des contes s'acquitte bien mal) et à sa propre fille, que l'on voit tantôt prostituée tantôt séduite ou même tuée, ce qui, on l'a vu, revient peut-être symboliquement au même. Il faut remarquer que dans presque tous les cas c'est le père lui-même qui envoie sa fille au sacrifice. L'exemple vient de loin puisque le "modèle" est dans Hérodote! Sujet de réflexion pour les psychanalystes...

Un élément est absolument constant: c'est la fatalité qui amène le voleur à se dénoncer lui-même après avoir tout fait pour ne pas être découvert, y compris, dans le conte-type et les versions orientales, après avoir sacrifié son père ou son frère. Ayant évité tous les pièges, il tombe dans le plus grossier, celui de la boisson (dans le conte dogon, les deux frères sont même avertis du danger par leur talisman). Dans "Rhampsinitus", c'est l'amour de la fille du roi qui le fait parler, et dans le conte pular, version affaiblie, c'est le besoin de se confier à un ami, qui le trahira, mais quelle que soit la forme sous laquelle se manifeste ce besoin de raconter son histoire, il est toujours présent. Comme si le fait de faire passer par la parole ces exploits qu'on a pris tant de peine à cacher leur donnait une réalité et leur conférait leur vrai sens aux yeux de la société.

On sait bien que les contes voyagent dans le temps et dans l'espace. Lorsqu'une société les adopte, elle les adapte à sa propre vision du monde et à son système des valeurs. L'intérêt du comparatisme est de permettre de faire ressortir les spécificités de chaque culture telle qu'elle se projette dans sa littérature orale. Le conte que nous avons présenté ici, bien que fidèle dans sa structure narrative au modèle venu de si loin, le réinterprète à sa manière pour en faire un "produit" purement dogon. Si la contestation sociale dont le personnage du voleur se fait l'interprète donne à cette histoire une valeur universelle et explique sa très large diffusion et sa stabilité, l'introduction de la sorcellerie et de la lutte des religions dans un scénario où d'habitude triomphent l'intelligence et l'astuce individuelles confère à notre version un aspect inhabituel et profondément original.

NOTES

1. Il s'agit de contes mettant en scène un père qui, pour empêcher sa fille de se marier, l'enferme dans un lieu dont elle ne peut sortir. En général un prétendant s'introduit auprès d'elle soit en creusant un souterrain soit en ayant recours à une autre ruse, et la rend enceinte. Cf. en particulier Ch.Seydou, 1985.
2. Sur le rôle religieux et la fonction du Hogon, cf. M. Griaule, 1948 et G. Dieterlen, 1982.
3. L'animal du chef pouvait être aussi une autruche, oiseau remarquable par la beauté de ses plumes, par sa rapidité et surtout par la grosseur de ses oeufs, symbole de fécondité. Des oeufs d'autruche sont encore observables en pays bambara aux coins des toits en terrasse de résiden-

ces de chefs. Dans une version kabyle recueillie par E. Dermenghem (1945: 87-93) et citée par M.-J. et J. Tubiana dans le commentaire du "Fils du voleur" zaghawa, c'est l'autruche du sultan qui est volée; une vieille femme réclame de la graisse d'autruche dans toutes les maisons et est tuée par le voleur.

4. Dans le conte kabyle cité dans la note précédente, c'est la moitié de la moustache que l'on rase au voleur endormi; à son réveil il infligera le même traitement à tous les hommes présents. Le sens est certainement identique.
5. Il est très peu question de sorcellerie dans la littérature ethnologique consacrée aux Dogon. Cependant, bien qu'elle soit probablement moins développée qu'ailleurs, la notion existe et effraie, mais d'une façon qui semble assez vague. D'une façon générale on en parle peu, et il faut des occasions comme ce conte pour qu'on puisse aborder le sujet. Remarquons que le mot "sorcellerie" (*dugu*) n'apparaît pas dans le conte.
6. Importante cérémonie soixantenaire commémorant à la fois la mort du premier ancêtre et sa résurrection sous forme de serpent, la révélation de la parole, le renouvellement des générations et, sur le plan cosmique, la révolution du satellite de Sirius.
7. Il importe peu, me semble-t-il que le voleur s'attaque d'abord, dans les deux contes tchadiens, à de riches commerçants; ces personnages peuvent être considérés comme des dédoublements du sultan, qui d'ailleurs, dans le second cas, est propriétaire de la boutique.
8. Si le vol est l'objet d'une condamnation radicale chez les Dogon, d'autres contes que celui-ci semblent le légitimer pour des raisons de justice sociale. Voir par exemple le conte des "Alliés animaux" (Paulme et Seydou, 1972) ou encore "le Fils du caméléon" (inédit) où le héros reçoit de son père un talisman qui lui permet de s'approprier des animaux en changeant leur couleur, ce qui l'aidera à constituer une dot

pour pouvoir se marier. Dans ce dernier conte, qui plus est, c'est le délateur qui est puni (encore un faux ami qui trahit le garçon), car pour les Dogon la parole qui crée le scandale est pire que le vol.

9. Héros de contes importants répandus dans l'Ouest africain, l'Enfant terrible commet une série de délits allant jusqu'au meurtre et entre en contestation avec les valeurs les plus respectées. On a pu voir en lui une figure de grand initié. Voir les études de V. Görög et al., 1980.

BIBLIOGRAPHIE

AARNE (A.) et THOMPSON (S.), 1961, *The Types of the Folk-Tale, a Classification and Bibliography*, Second revision (F.F.C. vol.LXXV, n 184), Helsinki.

CALAME-GRIAULE, (G.), 1965, *Ethnologie et langage. La Parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard. Rééd. Institut d'ethnologie, 1987.

DELARUE (P.), 1954, "Commentaires" in: A. de FELICE, *Contes de Haute-Bretagne*, Paris, Erasme.

DERMENGHEM, (E.), 1945, *Contes kabyles*, Alger, Charlot.

DIETERLEN, (G.), 1982, *Le Titre d'honneur des Arou (Dogon, Mali)*, Paris, Société des Africanistes.

EADIE, (J.J.), 1924, *An Amharic Reader*, Cambridge University Press.

FORTIER, (J.), 1974, *Dragons et sorcières, Contes et moralités du pays Mbaï*, Paris, Armand Colin, "Classiques africains" 14.

GADEN, (H.), 1913, *Le poular. Dialecte peul du Fouta sénégalais. I: Etude morphologique, textes*, Paris, Leroux.

GÖRÖG, (V.), PLATIEL, (S.), REY-HULMAN, (D.), SEYDOU, (Ch.), 1980, *Histoires d'Enfants Terribles (Afrique noire). Etudes et anthologie*. Préface et conclusion de G.CALAME-GRIAULE, Paris, Maisonneuve et Larose.

GRIAULE (M.), 1948, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Ed. du Chêne. 3e éd. Fayard 1966.

KLIPPLE, (M.), 1938, *African Folktales with foreign analogues*, Bloomington, Indiana University. Thèse.

LACOSTE-DUJARDIN (C.), 1970, *Le Conte kabyle, étude ethnologique*, Paris, Maspero.

PAULME (D.) et SEYDOU (Ch.), 1972, "Le conte des 'Alliés animaux' dans l'ouest africain", *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol.XII n° 45, pp. 76-108, ("Recherches en littérature orale africaine").

SEYDOU, (Ch.), 1985, "La Fille recluse: étude comparative de cinq contes peuls", in: *Papers II of the 8th Congress of the International Society for Folk Narrative Research, Bergen, June 12th-17th 1984*, pp. 181-201.

THOMPSON, (S.), 1946, *The Folktale*, Berkeley, Univ. of California Press.

TUBIANA, (J.), 1985, "L'Adroit Voleur", in: *Papers IV of the 8th Congress of the International Society for Folk Narrative Research, Bergen, June 12th-17th 1984*, pp. 357-377.

TUBIANA (M.-J. et J.), 1961, *Contes zaghawa*, Paris, Les Quatre Jéudis. Rééd. L'Harmattan, 1989.

MYTHES FONDATEURS : L'ORIGINE DE L'INEGALITE (AFRIQUE NOIRE, AMERIQUE DU NORD)

Veronika GÖRÖG-KARADY

L'inégalité entre les hommes est un des faits fondamentaux de la vie en société. On doit l'affronter dans la pratique quotidienne mais il faut la maîtriser également sur le plan théorique pour la rendre tolérable en raison. C'est ainsi que dans toute formation sociale s'élabore un certain discours plus ou moins consensuel sur l'expérience des inégalités afin d'en montrer les causes, de les justifier ou de les contester.

Dans les sociétés sans histoire écrite, très naturellement, ce discours s'objective dans la tradition orale. Celle-ci rend compte des inégalités comme d'une donnée immanente à la condition sociale des hommes et en rejette les origines au début des temps. Il s'agit le plus souvent de récits génétiques qui relient l'apparition des différences sociales à quelque incident primitif dans lequel furent impliqués les ancêtres. L'effet de cet incident demeurerait inamovible et déterminerait le destin collectif des hommes appartenant aux groupes ethniques, strates et races qu'on distingue notamment aujourd'hui. La prégnance de ce thème est telle qu'on en retrouve des élaborations dans des sociétés très diverses et jusque dans la tradition orale des sociétés industrielles. Pour montrer la généralité du thème nous commencerons par évoquer un récit de ce type, répandu en Europe, avant de passer en revue

quelques exemples tirés des civilisations de l'Afrique Noire et des Noirs d'Amérique.

Un bon point de départ est offert par l'histoire des enfants d'Eve qui figure dans le catalogue d'Arne-Thompson (AT 758). Ce conte religieux a pour objet la naissance des différences entre classes sociales ou, plus simplement, entre riches et pauvres. D'abord récit populaire, l'histoire a été très tôt reprise par des lettrés et reformulée plus d'une fois dans des genres littéraires savants, depuis la période de la Réforme. De fait il est facile de déceler dans ces exploitations du thème l'idéologie de la prédestination, chère à certaines mouvances de la Réforme, selon laquelle chacun doit se contenter de la place que Dieu lui a assignée sur l'échelle sociale : pour la bonne marche de l'ensemble toutes les fonctions doivent être remplies. Les privilégiés de cet arrangement portent toutefois une responsabilité supérieure, ce qui rétablit un certain équilibre dans l'économie morale de ces représentations collectives. En dehors des versions littéraires du thème on en connaît de nombreuses élaborations orales, ainsi en Allemagne, en Hongrie, en Catalogne, en Italie, à Malte, etc... Le récit est également connu au Brésil et en Afrique Noire, preuve qu'il a rencontré des résonances sous des climats sociologiques fort variés.

Toutes les versions européennes suivent essentiellement le même schéma, avancent des arguments semblables et véhiculent un message similaire. Voici comment le conte-type est présenté dans le catalogue d'Arne-Thompson:

Eve a une si nombreuse progéniture qu'elle en a honte. Lorsque Dieu vient lui rendre visite, elle en cache un certain nombre. Les enfants non présentés n'obtiendront pas la bénédiction divine accordée aux autres. Ceci explique les différences entre classes sociales, groupes et peuples.

Sans entrer ici dans l'analyse détaillée du récit - qui a été tentée ailleurs (Görök-Karady, 1982) - il convient d'en noter les principaux éléments : son aspect misogyne (Eve, mère des humains, est fautive), son rattachement au thème biblique du péché originel, enfin le fait capital - variablement mis en valeur dans les différentes versions - : Dieu, aussi omniscient et tout-puissant soit-il, se refuse à toute intervention pour annuler ou compenser le préjudice

que la faute maternelle attire sur les enfants “non présentés”. Ce refus subsiste même dans les versions où Eve essaie de se rattraper et sollicite sur le tard la bénédiction divine pour les enfants “cachés”. Ce refus semble inébranlable et condamne la progéniture malheureuse au destin des mal-lotés : “...maintenant le monde est divisé et ce qui est fait est fait. Les douze autres enfants n’auront pas le choix et devront gagner leur vie sur les terres des douze premiers enfants... C’est ainsi qu’il y a des riches et des pauvres sur terre.”

Tout se passe donc au témoignage du conte, comme si la division inégalitaire du monde social ressortissait, tout au moins indirectement, à la volonté de Dieu qui en avalise la responsabilité. Pareille conception s’inscrit dans le problème de l’intégration du Mal dans le système religieux judéo-chrétien : Dieu laisse les hommes libres de faire le mal tout en les exhortant à faire le bien. Le message idéologique du récit est de la sorte double : d’une part consolateur, puisque les descendants ne partagent point la faute originelle, d’autre part portant à la résignation, puisqu’il convient d’accepter la volonté de Dieu.

Cette rapide évocation d’un récit d’origine traditionnel qui peut être considéré comme le modèle du genre en Europe, permet de passer à l’étude des récits idéologiques apparentés en Afrique Noire et en Amérique dans l’espoir d’en dégager des marques structurelles communes relevant de la *logique idéologique* particulière qui anime ce type de littérature orale.

Récits d’Afrique Noire

Les récits consacrés à l’origine des relations inégalitaires entre Blancs et Noirs, se retrouvent dans un grand nombre de sociétés au Sud du Sahara, si bien qu’on peut sans grand risque d’erreur conclure à leur généralité dans cette zone de civilisation. Le message que portent ces récits renvoie - à l’instar de l’idée centrale de l’histoire des enfants d’Eve en Europe - à la condition aliénée des colonisés. De même, ils se réfèrent également à des incidents

survenus dans les temps immémoriaux et proposent des explications tout aussi justificatrices et consolatrices quant à l'état des choses établies. Leur caractère idéologique est donc manifeste. Pour les présenter brièvement, voici un classement simple qui permet de ranger ces textes oraux en trois groupes selon la nature du message qu'ils véhiculent :

- récits qui interprètent la différenciation raciale en termes d'accident ou de hasard;
- textes qui imputent celle-ci à l'intervention (non provoquée) d'un tiers, à l'action arbitraire de Dieu ou du parent ancestral;
- textes qui mettent en jeu la responsabilité des hommes, en particulier des ancêtres africains.

Ce classement élémentaire offre un aperçu significatif du corpus: de fait, la majorité des textes se range dans le troisième groupe et glose sur la "faute primitive" engageant une responsabilité ancestrale dans le destin des descendants. Le classement indique aussi les grandes structures narratives dans lesquelles sont logés les messages idéologiques relatifs aux causes de l'inégalité sociale. Les textes des deux premiers groupes, reflétant une vision fataliste de l'histoire sont aussi les plus courts et de structure relativement simple (sans rebondissements). Les récits avec responsabilité sont plus complexes.

Dégagée à partir d'une centaine de textes, voici une vue d'ensemble de l'agencement narratif des récits de genèse africains:

Situation d'ouverture

- a) L'humanité n'existe pas, une divinité décide souverainement de sa création.
- b) L'humanité primordiale existe, elle est indifférenciée.
 - Les premiers humains (dont le nombre peut varier de deux à un

nombre indéfini) sont soit tous noirs, soit tous blancs, ou encore d'une couleur non spécifiée.

- Les premiers humains sont différenciés quant à la couleur de leur peau, mais les dons intellectuels et les statuts socio-économiques restent à distribuer.
- c) L'humanité primordiale existe, elle est différenciée.
- L'un des ancêtres (le Noir ou le Blanc) est le préféré de Dieu ou de ses parents.
 - L'un des ancêtres (le Noir ou le Blanc) détient une position supérieure, par exemple par droit d'aînesse.
 - Les deux ancêtres sont d'essence différente (le Blanc est d'essence divine).

Déroulement

I - La responsabilité humaine n'est pas engagée dans l'histoire

- a) Le hasard décide du destin des races, il favorise les Blancs. (Exemple : un des frères trouve de l'eau, il se baigne, devient blanc; pour l'autre, il ne reste que peu d'eau, il sera noir. Le Blanc sera heureux, le Noir malheureux.)
- b) Dieu crée les ancêtres, décide de leur sort et de celui de leur descendance. Sa décision est arbitraire, il n'agit pas en fonction des mérites. Cette modalité de différenciation est narrée de façon simple : l'être supérieur étant l'agent, les humains n'ont qu'à subir son action.

II - La responsabilité humaine est engagée dans l'histoire

- c) Différenciation par l'épreuve :
- *Epreuve du bain.* Un être divin ou un autre agent ordonne aux

héros de se baigner dans un lac froid, de traverser un fleuve aux eaux sales. Il les récompense en fonction de leurs performances. L'issue de l'épreuve marquera toute la descendance des participants, leur assignant des rôles et des conditions sociales déterminées par la réussite ou l'échec de l'ancêtre. L'épreuve peut avoir lieu sur l'initiative d'un des ancêtres, sans que Dieu (ou un parent) intervienne pour la provoquer.

- *Epreuve de choix.* Un être divin ou un parent ordonne aux héros d'effectuer un choix (habituellement il faut choisir entre deux tas d'objets). Dans tous les récits répertoriés ce sont les héros noirs qui choisissent en premier. Dans chaque cas ceux-ci font un mauvais choix qui entraîne leur dégradation : ils se fient aux apparences, cherchent la satisfaction immédiate, suivent le principe du moindre effort. (Ils dédaignent par exemple le livre, objet qui assure à celui qui le possède la maîtrise des techniques complexes et la supériorité économique). Ce choix des Noirs est désapprouvé de façon plus ou moins violente: si le mécontentement divin est grand, Dieu les châtie en les reléguant sous la tutelle des Blancs.

Notons encore à propos de ces mythes que les héros sont, dans un certain nombre de récits, prévenus à l'avance de l'enjeu de l'épreuve, fait qui accroît leur responsabilité. Dans les autres cas, ils ignorent l'importance que prend pour eux l'épreuve.

- d) Différenciation résultant d'un méfait ou d'une négligence, d'une faute de comportement. Les destins des deux humanités peuvent être diversifiés à la suite d'un acte maléfisant ou du fait d'un manquement à un devoir. Dans les contes à épreuve, comme on l'a vu, les représentants des deux races sont mis dans une situation identique : tous deux sont appelés à l'action et répondent à cet appel. Par contre, dans la majorité des récits à méfaits, seul un des deux héros agit.

- Le héros ancêtre commet une faute religieuse ou sociale, par

exemple en désobéissant à Dieu, en rompant un interdit, en maltraitant un compagnon ou en essayant de commettre un meurtre. L'autre protagoniste, du seul fait qu'il s'abstient de commettre le même méfait ou qu'il adopte un comportement inverse dans la même situation, sera gratifié par Dieu ou un parent et bénéficiera de la suprématie.

- L'un des héros se montre négligent à l'égard des règles de la bienséance, en oubliant par exemple de remercier Dieu pour un bienfait. Là encore c'est son rival qui s'en trouve avantagé.

Signalons ici que la différenciation par épreuve et celle résultant d'un méfait ou d'une négligence peuvent figurer dans un seul et même récit.

Séquence finale

Dans la séquence finale le conteur exprime souvent son point de vue sous forme de commentaires et de conclusion. Dans les récits plus récents on trouve des réflexions plus élaborées. La plus grande partie des récits traduisent la résignation des Noirs. La contestation de la domination blanche d'une façon non violente et sur le mode mythique est l'étape suivante. Très rares sont les textes où l'Homme Blanc est haï et les valeurs européennes rejetées.

1 - Récits qui manifestent une idéologie de résignation

- La supériorité des Blancs est annoncée, elle est légitimée par l'exploit de leur ancêtre mythique.
- Le héros noir ayant commis une faute grave exprime, dans la conclusion du conte, un sentiment de culpabilité prononcée. Le caractère irrémédiable de la condamnation est souligné. A cette

catégorie appartiennent notamment les récits où les Noirs sont en position supérieure en début de récit (en tant qu'aînés par exemple) et, de par leur faute, perdent cet avantage.

- Dans les récits où l'inégalité est instaurée de façon arbitraire, l'état de subordination des Noirs est présenté comme définitif dans la conclusion.

II - Récits qui manifestent une idéologie de contestation

- La contestation de la supériorité blanche ne débouche pas sur l'hostilité. On reconnaît la supériorité des Blancs, on se propose de devenir leur égal et on sollicite leur coopération. Les "connaissances", symbolisées par l'écriture et le livre, sont hautement appréciées.
- Quelques récits seulement portent une accusation violente contre les Blancs. Dans ces récits, le narrateur disculpe les Noirs et accuse les Blancs d'être des malfaiteurs rusés.

La cohérence interne du corpus africain - dont les récits aussi divers soient-ils quant aux thèmes mis à contribution, se ramènent finalement à peu d'options alternatives - pousse à l'examen d'autres représentations de l'inégalité sociale dans la tradition orale, telles qu'elles s'expriment ailleurs qu'en Afrique. Depuis peu nous disposons sur cette question d'un riche matériel complémentaire grâce au travail inédit d'une jeune anthropologue, Patricia Turner, qui a réuni vingt-sept récits étiologiques chez des Noirs des Etats-Unis.

Récits des Noirs Américains

Avant de confronter ce matériel avec le corpus africain, quelques remarques préalables s'imposent.

Il faut dire tout d'abord que, en dépit des fortes similitudes qui se manifestent entre ces deux corpus, *il n'y a pas lieu de supposer que les récits américains soient d'origine africaine* et "importés" d'Afrique. Les contacts entre Blancs et Noirs en Afrique, avant que les futurs esclaves fussent arrachés à leur terre natale, devaient être en général par trop sporadiques pour pousser les Africains à l'élaboration d'un discours cohérent sur eux-mêmes en face des Blancs. Il est bien plus probable que ce type de discours ait pris naissance dans la situation coloniale établie en Afrique et dans la condition faite aux esclaves au Nouveau Monde. De la sorte, si les deux discours présentent des parallélismes, il convient de les attribuer à l'expérience vécue similaire de l'oppression des Noirs par des Blancs.

Les ressemblances constatées s'expliquent très probablement par le fait que les textes reflètent des valeurs directement reprises aux Blancs dominateurs. Il s'agit donc, dans les deux cas, non seulement de la rationalisation d'une expérience collective mais aussi de *la réception de l'idéologie des dominants*. On ne manque pas en effet de témoignages, en Afrique comme en Amérique, sur les cas de transmission et d'inculcation des idées "européennes" sur les qualités des "races", dont les principaux agents étaient aussi divers que puissants (missions, écoles, administration, autorités judiciaires et militaires). On sait qu'ici et là les prédicateurs, pendant longtemps exclusivement blancs, n'hésitèrent pas à manipuler les textes bibliques devant des auditoires noirs pour escamoter les passages portant sur la liberté et mettre l'accent sur les thèmes moralisateurs impliquant le devoir de soumission. On comprend ainsi la forte prégnance que gardent les thèmes qui renforcent l'intériorisation de l'idéologie des Blancs dans le discours traditionnel des Noirs des deux côtés de l'Atlantique.

S'il en est ainsi, il convient toutefois de ne pas oublier que pareille acceptation d'une idéologie aliénante n'avait rien d'absolu ni de définitif. Ces idées reçues ont été et sont susceptibles de modifications, voire de retournements dans le cadre d'un même discours traditionnel. Ainsi les mêmes schémas narratifs peuvent porter également des messages dirigés contre les dominateurs, une fois vidés de leurs intentions primitives.

Rappelons enfin que le destin social des Africains et des Noirs d'Amérique accuse une différence fondamentale quant à l'expérience de l'aliénation historique qui leur a été infligée, dans la mesure où les premiers ont su

conserver sous le règne colonial une large autonomie culturelle, voire le plus souvent les formes traditionnelles de leur organisation communautaire, tandis que les derniers ont souffert d'un déracinement complet dans l'esclavage, au point de se voir priver de leur langue, leur religion, leurs structures familiales, etc... En comparant les textes idéologiques des Noirs des deux côtés de l'Atlantique, on compare donc l'empreinte laissée dans la tradition orale de deux situations largement différentes dont il faudrait rechercher, et aussi, en bonne logique, retrouver la trace littéraire.

Certaines de ces différences affleurent dans l'agencement narratif des thèmes de base.

Ainsi, alors que les récits génétiques africains s'attachent aux éléments de l'altérité des groupes en présence, notamment aux traits physiques et moraux des Blancs, les narrations afro-américaines s'intéressent bien davantage aux seuls Noirs. On comprend que, en Afrique Noire, les Européens venus d'un continent inconnu, dotés de caractères culturels et d'une civilisation technique aux ressorts insaisissables, enfin demeurant dans une distance considérable dans l'espace social par rapport aux populations colonisées, aient vite fait de constituer un véritable *objet de curiosité*. En Amérique au contraire, quelque radicale qu'ait été l'inégalité de condition entre Noirs et Blancs ils ne cessaient de vivre ensemble dans cette symbiose singulière des maîtres et des esclaves d'abord, dans le champ de tensions des oppositions de classe ensuite, mais partageant toujours la même civilisation "chrétienne" et occidentale qui a été imposée aux Noirs. En Amérique les autochtones étaient les Blancs. Les Noirs transplantés ont été contraints à une assimilation forcée qui les a, objectivement, intégrés dans la société américaine et rapprochés ainsi des Blancs. Ces derniers n'ont pas pu présenter la même figure d'étrangeté fabuleuse en Amérique qu'en Afrique, d'où l'impact relativement faible de la représentation des Blancs dans les récits des Noirs d'Amérique.

Une autre différence manifeste entre les deux corpus est constituée par la présence de récits de genèse à tonalité humoristique aux Etats-Unis, ce qui semble faire totalement défaut en Afrique. Les figures d'ironie sont toujours des formes distanciées des rapports aux choses, ici du rapport à soi et à l'identité collective. C'est aussi l'expression d'un déplacement des objets de litige, comportant un certain dépassement du litige lui-même, du moins son euphémisation que connaissent bien des groupes dominés, tels les Juifs

européens de jadis (et de toujours). Tourner en ridicule leur destin historique, par ailleurs tragique, n'est pas, pour les Noirs d'Amérique une manière de se libérer de la pesanteur de ce destin et d'affirmer une relation déjà distendue avec l'héritage collectif du passé ? Ceci soulève le problème de la *transformation du statut* de ces récits traditionnels. Il semble évident qu'on ne raconte pas de la même manière les mêmes histoires et surtout qu'on ne leur attribue pas la même signification dans des situations historiques différentes devant des publics eux aussi profondément modifiés. Pour interpréter la nature des modifications, il faudrait disposer d'informations "contextuelles" précises sur les *conditions de production* des récits étiologiques, sur leur *réception*, sur la qualité des narrateurs et de leur auditoire. L'ironie qui perce dans certaines narrations au contenu idéologique bien grave vient peut-être du fait que ces récits "*reflect what the Black American thinks the White American thinks about the Black American*", d'après la formule qui conclut l'analyse de Patricia Turner fondée sur les informations contextuelles qui accompagnent les textes enregistrés depuis 1960.

Résumés des textes afro-américains:

I. *Textes où la responsabilité humaine n'est pas engagée.* (Dieu décide ou le hasard)

1. Dieu créa les premiers Noirs, Indiens, Chinois... de la terre. Il lui restait encore deux hommes à faire, l'Anglais et le Français, mais comme il n'y avait plus de terre qui lui convint, il utilisa de la "matière vivante", un papillon et une fourmi. C'est pourquoi, faits de matière douée de vie, l'Anglais et le Français réussirent mieux dans la vie que les autres.

Informateur : ancien esclave, région du Mississippi, cf. A. F. Chamberlain "Negro Creation Legend", *Journal of American Folklore*, 1980, 3, p. 302.

2. Autrefois tous les hommes étaient noirs. Un petit garçon tomba dans un baquet plein de lessive faite de cendres et devient tout blanc. Plus tard, ses enfants devinrent également blancs. Voilà l'origine des Blancs.
 Informateur: étudiant qui l'a entendu raconter par sa mère en 1935 : celle-là a dû l'entendre vers 1900 dans l'état de Tennessee par une femme noire travaillant dans leur ferme.
3. Les Noirs ont la peau de couleur foncée car autrefois ils ont vécu dans un lieu très chaud (bronzage).
 Informateur : étudiant blanc auquel la mère donna cette explication en 1950 en réponse à sa question.
4. Les Noirs ont les cheveux crépus car Dieu, chaque fois qu'il créait un enfant noir, était très fâché et dans sa colère il roussissait ses cheveux.
 Informateur : étudiant blanc de Berkeley qui l'a entendu dire par son père qui lui aussi l'avait entendu raconter par son père dans la région de Mississippi vers 1909.
5. Dieu, en voyant sa créature, le Noir, dit : "Zut, j'en ai encore brûlé un!"
 Informateur : étudiant blanc qui a entendu cette anecdote à l'école primaire en 1955.
6. Dieu, en créant le second Noir, dit : "Zut, j'ai encore brûlé celui-là!"
 Informateur : étudiante blanche ; elle l'a entendu dire par sa sœur en 1963.
7. Dieu décida de créer les hommes à partir de pain d'épice à cause de son goût agréable. Mais il sortit la première fournée d'hommes trop tôt, ils sont restés trop pâles, trop peu cuits. Ils sont devenus les Blancs. Les hommes de la seconde fournée n'étaient toujours pas assez cuits. Ce sont les Chinois. Les hommes de la dernière

fournée, Dieu les laissa cuire plus longtemps, ceux-là sont de couleur foncée comme il le souhaitait. Il les appela les nègres parce qu'ils étaient les meilleurs.

Informateur : étudiante afro-américaine ; elle a entendu ce récit de sa mère vers 1953.

II - Textes où la responsabilité humaine est partiellement ou totalement engagée.

8. Autrefois, tous les hommes étaient noirs. La nouvelle s'était répandue qu'il existait un lac dont l'eau transformait ceux qui s'y baignaient en blancs et changeait les cheveux crépus en cheveux lisses. Effectivement les premiers noirs qui arrivèrent se transformèrent en blancs, ceux qui arrivèrent plus tard quand il y avait déjà moins d'eau se transformèrent en mulâtres et les derniers arrivés ne trouvèrent plus qu'un peu d'eau d'où la blancheur seule de la paume de leurs mains et de la plante de leurs pieds.

Informateur : ancien esclave qui a passé toute sa vie dans l'état de Virginie; date de l'enquête : années 1930.

9. Au début tout le monde était noir. Un jour, Dieu dit aux hommes d'aller se baigner dans une rivière pour qu'ils deviennent blancs et que leur cheveux devinssent lisses. La moitié des gens obéirent, les autres restèrent allongés et rirent. Quand ils eurent vu les autres transformés, ils se levèrent mais il ne restait que très peu d'eau et seules la paume de leurs mains et la plante de leurs pieds devinrent blanches.

Informateur : femme de ménage afro-américaine ; elle a appris ce récit de sa mère vers 1930 ; cette dernière a vécu dans l'état de Caroline du Sud.

10. Une fois la rumeur se répandit que l'eau d'un lac transformait les gens de noirs en blancs. Les Noirs de la région s'empressèrent d'y aller dans l'espoir de pouvoir résoudre leurs problèmes grâce au bain. Comme ils étaient nombreux, l'eau ne suffit pas et ceux qui

arrivèrent plus tard ne blanchirent que la paume de leurs mains et la plante de leurs pieds.

Informateur : étudiant blanc qui a entendu l'histoire d'un Noir en 1966.

11. Autrefois tous les hommes étaient de couleur marron. Dieu désira alors que les gens soient de couleur différente et leur ordonna de se baigner dans un fleuve. Ceux qui se sont baignés longtemps sont devenus les Blancs, ceux qui se sont baignés brièvement sont devenus les Orientaux et ceux qui y ont juste trempé les mains et les pieds sont devenus les Noirs.

Informateur : instituteur noir, l'a entendu dire à son père vers 1952.

- 11b. Certains Africains ont vécu dans la jungle en Afrique. Près de leur village, il y avait un lac dont on croyait qu'il possédait des vertus magiques. Un jour, les gens sont entrés dans le lac, ont pris de l'eau dans la main pour boire. C'est la raison pour laquelle les Noirs ont la paume de la main, la plante du pied et la langue blanches.

Informatrice : écolière noire originaire du sud des Etats-Unis ; elle l'a raconté en 1962 à New-York.

- 11c. Tous les hommes étaient noirs à l'origine et ceux qui par la suite devinrent blancs étaient les plus sensés. L'Ange du Seigneur descendit du Ciel pour ordonner à tous les hommes d'aller se laver le soir de vendredi dans l'eau du Jourdain pour qu'ils fussent blancs et que leurs cheveux fussent lisses. Mais les Noirs stupides n'écoutèrent pas l'Ange qui répéta pourtant le message à plusieurs reprises. Ceux qui arrivèrent à temps devinrent blancs.

Recueilli dans les années 1930.

III - Textes où la responsabilité humaine est engagée.

12. Dieu décida de distribuer aux hommes leur chevelure. Il appela

le Chinois, le Mexicain, le Blanc qui interrompirent immédiatement leur jeu de hasard. Les hommes noirs, qui étaient en train de gagner dans le jeu, ne s'arrêtèrent pas. Ils demandèrent à Dieu de rouler leur chevelure en boule. Ce que Dieu fit.

Informateur: étudiant afro-américain à Berkeley ; il a entendu l'histoire la première fois à St-Louis, Missouri, en 1959.

13. Au début, les gens étaient laids : ils n'avaient pas de cheveux. Dieu décida alors de les rendre beaux et les invita à manger des melons pour qu'il puisse leur distribuer leur chevelure. Ils mangèrent et s'amusaient ensemble et Dieu les appelait au fur et à mesure. Tous se présentaient immédiatement quand Dieu les appelait sauf les Noirs qui mangeaient leurs melons. Quand enfin ils se présentèrent, il ne leur resta plus que la chevelure crépue dont personne ne voulait et que tout le monde foulait aux pieds.

Informateur : étudiant afro-américain qui a entendu ce récit en 1929 pour la première fois, alors raconté par sa mère.

14. Au début, quand Dieu créa les gens, il demandait à chaque race quel type de cheveux elle voulait avoir. Le Blanc, le Chinois et le Mexicain dirent ce qu'ils voulaient avoir. Le Noir se leva difficilement et moitié somnolent dit à Dieu : "Roule-moi en boule et lance-moi ce que tu trouves sous la main". Et Dieu fit ainsi.

Informateur : étudiante afro-américaine qui tient l'histoire de son père né en 1921 dans l'état de Louisiane.

15. A l'origine, personne n'avait de cheveux et les gens étaient laids. L'ordre fut alors donné à tout le monde de se présenter à la distribution de cheveux. Les gens s'amusaient et mangeaient des melons mais les Indiens, les Chinois et les Blancs interrompirent à l'appel divin leur jeu et laissèrent les melons. Quand les Noirs arrivèrent, la seule chevelure qui restait gisait par terre, roulée en boule dans un grand désordre.

Informateur : travailleur noir de 57 ans à Berkeley. Il l'a appris de son père, natif de la région du delta du Mississipi en 1969.

16. Dieu distribua la chevelure aux hommes. Il travaillait dur et donna à l'Oriental et au Blanc ce qu'ils demandaient. Quand ce fut le tour du Noir, ce dernier se leva et dit : "Il fait noir, je sais que vous avez travaillé durement Dieu, prenez mes cheveux et lancez-les-moi ici".
 Informateur : étudiante afro-américaine de 21 ans, a appris l'histoire de ses amis en Californie.
17. Au début, les gens n'avaient pas de cheveux et ils étaient tous très heureux. Puis ils décidèrent qu'ils voulaient quand même en avoir. Ils organisèrent une fête et s'amusaient et mangeaient du melon. Quand il fallait aller chercher leur chevelure, les Blancs, les Chinois et les Indiens qui n'aimaient pas tant le melon y allaient à temps tandis que les Noirs tardaient. Il ne leur resta que les cheveux écrasés par terre.
 Informateur : étudiante afro-américaine ; elle tient le récit de sa mère qui le lui raconta vers 1961.
18. Dieu ne créa pas les hommes en une seule fois : un jour, il distribua les yeux, un autre jour les dents et un autre la couleur. Le jour où il donna la couleur les Noirs étaient très en retard et il envoya les Anges pour les chercher. Comme les Noirs se pressaient ils se donnaient des coups ; Dieu leur dit alors : "*Get back, get back!*" mais ils comprirent mal (ils entendirent "*get black!*") et c'est pourquoi ils devinrent noirs et le sont restés depuis.
 Informateur : jeune femme noire, dans les années 1930, Eatonville, en Floride.
19. Dieu envoya l'ange Gabriel chercher les Noirs. Il finit par les trouver endormis sous l'Arbre de la Vie. Quand ils reçurent le message divin, de peur de ne pas avoir leur part, ils se mirent à se bousculer les uns les autres. Dieu leur cria alors : "*Get back!*" mais ils le comprirent mal, devinrent "*black*" et le sont restés depuis.
 Informateur : jeune Noir d'Eatonville, dans les années 1930 (même session que n° 18).

20. Dieu convoqua les hommes pour leur donner leur chevelure. Tout le monde arriva sauf le Noir qui dormait dans un coin et qui n'entendit pas l'appel. Quand Dieu l'aperçut, il l'appela mais le Noir n'avait pas envie de se lever et demanda à Dieu de lui lancer sa chevelure. Dieu alors se fâcha, roula les cheveux en boule et les lui lança. C'est pourquoi les Noirs ont les cheveux crépus.
Informateur: étudiante afro-américaine qui a entendu ce récit la première fois en 1949 dans l'état de Caroline du Nord ; elle le raconte en 1974.
21. Autrefois un homme demanda au Blanc, à l'Indien, au Mexicain et au Noir quelle chevelure ils voulaient avoir. Pour recevoir ce qu'ils voulaient, il fallait faire cinq miles à pieds dans la montagne. Le Blanc, l'Indien et le Mexicain acceptèrent les conditions et ils reçurent la chevelure demandée, mais le Noir dit que c'était trop loin et qu'il fallait plutôt rouler la chevelure en boule et la lui lancer.
Informateur : jeune fille anglaise de 17 ans ; elle l'a racontée en 1971 à Berkeley.
22. Dieu décida de créer les hommes. Il fit d'abord les yeux, les dents, les jambes et les pieds. Pour la couleur, il les convoqua pour sept heures du matin. Toute le monde y était excepté les Noirs. Il attendit en vain et finit par envoyer les Anges les chercher. Après de longs efforts, ceux-là finirent par les trouver allongés sous un arbre au soleil. Les Anges les réveillèrent et leur remirent le message divin. Les Noirs se levèrent, bousculèrent les Anges et les gens sur leur passage et même le trône de Dieu. Dieu leur cria: "*Get back!*". Ils comprirent : "*Get black!*" et devinrent noirs.
Informateur : dame de 84 ans. Elle le raconte à Pittsburg (Californie) en 1967 à sa petite-fille afro-américaine.
23. Au début des temps, les gens n'avaient pas de cheveux. Ils furent

donc convoqués pour la distribution de chevelure. En attendant, ils organisèrent une partie de pastèque.

Quand leur tour arriva, les Chinois, les Japonais et des Blancs se mirent en avant mais les Noirs ne voulaient pas laisser la pastèque. Quand ils se présentèrent enfin, les cheveux lisses avaient déjà été distribués et la seule chevelure dont personne ne voulait gisait par terre, écrasée par les gens qui marchaient dessus. C'est ainsi que les Noirs ont les cheveux crépus.

Informateur : pompier, résident d'une ville noire isolée : Calvin.
Date de la collecte : 1952. Le collecteur R. Dorson souligne la tension existant à l'intérieur de la communauté noire entre les gens de teinte plus claire, les plus ambitieux, et ceux de teinte plus foncée qui l'étaient moins.

24. Texte reproduit dans le corps de l'article.

Informateur : anciennement esclave dans les états d'Alabama et de Caroline du Nord.

25. Caïn tua son frère Abel et quand Dieu lui en demanda des comptes, la peur le fit se transformer en blanc : c'était en fait la marque de Dieu. Il fut aussi obligé d'aller s'établir dans une autre contrée.

Informateur : esclave prédicateur, occupant donc le poste hiérarchique le plus élevé chez les Noirs.

Formellement la distinction entre récits à responsabilité assignée aux ancêtres et les autres histoires étiologiques sur l'inégalité est autant opératoire en Amérique qu'en Afrique. Ici encore le dernier groupe comporte des textes plus brefs, moins élaborés et d'ailleurs moins nombreux.

On remarquera que, du point de vue thématique, la matière des récits américains "sans responsabilité humaine" est en tout point identique à celle de leurs analogues africains. Ici encore la différenciation raciale est soit le fruit d'accident, notamment d'accidents écologiques ou climatiques (Noirs plus "bronzés"), soit relève de la "mauvaise création" (Noirs fabriqués à partir d'animaux ou de la matière inanimée) ou d'une création franchement

ratée. Tous ces éléments se retrouvent sous des formes à peine différentes en Afrique. Ces récits étiologiques s'inscrivent des deux côtés de l'Atlantique dans un jeu de variations sur un stock thématique très réduit.

Dans le second grand ensemble aussi, marqué par l'idée de la responsabilité ancestrale, les textes puisent largement dans les schémas connus des épreuves du bain ou du choix.

En Amérique aussi l'épreuve du bain permet de "blanchir" les hommes inégalement dans tous les sens du mot. L'interprétation d'une pigmentation claire est ici encore celle d'un heureux événement. Notons que le message de ces récits oscille entre le fatalisme (accident écologique) et la culpabilité primitive. Tout se passe parfois comme si les ancêtres étaient tenus à répondre de ce qui leur arrive (et à leurs descendants) lors même qu'ils ne sont pas conscients, c'est-à-dire informés de l'enjeu de leur acte. Leur "faute" est en tout état de cause hors de proportion avec le sort qu'elle attire sur la descendance, ce qui fait dès lors apparaître celui-ci comme une condamnation, plutôt que comme le résultat d'une épreuve. On se souvient d'ailleurs que, en classant nos textes africains de ce type, nous leur avons attribué une inspiration initiatique. En effet le passage par un cours d'eau ou l'immersion dans un lac s'apparentent dans l'imaginaire africain aux actes de mort et de renaissance symboliques. Dans le cas présent la transformation provoquée par l'épreuve induit la disparition de l'humanité indifférenciée et l'émergence des groupes raciaux et sociaux inégaux. Il s'agit ici aussi d'un acte fondateur de l'histoire qui confère aux hommes leur nature sociale. Si le support culturel de cette représentation de la genèse, en tant qu'acte initiatique, n'existe guère en Amérique, les récits bâtis sur ce schéma n'en gardent pas moins l'essentiel de leur sens primitif : une mutation par le passage dans l'eau.

Les récits avec épreuve de choix font en Amérique figure originale parce que l'option proposée aux premiers humains concerne ici exclusivement la qualité de la chevelure (cheveux crépus contre lisses), thème qui n'a été nulle part signalé en Afrique. Cette innovation est peut-être liée au fait que dans une société multi-raciale anthropologiquement assez mélangée, comme les Etats-Unis, les cheveux crépus sont considérés comme des marqueurs plus forts que la couleur de la peau aux nuances graduées et à la signification peu discrète. Il aurait été mal venu d'invoquer différents objets de civilisation, en tant qu'objets du choix primitif fatal, dans une civilisation

racialement mixte où l'inégalité sociale entre Noirs et Blancs s'exprime dans des registres infiniment plus subtils, si l'on ose dire, que par la possession d'un livre ou d'un fusil. L'insistance sur le "mauvais choix" des cheveux crépus recouvre en fait une représentation doublement négative et, là encore, quasi-fataliste, du destin des Noirs. Premièrement, les Noirs sont des laissés-pour-compte de la société en tant que groupe racial (crépus) et, deuxièmement, ils sont moins beaux que les Blancs. Ce destin négatif comporte donc non seulement la frustration socio-économique mais encore une blessure narcissique. Le fait que ce destin fait suite au mauvais choix à connotation morale plus ou moins forte - les ancêtres pèchent par défaut de modération, de retenue ou de réflexion - et que leur condamnation vient de Dieu, instaurateur suprême de l'ordre du monde aggrave encore le caractère culpabilisant de ces récits. On comprend que les mouvements noirs pour l'égalité des droits civiques aient vigoureusement réagi contre ces représentations idéologiques traditionnelles en retournant l'image négative qu'elles véhiculent, comme en témoigne, par exemple, le slogan "Black is beautiful". Il s'agit là pour eux précisément de rejeter le canon de beauté repris jadis sur la société dominante - celle des Blancs - et d'affirmer le caractère esthétiquement positif de la "négritude" (que symbolise bien la coiffure "afro") ainsi que de revendiquer des chances socio-économiques semblables à celles dont disposent les partenaires blancs.

On raconte aussi en Amérique des récits avec "épreuve de comportement" où les protagonistes ancestraux se rendent coupables d'une faute de conduite. Là encore la source première de ces récits est la *Genèse* biblique comme c'est le cas en Europe et en Afrique, tel qu'on l'a déjà vu par l'exemple de l'histoire des enfants d'Eve. En Amérique on évoque ainsi souvent l'histoire des anges, messagers de Dieu, dont les Noirs ne suivent pas ou suivent avec retard l'appel, ce qui leur vaut leur rejet par Dieu. Attachons-nous à l'examen un peu plus attentif des versions disponibles de l'histoire syncrétique des fils de Noé.

Au sujet des conditions de production des versions africaines de l'histoire des fils de Noé, notamment de celles qui ont été répandues au Tanganyika, nous avons de précieux témoignages, grâce à T. O. Beidelman (Beidelman, 1963). Il en ressort que l'interprétation africaine de cette histoire doit beaucoup à l'exégèse européenne qui en a tiré une véritable apologie de

la colonisation. Ce parti-pris a fortement marqué l'action des missionnaires de la Church Missionary Society qui continuaient à en faire état dans leurs sermons jusqu'aux années 1960. D'après cette version quasi officielle, la race noire descend de Cham, fils de Noé, coupable de s'être moqué de la nudité de son père et frappé à ce titre de la malédiction divine. On peut comprendre de deux manières l'adoption de cette interprétation en milieu africain. Il y a d'abord le consensus, largement attesté dans l'ensemble du corpus africain des textes idéologiques, concernant l'infériorité du destin échu aux Noirs et l'attribution de ses causes au méfait de l'ancêtre mythique : c'est le schéma général du bouc émissaire primitif dont on connaît maintes réalisations. On peut ensuite interpréter la relative popularité de cette interprétation de la Bible par le fait qu'elle s'inscrit dans un mouvement de conversion et qu'elle permet aux Chrétiens néophytes de se placer à une distance symbolique décisive par rapport à leurs frères de race non convertis. Dans cette optique la malédiction perd de son efficacité pour ceux qui se rangent du côté des élus de Dieu - puisque le sens du christianisme est ici avant tout une association avec la civilisation européenne, celle des Blancs (qui "apportent" le christianisme aux Noirs) - pour ne continuer à frapper que les autres, attachés à leurs croyances anciennes.

Voici la version américaine de la même histoire, dont le texte, donné ici dans une traduction littérale, est émaillé des remarques du narrateur :

"Dieu donna la religion à Adam, la reprit de lui pour la donner à Noé. Et vous savez, Mademoiselle, Noé avait trois fils et lorsqu'il s'enivra de vin un de ses fils se moqua de lui ; les autres fils ont pris un drap, se sont rapprochés de lui à reculons pour le couvrir. Noé dit à celui qui s'était moqué de lui : "Tes enfants seront des bûcherons, ils puiseront de l'eau pour les deux autres fils et ils seront reconnaissables par la chevelure et par la peau foncée... Ainsi, Mademoiselle, nous voilà maintenant. Dieu a voulu que nous soyons ainsi. Nous avons toujours été obligés d'imiter les Blancs et faire ce que nous les voyons faire. Et voilà tout ce qu'on peut dire. Vous ne pouvez pas changer les paroles de Dieu."

On voit que ce récit américain est encore plus explicite dans son message idéologique que le texte africain brochant sur le même thème de

l'Ancien Testament. Sur le sens et l'origine de cette adaptation, Patricia Turner propose deux interprétations. Premièrement, il pourrait s'agir du produit de la manipulation de l'enseignement biblique commise par les Blancs du Sud qui profitaient de l'analphabétisme de leurs esclaves pour accréditer cette version de l'histoire portant légitimation de l'ordre esclavagiste établi. Pareilles versions auraient été diffusées par les Eglises également et ceci d'autant plus facilement que les Noirs ne pouvaient connaître l'intégrité du Livre Sacré. Patricia Turner n'exclut pas l'hypothèse que ce fut de propos délibéré que les Noirs du Sud furent privés d'enseignement élémentaire *"in order to prevent the slaves from reading the portions of the Bible that stress equality"*. Le texte souligne particulièrement l'aliénation des Noirs qui sont non seulement rejetés dans un statut social d'assujettis mais encore condamnés à une sorte de mimétisme des usages des Blancs, ce qui est une manière de leur dénier toute identité sociale authentique. On relèvera ici aussi l'acceptation fataliste de cet état des choses, proclamé avec insistance comme destin immuable.

En contraste avec la majorité des récits à tonalité profondément pessimiste, où l'ancêtre noir figure la négativité, il convient de rappeler l'existence du texte n° 7 où le Noir fait figure de créature préférée de Dieu et où la couleur noire est présentée comme la plus belle de toutes. C'est dans la même perspective qu'il faut considérer aussi le passage inspiré par la Bible sur le meurtre d'Abel par son frère Caïn (n° 25). Dans la version afro-américaine de cette histoire c'est en effet le Blanc qui accomplit le crime. Sa transformation en Blanc est précisément due à l'effroi qu'il éprouve devant la menace de punition brandie par Dieu. La race blanche est donc issue d'un criminel, "mauvais gardien de son frère", l'ancêtre noir. Si dans ce récit c'est l'ancêtre blanc qui est accablé du "méfait primitif", on remarquera que le texte ne souffle mot de l'inégalité de conditions sociales qui s'est instaurée entre les groupes raciaux, puisque, logiquement la faute du passé ne saurait justifier une supériorité. Le narrateur préfère donc passer celle-ci sous silence. En somme il n'exploite pas, comme il pourrait le faire, le mauvais rôle attribué au Blanc dans un sens idéologique, par exemple contestataire. Quelles que soient donc les implications de la narrative qu'il utilise, le discours afro-américain sur l'inégalité se limite en somme à un discours systématiquement auto-culpabilisant.

De fait, il serait difficile de tirer autre chose que des traits négatifs de "l'image de soi" qui se dégage de ces récits. Les textes s'accordent à dépeindre les Noirs, représentés par l'ancêtre, sous le signe de la négativité, exclusivement marqués par des défauts.

Il s'agit de défauts autant éthiques (manque de respect à Dieu, désobéissance, imprévoyance, insouciance, paresse, manque de diligence, gourmandise, inconstance, etc...) qu'esthétiques (moindre beauté, saleté). On peut distinguer trois aspects de ces images stéréotypées. Tout d'abord on y retrouve aisément les principaux éléments constitutifs des deux structures de conduite opposées, d'une part la rationalité moderne toute orientée vers des fins de *jouissance différée* comportant une période consacrée à l'*investissement*, et d'autre part, la conduite au jour le jour, avec de préférence, l'*agrément immédiat et passager - même médiocre* - et le refus de tout effort à plus long terme. C'est l'aspect le plus proprement sociologique dans l'auto-perception que véhiculent les récits. Il y a aussi, en second lieu, un élément moral qui réside dans la *désobéissance* (à Dieu, au Père ancestral) exprimée souvent par un défaut de discipline. Or cet élément ne prend tout son sens, que dans une optique patriarcale (qui est aussi l'optique chrétienne) avec une autorité centrale indiscutée et indiscutable (Dieu, le Père). Toutes ces histoires sont en effet bâties sur une conception *absolutiste* et ce défi lancé à l'autorité est à son tour une faute absolue. C'est comme cela que s'éclaire la disproportion apparente entre le "crime originel" et son châtement. Enfin, le troisième aspect négatif de l'image des Noirs est d'ordre esthétique. La présentation de soi dans ces récits recèle régulièrement une blessure narcissique profonde. C'est là peut-être le volet le plus étonnant de ces stéréotypes qui n'ont pas de parallèles du moins de façon aussi systématique dans les groupes dominés (chez les Juifs en Europe par exemple, voire chez les Indiens d'Amérique). Le défaut esthétique reprend en effet le stéréotype européen ethnocentrique et laisse sans compensation symbolique l'assujettissement subi et les autres faiblesses - que ce soit en termes de technicité ou en termes socio-économiques - dont les Noirs apparaissent comme accablés dans cette tradition idéologique. C'est là que se confirme avec la plus grande brutalité une image de soi de "damnés de la Terre".

BIBLIOGRAPHIE

AARNE, Antti & Thompson, Stith *The Types of the Folktale*. Helsinki, 1973.

BEIDELMAN, T.O, "A Kaguru Version of the Sons of Noah: a Study in the Inculcation of the Idea of Racial Superiority," *Cahiers d'Etudes Africaines* 3(4), 1963: 301- 326.

DUNDES, Alan "Slurs International: Folk Comparisons of Ethnicity and National Character", *Southern Folklore Quarterly* 39, 1975:15-38.

GÖRÖG-KARADY, Veronika *Noirs et Blancs. Leur relation dans la littérature orale africaine. Etude- Anthologie*. Paris, SELAF, 1976.

"Retelling Genesis. The Children of Eve and the Origin of Inequality". pp. 31-44 in V. Görög-Karady ed. *Genres, Forms, Meanings Essays in African Oral Literature*. Oxford, JASO, 1982.

TURNER, Patricia *An dey been black ever since. An Examination of Aetiological Narratives in Black Folk Tradition*. Berkeley, 1982 (Mémoire inédit).

ÏAPCHÉ, TROIS TEXTES EN DIALECTE ABZAKH (TCHERKESSE OCCIDENTAL)

Catherine PARIS (LACITO - CNRS)

Les trois "ethnotextes" qui suivent sont des récits qui m'ont été contés l'été 1992 à Naltchik, capitale de la jeune République Kabarde-Balkare, par mon collègue Niaz Batouka, Docteur en linguistique générale et caucasique de l'Université de Paris III, co-auteur , avec moi, du *Dictionnaire Abzakh* dont les trois textes présentés ici sont destinés à faire partie intégrante. Ces récits font appel aux souvenirs d'enfance du narrateur et décrivent des faits et des coutumes qui régissaient la vie des Tcherkesses sur le plateau du Golan avant la guerre des sept jours. Aujourd'hui, Niaz Batouka est rentré au Caucase, dans le pays de ses ancêtres, mais continue à faire connaître de là-bas une culture qui est, hélas, en voie de disparition, ne serait-ce que dans les pays extra-caucasiens.

La notation du texte tcherkesse et la présentation de l'ensemble s'inspirent de celles que j'ai pratiquées dans le tome II *Phrases et textes*

illustratifs du Dictionnaire abzakh (tcherkesse occidentale) : un point (.) sépare tout morphème ou toute composante dans un mot-syntagme ou dans un composé; deux points (:) séparent des morphèmes en relation plus étroite entre eux. Un tiret (-) s'intercale entre un élément déterminé et son déterminant postposé (adjectival), tandis qu'un signe "égal" (=) réunit les expressions allitératives à effet générique. Si la segmentation des mots-syntagmes ne pose pas de difficultés majeures, en revanche, les morphèmes de 3^{ème} personne du singulier *ye-*, *yə-* contenant la semi-voyelle palatale /y/ et qui en position interne sont souvent en métathèse *-ey*, *-əy* (cf. [q'əsəytəy] "il me l'a donné"), sont notés .y. si la voyelle [ə] qui précède fait partie du morphème précédent car elle y représente alors une voyelle finale ouverte /e/, le même morphème est noté .əy. si la voyelle [ə] en fait partie intégrante (ex. q'əsə.y.tə.y < q'əsə.se.yə.tə.y, mais q'.əy.ħə.y "il est entré dans" < q'ə.yə.ħə.y).

Les "mots" — qui sont souvent des mots-syntagmes — sont présentés en fin de chaque texte en ordre de leur apparition dans une phrase donnée, en deux colonnes, allant de gauche à droite, et sont suivis de leurs caractéristiques catégorielles et grammaticales ; soit la phrase *λ'ə.m š'əzə.r ø.yə.λe:γə.əy* "homme.OBL femme.DIR-DEF la.il.voir.PASSE", "l'homme a vu la femme". Le lexique apparaîtra comme suit :

λ'ə	ECl _a	"homme"	š'əz	ECl _a	"femme"
λe:γə	ECIII,	"le voir"			
	pr.pr.C				

La traduction, ou, plutôt, la signification "immédiate" (c'est-à-dire la somme des significations des composantes) du mot *iapché* est à rechercher vraisemblablement dans le prédicat de procès de classe E *ʔ'e.pǎe* "sous.souffler", "souffler 'dessous'" (probablement sur le visage ou, plus précisément, sur les yeux, référents qui exigent, pour toute action qui les concerne, l'emploi du préverbe *ʔ'e-* "sous" ne serait-ce que dans la langue de NB), dont *ʔ'a.pǎe* représente la forme "neutre" : "(action de) souffler

'dessous''; pratique que l'on employait par exemple chez les Tcherkesses (Besneys) de Turquie il y a encore vingt ans, pour chasser la maladie.

Encore que ce ne soit pas ici le lieu d'analyser en profondeur le rituel même du *iapché* ni sa signification, je voudrais néanmoins signaler combien certains passages du texte, notamment la phrase 20 : "Pourquoi as-tu fait passer devant nous ceci, *blessé, cassé*?" (c'est moi qui souligne) attestent le fait que la dimension magique de cette pratique affleure à la conscience de ceux qui participent à ce rite.

1. ʔ'a.pše

1. ʔdəğe.m wə.ʔa.ɣe, pɣ'ə-q'ə.ta.ɣe z.əy.ʔe.m šeš-ze:ɣe.s šeš-q'e.s.e f.ʔ.š'ə.š:tə:ɣ, ye w.e.x'ə.žə.fe ye x'ə.žə.n pe.bla.ɣe w.e.x'ə.fe. 2. ʔ.šeš.ze:ɣe.sə.m k'eyə.m de.s ne.ħ.ʔ'e.le-θemate.r y.ʔ.pše t:ey.s.ew yə.sə.š:tə:ɣ. 3. ʔ.y šeš.ze:ɣe.sə.r r.əy.ɣe.k'ə.č'ə.š:tə:ɣ. 4. ʔ'a.le.w, pšaše.w k'eyə.m de.sə.r.əy ʔ.y ye.k'ə.a.ʔ'e.š:tə:ɣ. 5. ʔ'a.le.ɣe.r ye.ž-ye.žə.r.ew k'ə.š:tə:ɣe.ɣ, pšaše.ɣe.me bəsəm.ɣe.r y.ʔ.ʔə.k'ə.tə.y q'ʔ.še.š:tə:ɣe.ɣ. 6. ze:ɣe.č'ə.žə.n x'ə.m.əy pšaše.ɣe.r q'ə.ze:r.ʔ.šā.m (q'ə.ze:r.ʔ.ša.ɣe.m) fe.de.w y.ʔ.še.žə.š:tə:ɣe.ɣ. 7. mə.šeš.ze:ɣe.sə.r wə.ʔa.ɣe.r.ā.mə.y (wə.ʔa.ɣe.r ʔ.r.mə.y) z.əy.pɣ' q'ə.ta.ɣe.r.ā.mə.y (q'ə.ta.ɣe.r ʔ.r.mə.y) y.ʔ:tə:r.ʔ.ɣe.wə.n.ew ʔ.rə.ɣe. 8. ʔ.y yə.šə.ʔ'ə.č'ə.y ɣə.bze.re, ɣe.ħe.č'e.re, ɣe.č'ə.č'e.re, ɣə.šə.ʔ'e.č'e.re šə.ze.r.ʔ.ɣe.š'e.n.ew ʔ.rə.ɣe.

9. pšaše.ɣe.r zə.bɣ'ə.č'e šə.s.ew, ʔ.ɣe.me pšeše-θemate y.ʔ.ɣe.w, ʔ'a.le.ɣe.r.əy zə.bɣ'ə.č'e šə.s.ew, θemate y.ʔ.ɣe.w, ʔ.θemate.m bəsəm.ʔ'a.le.ɣe.r.əy, yə.s.ɣe.r.əy ye.mə.w.pš'ə.žə.ɣe.w z.əy y.ʔ.š'e.š:tə:ɣe.p.

10. ʔ.šeš.ze:ɣe.sə.m ʔe.ɣə.a.we ye.š'e.š:tə:ɣe.ɣ, q'ə.ze.ħ=q'ə.ze.šɣ ye.š'e.š:tə:ɣe.ɣ, ɣə.rə.ɣe.ħe žegə.š:tə:ɣe.ɣ, ʔ.y ne.mə.ʔ'.žegə.č'e.č'ə.y

žegə.š:tə:ye.χ, še.bže.dəwme ze.za.w... 11. ą.šeš.ze:xe.sə.m k°eyə.γ°e q°.əy.č°.ew ʔ'a.le.χe.r q'ə.k°e.me šə.s.ew x°ə.š:tə:ye.χ. 12. ą.y y.ą.pe.re.šešə.m zə.r.ą.ya.že.č°e səmaže.m yə.šewe.γ°, yə.pšeše-bla.ye-g°e.re.m ʔə.pa.we q°.əy.ħ.tə.y ą.y.č°e f.ey.že.š:tə:ye.χ.

13. ze:xe.sə.r ze:xe.č°ə.žə.n x°ə.mə.y ʔə.pa.we.r q'ə.r.ą.ħe.tə.y x°ə.ł:fə.ye.θematem.č°e q'ə.f.ey.že.χe.tə.y ze.č°e yə.s.me y.ą.r.ą.ye.łe:γ°ə.š:tə:γ "zə-g°e.re šə.ʔ'a.ye yə.ʔe.me" y.ą.ʔ°e.tə.y. 14. ą.y zə:t:ey.čə.ye-c'ə.k°ə.mə.y, t:ey.sə.č°ə.ye.mə.y, šə.ʔ'a.ye-g°e.re yə.ʔe x°ə.me bəsəmə.m ye.dewe.š:t:ye.χ, y.ą.ye.pšəne.š:tə:γ, zə.bəsəm.pšəše.r.

15. ą.ʔə.pa.we.m r.ą.ye.pł-pe.few ʔ'a.le.mə.y pšəše.mə.y zə-g°e.re ʔe.be.tə.y ʔə.pa.we.r yə.q°ə.te.š:tə:γ. 16. ye.t°ə.a.ne ą.zə.q°ə.ta.ye.r q'ą.ye.wəč°.tə.y ye.dewe.š:t:ye.χ, ą.ze.dawe.χe.re.m.əy z.əy.w.məsə.š:t:ye.p yə.č°ə.y z.ą.r.əy.ye.w.məsə.š:t:ye.p : ye.ž ne.mə.ʔ°-g°e.re.m q'ə.r.əy.ʔə.y ʔə.pa.we.r r.əy.ye.q°ə.ta.ye.w yə.ʔ°e.tə.y (ne.ħə.be.re.m pšəše-g°e.re.m yə.c'e r.əy.ʔ°e.tə.y ą.y q'ə.r.əy.ʔə.y ʔə.pa.we.r yə.q°ə.ta.ye.w yə.ʔ°e.š:tə:γ...). 17. sə.d.mə.y ą.y dewe.š°χe q'ə.r.ą.ye.č°ə.š:tə:γ. 18. yə.wəžə.m šə.s.χe.r.əy θemate.r.əy ze:xe.t.ew ą.ʔə.pa.we.r zə.q°ə.ta.ye.r y.ą.w.məs.tə.y y.ą.ye.pšəne.š:tə:γ, ye.t°ə.e.ne.re.ma.fe.m ʔə.pe.we-da.χe q'ə.y.ħə.n.ew, yə.s.χe.r yə.ye.š°e.žə.n.ew. 19. ą.r ą.y fe.de.w ye.k°e.č°ə.š:tə:γ, ʔə.pa.we.m tə:r.ą.č.me.

20. ąw ą.mə.r.me ʔə.pa.we.m θemate.r ye.pł.əy q'ə.blə.ye.č°ə.ye-ne.wəžə ʔə.pa.we.m šə.ʔ'a.ye.mə.y q°ə.ta.ye yə.ʔe.mə.y mə.de.re.šə.s.χe.m r.ą.łe:γ°ə.ł°e.me ą.ye.z.łe:γ°ə.ł°a.yer q'e.tež.tə.y θemate.m ye.dewe.š:tə:γ. 21. "sə.d mə.r wə.ʔa.ye.w, q°ə.ta.ye.w q'ə.z:fe.ble.b.ye.č°ə.ye.r?" — yə.ʔ°e.tə.y 22. — "p.xate tə.z:pe.mə.ħ.ew a.r.æ?" y.ą.dewe.n y.ą.wəχ.ew pšəne.n fa.ye.r.əy y.ą.ye.pšəna.ye-ne.wəž θemate.m yə.wənaš°e.č°e ʔə.pa.we.r bəsəm.me y.ą.bzə.ž.tə.y θemate.m š.ey.ye.žə.ye.w yə.sə.r χ.ą.ye.ʔe.be.š:tə:γ. 23. ye.t°ə.a.ne ą.bzə.ye.χe.r fa.ye.m yə.šχə.š:tə:γ, fa.ye.m pšəše.me y.ą:fə.r.əy.ye.ħə.š:tə:γ.

24. ḡw ḡᵛᵃ.pa.we.r ne.ḡᵃ.be.re.m ye.pḡᵃ.γe.χe-ne.wᵃž.ᵃ ḡᵛᵃ.šᵛe.m ḡᵛᵃ.ḡᵛe.tᵃ.y ḡᵛe.pse.žᵃ.ye.ḡᵛe, ḡᵛe.lᵃ.y.tᵛᵃ.ᵃy ze:fe.šᵛᵃ.ne.tᵛᵃ.ew, ḡᵛᵃ.pa.we.r.ᵃy y.ḡ.ze:f.ḡ.gᵛ.ᵃ yᵃ.t.ew, ḡᵛe.ḡᵛe ye.mᵃ.ḡᵛe.χe.w — ḡᵛᵃ.pa.we.r zᵃ.ḡᵛᵃ.le-gᵛe.re.m.ᵃy yᵃ.γe.ḡe.re.z.tᵃ.y, xe.rᵃ.y.ne.m fe.de.w ḡᵛe.lᵃ.y.tᵛᵃ.me y.ḡ.pa.šḡe š.ᵃy.γe.xᵃ.ye.š:tᵃ:γ — ḡᵛᵃ.lᵃ.y.tᵛᵃ.ᵃr ḡᵛᵃ.pa.we.m ḡᵛe.ḡᵛe ye.mᵃ.ḡᵛe.w ce.ḡᵛe qᵛᵃ.p.ḡ.ḡᵃ.n fe.ya.γ. 25. ne.ḡᵃ.be qᵛᵃ.pᵃ.zᵃ.ḡᵃ.re.r t:ey.kᵛᵃ.γe.w ḡᵛᵃ.γe. 26. ḡᵛᵃ.r z.ḡ.wᵃχ.ḡᵛe qᵛᵃ.p.ḡ.ḡᵃ.ž.tᵃ.y qᵛᵃ.nᵃ.r (qᵛᵃ.na.γe.r) y.ḡ.bzᵃ.š:tᵃ:γ, ḡᵛᵃ.d.re.m fe.de-qᵛᵃ.bze.w. 27. m.ᵃy "ḡᵛᵃ.pš" r.ḡᵛᵃ.e.š:tᵃ:γ.

a) Le iapché.

1. Lorsque les Tcherkesses avaient un blessé ou quelqu'un qui avait un membre cassé, ils avaient l'habitude d'organiser pour lui, tous les soirs, une soirée de jeux jusqu'à ce que le malade guérisse ou qu'il soit près de guérir. 2. Cette soirée était conduite par le plus respecté des jeunes gens du village. 3. C'est lui qui s'occupait du déroulement de la soirée. 4. Y venaient les jeunes gens et les jeunes filles qui habitaient le village. 5. Les garçons y allaient tout seuls; quant aux jeunes filles, quelqu'un de la famille de l'hôte allait les chercher et les conduisait chez lui. 6. Et de même, quand les gens se séparaient, tout comme ils avaient amené les jeunes filles, ils les raccompagnaient. 7. Cette soirée était organisée pour distraire le blessé ou celui qui avait un membre cassé. 8. C'était, en outre, l'occasion d'apprendre les coutumes, la façon de se conduire en société et le beau-parler.

9. Les jeunes filles étaient assises d'un côté, flanquées de leur chef, jeune fille elle-même, quant aux garçons, ils se tenaient de l'autre côté; ils avaient, eux aussi, leur chef. Ni les fils de la maison, ni aucun de /tous/ ceux

qui s'y trouvaient réunis, n'avaient le droit de faire quoi que ce fût sans demander la permission à ce chef.

10. A cette soirée, on jouait au jeu de *tape-paume* (egouawé), au jeu d'*emporte-village*=*mange-village* (quojeh=quojeh), aux devinettes et à d'autres jeux, au *combat des frelons*... 11. Il arrivait parfois que des jeunes des villages voisins viennent participer à cette soirée. 12. Au début de la première soirée, l'un des compagnons ou l'une des proches du malade lui apportait un *tape-gueule* (oupawé), et c'est par ça que l'on commençait. 13. De même, lorsque la soirée tirait à sa fin, on apportait le *tape-gueule* dans la pièce et, on le montrait à tous ceux qui étaient là, en commençant par le chef des garçons, pour voir, disait-on, si le gâteau présentait un manque quelconque. 14. S'il y avait le moindre petit défaut ou la moindre brûlure, ou un manque, on intentait un procès à l'hôte qu'on mettait à l'amende /en la personne de/ l'une des jeunes filles de la maison.

15. Pendant qu'on faisait examiner le *tape-gueule*, quelqu'un, garçon ou fille, en avançant /brusquement/ la main, cassait un morceau du gâteau. 16. Ensuite, on obligeait la personne qui avait cassé le gâteau à se lever et on lui faisait un procès; quant à ceux contre qui on avait /ainsi/ porté une accusation, ils ne se reconnaissaient pas coupables et ne se laissaient pas convaincre de faute — c'est quelqu'un d'autre qui le leur a dit, qui leur a fait casser le *tape-gueule* disaient-ils (la plupart du temps on donnait le nom d'une jeune fille et on disait que c'était elle qui avait dit qu'il fallait casser le *tape-gueule*...). 17. Quoi qu'il en soit, on lui intentait un grand procès. 18. Par la suite, ceux qui étaient là, le chef y compris, déclaraient coupable, tous ensemble, la personne qui avait cassé le *tape-gueule* et ils la condamnaient à apporter le lendemain, pour se concilier les bonnes grâces de l'assemblée, un beau gâteau *tape-gueule* ; cela se passait ainsi quand on cassait le *tape-gueule*.

19. Mais sinon, le chef meneur de soirée surveillait /lui-même/ le *tape-gueule* et si, après qu'il l'ait fait passer /devant les gens/, quelqu'un parmi ceux qui étaient là s'apercevait d'un manque ou d'une brisure, il se levait et se mettait

à disputer le chef : 20. "Pourquoi as-tu fait passer devant nous ceci, blessé, cassé?!" — disait-il, 21. — "est-ce parce que tu n'as pas de respect pour nous?" 22. Quand ils avaient fini leur dispute et qu'ils avaient fait payer une amende à celui qui le méritait, sur l'ordre du meneur de la soirée les hôtes découpaient le *tape-gueule* et l'offraient aux invités, en commençant par le chef. 23. Ensuite, ceux qui en voulaient, mangeaient leur part, ceux qui n'en voulaient pas, la faisaient porter aux jeunes filles.

24. Mais, dans la plupart des cas, après que les gens aient examiné le *tape-gueule*, on le suspendait au plafond par une ficelle, et deux garçons, placés face à face, avec le *tape-gueule* entre eux, sans le toucher avec les mains — cependant qu'un autre garçon faisait tourner le gâteau en le poussant en même temps comme une balançoire devant les deux premiers — ces deux garçons donc devaient, sans toucher le gâteau avec les mains, en arracher des morceaux avec les dents. 25. Celui qui en avait pris le plus était le vainqueur. 26. Quand c'était fini, on dépendait le *tape-gueule* et on découpait le reste tout à fait comme dans l'autre cas. 27. On appelait /tout/ cela *iapché*.

b) Lexique

adəŋe EClə/b	«Tcherkesse, tcherkesse»	wə.ʔa.ɣe EClə/b	«blessé»
pqʷə EClə	«membre, partie du corps»	qʷə.te ECIII pr.pr.C	«le casser»
ɣə.ʔe pr.é.D	«être à», «l'avoir»	šeš.ze:ɣe.s EClə	«soirée»
šeš EClə	«nuit»	-qʷe.s.e POSTP	«chaque»
fe.šʷə pr.pr.C	«le faire pour»	ɣe CONJ	«ou (bien)»
xʷə.ʔə pr.pr.A	«guérir»	pe.bla.ɣe ADV	«proche de»
xʷə ECIII, pr.pr.A	«être, devenir, advenir»	kʷey EClə	«village»
de.sə pr.é.E	«être assis, habiter dans un intervalle»	ne.ɥ EClə/Dt	«plus»
ʔʷa.le EClə	«garçon»	themate EClə	«notable», «chef»

-(q.)pše t:ey.sə LOC.VERB	«être à la tête de»	yə.sə pr.ÉE	1° «être assis, se tenir sur» (à la tête de); 2° «être assis, se tenir dans»
q.y PRON.OBL	«à, de cela, celui-là», «là»	ye.ʔe.kʷe.éʔə pr.pr.D	«le faire se dérouler»
pšaše EClA	«jeune fille»	ye.kʷe.λʔe pr.pr.B	«y aller, s'y rendre»
ye.ʔe.ʔə.ʔə.r.e.w ADV	«tout seul», «dc, par lui-même»	kʷe ECIII, pr.pr.A	«aller, marcher»
basəm EClA	«hôte (qui reçoit)»	λə.kʷe pr.pr.E	«aller à la recherche de»
qʔe.ʃe pr.pr.C fe.de.w ADV	«l'amener» «comme»	ze:ʔe.éʔə.ʔə pr.pr.E ʃe.ʔə pr.pr.C	«se séparer» «le reconduire, le ramener»
q.r DEICT.DIR -(q.)ʃə.ʔə.éʔe ADV	«cela, celui-là» «(en) outre»	t:ey.ʔe.wə pr.pr.C ʃə.bze EClA	«le distraire de» «coutume»
ʔe.ʃe.éʔe EClA	«manière d'entrer dans la masse»	ʔe.éʔə.éʔe EClA	«manière de sortir de la masse»
gʷə.ʃə.ʔe.éʔe EClA	«façon, manière de parler»	(ʃə).ze.ʔe.ʃe pr.pr.D	«l'apprendre (là)»
zə EClA/b	«un»	bʔə EClA	«côté»
ʃə.sə pr.ÉE	«être assis»	ye.wə.pʃə pr.pr.B	«(le) lui demander», «le questionner»
z.əy (+nég.) ʔe.gʷ.a.we EClA	«rien» <i>egouawé</i> «tappapume», un jeu de société	ʃə ECIII, pr.pr.C ye.ʃə pr.pr.B	«le faire» «jouer à»
qʷeʔe.ʃe=qʷeʔe.ʃə EClA	<i>quojeh=quojeh</i> «emporte-village=mango-village», un jeu de société	ʃə.rə.ʔe.ʃe EClA	«devinette»
ʃegʷə ECIII, pr.pr.A	«jouer»	ne.mə.ʔ EClA	«autre»
ʃegʷə.éʔe EClA	«jeu»	ʃe.bze.dəwme EClA	«frelon»
ze.ze.we pr.pr.B	«se bagarrer, se combattre»	kʷe.ʔə.ʔə EClA	«village voisin»
yə.éʔə pr.pr.E	«sortir de dedans»	qʔe.kʷe pr.pr.E	«venir»
y.q.pe.re- EClA	«(le) premier»	ye.ʔe.ʔe pr.pr.D	«le commencer»
səm.a.ʃe EClA/b	«malade»	ʃewe.ʔə EClA	«compagnon»
bla.ʔe EClA/b	«proche»	-gʷe.re ECIIb/ÉIc	«(un) certain»
ʔə.pa.we EClA	<i>oupawé</i> «tappapucule», un gâteau	qʔe.ʃə pr.pr.C	«l'apporter»
f.ey.ʔe pr.pr.B	«le commencer»	ze:ʔe.s EClA	«réunion»
qʔ.əy.ʃe pr.pr.C	«l'apporter dans»	xʷə.λ:ʃə.ʔe EClA	«homme»

ze.é'e EClA	«tous»	ye.γe.λe:γə pr.pr.D	«le lui faire voir, le lui montrer»
ša.ʔa.γe EClA t:ey.éə pr.pr.C	«manque, défaut» «l'arracher du dessus»	ʔe EClII, pr.pr.C c'ə.k' EClB	«le dire» «petit»
t:ey.sə.é'ə pr.pr.E	«brûler, être brûlé sur le dessus» (un plat p.ex.)	ye.dewe pr.pr.B	«intenter un procès, porter une accusation contre qqn»
γe.pšəne pr.pr.C	«le mettre à l'amende», «le confondre de faute»	ye.γe.plə pr.pr.D	«le faire, l'inciter à regarder»
-pe.t.ew POSTP	«pendant que»	ʔe.be EClII, pr.pr.A	«faire un mouvement avec la main pour attraper»
ye.t'ə.a.ne ADV	«ensuite»	q'e.γe.wəč'ə pr.pr.C	«le faire se lever»
za.wə.məsə pr.pr.C	«s'accuser, se reconnaître coupable»	γə.é'ə.y (... γə.é'ə.y)(+ nég.) CONJ	«ni (...ni)»
za.γe.wə.məsə pr.pr.D	«se laisser accuser, déclarer coupable »	ye.ž PRON	«lui», «lui-même»
ye.ʔ'e pr.pr.D	«le lui dire, le dire de, l'appeler»	ye.γe.q'ə.te pr.pr.D	«le faire, le forcer à le casser»
ne.ħə.be.re.m ADV	«la plupart du temps»	c'e EClA	«nom»
səd PRON.INTERR	«que, quoi»	dawe EClA	«procès, dispute»
-š'χ'e EClB/Elié	«grand, considérable»	ye.γe.é'ə pr.pr.D	«le lui faire arriver»
γə.wəžə.m ADV	«par la suite»	ze:χe.tə pr.É.E	«être debout, se tenir ensemble»
wə.məsə EClII, pr.pr.C	«le confondre de faute, le déclarer coupable»	ye.t'ə.e.ne.re- EClA	«(le) suivant»
ma.fe EClA	«jour»	da.χe EClB	«beau»
γe.š'ə.e.žə pr.pr.C əw CONJ	«(se) le concilier» «mais»	ye.k'ə.e.é'ə pr.pr.B ə.mə.r.me CONJ	«se dérouler» «sinon», «autrement»
ye.plə pr.pr.B -ne.wəž(ə) ADV	«le regarder» «après»	ble.γe.é'ə pr.pr.C mə.de.re- EClA	«le faire passer » «ceci, celui-ci (par rapport aux autres)»
ša.sə pr.É.E	«être assis»	ye.λe:γə.λ'e pr.pr.D	«le regarder de près»
q'e.težə pr.pr.E	«se lever»	mə.r DEICT.	«ce(lui-)ci»

fə.ble.ʔe.čə pr.pr.C dewe.n ECla	«le faire passer pour, au profit de» «procès, dispute»	p.xate (zə)pe.hə LOC.VERB wəχə ECIII, pr.pr.C fe.ʔe pr.pr.E	«le respecter» «le finir» «devoir, vouloir»
pšəne ECIII, pr.pr.A wənašʔe ECla	«payer une faute», «s'amender» «ordre, commandement»	bza(.žə) ECIII, pr.pr.C χe.ʔe.že.be pr.pr.C	«le (dé)couper» «lui en faire prendre (d'un plat)»
š.ey.ʔe.ža.ʔe.w ADV	«à commencer par, à partir de»	šχə ECIII, pr.pr.C	«le manger»
bza.ʔe ECla	«tranche, morceau»	č'a.šʔe ECla	«plafond»
fe.ʔe.hə pr.pr.C	«le (lui) faire porter pour (qqn)»	č'e.pse.ža.ʔe ECla ze:fe.š'a.ne.ʔ.ew ADV	«ficelle» «face à face»
ž'e.šʔe pr.pr.C t'a ECla/b	«le fixer dessous» «deux»	ya.tə pr.č.E	«être debout, être placé sur (ici: au milieu)»
-(q.)ze:f.q.g.ə ADV	«au milieu de», «entre»	ye.ž'e pr.pr.B xe.ra.y.ne ECla	«toucher à» «balance»
ž'e ECla ʔe.č'e.re.za pr.pr.C	«main» «le tourner, le faire tourner»	ša.ʔe.xə.ʔe pr.pr.C	«le faire bouger là»
-(q.)pa.šhe ADV	«devant»	q'a.pa.čə pr.pr.C	«l'arracher du bout, en arracher un bout»
ce ECla	«dent»	t:ey.kʔe pr.pr.E q'e.ne pr.pr.E	«vaincre» «rester»
ne.hə.be ECla q'a.pa.χə.ža pr.pr.C q.d.re ECla -q'a.bze.w ADV	«(le) plus» «le décrocher» «(l')autre» «proprement», «exactement»	fe.de ECIIb m.əy DEICT.OBL	«semblable» «à, de ce(lui-)ci»
ž'a.pše ECla	īapché, cérémonie de veillée d'un blessé		

2. ʔə.pa.we

1. ʔə.pa.we.r ze:r.ə.šə.š:tə:ye.r : thečə.r t'e.k^o pəte.w y.ə.pše.tə.y
 še.šə.γ^o-t'e.k^o xe.λ.ew, teybe.m r.ə.λ:he.š:tə:γ. 2. əw ə.y yə.šə.ʔə.ə ža.de.w
 tamye.xe.m.č'e ye.g^oə.γ^oə.š:tə:ye.χ. 3. ə.tamye.xe.r pse.w.r.əy ɔe.č'e
 y.ə.šə.š:tə:γ. 4. ə.y yə.g^oə.ze.g^oə č'e.n.č'e.γe.ž^oā(-γe.ž^oa.γe)
 χ.ə.γe.t^oə.s:he.š:tə:γ, ə.č'e.n.č'e.m yə.šə.ʔə.əy thečə.tamye.xe.m.č'e
 y.ə.γe.de.xe.š:tə:γ. 5. ə.y zə.xe.q^oə.te.γe-c^oə.k^o yə.ɔe xə.š:tə:ye.p. 6. ə.r.zə
 fe.saq^o-de.dde.w y.ə.γe.ze.š:tə:γ, hek^oə.m.č'e. 7. ə.r z.ə.γa.ze.re-ne.wəžə.m
 pəte.w šə.tə.γ, š^o.ew ye.žə.γe.w. 8. mə.r ʔə.pše.m y.ə.ħə.nə.m p.e.y.č'e
 y.ə.γe.ħezərə.š:tə:γ.

a) Le «tape-gueule» (*oupawé*).

1. Voici comment on préparait le gâteau *tape-gueule* (*oupawé*) : on pétrissait une pâte un peu ferme avec un peu de sucre dedans, et on la mettait dans un moule. 2. Mais on apportait énormément de soins à décorer le dessus avec /toutes sortes de/ dessins. 3. Ces dessins étaient exécutés à la main. 4. Au milieu du gâteau, on plaçait un œuf dur, par-dessus lequel on disposait une belle décoration découpée dans la même pâte. 5. On n'admettait pas la moindre brisure. 6. C'est pourquoi on faisait très attention en le faisant cuire au four. 7. Après la cuisson, on avait un gâteau ferme et bien cuit. 8. On préparait ça pour l'emporter à une soirée de veillée de blessé (*iapché*).

b) Lexique

ḡa.pa.we EClA	<i>oupaḡé</i> »tape-gueule», gâteau préparé pour le <i>iapché</i>	ḡa EClII, pr.pr.C	«le faire»
ḡheč° EClA	«pâte»	ḡe.k° EClb	«(un) peu»
pate EClb	«ferme, dur»	pše EClII, pr.pr.C	«la pétrir (pâte)»
ḡe.ḡa.γ° EClA	«sucre»	xe.ḡa pr.É.E	«être couché, être situé dans une masse»
teybe EClA	«moule»	ya.ḡ:ḡe pr.pr.C	«le mettre dans, sur»
ḡw CONJ	«mais»	ḡ.y DEICT.OBL	«à, de cela, celui-là»
-(ḡ.)ḡa.ḡ°.ḡ ADV	«(là-)dessus»	ḡa.de.w ADV	«énormément»
tamḡe EClA	«marque, dessin, décoration»	ye.ḡa.γ° pr.pr.B	«y apporter du soin»
pse.w- EClA	«tout, tous»	ḡe EClA	«main»
ḡa.ze.ḡ° EClA	«milieu»	ḡe.n.ḡ°e EClA	«œuf»
-ḡe.ḡa.ḡe EClb	«bouilli»	ḡe.n.ḡ°e-ḡe.ḡa.ḡe EClA	«œuf dur»
xe.ḡe.ḡa.s:ḡe pr.pr.C	«le mettre, le poser dans une masse»	ye.de.xe pr.pr.C	«le décorer»
za EClA/b	«un»	xe.q°a.te pr.pr.C	«le casser, enlever de la masse de qqch.»
c°a.k° EClb	«petit»	ya.ḡe pr.É.D	«être à», «l'avoir»
x°a EClII, pr.pr.A	«être, devenir, advenir»	ḡ.r.za	«c'est pourquoi»
fe.saḡ°a pr.pr.E	«faire attention à»	-de.(d)de Elié	superlatif «très»
ḡe.ze pr.pr.C	«le faire cuire (à sec)»	ḡek° EClA	«four»
-ne.waḡa.m POSTPOS	«après»	ḡa.ta pr.É.E	«être (debout) là, être, exister»
ḡ°.ew ADV	«bien»	ma.r DEICT.DIR	«ce(lui-)ci»
ḡa.pše EClA	<i>iapché</i> , soirée, cérémonie de veillée de blessé	ḡa EClII, pr.pr.C	«le porter»
p.ey.ḡ°e ADV	«pour»	ye.ḡezera pr.pr.C	«le préparer»

3. q'ə'eže.ħ=q'ə'eže.śχ

1. χə.r.χe.ħe zə.ʒeg'ə.č'e zə.m zə.χə.r.χe.ħe q'ə.y'ə.w, q.r zə:śə.śə.r q.d.re.m q'ə.y.mə.ś'e.me mə.de.re.m r.əy'ə.ś:tə:γ — zə.q'ə'eže-ʒə.de yə.c'e r.əy'ə.e.tə.y — «ʒ.q.r q'ə.se.p.t.me q'ə.we.s'ə.n q'əy.č'ə.re.r». 2. q.de.re.m «x'ə.n» yə.ə'e.me q'ə'aže.r q'ə.y.ħ.tə.y χə.r.χe.ħe.m q'əy.č'ə.re.r r.əy'ə.ś:tə:γ. 3. q.de.re.m.əy q.y fe.de-q'a.bze.w ye.t'ə.ne zə.χə.r.χe.ħe-g'e.re q'ə.fə.y'ə.e.te.ś:tə:γ, zə:t:ey.w.fə.γe.r mə.de.re.m q'ə.y.ś'e.me ye.plə.n.ew. 4. q'ə.y.mə.ś'e.me q.q'ə'aže.w ś'ə.y.ħə.γe.r q'ə.əy.χə.ʒə.ś:tə:γ, χə.r.χe.ħe.m q'əy.č'ə.re.r r.əy'ə.e.tə.y. 5. q.y «q'ə'eže.ħ=q'ə'eže.śχ [q'ə'ožeśχ]» r.q'ə.e.ś:tə:γ.

a) «Emporte-village=Mange-village» (*quojeh=quojech*)

1. Quand on jouait aux devinettes, l'un posait une devinette et si l'autre ne devinait pas de quoi il s'agissait, le premier, en prononçant le nom d'un bourg, lui disait : «Si tu me le donnes, je te dirai la solution». 2. Si l'autre disait «d'accord», celui-ci gagnait le bourg et il expliquait à l'autre la signification de la devinette. 3. C'était alors au tour de ce dernier de poser à l'autre, exactement de la même manière, une devinette, pour voir s'il devinait de quoi il s'agissait. 4. Si celui-ci ne le devinait pas, il lui enlevait le bourg qu'il avait gagné contre lui et lui racontait la signification de la devinette. 5. On appelait ça *emporte-village=mange-village* (*quojeh=quojech*).

b) Lexique

χə.r(ə).χe.ɦe ECla	«devinette»	ʒegə ECIII, pr.pr.A	«jouer»
zə ECla/b	«un»	q'e.ʔ'e pr.pr.C	«l'énoncer»
ə.r DEICT.DIR	«cela, celui-là»	šə.šə pr.ŁE	«être d'entre, appartenir à», ici: «consister en»
ə.d(e).re ECla	«(l')autre»	q'e.š'e pr.pr.C	«le deviner»
mə.de.re ECla	«celui-ci»	ye.ʔ'e pr.pr.D	1° «le lui dire», 2° «l'appeler»
q'ə.ʒe ECla	«village»	ʒa.de ECIIb	«grand, énorme»
c'e ECla	«nom»	ye.tə pr.pr.D	«le lui donner»
q'.əy.č'ə pr.pr.E	«en sortir, s'en révéler»	x'ə.n LOC	«d'accord»
ʔ'e ECIII, pr.pr.C	«le dire»	q'e.ɦə pr.pr.C	«l'emporter, le gagner»
ə.y DEICT.OBL	«à, de cela, celui- là»	fe.de ECIIb	«semblable»
-q'a.bze.w ADV	«exactement»	ye.t'ə.a.ne ADV	«ensuite»
-g'e.re ECIIb/Elié	«(un) certain»	fe.ʔ'e.te pr.pr.C	«le lui raconter»
t:ey.wə.fe pr.pr.E	«le concerner, être concerné par»	ye.plə pr.pr.B	«le regarder»
š'e.ɦə pr.pr.C	«le gagner, l'emporter contre qq»	q'ə.ʔə.χə pr.pr.C	«le lui enlever»
q'ə.če.ɦ=q'ə.če.šχ ECla	<i>quojeh=quojech</i> «emporte- village=mange- village», un jeu de société		

Abréviations

A	Classe A (prédicat mono-actanciel)
ADV	Adverbe

B	Classe B (prédicat bi-actanciel du type «lui donner un coup»)
C	Classe C (prédicat bi-actanciel du type «le voir»)
CONJ	Conjonction
D	Classe D (prédicat tri-actanciel du type «le lui donner»)
DEICT	Déictique
DIR	Direct
Dt	Déterminant
E	Classe E (prédicat mono-actanciel à préverbe)
EC	Elément Central
EC1a	Elément Central de catégorie 1a (ou «substantif»)
EC1b	Elément Central de catégorie 1b (ou «adjectif»)
ECIII	Elément Central de catégorie III (ou «verbe de procès»)
Elié	Elément lié (ou Elément «dérivatif»)
INTERR	Interrogatif
LOC	Locution
LOC.VERB	Locution verbale
+nég.	suivi de négation
OBL	Oblique
pr.é.	Prédicat d'état
PRON	Pronom
pr.pr.	Prédicat de procès
POSTP	«Postposition»

*TIEMPO DE CANCIÓN, TIEMPO DE CREACIÓN:
LA REPRESENTACION DE LA IDENTIDAD*

Ana Maria RIVAS-RIVAS (Univ. Complutense de Madrid)

Y que yo me la llevé al río
creyendo que era mozucla,
pero tenía marido. (F.G.Lorca)

En los valles interiores de la región de Cantabria (al Norte de la Península Ibérica), nos encontramos con un género de poesía popular, en forma de coplas, que por cantarse al son del rabel y la pandereta, se conocen con el nombre de cantares de rabel y de pandereta.

El rabel es un instrumento músico pastoril pequeño, de hechura parecida a la del laúd y compuesto de tres cuerdas solas (dos en el Valle de Polaciones), que se tocan con arco y tienen un sonido muy agudo. Los materiales que se precisan para su construcción son: un tronco de abedul, haya o alisa, una piel de cordero o cabrito, y un puñado de crines de caballo.

Este instrumento es muy común a la zona del Alto Campó y Valle de Polaciones, al S.O. de Cantabria. Según cuenta la tradición “los invasores árabes lo trajeron a España por el Sur, y aquí lo trajeron los borregueros extremeños que venían a esta cordillera cantábrica con sus rebaños, por eso tomó carta de naturaleza en Campó y Polaciones donde había familias enteras de rabelistas, el padre tocaba y los hijos iban aprendiendo con él y los hijos de los hijos...”

El rabel, más que para bailar, se toca para cantar y entretener durante

las veladas aldeanas, que se organizan en torno al fuego de la cocina, en las largas noches de invierno, que dada la altura de estos valles, ocupa una buena parte del año, desde noviembre hasta mayo.

El rabel es siempre tocado por hombres y el tipo de cantares que con él se entonan, son conocidos en estos valles como cantares *verdes*, *coloraos* o *picantes*, distinguiendo a su vez entre cantares de un *verde claro* y de un *camín encendido*.

He aquí una amplia muestra de canciones de rabel. Empecemos por las de un *verde claro*, para ir entonándonos:

Una novia tuve yo / todas las efes tenía,
era fea, flaca y floja / fregona, frágil y fría.

Hasta el cielo subí / a confesar con el santo,
y me echó de penitencia / que no te quisiera tanto.

Debajo de los laureles / tiene mi novia la cama
y cuando se va a acostar / cuelga el candil de una rama.
Si la rama fuera yo / donde colgar el candil,
la vería desnudar / y por la mañana vestir.

Arriba y arribita / que si pudiera
a la descolorida / color le diera.

Por debajo del puente / pasa un carrero
con una vaca viuda / y un buey soltero.

La sobrina del cura / si la conoces,
no te arrimes a ella / que tira coces.

Al pasar por el arroyo / te vi las ligas azules
y un poquito más arriba / sábado, domingo y lunes.

Y ahí van las de un *camín encendido*:

Este rabel pide vino / y las cuerdas aguardiente
y el mocito que lo toca / muchachas de quince a veinte.

Vicios no tengo ninguno / nada más me gusta el vino,
de los naipes no me aparto / y a las mujeres me arrimo.

Un viejo y una vieja / se subieron a un pajar,
sin acabar de subir / se tuvieron que bajar.

El día que nací yo / mi abuela estaba llorando,
este niño se nos muere / tiene una cosa colgando.

De escribiente estuve yo / no me pagaban soldada,
por que mojaba la pluma / en el tintero del ama.

En mi pueblo hay una moza / que se tiene por doncella,
y tiene roto el mandil / de mirar a las estrellas.

Un probe y una proba / estaban en un pajar,
y la proba dijo al probe / proba si quieres probar.

Una vieja de ochenta años / y un viejo de ochenta y dos
se juntaron las barrigas / y dieron gracias a Dios.

Yo a la mujer la comparo / con el pantalón del hombre,
que en llegando a cierto tiempo / por la entrepierna se rompe.

A mi novia le picó / una pulga en la rodilla,
cuándo le picaré yo / cuarta y media más arriba.

Mi madre me pegó a mi / con el rabo de una oveja,
yo bien quisiera ser bueno / pero el rabo no me deja.

Bien, abandonemos por un momento, las coplas de rabel, y pasemos a las de pandereta, también llamadas *cantares de amor*.

El pandero o pandereta es un pequeño tambor con una membrana de piel, de forma circular, de unos 40 cms. de diámetro y 10 de aro, provisto de pares de sonajas y adornado con cintas de colores y cascabeles, que tañe la misma cantadora. La pandereta es un instrumento genuinamente femenino, cuyo ritmo alegre y desenfadado invita más a bailar que a ser escuchado, por lo que sirve para amenizar los bailes públicos, que con motivo de las fiestas locales, se celebran en una pradera, convertida en pista de baile para tal evento.

Sirva de ejemplo esta pequeña selección de cantares de pandereta que he hecho, de un total de 173 coplas, recogidas en distintos valles de la región (Valle de Polaciones, Valle de Campóo y Valle de Miera).

Amante mío del alma / amante mío traidor,
cómo no me lo decías / al principio del amor.

Algún dia los mis ojos / eran hechos a tu idea,
y ahora que tienes otros / de los míos no te acuerdas.

En algún tiempo era yo / plato de tu rica sopa,
y ahora soy un veneno / maldecido por tu boca.

Vivan las casas que tienen / ventanas para la calle,
vivan los hijos de viuda / que están criaditos sin padre.

El sol le dijo a la luna / retírate bandolera,
mujer que anda a deshora / no puede ser cosa buena.

Quitate de esa ventana / no me seas ventanera,
que la cuba de buen vino / no necesita bandera.

Ayer maravilla fui / hoy sombra de mí no soy,
aprended flores de mí / lo que va de ayer a hoy.

Si vas por agua a la fuente / y no llevas compañera,
si quieres que te acompañe / rosuca de primavera.

Pajarillo, pajarillo volador / quítame esta pesadilla,
quítame esta pesadilla / que traigo en el corazón.

No canto porque bien canto / ni por distraer a nadie,
canto porque no se junten / las penas con los pesares.

Me andas quitando la honra / la honra y no sé por qué,
por qué enturbias el agua / que luego has de beber.

Vale más ser mujer honrada / y vivir con alegría
que ser la Reina de España / y tener melancolía

Con los textos por delante, pasemos ya al análisis antropológico de ambos tipos de canciones. Volviendo a los cantares de rabel, calificados de *verdes, coloraos o picantes*, la primera pregunta que asalta nuestra curiosidad de antropólogos es la siguiente: ¿por qué, precisamente, esa analogía cromática con el verde y el rojo, y gustativa con el sabor picante?

La respuesta a esta cuestión pasa, necesariamente, por el análisis semántico de los recursos estilísticos utilizados por el genio popular, de entre los que destaca el soberbio uso que hace de la ambigüedad, la connotación y la polisemia, esenciales al lenguaje figurado. A tal fin, las formas expresivas predominantes van a ser las figuras de significación o metasemas (metáforas, metonimias y sinécdoques), las figuras de ritmo y melodía o metaplasmos (la aliteración) y las figuras de pensamiento o metalogismos (la alegoría y la antítesis).

Estos procedimientos retóricos sirven para proyectar representaciones, estructuras y significados profundos en una sola representación superficial. Ahora bien, ¿cómo descubrir de entre todos los posibles sentidos profundos, aquél que el autor anónimo tenía en mente al componer estas coplas y que los oyentes al decodificar adjetivan de *verdes, coloraos y picantes*?

Sólo a través de los valores sociocontextuales de los signos y símbolos utilizados, podremos ahondar en el significado literal de estos versos.

El mensaje subliminal que transmiten las estrofas de los cantares de rabel, se presenta codificado en una serie de imágenes, cuya interpretación nos transporta al ámbito de las relaciones sexuales. En primer lugar, nos

encontramos con un grupo de términos (vino, aguardiente, naipes, mujeres, muchachas, mozas), que si a nivel denotativo significan determinados objetos e individuos, a nivel connotativo, aluden a los tres vicios principales, asociados al estereotipo de hombre hispano: el alcohol, el juego y el sexo, de donde la connotación alegórica.

En segundo lugar, destacan un conjunto de símbolos emparejados, cuyas connotaciones metafóricas tienen como referencia última los órganos genitales y el acto sexual: tintero/pluma, mandil/estrellas, puchero/caldo, puente/carrero, rodilla/pulga, candil/rama.

Otro grupo de figuras metonímicas, también dejan entrever connotaciones sexuales, al representar el todo por una parte, en este caso, por el miembro genital masculino: trabuco, pistola, rabo, culata, rama.

En tercer lugar, la aliteración de palabras, sílabas y consonantes con fines onomatopéyicos, como el producido por el acto de succionar "arríme-me, arríme-me / fuíme arrimando, y al puchero del cura / le sorbí el caldo" o el derivado del acto de horadar "un probe y una proba / estaban en un pajar, y la proba dijo al probe / proba si quieres probar", persiguen la reproducción del sonido de la succión y perforación para desvelar la merma de la honra femenina, es decir, de su virgindad, como consecuencia del acto sexual. Igualmente, el uso reiterado de una consonante determinada, como ocurre por ejemplo, en los versos "fea, flaca y floja / fregona, frágil y fría", donde la consonante fricativa "f" aparece en todas las palabras, busca la asociación entre la idea de estrechez, constreñimiento y obturación en la pronunciación, con la estrechez o incapacidad sexual de la mujer.

Por último, la forma antinómica de la relación sintagmática entre los pares viejo:vieja/mozo:moza; abuelo:abuela/niño:niña, está revelándonos una oposición latente, profundamente vivencial, alegórica, de los dos polos existenciales de la vida humana: la juventud, el amor, *eros* ("muchachas de quince a veinte") y la vejez, la muerte, *thanatos* ("una vieja de ochenta y un viejo de ochenta y dos"), caricaturizados a través de la potencia/impotencia sexual.

Así pues, el tema recurrente de la sexualidad es el significado profundo que intuimos bajo el haz de símbolos que muestran estos cantares, por lo que no debe extrañarnos la asociación con el color *verde*, *colorao* y con el sabor *picante*.

El *verde* es un tono de fuertes connotaciones sexuales: nos traslada al

mundo de la naturaleza, la frescura, la plenitud, la espontaneidad, la lozanía, la libertad, los sentimientos, la pasión, en una palabra, al momento apoteósico de la condición humana, al momento originario del caos primitivo, en el que el hombre y la mujer, fundidos en el abrazo de la naturaleza, devienen co-partícipes del acto creador primigenio.

El epíteto *colorao*, más que a la naturaleza de las relaciones sexuales implícitas en los cantares, alude a sus efectos entre el auditorio, especialmente, entre el público femenino. La reacción más frecuente a la letra de estas canciones es el *sonrojo* de los rostros femeninos, señal de pudor, de vergüenza y ¿por qué no? de complicidad. El rubor en las mejillas femeninas es señal de que el mensaje ha sido no sólo recibido, sino perfectamente aprehendido. Como parte implicada, la turbación de la mujer manifiesta la identificación con el sentido profundo de las coplas.

Y ¿por qué *picante*? El vocablo *picar* del que deriva el adjetivo *picante*, tiene un arco semántico muy amplio, que va desde el efecto que resulta de la mordedura de algún animal, insecto, reptil., hasta el sabor que producen determinadas especias y condimentos, especialmente, la sal y la pimienta, pasando por su uso metafórico para calificar las relaciones conflictivas entre vecinos, parientes y amigos, en cuyo caso se utiliza entonces, el verbo en su forma reflexiva *picar(se)*.

¿Qué tienen de común todas estas acepciones? El efecto que producen en la(s) persona(s) afectada(s) en dicha acción: la mordedura suele provocar resquemor, escozor, quemazón, que se exterioriza finalmente, en una erupción cutánea de color rojo; la ingestión de un alimento condimentado en exceso con pimienta o sal, produce también un cierto comezón, ardor, que acaba manifestándose en la pigmentación facial y por último, cuando dos o más personas entablan una discusión fuerte, terminan acalorándose y sofocándose.

Así pues, vemos cómo el color rojo es un elemento común a todas estas acciones. Pero, ¿qué tiene ello que ver con nuestras coplas de rabel?

Ya hemos visto cómo el texto de los cantares rebosa simbolismo sexual por todos lados, simbolismo cuyas connotaciones excitan y activan el *fuego* del deseo sexual, ardor interno que brota al exterior en forma de arrebol. Las canciones de rabel, al igual que una picadura, una comida fuertemente

condimentada o una violenta discusión, producen una reacción acalorada, difícil de controlar, por lo que de instintivo e impulsivo posee.

Pero dejemos, por un momento, las coplas de rabel, y centremos nuestra atención en los cantares de pandereta o *coplas de amor*. ¿Con qué nos topamos al analizar las letras de estas canciones? Lingüísticamente, destaca de nuevo la generosidad del compositor anónimo en el uso pródigo de figuras retóricas, especialmente, las de significación o tropos (la metáfora y la metonimia), la polisemia y el nivel connotativo de los términos.

Y ¿de qué nos habla esta vez el genio creador de la palabra?, ¿por qué el apelativo *coplas de amor*? En las conciones de rabel, el topos *amor*, sinónimo de *eros*, se comporta como diablillo burlón que se divierte con nuestros impulsos instintivos, recordándonos esa parte de naturaleza que convive con nuestro ser cultural. ¿De qué amor nos están hablando los cantares de pandereta?

De nuevo, recurriendo al juego de la polisemia y la ambigüedad, el poeta nos invita a traspasar el umbral de la denotación, para adentrarnos en el universo imaginario de los símbolos. Al igual que ocurría con las canciones de rabel, en las de pandereta, proliferan dos clases de connotaciones, unas de tipo alegórico y otras de carácter metafórico.

Las imágenes que van a servir para tal fin, pertenecen al campo léxico del entorno natural (paloma, agua, flor, río, romero, laurel, roble, nieve, lluvia), personal (delantal, pañuelo) y social (casa, fuente, molino, lavadero) del grupo. Imágenes que metamorfoseadas por la cultura, devienen alegorías y metáforas de los atributos y virtudes que configuran el modelo ideal de mujer.

Nos encontramos con un primer grupo de canciones, que exaltan el amor idílico y romántico de los recién enamorados, a través de la idealización del paisaje (cielo, firmamento, mar, campo, montes, estrellas, sol, luna, lucero) y su analogía con la ensoñación del primer amor, cándido, inocente y puro.

En ellas, los enamorados, pletóricos de júbilo y gozo, hacen públicos sus sentimientos y comparan la perfección del elegido/a de su corazón, con el esplendor de la naturaleza.

Las estrellas del cielo / las cuento y no están cabales
faltan la tuya y la mía / que son las más principales

Estrella del firmamento / lucero de la mañana,
por ti perderé el aliento / el corazón, vida y alma.

Las estrellas he contado / y la del norte dejé,
como era la más hermosa / contigo la comparé.

Cuatro palomitas blancas / y las cuatro en el alero,
unas cantan y otras dicen / no hay amor como el primero.

Arboles de la alameda / unidos de siete en siete,
no tendrán tanta firmeza / como yo para quererte.

A la luna de enero / te he comparado,
que es la luna más clara / de todo el año.

Que estoy enamoradita / eso no lo sabe nadie,
tengo un amor forastero / que de noche ronda mi calle.

Estas coplas enaltecen el descubrimiento del amor en su estado prístino, cuando aún los avatares de la vida no han tenido tiempo de empañar su candor de juventud. La mujer aparece en todas ellas como el foco de atracción e irradiación, cuya luz al inundar los corazones masculinos, los cautiva y posee. La figura femenina se erige ya, por lo tanto, en eje causal de la relación hombre/mujer: ella es la que atrae al hombre y la que luego tendrá que cultivar y proteger ese amor para que no se marchite.

Un segundo grupo de cantares nos sorprende, por el uso redundante de calificativos, que acompañan a algunos de los vocablos más utilizados por su riqueza semántica: “casa con ventanas para la calle”, “nieve fría”, “agua menudita”, “rosa de primavera”, “río nuevo”, “paloma blanca”, “piedra dura”.

Vivan las casas que tienen / ventanas para la calle,
vivan los hijos de viuda / que están criaditos sin padre.

Agua menudita cae / no cabe por los canales,

ábreme la puerta cielo / que soy aquél que tú sabes.
 Dame la mano paloma / para subir al tranvía,
 que está cayendo, que está / cayendo la nieve fría.

Que llevo la noche andando / pisando la nieve fría,
 sólo por venir a verte / corazón de piedra dura.

Si vas por agua a la fuente / y no llevas compañera,
 si quieres que te acompañe / rosuca de primavera.
 Al río nuevo voy por agua / al río nuevo resalada.

Los elementos pleonásticos, abundantes, en las estrofas anteriores, nos están facilitando las claves para captar los valores dominantes del código de conducta y modelo normativo del comportamiento femenino. La metáfora “la casa con ventanas para la calle” simboliza la transparencia de quien no tiene nada que ocultar, y se opone a la posibilidad de encubrimiento que ofrecen las ventanas que dan a patios interiores, de esta manera, se dirige nuestra atención hacia la nitidez y claridad que se esperan de la conducta femenina.

En las expresiones, “nieve fría”, “paloma blanca”, “rosa de primavera”, “río nuevo”, “agua menudita”, “piedra dura”, los epítetos, al destacar cualidades implícitas a los sustantivos, resaltan la coherencia lógica entre la esencia y la existencia, entre el ser y el estar, actuando a modo de referencia analógica de lo que *debe ser* la existencia femenina, de acuerdo a su condición, definida culturalmente por el grupo.

La mujer *debe ser* fiel, decente, honrada, recatada, prudente, diligente, hacendosa, aplicada, discreta, todo lo contrario a *ventanera*, *bandolera* y *tempranera*.

Quítate de esa ventana / no me seas ventanera,
 que la cuba de buen vino / no necesita bandera.

Quítate de esa ventana / no me seas ventanera,
 que la flor que primero nace / primero el aire la lleva.

El sol le dijo a la luna / retrárate bandolera,

mujer que anda a deshora / no puede ser cosa buena.
No vayas paloma al monte / mira que soy cazador,
si tiro un tiro y te mato / para mí será el dolor.

Líbrate del sol que quema / y de la luna que abrasa,
y de la murmuración / que cuenta lo que no pasa.

Además de estas coplas, cuyas figuras retóricas sancionan simbólicamente la recta conducta de la mujer, existen otras en las que el eje no es tanto la conducta femenina como la masculina, en la que sobresalen actitudes opuestas a las deseadas para la mujer: infidelidad, traición, engaño, olvido, abuso, mentira e ingratitud.

Ayer me decías que hoy / y hoy me dices que mañana,
y mañana me dirás / que de lo dicho no hay nada.

Yo tuve un hijo, tú bien lo sabes / yo como madre lloré por él
maldigo al padre que tiene un hijo / y no lo quiere reconocer.

En algún tiempo era yo / plato de tu rica sopa
y ahora soy un veneno / maldecido por tu boca.

Ayer maravilla fui / hoy sombra de mí no soy,
aprended flores de mí / lo que va de ayer a hoy.

Amor mío del alma / por qué no vienes
a cumplir la palabra / que dada tienes.

La congoja, el despecho, la desazón, la amargura, el temor, el dolor y el sufrimiento que se desprenden de estas coplas, aparecen velados por una cierta resignación y conformidad, como si de un fatalidad irremediable se tratase. Los motivos que han provocado estos sentimientos no son responsabilidad del hombre, del que se espera este tipo de comportamiento, sino de la mujer que no ha sabido estar a la altura de su condición femenina.

Como si de una sucesión de estampas ilustradas se tratase, las coplas

de pandereta nos han paseado por los momentos culminantes y cruciales en la relación amorosa entre hombre y mujer: el deslumbramiento por el encuentro con el otro (la pareja) como ser único e irrepetible; la dedicación exclusiva y etapa contemplativa, de embelesamiento, y por último, el reflujó del ímpetu amoroso, ante la prosaica realidad de la convivencia día a día.

El personaje central de esta especie de drama en tres actos, es siempre la mujer, ya sea como sujeto activo o pasivo. Ella es la que incita, atrae y cautiva, pero también la que padece, sufre y soporta las inclemencias del amor. Cuando el hombre engaña, traiciona, olvida a su amante ¿no es acaso por otra mujer? Siempre la responsabilidad última recae sobre el lado femenino.

Si los cantares de rabel nos presentaban la faceta erótica carnal, del amor, fruto de impulsos instintivos e irrefrenables, esto es, inconscientes, las canciones de pandereta nos dan la imagen de un amor ideal, producto de la reflexión cultural en torno a las cualidades, atributos y virtudes deseables para la mujer desde la perspectiva de la comunidad. El grupo se ve obligado a intervenir, regulando y sancionando, uno de los sentimientos más estabilizadores y al mismo tiempo, desestabilizadores, de la sociedad.

El amor capaz de suscitar el máximo gozo y también el máximo dolor, refleja, al estilo del dios Jano, la paradoja de la existencia humana, que se debate entre la llamada de la naturaleza y la cultura, entre el caos y el orden, entre el deseo y el deber. ¿Y cómo consigue el grupo neutralizar este riesgo connatural a la propia esencia del hombre? Neutralizando el elemento desestabilizador en potencia, la mujer, a través de la liberación de sus sentimientos mediante las coplas de rabel y de pandereta.

Para comprender adecuadamente esta cuestión, bástenos un repaso panorámico por el transcurrir cotidiano del hombre y la mujer de estos valles. La economía de subsistencia, basada en la agricultura y ganadería de montaña (vacas, cabras y ovejas) obliga a los miembros varones de estas comunidades a emigrar temporalmente fuera de la región. Así han sido tradicionales los oficios de canteros, carreteros, serrones, albarqueros, cesteros, garroteros y agosteros. La mujer se convertía de este modo, en la auténtica cabeza de familia, sobre la que descansaba la economía doméstica, como nos lo reflejan estas citas de algunas informantes:

“Mi marido siempre trabajó en la mina y yo era la que iba a hacer leña, a segar, como si fuera un hombre”. (Valle de Camaleño, Liébana)

“Las mujeres aquí trabajan más que los hombres, a las vacas, la hierba, el verde y algunas mujeres siegan y todo como los hombres.” (Valle de Pas)

“Los hombres iban a la sierra y nosotras siempre de vaqueras y a las tierras y con los niños.” (Valle de Polaciones)

“Aquí la mujer trabaja igual que el hombre” (Valle de Hoz de Anero)

Este “como el hombre”, “igual que el hombre”, refleja la sensación de pérdida de identidad que la mujer padece, fruto de la práctica diaria. La realidad cotidiana somete a la mujer a una multiplicidad de roles: padre y madre, obrero y patrón, vaquera, pastora y labradora. Los lugares que más frecuenta por motivos laborales son comunes a los miembros varones de la comunidad: huerto, prado, pastizales, silo, puertos de verano, pajar, cuadra, cabaña, mies. Su cuerpo enfundado en ropa de trabajo, gorra o pañuelo cubriendo la cabeza, bata vieja o buzo del hombre, albarcas o botas catiuskas, apenas dejan distinguir las formas femeninas. Su capacidad para conducir el tractor o el carro, para ordeñar y dar de comer al ganado, para tirar de bioldo y de rastrillo, para segar y cargar el verde, la convierten en un ser asexuado, su silueta femenina se diluye entre la cuadra y el pajar, entre el prado y el silo, entre la cabaña y el monte, entre el huerto y la mies.

En este deambular, no hay tiempo para la manifestación de sentimientos, que puedan alterar el ritmo de trabajo. Sentimientos como la melancolía y la tristeza, la ansiedad y el deseo, la angustia y el temor, la nostalgia y la añoranza, el desasosiego y la zozobra, resultado de la experiencia amorosa, son incompatibles con el prototipo de mujer montañesa, como “mujer de rompe y rasga”, “mujer de sangre”, “mujer de correa”, “mujer de remango”, “brava”, “bragada”.

La exteriorización de cualquier tipo de sentimiento es interpretado como señal de debilidad, además de ser un lujo demasiado caro para la mujer, todo lo que pueda debilitar por exceso o por defecto su salud mental y física es, por lo tanto, reprimido y censurado.

La mujer, prisionera de sus más íntimos estados de ánimo, aprovecha esos momentos de libertad escénica, de abandono sentimental dulce y cálido, que le ofrecen las noches del largo invierno entre el fuego, la calceta y el rabel, y los días de alegre y bulliciosa fiesta en que al son de la pandereta, hace públicos los sentimientos ahogados y sofocados en el transcurso de su experiencia cotidiana.

El rabel, tocado por el hombre alrededor del hogar y arropado por familiares, vecinos y amigos, y la pandereta, tañida por la mujer en el ruedo público ante vecinos y forasteros actúan de catalizadores de los sentimientos femeninos, a través de un ritual de inversión.

La mujer se adueña del espacio público, mientras arrinconada al hombre a la cocina; frente al reducido auditorio que asiste a las veladas de rabel, destaca la elevada concurrencia a las actuaciones de las pandereteras con motivo de las festividades locales; la quietud y laboriosidad de las reuniones de rabel, en las que las mujeres aprovechan para realizar sus labores de calceta, aparentando no prestar demasiada atención al cantador, contrasta con el alborozo y actividad que desatan los sonos de la pandereta; ante las coplas de rabel, la mujer calla, sonríe y se turba, con la pandereta desaparecen sus temores y angustias a expresarse en público y sus sentimientos brotan como un torrente largo tiempo retenido, inundando lo que encuentra en el camino.

Libre de obligaciones familiares y de constricciones sociales, ataviada con sus mejores galas y dominando con maestría el pandero, la mujer, ser asexuado durante el tiempo rutinario, en el que se mueve de casa al prado, del prado a la cuadra y de la cuadra a la cocina, voceando a los cuatro vientos el drama de su vida, el mismo que comparten todas las mujeres del grupo.

Por unos momentos, el tiempo que dura el rito de la fiesta y del baile, la mujer interpreta el papel que ella misma ha escrito para sí; por unos instantes, recupera su identidad enturbiada por el quehacer diario, y consciente de la brevedad del momento, experimenta al máximo, esa instantánea de libertad, dando rienda suelta a sus alegrías, penas, sinsabores, esperanzas y temores, sentimientos al fin y al cabo, proyectados en la mujer pero comunes a todo ser humano, que se digna a participar en el teatro de la vida.

BIBLIOGRAFIA

AUERBACH, E. *Mimesis*. México: F.C.E. 1983.

FERNANDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A. (ed) *Lengua y Cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. La Coruña: Do Castro. 1989.

FONQUERNE, Y-R; ESTEBAN, A. (Coords). *Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos*. Coloquio Hispano Francés. Madrid: Casa de Velázquez, Universidad Complutense de Madrid. 1986.

FRIBOURG, J. "Il s'agit d'une plaisanterie bien que ce soi la pure vérité", en *Graines de paroles, écrits pour Geneviève Calame-Griaule*. Paris: C.N.R.S. 1989: 53-63.

LISON TOLOSANA, C. *Antropología Social y Hermeneútica*. México: F.C.E. 1983.

MADRID GOMEZ, P. *Recuerdos de mi valle*. Santander. 1986.

SEGALEN, M. "Le mariage, l'amour et les femmes dans les proverbes populaires français" en *Ethnologie Française*, T. 5. 1975: et "Le mariage, l'amour et les femmes dan les proverbes populaires français" (suite) en *Ethnologie Française*, T. 6. 1976. Nº 1: 33-38.

V.V.A.A. *Tradiciones y gastronomía merachas. Cantabria: sus pueblos y costumbres*. Santander: Diputación Regional de Cantabria. 1987.

DES CONCEPTIONS ET DES LANGUES LORSQU'ON PARLE DE RELIGION : LE CAS DES JUDEO- ESPAGNOLS D'ISTANBUL

Marie-Christine VAROL (Etudes Hébraïques-INALCO)

0.0 Introduction

0.1 Complexité du lexique du domaine religieux

Dans les discours tenus en judéo-espagnol sur des thèmes touchant au domaine religieux, pris dans le sens le plus large, on est frappé, dérouter même, par la richesse terminologique, l'abondance des termes a priori synonymes employés par les locuteurs pour désigner tel ou tel office, tel ou tel lieu de culte, telle ou telle forme de pratique religieuse.

Cette abondance de termes est certainement due au fait que leur multilinguisme met à la disposition des locuteurs des stocks de langues auxquels ils peuvent avoir recours par le biais d'emprunts et d'alternances codiques.

Cependant les usages montrent un degré très élevé de complexité. Ainsi, pour un même référent 'rabbin'/'grand-rabbin', on relève les termes de *haham*, *rabenu*, *rav*, *rav-haham*, *mare de atrá*, *rebi*, *rabino*, *haham Bashí*, *gran-haham*, GRAND-RABBIN, et les titres y afférents sont: *rebi*, *ribi*, *aribi*, *haribi*, *rav*. La présence du diminutif devant certaines formes (*haham*) et du pluriel hébreu en *-im*, alternant ou se combinant avec le pluriel espagnol en *-es*, compliquant encore l'étude des usages¹.

En ce qui concerne un autre terme courant, la synagogue, on relèvera les termes suivants, coexistant souvent chez un même locuteur: *kal* (130 occurrences), *keilá* (34) avec alternance de pluriel hébreu en *-ot* et espagnol en *-s*, *sinagoga* (15), SYNAGOGUE (2), TEMPLE (1), *havrá/hevrá* (2).

Des termes spécifiques en hébreu voisinent avec des termes de souche espagnole et des emprunts/alternances (cf. *infra* 1.0) aux langues de contact.

Il s'agit d'évaluer ici quel parti est tiré du multilinguisme par les locuteurs, de déterminer ce qui préside au choix de telle ou telle forme, si ce choix est ou non marqué et de quelle façon, en quoi est-il corrélé ou non avec d'autres variables.

Il sera intéressant d'y lire les attitudes personnelles ou collectives en rapport avec les faits religieux rapportés et ce qu'elles nous apprennent sur ces faits.

L'abondance des formes et la complexité des phénomènes abordés nous mèneront à limiter notre étude à quelques emplois particuliers, après en avoir posé le cadre théorique.

0.2 Cadre de l'enquête

L'étude présentée ici a été faite à partir d'un corpus d'entretiens enregistrés en 1982 auprès de judéo-hispanophones de la communauté juive d'Istanbul. Les locuteurs, hommes et femmes, plus ou moins âgés offraient aussi des différences notables quant à leur statut social ou leur formation².

La communauté juive d'Istanbul est dans sa majorité plurilingue: elle parle le judéo-espagnol, langue complexe dont le substrat majoritairement espagnol est mêlé d'hébreu ancien et d'emprunts aux langues de contact qui sont principalement le turc et le français également parlés avec des degrés de maîtrise divers (cf. *infra* 2.0).

1.0 Distinction entre emprunts et entre alternance et emprunt

1.1 Emprunt total ou emprunt immergé

L'intégration ou la non-intégration de l'emprunt, l'un des critères de différenciation entre emprunt "immergé" ("*merged hebrew*"), non-identifié comme emprunt par les locuteurs, et emprunt "total" ("*whole hebrew*"), considéré comme tel par les locuteurs (Weinreich: 1980; 351-354) est difficile voire impossible à établir. Les exemples donnés par O. Schwarzwald (1992), qui tente de distinguer entre les emprunts à l'hébreu, tout en relevant la difficulté de l'entreprise, ne coïncident pas en effet avec d'autres corpus: *haham*, relevé uniquement sous la forme plurielle hébraïque *hahamim* (et donc considéré comme *whole hebrew*), se rencontre aussi fréquemment sous la forme *hahames* (*merged hebrew*), et quelquefois encore sous la forme complexe à double pluriel *hahamimes* avec des nuances de sens (Varol:1992 a; III, 210-14), parfois au sein du discours d'un même locuteur. De la même façon, la distinction entre emprunt établi et emprunt spontané est difficile à défendre pour les raisons qui seront développées dans la discussion suivante, l'emprunt spontané étant très proche par ses caractéristiques de l'alternance codique (Poplack: 1989,149).

1.2 Emprunt et alternance

En judéo-espagnol la différence entre les deux phénomènes est malaisée, voire impossible, du moins en regard des critères établis pour ce type d'études. Tout d'abord parce-que le judéo-espagnol est une langue dite "de fusion" (Weinreich: 1980) où les phénomènes de contact de langues se cumulent.

1.2.1 Judéo-espagnol, ladino et hébreu

Entre le judéo-espagnol vernaculaire et l'hébreu existe une modalité calque, le *ladino* (Sephîha: 1979 b) issue des traductions anciennes de la *Bible* qui calquent exactement la structure de la phrase hébraïque et établissent

des concordances précises entre les termes espagnols et hébreux. Cette langue liturgique intermédiaire n'est pas sans effet sur l'évolution du judéo-espagnol (Varol: 1991).

D'autre part la vie religieuse étant constitutive de l'identité juive en diaspora, de nombreux termes en hébreu figurent dans le lexique du judéo-espagnol où il est difficile de les considérer comme simples emprunts. En effet l'hébreu coexiste, à la synagogue, dans les prières et les rituels, dans l'éducation élémentaire reçue, quoique à des degrés divers. Les termes en hébreu sont identifiés comme tels et peuvent recevoir chez un même locuteur des marques de pluriel différentes (cf. *supra*, 1.1). Les séquences plus longues, citations bibliques, formules de salutation, embrayeurs de discours, qui s'apparenteraient plutôt, compte tenu de leur indépendance séquentielle, à des alternances codiques sont souvent intégrées phonologiquement, et sont en nombre limité, fréquentes en discours et partagées par l'ensemble des locuteurs.

1.2.2 L'emprunt / alternance au turc

En ce qui concerne les emprunts au turc, intégrés morphosyntaxiquement et, en général, phonologiquement, ils ont beau être anciens, partagés par l'ensemble des locuteurs, ils n'en sont pas moins identifiés comme emprunts au turc dans la mesure où cette langue de contact est connue et parlée par l'ensemble des locuteurs. Indépendamment de la variété de turc propre aux Juifs qui possède des marqueurs spécifiques (accent de phrase, particularités phonétiques et syntaxiques) parlée par les générations plus âgées, la progression du turc dans les jeunes générations accroît les performances en turc des générations plus âgées qui tendent à corriger leur turc jugé défectueux et, fait récent, à "désintégrer" des emprunts anciens et établis comme tels. A titre d'exemple *kimur* 'charbon', terme judéo-espagnol emprunté au turc *KÖMÜR*, se trouve chez certains locuteurs qui utilisaient auparavant la forme intégrée, corrigé en *KÖMÜR*, voire *KÜMÜR* par hypercorrection et exagération de la loi d'euphonie qui règle l'harmonie vocalique en turc.

1.3 Conclusion

Il nous semble donc aléatoire de distinguer entre emprunt et alternance. Cette distinction paraît non-pertinente dans le contexte de cette recherche³. D'autre part l'usage d'un code multilingue partagé fait que les locuteurs peuvent avoir recours à des modes d'expression ou des termes a priori synonymes appartenant à tel ou tel stock. Il semble donc plus intéressant d'établir ce qui fait partie du judéo-espagnol courant et partagé et de le distinguer de ce qui constitue une rupture dans les usages et dénote une stratégie personnelle du locuteur, pour en dégager éventuellement un sens particulier. Il s'agit alors de distinguer, la langue de l'échange étant le judéo-espagnol, entre choix non-marqué et choix marqué. Ainsi l'emprunt / alternance en hébreu peut-il être considéré comme partie intégrante du judéo-espagnol parce qu'il est connu, courant, partagé par l'ensemble des locuteurs avec un contenu et des connotations identiques d'un locuteur à un autre, ou bien parce qu'il n'existe pas d'autre terme dans la langue judéo-espagnole pour désigner telle cérémonie, rituel ou tradition ou rendre telle formule ou bénédiction. Il pourra en revanche être considéré comme choix marqué en rupture avec l'usage judéo-espagnol s'il est employé de façon particulière, s'il s'agit d'un terme ou d'une expression employée par le seul locuteur, s'il existe en judéo-espagnol une autre façon courante d'exprimer la même idée, de désigner le même référent, auquel il s'oppose. Pour un même terme le choix de la forme intégrée ou de la forme non-intégrée sera considéré comme marqué ou non-marqué en regard de l'usage le plus communément répandu. S'il peut sembler aisé d'opposer l'usage de *TEMPLE* (1 occurrence) à celui de *kal* (130), il est en revanche plus délicat de décider des nuances d'emploi entre *keilás* (pl. espagnol) et *keilot* (pl. hébreu).

Il faudra distinguer ce qui relève de la variation socio-linguistique, de la fluctuation phonétique, ou de la stratégie discursive.

Il s'agira donc d'établir les raisons du choix (si elles existent) d'un terme, en le confrontant aux autres cas d'emploi, pour chaque locuteur, puis pour l'ensemble des locuteurs. Il faudra pour cela s'appuyer sur le contexte d'énonciation mais aussi sur ce que nous savons des stocks de langues en présence, de leur mode d'acquisition et des valeurs qu'elles représentent (en terme de prestige) ainsi que des renseignements dont nous disposons sur chacun des locuteurs.

2.0 Phénomènes attendus

Compte tenu de l'exercice du multilinguisme et des modes d'acquisition des langues au sein de la communauté, certains phénomènes peuvent être attendus.

2.1 Usages spécifiques des langues

2.1.1 L'hébreu

S'agissant du domaine religieux, on s'attend à trouver une grande abondance de termes hébreux, domaine privilégié mais non exclusif des emprunts/alternances à cette langue. L'hébreu étant langue liturgique, langue sacrée, on peut s'attendre à ce qu'elle soit langue de prestige, valorisée (Varol: 1993). L'instruction religieuse et l'accès à la synagogue étant limité pour les femmes on peut s'attendre à une plus grande fréquence ou une plus grande richesse des emprunts/alternances en hébreu chez les hommes plutôt que chez les femmes.

2.1.2 Le judéo-espagnol

Il est langue de tradition, langue de l'identité pour les plus anciens (Malinowski: 1982, Gerson: 1983, Sephiha: 1986 a), plutôt parlé par les personnes âgées. Déconsidéré à l'heure actuelle et explicitement mis en relation avec un mode de vie traditionaliste, ancien, hors de la modernité, il connote souvent la pauvreté et le manque d'instruction. On peut donc s'attendre à ce que les termes en judéo-espagnol s'opposent à d'autres termes. Empruntés au français notamment (Barrera-Vidal: 1991).

2.1.3 Le français

Introduit vers 1870 par les écoles de l'Alliance Israélite Universelle qui entreprirent également de scolariser les filles, exclues de l'enseignement

traditionnel, il est langue de prestige et de modernité pour toutes les générations et principalement pour les femmes (Varol: 1989). L'Alliance Israélite, introduisant la modernité chez les Juifs d'Orient distribuait avec le français un enseignement religieux très laïcisé, considéré comme progressiste et luttait contre les "superstitions", issues du *Talmud*. On peut donc s'attendre à trouver des termes de français présentant cette approche de la religion. Enfin l'AIU dénigrant l'usage du judéo-espagnol assimilé à une langue dégénérée, d'exil, d'humiliation, "jargon" parlé par les pauvres et les ignorants (Sephia: 1979 b, Rodrigue: 1989) et préconisait l'apprentissage du turc, langue du pays.

2.1.4 Le turc

C'était plutôt la langue des hommes entre eux pour les anciennes générations. Langue de l'Autre, des musulmans, elle semble à priori impropre à exprimer les spécificités religieuses du judaïsme. Langue du travail, des sous-entendus licencieux parmi les hommes âgés, elle est devenue langue de culture et d'enseignement après l'avènement de la République turque (1923). Si les jeunes filles restaient en général fidèles au français appris dans les écoles confessionnelles chrétiennes après la disparition de l'AIU (1930) et parlé avec leurs mères, elles y apprenaient également parfaitement le turc. Les jeunes gens étudiaient en turc au lycée juif ou dans les écoles turques⁴. Cette langue étant la langue des institutions ottomanes on peut s'attendre à ce que certains termes exprimant des fonctions officielles en rapport avec l'exercice de la religion ou l'organisation communautaire existent en turc.

2.2 Les paramètres ordinaires de variation

2.2.1 Le sexe des locuteurs

Si certains termes n'apparaissent que chez les femmes ce n'est pas qu'ils appartiennent au registre féminin mais que les réalités auxquelles ils renvoient ne sont pas les mêmes. Ainsi il ne s'agit pas de variation véritable.

C'est le cas par exemple des termes qui se rapportent à l'exercice de la "médecine magique": Si le terme *hahamiko* n'est donné que par les femmes (cf. *infra*), c'est parce qu'il est en rapport avec des pratiques qu'elles seules maintiennent. Les hommes n'ont jamais abordé vraiment ce sujet. Les femmes utilisent en général l'ensemble du vocabulaire utilisé par les hommes lorsqu'elles évoquent les mêmes pratiques qu'eux. De la même façon le terme *keilá* et son pluriel *keilot*, dont on a vu qu'il était plus rare que le terme *kal*, se rencontrent autant chez les femmes que chez les hommes. Il s'agit pourtant d'un hébraïsme cultivé. Ce n'est pas ici le sexe du locuteur qui est en cause mais son degré de religiosité, ou son niveau d'instruction religieuse et, partant, de connaissance de l'hébreu ancien.

Pour les autres termes, ils sont en général employés par les hommes comme par les femmes, et ce n'est pas à ce niveau que l'on peut dégager une régularité. Ainsi *haham* figure-t-il chez l'ensemble des locuteurs, féminins ou masculins et renvoie-t-il sensiblement aux mêmes références en matière de compétences et de fonctions.

2.2.2 L'âge des locuteurs

Pour la plupart des termes employés ce critère ne paraît pas plus pertinent que les autres. *Kal* et *haham* sont des termes employés par tous les locuteurs tous critères confondus. Il n'y a pas d'exemple de terme employé exclusivement par une génération par rapport à une autre. Pour reprendre le même exemple, le terme *keilá*, est employé par des hommes et des femmes appartenant aux trois tranches d'âge.

2.2.3 Niveau d'études ou de formation

Il est difficile de dégager là encore des régularités puisque certains termes sont employés au moins une fois par l'ensemble des locuteurs. Si Lucie, locutrice âgée ayant reçue une instruction poussée, semble vouloir éviter l'usage du terme *kal* et lui préférer celui de *keilá*, alors que Marko et Sara, peu instruits ne l'emploient guère, le terme *kal* est employé par Sabetay, très instruit, et le terme *keilá* par Izak n'ayant aucune instruction. Ce n'est donc pas à ce niveau qu'apparaît une régularité.

2.2.4 L'appartenance à une couche sociale particulière

C'est un critère fort malaisé à utiliser et peu convaincant dans sa nature même. La fortune et les statuts sociaux de certains locuteurs ont considérablement varié au cours d'un siècle cahotique qui vit trois guerres (Balkaniques, première et deuxième guerre mondiale), la chute de l'Empire ottoman et l'avènement de la République turque, un impôt discriminatoire qui ruina les minorités en 1942 et un important essor économique après les années 50 (Varol: 1992 b).

D'autre part, les réseaux relationnels ne dépendent pas forcément du degré de fortune des locuteurs. Certaines personnes, très démunies, sont considérées comme appartenant aux élites communautaires en raison de leur niveau d'instruction ou de leur appartenance à des familles de lettrés ou de rabbins instruits mais en général démunis. Ces réserves émises, nous constatons que pas plus à ce niveau qu'aux autres ne se dégagent à priori de régularités.

3.0 Stratégies et point de vue

Dans cette perspective il convient d'observer les particularités des emplois selon des angles différents: le sujet abordé, le contexte dans lequel le terme apparaît et les stratégies individuelles des locuteurs.

Devant limiter notre étude, nous nous sommes penchée tout d'abord sur le vocabulaire utilisé dans un type de récit particulier, les récits de guérison miraculeuse et nous avons tenté d'analyser ce qui gouvernait les choix de langue complexes qui les émaillaient. Ceci nous a conduit à nous interroger sur les mécanismes éventuels qui régissaient l'emploi de *SOFU*, *reljyozo* / *ANTireljyozo*, *PRATIQUante*, *mirante*, *DINDAR*, *djudyado*, *CROYANT*, etc. qui apparaissent dans ces récits et dans d'autres contextes, pour rendre l'idée de 'croyant', 'religieux', 'pratiquant'. Nous avons ajouté à ces usages d'autres façons complémentaires de dire la croyance ou la pratique religieuse: *kreyer(se)*, *dar kreitó*, *guadrar* / *mirar el chabad* (ou toute célébration religieuse), *SOFULUK* / *SuFULUK*, *el kreer*. Enfin en rapport avec ces récits nous avons examiné l'usage oppositionnel de deux traductions du

mot 'rabbin', différenciés à partir d'une même base lexicale par une simple nuance d'ordre morphologique dans un cas, d'ordre phonologique dans l'autre.

3.1 Les récits de guérison miraculeuse

Les recettes magico-religieuses constituent à l'heure actuelle encore un savoir transmis selon des procédures particulières de récit.

3.1.1 Mode de transmission

Ce savoir est transmis uniquement par les femmes et en judéo-espagnol. Les conversations menées en français n'ont jamais conduit à l'évocation de ces rituels et traditions. Les femmes qui les transmettent appartiennent à toutes les couches de la société, elles ont en général au-dessus de 50 ans (une seule est moins âgée), elles sont ouvertes à la modernité (au sens où leur première réaction devant un symptôme de maladie est d'appeler le médecin, et de chercher au mal des causes physiques). Le niveau d'instruction n'est pas en corrélation avec la transmission ou la non-transmission, telle locutrice très instruite transmettra les récits au même titre que cette autre qui n'a que très peu d'instruction. La plupart d'entre elles s'appuient sur des souvenirs personnels.

3.1.2 Structure des récits

Les récits de guérison miraculeuse destinés à enseigner un savoir-faire sont organisés selon une structure fixe, les apparentant aux autres récits de type pédagogique.

1. Une personne tombe gravement malade sans raison apparente, à la suite d'une frayeur, parce que d'autres l'ont enviée, ou pour une raison liée à son histoire.

2. On consulte un ou plusieurs docteurs qui donnent des avis et des traitements sans effets. Quelques-uns avouent directement leur impuissance.
3. Une voisine, une parente, une amie (plus rarement un étranger), presque toujours une femme, propose alors un diagnostic et un remède. Il s'agit soit d'une recette traditionnelle transmise, soit d'une révélation en rêve.
4. On doit souvent faire face à la réprobation de l'entourage, ou à la réticence du malade, on se heurte à l'incrédulité (en général des hommes mais aussi de soi-même), on doit surmonter des obstacles.
5. La cure appliquée se révèle efficace. Le malade guérit.
6. On transmet la recette à quelqu'un d'autre. Soit à l'intérieur du récit à une tierce personne, soit à l'interlocuteur à l'occasion du récit. Un commentaire est fait dans presque tous les cas pour attester la volonté de transmettre.
7. Le plus souvent suit un commentaire de l'expérience qui rationalise les symptômes, la cure et ses effets, qui fournit une explication rationnelle à ce qui peut paraître invraisemblable.

On a donc affaire à un type de récit constitué et partagé par les locuteurs puisque s'y appliquent d'une locutrice à l'autre les mêmes règles narratives. Il est donc légitime d'y rechercher d'autres régularités.

3.1.3 Sources de ce savoir

Les sources sur lesquelles s'appuient ces savoir-faire sont des sources traditionnelles, essentiellement talmudiques (Rafowicz: 1980; Kottek: 1987), diffusées par des ouvrages largement répandus⁵, transmises oralement et enrichies des expériences du groupe. Elles étaient antérieurement l'apanage de spécialistes, de rabbins particuliers, sur la dénomination desquels nous reviendrons. Ces rabbins ayant disparu les femmes assurent désormais seules

l'exercice de ces pratiques. La détermination des causes de la maladie est de tradition essentiellement talmudique ainsi que l'importance accordée dans ces récits aux rêves et à leur interprétation. En ce qui concerne la prise en compte du contexte social et des circonstances particulières de la vie du malade elles s'apparentent à la conception maïmonidienne de la maladie mentale (Boussiba: 1976; Mergui: 1984), qui fait partie du savoir commun partagé et/ou sur le bon-sens des locutrices.

L'existence d'une tradition issue de sources écrites, comme l'intervention de rabbins nous poussent à attendre une part non négligeable d'emprunts à l'hébreu. D'un autre côté on peut s'attendre à ce que l'intervention des médecins et la rationalisation se fassent dans les langues "de la modernité", en français ou en turc selon les locutrices.

3.1.4 Les emprunts/alternances à l'hébreu dans les récits

On les trouve exclusivement dans les séquences 1, 3, 5 et 6 des récits, et surtout, comme on pouvait s'y attendre, dans les séquences 1, 5 et 6: la détermination des causes, l'efficacité du remède et le devoir de transmettre. Parmi les causes principales des maladies inexplicables figurent *el ojo malo* équivalent de source espagnole de l'emprunt à l'hébreu *el aynará*, 'le mauvais oeil' ou bien *el espanto* qui alterne dans les récits avec l'emprunt à l'hébreu *el sar* 'l'épouvante' qui donne aussi le verbe *asarar* 'épouvanter'. Comme on le voit les emprunts à l'hébreu alternent avec les termes espagnols dans l'expression de la tradition. Parmi les remèdes un terme spécifique en hébreu sans équivalent en espagnol désigne les amulettes fabriquées par un rabbin: *la kemeá* (ou *kemeaika*, avec le diminutif). La guérison et le remède sont évoqués soit par le terme hébreu *refuá* soit par les termes espagnols *salvasyón* et *melezina*. La transmission se fait *por zahud*, terme emprunté à l'hébreu évoquant un bienfait, un devoir de type religieux. La personne qui révèle le remède peut être considérée comme envoyée par le ciel *una mallah*. Ces deux termes ne sont présents que dans un petit nombre de récits.

3.1.5 *Hahamiko* et *haribî*.

Parmi les termes empruntés à l'hébreu dans ce contexte, le titre donné aux rabbins qui pratiquaient dans le passé mérite une mention à part. Ils sont dénommés *hahamiko*, du terme le plus généralement employé pour 'rabbín' en judéo-espagnol (*haham*, de l'hébreu 'sage, savant', est également passé en turc dans le sens de 'rabbín'). Cependant on ne trouve jamais la forme seule, sans le diminutif (*-iko* 'un petit rabbín'), dans ce type de récits. Le diminutif accompagne d'ailleurs en général les caractéristiques du dit rabbín: *kochiko*, 'un petit peu boîteux', *blondiko*, 'blondinet'. Le nom ou prénom du *haham* est souvent modifié par un suffixe péjoratif ou condescendant *-ón*, *Mochón* pour *Moché*, par exemple. Une locutrice fait systématiquement précéder le terme d'adresse et le nom du rabbín de l'indéfini *un*, ou du démonstratif *este* qui marque une distanciation condescendante.

Enfin le titre donné au rabbín, le terme d'adresse qui précède son nom, est, en général, *haribî*. Ce terme d'adresse est en principe constitué du terme *ribî / rebî / ribbî* qui sert à nommer les rabbíns en titre, qui ont des charges à la synagogue, précédé de l'article hébreu. Or l'article se prononce en général *a-*, en judéo-espagnol, en dépit de sa graphie hébraïque (*hé*). Le terme *aribî* qui existe également se trouve en opposition avec la forme *haribî* dans le discours d'une locutrice où le premier qualifie un officiant de la synagogue et le second un *hahamiko*. Dans ce cas le terme est précédé à plusieurs reprises de *este* (*haribî*), une autre fois de *un* (*haribî*), qui soulignent sa condescendance. Si pour une autre locutrice le même *hahamiko* s'appelle *aribî Moché* et si une certaine fluctuation entre *aribî* et *haribî* se manifeste chez un locuteur pour nommer un rabbín en titre voire un grand-rabbín, pour la plupart des locutrices consultées (et pour d'autres extérieures à ce groupe) le terme *haribî* marque une certaine dérision voire un certain mépris par rapport aux formes *aribî* ou *ribî*. Le locuteur hésitant présente pour des emplois semblables les trois formes de *rebî* et les deux de *haribî*⁶.

Cette connotation négative de la forme *haribî* vient du fait qu'il s'agit probablement d'une prononciation erronée de la forme écrite en judéo-espagnol sur la base de la graphie hébraïque. La prononciation populaire tend à réinterpréter tous les *h* aspirés initiaux du turc et de l'hébreu comme [X], en dépit de la prononciation d'origine (Varol: 1992 a; III, 80-2). Il y aurait donc conscience pour certains locuteurs de la prononciation d'origine et pour d'autres pas, les premiers tenant à noter la différence. A ce niveau le degré de

connaissance de l'hébreu ancien et donc d'instruction religieuse semble jouer un rôle important. Les locuteurs présentant un moindre degré d'instruction religieuse présentent une fluctuation non motivée par le marquage d'une différenciation (cas d'une locutrice parlant d'un même rabbin), soit une seule des deux formes. Ce qui importe ici est que le titre du *hahamiko* est dans presque tous les cas *haribi*, dans peu de cas *aribi* et jamais *ribi* / *rebi*, terme qui ne précède pour l'ensemble des locuteurs et locutrices que la mention d'un rabbin en titre ayant des charges synagogales ou communautaires.

Ici, l'usage du phonème [X] comme marqueur populaire sert à conférer un statut particulier, qui fait sens pour le groupe, à un type de rabbin dévalué, amoindri, populaire. Il est tiré parti du marqueur social que constitue l'emploi de la forme avec [X] pour fabriquer un doublet. On use de la prononciation défectueuse afin d'établir une hiérarchie des titres. On oppose ainsi la série *haham*, *rebi* / *ribi* / *aribi* à la série *hahamiko*, *haribi*.

Le diminutif a la même fonction dévaluatrice. Ceci nous apprend qu'aux yeux même des locutrices qui le transmettent il s'agit là d'un savoir dévalué, hérité de rabbins kabbalistes, considérés comme étant de deuxième rang. Loin d'être valorisé l'emprunt à l'hébreu marque alors l'enracinement des pratiques évoquées dans un savoir archaïque. De fait, de nombreux passages du *Talmud* sont qualifiés de "fatras de superstitions vieillottes" par les rabbins eux-mêmes, ou par des locuteurs reprenant leurs propos.

3.1.6 Le rôle étendu du diminutif dans les récits

Le diminutif qui affecte le titre du rabbin, s'étend on l'a vu à d'autres termes. De fait la fréquence des diminutifs est anormale dans les récits : *la kemeaika* est faite d'un *handrajiko* 'un petit chiffon', roulé comme un *kora-soniko* 'un petit cocur'. On fait boire *una auita* 'une petite eau', *una kutcharika de pichadika*, 'une petite cuillère de petit pipi'. On couvre *una kupika*, 'un petit verre' avec un *livriko de Ley* 'un petit livre de Loi (religieux)'. On met *una ridaika mojada* 'un petit mouchoir mouillé' sur l'estomac. On donne à boire des *papelikos* 'des petits papiers', etc.

Enfin l'ensemble de ces pratiques est désignée du terme de *kozikas de kaza* 'petites choses de la maison' par les femmes qui le pratiquent. L'une d'entre elle cite les paroles d'un médecin qui lui conseille d'essayer *kozaks de mujeres* 'des affaires de femmes'. L'équivalence des deux termes, l'un com-

mun aux femmes, l'autre prêté par une locutrice à un homme, médecin de surcroît, a son importance: les diminutifs connotent en effet en judéo-espagnol le monde des femmes et ils sont particulièrement fréquents dans les contextes qui touchent à la médecine magico-religieuse, aux enfants (ce qui est moins surprenant) ou à la cuisine. Ici ils semblent avoir pour but, si l'on en juge par le contexte, de minimiser des usages condamnés comme arriérés et même nuisibles par une partie de la société.

3.1.7 Les emprunts/alternances au français ou au turc

Si en général les emprunts au français et au turc sont fréquents en judéo-espagnol on remarque qu'à l'inverse ils sont pratiquement absents des séquences 1,3,5,6, mis à part un emploi euphémistique *URINE*, à la place du terme espagnol *pichado*. Là encore le renversement des proportions d'usage entre emprunts au français et au turc et emprunts à l'hébreu nous indique que nous sommes dans le domaine du religieux ou de la tradition. Par contre comme on s'y attendait le nombre d'emprunts / alternance est très important dans les séquences 2, 4 et 7, confrontation avec la médecine moderne, résistance ou scepticisme de l'entourage (en général masculin) et rationalisation des procédures traditionnelles, et ce, pour l'ensemble des récits et des locutrices. La différence entre elles se joue au niveau de la langue choisie (turc ou français dominant), le critère de choix dépendant en général de l'âge de la locutrice, et donc de la langue d'enseignement majoritaire durant sa scolarité, comme nous l'avons vu plus haut.

Ainsi dans les introductions aux histoires il est fréquent que la locutrice s'adresse à nous en français: *TU VOIS, JE NE SAIS PAS SI TU SERAS CROYANTE...*, *CE SONT DES CHOSES QUI SONT ARRIVEES...*, etc.; ou en turc: *BAK YAVRUM BUNU BEN YAŞADIM*, 'tu vois ma chérie, moi j'ai vécu cela', *GÖRÜLDÜ, YANE, BİLMİYORUM*, 'Celà s'est vu, enfin, je ne sais pas'.

Les entrevues avec le médecin donnent lieu à l'exposé d'un luxe de détails confirmant la compétence du spécialiste et, partant, le sérieux des locutrices. L'usage du turc et du français, langue de modernité pour chacune des locutrices concernée ou langue du médecin, accroissent encore le sérieux et la gravité et dramatisent en retour l'échec de la médecine moderne: *un DOCTEUR, DOKTOR Z., SINİR MÜTEHASSISSI*, 'docteur Z., spécialiste des

nerfs', un *DERMATOLOGUE DOCTEUR*, etc. Pas une seule fois le terme *medikò / médiko* de source espagnole, par ailleurs connu des locutrices, n'est employé.

Les diagnostics font l'objet des mêmes choix de langue. On trouve ainsi en français : *OXYURES*, *DEPRESSION*, *HERNIE*, *MAUVAISE CIRCULATION DE SANG*, *CYSTITE*, etc; et en turc : *SARILIK* 'jaunisse', *FITIK* 'hernie', *SARA NÖBETİ*, 'une crise d'épilepsie', etc. De même les causes objectives de ces maladies : *MICROBE*, *se habla EMOTIONado*, 'il avait été choqué', *SALYALAR AKIYOR*, 'la bave lui coule de la bouche', *DEMANGEAISON*, *CRISE*, etc. Ces termes contrastent avec les diagnostics familiaux et la dénomination traditionnelle des maladies, connues des locutrices et utilisées par ailleurs: *me se arreboltó la sangre*, 'mon sang a tourné', *la ijada*, 'la cystite', *kevradura*, 'hernie', *desrepozoz* ou *SiKiNTI*, ce dernier terme constituant un emprunt intégré au turc, 'angoisse ou dépression' et de ses causes traditionnelles que nous avons vues plus haut : *M'espantó* ou *Estuve asarada* 'j'ai eu peur'.

Les traitements font l'objet des mêmes procédures: *Una POMMADE*, *LASONILes i DOCTEUR*, *ke PERTRANQUILes*, *ke TRANQUILISanes*, *ke TRANXILENes*, *la yevl a SOIGNARla*, etc.

Les médecins consultés s'expriment dans ces récit le plus souvent en turc ou en français, on ne s'en étonnera pas.

Dans la séquence 5, où l'on présente les réticences de l'entourage ou de la locutrice elle-même on trouve le français en abondance: *...era mas MODERNa a mi FAÇON*, '(qu'elle ne me le dise pas à moi parce que) j'étais plus moderne, à ma façon; *Mi mamá era MODERNa*, *ija de GRAND-RABBIN AMA...*, 'ma maman était moderne, fille de grand-rabbin, mais...'. Un mari s'oppose aux conseils de sa femme parcequ'il est *MODERNo ombre*, *LARGE D'ESPRIT*, 'un homme moderne...', etc. Ailleurs : *Mi marido no se kree*, *es PRATIQUANT de la ley*, *muy CROYANT*, *MA este modo de kozas no se kree* 'mon mari n'y croit pas, il est pratiquant de la Loi, très croyant, mais ces choses-là il ne croit pas'. Elle commente : *Dize ke es [...] MAGIE*, 'il dit que c'est de la magie'.

On voit ici le français *CROYANT* (nous reviendrons sur cet emploi) ou *PRATIQUANT* s'opposer à *kreerse*. Le mari, présenté comme un homme moderne, réfractaire aux superstitions, voit appliquer à sa foi des termes de stock français, contrastant avec le verbe réfléchi de stock espagnol spécifiant, pour l'ensemble des locutrices, la croyance dans les *kozikas de kaza*. *Ni me*

kreygo ni aprovo 'ni je n'y crois ni je ne m'y frotte' résume une locutrice sceptique faisant prudemment allusion à ces pratiques. Deux autres emploient l'expression *Yo do kreitò en esto*, autre expression de stock espagnol qui signifie 'j'y ajoute foi' et est intensive par rapport à *kreerse*. La forme réfléchie suppose une implication forte du sujet qu'une locutrice précédente essayait de rendre à notre intention par la tournure *JE NE SAIS PAS SI TU SERAS CROYANTE*, dans une alternance en français. Pour cette locutrice le terme *CROYANT* est entièrement consacré à ce type particulier de croyance, dans les alternances en français. Son mari faisant usage du terme dans un autre cas de superstition la croyance dans les fantômes: *IL FAUT ETRE CROYANT POUR ÇA*, (où nous entendons 'superstitieux') sa femme répond *CROYANT ez aparte*, 'croyant c'est autre chose'. Pour son mari le terme est applicable à toutes les "superstitions" pour elle, il ne s'applique qu'à la foi en la médecine magico-religieuse. *Se kree Fifi?*, 'est-ce que Fifi croit', sans aucune précision, évoque dans un autre récit la nécessaire adhésion du sujet à ce type spécifique de croyance.

Enfin, dans la séquence 7, les locutrices rationalisent les effets de la cure comme nous l'avons vu dans la structure des récits, le plus souvent en ayant recours au français ou au turc: *PSIKOLOJIK BIRŞEY, BUNLAR HEP TELKINDIR*, 'C'est quelquechose de psychologique, tout cela c'est de la persuasion', *Esto es el kreer, AMA era komo se yama ITIKAT*, 'Ça c'est le fait de croire mais c'était comment ça déjà, croyance', le terme espagnol *el kreer*, s'oppose ici au terme turc *ITIKAT* qui a pourtant le même sens. C'est donc la connotation d'objectivité du recours au turc, langue de modernité, qui fait du second terme une explication rationnelle de type psychologue par rapport au premier, qui exprime la foi dans les pratiques traditionnelles.

Elles insistent sur le fait qu'il s'agit d'un dernier espoir et que les remèdes sont inoffensifs : le livre de *Haribí Moché* était *komo un livro de MEDECINE*, 'un livre de médecine', *porke la MEDECINE entera es de PLANTES ke azen las DROGAs*, 'parce que dans toute la médecine c'est avec des plantes que l'on fait les drogues'.

3.1.8 Transgression religieuse et transgression linguistique

Quelques autres cas d'emprunt / alternance concernent la transmission hors du groupe des pratiques de médecine magico-religieuse et les emprunts

de pratiques. Ainsi on peut avoir recours à un *HOCA*, 'un religieux musulman' qui donne à boire des *papelikos* 'petits papiers', comme le rabbin, mais écrits en *ESKI TÜRKÇE*, 'en turc ancien', on voit un *PRETRE* transmettre une recette qui s'applique à chaque religion, "*Los Turkos kon el CORAN, los CHRETIENes kon el EVANGILE i los Djudyós kon la BIBLE*", 'les Turcs (= les musulmans) avec le *Coran*, les chrétiens avec l'*Évangile*, les Juifs avec la *Bible*'. Ailleurs la logique du style direct est respectée: une locutrice transmet une recette à la grand-mère d'une petite bonne turque qui la remercie par une bénédiction en turc. Plus loin, un mari juif incrédule prononce une bénédiction en turc au lieu de la faire en hébreu, ce qu'il jugerait sans doute blasphématoire dans ce contexte. Dans une autre histoire un client turc *melda*, littéralement 'lit', calque dans ce sens du turc *OKUMAK*, les verrues d'un boutiquier juif.

3.1.9 Conclusion

Dans ces récits s'opposent deux conceptions de la maladie que les locutrices inscrites dans la modernité essaient de concilier.

La première, traditionnelle, en rapport notamment avec les sources talmudiques est marquée par la prépondérance inusitée des termes empruntés à l'hébraïco-araméen, ce qui la situe dans l'ordre du religieux. Cependant il s'agit d'un domaine particulier du religieux, lexicalement marqué par des formes spécifiques telles que *kreerse*, des oppositions entre termes judéo-espagnols et emprunts au français, marqué enfin par le diminutif qui le rattache au monde des femmes et le situe comme inférieur, par rapport au monde religieux des hommes.

La seconde, moderne, incarnée par les médecins, est marquée par la prépondérance des emprunts aux langues de culture ou d'instruction que sont pour les locutrices le français et le turc.

Entre le judéo-espagnol de la tradition et les langues de la modernité que sont le turc et le français, le plurilinguisme des locutrices permet d'établir le lien. La gamme des possibilités s'étend sur plusieurs registres. La variété la plus hébraïsée du judéo-espagnol sert à l'énoncé des recettes, à la description des pratiques, des causes attribuées traditionnellement à la maladie et à les nommer selon la tradition. Tout à l'opposé l'alternance en turc ou en français exprime la distanciation de la locutrice, la rationalisation de l'expérience, le

point de vue de la médecine moderne. Entre ces extrêmes, des variétés très francisées ou turquisées de judéo-espagnol permettent de nommer la maladie, ses symptômes et ses causes, de passer en revue les traitements préconisés par les médecins et d'aborder le cas des pratiques interculturelles. Le parallèle entre le judéo-espagnol, langue du savoir traditionnel et du passé, des croyances ou des superstitions, langue des femmes et des rabbins kabbalistes et le français puis le turc langues du savoir académique et moderne, langue des hommes, de la religion dans ses formes supérieures est particulièrement remarquable dans ces cas où il s'agit contre l'opinion répandue et la conclusion attendue, de faire la preuve, non de la supériorité du premier sur le second, mais du fait que le premier n'est pas un savoir inutile, ni dénué d'intérêt, ni dépourvu de modernité.

3.2 La traduction du terme croyant

A la lumière de ce que nous avons observé plus haut dans les récits de médecine magico-religieuse, il semble pertinent de rechercher quelles sont les traductions du terme 'croyant' dans un contexte plus général et quelle valeur est attachée à chacune d'elle par chacun des locuteurs.

3.2.1. Les termes en présence

Croyant, mais qui croit en quoi? On a vu s'opposer *CROYANT* et *PRATIQUANT* (*de la Ley*) à *kreyerse* et *dar kreitò* dans les récits de médecine magico-religieuse, mise à part l'extension de la traduction (*être*) *croyant(e)* dans les alternances en français pour rendre *kreerse* chez un couple de locuteurs. Dans l'ensemble des entretiens, on trouve d'autres termes désignant la religiosité, la croyance, la foi, employés par les mêmes locutrices dans des contextes différents et par les locuteurs. Il s'agit des termes *relijyozo*, calqué sur le français et qui s'oppose à *ANTirelijyozo* dans les discours d'une locutrice, *DINDAR* qui reprend le terme *relijyozo* dans une alternance en turc, *SOFU /SuFU* de source turque, *djudyado*, création lexicale judéo-espagnole sur une base espagnole, *mirante* de même composition qui serait exactement

rendu par 'observant', ce qui peut en faire un calque du français, à partir de l'expression *mirar el chabad*, 'regarder / observer le sabbat', qui alterne avec *guardar el chabad* 'garder le sabbat', calque de l'hébreu, ou, éventuellement, du turc. L'expression *ir al kal*, 'aller à la synagogue' fait aussi référence à la pratique religieuse de façon générale. Enfin *RELIGIEUSE* qualifie une fois *la Ley*, 'la Loi', l'opposant à *la ley CIVILE*.

Il est à noter que le terme judéo-espagnol de stock hébreu *hasid*, 'pieux', qui donne aussi *hasidumbre*, 'piété' (Nehama: 1977), connu par ailleurs de la plupart des locuteurs n'a pas été employé dans ces entretiens. Il semble avoir disparu de leur usage effectif.

3.2.2 Choix des locuteurs

Ici il faut déterminer pour chaque locuteur avec quel terme alterne ou à quel terme s'oppose ou s'associe chacun des termes étudiés. Il faut ensuite considérer les connotations qu'il reçoit, selon que le locuteur s'inclut ou non parmi ceux qu'il qualifie.

Le premier cas d'opposition, déjà évoqué est celui de la foi en les *kozikas de kaza* par rapport à la croyance en Dieu.

- Lucie oppose *kreerse* traduit par *CROYANTE* en français, à *SOFU* et *djudyado* donnés comme équivalents pour la foi en Dieu et l'observance religieuse. Elle s'inclut dans les deux, non sans introduire une certaine distance, contradictoire avec son attitude, vis à vis des superstitions exprimée par: *MODERNa*, *a mi FAÇON*, qui s'applique à elle et à son père qui n'y croit pas (*era muy MODERNo ombre*). 'Moderne', connote ici la non-adhésion aux *kozikas de kaza*, et les marque comme superstitions arriérées. c'est toute l'ambiguïté de l'attitude de Lucie qui ressort ici: elle tient à tout prix à transmettre ce savoir qu'elle considère, tout en ne voulant pas passer pour une personne arriérée et obscurantiste. Il s'agit ici d'un double jeu: *MODERNo* et *LARGE D'ESPRIT*, qu'elle reprend à son mari, signifient alors simplement 'qui n'adhère pas'.

201107

10 10

10 10

- Salomon N. emploie *CROYANT* pour désigner l'ensemble des superstitions desquelles il se désolidarise. Il emploie *SOFU* dans l'autre cas,

celui dans lequel il s'inclut. Le père de Lucie étant qualifié de *LARGE D'ESPRIT* pour ne pas croire aux superstitions. Le terme est on l'a vu repris par sa femme comme équivalent de *MODERNo*.

- Lisette oppose à *kreerse* (+ une occurrence discutable de *CROYANT*) pour les superstitions dans lesquelles elle est partie prenante, à *PRATIQUANT de la ley* (+ une occurrence de *CROYANT*) pour la foi en Dieu qui s'applique à son mari. Elle est elle aussi croyante mais elle appartient à une génération plus jeune. *Kreerse* reçoit dans l'un des cas, au contraire des autres emplois, un complément, *este modo de kozas*, antéposé il est vrai : *AMA este modo de kozas no se kree*.
- Gentille oppose religieux à non religieux selon la répartition suivante: *SOFU* équivaut à *relijyozo*, termes valorisés et appliqués à son père, opposés à *ANTirelijyozo* qui qualifie l'attitude de son frère, de laquelle elle se désolidarise mais qu'elle cherche à excuser. Sa fille, dans une alternance en turc, atténue l'effet négatif à ses yeux de l'attitude de son oncle, en opposant *DINDAR* terme neutre signifiant 'religieux' en turc à *MILLIYETÇI* 'nationaliste', qui marque son attachement à Israël au-delà de son irréligiosité. Dans l'alternance en turc, *DINDAR* correspond plus à *relijyozo* que *SOFU*. La pratique religieuse est précisée par l'emprunt au français *se APLIQUava (la relijyón) en mi kaza*, 'on appliquait (la religion) chez moi'.
- Rachel oppose la pratique religieuse sévère de son temps au relâchement actuel, en opposant *PRATIQUANTes* à *MODERNos*. Il est à noter que Rachel, fille d'un rabbin aux idées modernes, éduquée à l'AIU, a tendance à traduire en français les termes religieux de l'hébreu ou du judéo-espagnol (*MINISTRE OFFICLIANT* pour *hazan*, *CHEF RELIGIEUX* pour *mare de atra*, etc.). Ici l'emprunt au français euphémise, valorise, les attitudes auxquelles elle adhère et la "modernité" est connotée négativement, sans toutefois de condamnation effective. Ce qui semble visé ici est la pratique religieuse effective et non la croyance, qui n'est pas mise en doute. Il s'agit plutôt pour elle d'une nostalgie personnelle pour d'autres formes d'observance.

- Leon oppose simplement *PRATIQUanTes* équivalant à *mirantes*, à la forme négative *no son mirantes*. Il oppose par ailleurs *la ley CIVILE*, 'le code civil' à *la ley RELIGIEUSE*, 'la Loi, les règles religieuses', ce qui dénote chez lui la même stratégie que sa soeur Rachel, adhésion positive d'une part et constatation sans condamnation du relâchement de la pratique religieuse, avec une prédilection pour les termes en français.
- Izak n'emploie que le terme *SuFU / SuFULUK* pour signifier 'religieux', sans marquage particulier, mais en exagérant la loi d'harmonie vocalique par hypercorrection.
- Marko emploie *SOFU, SOFUzes* (avec double marque de pluriel), avec des connotations négatives, pour parler des religieux observant le sabbat, ce qui donne à peu près en contexte le sens de 'bigot'. Il est à noter que Marko est très antireligieux.
- Sabetay emploie *SOFU / SOFUs* (avec marque unique de pluriel) 'religieux' sans que le contexte permette de noter s'il s'agit pour lui d'un emploi neutre ou marqué négativement. N'étant pas religieux lui-même, il s'exclut logiquement du groupe désigné.
- Salomon, croyant mais peu pratiquant, emploie *mirante* pour 'observant, pratiquant', compte tenu du contexte.
- Robert, religieux lui-même, n'emploie que les expressions, *konoser / guadar el chabad / el kippur*, 'connaître, garder le sabbat, le (jeûne du) Grand-Pardon' et n'emploie pas d'autres termes, malgré un entretien très étendu sur les synagogues et leur fréquentation. *Ir al kal* est employé en référence au déroulement du sabbat.
- Sara, très religieuse, emploie *mirar el chabad* et *SOFU*, ainsi que *ir al kal* dans le sens général de 'pratiquer'.
- Klara oppose *SOFU*, dans un contexte où l'on moque un peu l'excès de religiosité d'un rabbin et de sa fille, à *dar kreitó*, concernant les *kozi-*

kas de kaza auxquelles elle déclare adhérer. L'emploi qu'elle donne de *ir al kal* est indécidable (général ou particulier?).

- Chéli n'emploie pas d'autre formule que *mirava las fiestas*.
- Rika emploie le terme *SOFU*, pour 'religieux observant', sans que le contexte marque ou non son adhésion, et *dar kreitò* pour croire aux pratiques magico-religieuses, dont elle parle avec une certaine condescendance, sans que l'on puisse véritablement juger de la sincérité de cette attitude.

3.2.3. Analyse

On constate que Lisette hésite quant à l'usage de *CROYANT* une fois relié à *PRATIQUANT de la Ley* et opposé à *kreerse*, une autre fois employé pour désigner l'adhésion, semble-t-il, aux *kozikas de kaza*. Cependant cette occurrence se situe dans un contexte où il peut aussi bien s'agir 'd'être religieux' puisqu'il est question d'utiliser *un libro de Ley*, 'un livre religieux'. Pour tous les autres cas, moins litigieux, elle utilise *kreerse* (10 occurrences dans l'entretien). L'adjonction d'un complément au verbe comme l'hésitation sur *CROYANT* sont peut-être fonction de son âge. Plus jeune, elle est moins proche de la tradition.

La seconde constatation, inattendue, est que le terme *SOFU*, emprunté au turc, est le terme le plus couramment employé pour signifier 'pieux, religieux, pratiquant'. On aurait pu attendre ici un emprunt à l'hébreu. Le marquage du terme, positif ou négatif, est fonction de l'attitude personnelle du locuteur devant la pratique religieuse. Cet emprunt au turc est ancien il est employé par les plus vieux comme par les plus jeunes, les hommes comme les femmes. Son fort degré d'intégration à la langue judéo-espagnole (cf. Marko, Sabetay) et son usage répandu en font un terme du lexique judéo-espagnol, neutre, à part entière, mais ne l'empêche pas d'être repéré comme emprunt au turc par la plupart des locuteurs (Cf. notamment Izak).

Face à cet emploi neutre ou exclusif, les autres termes qui apparaissent plus rarement et qui varient en fonction des locuteurs apparaissent comme marqués: *relijozo* présente une attitude positive synonyme de *SOFU*, mais sa raison d'être en discours est d'atténuer l'effet négatif produit par le terme

ANTIreljyozo, qui est lui-même une création judéo-espagnole à partir du français. Le concept d'irrégiosité ou d'athéisme ne fait pas partie du lexique communautaire. Le français met à distance et relativise la gravité de l'attitude envisagée. *RELIGIEUSE* s'oppose à *CIVILE* s'appliquant à *la Ley* qui prend alors deux sens différents (religion/code civil) qui suppose la coupure d'avec un mode de vie antérieur où *la Ley* régissait l'ensemble de la vie communautaire⁷. A travers *SOFU* comme à travers *djudyado*, se manifeste plus qu'une simple adhésion à la religion, on ne les trouve pas à la forme négative, il s'agit aussi comme le marque bien le second terme d'une appartenance communautaire. Celui qui n'est pas *SOFU* ou *djudyado*, s'excluerait du groupe. *ANTIreljyozo*, terme recherché, marque une position philosophique non excluante. Ceci dans le même contexte est exprimé de la même façon en turc où l'on préfère *DINDAR* à *SOFU*, contrebalancé par *AMA SON DERECE MILLIYETÇI*, 'mais il est nationaliste au dernier degré'.

Djudyado, employé à plusieurs reprises par Lucie, et employé par ailleurs par d'autres locuteurs, est une création lexicale judéo-espagnole à partir de *Djudyó*, 'Juif'. Il est accompagné du terme *SOFU* et peut se traduire par 'bon juif', apportant une précision à *SOFU* qui peut à priori désigner l'observance en général, pour toutes les religions, puisqu'en turc le terme a le même sens. Le terme *djudyado* insiste donc sur la spécificité de la croyance, l'observance de la religion juive. Ceci exprime également une certaine idée du judaïsme comme non indépendant de la pratique religieuse pour la locutrice. Elle oppose une fois *djudyada* à *MODERNa* : *mui djudyada AMA MODERNa* 'très bonne juive (pratiquante) mais moderne', supposant une adaptation de la croyance et de la pratique religieuse à la modernité, non obscurantiste, dont elle donne plusieurs exemples. *MODERNa* renvoie pour elle à tout ce qui s'oppose à l'obscurantisme, la bigoterie comme les superstitions.

PRATIQUante renvoie à une pratique religieuse moderne, apanage des rabbins ou des gens religieux formés à l'école de l'Alliance, par opposition aux traditionnalistes.

Mirante, en corrélation avec les expressions concernant l'observance de fêtes ou de cérémonies précises, calque du français est une création lexicale particulièrement adaptée à un certain type d'observance religieuse, plus précise, plus proche des applications pratiques. La même attitude s'exprime dans l'expression *APPLIQUar* (*la relijyón*).

Le choix du calque du français *mirar...*, *APPLIQUar...*, pour certains locuteurs et du calque du turc ou de l'hébreu *guadrar el chabad* pour d'autres,

peut être un fait générationnel, la langue d'enseignement des plus âgés étant plutôt le français et celle des plus jeunes étant plutôt le turc, comme on l'a dit plus haut, il peut également être dû dans le second cas à une meilleure connaissance de l'hébreu; en effet l'expression calque exactement l'hébreu שומר שבח qui signifie 'pieux' par extension.

La disparition des termes *hasid*, *hasidumbre* (suffixe espagnol) / *hasidut* (suffixe hébreu), donnés par Nehama, peut exprimer l'évolution de la piété d'un système où le savoir talmudique était valorisé dans sa totalité, vers une piété fortement "laïcisée", où certains de ses enseignements sont écartés. De fait l'AIU et les séminaires rabbiniques qui se sont développés dans son esprit ont profondément modifié la pratique religieuse et ce que 'on entendait par piété'.

4.0 Conclusion

4.1 Les différents points de vue sur la religion

Ce qui est déterminant ici c'est la position du locuteur par rapport à la religion. Les termes employés pour décrire les croyances et la pratique religieuse découpent trois approches différentes de ce domaine. Selon leur position personnelle, les locuteurs les reprennent et les organisent différemment en un système cohérent.

La richesse terminologique n'est pas le simple effet du multilinguisme. Des termes qui semblent exprimer une simple nuance dans la façon de considérer la foi, s'opposent en désignant des objets de foi très différents, si bien que pour certains ils signifieront tout autre chose (*CROYANT*: 'superstitieux' / 'croyant'), il en va de même pour *kreerse*, réfléchi et employé seul qui s'oppose à l'emploi général du verbe *kreer*, 'croire'. *Hahamiko* n'est pas le diminutif de *haham*, mais désigne une fonction et des attributions différentes. L'apparente fluctuation phonétique entre *aribi* et *haribi* sert en fait un phénomène complexe de dissimilation sémantique (des catégories différentes de rabbins). On tire ici parti, en la lexicalisant, d'une variable sociale (la prononciation "erronée" et populaire / la prononciation "correcte" et cultivée ou, pour d'autres, la même forme sans article).

Ainsi à travers les termes choisis en discours par l'ensemble des locuteurs et les réseaux de termes auxquels ils s'opposent, il est possible de distinguer plusieurs formes de religiosité, de piété.

La première, presque illicite et très dévaluée quoique de source ancienne, est la croyance dans les pratiques magico-religieuses héritées du *Talmud*, de la *Kabbale* et de la tradition. Elle est considérée comme étant du domaine des femmes, des milieux populaires, du passé, des mauvais rabbins. Elle est apparentée à la superstition par certains locuteurs (les hommes en général). On a affaire à un type de croyance (et de savoirs) en cours d'abandon, les termes hébreux qui ont disparu de l'usage renvoyant, eux, à une époque plus lointaine où ces enseignements et ces pratiques étaient courants et admis. Ceci est à mettre en parallèle avec l'éducation traditionnelle et les rabbins conservateurs du début du siècle.

La seconde correspond à une pratique valorisée de la religion, par opposition à la précédente. Croyance et pratique religieuse stricte y voisinent et la modernité consiste à renoncer aux "superstitions". Il s'agit d'un point de vue où religion et vie communautaire juive sont indissociablement liées. On ne peut renier l'une sans s'exclure de l'autre. Les locuteurs qui s'y incluent, lui manifestent un attachement nostalgique et le terme de modernité, glissant de ce type de foi au suivant, indique qu'il appartient au passé. Les locuteurs qui s'en excluent l'assimilent à la bigoterie. Elle correspond à une vision plus moderne de la religion délivrée par les rabbins alliancistes (de l'AIU), mais supplantée à l'heure actuelle par une conception faisant part à l'athéisme.

Le troisième point de vue, en effet, est celui d'une croyance, abstraite, sans pratique religieuse stricte. Le manque de pratique n'implique pas l'irréligiosité, aussi n'est-elle pas négativement marquée. Elle est même considérée comme plus actuelle, mieux adaptée à la société moderne. Elle introduit une dichotomie entre foi et appartenance communautaire, on peut donc s'en exclure sans s'exclure de la communauté. Elle prend en compte l'émergence de la société civile, et de la laïcité.

L'incroyance est une expansion de ce troisième point de vue qui la rend possible. Elle est présentée comme opposition à la religion, mais non-extérieure au judaïsme.

Le troisième point de vue fait place également à la croyance de l'Autre, extérieur à la communauté. Enoncés en français, *la BIBLE*, *el EVANGILE* et *el CORAN* y sont donnés comme équivalents : *kada uno kon el livro de su Ley*, 'chacun avec le livre de sa Loi'. A ce niveau le possessif devant *Ley*

constitue une rupture par rapport à *la Ley*, ou *Ley*, employés dans le sens de Loi mosaïque). Les deux premiers points de vue considèrent la foi uniquement dans le cadre du système communautaire, le troisième, plus actuel, s'ouvre à l'altérité: au sein du groupe à l'incroyant, au sein de la société globale à d'autres religions.

4.2 La position personnelle du locuteur

Les locuteurs réinterprètent le système en fonction de leurs options personnelles, et montrent par les choix terminologiques qu'ils opèrent à quels types de croyance et de pratique ils adhèrent en même temps qu'ils contribuent à échaffauder le système.

Les emplois en rupture avec le système communément partagé dépendent du vécu du locuteur, ou de stratégies personnelles originales. La fluctuation terminologique chez Izak est due aux fortes contradictions vécues (de l'irréligiosité totale à une fonction à la synagogue). L'usage de *D'INDAR* et de *ITIKAT*, termes rares, compris des interlocuteurs mais ne faisant pas partie d'un usage courant, est dû au fait que la langue d'enseignement de la locutrice a été le turc, et, dans le deuxième cas notamment, au désir de rationaliser les bienfaits de la croyance/confiance dans la cure, par l'emploi d'un terme turc considéré comme objectif pour traduire le terme judéo-espagnol. La valeur de 'bigot' prise par *SOFU* résulte de l'athéisme du locuteur, laïque militant ayant appartenu au mouvement sioniste.

4.3 Langues et points de vue

On remarque la convergence entre emprunt et alternance en turc et en français pour exprimer la modernité tant dans le domaine de la maladie où s'affrontent la conception des médecins et celle des rabbins traditionalistes, que dans l'expression de la foi. Dans les récits de guérison ils servent à marquer une prudente réserve, une prise de distance des locutrices elles-mêmes

vis-à-vis d'un savoir auquel elles tiennent mais qu'elles savent déconsidéré. L'emprunt/alternance leur permet de nuancer leur approche et de légitimer leur démarche. Dans le domaine de la religion, absents du premier point de vue, emprunt/alternance au turc et au français apparaissent dans le second et sont majoritaires dans le troisième. *SOFU* qui fait partie du vocabulaire courant commun est intégré morphosyntaxiquement mais pas phonétiquement (la place de l'accent est conforme à celle du turc) et son origine turque est connue des locuteurs (hypercorrection, dérivés), il s'oppose à d'autres termes, plus rares (*ITIKAT*), qui reçoivent le même traitement morphosyntaxique et à des séquences plus longues en turc (*DINDAR DEĞİL...*), ce qui rend aléatoire la distinction entre emprunt et alternance.

Quant à la source du lexique, on remarque que termes de souche espagnole et emprunts à l'hébreu sont majoritaires dans le premier point de vue. Dans le second apparaissent les termes empruntés au français, les emprunts à l'hébreu sont plus fidèles à la forme d'origine, moins intégrés. Beaucoup de termes encore sont de souche espagnole, même s'il s'agit de créations lexicales (*djudyado, mirante*). On note un emprunt au turc très usité, inattendu dans ce domaine, et des calques du turc ou du français. Dans le troisième point de vue dominant les emprunts/alternances au français et au turc. On n'y trouve pas de termes empruntés à l'hébreu.

Les emplois attendus des langues se trouvent à peu près confirmés. Le terme *SOFU* révèle le rôle du turc comme langue ancienne de contact ayant un joué un rôle important dans l'évolution du judéo-espagnol, jusqu'à pénétrer dans le domaine de la religiosité et devenir le terme le plus communément partagé. En ce qui concerne l'hébreu, le recours à la forme intégrée alternant avec la forme non intégrée marque une différence de point de vue.

Cet usage des langues suppose la pertinence d'une variable sociolinguistique qui serait non pas le degré d'instruction mais la maîtrise préférentielle du turc ou du français due notamment à la langue dans laquelle s'est faite la scolarisation. Cette variable doit être corrélée avec celles, conjointes, de sexe et d'âge. Une femme âgée ayant les plus grandes chances d'avoir été instruite en français. Un homme jeune d'avoir été instruit en turc. En ce qui concerne la maîtrise de l'hébreu la variable de sexe à laquelle on pouvait s'attendre ne semble pas jouer de rôle, mais le degré d'instruction et l'âge, ont un rôle relatif, ainsi que la nature de la pratique religieuse.

Les locuteurs ont donc recours pour marquer leur point de vue à des choix dans un *continuum* linguistique qui va du judéo-espagnol le moins marqué d'emprunts à une variété de judéo-espagnol hébraïsée et à l'hébreu, à une variété de judéo-espagnol turquisée et au turc, à une variété de judéo-espagnol francisée et au français.

4.4 Particularités linguistiques

Les termes appartenant au réseau terminologique du premier point de vue reçoivent le diminutif ou l'accompagnent. Ils font souvent l'objet de caractérisations négatives au moyen d'un suffixe péjorateur ou de l'utilisation de déictiques. On y relève aussi des spécifications lexicales par usage de la forme réfléchie et intransitivité d'un verbe courant (*kreer*), ou phonétiques (prononciation [X] du π *hé* de l'hébreu'.

Les termes appartenant au troisième point de vue peuvent recevoir la forme négative, (*ANTIrelijyozo*, *DINDAR*, *DEĞIL*) contrairement à la majorité des termes appartenant au deuxième (*SOFU*, *Djudyado*, *PRATIQUantes*, *APPLIQUar...*), que l'on ne rencontre pas à la forme négative dans les entretiens pourtant étendus. On peut considérer que l'extension de celle-ci au terme *mirante* en fait un terme commun aux deux points de vue. Enfin *RELIGIEUSE* s'oppose à *CIVILE*.

En raison de ses emplois en contexte et des sens différents qui s'en dégagent le terme *MODERNo* peut être rangé dans le troisième point de vue (refus des superstitions, foi laïcisée), comme dans le troisième (croyant mais non pratiquant).

Le tableau suivant synthétise ces conclusions. Les dates sont données à titre purement indicatif (1870, fondation des écoles de l'I.A.U.; 1923, fondation de la République de Turquie), pour situer l'apparition "institutionnelle" de nouveaux concepts.

NOTES

1. La graphie des termes en judéo-espagnol correspond aux normes françaises de l'association "Vidas Largas" pour les publications en judéo-espagnol. La graphie suit les règles de prononciation françaises à l'exception des nasales, inexistantes en judéo-espagnol, mais présentes dans certains emprunts/alternances, non intégrés, au français. Le *h* note le son [X]. Pour le français et le turc, détachés en majuscules pour la partie non-intégrée, nous avons gardé l'orthographe d'origine.
2. Les locuteurs retenus dans cette étude sont 6 hommes et 8 femmes, 3 personnes avaient moins de 40 ans, 3 personnes entre 40 et 60 ans, 8 personnes au-dessus de 60 ans. Deux personnes présentaient un niveau d'instruction supérieur, 9 personnes un niveau moyen, 3 personnes un niveau élémentaire. 5 personnes étaient aisées, 7 de fortune moyenne, 2 démunies, au moment des entretiens.
3. Cette position rejoint les conclusions de Gysels (1992: 41-54)
4. Actuellement au sein des jeunes générations le processus de turquisation tend au monolinguisme et à l'éradication du judéo-espagnol. Nous n'avons pas tenu compte de celles-ci dans nos entretiens. La génération la plus jeune étant constituée de personnes d'une quarantaine d'années.
5. Notamment par l'ouvrage du rabbin kabbaliste Rabbi Ben Eliezer Papo, *Pele Yoets*, traduit de l'hébreu par son fils sous le titre judéo-espagnol de *Admirable Konsejero* (Constantinople, 1870-1873). Il connut plusieurs éditions et était très populaire dans les foyers judéo-espagnols (Mitchell: 1971)
6. Il est à noter qu'il s'agit d'un locuteur sans instruction, qui a mené une vie très éloignée de la religion, et qui sur la fin de sa vie est devenu laveur de morts auprès de la synagogue où il fréquente les rabbins. La fluctuation terminologique est sans doute chez lui l'effet d'une insécurité linguistique liée aux conditions d'acquisition des deux registres.

Il utilise des termes du registre religieux cultivé sans la maîtrise de l'hébreu qui l'accompagne d'ordinaire.

7. Léon dit exactement : “*Antes no aviya la ley CIVILE, era RELIGIEUSE*”, ‘Avant il n’y avait pas la loi (de législation) civile elle était religieuse’.

BIBLIOGRAPHIE

- BARRERA-SCHOONHEERE Anita, “Quelques considérations sur l’emprunt en judéo-espagnol” in *Yod*, n° 33-34, Paris, publications Langues O’, 1991, pp. 33-49.
- BENABU Isaac et SERMONETA Joseph, *Judeo-Romance Languages*, Jerusalem, Hebrew Univ., 1985.
- BOUSSIBA, Isaac, *Médecine Psychosomatique dans l’Oeuvre de Maïmonide*, thèse pour le doctorat de médecine, Paris VII, 1976.
- COHEN, Rabbin A., *Le Talmud*, Paris, Payot, 1986.
- DE PIETRO, Jean François, “Vers une typologie des situations de contacts linguistiques” in *Langage et Société*, n° 43, Paris, 1988, pp. 65 à 89.
- GERŞON Karen, *Language Change as Influenced by Cultural Contact*, Istanbul, Boğaziçi Univ., 1983.
- GUMPERZ, John J., *Sociolinguistique Interactionnelle*, Paris, L’Harmattan, 1989.

- GYSELS Marjolein, "French in Urban Lubumbashi Swahili : Codeswitching, Borrowing, or Both" in *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, vol. 1", 1992, pp. 41-55.
- KOTTEK, Samuel, "La maladie dans les sources de l'antiquité hébraïque" in *Yod*, n° 26, pp. 17-31.
- LEVY, Jack et LEVY-ZUMWALT, Rosemary, "Las melezinas de kaza i la majia de los Sefaradis" in *Aki Yerushalayim*, n° 44, 12-1991, pp. 36-38.
- MALINOWSKI, Arlene, "Judco-Spanish in Turkey", in *International Journal of the Sociology of Language*, n° 37, Amsterdam, Mouton, 1982, pp. 9 à 23.
- MERGUI, Joseph, *Notions de Psychopathologie et de Médecine Psychosomatique dans l'Oeuvre de Maïmonide*, thèse pour le doctorat en médecine, Paris-Nord, 1984.
- MITCHELL, Valentine, "le Judéo-espagnol, facteur de conservation pendant quatre siècles" in *The Sephardi Heritage*, Richard Barnett ed., Vol I, Londres, 1971, pp. 560-603.
- NEHAMA, Joseph, *Dictionnaire du judéo-espagnol*, Madrid, CSIC, 1977.
- POPLACK Shana, "Le français canadien parlé hors Québec - aperçu sociolinguistique" in *Langue Française au Québec*, Québec, Presse de l'Université de Laval, 1989, pp. 127-151.
- RAFOWICZ Emile, *De Quelques Idées sur le Trouble Mental dans la Tradition Juive*, thèse pour le doctorat en médecine, Paris, 1980.
- RODRIGUE Aron, *De l'Instruction à l'Emancipation - Les Enseignants de L'Alliance Israélite Universelle et les Juifs d'Orient 1860-1939*, Paris, Calmann-Levy, 1989.

SEPHIHA Haïm-Vidal, "The present state of judeco-spanish in Turkey" in *The American Sephardi*, Vol VI, 1973, pp. 22-29.

SEPHIHA Haïm Vidal, *L'Agonie des Judéo-Espagnols*, Paris Entente, 1979.

SEPHIHA Haïm Vidal, *Le Ladino (judéo-espagnol calque) - Structure et Evolution d'une Langue Liturgique*, Paris, Vidas Largas, 1979, (2 vol.)

SEPHIHA Haïm-Vidal, *Le Judéo-Espagnol*, Paris, éd. Entente, 1986.

SEPHIHA Haïm-Vidal, "La gallomanie des Judéo-Espagnols de l'Empire Ottoman, un pas vers l'émancipation?" in *Actes du Colloque*, Paris, Sorbonne, 1986.

SEPHIHA Haïm-Vidal, *Le Judéo-Espagnol de Nissim Behar*, Bruxelles, Institut Martin Buber, 1988-89.

SCHWARZWALD (RODRIGUE) Ora, *Morphological Aspects in the Development of Judeo-Spanish*, paper read at the SLE meeting, Ireland-Galway, sept. 1992.

TREFFERS-DALLER Jeanine, *French-Dutch Language Mixture in Brussels*, thèse pour le doctorat, Université d'Amsterdam, 1991.

VAROL Marie-Christine, "répertoire linguistique et usage dans une famille judéo-espagnole d'Istanbul" in *Plurilinguismes*, n° 1, Paris, 1989, pp. 53-63.

VAROL, Marie-Christine, "L'influence du ladino sur le judéo-espagnol" in *Yod*, n° 33-34, Paris, INALCO, 1991, pp. 10-31.

VAROL (BORNES) Marie-Christine, *Le Judéo-Espagnol Vernaculaire - Etude Linguistique*, thèse pour le doctorat, Paris III, 1992 (3 vol.). (a).

- VAROL Marie-Christine, "Du bon usage des langues dans une communauté plurilingue: Les histoires drôles des Judéo-Espagnols d'Istanbul" in *Langage et Société*, n° 61, Paris, sept. 1992, pp. 31-54. (b).
- VAROL Marie-Christine, "La Communauté Séfarade de Turquie du début du siècle à nos jours" in *Les Juifs d'Espagne - Histoire d'une Diaspora 1492-1992*, ed. Liana Levi, Paris, 1992, pp. 409-420). (c)
- VAROL Marie-Christine, "Les recettes de médecine magico-religieuse à travers leur expression linguistique", communication au colloque du cinq centenaire de l'expulsion d'Espagne, Istanbul, 1992, à paraître in *Actes*.
- VAROL Marie-Christine, "Le sort du Judéo-Espagnol dans le Contexte Plurilingue de la Ville d'Istanbul" in *Des Langues et des Villes*, Didier, Paris, 1993, pp. 513-519.
- WEINREICH Max, *History of the Yiddish Language*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

CLASSIFICATION DES TERMES EN FONCTION DES POINTS DE VUE *

	1	2	3
conno- tations	Femmes - Rabbins kabbalistes - Tradition (→ 1870)	(Hommes) - Rabbins Alhancistes - Modernité (1870-1923)	Laïcité - Athéisme - Société civile (1923 →)
désigna- tion du rabbïn	Hahamniko ((HA + E) Hartbi/artbi (HA)	← haham (HA) ← artbi/rebi/rïbi (HA)	(à déterminer)
pratiques	(azer - aprovar) kozikas de kaza (E) kozas de mujères (E)	ir al kal (E + HA) mirar... (F / E) guardrar... (HA / E) APPLIQUAR (la Relijyón) (F + E)	
livre et foi	un livriko de Ley (E)	la Ley (E)	Ley CIVILE Ley RELIGIEUSE BIBLE/CORAN/EVANGILE (E + F) (E + F) (F)
piété crovance religiosité	* hasid (HA) * hasidumbre (HA + E) * hasidur (HA) Kreerse / dar kreitó (E) CROYANT (F)	PRATIQUANTE (F + E) mirante (F / E) SOFU-SUFU-SUFULUK (T) djuvadó (E) ← MODERNO (F + E) ← LARGE D'ESPRIT (F)	Relijyozo (E) / ANTÍreljyozo (F + E) DÍNDAR (DEĞİL) (T) / MILLI YETÇI (T) ← MODERNO (F + E)

N ← par rapport à N
 HA hébraïco-araméen
 E espagnol
 T turc
 F français
 F/E calque du français

THEORIE - METHODOLOGIE - ASPECTS

FIGURES DE LA RELATION INTERDISCIPLINAIRE

Frank ALVAREZ-PEREYRE (C.N.R.S., Jérusalem)

Quand elle traite d'objets particuliers ou dans l'usage qu'elle fait d'outils conceptuels ou méthodologiques spécifiques, toute discipline rencontre en réalité des matériaux et des savoir-faire qui la dépassent. Du fait de son objet ou par le biais de ses outils, toute discipline est liée à d'autres disciplines et s'occupe d'un référent qu'elle ne peut épuiser seule.

Dans certains cas, cette relation est minimale si l'on entend par là qu'elle est plutôt inconsciente ou incontrôlée. Cela ne signifie pas, pourtant, que les pratiques propres à une discipline, son appareillage théorique ou méthodologique seraient vierges de tout emprunt, vides de toute image plus ou moins formulée à propos des relations entre les éléments constitutifs d'un objet ou des relations entre des savoir-faire différenciés.

Dans d'autres cas, cette relation devient l'objet d'un discours, d'une démarche explicites qui aboutissent à poser précisément les termes d'une globalité, ou d'une totalité : quelle est la somme des éléments constitutifs de l'objet ; quelle organisation régit ces éléments ; cette totalité est-elle autonome ou liée à des éléments extérieurs à elle ? Quelles sont les disciplines ou les savoir-faire qui ont logiquement à voir avec cet objet ; quels types de relation régissent le commerce quotidien des disciplines entre elles ? Ces interrogations-là naissent au sein d'une discipline particularisée, ou bien se font enten-

dre quand des disciplines frontières les projettent en avant pour les traiter à fond ou de manière allusive.

Ayant récemment tenté de promouvoir une approche globale de ces questions (F. Alvarez-Pereyre 1992) je voudrais aujourd'hui m'attacher de façon plus spécifique à quelques-unes des figures de la relation interdisciplinaire. Concrètement, j'aborderai successivement : a) certaines des modalités proposées pour rendre compte de la relation interdisciplinaire ; b) quelques types de collaboration entre disciplines ; c) différentes questions liées à l'intégration des données et des disciplines.

Vers une typologie des Interactions.

La relation entre disciplines est généralement vécue selon trois modalités différentes :

- ou bien de façon spontanée, par le biais de travaux dont la démarche analytique n'explique pas les manières dont des disciplines, une fois convoquées, interagissent ;
- ou encore de façon volontariste, le chercheur posant comme allant de soi un certain nombre de formules et de propositions qui vont fonder ses analyses ;
- ou bien enfin de façon réflexive, le chercheur évaluant ici explicitement les moyens pris pour mettre en rapport et faire fonctionner ensemble des spécificités disciplinaires variées.

S'interrogeant il y a quelques quarante années sur les interférences entre données linguistiques et non linguistiques, J. H. Greenberg (1954) posait trois questions qui peuvent valoir pour d'autres domaines : "In any attempt to connect linguistic with non linguistic phenomena, we may ask three kinds of question : (1) what kinds of linguistic facts are being adduced in

evidence? (2) with what other phenomena is a connection being made? (3) what is the nature of this connection?" (J. H. Greenberg, 1954 : 4).

Les questions de J. H. Greenberg ont trait avant tout à la substance, à l'objet traités. C'est aux disciplines que s'intéressent M. Sherif et C. W. Sherif (1969), pour remarquer que, quand bien même différentes disciplines approcheraient un même objet, l'histoire et les concepts propres à chacune d'elles, les niveaux d'analyse particuliers auxquels elles se situent respectivement constituent autant de facteurs de divergence, de non-homogénéité potentielles.

Entre les questions élémentaires et nécessaires de J.H. Greenberg et les inquiétudes légitimes formulées par M. et C.W. Sherif, on relève des ensembles de propositions articulées, voire des modèles généraux d'évaluation. Ceux-ci valent d'ailleurs autant pour l'exploration des interactions entre plusieurs disciplines que pour celle des spécificités disciplinaires. Leur commun dénominateur est d'envisager alternativement l'objet de l'étude et les moyens de celle-ci, c'est-à-dire les différents savoir-faire.

Pour C. Villain-Gandossi (1987), si chaque discipline a connu peu ou prou des évolutions dans le courant de son histoire, il en va de même des relations entre disciplines. On ne peut donc envisager une seule et unique typologie des sciences sociales, au moins si l'on envisage celle-ci selon l'axe chronologique. Même si, de façon transversale, il est possible de repérer de nombreux traits communs à différentes disciplines en un même point du temps (J. Molino, 1981 : 238-241 ; F. Alvarez-Pereyre, 1988 : 22-23), il est indéniable qu'il n'y a pas de parallélisme absolu d'une discipline à une autre. La typologie des relations interdisciplinaires ne peut donc être que variable. Ces variations portent à la fois sur les objets communs qui peuvent eux-mêmes changer d'une époque à l'autre et sur les types de liens entre savoirs spécifiques.

Si l'étude des relations entre disciplines doit tenir compte des évolutions dans le temps, cette même relation doit encore être évaluée en s'attachant aux nombreuses dimensions qui caractérisent chacun des champs de savoir : "Ces savoirs en mouvements incessants, organisés selon une géographie, ou plutôt une géologie complexe et diversifiée, sont à identifier selon leur objet, leurs méthodes, la structure des communautés scientifiques correspondantes, leurs enjeux sociaux et politiques, leurs niveaux d'analyse, leurs statuts

épistémologiques” (C. Villain-Gandossi, 1987 : 10). On entre de plain-pied ici dans un débat qui, de façon essentielle, vise à déterminer les critères de définition pour une discipline donnée, débat qui a été étendu inévitablement au commerce entre disciplines.

Pour G. Noiriel, explorer la relation interdisciplinaire implique qu’il faille “rompre avec la tradition qui définit les disciplines de façon dogmatique. C’est un des principaux travers de la philosophie de l’histoire (trop souvent épousé par les historiens eux-mêmes) que de partir de définitions abstraites, voire performatives et non pas de sa réalité sociologique” (1989 : 1445). Traitant des relations entre histoire et sociologie, le même auteur propose, à l’inverse, de comprendre l’interdisciplinarité en acte par référence à la réalité sociologique et institutionnelle des disciplines et par l’analyse des processus de traduction et d’appropriation conceptuelles et méthodologiques.

Quelques années auparavant, c’est de linguistique et d’anthropologie que parlait S. Aurox (1984), après avoir développé un modèle susceptible d’aboutir à une définition englobante des disciplines: “On a tendance à définir une discipline scientifique par un corps de doctrine, produisant des assertions plus ou moins vérifiables, et dont la sémantique constitue l’objet de la science. L’historien des sciences a tout intérêt à utiliser une définition plus large fondée sur l’idée qu’une discipline scientifique possède trois composants : l’un théorique (données, concept, problèmes), l’autre pratique (intérêts et buts poursuivis), l’autre sociologique (institutions, circulation de l’information, formation, profession et carrière des chercheurs)”. (S. Aurox, 1984 : 291).

J’ajouterais pour ma part, tout d’abord, qu’une exploration raisonnée et systématique des spécificités disciplinaires et de la relation entre disciplines appelle aussi une analyse fouillée des produits de la recherche, au titre des cheminements intellectuels effectifs (F. Alvarez-Pereyre, 1985 ; 1992 : 123 ss). Par ailleurs, il n’est pas inutile d’insister sur le fait que la “définition plus large” qu’évoque S. Aurox passe, de façon ultime, par la mise en rapport des composants que cet auteur a particularisés pour aborder cette définition.

Si toute nouvelle typologie des sciences sociales conduit à repérer et à identifier de “nouveaux fronts interdisciplinaires” (C. Villain-Gandossi, 1987: 11), les interactions entre disciplines peuvent à leur tour faire l’objet d’une exploration systématique. C’est à une telle typologie des interactions que s’attache R. Boyer (1989) en traitant d’économie et d’histoire. S’inspirant des travaux d’économistes, R. Boyer relève et illustre le fait qu’histoire et économie sont entrées et entrent encore alternativement dans des relations qualifiées d’“adjacence”, de “recouvrement”, de “dépendance”, de “transpécificité”, de “transcausalité” ou d’“interaction symbiotique”.

Cet effort de systématisation en appelle un autre, qui le complète. Il consiste à relever les étanchéités et leurs raisons d’être autant que les conflits directs ou indirects entre disciplines. Dans son article déjà cité, S. Auroux (1984) illustre abondamment ces aspects tels qu’ils s’appliquent à la linguistique et à l’anthropologie. Dans un premier stade (XVI^e-XVII^e siècles) la première d’entre elles, l’anthropologie, n’existait pas en tant que telle. Si “les études sur le langage” existaient par contre bel et bien, “elles avaient vocation pédagogique, possédaient une solide tradition théorique, et étaient limitées par l’étude des langues classiques (latin, grec, hébreu, arabe) ou celle des langues européennes modernes” (1984 : 294).

Quand l’anthropologie se constitue en domaine, ses recherches s’appuient sur le langage considéré comme “un moyen de recherche historique”. Et quand la linguistique s’intéresse aux langues exotiques, elle prend ses matériaux chez les anthropologues, ou bien elle est carrément l’affaire de ces derniers (1984 : 296-298). Plus tard encore, on voit d’un côté, pour le domaine des américanistes, d’intenses collaborations se développer entre disciplines sans pour autant inspirer les recherches à propos d’autres domaines géo-culturels, quand, par ailleurs, tout un pan de la linguistique s’institutionnalise dans une autonomie lourde de conséquences (1984 : 302-305).

Est-il pourtant suffisant de réunir toutes les facettes des itinéraires institutionnels sous le seul qualificatif des facteurs sociologiques ? Il est indéniable que de tels facteurs ont fortement déterminé la direction générale et les modalités de la stricte activité intellectuelle en même temps qu’ils ont aménagé successivement la géographie des liens multiples entre deux disciplines majeures. A côté d’eux, entrent pourtant en jeu des éléments d’ordre différent, dont des ensembles de projections idéologiques qui dépassent

largement les frontières d'une seule et même discipline (F. Alvarez-Pereyre, 1992 : 106-123).

S'intéressant aux relations de la géographie à la sociologie, M. W. Mikesell relève que les chercheurs engagés dans des disciplines différentes parviennent à réduire les barrières existant entre ces disciplines quand ils reconnaissent la communauté de leurs intérêts et de leurs problématiques (1969 : 233). Cela ne signifie pas pour autant, souligne le même auteur, que les membres d'une discipline particulière "will have an accurate overall impression of the interests or traditions of their neighbors" (1969 : 233). Parlant plus généralement des relations aux autres sciences sociales, M. W. Mikesell note que les emprunts faits par les géographes sont plus importants en quantité que leur contribution à d'autres champs de savoir. Par ailleurs et surtout, il note que la plupart des travaux des géographes connus dans les autres disciplines sont des travaux déjà invalidés par les géographes eux-mêmes, à l'exception peut-être des travaux en géographie urbaine utilisés par les sociologues (M. W. Mikesell, 1969 : 240).

A propos des relations entre histoire et sociologie, S. H. Aronson (1969) se plaît à dépeindre les sentiments réciproques de l'historien et du sociologue, de ces sentiments qui s'alimentent à des sources variées et qui régissent, souvent pour l'empoisonner, la relation quotidienne des disciplines entre elles. Plus fondamentalement, il pose la question suivante : "How does it happen that, despite the value given to interdisciplinary research, and despite the fact that the subject matter of history and sociology is of common interest to both disciplines, there is little rapport between the two ?" (1969 : 294). Sa réponse est liée aux territoires communs aux deux champs : "Basically, the problem boils down to the fact that most sociologists and historians have no clear understanding of what historical sociology is" (1969 : 294).

Vingt ans après S. H. Aronson mais cette fois à propos de l'histoire et de la géographie, M. Roncayolo (1989) traduit les mêmes préoccupations : "Aujourd'hui il existe de nouveau entre histoire et géographie des zones-carrefours, impliquant le plus souvent d'autres savoirs. Il s'agit moins d'énoncer et de décrire ces champs de recherche, que de s'interroger sur la faible perception que l'on en a. Pourquoi, sollicitée par de tels thèmes, vivant de telles situations, l'interférence histoire-géographie n'est-elle pas plus clairement ressentie, plus stratégiquement utilisée ?" (1989 : 1430).

Pour M. Roncayolo, deux facteurs centraux permettent d'expliquer cette situation. L'un a trait à l'identité disciplinaire elle-même, qui serait mal définie, mal perçue par les tenants mêmes du champ : "Dans le hiatus qui existe encore entre les deux disciplines, n'est-ce pas la relativité même des savoirs, leur fondement qui paraissent mal assurés ?" (1989 : 1431). L'autre facteur tient à la difficulté à concevoir la relation interdisciplinaire dans le cadre d'un processus cumulatif : "Faut-il conclure que même dans l'hypothèse de références communes, de recouvrement des intérêts et même de doublonnage, histoire et géographie ne fonctionnent pas nécessairement dans le sens d'un multiplicateur intellectuel ?" (1989 : 1432).

Collaborations et transferts entre disciplines

Tout objet particulier n'étant pas isolé ou parfaitement autonome, des rapports s'établissent entre lui-même et quelque chose d'autre. Quelle part de ce qui n'est pas lui la recherche sur cet objet doit-elle inclure? Quelle prise en charge convient-il de privilégier ou de recommander? Peut-on envisager tous les problèmes relatifs à un même objet d'un seul et même point de vue, au-delà de la question des "limites naturelles" propres à un objet et des limitations objectives de toute pensée analytique particulière (C. Fuchs et P. Le Goffic, 1975 : 5-8 ; C. Villain-Gandossi, 1987 : 10) ? Comment, fondamentalement, traiter de ces limites et limitations, au titre des objets autant que des points de vue? L'interdisciplinarité connaîtrait-elle son plein rendement précisément et seulement si elle tenait compte de telles restrictions? Elle constituerait alors, par exemple, la condition préalable à toute validation des généralisations dans le cadre d'une discipline donnée (M. Sheriff et C.W. Sheriff, 1969 : 13).

L'interdisciplinarité en acte est illustrée de mille manières, au gré d'études particulières. Les trop rares entreprises de grande envergure montrent qu'au quotidien la relation entre disciplines est vécue sur plusieurs plans, que les travaux plus ponctuels manifestent eux-mêmes souvent de façon isolée.

Dans sa conclusion aux recherches collectives menées en Aubrac (dans le Centre de la France) sous l'égide du Centre National de la Recherche

Scientifique, M. Jean-Bruhnes Delamarre (1986) recense les moyens de la collaboration entre disciplines : utilisation réciproque et croisée des mêmes données ; communication des fichiers d'informatiseurs ; coordination avec les chercheurs d'autres disciplines dans l'avancement de chaque recherche ; diffusion et discussion des pré-rapports ; réunions collectives. Quant aux avantages d'une telle collaboration, le même auteur en recense trois types : la recherche interdisciplinaire constitue un contexte tout à fait privilégié pour la formation des chercheurs ; elle contribue à forger le regard sur l'autre, conduisant par là même à des égards plus réels pour celui-ci ; elle est enfin un véritable laboratoire permanent pour les méthodes et techniques de travail (M. Jean-Bruhnes Delamarre, 1986 : 13 ss).

Au fil des sept volumes publiés dans le cadre de cette entreprise de longue haleine, trois disciplines l'ethnohistoire, l'ethnologie et l'agronomie illustrent tout particulièrement les aspects recensés par M. Jean-Bruhnes Delamarre. Le travail collectif a aidé les historiens à recueillir leurs données. Ces historiens ont donc accédé à certains de leurs matériaux par le biais d'une autre discipline. Les agronomes ont trouvé quant à eux un avantage pratique à venir dans les exploitations après que d'autres aient établi les premiers contacts. Enfin le même contexte pluridisciplinaire a aidé à orienter la recherche ethnologique. En effet, les ethnologues ont vu leur point de départ éclairé par l'ethnohistoire.

Avec cette dernière on a affaire à une "zone-frontière, largement indéterminée, entre deux branches, nettement distinctes tant par leur objet que par leurs méthodes" (Ch. Parrain, 1971 : 19). Cette zone-frontière existe autant en termes de géographie placée qu'elle est entre deux territoires fortement repérables qu'en termes de préoccupation : considérer à valeur égale les données historiques et ethnologiques et les aborder d'un même regard, qui n'est ni celui de l'historien ni celui de l'ethnologue. En somme, la relation entre ethnologie et histoire met en avant des domaines d'investigation inexplorés. Elle oblige chaque discipline particulière à établir différemment la hiérarchie spontanée qu'elle établit entre ses matériaux de base. Elle transforme radicalement les types de regard sur l'objet.

C'est très précisément sur ce dernier point que la collaboration entre agronomie et ethnologie a été remarquable : "Une réelle interpénétration des disciplines s'observe dans le cas de l'agronomie dont les développements

ultérieurs ont été profondément marqués par l'entreprise. Inspirée au départ par l'écologie, elle prit ensuite en compte les activités humaines, en s'intéressant aux problèmes humains et sociaux posés par l'adaptation des races animales et des systèmes d'élevage aux contraintes du milieu, par-delà les modèles expérimentaux développés en laboratoire" (M. Jean-Bruhnes Delamarre, 1986 : 16).

C'est à la mise en place même de l'objet d'étude que conduit la collaboration entre ethnologie et ethnohistoire. Dans leur introduction aux recherches en ethnologie contemporaine, Ch. Parrain et C. Jest notent ceci : "La présente étude part de la commune actuelle comme équivalent de la communauté villageoise pour la raison déterminante que les données chiffrées, dont nous disposons, sont établies à l'échelle de la commune, la commune étant la plus petite unité administrative organisée".

"La réalité ethnologique apparaît beaucoup plus complexe, ainsi que l'ont mis en lumière les recherches d'ethnologie historique. Dans l'Aubrac, et, plus généralement dans une large zone de la France centrale et de la France méridionale, le terme de "village" correspond non pas à la commune, mais au hameau du français commun, un hameau de quelque importance s'entend, et c'est à l'échelle du "village" que s'y étaient ordinairement constituées les communautés villageoises réelles. La caractéristique la plus marquante de la communauté villageoise et son lien le plus fort, c'est qu'elle dispose de biens communs. Or, dans l'Aubrac, la proportion des biens dits "sectionnaux" appartenant soit à une fraction de la commune, soit à un seul village, est beaucoup plus élevée que celle des biens proprement communaux. En même temps, toutefois, l'existence, ça et là, de véritables biens communaux signifie que la tendance à l'émiettement en villages a été contrebalancée, et cela de plus en plus, par une tendance au regroupement dont la commune actuelle apparaît comme un aboutissement, quelque artificiels qu'aient pu être historiquement les regroupements successifs" (Ch. Parrain et C. Jest, 1972 : 19).

S'appuyant sur ces enseignements, les mêmes auteurs suggèrent alors que si un chercheur isolé ne peut pas grand chose devant un ensemble ethnologique complexe, de même, un collectif de chercheurs travaillant sans perception cohérente des ensembles pertinents passe à côté de son objectif autant qu'il met en cause la justification même de son existence en tant que collectif.

Maturation d'une discipline, regard différent porté sur l'objet dont les tenants et aboutissants sont autrement perçus : les enseignements tirés pour et par l'agronomie, l'ethnologie et l'histoire dans l'Aubrac ont aussi été ceux d'une certaine psychosociologie. Dans leur traitement conceptuel de la notion de *stimulus*, les psychosociologues ont ainsi longtemps privilégié leur ancrage à la physiologie (M. Sherif et C. W. Sherif, 1969 : 10). Si, par contre, le *stimulus* n'est plus considéré comme un fait physique pur et simple, sa nature plus complexe implique des domaines de connaissance complémentaires. En retour, la collaboration entre ces domaines permet de mieux cerner la complexité constitutive du phénomène étudié.

Le psychosociologue "becomes dependent upon sociology, anthropology, political science, or history, as the case may be. He becomes dependent upon their findings in order that he may properly specify the past history of the individual's social stimulation and the properties of situations and events that he faces in an immediate occasion... What he needs to borrow are ways of specifying aspects of social realities. The individual whose behavior he studies seldom, if ever, confronts the entire global reality of the social structures and cultures that social scientists study in their own right" (M. Sherif and C. W. Sherif, 1969 : 11).

Maturation, donc ; regard différent, certes : mais aussi emprunt de matériaux. M. Sherif et C.W. Sherif confirment les expériences de l'Aubrac ou d'autres entreprises pluridisciplinaires menées à plus ou moins vaste échelle. Or, avec la notion d'emprunt, s'ouvre un pan particulier et combien actif de la collaboration entre disciplines.

* *
*

Emprunter ou, comme le dit G. Noiriel (1989), s'approprier et traduire : dans l'approche d'un objet particulier, une discipline utilise des matériaux qui ne sont pas ceux dont elle s'occupe de façon centrale ; elle emprunte encore des modèles d'analyse, des concepts, un métalangage.

Pour ce qui est des matériaux, le recours aux données externes se fait

pour plusieurs raisons et de différentes manières. Et l'on n'en finirait pas de renvoyer à des exemples particuliers. Ceux-ci présentent un point commun. C'est que les pièces différentes d'un même objet ne sont pas en soi ethnologiques, historiques ou linguistiques. Ces pièces sont simplement triées par des disciplines particulières qui retiennent tout spécialement certaines pour en délaissier d'autres, qui seront considérées peut-être plus tard et qui n'en sont pas moins potentiellement pertinentes par rapport à l'objet traité.

Mais l'objet ayant été décomposé et ses éléments constitutifs répartis et hiérarchisés par et à cause de ces constructions intellectuelles que sont les disciplines, se pose plus tard alors la question de la convocation ultérieure de ces portions d'objet qui, dans un premier temps, n'avaient pas été jugées naturellement aptes à constituer la matière de l'investigation scientifique.

Autrement dit, ce que l'interdisciplinarité pose potentiellement comme question, c'est celle du statut de l'emprunt au sein même de l'analyse ou encore le type de pertinence qui justifie le recours à des matériaux à propos desquels la différenciation disciplinaire laisse penser qu'ils sont d'un ordre différent. Force est pourtant de constater que, malgré les très nombreux exemples donnés du commerce entre disciplines plus ou moins voisines, la relation entre disciplines a encore trop peu explicité cette question des critères de pertinence dans le recours à des matériaux d'ordre différent. C'est que tout cela implique, semble-t-il, une théorie explicite de l'articulation des données.

Dans ce contexte, les développements de l'ethnomusicologie offrent un exemple parlant. Pendant longtemps les ethnomusicologues n'avaient pas effectué de travail en profondeur à propos de leurs bases méthodologiques et de leur outillage conceptuel. C'est en grande partie ce qui explique que l'analyse même de la matière sonore et de ses catégories intrinsèques ait été menée dans l'essentiel des cas par référence à des données totalement étrangères à la matière sonore elle-même. Étaient alors convoquées, et notons que c'est encore bien souvent le cas les catégories indigènes, les fonctions sociales ou les données de l'organologie, toutes instituées en clé pour l'analyse d'un code à la consistance et aux régularités pourtant fort spécifiques (F. Alvarez-Pereyre, 1988).

Or, à partir du moment où certains ethnomusicologues et sémiologues ont pris sur eux d'évaluer le langage analytique pour la description de la

matière sonore, ceux-ci ont d'abord abouti à l'établissement d'un outillage spécifique. Ils ont pu alors placer la relation entre matériel musical et non musical sur des bases complètement renouvelées (J. Molino, 1975 ; J. J. Nattiez, 1975 ; 1983 ; S. Arom, 1985 : 215-346 ; 1991). De façon ultime c'est, en ethnomusicologie autant qu'en psychosociologie par d'autres voies (M. Sherif et C.W. Sherif, 1969), une validation réciproque des données d'ordre différent qui devenait possible, à la condition expresse que chaque type de fait ait pu être traité de façon pertinente quant à sa spécificité.

A côté de l'emprunt des matériaux, l'emprunt des modèles heuristiques constitue l'une des données constitutives de la relation entre disciplines. Ces quelques lignes ne pouvant remplacer une histoire des idées et des échanges intellectuels, on s'intéressera, à propos d'un ou deux cas précis, aux conditions et au succès de tels échanges. Au-delà des cheminements concrets que connaissent les "appropriations" et les "traductions", on s'interrogera encore une fois sur les façons dont les objets peuvent sortir véritablement éclairés, alors, dans leur spécificité propre. Comparons donc ici certaines des façons dont sont posées les relations entre la linguistique et quelques-unes de ses voisines, en l'occurrence l'anthropologie d'une part, la musicologie et l'ethnomusicologie d'autre part.

Un recensement des modes de relation entre linguistique et anthropologie avait été établi par Cl. Lévi-Strauss en 1952 (Cl. Lévi-Strauss, 1958 b). De façon plus spécifique, l'étude d'un objet défini comme sociologique ou anthropologique dans ce cas la parenté voit le même auteur poser la question suivante : "... dans un autre ordre de réalité, les phénomènes de parenté sont des phénomènes du même type que les phénomènes linguistiques. Le sociologue peut-il, en utilisant une méthode analogue quant à la forme (sinon quant au contenu) à celle introduite par la phonologie, faire accomplir à sa science un progrès analogue à celui qui vient de prendre place dans les sciences linguistiques?" (Cl. Lévi-Strauss, 1958 a : 41).

C'est, en substance, la même question que se pose N. Moutard à propos des unités musicales et de l'articulation en musique (1971-1972), question qui sera reprise à grande échelle par J. J. Nattiez (1975) avec des préoccupations de sémiologie, et, au nom des musiques de tradition orale, par S. Arom (1985).

A propos de la parenté, Cl. Lévi-Strauss (1958 a) opère à deux niveaux,

en se référant au modèle phonologique c'est-à-dire aussi aux principes essentiels qui ont permis l'émergence de ce dernier : celui des plans constitutifs pertinents et par là cet auteur se désolidarise de ses devanciers sociologues et anthropologues et celui des unités minimales pertinentes, prenant donc en compte la question de la hiérarchisation entre types d'unités d'une part, entre plans constitutifs d'autre part.

Toujours par référence à la parenté, la linguistique a inspiré d'autres recherches. Mais, en substance, les résultats de l'analyse de type compositionnel ne font pas l'unanimité, du fait du peu de distance qui serait pris, ici, par rapport aux modèles d'analyse eu égard à la nature même des objets traités (J. Molino, 1981 ; H. Claudot, 1982).

On trouve les mêmes difficultés dans l'emprunt des modèles heuristiques à propos de la musique quand, s'inspirant de la linguistique, N. Moutard (1971-1972) croit trouver une correspondance entre l'unité linguistique de base et l'unité musicale de base. Or, si l'objet est autre et si ce sont des principes d'analyse qu'il faut emprunter, c'est vraisemblablement à des unités d'un autre ordre et d'une autre configuration que le chercheur ne va pas manquer d'aboutir en passant d'un objet à un autre, d'une discipline à une autre. C'est très précisément ce que montrent des auteurs comme V. Cheno-weth (1966 ; 1972) ou S. Arom (1985).

Or il vaut la peine de remarquer que S. Arom, tout comme V. Cheno-weth avant lui, se sont appuyés sur les propositions de Kenneth Pike (1964 ; 1967). Ce dernier s'était attaché, à la fois, à traiter de façon solidaire et intégrée d'objets différents et à trouver les principes généraux de transposition qui permettraient d'user de démarches linguistiques au titre d'objets et de procédures analytiques variés par nature. Cela n'a pourtant pas empêché par la suite de nombreuses disciplines d'emprunter le vocabulaire de base mis en place par K. L. Pike, sans toutefois qu'elles en retiennent tout l'édifice sous-jacent : au risque donc de manquer la spécificité des objets concernés tout autant qu'une organisation raisonnée, et en fait complètement transformée, des relations entre disciplines (T. N. Headland, 1990 ; T. N. Headland, K. L. Pike, M. Harris eds., 1990).

Nous voilà de nouveau revenus aux questions de M. Roncayolo (1989) relatives à la consistance des disciplines, pour s'apercevoir que le commerce interdisciplinaire qui, *a priori*, concerne toujours un objet particulier se fait

dans certains cas au risque de l'objet, au détriment de l'objet. Cette situation ne serait pas paradoxale si cette "disparition" de l'objet n'était qu'une autre expression d'une théorie possible sur les objets, selon laquelle ceux-ci n'existeraient pas en eux-mêmes. Il n'en est rien, cependant, dans la majorité des cas. En somme, dans certains des emprunts c'est, plus d'une fois, sans une attention systématique à leur objet de prédilection et sans un effort explicite à poser la relation, que les disciplines commercent entre elles, échantonnent, transfèrent.

Réfléchissant à ce qu'elle appelait une "véritable circulation des concepts", Judith Schlanger se demandait: "Dans ces phénomènes de vase communicants, d'un domaine à un autre quelque chose passe, mais qu'est-ce qui passe?... le centre actif des questions et des méthodes, ou l'écorce purement verbale?" (1971 : 21-22). La relation interdisciplinaire, on vient de le voir, en reste quelquefois à "l'écorce verbale". En d'autres circonstances, elle se situe au "centre actif des questions et des méthodes", s'approchant alors au plus près de l'objet, cernant également les termes de l'identité disciplinaire.

L'articulation des données et des disciplines

Que l'emprunt ou la collaboration se situent au plan purement verbal, qu'ils deviennent l'objet d'une réflexion plutôt systématique, la relation entre disciplines n'en soulève pas moins la question de la cohérence des démarches complémentaires. Que la relation interdisciplinaire se développe de façon non consciente et spontanée ou qu'elle fasse l'objet d'une théorisation, la pluridisciplinarité est confrontée de façon ultime à la question de l'articulation et de l'intégration des données autant que des savoir-faire. Car c'est une chose que de collaborer et d'emprunter. C'en est une autre que de mettre à plat la carte des configurations extrêmes de l'objet et celle du système intellectuel global qui va sous-tendre l'approche des objets particuliers.

"Des jalons anciens attestent que le thème de l'unité du territoire de la connaissance est une constante épistémologique. (Ces jalons sont par exemple : - le programme de l'*enkuklios paideia* des sophistes grecs ; - le schéma de l'*orbis doctrinae* ; - le système des arts libéraux : *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) qui s'articule avec le *quadrivium* (arithmétique, géo-

métrie, astronomie, musique) au sein d'un ensemble unifié rassemblant les lettres et les sciences ; - le cadre du collège jésuite dont la suppression, au cours des années 1760-1770, peut être considéré comme allant à l'encontre de cette pédagogie de la totalité, etc.). A mesure que la progression du savoir se réalise par spécialisation, le souci de l'unité suscite le désir d'un regroupement qui porterait remède à l'émiettement des domaines de connaissance (en exemple, les tentatives : - de Francis Bacon dans son écrit posthume *La nouvelle Atlantide* (1827) ; - de Jan Amos Komensky pour dénoncer, en 1637, le scandale de l'éclatement du savoir (*dilaceratio scientiarum*) ; - celle naturellement des Encyclopédistes ; - celle de l'Université de Berlin, université pilote du XIX^e siècle européen et emplacement interdisciplinaire par excellence ; - celle du mouvement pour l'unité de la science des années 1920 et 1930, s'inspirant surtout de la pensée d'Otto Neurath, etc.) ; autant d'exemples mettant en évidence que ce thème de l'unité doit être maintenu sous peine d'éclatement et d'anarchie épistémologique."

"Les sciences sociales ou "sciences de l'homme et de la société" ont longtemps éprouvé la nostalgie d'un tel savoir régulateur, d'un savoir "nomologique" qui serait d'un meilleur aloi que celui qu'avaient improvisé les premiers théoriciens de la société ou de l'évolution" (C. Villain-Gandossi, 1987 : 8-9).

La question de la cohérence des démarches analytiques est d'autant moins secondaire qu'au-delà du rappel fait par C. Villain-Gandossi de quelques théories explicites, les collaborations quotidiennes entre disciplines livrent à foison des images plus ou moins conscientes et développées d'une globalité implicite.

Ces images ne sont pas unanimes. Une partie d'entre elles renvoient à des objets éclatés, à une réalité terriblement fragmentaire. Et cette fragmentation provient moins de l'objet que de projections idéologiques sur le monde et ses constituants (F. Alvarez-Pereyre, 1992 : 106-111). A l'inverse, l'objet est quelquefois considéré dans sa totalité, le commerce entre disciplines abordé selon une démarche intégrative. Mais, là encore, des options différentes cohabitent.

A travers elles l'objet est, selon les cas, la somme d'éléments constitutifs placés en contiguïté les uns par rapport aux autres ; ou bien un édifice complexe où une hiérarchie systématique s'instaure entre les parcelles cons-

titutives de cet objet. Les modalités d'une telle hiérarchie peuvent toutefois varier largement d'un auteur à l'autre. Sous couvert de hiérarchie et d'intégration, les théories de K. L. Pike (1967) visent à donner de l'objet une image excessivement détaillée et articulée. Ce sont des options très différentes en termes de constructions objectales autant qu'intellectuelles que véhiculent les théories de l'isomorphisme, de la causalité ou du reflet, dont l'usage est foisonnant dans les recherches où les maîtres d'oeuvre sont l'ethnologie et la linguistique.

Contiguïté, hiérarchie : ces deux tendances générales se retrouvent quant aux disciplines, quand plusieurs d'entre elles s'attellent aux mêmes objets. Ainsi l'interdisciplinarité passerait, pour certains auteurs, par une juxtaposition des efforts scientifiques particularisés alors que pour d'autres l'intégration des savoirs est nécessaire. Mais, dans ce dernier cas, sera-t-elle initiale, finale ou constante ?

Au-delà de ces options générales, des modèles particuliers coexistent. A leur façon, ces modèles s'inscrivent dans un projet que J. C. Passeron fait remonter à E. Kant à qui l'on doit "le terme d'anthropologie pour nommer, au sens étymologique, la place, encore vide, d'une science de l'homme qui, prenant pour objet toutes les manifestations empiriques de l'existence humaine, en procurerait une intelligibilité aussi unifiée que celle des phénomènes physiques" (1986 : 11).

Cette même anthropologie considérée ici par rapport à d'autres disciplines est vouée par Cl. Lévi-Strauss à une fonction de synthèse et de généralisation, dans un continuum méthodologique où les étapes préliminaires ont pour nom ethnographie puis ethnologie. C'est la même fonction de synthèse que D. Gusti attribue à une autre science sociale en l'occurrence la sociologie tout en situant cette discipline comme une clé de voûte pour l'édifice pluridisciplinaire que cet auteur constitue inlassablement autour des objets complexes qu'il retient (1941).

Dans cette recherche des modèles d'intégration et de cohérence, au moins trois autres options peuvent encore être relevées. L'une est illustrée par l'école ethno-linguistique de J. M. C. Thomas, pour laquelle langue et langage constituent la voie privilégiée d'accès aux données autant que la colonne vertébrale autour de laquelle se constitue patiemment l'objet retenu par les différents chercheurs. Dans ce contexte, on retrouve la valeur heuristique des

modèles linguistiques évoquée plus haut et l'illustration renouvelée des transpositions du modèle linguistique d'analyse aux données d'ordres différents.

En termes de construction intellectuelle, c'est une autre voie qu'ouvre R. Cresswell quand il fait appel, pour un objet donné, à des méthodes et à des références théoriques hétérogènes que lie entre elles un édifice philosophique spécifique convoqué *a posteriori* (1972).

C'est un autre mouvement que relèvent J. L. Chiss et C. Puech à propos de la sémiologie : "Intégrer", "totaliser", "fonder" : l'idée de sémiologie exprime d'abord le sentiment paradoxal du linguiste vis-à-vis de sa discipline: plus son autonomie s'affirme dans la mise en oeuvre de procédures spécifiques et plus le besoin d'un fondement ultime, d'une compréhension étendue se fait ressentir dans un mouvement de dépassement et d'intégration à la fois. La sémiologie remplit alors (dans cette projection "idéelle" qui n'atteint pas encore le statut de "programme" ou de "plan") la fonction d'une représentation épistémologique d'une "présentation de soi de la linguistique" où, ce qui fonde (la scientificité de la linguistique), et ce qui est fondé (extension sans limite de la sémiologie), peuvent échanger subrepticement leurs rôles" (1992 : 16).

Si, comme le disent bien les mêmes auteurs "la question des découpages et recouvrements disciplinaires fait partie intégrante de l'horizon sémiologique" (1992 : 20), il est patent que la sémiologie s'est constituée comme cadre de référence pour une linguistique en plein renouvellement ; or le cadre de référence était fondateur de la discipline et celle-ci à son tour était fondatrice d'un champ qui la dépassait pourtant.

A mon sens ce dernier exemple mérite d'être médité. Car ce qui se dessine dans le fond dans les discussions autour de l'objet et des disciplines, de la constitution des objets et du commerce entre savoir-faire, ce n'est pas seulement les modes de cohabitation (contiguïté/hiéarchie ; juxtaposition/intégration) mais bien aussi la part fondatrice qui s'attacherait, dans un tout (de l'objet ou des savoirs), à telle portion de l'objet, à tel cheminement intellectuel.

Or la cohabitation et la fondation sont deux modalités essentielles des pensées fragmentaires ou très développées de la totalité, du tout, ces horizons ultimes (même quand ils sont inconscients) de la pensée interdisciplinaire autant que disciplinaire.

Dans ce contexte, on relèvera d'abord que la pensée de la totalité a varié dans ses contenus, au cours des âges. Cette pensée du tout, quand elle s'applique à tel ou tel domaine particulier (langue, culture, société, par exemple) véhicule par ailleurs des configurations bien souvent hétérogènes, dont on peut se demander comment ensuite elles cohabitent quand ces domaines sont réunis.

Si l'on en croit J. Schlanger (1971), ce sont les Romantiques qui opèrent le passage d'une totalité conçue comme un mécanisme à une totalité conçue comme un organisme. Là où, avec le mécanisme, l'on avait "une pure juxtaposition d'éléments interchangeables", on aboutit, avec l'organisme, à l'idée d'une "machine" (1971 : 8). Mais de quel tout s'agit-il alors ?

"Lorsqu'on dit qu'expliquer un phénomène c'est l'intégrer dans la totalité des déterminations auxquelles il se rapporte, le situer au sein de la liaison globale constitutive de sa réalité et de son sens, le tout dont il s'agit est un tout organique, la liaison une liaison organique. Désormais organisme et totalité sont liés. L'idée de totalité exprime presque à elle seule la logique organique, en s'assimilant l'idée de finalité interne et l'idée de réciprocité d'action et de production des parties dans une liaison déterminée. On ne conçoit plus à proprement parler de totalité rationnelle qui ne soit également motrice et formatrice, qui ne possède en soi la source et la fin de son dynamisme interne. Pas de totalité inerte, monolithique, non structurée, pas de totalité sans différenciation interne, sans autonomie génétique, et sans animation singulière. L'emprise logique de la notion surévaluée de totalité n'est autre qu'un aspect du succès de l'organisme logique" (J. Schlanger, 1971:8-9).

A titre d'exemple concret, on sait combien tout un courant des recherches sur les littératures orales a repris complètement à son compte les présupposés présentés plus haut (F. Alvarez-Pereyre, 1980 : 183-185). Mais au-delà de ce domaine particulier de recherche, c'est toute la recherche en "anthropologie" qui a été imprégnée d'un tel modèle.

Aujourd'hui cependant, les modèles de la totalité, du tout, vont aussi

d'autres chemins. Théorisent-ils des tendances latentes? Sont-ils une formulation explicite des difficultés que rencontre le désir d'exactitude dans le domaine des sciences de l'homme : désir fragile quand on compare ce domaine à celui des sciences de la nature ou des "sciences exactes" et aux succès atteints, là, en matière de description et de classification ?

Pour E. Morin (1990) la pensée de la totalité passe par la notion de complexité. Cette dernière "ne comprend pas seulement des quantités d'unités, d'interactions qui défient nos possibilités de calcul ; elle comprend aussi des incertitudes, des indéterminations, des phénomènes aléatoires. La complexité dans un sens a toujours affaire avec le hasard" (1990 : 48-49).

Ces lignes valent pour l'objet. Quant aux démarches scientifiques, leur raison d'être "était jusqu'à présent d'éliminer l'imprécision, l'ambiguïté, la contradiction. Or il faut accepter une certaine imprécision et une imprécision certaine, non seulement dans les phénomènes, mais aussi dans les concepts" (1990 : 49-50). Ces lignes d'E. Morin ouvrent-elles la voie à une science sans régulation, sans confrontation cumulative?

Sans nous attarder ici au fond des propositions d'E. Morin et aux développements qu'elles induisent, relevons que cet auteur s'attache à certains des outils qui peuvent selon lui aider à penser la complexité (1990 : 98 ss). Parallèlement, A. Moles s'attaque de front à ce qui, dans les sciences de l'homme et de la société et en dépit de leur projet de vérité et d'exactitude restait et reste encore mal formulé, mal repéré, imprécis (A. Moles, 1990). On le voit donc, la totalité reste à l'ordre du jour mais elle perd son caractère d'évidence immédiate, quand elle ne se voit pas supplantée par des propositions théoriques et des concepts concurrents.

Quel impact cela peut-il avoir sur l'interdisciplinarité en acte et sur les façons de penser la pluridisciplinarité? D'autant que l'émergence de nouveaux paradigmes s'opère alors que dominant ou durent encore les modèles anciens de la totalité, de la globalité. D'autant que, par ailleurs, ces modèles anciens mais toujours actifs peuvent, appliqués à telle ou telle sphère d'objets (langue, culture, société), prendre des configurations variées et pas toujours homogènes d'un domaine à l'autre (J. Schlanger, 1971 : 125-131 ; 159-174).

Au terme de ce parcours, il paraît juste de dire que la relation entre disciplines voisines, qu'elle soit pensée ou non en tant que telle, pose inévitablement des problèmes cruciaux d'identité et de frontières, autant que d'outillages et de modèles. Doit-on pourtant souscrire entièrement aux lignes de G. Noiriel, qui reprend dans son raisonnement une terminologie empruntée à M. Augé (1979 : 206-207) : "Il faut donc voir l'interdisciplinarité plus comme "un mythe nécessaire", le "nom glorieux de l'incertitude disciplinaire", que comme un acquis des sciences sociales d'aujourd'hui" (G. Noiriel, 1989 : 1465) ?

L'on ne peut nier à coup sûr l'incertitude disciplinaire, que révèle tant, précisément, l'activité pluridisciplinaire ! L'on ne peut non plus oublier combien les sciences anthropologiques trouvent, encore, leur raison d'être dans un projet de vérité qui passe par un souci d'exactitude (Frank Alvarez-Pereyre, 1993). Ne serait-ce pas alors le propre de l'effort interdisciplinaire que de permettre de tenir ensemble le projet de vérité et l'expression renouvelée de ses limites, de façon que les identités proposées (d'une langue, d'une culture, etc.) ne soient pas le fruit du pur et simple assemblage de propos par trop chargés de naïveté ?

BIBLIOGRAPHIE

ALVAREZ-PEREYRE F., L'étude des littératures orales : de quelques tendances et problèmes, *Cahiers de Littérature Orale*, 7, Paris, pp. 170-207, 1980.

Le statut du langage dans la pratique anthropologique, in THOMAS, J. M. C., éd., *Linguistique, Ethnologie, Ethnolinguistique*, Paris, pp. 25-30, 1985.

De la matière sonore à l'analyse musicale : les cheminements de l'ethnomusicologue, *Analyse musicale*, 11, Paris, pp. 22-29, 1988.

De la tentation de pureté à l'exigence d'unité : les sciences anthropologiques à l'épreuve de l'interdisciplinarité, *Diogenes*, n° 159, Paris, pp. 103-138, 1992.

De la mémoire faire métier, in ALVAREZ-PÉREYRE F. éd., *Milieus et Mémoire*, Jérusalem, pp. 415-426, 1993.

AROM S., *Polyphonies et polyrythmies instrumentales d'Afrique centrale*, Structure et méthodologie, 2 volumes, Paris, 1985.

Modélisation et modèles dans les musiques de tradition orale, *Analyse musicale*, 22, Paris, pp. 67-78, 1991.

ARONSON S. H., Obstacles to a rapprochement between history and sociology : a sociologist's view, in SHERIF M. and SHERIF C. W., ed., *Interdisciplinary relationships in the social sciences*, Chicago, pp. 227-248, 1969.

AUGÉ M., *Symbole, fonction, histoire*. Les interrogations de l'anthropologie, Paris, 1979.

AUROUX S., Linguistique et anthropologie en France (1600-1900), in RUPP-EISENREICH B., éd., *Histoires de l'Anthropologie XVI-XIX siècles*, Paris, pp. 291-318, 1984.

CHENOWETH V., Song structure of a New-Guinea Highland Tribe, *Ethnomusicology*, 10/3, pp. 285-297, 1966.

Melodic Analysis and Perception, Papua, 1972.

CHISS J. L., PUECH Ch., Signe et langue: idée, projet, point de vue sémiologiques, *Langages*, n° 107, Paris, pp. 6-27, 1992.

- CLAUDOT H., *La sémantique au service de l'anthropologie*, Recherche méthodologique et application à l'étude de la parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar, Paris, 1982.
- CRESSWELL R., Les trois sources d'une technologie nouvelle, in THOMAS J. M. C. et BERNOT L., eds, *Langues et techniques. Nature et Société*, II, Paris, pp. 21-27, 1972.
- FUCHS C. et LE GOFFIC P., *Initiation aux problèmes linguistiques contemporains*, Paris, 1975.
- GREENBERG J.H., Concerning interferences from linguistic to non linguistic data, in HOIJER H., ed., *Language in Culture*, Chicago, pp. 3-19, 1954.
- GUSTI D., *La science de la réalité sociale*. Introduction à un système de sociologie éthique et politique, Paris, 1941.
- HEADLAND, T. N., Introduction : A dialogue between Kenneth Pike and Marvin Harris on Emics and Etics, in HEADLAND T. N., PIKE K. L., HARRIS M., eds, *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, Newbury Park, pp. 13-27, 1990.
- HEADLAND T. N., PIKE K. L., HARRIS M., eds. *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, Newbury Park, 1990.
- JEAN-BRUHNES DELAMARRE M., Conclusion générale de la recherche coopérative sur programme "Aubrac", *L'Aubrac*, Tome 7, Paris, pp. 9-19, 1986.
- LEVI-STRAUSS Cl., L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, *Analyse structurale*, Paris, pp. 37-62, 1958 a.
Linguistique et anthropologie, *Analyse structurale*, Paris, pp. 77-91, 1958 b.

- MIKESELL M. W., The borderlands of geography as a social science, in SHERIF M. and SHERIF C. W., eds, *Interdisciplinary relationships in the social sciences*, Chicago, pp., 227-348, 1969.
- MOLES A., *Les sciences de l'imprécis*, Paris, 1990.
- MOLINO J., Fait musical et sémiologie de la musique, *Musique en jeu*, 17, Paris, pp. 37-62, 1975.
- Ethnolinguistique et sémiologie : pour une ethnosémiologie, in ALVAREZ-PEREYRE F., éd., *Ethnolinguistique. Contributions théoriques et méthodologiques*, Paris, pp. 237-249, 1981.
- MORIN E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, 1990.
- MOUTARD N., L'articulation en musique, *La Linguistique*, 7/2, pp. 5-19, et 8/2, pp. 25-40, Paris, 1971-1972.
- NATTIEZ J. J., *Fondements d'une sémiologie de la musique*, Paris, 1975.
- Some aspects of Inuit vocal games, *Ethnomusicology*, 27/3, pp. 457-475, 1983.
- NOIRIEL G., Pour une approche subjectiviste du social, *Annales*, 6, pp. 1435-1459, 1986.
- PARRAIN C., Ethnologie historique. Introduction générale, *L'Aubrac*, Tome 2, Paris, pp. 19-22, 1971.
- PARRAIN C. et JEST C., Introduction générale, *L'Aubrac*, Tome 3, Paris, pp. 19-20, 1972.
- PASSERON J.C., Les sciences sociales; unité et diversité, in GUILLAUME M., éd., *L'état des sciences sociales en France*, Paris, pp. 10-15, 1986.

PIKE K. L., Towards a theory of the structure of human behavior, in HYMES D., ed., *Language in culture and society*, New York, pp. 54-61, 1964.

Language in relation to a unified theory of human behavior, The Hague, 1967.

RONCAYOLO M., Histoire et géographie: les fondements d'une complémentarité, *Annales*, 6, Paris, pp. 1427-1434, 1989.

SCHLANGER J., *Les métaphores de l'organisme*, Paris, 1971.

SHERIF M. and SHERIF C. W., Interdisciplinary coordination as a validity check: retrospect and prospects, in SHERIF M. and SHERIF C. W., eds., *Interdisciplinary relationships in the social sciences*, Chicago, pp. 3-20, 1969.

VILLAIN-GANDOSSI C., La recherche interdisciplinaire dans les sciences sociales : ontologie, épistémologie, méthodologie des nouvelles interfaces, *Vienna Center Newsletter*, 30, pp. 7-16, 1987.

LA COMPLAINTE DU /tritoll/

Georgette B. CHOUKROUN (LACITO - CNRS)

On voudrait montrer, à l'occasion du traitement d'un mot-entrée de dictionnaire et de la démarche d'enquête ethnologique correspondante, comment le chercheur se trouve porté alternativement **du mot à l'événement et de l'événement au mot**; parcours qui fait écho à la synthèse que propose justement Jeanine Fribourg¹ dans son article "Vers l'ethnolinguistique"². Elle y rapproche les "deux attitudes qui consistent, l'une à appréhender la culture à travers la langue, l'autre à étudier les messages à travers les données socioculturelles."³.

L'expérience qui sert ici d'exemple, se situe dans le cadre de la recherche pour l'élaboration d'un dictionnaire ethnolinguistique bilingue judéo-arabe/français (sigle : JAREL)⁴ et porte sur le traitement d'un mot du lexique judéo-arabe (abrév. : j-a).

Il s'agit du mot /tritəɫ/⁵ dont le sens, d'abord restreint dans un figement langagier, s'étend à d'autres valeurs. /tritəɫ/, en j-a, est à la fois la désignation d'un événement historique (survenu en avril 1912 --"le sac du mellah de Fès"⁶ "les journées sanglantes de Fès"⁷, "les massacres de Fès"⁸--), le signifiant d'un hypéronyme (au sens de "mêlée indescriptible", "pillage", "carnage", "massacre", "atrocités", "horreur", etc.⁹), ainsi que le titre d'un morceau de littérature orale /əl ʁ ənjə d.ət tritəɫ/.

Il se trouve, en effet, que l'événement désigné a donné lieu à la création d'une complainte et que la découverte de l'existence de cette complainte nous est parvenue grâce à l'enquête complémentaire effectuée à l'occasion du traitement du mot-entrée /tritəɫ/ du dictionnaire.

On se propose, dans l'exposé qui suit, de remonter le fil de la démarche de recherche concernant le traitement du mot en question. C'est ainsi qu'on présente, dans une première partie intitulée *Du mot à l'événement*, le texte de la "complainte du tritəɫ" suivi de l'extrait du corpus qui la contient, analysé grammaticalement et traduit, puis, dans une deuxième partie, intitulée *De l'événement au mot*, la fiche lexicographique du mot - illustrant la composition informatisée des fiches lexicographiques élaborées pour la recherche JAREL, à l'aide des logiciels de la SIL¹⁰. Enfin, on donne en annexe, des documents relatifs à l'événement.

1. Du mot à l'événement

1.1 Un cas de figement langagier

La forme /tritəɫ/ n'est pas attestée dans l'arabe maghrébin parlé par les musulmans (cf. infra, champ \gr de la fiche lexicographique). L'étymologie de √rtl est berbère et les formes attestées en berbère réfèrent à la notion de "pillage" (ex. "piller des silos à grain"). En arabe classique, la forme /rataɫ/

existe, mais pas dans les sens évoqués en berbère et en j-a. Elle signifie "en colonne, en file, ordonné (bien-); /ratál/: "élégant"; /ratála/ : "labour à raies rapprochées", etc. (cf. infra, le champ sémantique de la fiche lexicographique). Il semble que le mot emprunté au berbère ait reçu une coloration particulière en j-a, en signifiant à la fois pillage, incendie et assassinat et qu'il ait été, de ce fait, réservé à la désignation de l'événement particulièrement tragique vécu par la communauté juive. A la suite de la signature du Protectorat du Maroc (le 30 mars 1912), le climat insurrectionnel s'intensifia dans le pays et, à la révolte des tribus s'ajouta un soulèvement violent des troupes "labors" marocaines qui se livrèrent subitement à la mise à sac du quartier juif de Fès, le Mellah. Le "/tritə́l/" allait durer trois jours¹¹, à partir du 17 avril; cf. textes en annexe.

1.2 Composition de la complainte

Les vers de la complainte sont enchâssés dans des répliques de dialogue. On en dénombre 33.

Au cours de l'enquête, l'interlocuteur, JOCO, ignorant qu'une telle complainte existait, demandait en fait à l'informatrice de lui raconter son souvenir du /tritə́l/. Il souhaitait recueillir des détails sur la mort, qu'il savait glorieuse, d'un de leur parent commun, survenue au cours de cet épisode tragique. C'est à cette occasion qu'il découvrit l'existence de la complainte et qu'il demanda à l'informatrice de la lui chanter. Le texte est morcelé car l'informatrice interrompait le chant pour en commenter l'histoire. Ainsi mêlait-elle le récit de l'événement, l'évocation de ses impressions vécues, passées et aussi présentes, aux parties du chant qu'elle reprenait à l'invitation de JOCO; ce dernier s'efforçant de la ramener vers la complainte, chaque fois qu'elle s'en évadait.

La composition musicale et narrative de la complainte combine un double rythme, binaire, d'une part, et ternaire, d'autre part.

Du point de vue du rythme musical, la complainte se développe sur un phrasé binaire structurant une succession de distiques de même rime, le premier vers ayant une mélodie descendante et le second, une mélodie montante.

Du point de vue de la structure narrative, elle est composée de tercets dont le premier et le troisième vers ont la même mélodie descendante et le vers central, la mélodie montante. Chaque tercet est construit, soit sur une rime, soit sur une assonance. La rime est plus fréquente que l'assonance. Toutes les rimes (ou assonances) sont plates : le premier tercet est construit sur la rime en /-ar/, le second en /-il/, le troisième semble commencer sur une rime en /-er/, mais il est incomplet; le quatrième semble commencer sur une rime en /-or/, mais il reste incomplet et se poursuit sur une suite de six vers assonancés en /-o/, où l'on peut retrouver le rythme ternaire de deux tercets. Le septième tercet est également assonancé en /-o/, le huitième est rimé en /-na/; Les vers suivants sont moins ordonnés qu'au début; on retrouve un tercet en /-ra/ et il semble bien qu'il doit y avoir une construction en /-həl/ qui n'est pas correctement restituée quoiqu'elle se lise en filigrane avec /mkah əl/ et /ʃah əl/. De même, il semble que l'on puisse reconstruire une suite de vers en /-er/ en rapprochant la finale en /kter/ du vers Sq15,13, la finale en /kbir/ du Sq15,55, et celle en /kafər/ du vers Sq15,57.

La complainte est, de toute évidence, incomplète, si l'on en juge d'après les interruptions. A trois reprises, l'informatrice s'arrête de chanter et embraye soit sur des commentaires de l'événement, soit sur des évocations personnelles de souvenirs familiaux, soit encore sur l'action d'un personnage au cours de l'événement. Elle ne reprend le cours de la chanson qu'à la suite des sollicitations de l'enquêteur. Cela fait présumer qu'elle n'a pas forcément restitué la totalité, soit parce qu'elle ne s'en souvenait pas, soit parce qu'elle en perdait le fil à cause des digressions; auquel cas, on espère pouvoir la lui faire répéter. En attendant, afin de visualiser l'ensemble des 33 vers qui font partie de la complainte, on inscrit le mot "complainte" à la fin de chaque vers chanté. Les autres phrases permettront au lecteur de juger du caractère morcelé du texte et ainsi, de prendre acte d'une difficulté d'enquête, parmi tant d'autres...

J'ajoute, avant d'en donner lecture, que nous n'avons pas trouvé, à ce jour, d'autre informateur qui soit en possession de la complainte.

Cf. système phonologique point 1.4.

1.3 Extrait du corpus contenant les 33 vers de "la plainte du /tritəl/"

MAMAHASS Corpus Idiols (1)
 fichier DIAZ (14)
 id Corpus : Phonothèque GBCH
 Informateur : MESEË, fiche 64
 Autres : ses fils M. et J.; JOCO
 Idiolecte : Fès
 Recueil effectué : chez l'informatrice,
 Fès
 Thème : monographie familiale dont
 /tritəl/
 Date : Fès, Août 1989
 k7 no 120 (tritəl : B. T. 128 -400)
 Enquêteur : DIAZ
 Notation : phl, GBCH
 Jeu de caractères: GIGI13.p
 Saisie : GBCH

- Rec65 Sq15:1 U ʔəl.l.e, ʔawd.l.e dāba ʔəl ə-t
 tritəl
- Rec65 Sq15:2 U iwa ə-t tritəl bəsməläh
- Rec65 Sq15:3 U f.ə-t tritəl ma tēma ma tra
- Rec65 Sq15:4 U f.ə-t tritəl ʔəbaw.na wu ɣaraw.na
 wu
- Rec65 Sq15:5 U hajaj a im.a f.ə-t tritəl
- Rec65 Sq15:6 U aze n.ʔawəd.əl.k ʔəl kənja d.ə-t
 tritəl
- Rec65 Sq15:7 U nhar^l.arbaʔ f.as saʔ.o l əxbar
 (complainte)
- Rec65 Sq15:8 U za.t əl mħəla d.əl komōndar
 (complainte)
- Rec65 Sq15:9 U ʔa wil.e was ad ə-n nhar
 (complainte)
- Rec65 Sq15:10 U lil^t^xm̩is xerməsto lil
 (complainte)
- Rec65 Sq15:11 U f.as təxl.o l dar jihəda əl lil
 (complainte)
- Rec65 Sq15:12 U sab.o ka j.dāde b.əl ʔəndil
 (complainte)

- Rec65 Sq15:13 U ʔam.o was ad ə-d dom kter
(complainte)
- Rec65 Sq15:14 U iwa kəməl
- Rec65 Sq15:15 U za huwa ʔəl.l.həm məsəmħin
- Rec65 Sq15:16 U saʕa dərb.o
- Rec65 Sq15:17 U ha baʔe
- Rec65 Sq15:18 U nhar zəmʕa f.as nzəl əl kor
(complainte)
- Rec65 Sq15:19 U za l bərraħ wu ʔal.o,
(complainte)
- Rec65 Sq15:20 U f.dar^əl.məxzän tə.n.zmaʕ.o,
(complainte)
- Rec65 Sq15:21 U a nt.əm tə.n.təlf.o
(complainte)
- Rec65 Sq15:22 U kber o zker ha nt.əm tə.n.təlf.o
(complainte)
- Rec65 Sq15:23 U f.dar^əl.məxzän tə.n.zmaʕ.o
(complainte)
- Rec65 Sq15:24 U ja rəbe i.tə.nzəl ə-r raħma fə
ʔəlb.o (complainte)
- Rec65 Sq15:25 U ʔəl səltan
- Rec65 Sq15:26 U had əl kənja
- Rec65 Sq15:27 U a kəməl, kən.it.l.e xer ʕla
jəmājn.
- Rec65 Sq15:28 U ət.l.e ə-t tritəl tal təl^t^ijäm
- Rec65 Sq15:29 U ə-t tritəl kən larbaʕ ləxmis o
zəmʕa jək
- Rec65 Sq15:30 U eeh
- Rec65 Sq15:31 U aw f.äjñ uwa ə-t tält
- Rec65 Sq15:32 U nhar^ə-z.zəmʕa nzəl lə ʕfo
(complainte)
- Rec65 Sq15:33 U nhar^lə.xmis kan.o baʔe ka
j.ʔətl.o (complainte)
- Rec65 Sq15:34 U nhar^lə.xmis kan.o baʔe ka
j.rətl.o (complainte)
- Rec65 Sq15:35 U iwa sbar axor
- Rec65 Sq15:36 U lil^t^l.arbaʕ f.as t.məsər.na
(complainte)
- Rec65 Sq15:37 U n.drab.o ə-t traraʔ o t.bəsər.na
(complainte)
- Rec65 Sq15:38 U ja wil.e u s.mase j.tra.l.na
(complainte)
- Rec65 Sq15:39 U mħit lil^t^l.arbaʕ de l.akəda za
ə-t tritəl.

- Rec65 Sq15:40 U fna gäls.in f.ən näs^äl.lil,
 Rec65 Sq15:41 U tratä? ka ji.t.səmar.o
 Rec65 Sq15:42 U fna n.xələf.na o ma n.ɔarf.o.s
 s.dək tratä?
 Rec65 Sq15:43 U iwa nhar^l.arbaɔ za ə-t tritəl
 (complainte)
 Rec65 Sq15:44 U iwa nhar^l.arbaɔ sa?o lə xbar
 (complainte)
 Rec65 Sq15:45 U nhar^lə.xmis kan.əl.na
 lil^lə.khəl (complainte)
 Rec65 Sq15:46 U nhar^lə.xmis fi wast^ən.nhar
 Rec65 Sq15:47 U təllɔ.o.na ɔəl bit^əl.həbra
 (complainte)
 Rec65 Sq15:48 U ka nə.tməmɔ.o və zder o lə kəbra
 (complainte)
 Rec65 Sq15:49 U ja wil.e wu s.had əl hə?ra
 (complainte)
 Rec65 Sq15:50 U nhar^əl.xmis f.əl ɔsija,
 (complainte)
 Rec65 Sq15:51 U təllɔ.o.na ɔəl zih^t^ə-s.stähe
 (complainte)
 Rec65 Sq15:52 U bənd.o f.ina lə mkähəl
 (complainte)
 Rec65 Sq15:53 U ɔara lə mäl ja bənt^əl.kafər
 (complainte)
 Rec65 Sq15:54 U iwa ma nɔarf dək ən nɔe^l.axor
 Rec65 Sq15:55 U huwa lil^əl.kbir,
 (complainte)
 Rec65 Sq15:56 U təllɔ.o.na ɔəl əl bit^ə-s.sähil
 (complainte)
 Rec65 Sq15:57 U ɔäl.o.l.na j.ara lə mäl ɔa
 bənt^əl.kafər (complainte)
 Rec65 Sq15:58 U debnija təllɔ.o.na ɔəl bit^ə-
 s.sähəl
 Rec65 Sq15:59 U s.nija əl bit^ə-sähəl
 Rec65 Sq15:60 U wəhd əl mota? kan mə.t.sem.e ə-s
 sähil,
 (....)
 Rec65 Sq15:65 U iwa həda ət tritəl
 (....)
 Rec65 Sq15:68 U ma ɔənd.e ma n.sälə.k kol^akavod
 Rec65 Sq15:69 U s.kən de zəbd had əl kənja?
 Rec65 Sq15:70 U zəbd.a huwa wuld^rəbe məse libe,
 rəbe häjm libe

- Rec65 Sq16:1 U rah däba säkən fə rəsäläjm fə
mojav^rambam
- Rec65 Sq16:2 U däk moʃe live de nuwa kan ə-t
tälmid de jösəf bənäj̄m
- Rec65 Sq16:3 U ijeh kən mzuwəz mca bənt^jösəf
bənäj̄m
- Rec65 Sq16:4 U kən häxam məzjan, huwa de zbəd
had el wənja
- Rec65 Sq16:5 U kən säkən wədäm rəbe mətitja fə
fäs

1.4 Système phonologique de l'idiote de MESE1 :

Consonnes :

p	f	t	s	š	ʃ	k	x	h	ʔ
b	v	d	z	ž	ʒ	g	ʁ	ʕ	
	m	n		ɲ	ŋ				
	w	l		j					h
		r							

Voyelles :

	i	ø	u
		ə	
	ä		a

1.5 Analyse grammaticale et traduction du corpus¹³ :

Rec65 Sq15:1

\U ʔəɫ.l.e. ɾəwɔ.d.l.e dəbə
 \seg V+IMP2.FTL+DEST.IPNI+DAT V+IMP2.FTL+DEST.IPNI+DAT AUI+TEMP
 \MAM dis.à.moi répète.à.moi maintenant

\U ɾəl ə-t trital
 \seg FTL+SUPERSS DEF N
 \MAM sur le sac du Mellah de Fèz (désormais:S^M^F)

\tr "Dites-moi, racontez-moi, à présent, le trital"

Rec65 Sq15:2

\U iwa ə-t trital basməɫəh
 \seg ITRJ+INCH DEF N INV+APDIR
 \MAM he^bien le S^M^F avec^nom^de^Dieu

\tr "Eh bien, le trital, Dieu nous en préserve!"

Rec65 Sq15:3

\U f.ə-t trital mə təmə mə tə
 \seg FTL+INESS.BEF N NEG(DISC) LOC+ELOI NEG(DISC) V+ACC3
 \MAM dans.le S^M^F ne(pas) là-bas ne(pas) se^passa

\tr "Au trital, que ne se passa-t-il!"

Rec65 Sq15:4

\U f.ə-t trital ɾaba.w.nə wu

Rec65 Sq15:4

\U f.a-t trital raba.w.no wu
 \seg FTL+INESS.DEF N V+ACC3.3PL.IPN1PL+O COORD
 \MAM dans.le S^M^F prir.ent.nous et

\U gara.w.no wu
 \seg V+ACC3.3PL.IPN1PL+O COORD
 \MAM ***.ont.nous et

\tr "Au trital, ils nous prirent et nous *** et (...)"

Rec65 Sq15:5

\U həjəj ʔə im.a f.a-t trital
 \seg ITRJ+PLAINTÉ ITRJ+INV N.IPN1+POSS FTL+INESS.DEF N
 \MAM ouille*ouille*ouille oh mère.mə dans.le S^M^F

\tr "Ouille, ouille, ouille. Oh, maman, au trital!"

Rec65 Sq15:6

\U əze n.cawəd.əl.k sal.l wənʒa
 \seg V+IMP2 IPN1+INC.V.FIL+DEST.IPN2+DAT FTL+SUPERESS.DEF N
 \MAM viens je.répète.à.toi sur.le chanson

\U d.ə-t trital
 \seg FTL.DEF N
 \MAM de.le S^M^F

\tr "Venez que je vous commente la plainte du trital"

Rec65 Sq15:7

\U nhar¹.arbac f.as səʔ.o l xbar
 \seg N.DEF.NBR FTL+INESS.IREL V+ACC3.3PL DEF N
 \MAM jour.le.quatre(mercredi) dans.quoi appris.ont la
 information

\tr "C'est mercredi qu'ils ont été alertés de l'événement"

Rec65 Sq15:8

\U za.t əl mħala d.əl komāndar
 \seg V+ACC3.F DEF N FTL.DEF N
 \MAM vint(elle) le troupe de.le commandant

\tr "La troupe du commandant est arrivée"

Rec65 Sq15:9

\U ʔa wil.e was ad a-n nhar
 \seg ITRJ+PHAT N.IPW1+POSS INTERR DEM+PROX DEF M
 \MàM ah malheur.mon que ce le jour

\tr "Ah, malheur à moi, quel jour ce fut!"

Rec65 Sq15:10

\U lil^t^xmis xermast.o lil
 \seg N^JONCTIF^N N.IPW3+M N
 \MàM veille^de^jeudi(cinq) ***.son nuit

\tr "La nuit de Mercredi à jeudi, nuit d'horreur!"

Rec65 Sq15:11

\U f.as taxl.o l dar lhøda al lil
 \seg FTL+INESS.IREL V+ACC.3PL DEF N NPR DEF N
 \MàM dans.quoi entr.èrent la maison Juda le nuit

\tr "Où ils pénétrèrent dans la maison de Juda, dans la nuit."

Rec65 Sq15:12

\U sab.o.h ka j.dàde b.al
 \seg V+ACC.IPW3PL.IPW3+0 PART+PV INC3.V FTL+INSTR.DEF
 \MàM trouv.èrent.lui en^train^de cherche(fouiller) avec.le

\U ʔandił
 \seg N
 \MàM candélabre

\tr "Ils le surprirent alors qu'il tâtonnait, un candélabre dans la main."

Rec65 Sq15:13

\U ʔam.o was ad a-d dom kter
 \seg V+ACC3.3PL INTERR DEM+PROX DEF *** AJ+SUPERL
 \MàM se^lev.èrent(inch) que ce le *** plus^grand

\tr "Ils commencèrent (...). Y a-t-il plus grande détresse?"

Rec65 Sq15:14

\U iwa kamal
 \seg ITRJ+PHAT V+IMP2
 \MAM he*bien continue

\tr "Eh bien, poursuivez!"

Rec65 Sq15:15

\U za huwa ʔal.l.həm masāhin
 \seg VPV+ACC3 PNI+3 V+ACC3.FTL+DEST.IPN3PL+DAT PASS.ANT+PL
 \MAM vint(inch+alors) lui dit.à.eux
 être.pardonnants

\tr "Alors, il leur dit 'nous pardonnons' (miséricorde)."

Rec65 Sq15:16

\U sasa darb.o
 \seg AUIT+CONSQ V+ACC3.IPN3PL
 \MAM c'est*alors frapp.èrent

\tr "Mais ils frappèrent."

\Note : interruption

Rec65 Sq15:17

\U ha baʔe
 \seg ITRJ+PHAT V+ANT
 \MAM eh restant(impers)

\tr "Eh, ce n'est pas fini."

Rec65 Sq15:18

\U nhar*zaṣsa f.as nzal al kor
 \seg MAM FTL+INESS.IREL V+ACC3 DEF N
 \MAM jour*semaine dans.quoi posa le obus

\tr "C'est vendredi qu'il tomba (qu'il plut) des obus"

Rec65 Sq15:19

\U za l barrah wu ʔal.o
 \seg V+ACC3 DEF N CODRO V+ACC3.3PL
 \MAM vint(il) la crieur*public et dir.ent

\tr "Ils nous firent dire par le crieur public :

Rec65 Sq15:20

\U fa dar^al.maxzän ta.n.zmar.o,
 \seg FTL+INESS M^DEF.N INC2.PASS+REFL.V.IPNPL
 \MAM dans maisondu/maxzen/ vous.vous.rassemblez

\tr "Vous devez vous rassembler dans le palais (du roi)"

Rec65 Sq15:21

\U ha nt.əm ta.n.talf.o
 \seg ITRJ+PHAT PNI+2PL INC2.PASS+REFL.V.IPNPL
 \MAM attention vous vous^vous^trompez(iez)

\tr "Attention à ne pas vous perdre en chemin"

Rec65 Sq15:22

\U kber^o^zver ha nt.əm ta.n.talf.o
 \seg AJ^COORD^AJ ITRJ+PHAT PNI+2PL INC2.PASS+REFL.V.IPNPL
 \MAM grand^et^petit attention vous vous.vous.trompez(iez)

\tr "Grands et petits, attention à ne pas vous perdre."

Rec65 Sq15:23

\U fa dar^al.maxzän ta.n.zmar.o
 \seg FTL+INESS M^DEF.N INC2.PASS+REFL.V.IPNPL
 \MAM dans maisondu/maxzen/ vous.vous.rassemblez

\tr "Dans le palais, vous devez vous rassembler."

Rec65 Sq15:24

\U ja rabe i.ta.nzəl ə-r raħma fa
 \seg INV+PRIE N INC+3.REFL+PASS.V DEF N FTL+INESS
 \MAM oh rabbin se^pose(era) la compassion dans

\U ʔalb.o ʔəl saltan
 \seg M.IPN3+POSS FTL+DEST N
 \MAM coeur.son à sultan

\tr "Oh, mon Dieu, faites que le sultan soit compatissant"

Rec65 Sq15:26

\U had a1 kanja
 \segs DEM+PROX DEF N
 \MAM ce(cette) le chanson,

\tr "Cette chanson,"

\Note Interruption

Rec65 Sq15:27

\U ʔa kəmə1. əən.it.1.e xer
 \segs 1TRJ+PHAT V+IMP? V+ACC.ʔF.FTL+DEST.IPNI+DAT AUT+RESTR
 \MAM ah continue chantas.tu.à.moi seulement

\U ɛ1a jəməjɲ.
 \segs FTL+SUPERESS N+DUEL
 \MAM sur deux^jours

\tr "Ah, poursuivez, vous n'avez chanté que sur deux journées!"

\Note /ɛ1a/ : /-a/:disjonctif

Rec65 Sq15:28

\U ət.1.e a-t trital təl tal^t^ijəw
 \segs V+ACC.ʔ.FTL+DEST.IPNI+DAT DEF N V+ACC.3 NBR.JONCTIF.N+PL
 \MAM dis+tu.à.moi le S^M^F dura trois^jours

\tr "Vous m'avez dit que le trital avait duré trois jours."

\Note : E. ELMALEH, dans sa lettre 22 avril 1912 à l'AIU, (cf. annexe): "Le pillage commencé mercredi à midi s'est continué sans interruption jusqu'à samedi matin. Pendant trois jours, on a volé, incendié, massacré au Mellah sans interruption.

\Note /ət/ = /ət/ : dissimilation d'un /-l-/

Rec65 Sq15:29

\U ə-t trital kan l.ərbac lə.xmis o zəmsə
 \segs DEF N V+ACC.3 DEF.NBR DEF.NBR COORD N
 \MAM le S^M^F se^passa le.quatre le.cinquième et semaine

\U jək
 \segs UPROP
 \MAM n'est^ce^pas

\tr "Le trital a duré mercredi, jeudi et vendredi, n'est-ce-pas?"

Rec65 Sq15:30

\U eeh
 \seg UPROP
 \MAM oui

\tr "Oui."

Rec65 Sq15:31

\U aw f.ɔjn uwa a-t tɔlt
 \seg COORD+PHAT FTL+INESS.IREL PNI+3 DEF NBR+ORD
 \MAM et dans.quoi lui le troisième

\tr "Et où est-il, le troisième?"

\Note /uwa/ : /huwa/ amuissement contextuel de l'aspirée.

Rec65 Sq15:32

\U nhar^a-z.zamra nzal la sfo
 \seg M^DEF^M V+ACC3 DEF N
 \MAM jour^la^semaine posa le feu

\tr "Vendredi, s'abattit le feu."

Rec65 Sq15:33

\U nhar^la.xmis kan.o ba7e ka j.7atl.o
 \seg M^DEF^M VPV+ACC3.3PL V+ANT PART+PV INC3.V.3PL
 \MAM jour^le^cinquième étaient restant en^train^de
 tu.ent(eront)

\tr "Jeudi, ils continuaient à tuer."

Rec65 Sq15:33

\U nhar^la.xmis kan.o ba7e ka j.7atl.o
 \seg M^DEF^M VPV+ACC3.3PL V+ANT PART+PV INC3.V.3PL
 \MAM jour^le^cinquième étaient restant en^train^de
 tu.ent(eront)

\tr "Jeudi, ils étaient encore entrain de tuer."

Rec65 Sq15:34

\U nhar^la.xmis kan.o ba7e ka j.ratl.o
 \seg M^DEF^M VPV+ACC3.3PL V+ANT PART+PV INC3.V.3PL
 \MAM jour^le^cinquième étaient restant en^train^de massacr.ent

\tr "Jeudi, ils continuaient à massacrer."

Rec65 Sq15:35

\U iwa sber azor
 \seg ITRJ+PHAT V+IMP2 PNI+INDEF
 \M&M voilà attends autre

\tr "Voilà, attends, un autre (couplet)."

Rec65 Sq15:36

\U lil*t^1.arbaç f.as t.masar.na
 \seg M^JONCTIF^DEF.NBR FTL+IMESS.IREL REFL+PASS.V+ACC.IPMIPL
 \M&M nuit*du*quatre dans.quoi informés.fômes

\tr "Mardi soir, où nous en fômes informés."

Rec65 Sq15:37

\U n.drab.o a-t trator o t.basar.na
 \seg PASS.V+ACC3.3PL DEF N+PL COORD REFL+PASS.V+ACC.IPMIPL
 \M&M frappés*fu.rent le coups*de*feu et informés(fu(fômes)

\tr "Éclatèrent les coups (de fusil, de canon)"

Rec65 Sq15:38

\U ja wil.e u s.mase
 \seg INV+PRIE N.IPMI+POSS COORD+INTENS IINTERR.VPV+ANT
 \M&M oh malheur.mon et que.allant

\U j.tral.l.na
 \seg INC3.V.FIL+DEST.IPMIPL
 \M&M arriv(era).à.nous

\tr "Oh, quel malheur, que va-t-il nous arriver?"

Rec65 Sq15:39

\U mhit lil*t^1.arbaç de la.wada za a-t
 \seg FTL+COORD M^JONCTIF^DEF.NBR FTL+IREL DEF.N V+ACC3 DEF
 \M&M car nuit*du*quatre dont lendemain.vint(il) le

\U trital,
 \seg M
 \M&M massacre

\tr "Car, la veille de mercredi, jour où débuta le massacre,"

Rec65 Sq15:40

\U hna gāls.in f.ən nāsʔal.lil,

\seg PNI+IPL V+ANT.PL FIL+INESS.DEF NʔDEF.N

\M&M nous assis dans.le miʔla.nuit

\tr "Nous étions assis, à minuit,"

Rec65 Sq15:41

\U tratāʔ kə ji.t.samas.o

\seg M+PL PART+PV INC3.PASS.V.IPMPL

\M&M coups(deʔfeu) enʔtrainʔde s'entendent

\tr "Nous entendîmes des coups de feu,"

Rec65 Sq15:42

\U hna n.xəls.nə o mə n.ʔarf.o.s

\seg PNI+IPL REFL.V+ACC.IPMPL COORD NEG(DISC) INCL.V.IPMPL.INEG

\M&M nous nous.apeur.âmes mais ne(pas) nous.sav.ons.pas

\U s.dək tratāʔ

\seg INTERR.DEM+PL+ELOI M+PL

\M&M quoi.ces éclatements

\tr "Nous, nous nous sommes inquiétés, mais nous n'avons pas
su ce qu'étaient ces coups."

Rec65 Sq15:43

\U iwa nharʔl.arbəs za a-t tritəl

\seg ITRJ+INCH N.DEF.NBR V+ACC3 DEF N

\M&M etʔalors jour.le.quatre(mercredi) vint(il) le massacre

\tr "Et alors, mercredi survint le massacre."

Rec65 Sq15:44

\U iwa nharʔl.arbəs saʔ.o la xbar

\seg ITRJ+INCH N.DEF.NBR V+ACC3.3PL DEF N

\M&M etʔalors jour.le.quatre(mercredi) appris.ont le information

\tr "Et alors, mercredi, nous comprîmes."

Rec65 Sq15:45

\U nhar¹la.xmis kan.a1.na 1il¹la.khal
 \seg N¹DEF.M V+ACC.FTL+DEST.IPN1PL N¹DEF.N
 \M&M jour¹le¹cinquième fut.pour.nous nuit¹le.noir

\tr "Jeudi, ce fut la nuit du désastre."

\note : A.ELMALEH, op.cit., "La nuit du mercredi à jeudi a été une nuit d'enfer. (...) entendant la fusillade, les clameurs des victimes dans un quartier éclairé de la sinistre lueur de l'incendie (...) assailli par la horde sauvage (...).

Rec65 Sq15:46

\U nhar¹la.xmis fi wast¹an.nhar
 \seg N¹DEF.M FTL+TEMP N¹DEF.N
 \M&M jour¹le¹cinquième pendant milieu¹le.jour

\tr "Jeudi, au milieu de la journée,"

Rec65 Sq15:47

\U tallc.o.na ʔal bit¹al.habra
 \seg V+FACT+ACC.3PL.IPN1PL+DAT FTL+DEST N¹DEF.N
 \M&M monter+fi.rent.nous à chambre¹l'assemblée

\tr "Ils nous firent monter dans la chambre funéraire."

\note /habra/ abrégement de H. /hevra¹kadifa/ "assemblée¹sacré" = comité en charge de la préparation des morts (lavage, veillées, prières).

Rec65 Sq15:48

\U ka na.tmams.o va zder o la
 \seg PART+PV+INC INCL.V.PL FTL+INESS(fa) N COORD DEF
 \M&M en¹train¹de nous.enrob.ons dans objets et le

\U kabra
 \seg N
 \M&M poussière

\tr "Nous étions empêtrés dans le tumulte et la poussière."

\note La chambre funéraire se trouvait au cimetière.
 /va/ = /fə/ : assimilation de sonorité sous l'influence de /zder/.

Rec65 Sq15:49

\U ja wil.e wu s.had al ha7ra
 \seg INV+PRIE N.IPNI+POSS COORD IINTERR.DEM+PROX DEF N
 \MAM oh malheur.mon et quoi.cette le dommage

\tr "Quel malheur, Qu'est-ce que cette abomination?"

Rec65 Sq15:50

\U nhar^al.xmis f.al ssija.
 \seg N^DEF.NBR+ORD FTL+INESS.DEF N
 \MAM jour^le.cinquième dans.le soirée

\tr "Jeudi au soir,"

Rec65 Sq15:51

\U talli.o.na 7al zih^t^a-s.stàhe
 \seg V+FACT+ACC.3PL.IPNIPL+DAT FTL+DEST N^JONCTIF^DEF.N+PL
 \MAM monter+fi.rent.nous du(^côlé^de) côté^des.terrasses

\tr "Ils nous firent monter dans les terrasses"

Rec65 Sq15:52

\U band.o f.ina la mkàhəl
 \seg V+ACC3.3PL FTL+INESS.IPNIPL+LOC DEF N+PL
 \MAM point.èrent dans.nous le fusils

\tr "Ils pointèrent sur nous les fusils."

Rec65 Sq15:53

\U 7ara la mäl ja bant^al.kafar
 \seg V+IMP2 DEF N INTERP N^DEF.N
 \MAM donne le trésor he fille^ie.mécréant

\tr "Donne le trésor, hé, fille de mécréant!"

Rec65 Sq15:54

\U iwo ma n.sarf däk a-n nse^l.axor
 \seg ITRJ+TERM NEG(DISC) INCL.V DEM+ELOI DEF N^DEF.N
 \MAM enfin ne(pas) je.sais ce le saleté^l'autre

\tr "Enfin, je ne sais quelle autre injure."

Rec65 Sq15:55

\U huwa lil^al.kbir,
 \seg PN1+3 N^DEF.SUPERL
 \MAM lui nuit^la.grande

\tr "Ce fut la nuit la plus atroce."

Rec65 Sq15:56

\U tallc.o.na ʔal al bit^a-s.sahil
 \seg V+FACT+ACC.3PL.IPN1PL+DAT FTL+DEST DEF N+DEF.N
 \MAM monter+fi.rent.nous à le chambre^le.sahil

\tr "Ils nous emmenèrent à l'endroit le plus reculé du cimetière"

Rec65 Sq15:57

\U ʔal.o.l.na j.ara la maʔ ʔa
 \seg V+ACC3.3PL.FTL+DEST.IPN1PL+DAT DESIDER.V DEF N INTERP
 \MAM dir.ent.à.nous que.donne le trésor hé

\U bant^al.kafar
 \seg N^DEF.N
 \MAM fille^le.mécréant

\tr "Ils nous dirent 'Que l'on donne le trésor, hé fille de mécréant.'"

Rec65 Sq15:58

\U debnija tallc.o.na ʔal bit^a-s-sahil
 \seg AUT+ASSERT V+FACT+ACC.3PL.IPN1PL+DAT FTL+DEST N+DEF.N
 \MAM vraiment monter+fi.rent.nous à chambre^le.sahil

\tr "Vraiment, ils nous emmenèrent au /sahil/."

Rec65 Sq15:59

\U s.nija al bit^a-s.sahil
 \seg IINTERR.IPN3F DEF N+DEF.N
 \MAM qu'est.elle le chambre^le.sahil

\tr "Que veut dire 'la chambre du sahil'?"

Rec65 Sq15:60

\U waħd al mota? kan mə.t.sem.e əs səħil,
 \seg DEF+INDEF DEF M VPV+ACC3 PASS.REFL.V+ANT DEF M
 \MAM un(certain) le endroit était était.se.nommant le səħil

\tr "C'un un endroit qui se nomme le 'səħil'."

\Note L'endroit le plus reculé du cimetière, où étaient enterrés les renégats.

(suivent qq phrases)

Rec65 Sq15:65

\U iwa həda at trital
 \seg ITRJ+TERM DEM+PROX DEF M
 \MAM enfin ceci le trital

\tr "Enfin, c'est cela le trital."

(suivent qqs phrases)

Rec65 Sq15:68

\U mə ʕand.e mə n.səla.k kol^akavod
 \seg NEG(DISC) FTL+INESS.IPML NEG(DISC) INCL.V.IPN2+DAT DET+INDEF^N
 \MAM ne(pas) chez.moi ne(pas) je.endette.le tout^respect

\tr "Tous mes compliments et tout mon respect"

\Note tr.littérale: "Vous ne me devez rien (idiomatisme j-d); tout respect (reprise de l'expression hébraïque : /kol.hə.kavod/ "tout le respect").

Rec65 Sq15:69

\U s.kan de ʒabd had al wənja
 \seg IINTERR.VPV+INC FTL+IREL V+ACC3 DEM+PROX DEF M
 \MAM qui.est qui sortit ce(cette) le chanson

\tr "Qui a créé cette complainte?"

Rec65 Sq15:70

\U ʒabd.a huwa wuld^rabe Moše Libe, rabe Həjm Libe
 \seg V+ACC3.IPN3F+0 PNI+3 N^N NPR NPR M NPR NPR
 \MAM sortit.la lui fils^rabbim Moše Lévy rabbin Həjm Lévy

\tr "Celui qui l'a créée, c'est le fils du rabbin Moïse Lévy, le rabbin Haim Lévy."

(suivent qqs phrases)

Rec65 Sq16:5

\U kân sâkan rādâw rabe Mâtitjo fa fâs
 \seg VPV+ACC3 V+ANT FTL+LOC N NPR FTL+INESS N(lieu)
 \MAM était habitant à*côté*de rabbin Matitia dans Fes

\tr "Il était le voisin du rabbin Matitia (Serréro), à Fes."

Rec65 Sq16:1

\U rø.h dâba sâkan fa rəsälâjm fa
 \seg V+ACC3.IPN3+0 AUT+TEMP V+ANT FTL+INESS N(lieu) FTL+INESS
 \MAM vois.le maintenant habitant dans Jérusalem dans

\U mojav^rambam

\seg N(lieu)

\MAM Mofav^Rambam

\tr "Il habite actuellement en Israël, au Mochav-Rambam."

\note Le Mochav-Rambam est une localité indépendante de la ville de Jérusalem. Notre informatrice, âgée de plus de 95 ans, nomme Israël, par l'hypéronyme Jérusalem, comme dans la tradition d'avant la création de l'état d'Israël.

Rec65 Sq16:2

\U dâk Mofe Live de nuwa kân a-t talmid
 \seg DEM+ELOI NPR NPR FTL+IREL PN13 V+ACC3 DEF N
 \MAM ce Mofe(Moïse) Lévy qui lui était le disciple

\U de Jəsəf Bənaĵm

\seg FTL+IREL NPR NPR

\MAM de Joseph Bənaĵm

\tr "Moïse Lévy, c'est bien celui qui était le disciple de Joseph Bənaĵm?"

\note /Live/ : bilabiale sonore et labio-dentale sonore sont des correspondantes dans les deux idiolectes des interlocuteurs.

Rec65 Sq16:3

\U ijeh kân m.zuwaz mca ban.t*jesaf*banâjm
 \seg UPROP VPY+ACC3 PASS.V+ANT FTL+ACCOMP N.JONCTIF^NPR
 \MAM oui était marié avec fille.de^Joseph^Bénaïm

\tr "Oui. Il était marié avec la fille de Joseph Bénaïm."

Rec65 Sq16:4

\U kân hâxam m.zjan. huwa de zbad had
 \seg V+ACC3 M PASS.V+ANT PNI+3 FIL+IREL V+ACC3 DEM+PROX
 \MAM était rabbin(savant) être.non lui qui sortit
 ce(cette)

\U al banja
 \seg DEF M
 \MAM le chanson

\tr "C'était un bon érudit; c'est lui qui a créé cette complainte."

Symboles et Abréviations grammaticales de l'analyse :

^ : symbole de lien synthématique, posé parfois par nécessité, parce que le programme de l'interlinéarisation ne supporte pas les espaces blancs

. : symbole de lien syntaxique

+ : amalgame de valeurs

- : marque d'assimilation phonétique

ACC3 : 3ème pers. du singulier

ANT : accomplissant

ASSERT : assertif

AUT : autonome

COORD : coordonnant

CPRF : comparatif

DEF : défini

DESIDER : désidératif

DET : déterminant

ELOI : éloignement

INTERR : indice interrogatif

INC : inaccompli

INDLF : indéfini

INESS : inessif

ACCOMP : accompagnement.

APDIR : apotropéique (en signe de préservation)

CARD : cardinal (nombre)

CONSQ : conséquence

DAI : datif

DEM : démonstratif

DEST : destinatif

DUEL : duel

FTL : fonctionnel

IMP2 : 2ème pers de l'impératif

INCH : inchoatif

INEG : indice négatif

INSTR : instrument

INTENS : intensif	INTERP : interpellatif
INV : invocation	IPM : indice pronominal
[PMIPL : indice pronominal de 1ère personne du pluriel	IREL : indice relatif
[TR.] : interjection	LOC : locatif
N : nom	NEG(DISC): négation discontinue
NNB : nombre	NPR : nom propre
O : objet	ORD : ordinal (nombre)
PART : particule	PASS : passif
PHAT : phatique	PL : pluriel
PNI : pronom indépendant	POSS : possessif
PREN : prénominal	PRESTIF : présentatif
PROX : proximité	PV : préverbe
REFL : réfléchi	RESTR : restrictif
SUBT : subordonnant	SUPERL : superlatif
SUPERSS : superessif	TEMP : temporel
TERM : terminatif	UPROP : unité propositionnelle
V : verbe	VPV : verbe-préverbe
1PL : 1ère personne du pluriel	2PL : 2ème personne du pluriel
3PL : 3ème personne du pluriel	

2. De l'événement au mot

2-1 Du figement langagier à l'extension du sens :

La lecture de la fiche lexicographique permet de se rendre compte de l'extension du sens que prend le mot /tritəɫ/ à partir de son usage désignant un événement historique. Les exemples de signifiés figurant au champ "sés", montrent en effet que le mot /tritəɫ/ peut désigner, outre le "sac du mellah de Fès d'avril 1912" et selon le contexte d'emploi : - tout "horreur indicible", par pure analogie et selon la figure rhétorique de la paronomase, pour tout événement dont on veut emphatiser l'impression d'horreur; - il semble, à l'inverse de ce qui précède, qu'il ait pu se banaliser avec un sens atténué, en désignant un grand tumulte, et en perdant le sème de la frayeur (ex. 3); - il a

pu, par ailleurs, glisser de sa valeur descriptive pour ne garder que sa valeur temporelle en devenant une unité de datation (ex.4, 5).

Il est à noter que tous ces signifiés sont employés en synchronie. L'enquête ne permet pas d'affirmer que le mot existait dans le parler juif avant l'événement en question.

Il semble que la désignation du /tritəl/ par "le sac du mellah de Fès" soit la plus appropriée en français, pour rendre à la fois les idées de "pillage", "incendie", "massacre" et autres atrocités inhérentes à l'événement en question. Ce n'en est toutefois pas une traduction littérale. Et on peut se demander ce qui a présidé au choix de ce vocable en judéo-arabe. Dans la mesure où, premièrement, le mot n'est pas attesté dans le parler arabe musulman au Maroc, deuxièmement, qu'il existe quelques formes de la série dérivationnelle √rtl en arabe classique, mais sans la signification du /tritəl/ juif, et que, troisièmement, le sens de la forme berbère d'où il dérive ne recouvre pas tout à fait le sens qui lui est attribué dans le parler juif, on peut faire l'hypothèse d'une création linguistique suscitée par le besoin d'attribuer un terme spécifique à une chose vécue comme paroxistique. On verra, au champ \comm de la fiche lexicographique que l'on propose une hypothèse de traduction littérale du mot /tritəl/ en référence aux cas d'emplois dans les langues d'où il dérive.

2-2 La fiche lexicographique

Afin de rendre compte de la présentation réelle de la fiche lexicographique, telle qu'elle est conçue et telle qu'elle fonctionne dans l'économie générale de la démarche de recherche entreprise pour l'élaboration du dictionnaire indiqué (cf. supra), on la présente dans sa forme en cours de travail et avec ses abréviations. Les abréviations sont cependant explicitées en tête de la fiche pour en faciliter l'accès. On voudrait souligner, avant de donner les clés de lecture de la fiche, que le contenu des réponses apportées aux questions que posent ses différents champs, reflètent la participation au travail de membres de l'équipe JAREL. C'est ainsi que Driss AZDOUD, Monique BOAZIZ-ABOULKER, Nasira MERIMI-RIANI et Malika ALAOUI-DUPLESSIS d'ARGENTRE ont apporté leurs contributions à la partie linguistique de la

fiche /tritəʎ/, respectivement aux champs "\éty (étymologie)", "\var (variétés d'usage)" et "\ctl (contact de langue)". Joseph TEDGHI nous a transmis ses notes substantielles sur l'histoire événementielle.

Symboles des désignations des champs de la fiche lexicographique

L'ensemble des champs de la fiche lexicographique est réparti en neuf rubriques. Les titres des rubriques n'apparaissent pas dans la fiche, mais on les donne, ci-après, pour une meilleure commodité d'appréhension des groupes de champs. Chaque rubrique est donc suivie des champs qui la composent :

I/ Références de l'entrée :

\key : item-entrée du dictionnaire; \no : numéro du lexique considéré; \loc : ville du parler; \réf : Initiales de l'informateur, suivies du numéro du sous-répertoire. I = idiolectes.

II/ Signifiant :

\r : indique les phonèmes constants, consonnes et voyelles, de la série dérivationnelle concernée; \th : thème, indique uniquement les consonnes constantes; \sch : schème, indique les timbres vocaliques à leur place; \syll : nombre de syllabes; \vsa : variante du signifiant; \varp : phonèmes variants; \seg : segmentation de l'item-entrée; \segc : analyse de la segmentation; \sac : commentaire sur la composition du sa qui n'aurait pas été épuisé en \segc; \sam : indique le sa minimum du paradigme correspondant ou bien qu'il s'agit d'un sa unique.

III/ Place dans l'inventaire :

\ear : item-entrée dans l'opposition "état absolu" ~ "rapport d'annexion" ~ "affixe" ~ "figements divers"; \cat : catégorie grammaticale; \cl : classe dans la catégorie; \scl : sous-classe; \dét : potentialité de recevoir des déterminations (toutes, partiellement, pas du tout); \obi : construction à objet interne.

IV/ Marques des modalisations :

\M : compatibilités modales; \s : sexe marqué ~ non marqué; \nb : nombre marqué ~ non marqué; \éty : étymologie.

V-A/ Signifié - Monde référentiel :

\vam : vocabulaire; \reg : registre de langue; \abst : abstrait ~ concret; \anim : animé ~ non animé; \comp : comptable ~ non comptable;

V-B/ Signifié - Sens contextuel :

\sé1, \ex1 : signifié 1 suivi de son exemple, etc.; \exp : expression comportant l'item (formule conversationnelle, proverbe); \sth : synthème comportant l'item; \rhé : usage rhétorique; \ctl : contact de langue;

VI-A/ Morphologie - Variations du sa dues aux modalités :

\vRA(rapport d'annexion), \vs(sexe), \vdl(ducl), \vnb(nombre), \vcol(collectif), \vdms(diminutif), \vdmp(diminutif pluriel);

VI-B/ Morphologie - Série dérivationnelle :

\vV(verbale), \vN(nominale), \vPA(complexe parasyntagmatique), \vAJ(adjectivale), \vAU(autre);

VII/ Réseaux d'associations phonétiques et sémantiques :

\hom : homonyme, \syn : équivalence, quasi-synonymie.

VIII/ Informations complémentaires :

\gr(grammar), \nome(nomenclature encyclopédique), \comm(commentaires divers).

IX/ Auteur(s) :

\AA : auteur(s) des définitions des champs de l'article.

\key tritæl

\no 01175

\loc (Fès)

\réf ABB1

\r √rtl √t-

- \th 4C (4 consonnes)
 \sch CCiCəC
 \syll <2>
 \vsa /ʔritəʎ/ (Fès)
 \var /ʎ = /ʔ/ (Fès)
 \seg /t-ritəʎ/
 \segc EB : /-ritəʎ/; EM : /t-/ préfixé
 EB (élément de base); EM (élément morphologique)
 \sac L'item fonctionne, dans le parler, comme base de la série dérivationnelle
 \sam sa mini PA /ratl./ * VE /ritəʎ/*
 sa (signifiant); minimum; PA (complexe parasyntématique, cf. note 14); VE (verbe)

 \ear EA (état absolu)
 \cat NO (nominaux)
 \cl Nve (nom appartenant à une série dérivationnelle comportant des formes verbales)
 \scl Nomin. DISC /t-/ /-i-/ /-ə-/ (à schème de nominalisation discontinu)
 \dét NdétT (est susceptible de recevoir toutes les déterminations des N.

 \M Commande l'accord du MSG
 \g genre non marqué
 \nb nombre marqué par absence de PL

 \ét <B Etymologie berbère (cf. \AA,1, AA,2, AA,3) √rit : attesté dans deux parlers du Tamazight (centre du Maroc, tribu Aït Ndir et tribu Zayan) : "piller des silos à grain"; dérivé réciproque en /m-/ /m.ritəʎ/ "se piller mutuellement les silos"; N verbal /i.ritəʎ/, à indice F discontinu /i.i.ritəʎ.i/; >A Existe en arabe /ratala/ VE, N, ADJ avec d'autres sens : /ratat/ "être en colonnes, en file, en ordre, en rang; être beau ("râtelier de belles dents"); /ratál/ "élégant" (KAZ); /ratála/ "labour de bonne coordination à raies rapprochées" (DOZY); /ratlan/ "araignée"; /rúttalan/ "femme petite" (KAZ); /ratúl/ et /mu-rtal/ "chantre" (DOZY); /rtal/ "train de chemin de fer", en Tunisie (BEAUSSIER); avec inversion v1<->C1 et coup de glotte à l'initiale /ʔartal/ "bègue" (KAZ.) et au PL

"colonnes, files, convois; avec C2 géminée, VE /rattala/ "parler avec élégance"; avec préfixe /t-/ et inversion v1<->C1, /tartil/ "agencer, disposer avec ordre (un discours)", "parler doucement et distinctement", "lecture cantillée du Coran" (KAZ), "chant d'église" (DOZY); GLASSE précise que le terme désigne une psalmodie à rythme lent et mesuré /tɑrtīl/ par opposition au /tɑdwīr/ (modéré) et au /hɑdr/ (rapide)". > /ritəl/ "pillier, faire du carnage" (cf. AA,1), intransitif, sens employé dans la Médina de Fès, à Rabat-musulman et chez les Jbala (qui lui donnent un régime direct) :

/i.ritl.o.l.o

mɔʃ.o/

//√rtl.INC3.3PL.FTL+DEST.IPN3+DAT bien.IPN3+POSS//

"Ils lui pillent son bien".)

\fam Vocabulaire de l'"horrible" et de "l'articulation temporelle"

\reg / (commun)

\abst Histoire, nom d'événement

\anim /

\comp non comptable; désigne un événement unique

\sé1 Désignation du "sac du mellah de Fès" (cf. note 6) survenu les 17, 18, 19 avril 1912 (vocalbe équivalent du "pogrom" ashkénaze) (Rec50, Sq1,36);

\ex1 /f.ət tritəl tɔxl.o ʃli.na/

\exs //FTL.DEF tritəl rentrer+ACC.3PL FTL+superess.IPN1PL//

\ext "Dans le (au,pendant, au cours de) /tritəl/, ils nous ont envahis."

\sé2 horreur indicible; (Rec65,Sq15,2)

\ex2 /iwa ət tritel, bəsm əlāh/

\exs //TRJ DEF tritəl INV+APOTR//

\ext "Eh ben le /tritəl/, Dieu nous en préserve!"

\sé3 tumulte, vacarme, grand désordre ; (Rec50, Sq1,39)

\ex3 /s.ad ət tritəl?/

\exs //INTERR.DEM DEF tritəl//

\ext "Qu'est-ce que c'est que ce tumulte (ce désordre)?"

\\sé4 unité de datation; (Rec50,Sq1,40)

\\ex4 /xlaʔ.t.l.a

ʕäm ʔbəl

\\exs //naître+ACC3.3F.FTL+DEST.IPN3F+DAT /an+SGF FTL+TEMP
m.ət tritəʔ/
FTL+ORIG.DEF tritəʔ//

\\ext "Elle lui est née un an avant le /tritəʔ/."

\\sé5 aube des temps modernes; (Rec50, Sq1,38)

\\ex5 /mnor ət tritəʔ, am.o əl mrawat

\\exs //FTL+TEMP DEF tritəʔ VPV"(se)lever"+ACC.3PL DEF femmes

\\ex5 ji.ʕər.iw raʕ.om/

\\exs INC3.découvrir.IPN3PL tête.IPN3PL+POSS//

\\ext Après le /tritəʔ/, les femmes se sont mises à se découvrir la tête."

\\exp Deux sortes de figements comportant l'item : cf. sé3 avec le sens de désordre indescriptible et sé4 avec le sens d'articulation temporelle.

\\sth /had.e kina ʃhəl əʔʕənjaʔd.ə-ʔʔritəʔ/;

\\exs //DEM.F cantilène CPRF chanson^FTL.DEF^tritəʔ//

\\ext "Celle-ci est une cantilène, du genre de la complainte du /tritəʔ/."

\\rhé - Rhétorique de la paronomase : un autre événement cataclismique peut être désigné par /tritəʔ/.

- Rhétorique de la métonymie temporelle. Les Juifs de Fès et des villes environnantes désignent toute une époque de mutation, qui concerne l'ensemble des habitants marocains, par l'événement qui a marqué isolément la communauté juive d'une ville du Maroc (la ville de Fès).

\\ctl Contact de langues ? BRUNOT, MALKA, (cf. note 15 et AA,1) signale que Lerchundi le relève à l'article /estrago/, mais on n'y voit pas le rapport (cf. AA,4): estrago < ástrago "sol", vestibule" en leónais, du bas-lat. astracum "pavement, pavage, du grec vulgaire /astrakos/ "enveloppe" (coquille de noix, de mollusque), puis sens de "pavage" (fait avec les coquilles); en castillan, sens de "sol"; dans un vieux texte navarrais, on trouve la forme /estrago/ d'une église; en aragonais, changement d'accent avec /astrágo/, puis changement de /as-/ en /es-/ et le même sens de "vestibule" de même qu'en asturien et en navarrais.

- occurrence non attestée chez BENOLIEL.

\vV /ratəl/*; [ritəl]*

\vN /

\vPA /ratl.in/*

\vAJ /

\vAU /

\gr g et nb inv; var. phonétique : passage de /-i-/ ds N à /-a-/ ds VE; pas d'usage des modalités du nb, du dim; variation morphologique restreinte à la dérivation verbale en j-a. Le vocable, dans la forme et dans le sens j-a, n'existe pas dans les dictionnaires consultés. L'usage attesté par BRUNOT-MALKA du verbe /ritəl/ avec les sens de "piller" dans le parler musulman de la médina de Fès et à Rabat semble un cas rare. Aucun parmi les chercheurs JAREL, arabophones musulmans du Maroc ne connaissaient l'usage juif du mot /tritəl/ et n'a pu le recueillir auprès d'informateurs musulmans.

\nome CHR (Rubrique "chronotopie" dans la nomenclature encyclopédique)

\comm A la suite du Traité du Protectorat du Maroc (signé le 30 mars 1912 par le sultan, Moulay Hafid, et le ministre de France, M. Regnault), le climat insurrectionnel s'intensifia dans le pays. A la révolte des tribus chérifiennes, s'ajouta un soulèvement violent des troupes "tabors" marocaines, qui se mutinèrent contre leurs instructeurs français (alors sous le commandement du général Moinier) puis se livrèrent, subitement le 17 avril, à la mise à sac du quartier juif, pillant, massacrant, violant, incendiant, durant trois jours. Cf. les relations contemporaines de l'évènement : A. ELMALLEH, "Lettre du 22 avril 1912, *Bulletin de l'A.I.U.*, 1912 ,p.58 (cf. infra AA,5); *L'Illustration*, 11 mai 1912; HUBERT Jacques, *Les journées sanglantes de Fès*, Paris, 1913; et - Récit de l'évènement dans *Le Matin*, 1912; WEISGERBER, Ducas, F, *Au Seuil du Maroc Moderne*, Rabat, éd. de la Porte, 1947, p.299 et - Récit de l'évènement dans *Le Temps*; SELOUS, G.M., *Appointment to Fez*, ("the mutiny", p.135-148), London, Richards, Press, XII, 307p. MEYNOT, récit de l'évènement pour

l'Agence Havas, cité par BRUNOT-MALKA; Les Lettres du Maréchal Lyautey, *LYAUTEY, Choix de Lettres 1882-1919*, Lieutenant-colonel de Ponton d'Amécourt, A. Colin, 1947, p.284; Les chroniques de Fès et celles de Meknès reproduites dans *Fas ve ḥaxameha* David OVADIA, 1978 (celles de Fès, I, p.222); et dans *Le Temps du Mellah* Joseph TOLEDANO, RAMTOL, 1982, p.124; ainsi que les livres d'histoire sur le Maroc: Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, 1964 et *Le Maroc face aux impérialismes*, Paris, Ed. J.A., 1978 (A noter, p. 87, la relation édulcorée de l'historien concernant le massacre des habitants du mellah : "Le bataillon d'infanterie chérifienne, les "tabors", se soulèvent le 17 avril 1911 (1911: erreur typographique dans l'ouvrage), massacrent leurs officiers et pillent le mellah dont ils incendièrent la rue principale.", tandis qu'une note, p. 88, précise: "Les pertes du mellah sont de 51 tués et 40 blessés". D'autres relations donnent des chiffres plus importants. Toujours est-il qu'il y a eu aussi massacre de la population juive, ce dont ne rend pas compte la rédaction de la p.87. Nous disposons aussi de récits rapportés ultérieurement:

- *Textes judéo-arabes de Fès*, BRUNOT-MALKA, 1939. (A noter que le récit 2, intitulé "Le pillage d'avril 1912,(raconté par une femme)" désigne improprement l'événement /tritəl/ par le terme restrictif "pillage";
- Recueils JAREL dont une complainte composée sur l'événement /əl rənja d.ət tritəl/, Phonothèque GBCH, K7 120, Rec65, Sq15, Sq16.

*** La restitution en français de /tritəl/ par "le sac du mellah de Fès" semble la plus appropriée, pour dire à la fois, "pillage", "massacre", "incendie", "terreur", "horreur", etc.

Il me semble, cependant, que si l'on cherchait à expliquer le choix du mot /tritəl/ d'après ses origines berbères et les sens employés en arabe, on pourrait le traduire par "la chevauchée", impliquant la "chevauchée infernale" ou "mortelle" ou "horrible", etc. En effet, si l'on rapproche les sèmes contenus dans les signifiés arabes : *colonnes*, *files*, *convois*, *labour*, *train de chemin de fer*, *rythme* (cf. champ véty) du sème à *cheval*, d'après le passage du récit 2 (*Textes judéo-arabes de Fès* cf. annexe, infra) "[...] voici que tout le mellah fut envahi par les Musulmans à cheval, armés de cartouches et de fusils", on pourrait

traduire le mot /tritəl/ par "chevauchée". Le vocable "chevauchée" laisserait dans une ombre menaçante toutes les implications que cherchent à rendre les traductions fort restrictives de l'événement : "pillage" (sans massacre et incendie), "massacre" (sans pillage et incendie), etc., et ne prétendrait qu'à l'évocation de l'horreur précisément indicible".

VA GBCH;

(AA, 1) : d'après DESTAING, *Ait-Seghrouchen*, cité par BRUNOT-MALKA, *GL.*, p.53;

(AA,2) : Driss AZDOUD, JAREL, mars 93 (sur l'origine berbère et sur les usages arabes), Nacira MERIMI-RIANI, JAREL, avril 93 (compilation sur les usages arabes);

(AA,3) : d'après les dictionnaires de BEAUSSIER, DOZY, KAZIMIRSKI, GLASSE;

(AA,4) : Monique BOAZIZ-ABOULKER, JAREL, mars 93, d'après Coromónas, *Dictionario crítico etimológico castellan e hispánico*, Gredos, Madrid, 1984, Vol.1, p.384. *GL.*, p.53;

(AA,5) : Joseph TEDGHI, "Mémoire de maîtrise", INALCO, Dpt des Etudes juives et hébraïques", p.16-23.

NOTES

1. Ma dédicace à Jeanine Fribourg a trois titres. Le premier est dans une connivence bilatérale qu'elle voudra bien retrouver dans le cours de la présente contribution, et qui, comme toute connivence, demeurera entre nous. Le deuxième est la diffusion d'un texte de littérature orale tout à fait inédit, "la complainte du /tritəl/", et par là, je rejoins l'hommage commun aux auteurs de cet ouvrage, qui lui est consacré. Et pour ce qui est du troisième, il s'agit ici, de l'illustration d'une méthode de recherche

adoptée en vue de l'élaboration d'un dictionnaire à *vocation ethnolinguistique*.

2. FRIBOURG, Jeanine, *La linguistique*, vol. 14, fasc. 2/1978, p. 103-116.)
3. FRIBOURG, Jeanine, *op. cit.*, p. 14 et lignes suiv. "Je pense que le problème est plus complexe, que ferait partie du domaine de l'ethnolinguistique toute communication linguistique qui, *en elle-même* implique (si l'on se place du côté du locuteur), traduit (si l'on se place du côté du récepteur) immédiatement cette double réalité, réalité à fois linguistique et culturelle.)
4. BENSIMON-CHOUKROUN, Georgette, (désormais GBCH), dir, *JAREL Document de Travail 1* LACITO (UPR 3121 du CNRS), Paris, ISSN 1167-7546, déc. 1991; *JAREL Document de Travail 2*, LACITO (UPR 3121 du CNRS), CIREJ (URA D 1165 du CNRS), Paris ISSN 1167-7546, mai 1992, 122p; *JAREL Document de Travail 3* LACITO (UPR 3121 du CNRS), CIREJ (URA D 1165 du CNRS), Paris ISSN 1167-7546, janvier 1993, 114p.)
5. Le mot /tritəl/, relevé pour la première fois dans le corpus idiolectal de Madame Bonina ATTAR-BENSIMHON (ABB1,F1) à l'occasion du récit du /trit2l/ qu'elle tient de sa belle-mère, Madame HASSIBA HASSARFATY-BENSIMHON (abrv. MAMAHASS), apparaît, par ailleurs, dans d'autres recueils du parler de la même informatrice, soit à propos du même sujet (avec des compléments de souvenir de récits de sa propre mère et d'autres témoins directs), soit en dehors de ce sujet, dans d'autres situations. La saisie de l'enregistrement de l'idiolecte ABB1 est identifiée dans l'organigramme des saisies des textes judéo-arabes de la recherche JAREL de la façon suivante : MAMAHASS (répertoire), corpus (sous-répertoire), Idiols (s-sous répertoire "idiolectes", ABB1 ("ABB" : initiales du nom et "1" : idiolecte), Rec14, 41 (numéros des recueils de l'idiolecte ABB1). Chaque recueil est sectionné en séquences (Sq) et en unités (U) numérotées; les occurrences du mot /tritəl/ sont ainsi répertoriées dans ABB1 : Rec.14, Sq8, U 0, 2, 3, 8; Rec41, Sq5, U 23; Rec50, Sq1, U 36, 38, 39, 40, etc.. "F1" désigne le numéro de la fiche-informateur.

Enfin, on rencontre cette occurrence dans d'autres enregistrements idiolectaux à l'occasion d'autres évocations du même événement ou bien dans d'autres situations (Rec.14, Sq8, U 0, 2, 3, 8, Rec41, Sq5, U 23; Rec65, Sq15, U 0, 6, 28, 29, 39, 43, 65; Sq17, U 2, 5, 13, 33, 41, 52, 57, 66, 79; Rec50, Sq1, U 36, 38, 39, 40; Rec77, Sq2, U 0,1).

C'est à Madame Dinah AZOULAY (DIAZ), enquêtrice de l'équipe JAREL, que nous devons le texte de la plainte contenue dans le recueil de l'idiolecte de Madame MəsΓØda SəmØn (MESE1, F. 64), informatrice de Fès. MESE1 est âgée de plus de 95 ans. L'enquête a eu lieu dans son domicile, à Fès. Le corpus recueilli est composé de dialogues. Les échanges dialogiques sont en judéo-arabe entre MESE1, ses deux fils et Monsieur Joseph Cohen (JOCO), qui a enregistré la séance et fourni l'enregistrement à DIAZ. La saisie de l'enregistrement de l'idiolecte de MESE1 est identifiée dans l'organigramme des saisies des textes judéo-arabes de la recherche JAREL de la façon suivante: MAMAHASS, CORPUS, IDIOLS, DIAZ1 (fichier au nom de Dinah Azoulay, dans 1 (IDIOLS)), Rec65. La partie du recueil qui contient la plainte du /tritəl/ est ainsi identifiée : DIAZ1, Rec.65, Sq15, U 1-70; Sq16 U 1-5. Identification de l'enregistrement audio correspondant : K7(cassette) 120, B (face B), T(tours).128-400. "F. 64" : numéro de la fiche d'identification de l'informatrice.

6. ELMALEH, A, "Lettre, 22 avril 1912", "Nous sortons d'un atroce cauchemar (...). Le sac du mellah par la troupe chérifienne mutinée a commencé mercredi 17 courant à midi.", (cité in Joseph TEDGHI, "Mémoire de maîtrise", p.17.), *Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle*, 1912, p.58.
7. HUBERT, Jacques, *Les journées sanglantes de Fès*, Paris, 1913, extraits, in J. TOLEDANO, *op. cit.*, p. 122.
- " *Le Matin*, cité par Louis BRUNOT et Elie MALKA, *op. cit.*, p.209.
8. WEISGERBER, Ducas, F, *Au Seuil du Maroc Moderne*, Rabat, éd. de la Porte, 1947, p.299. 368p.
- Récit de l'événement dans *Le Temps*, 1912.
9. cf. aussi d'autres extensions du signifié, infra "fiche lexicographique").
10. SIL : Société Internationale de Linguistique

11. - BRUNOT, Louis et MALKA, Elic, *Textes judéo-arabes de Fès*, Publications de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, t. XXXIII, p.207-209.
 - OVADIA, David, *Fas ve haxameha*, 2 vol., 1979, Jérusalem, (Institut Ben ZVI, n° 683, in *Bibliographie 1977-1979*, Robert ATTAL), "chroniques de Fès", I, p.222"
 - LYAUTEY, *Les Lettres du Maréchal Lyautey, Choix de Lettres 1882-1919*, Lieutenant-colonel de Ponton d'Amécourt, A. Colin, 1947, p.284;
 - JULIEN, Charles-André, *Le Maroc face aux impérialismes*, éd. J.A., p.87, 1978, 550p.
 - SELOUS, G.M., *Appointment to Fez*, ("the mutiny", p.135-148, cité par CH.-A. JULIEN, *op.cit.*, p.87.), London, Richards, Press, XII, 307p.
 Anonyme : compilation des récits *Illustration*, 11 mai 1912, cit. par L. BRUNOT et E. MALKA, *op. cit.*, p.209.
 - MEYNOT, récit de l'événement pour *l'Agence Havas*, cité par L. BRUNOT et E. MALKA, *op. cit.*, p. 209.
 - TOLEDANO, Joseph, *Le temps du Mellah*, éd. RAMTOL, 1982, 375p, p.121-127.
12. "Fichier DIAZ, id" : Chaque recueil saisi est introduit par un questionnaire "id" que remplit l'auteur de la saisie. L'entête "id" contient quelques éléments identificatoires et renvoie, par ailleurs, à la fiche d'identification de l'informateur (remplie par l'enquêteur), à la k7 d'enregistrement correspondant au recueil, à diverses informations concernant les conditions d'enquête et de saisie du recueil ainsi qu'aux diverses manipulations effectuées sur le texte saisi (extractions du lexique, analyse, etc.).
13. cf. liste des abréviations correspondant à l'analyse du corpus, à la suite du corpus.
14. BENSIMON-CHOUKROUN, Georgette, "Du comportement des parasynthèmes en judéo-arabe de Fès", *La linguistique*, vol. 28, fasc. 1/1992, PUF, pp.101-120.

15. BRUNOT, Louis, MALKA, Elie, *Glossaire judéo-arabe de Fès*, Publications des Hautes Etudes marocaines, t. XXXVII, Rabat, Ecole du Livre, 1940, 145p., p. 53.

PEUT-ON COMPTER LES SEMIOTIQUES?

Frédéric FRANÇOIS (Univ. René Descartes, Paris)

Une remarque générale avant d'essayer de répondre à cette question ou, à tout le moins, d'en cerner la signification. Plus un discours se veut général, plus il risque d'être trompeur. On court moins de danger théorique à dire "j'ai vu un homme qui faisait ceci ou cela" qu'à dire "l'essence de l'homme, c'est ...": ad libitum: "le travail, le rire, la raison, le jeu, la prohibition de l'inceste, le langage, le savoir qu'il est mortel...."

Dès qu'un supposé savoir générique passe dans la pratique, on voit comment il se transforme en inculcation ou en violence. Et comment le "retour du refoulé" rappelle alors à la modestie théorique. La pratique du "socialisme scientifique" en restera sans doute longtemps un modèle frappant. On pourrait se représenter alors une certaine "révolte écologiste" comme réaction contre le discours générique porteur de la croyance à un homme "maître et possesseur de la nature" et surtout à la pratique correspondante. De même que sur les ruines encore fumantes du "socialisme scientifique" essaye de se mettre en place la réaction contre le triomphe (durable?) du discours dominant de l'"économie de marché" censée résoudre tous les problèmes, avec son corrélat, le P. N. B. censé évaluer la valeur d'une société.

Certes, la théorie de la sémiotique risque moins de passer dans le réel et d'y faire des dégâts que la théorie politique, économique ou psychiatrico-

psychanalytique. Sans doute, le risque est constitué seulement par le moment où une théorie connaît le succès et devient objet de pédagogie. Alors des générations d'étudiants ou même d'élèves sont amenés à analyser les textes ou même à les fabriquer selon tel ou tel modèle. Un peu comme une vieille tradition d'analyse grammaticale conduit à distinguer des noms, des verbes et des adjectifs sans s'occuper des différences qu'il peut y avoir à l'intérieur de chacune de ces catégories ou au contraire de ce qui peut rapprocher différentes formulations d'un "état" ou d'un "processus" indépendamment de leur appartenance grammaticale.

Mais, encore une fois, le danger n'est pas trop grand. D'autant que les théories changent sans qu'il y ait eu réfutation des précédentes: on s'intéresse à autre chose et le tour est joué.

Ce danger de généralité ne concerne pas que les théories instituées, mais ici la nature même du problème posé. Peut-on dire quelque chose de sensé sur les sémiotiques en général?

Cette mise en garde avancée, et quelle que soit l'effective généralité de ce propos, revenons au sujet.

Définir et compter

La justification rapide du titre proposé serait de dire que les différents types de signes ne signifient pas de la même façon. Ou même plutôt qu'un même signe, geste ou énoncé par exemple pourra signifier de différentes façons. Et donc qu'on pourra alors étudier la diversité de ces façons de signifier, qu'on désigne ici par le terme de "sémiotiques", en réservant le terme de "sémiologie" aux disciplines qui traitent des sémiotiques. Mais cet intérêt pour la diversité qu'on espère partagé par le lecteur n'implique pas pour autant que ces sémiotiques soient des unités bien isolées, qu'on puisse donc décomposer.

Ce qui nous conduit à un second problème. Compter suppose qu'on ait défini des unités qu'on puisse compter. Mais "bien définir" est-il la condition d'une pensée rigoureuse, scientifique ou comme on voudra dire?

Question qui peut encore devenir plus sournoise si on se demande s'il faut donner une bonne définition *pour commencer*? On voit que le problème est double. Tout d'abord, c'est justement celui de l'essence et/ou de la signification du générique. Si je définis des termes comme "signe" ou "sémiotique" de telle ou telle façon, comment puis-je être assuré que les traits communs à tous les objets nommés du même nom sont ce qu'il y a de plus important? Après tout, pour reprendre l'exemple que donne Wittgenstein, celui des jeux pour illustrer la notion de jeu de langage: ce qu'il y a de commun au foot-ball, aux échecs, au bridge et à la poupée n'est sans doute pas ce qu'il y a de plus important. Ou bien encore qu'il puisse y avoir des caractérisations par des exemples typiques de ce que c'est que le jeu, l'amour ou la liberté n'empêche pas qu'il y ait de la place pour des jeux, des amours ou des libertés loin du typique ou qui en soient même la dérision. Comme a dit le poète:

"Je dis que l'amour,
Même sans amour
C'est quand même l'amour".

Ce qu'on pourrait rapprocher de la façon dont Deleuze et Guattari¹ opposent ce qui est rhizomatique, réseau en tous sens, à ce qui fonctionne sur le modèle de la racine, source, fondement et explication, dans la vision hiérarchique de l'être et du savoir.

Ce qui me semble être aussi dans un rapport d'air de ressemblance avec ce que Simondon² nomme "réticulation" comme rapport homme-monde antérieur à la séparation de la figure et du fond, de l'homme et du monde. Même si je ne suis pas sûr de bien comprendre comment il met en relation "réticulation" et "magique" comme antérieur à la dichotomie du technique et du religieux, même s'il retrouve des aspects de ce magique dans la vie actuelle.

Toujours est-il que le problème se pose: comment déterminer ce qui est rhizomatique, réticulé ou au contraire racineux, ou autre? Il y a une différence entre montrer un type de sens et déterminer les limites de son champ d'application. On revient donc au problème: il n'est pas sûr que définir soit ni faisable ni très important. C'est encore pire (second problème) pour définir "pour commencer": si ma définition est vraiment bonne, qu'est-ce qu'il y aura d'intéressant à raconter après? Peut-être pourrait-on suggérer que

définir d'abord, c'est indiquer en gros les frontières de ce dont on va parler non le délimiter, encore moins indiquer les relations qui apparaîtront seulement (peut-être) ensuite entre ce qui est ainsi cerné, l'organisation interne du champ et l'ensemble des relations avec ce qui était hors du champ. Un peu comme celui qui écrit ou parle ne peut pas déterminer du même coup l'aspect intéressant ou banal, doxique ou paradoxal, pertinent ou marginal de ce qu'il écrit ou dit. Seul, l'"autre" est en situation de dire cela.

Ou pour indiquer un autre aspect proche: la fonction d'organiser en classant, en identifiant, en dichotomisant ou en x-chotomisant est sans doute inséparable de la discursivité, mais, comme le Docteur Knock part de la division conforme à la doxa selon laquelle il y a des bien portants et des malades pour nous rappeler ensuite que le bien portant est un malade qui s'ignore, ou comme la division entre enfants et adultes peut servir à retrouver de l'enfant dans l'adulte et inversement ou la division des sexes à dessiner les contours de la plurisexie de chacun, on peut poser les dichotomies ou les classifications comme des constructions provisoires auto-dégradables à jeter une fois qu'elles ont montré quelque chose.

Disons donc pour commencer que les sémiotiques sont des modalités de la signification, non des caractéristiques inhérentes des signes. Pour reprendre un exemple d'Eco³ qui se sert de la trichotomie peircienne *indice*, *icône*, *symbole* sur l'exemple de la photographie: celle-ci fonctionne sur le mode indexical dans la mesure où on la considère comme effet de ce qui a impressionné les sels d'argent, comme icône dans la mesure où on y trouve de la ressemblance, comme symbole ou plutôt comme "légisigne" et parce que nous avons appris à percevoir cette ressemblance et aussi parcequ'il peut s'agir de Melle X, de ma grand-tante, d'une Française 1900 ou d'une femme en général: on le voit ici le problème se déplace: il ne s'agit plus d'une caractéristique interne de la photo, mais d'une façon de la percevoir, de la "sémiotiser" de telle ou telle façon, en particulier en la nommant. Et bien entendu on ne pourra pas non plus ne pas la percevoir comme belle, laide ou de telle beauté ou laideur, pas plus qu'on ne pourra pas ne pas percevoir des ressemblances ou des différences... bref relier le fermé de cette photographie comme événement à la "sémiotique ouverte" de son lien avec "tout le reste"... Ce qui, par parenthèse, nous écarte sans doute d'une possibilité de décomposer, mais illustre peut-être ce que veut dire "multiplicité des sémiotiques". En

même temps qu'on voit qu'il s'agit de systématiser ou d'éclaircir, de constituer la phénoménologie, si l'on veut, des différentes lectures du sens sous-jacentes à la pratique quotidienne, non de nous présenter un savoir copernicien qui nous apprendrait que le sens est tout autre chose que ce que croyions naïvement avant que "l'homme de science", structuraliste ou autre nous parle. On voudrait développer un peu plus un second exemple: celui des divers sémiologies qu'on peut trouver dans l'acquisition-développement du langage chez l'enfant (sans garantie d'exhaustivité...).

La plurisémiotique du langage: l'exemple de l'enfant.

L'amour des chiffres peut nous conduire à compter "scientifiquement" le nombre de mots disponibles chez l'enfant ou la longueur moyenne de ses énoncés. Est-ce très intéressant? Peut-être pas. On propose ici qu'il est plus intéressant d'analyser la variété des systèmes sémiotiques par lesquels ces signes fonctionnent. En ne développant pas la question complexe de savoir ce que c'est que déterminer la façon dont un signe ou un ensemble de signes fonctionne. On peut sans doute proposer une opposition polaire entre deux cas: tantôt on est en situation "universelle": tous les récepteurs percevront la même modification sémiotique. Dans d'autres cas, ce que percevra un récepteur ne sera pas évident pour les autres. Un peu comme dans le cas de la photographie, il y a des modes de lectures contraints, d'autres plus interprétatifs et sans doute pas de méta-savoir certain pour nous dire quand on est dans un cas et quand dans l'autre.

Toujours est-il qu'on voudrait proposer un certain nombre de caractéristiques dont on espère qu'elles sont facilement acceptables... La première serait alors celle qui opposerait signes initiés par l'enfant et signes initiés par l'adulte. Tous les auteurs qui ont observé les enfants et en particulier Halliday⁴ ont perçu l'importance des signes initiés par l'enfant, ce qui nous écarte corrélativement de l'idée selon laquelle les enfants commenceraient par comprendre avant de produire des signes. Etant bien entendu que ces signes initiés par l'enfant peuvent être retenus et modifiés dans leur forme et leur

mode de signification par les adultes et/ou les enfants eux-mêmes. Ce qui nous donnerait une seconde dichotomie entre signes labiles et signes institutionnalisés.

Mais en même temps, cela nous conduit à une troisième caractéristique: la façon dont les signes modifient leurs conditions d'énonciation et leurs types de références lors des premières énonciations et dans les énonciations suivantes. Cette labilité des signes, elle aussi souvent notée⁵ nous écarte de toute vision darwinienne, voire darwinienne sociale de l'acquisition - développement du langage. Ce n'est pas pour satisfaire ses besoins, quelle que soit l'indéniable fragilité et prématuration de l'enfant, que celui-ci joue avec les signes et trouve du plaisir à passer du signe étiquette adhérent à la signification au signe qu'on peut faire bouger (plaisir de la maîtrise? Je ne sais pas). Ainsi "wawa" signe étiquette du chien montré par l'autre pourra vouloir dire ensuite à son père "mets-toi à quatre pattes et fais comme si tu étais un chien" ou désigner tout ce qui bouge ou ce qui fait du bruit. (On voit par parenthèse que notre discours consiste à retraduire dans notre "grand alphabet"⁶ le discours enfantin exactement comme le fait l'adulte qui dit à l'enfant "tu veux que je fasse le chien?" et que ce discours est davantage co-orienté vers le même type de significations qu'équivalent à celui de l'enfant. Nous ne sommes jamais tout à fait sûrs de notre traduction)...

Toujours est-il que cette évolution se caractérise aussi par un quatrième changement fondamental, la sémiotique de la langue est d'abord étayée par les sémiotiques associées: le signe "tiens!" par le geste de tendre, "regarde!" associé au mouvement du doigt, du regard ainsi qu'aux divers changements d'orientation du corps. On parlera alors de décontextualisation au triple sens de:

- moindre association avec les signes corporels d'orientation vers l'objet,
- possibilité de renvoyer à des objets "tout à fait absents" et pas seulement qui viennent de disparaître, dont un bruit annonce qu'ils vont apparaître ou dont on souhaite l'apparition;
- enfin par passage à une sémiotique intra linguistique, celle où le sens de "maman" n'est plus illustré par un geste de monstration,

mais par un énoncé intralinguistique comme “ma maman c’est celle qui vient de partir”, en même temps que l’enfant apprend à dire “la maman de mon copain” ou “l’heure des mamans”.

On pourrait de la même façon caractériser le développement des significations grammaticales par l’entrée dans des systèmes de signes de moins en moins montrables. Même s’il y a là un ensemble de gradations plutôt que de dichotomies. Lorsque *tous les jouets* renvoie à ceux qui sont dans la chambre, *tous* peut encore être monnayé par une énumération ou le fait de les prendre tous, plus lorsque l’enfant dit *je veux tous les jouets*. Et l’on pourrait évoquer ainsi les sauts sémiotiques qui permettent de présenter les objets possibles ou impossibles, et non plus seulement présents ou familiers. (Par parenthèse, on voit les dangers qu’il y a à utiliser un terme comme “représentation”, sans tenir compte du fait que selon les cas, les représentations, comme les signes, renvoient diversement à leur objet et surtout qu’on ne sait pas toujours comment elles le font).

On pourrait encore insister sur le changement sémiologique qui se produit lorsque les enfants se mettent à jouer, à discuter avec eux-mêmes, à se donner des ordres à eux-mêmes, à se raconter eux-mêmes, bref à être un quasi (mais seulement quasi: quel statut sémiotique du quasi?) autrui.

Il me semble ici que face à l’univers sérieux des adultes (en entendant par sérieux: où on a oublié les distances entre l’éprouvé actuel, l’éprouvé d’autrefois, le discours d’autrui, le savoir savant...) les enfants nous aident à mieux voir ce que c’est que définir les sémiotiques non pas en elles-mêmes, mais comme mouvement, balancement du perçu au cru, de l’habituel à l’inattendu, de ce qui dépend d’une finalité externe au jeu...

Une erreur fréquente consiste alors justement à ne considérer qu’une seule modification sémiologique comme caractérisant le passage de l’enfant à l’adulte: - l’abstraction par perte du lien avec le corps, la conformité plus grande avec la sémiotique de l’adulte, la capacité à saisir des significations abstraites ou l’apparition des significations grammaticales. Heureusement, si tout va bien, les sémiotiques de l’enfant grandissant peuvent être à la fois et plus conformes et plus imprévisibles...⁷.

Ici comme dans l’exemple de la photographie, on pourrait noter que la variation sémiotique est centrale, mais que cela ne la rend pas forcément

assignable ou décomptable. La nomination de l'objet vu n'aura pas le même statut sémiotique selon que le mot utilisé est celui que l'autre attend ou plus ou moins surprenant. Ou encore le petit enfant peut nommer "wazo" immédiatement après le parent, mais en faisant comme si c'était lui qui prenait l'initiative et puis il peut se mettre à répéter "wazo" en chantonnant, ce qui risque de troubler nos désirs classificatoires...

Ceci nous entraînant dans quelques directions, qui me semblent avoir toutes en commun de reprendre en considération la critique de ce qu'on pourrait appeler l'essentialisme des modèles sémiotiques tirés du modèle structural, jakobsono-levi-straussien pour dire vite: le schéma intemporel et récurrent comme plus réel, et plus intelligible que le particulier circulant et devenant.

A partir de cet exemple, on voudrait proposer quelques façons de cerner la multiplicité des sémiotiques. Tout d'abord l'opposition entre:

Signes spécialisés et non-spécialisés dans la fonction sémiotique

Certes, les auteurs de sémiotiques structurales (Buysens, Mounin et Prieto pour donner des noms) savaient bien qu'il y avait une sémiotique de la signification différente de la sémiotique de la communication. Mais une certaine urgence pratique ou l'immensité de la tâche qu'il y a à vouloir faire une analyse de la signification en général ou l'idée que le modèle phonologique constituait le type de l'évidence de la révolution scientifique, bref, tout cela a fait qu'on a voulu commencer par une sémiotique de la communication et de la communication verbale et, plus précisément, de la communication verbale analysée en sèmes. Ce qui n'était pas sans conséquence. La première étant ce qu'on pourrait appeler l'oubli de l'ensemble constitué par le corps et le monde qui s'organise autour de lui comme base ultime à partir de laquelle il peut y avoir signe. D'autre part le fait ce qui est premier chronologiquement dans l'acquisition, mais aussi peut-être comme base de réflexion, c'est la sémiotisation de ce qui par ailleurs résiste, ne se réduit pas à la sémiotisation. Ce qu'on pourrait illustrer en rappelant quelques fils conducteurs:

- a) celui que fournit une tradition assurément mécaniste, celle de Pavlov ou de ceux qui ont pensé comme lui dans le courant behavioriste rattache la possibilité du conditionnement comme forme première de sémiotique à trois traits: - la présence d'un organisme caractérisé par des besoins et des pulsions: pas de conditionnement chez l'animal repu,
- le signal ne vaut pas par association mécanique, mais comme annonce,
 - le signal aboutit à l'acte consommatoire: il a avant tout un effet, non une pure valeur représentative (mais, en général, les relations entre effet et sens sont tout sauf simples...).

Que ce modèle soit réducteur et dans le cas de l'animal et dans celui de l'humain, c'est certain. L'animal perçoit des absences, son corps même constitue, comme on l'a dit plus haut, un monde "autour" de lui, un Umwelt, il ne perçoit pas que des stimulus isolés, mais réagit globalement à des atmosphères. Quant à l'homme, de même qu'on peut dire qu'il est capable de faire l'amour en toute période et non seulement sous le poids de la nécessité obscure de faire survivre l'espèce, de même peut-il communiquer même lorsque cela n'a aucune "valeur adaptative" (et on sait qu'il ne s'en prive pas). De même encore ses signes ne valent-ils pas seulement pour quelque chose qui soit donné par ailleurs, mais aussi pour des réalités qui n'existent que par leur sémiotisation. Reste que, même si on sort du paradigme pavlovien, l'antériorité du corps-sens sur les signes spécialisés ne peut être oubliée comme nous le rappelle dans un autre contexte l'histoire du cri contraction du bébé devenant appel pour celui qui le reçoit, et par là pour le bébé lui-même.

- b) On pourrait illustrer cela dans un domaine proche par le lien entre corps, perception et sens. D'abord, le perçu nous est donné, nous ne décidons pas de le percevoir ou non. D'autre part, il nous est donné non pas comme pur spectacle, mais avec les quatre caractéristiques d'être source d'affect positif ou négatif, d'être source de mise en mouvement, de recherche ou de fuite, d'être semblable à

du déjà perçu ou pas. Enfin de ne jamais se réduire à la perception que j'en ai, de n'être pas seulement "percipi" selon la formulation berkeleyenne. L'objet, les autres, moi-même sont des opaques, des sources de percevoir, de mettre en mouvement qui, heureusement, peuvent toujours nous surprendre.

Que la nature de ces affects de mise en mouvement soit difficile à cerner, certes. Qu'il y ait un pur plaisir de percevoir qui ne se réduit pas à la satisfaction d'une pulsion sans doute. Mais cela nous donne bien un protomodèle du sens, ouvrant en particulier-on y reviendra plus loin-sur un modèle d'"intersémiotique", le renvoi partiel des aspects vus, entendus, touchés les uns aux autres. De même qu'aucun objet discursif ne se réduit à ce qu'on en dit à un moment donné: il est sur fond de non dit ou de possible à dire. Isoler la sémiotique du vu, du touché, de l'entendu sans s'occuper de leurs relations n'est pas sérieux. Il en serait de même pour les sémiotiques isolées de la musique, de la peinture, de la photo ou du dessin.

Par parenthèse, on pourrait se demander si cette prise en considération de ce qui n'est pas spécialisé dans la fonction sémiotique n'aboutit pas à empêcher d'isoler un objet de la sémiologie au sens strict. On retrouverait ici ce qu'on a dit plus haut sur l'opposition des premiers sémiologues structuralistes à la pan-sémiotique de la signification et la limitation souhaitable à une sémiotique de la communication. Mais une telle restriction pose aussi problème. Au delà de ce qu'il veut dire en tant que traductible, on s'accordera sur le fait que tout message verbal a un style, montre une façon d'être non distincte de la façon de parler elle-même. Il semble arbitraire d'écarter cette monstration de la sémiologie. Mais sa sémiotique n'est pas celle du signe qui "vaut pour autre chose". De la même façon, on propose qu'on peut considérer la musique ou la peinture comme des sémiotiques si on admet au moins:

- que ce sont d'abord des sémiotiques de l'auto - monstration: le tableau ou la musique se montrent d'abord eux-mêmes, même si quelquefois ils peuvent être "portrait de" ou s'appeler "sacre du printemps". La signification esthétique est d'abord jouissance matérielle, un peu comme la tendresse n'est pas une signification visée

par un signifiant qui serait la caresse ou l'"enveloppement" dans le corps de la mère.

- Cette sémiotique ne comporte pas d'analyse en éléments: un contraste de couleurs n'est pas composé d'unités pas plus que le rythme d'une musique.
 - Le tableau ou le morceau de musique peuvent être commentés, ils ont la transcendance de l'objet perçu, c'est-à-dire qu'ils ne se réduisent jamais au discours qu'on peut tenir sur eux... il y d'autres déterminations, bien sûr, des sémiotiques de l'art. Mais cette capacité matérielle est primordiale. Si sémiologie il y a, elle ne doit pas risquer de "décorporéiser" son objet. C'est ce qu'on va retrouver sous d'autres aspects.
- c) Ainsi doit-on prendre en compte le fait que l'action constitue un type spécifique de signification, comme intelligible, dans la mesure où elle comporte des éléments subordonnés et des éléments centraux. Ce qu'on pourrait appeler le sens comme planification; Bruner⁸ a beaucoup insisté sur le fait que de grandes caractéristiques de la signification comme l'intentionnalité, l'organisation en fonction d'un but, les détours, tout cela était d'abord des caractéristiques de l'action et non pas du dire.
Mais inversement l'action est aussi épreuve du sens comme passivité par rapport à la résistance de l'objet, qu'il s'agisse de la matérialité de ce sur quoi on agit ou de l'outil lui-même. Il y a bien là dans la "sémiotique de l'action", surdétermination, irréductibilité au pur calcul fonctionnel.
- d) Mais que la culture soit d'abord culture matérielle, celle des objets complètement fabriqués ou celle des objets modifiés, forêts, champs, rivières..., dépasse la relation d'ustensilité. On pourrait prendre des objets comme la maison ou le chemin que je connais comme des paradigmes des significations surdéterminées du réel-sens d'un groupe et/ou d'un individu. C'est bien ce que cherchait à cerner Bakhtine⁹ quand il parlait de chronotope, d'espace-temps

culturel concret de chaque groupe et/ou de chaque individu, arrière-fond, source perpétuelle de sens inséparable de sa matérialité.

La corrélation du monde et du corps par lequel il se donne, ceci à travers les cultures qui font de ce qui nous entoure des monuments, au sens où un sens potentiel est inscrit en eux, cela pourrait faire l'objet d'une description infinie, en termes de "sémiologie matérielle" par opposition à la "sémiologie structurale".

- e) Il faudrait ajouter que toute action montrée à autrui devient sens en un autre sens: je montre à autrui ce que je suis, comment il faut faire, ma ressemblance-différence avec lui. Et, naturellement, que l'action montrée à autrui devienne signe vaudra aussi quand l'autre sera imaginaire et/ou qu'on se montre à soi-même.
- f) Peut-être pourrait-on alors opposer significations liées à l'action et significations qui n'aboutissent pas à un faire: le jouer pour jouer, le percevoir pour percevoir. Ceci dans un mélange complexe. Un peu comme on passe du manger par faim au manger par plaisir, au manger convivial ou ostentatoire. Ici encore, la diversité n'aboutit pas forcément à un décompte assignable.

Cette difficulté à décomposer se trouve en quelque sorte multipliée si on n'oublie pas le fait qu'il n'y a de signification que dialogue. Ou si l'on veut qu'on ne peut pas annuler la spécificité de celui à qui la signification se manifeste. C'est bien cependant ce qu'on fait, à mon sens, lorsqu'on s'efforce de présenter "la" structure d'un texte ou d'une oeuvre en général, comme si cette structure était une chose réelle et non pas un point de vue.

Signification et dialogue

On voudrait en effet sous ce titre indiquer, montrer, non expliquer, quelques aspects de la bizarrerie de l'objet sens par opposition aux modèles

de type transmission de l'information et/ou participation à un code commun qui permettrait la "bonne communication".

De façon très générale, on voudrait dire que comme dans le modèle sémiotique que nous donne la perception quotidienne il y a en général dans la sémosis monde et objets communs mais sans que cela implique qu'on puisse annuler la différence des points de vue. Certes, il est tout aussi illusoire de considérer les points de vue comme incommunicables que de les ignorer. Tout d'abord parce que "je" n'est pas une source ultime. Je suis pétri par les significations qui me sont transmises par l'autre, que ce soit par les modèles familiaux, les monuments culturels. Corrélativement, le monde pratique, culturel est plein de significations qui se donnent comme convergence ou coorientation entre mon monde et celui d'autrui. Sans d'ailleurs que, le plus souvent, cette intersubjectivité soit explicitement thématisée. Et, en même temps, cette convergence entre en conflit avec toutes les différences qui font qu'il n'y a d'identité de signification que sur le mode du point de fuite.

A partir de là, on pourrait opposer les significations fonctionnant dans des "conditions normales", dans le cadre social fait de communautés et de différences familières, où on sait ce qui peut ou doit être signifié et ce qui relève des non-dits partagés. Et au contraire toutes les modifications de cette circulation traditionnelle du sens:

- les irrptions provocatrices du paradoxal ou du scandaleux.
- les modifications du sens liées justement aux modifications de statut sémiotique, par exemple dans la transformation de l'objet religieux ou magique en objet esthétique ou dans la modification du dialogue amoureux entendu par un tiers... Ou encore dans la possibilité que la "réalité banale" devienne mythe ou que celui-ci se transforme en dérision.
- Tous les effets de circulation liés au fait que le récepteur n'est pas celui à qui c'était destiné et/ou la présence en chacun d'entre nous d'un récepteur indéterminé.
- Toute la constitution du dialogue fictif avec soi, à la fois irréalité

mimétique et, d'une certaine façon, juge ultime, au sens où il y a quelque chose de réel dans l'oubli du dialogue avec les "autres réels": il est partiellement vrai que Descartes a inauguré tout seul un nouveau mode de pensée. Mais il est aussi vrai qu'à vouloir "n'être fils de personne" il est tombé dans l'illusion de la fermeture de sa pensée sur elle-même. Car ce n'était pas une évidence "cartésienne", seul fruit de sa propre pensée qu'on puisse retraduire sans effet notable *cogito en sum res cogitans*.

Un peu de la même façon il y a bien un moment de la fascination par l'oeuvre d'art comme moment isolé, qui se transforme en erreur lorsqu'on fait comme s'il pouvait y avoir une "signification absolue" coupée du champ de sens constitué par les oeuvres passées ou contemporaines ainsi que par les lectures futures.

Ou encore, il y a le moment quasi monologique ou fermé si l'on veut de "la loi" ou de la "parole divine" et puis la succession infinie, l'ouvert des interprétations, reformulations et polémiques. Et aussi l'opacité impressionnante, la fermeture du rêve et l'ouvert des associations et discours que nous faisons à partir de lui ou sur lui.

On pourrait élargir cette opposition fermé/ouvert à l'opposition entre les significations assignables, localisables et celles qui ne le sont pas. Il est vrai que, parfois, une signification constitue une réalité assignable, où dire *il fait froid* veut dire "il fait froid". Mais le problème survient quand ce mode de signification devient le modèle de *la* signification.

Significations atmosphériques, événementielles, typiques, analogiques et autres...

Une certaine tradition a voulu opposer des significations analogiques, celle supposée continue de la relation de l'intensité du cri à l'intensité de la douleur et celles, digitales, passant par des signes disjoints porteurs d'informations discrètes. Cette dichotomie avait de surcroît l'intérêt d'opposer deux

types de fonctionnement des “machines à penser”. Mais il me semble qu’elle n’est pas adéquate. Dans le cas des signes matériellement discrets, rien n’oblige à ce que ce qui est signifié soit lui-même digital. Sans parler du fait que, normalement si l’on peut dire, la signification d’une phrase ou d’un texte ne se réduit pas à l’addition des significations locales. Mais surtout, l’essentiel de ce qu’on a essayé de cerner dans le cas de la musique et de la peinture, ça n’est pas la continuité, c’est l’impossibilité de séparer un signifiant en un signifié, c’est l’aspect adhérent de la signification (ce qui n’est pas la même chose qu’un aspect motivé). C’est bien, même s’il utilise le terme “analogique” sur son aspect d’inséparabilité à l’égard de la matière qu’insiste Bateson¹⁰ lorsqu’il nous rappelle comment “Les lions de Trafalgar Square auraient été des aigles ou des bouledogues, ils n’en auraient pas moins transmis le même message (ou un message analogue) relatif à l’Empire et aux prémisses culturelles de l’Angleterre du XIX^{ème} siècle. Cependant, comme le message aurait été différent si les lions avaient été en bois!”

C’est pourquoi on préfère parler de signification atmosphérique, comme associant les trois aspects:

- de l’impossibilité d’isoler signifiant et signifié, si l’on veut de signification adhérente,
- d’enveloppement, de signification non localisable,
- qui, corrélativement, ne constitue pas quelque chose de visé, d’identifiable corrélatif d’un sujet à distance de son objet. Qu’il y ait signification atmosphérique angoissante, rassurante ou inquiétante et qui ne se réduit pas à la désignation par ces adjectifs, qui davantage est difficile à dire ou à traduire de quelque façon, c’est bien ce qui caractérise fondamentalement une expérience “atmosphérique”, que ce soit celle de la maison familiale, d’être perdu dans une forêt, ou d’un rêve. On pourrait sans doute dire que la relation pratique au réel est celle qui tente de suspendre ce rapport atmosphérique. Qu’en revanche, on ne voit pas comment une expérience d’affect, qu’il s’agisse d’amour, d’abandon ou de quoi que ce soit, pourrait être expérience d’un ceci assignable, sans aucune

relation à l'atmosphérique... C'est la psychiatrie phénoménologique allemande qui, a, on le sait, essayé le plus obstinément de dire de telles significations atmosphériques¹¹⁻¹². Dans une autre perspective, on cite ici un texte récent d'Henri Grivois¹³ qui tente de cerner la description de la psychose naissante à partir du terme de *concernement* emprunté à Starobinski. Ainsi dans cet exemple (p. 15): "J. C. part en vacances. Elle rompt avec son cadre de vie habituel. Elle voyage à travers la France avec son mari et ses enfants. Elle a le sentiment d'une imitation: elle se sent entourée de gens qui lui signifient leur intérêt de multiples façons mais le plus souvent de façon dérisoire. Elle lit "Les oiseaux se cachent pour mourir". Tout le monde en fait autant et lit le même livre. On la nargue en l'imitant. C'est un signe et il y en a beaucoup d'autres. Elle est à la fois exclue de partout et cependant elle reste le centre de l'intérêt de tous. Le voyage se poursuit et chaque étape est l'occasion de vérifier le phénomène, donc d'en expérimenter l'extension extrême".

On reviendra sur le problème de ce que c'est que dire une telle expérience. Ici, on insistera seulement sur la passivité, l'étrangeté, l'impossibilité de distinguer ce qui est générique et ce qui au contraire caractérise la particularité c'est ce livre là qui est lu par les autres, pas n'importe lequel.

De cette opposition entre significations atmosphériques et localisées, on pourrait rapprocher l'opposition entre significations banales et événementielles. Que l'on prenne la situation de l'enfant par rapport à celle de l'adulte blasé, celle du voyageur étonné, celle du digne d'être dit sous-jacent au récit ou celle de "ce qui ne passe pas", qu'on retrouve dans la pathologie de chacun d'entre nous, cette caractéristique "faire événement" me semble irréductible à toutes les autres. On peut noter d'ailleurs qu'il y a des significations atmosphériques qui font événement et d'autres au contraire qui ne peuvent fonctionner que comme banales.

Une troisième direction, qui tout autant que les deux précédentes remet en cause l'opposition particulier-général (si un événement fait sens c'est bien autre chose que d'être un pur particulier) serait d'opposer significations typiques et significations marginales.

La notion de typique a déjà été développée depuis longtemps¹⁴. Dans son acception principale, elle renvoie au particulier éminent, celui qui montre mieux que tout autre la signification d'un ensemble. On peut donner facilement des exemples typiques d'animaux ou de fruits. Mais aussi de ce que c'est qu'être beau ou qu'aimer. Mais par opposition au sens de typique le plus souvent reçu, il ne s'agit pas forcément de ce qui est typique dans une collectivité donnée. Ce peut être du typique pour tel individu. Et le grand auteur est sans doute celui qui arrive à nous faire partager son typique à lui. On pourrait faire l'hypothèse que les interdits fonctionnent sur le modèle de la règle générique, alors que les morales positives seraient celles qui s'orienteraient en termes de modèles concrets.

Et, inversement, nous percevons tous des transgressions de la typicité: un fruit, un animal, une beauté ou une façon d'aimer bizarres. De même qu'une atmosphère peut être typique ou bizarre.

Toujours dans cette remise en cause de l'opposition général-particulier, on pourrait mettre l'accent sur toutes les significations *analogiques*. Comme on le sait le mot est chargé d'histoire. Il ne s'agit plus ici de l'analogie opposé au digital. On vise plutôt ce qui dans un champ ou un monde donné fonctionne un peu comme ce qui se rencontre dans un autre monde ou un autre champ: l'aigu d'une couleur un peu comme l'aigu d'un son, un rythme musical un peu comme une peinture, un récit un peu comme un rêve, sans parler du domaine traditionnel des métaphores entre le corporel et ce qui est supposé n'être pas ou pas de la même façon corporel. Si l'on veut ce qui la rend analogique, c'est qu'une signification atmosphérique n'est pas pure atmosphère: elle est en relation de communauté-différence avec d'autres atmosphères. Un peu comme les autres expériences de concernement dont parle Grivois sont en relation de communauté différente avec celle qu'on a rapportée. Que dire par exemple de celle-ci: (ibid p. 15) "A. d'emblée se dit au centre du monde: "C'est une meute, des femmes, des hommes, des enfants, des adolescents, des vieillards". Cette meute elle n'en connaît pas les intentions ou les définit de façon très variée, hostilité, protection? "Les gens rient, pleurent, hurlent, se moquent, me plaignent etc...". On la pourchasse. La meute des hommes comme des chiens l'entoure. Ils sont parfois menaçants. On la pousse à se suicider. Et si elle se suicidait? Ça arrangerait tout le monde! Elle va alors jusqu'à parler de son cadavre qui serait abandonné de

tous... ". On le voit, même si le texte de Grivois insiste surtout sur les ressemblances, les différences sont aussi constitutives pour celui qui les perçoit des modalités atmosphériques. Ce qui apparaît encore mieux dans le continuum-rupture entre atmosphères de celui qui les vit ou qui les rapporte, comme dans le livre que Peter Handke¹⁵ consacre à la fatigue ou plutôt aux fatigues, celles qui séparent et celles qui unissent, s'accompagnent ou non de honte, la fatigue avec laquelle on lutte et celle qui est notre amie, la fatigue de l'enfant à la messe de Minuit, celle de l'étudiant à l'Université celle des travailleurs ou celle (p. 16) qui "projette les jeunes amants loin l'un de l'autre". La continuité-différence fait partie du mode d'être même des atmosphères.

Mais cette relation d'analogie ou de correspondance renvoie au problème plus général de la possibilité ou non de traduire une sémiotique dans une autre et plus spécifiquement du rôle du langage à cet égard.

Significations, traduction et métalangage

Une tradition qui date au moins, je crois, de Hjelmslev, veut caractériser le langage par opposition aux autres sémiotiques en disant qu'alors que les autres sémiotiques (la mode, le jeu d'échecs, les feux de la circulation...) sont des sémiotiques fermées, le langage est une sémiotique ouverte, universelle, qui peut tout dire. Peut-être, mais à quel prix? - Et en tout cas pas toujours de la même façon. Pour prendre un exemple trivial, on peut certes caractériser un sentiment comme indicible, mais c'est assurément autre chose que de le décrire. Plus généralement, on devrait sans doute opposer la possibilité intralinguistique de parler avec des mots sur les mots et celle de nature tout à fait différente de se servir des mots pour renvoyer à une autre sémiotique. Comme lorsqu'on dit à quelqu'un qui connaît une ville A ou une personne A mais pas la ville B et la personne B que ces B sont "un peu comme" les A connus.

Ce "ne pas pouvoir dire vraiment" a souvent été évoqué, dans un style qu'on pourrait appeler bergsonien, quand il était question de dire le particulier, l'expérience "intérieure" alors que seul le réel commun banalisé serait

facile à dire. Assurément, il est plus facile à dire. Assurément, il est plus facile de dire “je t’aime” que de raconter avec exactitude la nature particulière de cet amour, la relation par exemple entre la “pulsion sexuelle” et le pas ou le moins sexuel, les ressemblances et les différences entre cet amour et ceux qu’on a éprouvés ou dont on a entendu parler, les variations propres à l’affect selon les jours, les occupations, la fatigue ou l’excitation, puis bien sûr le passage même du temps. Sans parler de la dialectique banale qui fait que le dire ne laisse pas les choses en l’état. Ce qui fait qu’un geste, une caresse, un sourire, un marcher ensemble montrent sans doute mieux l’amour qu’un discours théorique et bavard. Et on notera que les quatre termes, geste, caresse, sourire, marcher ensemble, que je viens d’utiliser ont simplement l’avantage de donner à voir ou à se souvenir. Montrer par les mots serait le contraire de réduire à des rapports discursifs. Ce qui peut s’illustrer par une plaisanterie facile: je regarde “caresse” dans le Petit Larousse “n. f. Attouchement tendre, affectueux ou sensuel. Litt. Frôlement doux et agréable: *les caresses de la brise*.”

Une telle “définition” pose assurément beaucoup de problèmes. La trichotomie “tendre, affectueux ou sensuel” est-elle une bonne conceptualisation? Suis-je vraiment obligé de choisir entre les trois? Et puis, naturellement, “attouchement” n’est pas terrible, surtout si on regarde sa définition “action de toucher, surtout avec la main”. Il est vrai que cela ouvre en moi le fil associatif de la question: “avec quoi d’autre peut-on toucher?”. Ce qui me procure une joie naïve et peu coupable. Toujours est-il qu’on accordera sans doute que le sens ou la signification (ce qu’on n’a pas - me semble-t-il - à distinguer dans une perspective intersémiotique) de “caresse” se manifestera mieux sur le mode d’expériences, d’exemples typiques d’associations ou d’atmosphères que sur celui de la pure transmission métadiscursive définitoire.

Un peu de la même façon, je crois qu’il ne peut y avoir un méta-discours théorique qui nous dise comment signifie le style d’un auteur. En tout cas pas, pour se référer à une dichotomie usuelle, sous forme d’expression d’un vécu déjà-là ou au contraire comme pure fabrication par la jeu des signifiants. Proust ou Joyce ne nous disent pas comment ils pensent lorsqu’ils n’écrivent pas. Mais leur discours n’est pas non plus une pure création, pure fabrication de sens par la seule vertu des mots tout seuls. Il y a quelque chose

comme une homologie entre les déplacements discursifs proustiens, les mouvements de sa phrase (que par parenthèse, on ne peut pas présenter dans l'espace, car des mouvements de mots ne sont pas des mouvements de points) ou dans le contrepoint entre trivialité du "réel" et cours du "discours intérieur" chez Joyce et les mouvements qu'ils amènent le lecteur à faire. C'est cela qui fait que le texte littéraire est à lui-même son "méta-discours partiel". Mieux que le discours théorique des auteurs ou d'autres. On pourrait parler ici d'une fabrication semi-ouverte d'un autre dans le lecteur. Semi-ouverte parce que je ne peux pas substituer purement et simplement ma réticulation personnelle à celle de l'auteur, ni non plus envisager une identité des deux réseaux. Et puis, bien sûr, mes habitudes, mes autres lectures tout cela va se mêler ou prendre au contraire de la distance. C'est dire qu'il y a méta-discours en termes de circulation du sens, non en termes de discours en survol qui dirait la vérité du texte.

Et si on s'interroge sur un tout autre discours, le discours technique: celui du mode d'emploi d'une machine, de la façon de faire un tricot ou de la recette de cuisine, les comprendre, ça n'est pas la possibilité de les reformuler verbalement, mais de projeter sur eux les savoir-faire, les tours de main non verbaux, de l'artisan, de celui qui sait tricoter ou du cuisinier. En quelque sorte le discours sera le fermé qui renvoie à l'arrière fond de cette pratique et ne fait sens que par rapport à cet arrière-fond. Ce n'est pas ici en lui-même que le langage est "universel", mais par sa possibilité de renvoyer à autre chose que lui.

Il me semble alors que le sens de l'assertion concernant l'universalité du langage se déplace. Si elle veut dire, prudemment, que le langage ouvre plus de possibilités qu'un code technique ou qu'un algorithme, c'est juste, mais peu intéressant. Le problème est plutôt de se demander si le dire nous donne l'essentiel des autres sémiotiques. Si, une fois qu'on a trouvé le système, on sait ce qui est vraiment digne d'être su. Un peu comme l'esthétique hégélienne pouvait dire la vérité de l'art, en classant selon leur proximité de l'esprit-logos les différentes formes d'art, la poésie par exemple comme plus spirituelle que la peinture.

Il me semble que c'est cette fonction d'ordre introduit par le langage qui doit être remise en cause ici. Ce qu'on peut dire sur l'objet perçu, le morceau de musique ou la peinture n'est "pas grand chose" face à ces trois

réalités. Ou pour reprendre un exemple qu'on a évoqué: c'est une chose d'essayer de traduire par divers discours l'expérience du "concernement". C'en est une autre de chercher à constituer un discours en survol sur la signification de cette expérience.

Peut-être alors devrait-on dire que la quasi-universalité du langage ne provient pas de sa capacité à "tout dire", encore moins à dire le sens de tout. Ce qui importe plutôt, c'est la diversité des modes de fonctionnement du langage: celui qui classe, celui qui explique par des causes, celui qui modalise. De même qu'il y a un ouvert des types de discours qui nous donnent des atmosphères, des événements, des exemples typiques ou des réseaux. Pour rappeler de nouveau Hegel, c'est l'opacité du langage, le fait qu'il a une matérialité, qu'il est un monument chargé de significations adhérentes qui fait sa force par rapport à la belle virginité ou l'algorithme. On se demandera alors plutôt ce que c'est que l'équivalent de couleurs, de musique, de violence, d'objets perçus, d'absence qu'on peut recevoir à travers et non par la langage.

Promenades discursive, savoir explicateur ou recherche des essences

A la question posée au début "Peut-on compter les sémiotiques?", on a essayé de montrer pourquoi on ne pouvait répondre "oui". Peut-être peut-on seulement tenter ce qu'on pourrait appeler une "présentation ordonnée et provisoire du désordre", en reprenant des points qui n'ont été qu'indiqués précédemment et sans revenir sur les multiplicités sémiologiques déjà présentées.

- a) Revenons tout d'abord sur le paradigme que constituent, me semble-t-il, les modes contrastés des façons d'être de la perception. On peut dire alors que les deux modes d'être opposés sont soit le renvoi soit l'"arrêt sensuel". Le renvoi, lorsque par exemple nous nous retournons dans la direction où nous avons entendu un bruit pour voir ou toucher ce qui nous a fait peur. Et on sait que c'est cette

possibilité de renvoi intersensoriel qui est aussi celui de la relative équivalence entre les perceptions des différents sujets, voire de sujets appartenant à des espèces différentes qui constituent le monde comme à la fois pratique et rassurant. Par opposition à l'autre monde, celui de l'étrange, du bruit la nuit qui n'est pas localisable. Ce serait l'opposition du traductible et du non traductible qui serait ici centrale. Elle-même analogisable dans bien des directions. Tout d'abord celle de la carte et du tableau. Une carte doit être traductible en une autre carte et finalement comporter une sorte de vérité adéquation. Sauf dans certains cas, ce n'est pas le cas du tableau qui se montre d'abord lui-même. On pourrait dire aussi que le premier monde est celui de la pratique, de la consommation, du lien moyen-fin. Alors que celui de la sensation comme telle, sur laquelle on s'arrête, relève plutôt du monde du sacré, de ce qui est fin en soi, de l'esthétique avant l'art.

- b) Ceci nous rapproche d'une autre polarité. Celle de la signification comme générique ou particulière. Un peu comme chacun d'entre nous est à la fois interchangeable et particulier. Et il serait vain de dire du mal de l'interchangeable, condition sine qua non de la pratique et aussi ce qui permet que la vie (du groupe) continue après la mort (de l'individu). Et en même temps, imagine-t-on un tableau ou un morceau de musique qui ne seraient que le représentant du générique du tableau ou du morceau de musique en général. Bizarre. Un peu de même que dans un roman les recours au code "gnomique" dont parle Barthes, au savoir général sur ce qui met les hommes en mouvement, la nature des femmes, la mentalité infantile etc... sont généralement ce par quoi les textes sont les plus faibles, justement parcequ'ils ne nous montrent rien. Et il me semble qu'une psychologie générale de la connaissance, de l'affect ou de l'attention, une sociologie générale du lien humain s'enfoncent, coupés de l'histoire, ses mélanges ou ses aléas dans les trivialités.

Peut-être, à partir de là, pourrait-on dire qu'on est dans un mauvais métadiscours lorsqu'on oppose les deux catégories elles-mêmes trop généra-

les de général ou de particulier. Entre les deux peut-être pourrait on dire que ce que fait l'objet culturel, c'est de nous donner du "pareil-différent", de l'alter-ego. Et, après tout, que nous donnent les romans, sinon nos alter-ego ou plutôt nous-mêmes comme pareils à nous-mêmes/différents de nous-mêmes, dans un "imaginaire" plus "réel" que le discours "réel" de la psychologie savante?

- c) De façon apparentée un troisième direction serait l'opposition entre ce qu'on pourrait appeler le pôle de la fermeture et celui de l'ouverture. Qu'il s'agisse de la perception centrée sur un objet ou un événement par opposition à la perception atmosphérique ou de l'opposition entre le pôle conceptuel du discours et son usage associatif-comparatif. Ou encore peut-on dire que le moment de la "création", celui où "les idées viennent" est du côté de l'ouvert. Celui de la relecture critique du côté du fermé. Comme la lecture par l'autre "réouvrira" le texte.
- d) Mais les choses bougent davantage encore en ceci que les significations analogiques dont on a parlé plus haut peuvent se transformer en significations mimétiques. Celle, tout d'abord bien sûr, de la reprise-modification de la tradition ou de la dérision. Mais aussi dans la variation intersémiotique, liée par exemple à ce que peut être un tableau d'architecture ou un tableau mimétisant la photographie.

Mais on notera que personne n'a jamais reproché à Matisse de ne pas avoir peint d'usines. De même qu'un poète ou un romancier qui oublie l'industrie ou un sexe sur deux ne se voit pas pénalisé pour autant. C'est plus compliqué pour un psychologue, un ethnologue, un philosophe ou un "sémiologue". N'est-il pas raisonnable de dire qu'oublier le travail, la douleur, la mort, le sexe ou ce qu'on voudra permet de condamner une certaine pensée? Les sciences de l'homme ne sauraient, me semble-t-il, à fins de scientificité, donner dans les joies du "petit secteur lui au moins bien connu". Mais il n'y a pas non plus de "savoir général", sinon toujours menacé par la violence et/ou la platitude, comme on l'a évoqué pour commencer. Alors?

NOTES

1. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*, Minuit 1980.
2. G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier 1958, p-p. 159-170.
3. U. ECO, *Le signe, Histoire et analyse d'un concept*, 1980, tr. fr. Labor, 1988, p. 66.
4. M. A. K. HALLIDAY, *Learning how to Mean*, Arnold 1975.
5. J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, 1945-1976.
6. Y. M. LOTMAN "La réduction et le déploiement des systèmes sémiotiques (Introduction au problème: le freudisme et la culturologie sémiotique) in Y. M. LOTMAN et B. A. OUSPENSKI (ed.), *Ecole de Tartu, Travaux sur les systèmes de signes*, tr. fr. ed. Complexe 1976.
7. On donne ici juste une indication dans une autre direction. Pour une part, il est vrai que la langue orale se développant ferme certaines des possibilités ouvertes par la chaleur du "langage corporel". Pour une part, elle s'ouvre vers d'autres possibilités. Même chose pour l'écrit par rapport à l'oral. L'écrit est d'abord violence, autorité, intangibilité. Mais la fixité même de l'écrit peut entraîner la possibilité ouverte du commentaire oral ou écrit. De même il serait dommage de croire pouvoir isoler comme le font certains auteurs une tendance dominante dans le passage d'une civilisation de l'écrit à la civilisation "audio visuelle". Ainsi ce que fait Régis Debray lorsqu'il écrit (*Cours de médiologie générale*, Gallimard 1991, p. 371), même si ses analyses sont quelquefois plus nuancées: "Aujourd'hui, la préséance n'est pas à la preuve mais au témoignage. Pas au discours, au locuteur. Pas à l'argu-

ment, à la "présence". Branchez-vous, tournez le bouton. On ne *démontre* rien à la télé mais on y *témoigne* de tout. Faites pareil.

Ainsi le veut le médium dominant. Ce n'est pas perversion de sa part mais obligation. D'où ce renversement: la Chair désormais commande au Verbe. L'énonciation à l'énoncé. Le ton au fond. Dans l'information de masse, l'énoncé chasse l'exactitude. Triomphe de la ligne Chair", etc....

En étant méchant, mais pas injuste, on dira que M. Debray par son propre style nous montre que ce n'est pas le médium, ce qui est sa thèse, qui fabrique le type de signification, car si un texte écrit fonctionne sans démonstration, à l'humeur, selon le mode qu'il condamne, c'est bien celui-là. Peut-être pourrait-on proposer que la généralité négative: les choses ne sont pas comme le dit M. Debray, est moins dangereuse qu'une généralité positive. Certes un médium ouvre des possibilités, en rend d'autres plus difficiles, il n'oblige pas.

8. J. BRUNER "De la communication au langage" in *Le développement de l'enfant, savoir faire, savoir dire*, tr. fr. P. U. F. 1983.
9. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, 1975, tr. fr. Gallimard 1978.
10. G. BATESON, *Vers une écologie de l'esprit*, tr. fr. 2 vol, Seuil, 1977, 1980. T1, p. 141.
11. L. BINSWANGER, *Introduction à l'analyse existentielle*, 1947, tr. fr. Ed. de Minuit, 1971.
12. W. BLANKENBURG, *La perte de l'évidence naturelle*, 1971, tr. fr. P.U.F. 1991.
13. H. GRIVOIS, *Naître à la folie, Les empêcheurs de penser en rond*, 1991.

14. On trouvera une mise au point dans G. KLEIBER, *La sémantique du prototype*, P. U. F. 1990.
15. P. HANDKE, *Essai sur la fatigue*, 1989, tr. fr. Gallimard 1991.

REFLEXIONS SUR LA CULTURE JUIVE ET SON "MODELE", LE HASSIDISME

Jacques GUTWIRTH (C.N.R.S., Paris)

La persistance bi-millénaire dans la Dispersion, ou Diaspora, du peuple juif venu de Palestine, la Terre sainte de l'Ancien Testament, a suscité nombre d'explications, notamment d'ordre économique. On a parlé de peuple-classe, de minorité intermédiaire, de peuple paria (Léon 1968, Raphael 1982, Sombart 1911, Weber 1970, Zenner 1980). Cependant, aucune théorie ne rend vraiment compte d'un processus complexe, économique certainement, - mais aussi culturel et religieux; processus qui a permis, malgré d'innombrables persécutions iniques, le maintien de cultures juives différentielles, principalement celle dite *ashkenaze* en Europe du nord (Allemagne, Pologne, Russie, Hongrie, etc.) et celle dite *séfarade* en Europe du sud (Italie, Espagne, Portugal, Maghreb).

A partir du moyen âge (Agus 1965, Léon 1968), les juifs résidaient souvent dans des quartiers spécifiques, les "ghettos", selon l'expression origininaire de Venise, ou dans des villes, les *shtetl*, en yiddiche "petite ville" (Ertel, 1982, Zborowsky & Herzog, 1952) où ils représentaient une forte proportion de la population, notamment en Pologne et en Ukraine. Ils y assuraient, dans des sociétés globales encore largement féodales, d'importantes activités artisanales, marchandes et monétaires, donc échangistes, contribuant ainsi au

développement de l'économie de marché, par exemple en Pologne et en Biélorussie (Weinryb 1973). De plus, les juifs avaient un savoir religieux - avec la pratique de la discussion talmudique - et un taux d'alphabétisation relativement élevé, ce qui leur assurait un "capital intellectuel" non négligeable, notamment face au paysans pauvres largement analphabètes. Ces savoirs-faire techniques et économiques, ce vécu religieux - en un mot cette *culture* - portent leurs fruits économiques et sociaux jusqu'à aujourd'hui, avec une forte présence des juifs dans les professions en "col blanc" - commerce, industrie, administration, université, recherche - aux Etats-Unis, pays capitaliste (Cohen 1983, Glazer 1958, 1972) comme dans l'ex-Union soviétique socialiste (Slutsky 1973), où, en 1984, avec 5.700.000 de personnes dans le premier, 1.575.000 dans le second, ils constituaient 76,6% de la population juive de la Diaspora (Schmelz & Dellapergola 1987)¹. Il y eut pourtant, surtout en Europe orientale, une période de misère et de prolétarisation, de la fin du 19^e aux années 1930-40, avec en conséquence une forte émigration aux Etats-Unis où, après une période ouvrière, la deuxième génération connut une mobilité sociale ascendante très rapide. Le bagage culturel, les valeurs et l'éthique associées à la religion judaïque, même si celle-ci n'est plus pratiquée par nombre d'émigrants, jouent un rôle important pour cette ascension sociale.

Cependant la culture et la religion judaïques sont associées à des normes sociales séparatrices, dont les fondements majeurs sont les prescriptions venues de la *Torah*, l'ancien Testament et des commentaires talmudiques synthétisés dans un code des lois judaïques, le *Schoulchan-Arouch*, rédigé au 16^e siècle par Joseph Caro. Ainsi, *Deutéronome*, 7, 3 fonde un interdit social essentiel, celui du mariage exogame, "mixte" (Schereschewsky, 1971). Le refus du mariage "mixte" est souvent défendu aujourd'hui par nombre de juifs non religieux soucieux de leur identité. En Israël, où le mariage civil n'existe pas, les rabbins orthodoxes - qui se veulent rigoureusement fidèles aux prescriptions de la *Torah* - ont, au sein de la population juive, le monopole du mariage; or ils refusent rigoureusement toute union "mixte" (sauf par conversion du partenaire *goy*, gentil).

Les cultes religieux communitaires - il y faut dix adultes (de plus de treize ans) mâles - quotidiens, sabbatiques et festifs, et enfin l'étude orale talmudique, elle aussi largement pratiquée en groupe (Heilman, 1983) -

permettent aux juifs pratiquants de vivre, dans un oratoire ou une synagogue, d'intenses rapports sociaux liés à un vécu culturel distinctif, véhiculé par une langue spécifique, l'hébreu avec, notamment dans la Diaspora, l'adjonction fréquente d'une seconde langue mixte - yidiche, judéo-arabe, judéo-espagnol (selon l'aire d'origine des intéressés). Les prescriptions et interdits religieux alimentaires, le système de la *cashrout*, forment l'armature d'une cuisine particulière qui contribue à la convivialité et au renforcement de la famille nucléaire et étendue (Bahloul, 1983), et aussi à un refus de convivialité avec les non-juifs, puisqu'on ne peut partager leur repas. Cependant, l'insertion dans les sociétés englobantes et enfin les pratiques économiques, artisanat, commerce, etc - ont toujours suscité des relations suivies avec les "gentils", d'où au coeur des communautés juives, des conflits incessants entre autorités religieuses et fidèles, quant aux limites et aux aménagements autour des Lois. Dès le 18^e siècle, mais surtout à partir du 19^e siècle, après la Révolution française et avec le développement du capitalisme industriel et l'avènement de sociétés démocratiques, lorsque l'appartenance religieuse n'est plus imprescriptible ni obligatoire, la pratique religieuse et l'observance des règles de séparation (principalement *cashrout* et endogamie) se dégradèrent rapidement (Katz 1961); des confessions moins exigeantes surgirent, notamment la Réforme en Allemagne (Katz 1973), plus tard influente aux Etats-Unis. Par contre, et comme de manière compensatrice, dès le 18^e siècle en Pologne et en Biélorussie, apparut une nouvelle tendance religieuse, de type mystique et ultra-pratiquante, le *hassidisme*. Les adeptes, les *hassidim* (littéralement les "pieux"), fidèles de dynasties de *rebbe*, chefs spirituels, disciples du Baal Shem Tov (1700-1760), fondateur du mouvement, continuaient, dans des regroupements volontaires, à vivre intensément une religiosité affective mêlée de pratiques magiques et thaumaturgiques, avec en même temps une fidélité littérale aux prescriptions judaïques, ce qui permit d'ailleurs au 19^e siècle la réconciliation et parfois la fusion avec les communautés orthodoxes traditionnelles, au départ adversaires résolus du hassidisme. Celui-ci domina désormais largement la religiosité dans ces régions.

L'importance religieuse, culturelle et sociale du hassidisme est donc considérable car il prévaut dans le secteur le plus nombreux du judaïsme, notamment en Pologne où, en 1939, à la veille de la seconde guerre mondiale et du tragique génocide nazi, vivaient 3 millions de Juifs. Toutefois, dans les

mêmes régions naquirent aussi à la fin du 19^e siècle, surtout parmi les Juifs prolétariés, les principaux mouvements pronant une culture juive laïque et socialiste, et enfin, plutôt dans les couches de classe moyenne, le sionisme voulant le “retour” en Terre promise. Par ailleurs l'idéologie de l'assimilation aux cultures nationales dominantes faisait également son chemin, principalement en Allemagne et en France et enfin aux Etats-Unis, où émigraient nombre de Juifs venus de Pologne, d'Ukraine ou de Russie.

Cependant au 20^e siècle, les discriminations antisémites, les persécutions persistantes, puis le génocide nazi et enfin, d'une autre manière, à partir de 1948 la fondation de l'état d'Israël, ont largement contribué à ralentir la dissolution de l'identité juive (Gutwirth 1989, Woocher 1986). En Israël, une culture nationale se constitue, tandis que dans la Diaspora les références majeures de l'identité juive sont précisément le soutien à l'état d'Israël, ensuite un minimum de pratiques religieuses notamment festives - la Pâque, le jour du Grand Pardon, *Chanouka*, la fête des Lumières. D'autre part l'idéologie du sionisme, comme les fondements constitutifs de l'état d'Israël, s'appuient sur le messianisme religieux, l'histoire et les prescriptions bibliques. Ainsi, en Israël, les astreintes du sabbat et des fêtes juïques et bien d'autres règles religieuses, notamment celle du mariage, marquent, bon gré ou mal gré, la vie de tous les citoyens, observants ou peu pratiquants, même si ces derniers sont majoritaires.

Dans la Dispersion, notamment en France et aux Etats-Unis, mais aussi ailleurs, le recul contemporain de l'antisémitisme (du moins jusqu'à il y a peu), avec en corrélation l'intégration, parfois l'assimilation totale, font qu'une culture juive intensément vécue n'est plus le fait que de minorités (3 à 5%) groupées dans des communautés hassidiques et orthodoxes résidant, un peu à la manière du moyen âge, mais cette fois volontairement, dans certains quartiers (Gutwirth 1970, Mayer, 1979), que l'on trouve à Anvers, à Montréal, à Brooklyn, enfin à Bné Brak et à Jérusalem en Israël. On note toutefois depuis quelques années une recrudescence religieuse, notamment au sein des communautés hassidiques Loubavitch (adeptes du *rebbe* de Loubavitch), constituées en partie par des *baaléi-Techouvéi*, des “repentis” revenus à la foi. Ce phénomène est perceptible en Amérique du Nord mais aussi en France (Shaffir 1974, Podselver, 1986). Symboliquement ces hassidim présentent un aspect très distinctif - barbe, chapeau noir ou toque de fourrure (*shtramel*),

etc., - tandis que les femmes se contentent de “tenues modestes” moins marquantes et se couvrent la tête ou portent des perruques. Dans les communautés orthodoxes et hassidiques la fidélité aux prescriptions judaïques et aux pratiques rituelles est maximale. Les familles sont nombreuses et l'endogamie y est très strictement observée. La plupart des groupes disposent d'écoles permettant d'assurer parmi leurs enfants la continuité de leur mode de vie.

Selon qu'elles adhèrent à telle ou telle dynastie de rebbe, les diverses communautés hassidiques connaissent des différences de coutume, mais toutes n'en vivent pas moins très intensément une culture juive distinctive dans un milieu social, sinon clos, du moins fortement replié sur lui-même.

Les communautés hassidiques et orthodoxes, héritières des traditions religieuses pluri-séculaires assurent donc un maximum de culture juive spécifique; elles constituent ainsi, diachroniquement et synchroniquement des “noyaux génétiques”, des paradigmes religieux, sociaux, d'une culture juive différentielle.

NOTES

1. Israël constitue socio-professionnellement un cas très différent car les trois à quatre millions d'israéliens juifs n'y sont pas une minorité mais la majorité d'une population économiquement plus diversifiée.

A noter également la diminution récente de la population juive dans l'ex-Union soviétique, surtout à la suite de migrations vers Israël; en 1989 le “recensement des peuples de l'U.R.S.S.” ne dénombre plus que 1.361.721 juifs. Ils sont certainement encore moins nombreux aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

- AGUS, Irving S., *Urban Civilization in Pre-crusade Europe. A Study of Organized Town-Life in Northwestern Europe during the Tenth and Eleventh Centuries based on the Responsa Literature*, New York, Yeshiva University Press, 2 vol., 1965.
- BAHLOUL, Joëlle, *Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, Paris, Ed., A. M. Métaillé, 1983.
- COHEN, Steven M., *American Modernity & Jewish Identity*, New York, Tavistock, 1983 4:76-97.
- ERTEL, Rachel, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne*, Paris, Payot, 1982.
- GLAZER, Nathan, "The American Jew and the Attainment of Middle-Class Rank: Some Trends and Explanations" in Marshall Sklare (ed.) *The Jews. Social Patterns of an American Group*, New York. The Free Press, London, Collier-Macmillan, 1958:138-146.
- GLAZER, Nathan, *Les Juifs américains. Du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Calmann-Lévy 1972 (trad. de l'américain, 1^{er} éd. 1957):158-159.
- GUTWIRTH, Jacques, *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Ed. de Minuit, 1970.
- GUTWIRTH, Jacques, "Les Juifs américains, L'ère de la quatrième génération", *Etudes*, janvier, 1989:107-116.
- HEILMAN, Samuel, *The People of the Book. Drama, Fellowship and Religion*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1983.
- KATZ, Jacob, *Tradition and Crisis, Jewish Society at the End of The Middle Ages*, New York, The Free Press of Glencoe, 1961.

- KATZ, Jacob, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- LEON, Abraham, *La Conception matérialiste de la question juive*, Paris, EDI, 1968 (1^{re} éd., 1946).
- MAYER, Egon, *From Suburb to Shtetl. The Jews of Boro Park*. Philadelphia, Temple University Press, 1979.
- PODSELVER, Laurence, "Le mouvement Loubavitch: déracinement et réinsertion des Sépharades", *Pardès*, 1986, 3:54-68.
- RAPHAEL, Freddy, *Judaïsme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris, P.U.F., 1982.
- SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion "Mixed Marriage" in *Encyclopaedia Judaica*, t. 12:168-169.
- SCHMELZ, U. O., & Sergio DELLAPERGOLA, "World Jewish Population, 1984", *American Jewish Yearbook*, The American Jewish Committee, New York & The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1987:331-338.
- SHAFFIR, William, *Life in a Religious Community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Toronto, Montréal, Holt, Rinehart & Winston of Canada, 1974.
- SLUTSKY, Yehuda, "Russia" in *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971, t. 14:482-487.
- SOMBART, Werner, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Dunker und Humblot, 1911.
- WEBER, Max, *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970, trad. de Freddy Raphaël, 1^{re} éd., all. 1920).

- WEINRYB, Bernard D., *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1972: chap. 3: 56-70.
- WOOSER, Jonathan, S., *Sacred Survival. The Civil Religion of American Jews*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1986.
- ZBOROWSKI, Mark & HERZOG, Elizabeth, *Life is with People, The Culture of the Shtetl*, New York, Schocken Books, 1962 (1^{er} éd. 1952)
- ZENNER, Walter, "American Jewry in the Light of Middleman Minorities Theories", *Contemporary Jewry*, 1989, 5, 1: 11-30.



1. Issachar Dov Rokcach, troisième *réb*be de la dynastie hassidique de Belz, accompagné de fidèles, lors d'une cure thermale (entre 1920 et 1926).



2. Ytchak Gewurzman, dit "rèb Ytsekl", fondateur d'une dynastie hassidique installée à Anvers, Belgique, après la 2ème guerre mondiale (photo probablement prise en 1966).



3. Un *hassid* de Belz, portant une toque de fourrure cérémonielle, *shtramel*, entouré de ses amis, peu de moments avant son mariage (1964).



4. *Hasidim* de Belz observant la parade de la fête de Lag be Omér, à Crown Heights Brooklyn (mai 1976).

ANTROPOLOGIA DE LA PALABRA: EL CASO DE UN GRUPO MAYA

Perla PETRICH (Univ. de Paris VIII)

Por lo general se cree acceder a una lengua a través del aprendizaje del vocabulario y la sintaxis que le es propia. Pocas veces el interés va más allá de esa estructura aparente y se plantea la necesidad de conocer cuáles son las relaciones simbólicas que el individuo establece con su lengua, cuál es el sistema conceptual que subyace a los múltiples discursos posibles. Sin embargo, este tipo de investigación es indispensable en el caso de un estudio etnolingüístico que se proponga conocer en profundidad de qué manera el grupo organiza y transforma el mundo a través de la palabra que lo identifica. El propósito de este artículo es intentar avanzar en esta dirección, para ello en la primera parte se ofrecen algunas indicaciones prácticas sobre la forma de orientar una encuesta sobre la palabra y en una segunda se presenta el resultado de un estudio realizado, según esta orientación, sobre los mochós, un grupo de origen maya.

I. Encuesta sobre la palabra

Un primer paso en la encuesta consiste en establecer los diferentes tipos de palabras, es decir, los nombres locales dados a los discursos teniendo en cuenta:

– **La calidad acústica de la palabra:**

“murmurar”, “hablar entre entre dientes”, “hablar en voz baja”, “susurrar”, etc.

– **La categoría social del locutor**

¿Qué nombre se da, por ejemplo, a los discursos del curandero (“*palabras sagradas*”, *oraciones*”, *parlamentos*”...)? ¿A los de las autoridades tradicionales? ¿A los del brujo? ¿A los de la gente común?, a la de los niños?, etc.

– **El estado anímico del locutor**

Ciertas situaciones de extrema tensión emotiva dan lugar a tipos específicos de discursos y esto, a veces, independientemente de la categoría social del individuo. Conviene en este caso averiguar, por ejemplo, qué nombre se da a las palabras de un hombre envidioso (“*palabras de envidia*”, “*palabras traidoras*”, etc.), ¿A las de un hombre enojado? (por ej. “*palabras negras*”, “*palabra ardientes*”, etc). ¿Cómo se denominan las palabras de burla, celos, hipocresía, lisonja? ¿Cómo se designa la palabra mentirosa, necia, desvergonzada?

Si aunamos este criterio con el de la clasificación anterior (establecida según el rango social del locutor), podemos determinar cuáles son las palabras que se consideran negativas y cuáles positivas, a quién se las atribuye y cómo se las califica (por ej. “*frescas*” / “*calientes*”, “*ardientes*”, “*puras*” / “*impuras*”, etc.).

Es importante distinguir los niveles de eficacia de cada tipo de discurso ¿para qué sirven y cuál es el límite de su poder? (por ej. la “*maldición-palabra ardiente*” por excelencia- provoca la muerte a menos que intervenga la palabra “*fresca*” del curandero, la única con suficiente poder para anularla).

– El cuerpo y la palabra

Las palabras según su carácter y/o eficacia pueden concebirse originadas en distintos órganos del cuerpo (*entre los mochós las palabras de envidia se consideran generadas en el estómago -centro de la emotividad-, las palabras cotidianas y comunes en la cabeza y las palabras sagradas, ya sean positivas o negativas, en el centro vital que se imagina como una sombra situada en el corazón*).

En este caso se debe averiguar si se aprenden palabras nuevas durante el sueño (*el centro vital puede desprenderse del cuerpo durante el sueño y vagar aprendiendo palabras que el individuo recordará al despertarse*).

– El contexto de enunciación

El tipo de circunstancia o momento en que se lleva a cabo un discurso puede servir también como referente para establecer distinciones fundamentales. Suele hablarse de “palabras atadas” (*dependientes de un contexto preciso*), “palabras enfáticas” (*las dichas por las autoridades en determinadas circunstancias: fiestas, acogida de visitantes, etc.*), “palabras matutinas” / “vespertinas” (*los discursos pronunciados por la autoridad o el jefe de familia para exponer ciertos proyectos o problemas que aquejan a la familia o a la comunidad*), “palabras dolidas” (*lamentos fúnebre pronunciados por los deudos durante el velorio y/o el momento del entierro*), “palabras de casamiento” (*pedido de la novia*), de “bautismo”, de “fiestas” (*diálogos rituales entre “civilizados y salvajes” durante la fiesta del Carnaval*).

Circuitos de la palabra

En este caso se debe interrogar sobre la autonomía o no de la palabra proferida ¿se la concibe como duradera, capaz de “buscar” a su destinatario? ¿Cómo se desplazan las palabras? (*por ejemplo a través de “buenos o malos aires”*) ¿Cuáles son aquellas que exigen un determinado acompañamiento

ritual y en qué consiste el mismo (*la palabra del curandero, por ejemplo, va generalmente acompañada y precedida de una serie de ritos*) ¿Por dónde penetra la palabra negativa y por dónde la positiva (*oído, cuello, espalda, articulaciones, etc.*) ¿Cómo se definen las distintas modalidades de audición? (*oír algo sin responder, escuchar con atención, oír con placer, oír consintiendo, etc.*) ¿Cuáles son las palabras que no deben pronunciarse y los temas de conversación y/o relatos que deben evitarse? Tener en cuenta el rango social de las personas (*es posible que el curandero, cuya palabra tiene el poder de la invocación, no deba hacer alusión o citar el nombre de ciertos personajes o divinidades consideradas negativas; algunos grupos establecen como norma de buena conducta que nunca se pida de comer o que, antes de aceptar una invitación o un ofrecimiento de ayuda, se responda negativamente -por lo menos dos veces- y que sólo se acepte ante la insistencia del interlocutor*).

Es conveniente en este caso establecer, a través de un esquema, la red posible de intercomunicaciones: interlocutores, receptores, destinadores, mediadores, etc. (*por ej. intercambio de mensajes entre divinidades del mundo subterráneo y el brujo. Entre el brujo y las personas que solicitan sus servicios*). También se debe encuestar sobre otros tipos de lenguaje: ¿existe un lenguaje especial en el caso de las prácticas adivinatorias, propiciatorias, etc. (*lenguaje de las cenizas, el fuego, los granos*) ¿Los muertos hablan a los vivos y en caso afirmativo ¿cómo se establece la comunicación?

En cuanto al universo de los curanderos y/o brujos se debe tener en cuenta la terapia empleada por el curandero para “proteger” de las palabras consideradas “calientes” y/o “ardientes” (*libaciones, sacrificios de animales, quema de copal, etc.*) ¿Quién, cuándo (*al anochecer, a medianoche ...*) y para qué recurre a la palabra del brujo? ¿y del curandero? (*para vengarse de alguien, para provocar la muerte de un enemigo o, por el contrario, para “borrar” las palabras “negativas”, para “sacarlas” del cuerpo de la víctima, etc.*). ¿Cómo se definen esas palabras? (*“palabras de encanto,” “palabras malditas,” etc.*). Formas de remuneración en ambos casos (*regalos, precio fijado de antemano, intercambio de servicios, etc.*). ¿Se ejerce la ventriloquia? (*el curandero, por ejemplo, reproduce las palabras y el tono de voz de determinadas divinidades cuando se dirige a sus pacientes*). ¿Se oculta detrás de una manta y parodia la voz de las divinidades?

— Alimentos y estímulos de la palabra

¿Alguna sustancia, preparado o comida se concibe como alimento de la palabra y/o la voz? Si se trata de una bebida ¿quién la prepara y quién la bebe? ¿Cómo se estimula la palabra? ¿Cómo se reaviva el recuerdo de ciertas palabras que el tiempo parece haber borrado de la memoria del locutor? (*por ej. con el humo del cigarro o de la pipa; con la ingestión o la masticación de excitantes o alucinógenos, etc.*)

— Literatura oral

Se debe partir del campo semántico, es decir, establecer los nombres con los que se reconoce al que cuenta (relator), a los que escuchan (auditorio) y lo que se cuenta. ¿Cómo se denomina el relato que se refiere a un hecho corriente, una anécdota? ¿y uno que hace reír? ¿y uno que da miedo (*de aparecidos, de demonios..*) ¿y uno que trata sobre los orígenes (*del maíz, de la luna...*). El encuestador siempre debe emplear perífrasis para evitar la utilización de los términos que en español definen las categorías discursivas. Por ejemplo, no se pedirá que relaten un “mito” sino “una historia que cuenta de dónde viene el maíz, la lluvia”, etc. Después de haberla escuchado se preguntará qué nombre se da a este tipo de relato. En muchos casos, los géneros en la lengua se definirán a través de una perífrasis -que el encuestador verificará como auténtica y no como una traducción de la que él mismo propuso- o una palabra compuesta. En ambos casos se deberá proceder a un análisis minucioso de los componentes para poner de manifiesto su valor sémico.

— Géneros discursivos

Una vez reunida una lista general a partir de las nomenclaturas locales se clasificarán los géneros teniendo en cuenta si se trata de discursos que admiten pocas o ninguna innovación y si su temática es fija o improvisada. Estos criterios permitirán establecer tres grandes categorías:

- discursos tradicionales codificados (*por ej. las oraciones del curandero, las imprecaciones del brujo, los mitos, los rezos, los proverbios, canciones, etc.*)
- discursos tradicionales pero no codificados (*ciertos relatos históricos, técnicos, etc.*)
- discursos cotidianos (*informaciones precisas, conversaciones, historias de vida, relatos y/o explicaciones de sueños, etc.*) ¿Se establecen géneros a partir de diferencias de tipo “historias oídas” (*historias míticas, los parlamentos de las autoridades tradicionales, etc.*) / “historias vividas”. (*Por ejemplo, en México o Guatemala las historias sobre el Cadejo, el Sombrerón, La Llorona, que testimonian de supuestas experiencias personales -haber visto u oído a estos personajes e, incluso, haber sido atacado por ellos- y son conocidas y relatadas por todos, sin distinción de sexo o estatuto social.*)

— Estilo y forma de la tradición oral

Establecer las fórmulas fijas de introducción y conclusión.

En el caso del lenguaje sagrado (*oraciones, parlamentos, cantos, etc.*) ¿existe alguna unidad estilística que se repite? (*en las lenguas mayas: la asociación de dos términos -"mano-pie", "boca-corazón", etc.- dentro de estructuras sintácticas similares*).

En el plano gramatical: observar si la sintaxis es más simple -o más compleja- en relación con otros géneros (*comparar, por ejemplo, la sintaxis de las historias míticas con la de los diálogos rituales*)

Acompañamiento musical: considerar la posibilidad de que ciertas partes sean recitadas y otras cantadas, etc.

Otros sistemas de comunicación

— El silencio

¿Qué tipo de silencio se considera positivo y cuál negativo? ¿Cómo se califica, por ejemplo, el silencio de una persona que, sin razón aparente, se aísla negándose a responder a las preguntas que le dirigen o no interviene en las conversaciones y adopta una actitud taciturna? (*entre los mochós, por ejemplo, se considera que está calentando palabras en su interior, que está "cocinando palabras malas"*)

¿Cuáles son las circunstancias que imponen silencio? (*rituales, fiestas, presencia de ancianos, padres, personas desconocidas, etc.*).

¿Existe un silencio obligatorio asociado a lazos de parentesco (*entre los trumai, por ejemplo, está prohibido dirigir la palabra a los suegros*)?

¿En qué circunstancias el silencio se interpreta como una reprobación? (*entre los trumai una falsa nota de una flauta sagrada provoca la interrupción de la ceremonia y el silencio reprobatorio de toda la concurrencia*)

¿Cuáles son las pausas de silencio admitidas y/o obligatorias en la conversación? (*entre los mochós es necesario marcar con un silencio, más o menos prolongado, la transición entre una conversación general y otra circunscrita a un tema particular y preciso; las reglas de buena conducta estipulan que todo visitante se mantenga en silencio durante algunos minutos antes de abordar cualquier tipo de conversación, etc.*).

— La mirada

¿Frente a quién se sostiene la mirada y ante quién se la baja? Tener en cuenta todas las posibilidades de interacción: jóvenes-adultos; hombres-mujeres (solteras / casadas); autoridades-hombres comunes; etc.

— El gesto

¿Qué tipos de gestos acompaña cada discurso? ¿En qué casos el gesto reemplaza la palabra? (*por ejemplo, en ciertos relatos la persona que cuenta*

puede hacer un gesto pornográfico pero no puede pronunciar la palabra correspondiente).

¿Qué gestos están prohibidos a las mujeres, a los niños, a los hombres?

¿Se habla por señas? *(en contexto de enunciación cotidiana, por ejemplo, el lenguaje gestual de las manos en el caso de los niños).*

II. La palabra mocho

Como ejemplo de aplicación de la encuesta anterior presentaremos a continuación el resultado obtenido entre los mochós, un grupo de origen maya de México. En este caso nuestro interés estuvo orientado a demostrar que, si bien es frecuente que las lenguas minoritarias desaparezcan cuando la política estatal favorece una lengua oficial, este fenómeno de unificación lingüística resulta en muchos casos aparente debido a que ciertos sectores resisten a todo intento reduccionista.

Nuestro análisis se centró en los mecanismos de adaptación y resistencia de la población que, por una parte, han permitido asumir los cambios y, por otra, desarrollar la etnoresistencia. Situación presente que no deja de evolucionar y que sólo puede ser aprehendida en su dinámica de cambio.

En este trabajo, en primer lugar, se describen las relaciones simbólicas que el grupo mantiene con su lengua; en segundo, se plantean las consecuencias que provocan los contactos entre esta lengua y el español¹.

La situación del grupo

Los mochós, uno de los grupos menos conocidos de la familia maya, se encuentran radicados en los barrios periféricos de la municipalidad de Motozintla, al sur-oeste del estado de Chiapas. Hasta 1882 -fecha de un tratado de límites- esta localidad formaba parte de Guatemala pero, a partir de ese momento, se integra a México².

Desde la época prehispánica esta región, lugar de pasaje obligatorio entre la montaña y la costa, fue escenario de permanentes intercambios comerciales. Diferentes grupos mayas, e incluso los aztecas³, se detenían en

Motozintla que era paso obligado. En la época de la colonia esta situación continuó invariable pero sumándose a los comerciantes un nuevo protagonista: el mestizo.

Los mochós, a pesar de la estrecha relación mantenida con los otros grupos, habían logrado conservar su especificidad. Esta situación cambió radicalmente después de la anexión de su territorio a México. Este hecho favoreció el establecimiento de los mestizos en el centro de Motozintla, quienes no tardaron en apoderarse del poder económico y político y erradiar, real y simbólicamente, a los mochós hacia la periferia. Los cambios se aceleran entre 1930 y 1940⁴: una política de unificación se pone en marcha con la finalidad de asimilarlos a la "cultura nacional". Se realizan campañas de alfabetización en español, se suspenden las relaciones comerciales de Motozintla con Guatemala y, sobre todo, se prohíbe utilizar la ropa tradicional y hablar la lengua (el mochó o motozintleco). Los contactos con la lengua española, además de las medidas impuestas por el gobierno provocan, al menos en apariencia, la desaparición del motozintleco. Sin embargo, en 1967 un censo demuestra que aún existen hablantes de esta lengua (Navarrete, C., 1978:16).

Si bien actualmente es posible encontrar locutores de mochó -no más de cien y todos mayores de cincuenta años- se trata de sujetos cuya práctica lingüística se encuentra sometida a fuertes tensiones. En efecto, es frecuente constatar que los mochós declaran haber "olvidado" la lengua puesto que se avergüenzan de ella. El hecho de hablarla significa que el individuo asume un rasgo de identidad negativo, de ahí el rechazo de su práctica. A pesar de que en el barrio el mochó continúa siendo el medio de comunicación entre los viejos, apenas se encuentran fuera y en contacto con el mundo mestizo, recurren al español. Para los jóvenes - todos escolarizados - el español es la lengua vehicular, la única que permite acceso a un trabajo remunerado y a mejores condiciones de vida. Además se trata de la única lengua escrita. Incontestablemente el español representa el medio más importante de promoción social. Todos, en consecuencia, desean conocerlo y poder utilizarlo con corrección. Este imperativo provoca el rechazo de los jóvenes ante el aprendizaje del mochó y obliga a los viejos a confinar la lengua materna al medio familiar o a utilizarla sólo durante las ceremonias religiosas oficiadas

por las autoridades de la comunidad. En este último caso la lengua cumple una función puramente simbólica.

Es también necesario tener en cuenta que la práctica de la escritura como medio privilegiado de transmisión y adquisición de conocimientos ha modificado profundamente la vida del grupo. En estas circunstancias la lengua mochó, de tradición oral, resulta inoperante como sistema de educación. Los jóvenes, iniciados a un modo de aprendizaje basado en la escritura, no son capaces de apreciar y asimilar los conocimientos transmitidos oralmente. De este modo toda la tradición oral, que constituía la base de la vida comunitaria, desaparece por falta de auditores. Los ancianos se quejan⁵: *“ahorita puras letras de escribir... ya no les cuento más historias a mis hijos ni a mis nietos. No pues ¿cómo van a saber si no están estudiando eso? ahora están estudiando puras letras de escribir, puros estudios de otra forma... los muchachos no hablan mochó pues, claramente, porque en la escuela les exigen estudios de libros, allí todo es pura copia... ya sale el libro, ya lo leen. Además seguro que les da vergüenza... sí, aquí hay muchos que saben el idioma pero no lo hablan de pura vergüenza y cuando uno se los encuentra en la calle en pura castilla hablan pues, ha de ser de vergüenza pues, no quieren hablar. A los muchachos nosotros les estamos enseñando y ellos ahorita lo olvidan”*. Los ancianos, los únicos conscientes de esta situación, critican una escolarización que no tiene en cuenta los valores de la oralidad la cual, durante siglos, permitió transmitir el patrimonio cultural; para ellos la lectura es una forma extraña y ajena de aprendizaje. El papel no puede “decir”, en consecuencia no puede “crear” como lo hacen los discursos orales que encierran el conocimiento de los antepasados, el verdadero conocimiento. El papel sólo puede “copiar” lo que ha sido dicho. Esta contradicción entre dos formas de conocimientos resulta inconciliable en el presente puesto que para los jóvenes la condición para integrarse a la nueva situación socio-económica es haber accedido a la escritura y aceptar el mensaje escrito como incontestable.

La percepción de la lengua⁶

La población mochó no ha cesado de crear mecanismos de absorción y rechazo frente al modelo propuesto por el Estado. Las personas mayores aprendieron el español pero defienden el patrimonio cultural de la comuni-

dad y, en particular, la lengua materna. Por su parte, los jóvenes rechazan todo aquello que los liga a sus orígenes indígenas. Algunos aceptan sin cuestionamiento los valores oficiales que se proponen como fuente de progreso y modernidad; otros lo hacen con reticencias. Estas diferencias tienen causas profundas. Para intentar conocerlas intentaremos en primer lugar, establecer cuáles son las relaciones que los mochós mantienen con la lengua tradicional para poder, en segundo lugar, evaluar la amplitud de los cambios lingüísticos suscitados por la implantación del español como lengua vehicular.

El poder de la palabra

Para los mochós hablar no significa solamente aprehender y organizar el mundo sino fundamentalmente transformarlo. La palabra, según su concepción, además de reconocer y nombrar, modifica el estado de los seres y las cosas.

Las claves del universo de la comunicación se encuentran en frases que cualquiera puede decir o escuchar cotidianamente: *“sólo la palabra fresca del qamam podrá ayudarme a borrar los malos sueños que me tienen atrapado”*; *“atención a las palabras envidiosas”*; *“una palabra caliente lo atacó, por eso se murió...”*

La palabra que circula determina el equilibrio o desequilibrio social. La palabra dicha -la propia o la de los otros- puede, según los mochós, desencadenar una enfermedad e incluso la muerte. Puede agredir o salvar, matar o curar. En efecto, la palabra actúa: una palabra “fresca” (t'ok' si'k) protege; una palabra “caliente” (t'ok' tza'ik) destruye. Sus cualidades de “frescura” o de “calor” dependen del papel social que cumple el individuo que la asume o del estado anímico en el que se encuentra.

El rango social de las personas está determinado por la división de la sociedad en dos categorías: los “sabios” (itzo:m) y “todos los hombres” (hunam winaq).

Dentro de la categoría de “sabios” se incluyen los “curanderos” (qamam), los “brujos” (t'aso:m) y los “principales” (ichamtaq). Estos últimos, identificados por el grupo como las autoridades tradicionales, los ancianos que atesoran el patrimonio cultural y tienen por función organizar la fiesta

comunitaria que se realiza una vez por año en honor de San Francisco, el patrono de la comunidad.

Los “curanderos” se consideran capaces de mantener relaciones permanentes con los dioses protectores de los hombres: el Santo Rayito, el Santo Nubazón y el Santo Viento. Estas divinidades habitan en las partes altas de las montañas y se consideran donadores de agua y de buenas cosechas, como así también, garantes de la salud de los hombres. Para poder invocarlas el “curandero” debe, ante todo, establecer y mantener buenas relaciones con ellas, es decir, “alimentarlas” constantemente con las palabras “frescas” de sus oraciones. A estas oraciones se agregan el incienso de copal, la luz de las veladoras y la sangre de un animal sacrificado.

La palabra del curandero, después de ser recibida y apreciada por las divinidades, se convierte en “eficaz”, es decir, capaz de proteger a los hombres. Su función en el mundo de los hombres es anular las palabras “calientes” que emanan del “brujo”. En efecto, es la única que posee suficiente poder para neutralizar las maldiciones.

Las cualidades de “calor” o “frescura” de las palabras ocupan el centro de las relaciones entre los hombres y las divinidades: las “frescas” utilizan los “buenos aires” que llegan de las montañas; por el contrario, las “calientes” sustentan las relaciones entre los “brujos” y las divinidades del mundo subterráneo, habitantes de las partes bajas de las montañas y causa de los “malos aires” que provocan enfermedades y muerte.

La palabra “fresca” así como la “caliente” apenas proferidas se convierten en perfectamente autónomas. Los mochós aseguran que “*saliendo de la boca se van como flechas por el aire*”.

Interacciones “calientes” o “frescas”

La palabra “fresca”, por lo general, es dicha en presencia del destinatario y su efecto está considerado como benéfico. Preventivamente protege contra la palabra del “brujo” impidiendo que penetre en el sujeto. Cuando se trata de una terapia su función es extirpar el mal de la víctima.

La palabra “caliente” se pronuncia siempre en ausencia de la persona a la que está dirigida. Por el contrario de la “fresca” que penetra por el oído,

ella lo hace por la nuca o por cualquier otro punto de articulación del cuerpo (los codos, las rodillas, los tobillos, etc.). Esto explica por qué ciertos ritos que el “curandero” efectúa sobre sus pacientes (García Ruiz, J., 1982:19) consisten en pasar una y otra vez un animal sacrificado (gallo o gallina) sobre esas zonas vulnerables para proteger o curar al individuo.

Los mochós son conscientes de los peligros que se corren en un mundo en donde circulan palabras que dañan. El carácter de autonomía y durabilidad que se les atribuye es causa de inquietud permanente y supone una necesidad constante de protección. El hombre común es incapaz de defenderse -o de atacar en forma eficaz - y por este motivo debe recurrir al **qamam** o al **t'aso:m**. Aquel que se considere víctima de “maldiciones” recurrirá al “curandero” para salvarse y, al mismo tiempo, no dudará en pedir ayuda a la “boca de fuego” del “brujo” para eliminar a un enemigo.

Los conceptos de “curandero” o de “brujo” generan campos semánticos de “especialistas” cuyas fronteras están mal definidas puesto que el poder (negativo o positivo) resulta ambiguo en el práctica. Los lazos que esos personajes mantienen con las divinidades les permiten por una parte, defender y afrontar el mal. Por otra, provocarlo. Esta ambivalencia genera, al mismo tiempo, temor y respeto hacia ellos.

El “curandero” debe defender con su palabra pero, en ciertos casos, también atacar. En el nivel taxonómico el “curandero” tiene el monopolio de la palabra “fresca” mientras que el “brujo” es percibido como caracterizado por la palabra “caliente”. En la práctica uno y otro conocen los discursos propios a las dos funciones.

Al establecer esos dos grandes registros de palabras “frescas” y “calientes” hemos trazado las bases de una clasificación discursiva que toma en consideración la estrecha relación que existe entre las divinidades superiores e inferiores y los hombres. A continuación trataremos sobre el origen corporal de la palabra, es decir, el órgano o zona del cuerpo en donde surge cada tipo de palabra. Esta última precisión nos permitirá establecer una nueva distinción fundada sobre la relación del hombre y su estado anímico.

La persona y la palabra

La forma de ser de cada individuo depende de tres órganos de su

cuerpo: la cabeza (*wi'*), el estómago (*k'u'ul*) y el centro vital (*'ahtzil*). El hombre común se expresa a través de palabras que nacen en su cabeza. Se trata de palabras que le permiten expresarse y opinar sobre los hechos cotidianos. El hombre también puede hablar con palabras que nacen en su estómago y manifiestan los celos (*k'uch shk'u'l*, “morder su interior”), la pena (*caj shk'u'ul*, “sufrir su interior”), la rabia (*log'an shk'u'ul*, “hervir su interior”), los celos (*t'ok'we chin winaq*, “hablar a espaldas de los hombres”). Esas palabras manifiestan el carácter único y personal de cada individuo. Son todas “calientes”, en consecuencia, negativas. Sin embargo, se diferencian por el efecto que producen. Salvo la palabra de envidia, todas las otras se caracterizan por ser emotivas pero incapaces de modificar la situación que las engendró; sólo anticipan la posibilidad de recurrir al “brujo”. Por el contrario, la “envidiosa” es la única palabra de la gente común capaz de dañar. La marca “caliente” no se origina en las relaciones con las divinidades negativas -como es el caso del “brujo”- sino en el estado anímico. Esta palabra no es mortal pero puede causar daños importantes: pérdida de la cosecha, enfermedades, discordia familiar, etc. Sólo las palabras del “curandero” pueden contrarrestar dichos efectos negativos.

Todos pueden pronunciar o ser víctimas de la palabra “envidiosa”. Es imposible saber con certeza si alguien será dominado por los sentimientos negativos y proferirá palabras de envidia. Lo único posible es intentar no convertirse en víctima de un enemigo potencial. Los mochos saben qué tipo de circunstancia puede motivar la envidia: la construcción de una casa, el nacimiento de un hijo varón, la realización de una fiesta, una buena cosecha, etc. Por este motivo, las personas que preven tales acontecimientos “se protegen” con antelación; recurren al “curandero” y se someten a una ceremonia de “defensa” (García- Ruiz, J.,1982) durante la cual serán protegidos con la “frescura” de las oraciones contra toda eventual palabra de “envidia”.

Por otra parte, todas las personas poseen un *'ahtzi:l* concebido como una sombra que se sitúa en el corazón y encierra la sabiduría de los antepasados. Es común a todos los hombres pero sólo los “elegidos de los dioses” recibirán la revelación de este conocimiento ancestral y eso ocurrirá durante el sueño, cuando el *'ahtzi:l* se desprende y encuentra otros *'ahtzi:l* -sobre todo el de los antepasados- que le transmitirán “las palabras sabias”. De este

modo, cualquier persona que llegue a expresarse a través de su 'ahtzi:l se convierte en conocedor del discurso sagrado, es decir, en un "curandero" y/o "brujo".

El sueño es el lugar privilegiado para la revelación de conocimiento: si bien todo nuevo "curandero" recibe la enseñanza de un maestro - un "curandero" anciano - el conocimiento profundo sólo se obtiene durante el sueño. A través del sueño inductor el 'ahtzi:l del sujeto asimila definitivamente las palabras aprendidas durante la vigilia.

Los "hombres comunes" son incapaces de reconocer los sueños premonitorios. Cuando entran en contacto con las divinidades y reciben sus mensajes no pueden luego recordarlos o repetirlos con exactitud. Además, corren muchos riesgos puesto que su 'ahtzi:l puede encontrar el de un "brujo" y ser "devorado". La persona que sufre esta experiencia se despierta enferma y necesita la ayuda de un qamam para recuperar su "sombra", en caso contrario muere.

Cada individuo se caracteriza por la mayor o menor afirmación de uno de los tres centros que acabamos de señalar. Por lo general, el hombre común se identifica con la "palabra de la cabeza" que le permite cotidianamente establecer contactos interpersonales e integrarse a la comunidad. También posee una "palabra del estómago", palabra emotiva que marca su personalidad y, con frecuencia, le causa problemas en sus relaciones con los demás.

La "palabra sabia" o "palabra de los antiguos" pertenece únicamente a aquellos que nacieron con un don. Este don es reconocido por la comadrona o la madre del recién nacido: por ejemplo, el cordón umbilical enredado alrededor del cuello puede constituir un signo (García-Ruiz, J. y Petrich, P., 1983). El don se manifestará posteriormente a través de una enfermedad iniciática que demostrará que el individuo es apto para ejercer la función de "curandero" y/o "brujo". Después del reconocimiento de esos dones tendrá lugar un aprendizaje que le permitirá desarrollar el 'ahtzi:l y adquirir la práctica. Sólo después de haber cumplido este proceso el individuo será considerado por el grupo como un "sabio" 'itzo:m, es decir, un hombre "que comprende", que es capaz de "sacar su sabiduría" che:li' chitzbal. Esto sólo es posible cuando el 'ahtzi:l está lleno de sabiduría. Por el contrario, la cabeza y el estómago se limitan a acumular las informaciones que provienen del exterior.

Las palabras que nacen en la cabeza o en el estómago son libres, profanas y adaptadas a toda circunstancia. Las que nacen en el **'ahtzi:l** son fijas y tienen un valor simbólico. Son “calientes” si las profiere el “brujo” y “frescas” si se trata del “curandero” o los “principales”.

Otra distinción introducida por los mochós es que el discurso que nace en la cabeza y el estómago está fundado sobre “lo que se ha visto”, lo que se ha podido constatar y vivir como experiencia personal. Todos los discursos tradicionales no codificados” así como los “discursos cotidianos”⁷ forman parte de esta categoría: las conversaciones corrientes, las anécdotas y ciertos relatos cuyos personajes principales, aunque no son humanos, se imaginan existiendo en la realidad presente. Tal es el caso de los cuentos de La Llorona, El Cadejo y El Sombrerón.

Los discursos que nacen en el **'ahtzi:l** transmiten sólo aquello “que se ha oído”, aquello dicho por los antepasados y transmitido luego por los “sabios”. Se trata de “lo ya dicho”. Entran en esta categoría las historias míticas **t'ok'le 'a:bin chaklenta tye'npo** “contar las historias de antes”, “los consejos” **q'ach**⁸ y los “parlamentos” **t'ok'le we t'ok'** “decir la palabra”⁹. En cierta medida, el simbolismo de estos discursos escapa al poder creador y a la interpretación del locutor; se trata de lo que le ha sido transmitido por un anciano maestro y que él considera recibido durante el sueño por boca de los antepasados. Las variantes que cada individuo puede aportar son limitadas. Este es un lenguaje especial, producido y reproducido en situación de compromiso que Bourdieu (1982:168) define como “*compromiso entre el interés expresivo y la censura constituida por la estructura misma del discurso*”. El **qamam** es un transmisor del discurso de autoridad y, en consecuencia, debe someterse a todas las prescripciones y prohibiciones establecidas por la tradición. Los antepasados son los creadores de las palabras legítimas que garantizan y reafirman el patrimonio cultural. Es inadmisibles una transgresión de la forma y el contenido de las palabras; la competencia del locutor se reduce a repetir lo que ha sido dicho desde siempre.

En principio el lenguaje de “los sabios”, al menos en teoría, proviene exclusivamente del **'ahtzi:l**. Las palabras emotivas están excluidas de su discurso puesto que si las utilizan perderían su categoría de “hombres superiores”. Sin embargo, los mismos **qamam** reconocen que, a veces, se dejan llevar por su emotividad.

La palabra “madura”

La palabra “madura” caracteriza al hombre razonable; ella constituye el signo más evidente de la existencia individual y social de la persona. La palabra de los jóvenes es “verde-cruda” (ches), en consecuencia, incapaz de garantizar cualquier tipo de eficacia. La palabra “madura” (chih) es propia de los “sabios” y la gente común cuando alcanza la edad adulta. En el primer caso se trata de la palabra calificada como “competente” en el medio familiar que sirve, sobre todo, para expresarse “con autoridad delante de los niños y la mujer”; también se trata de aquella que permite aconsejar y orientar a los familiares y amigos dentro de los cauces de la tradición.; en última instancia, se trata de la palabra que se reconoce eficaz para recitar oraciones en ciertas ceremonias familiares como la que antecede a la siembra y la cosecha del maíz.

La palabra de los “sabios” se considera también como “madura” pero en el grado máximo de la excelencia, dotada en consecuencia de calidades que le permiten dirigirse a las divinidades. Es la única palabra capaz de proteger contra la muerte o provocarla. La palabra, según la hemos descrito, se imagina en una estrecha relación de dependencia con el hombre, su cuerpo, sus estados anímicos y su experiencia. Al mismo tiempo, es concebida como una entidad independiente con necesidad de recibir como alimento una bebida especial y ser estimulada a través de un humo ritual.

Las necesidades de la palabra

La palabra es valorizada a causa de su poder de nombrar, actuar y hacerse escuchar. Esta última cualidad remite al poder y la fuerza de la palabra percibida como el fin de un proceso psicológico en el que la alimentación juega un papel importante. En efecto, la palabra y la voz tienen necesidad de ser alimentadas con el posole, una bebida espesa que se obtiene disolviendo una bola de masa de maíz en una calabaza llena de agua. Esta bebida es preparada y consumida por los hombres como almuerzo cuando se encuentran trabajando en el campo. Es considerada el alimento de los agricultores y en el pasado nadie iba a trabajar en la milpa sin llevarla consigo.

Esta costumbre se va perdiendo poco a poco y los ancianos han llegado a asociar la desaparición progresiva de la lengua mochó a la falta de posole. Uno de ellos nos aseguró que *“como ahora se toma puro café nuestra palabra ni se oye de tan bajito que suena”*. La explicación que se imagina para comprender el por qué de la extinción de la lengua se refiere, por una parte, al universo de la tradición y, por otra, a la situación económica: desde hace unos años el cultivo del café se ha generalizado en la costa y en las zonas de montaña. Todo ello en detrimento del maíz que constituye la base de la alimentación indígena. Cada vez es más difícil poder dedicarle tierras de cultivo. El café resulta más rentable y, además, los bancos otorgan créditos. Este tipo de cultivo era un monopolio de los mestizos pero últimamente algunos mochós lo han adoptado. Beber café es una consecuencia lógica de esta realidad y actualmente todos lo hacen. Este cambio agrícola y alimentario implica un paso hacia adelante en la adopción de las costumbres del mundo mestizo.

El humo

Tradicionalmente se preparaban los cigarros enrollando las hojas de tabaco o moliéndolas y envolviendo el polvo en hojas de maíz. El orador, antes de comenzar el discurso, encendía un cigarro y aspiraba el humo al que se le otorgaba la función de hacer surgir lo olvidado, de remontar las palabras del 'ahtzi:l. Un anciano nos explicó este fenómeno: *“la palabra a veces se olvida y para eso está el humo, para hacerla salir de su nido, para que venga hacia los otros hombres, para que salga de la boca de quien la guarda... por eso antes, cuando un parlamentero empezaba a hablar, encendía su cigarro hecho con hoja de tabaco puro o con polvo de tabaco envuelto en doblador y así se acordaba de todo pero, ahora ya no, porque esos cigarrillos de cajetilla no tienen la misma fuerza y no sirven para memorizar”*.

La voz se debilita, la memoria también. Una vez más los cambios de hábitos son concebidos como el elemento fundamental de destrucción del patrimonio porque, inevitablemente, provocan el olvido del pasado y, en consecuencia, la pérdida de la tradición. Refiriéndose a este tipo de olvido Lotman, P. (1979:75) habla de una *“escisión de la cultura como persona*

colectiva unitaria que posee una continuidad de autoconciencia y de acumulación de experiencia". Si aceptamos los argumentos de este semiótico cuando analiza la exigencia del olvido como una de las formas más profundas de dominación, tenemos que admitir que en el caso de los mochós tal empresa está casi realizada.

Otros sistemas de comunicación

El lenguaje del silencio

En la elaboración de una teoría de la comunicación los mochós no han dejado de lado otros sistemas de signos y han valorizado lenguajes como la mirada, el silencio y el gesto. En efecto, mirar, callarse y gesticular son también formas de transmitir un mensaje.

Entre los mochós existen dos tipos de silencio, uno positivo y otro nefasto. El positivo es el que caracteriza el reposo después de una jornada de trabajo o el que traduce el respeto de jóvenes, niños y mujeres cuando habla el jefe de familia o cualquier personaje respetable por su edad o condición social. Este silencio también se impone durante las ceremonias presididas por el qamam puesto que, en esas circunstancias, él es el único que tiene derecho de apropiarse de la palabra.

Si una persona llega a una casa con el propósito de transmitir un mensaje o, por el contrario, recibir consejos sobre cualquier tipo de problema, es indispensable que marque con un silencio (éste también considerado como positivo) el pasaje entre la conversación banal que sirve de preámbulo y aquello que viene a exponer. Es gracias a esta pausa que las personas presentes podrán recibir el mensaje pues estarán entonces sosegadas y dispuestas a escuchar.

Fuera de estas circunstancias el hecho de callarse y adoptar una actitud taciturna es interpretado negativamente. Este tipo de silencio es considerado como el de alguien que “hierve malos pensamientos” puesto que habla para sus adentros con palabras, “calientes”, palabras secretas que sólo podrá exteriorizar “murmurando” la envidia o la maldición. El hombre que

piensa emocionalmente calla y se repliega en una actitud que el grupo asociará inmediatamente con la de un “brujo”. Por este motivo entre los mochós -y entre todos los grupos mayas- es necesario que el hombre se muestre siempre en actividad, haciendo cualquier cosa aunque no se trate de algo productivo. Se considera que en un cuerpo en movimiento no hay lugar para los malos pensamientos.

El lenguaje de la mirada

Mirar a su interlocutor a los ojos, bajar la cabeza, colocarse frente al que habla, etc. constituyen otras formas de comunicar. Cuando un personaje inminente habla, mira a la gente que le escucha pero éstos deben bajar los ojos; cuando una mujer dirige la palabra a un hombre (salvo si se trata de su marido) lo hace bajando los ojos y colocándose de costado en relación a él. El enfrentamiento de los cuerpos siempre se evita.

Cuando dos mujeres hablan la posición de los cuerpos no tiene importancia, sin embargo, es conveniente que la más joven no sostenga la mirada de la otra, sobre todo, si están unidas por lazos familiares; durante las visitas protocolares los invitados deben sentarse en bancos uno al lado del otro, de esta manera se hablan mirando hacia adelante e inclinando apenas la cabeza hacia el costado en donde se encuentra el interlocutor. Esta posición evita situaciones de tensión producidas por un eventual enfrentamiento de sillas, es decir, de cuerpos. Sólo la dueña de casa podrá colocarse enfrente de cada invitado en el momento de ofrecerles una bebida. Todos aceptarán el ofrecimiento pero ninguno levantará el rostro para confirmarlo con la mirada.

La dinámica del cambio

Una vez descritos brevemente los conceptos que sostienen el universo de comunicación mochó, es necesario señalar cuáles han sido las consecuencias del contacto entre el mundo indígena y el mestizo.

Los contactos, por lo general, tuvieron como consecuencia la dominación. El sistema de representación mochó da la impresión de haber sido completamente absorbido por las imposiciones exteriores. Todos, sin excep-

ción, hablan español. La mayoría de los ancianos y adultos de edad avanzada son analfabetos debido a la falta de práctica puesto que muchos fueron escolarizados o, por lo menos, siguieron algún curso de alfabetización. Todos los niños son capaces de escribir en español. Sin embargo, inclusive en el caso en que la asimilación aparentemente es total, es posible encontrar índices que podrían definirse como barreras de etnoresistencia. Es posible detectarlas en el contexto lingüístico, en las particularidades del español hablado o escrito pero, sobre todo, en las relaciones simbólicas que unen la palabra al sujeto.

Una serie de interrogantes se nos han planteado ante la implantación del español: ¿La adopción de esta lengua, en el caso de los ancianos, ha implicado una reorganización lógica del mundo y de la concepción de la palabra? ¿Los mochós al adoptar el español se han identificado con el código cultural que lo acompaña? ¿Los jóvenes que sólo conocen el español participan de la visión del mundo contenida en esta lengua o se encuentran divididos entre dos "identidades lingüísticas" debido a la influencia de los padres? Las circunstancias actuales nos permiten postular algunas hipótesis: el español ha sido adoptado por todos pero no así su código cultural. De este modo muchos utilizan el español pero persisten en la lógica de la lengua maya. La permanencia de esta lógica nos obliga a considerar la diferencia existente entre lengua y palabra asumida. Esta última estrechamente ligada a la contingencia de las situaciones, opera como un espejo imaginario psíquico y social (Hagege, 1985:262) y pone en evidencia una serie de variaciones de tipo "etnolectal" y "simbolectal". Se trata de índices presentes en la lengua "*que señalan la integración de las personas a una entidad étnica o reflejan la relación simbólica con la lengua tal como es vivida por sus utilizadores*" (Hagege, 1985:277).

Las variaciones "etnolectales"

Múltiples cambios fonéticos, lexicales o sintácticos pueden ser repertoriados en el español hablado por los indígenas. Muchas palabras han sido demotivadas, vaciadas de contenido y semantizadas diferentemente en contexto mochó. Citaremos algunos ejemplos significativos: los mochós no dirán jamás "soñar" sino que utilizarán la palabra "revelar", lo que resulta com-

previsible si se tiene en cuenta el sentido y la importancia que otorgan a los sueños en tanto que lugar de “revelación” del conocimiento (cf. supra 2.3.). He aquí una frase corriente y muchas veces incomprensible: *“Esta noche revelé que....”*. Otro ejemplo interesante: *“Juan ha recibido su profesión”*. Esta frase quiere decir que alguien ha terminado sus estudios y obtenido el diploma de maestro. La construcción de la frase hace referencia al universo cultural en el que la profesión es concebida como un “don” que proviene de las divinidades tal como la de qamam. Ellos han recibido los “dones” y son capaces de descifrar el mensaje de los sueños. De este modo la profesión de maestro, por ejemplo, se concibe, ante todo, como un “don” y no como consecuencia de un esfuerzo.

Las variaciones “simbolectales”

Existe otra diferencia que concierne las relaciones simbólicas con la lengua. En ese caso también el sistema conceptual propio de la lengua maya parece haberse infiltrado en el español. Ese sistema conceptual, al que Greimás (1976:74) define como “una sintaxis de connotaciones sociales subyacente en los discursos intercambiados”, es común a los ancianos que hablan mochó y español y a los jóvenes que no saben más que el español. Los jóvenes que se quedan en la comunidad, a pesar de su formación escolar, creen en la existencia de una palabra activa que se califica según sus poderes como “caliente” o “fresca”. Pueden utilizarse palabras para maldecir, aliviar e incluso curar. De todos modos, la palabra, ya sea mochó o española, se concibe siempre como capaz de destruir o proteger los hombres con su fuerza.

Actualmente los curanderos utilizan indistintamente una u otra lengua puesto que consideran que el valor y la función del discurso no se modifica. Al hablar aún ejercen un poder inmediato, concreto y efectivo. Si bien la perífrasis “hablar en las espaldas de la gente t’ok’ chi’n winaq ya no se utiliza y el término “envidia” ha sido adoptado, esta palabra sigue siendo considerada como una “acción” que nace en los sentimientos violentos de nuestro “interior hirviente”.

En tanto que grupo los mochós se definen siempre diciendo “*todavía*

tenemos nuestra palabra, una palabra que es "fresca" para nosotros y "caliente" para los mestizos". En otras palabras: han proyectado sobre el español el valor simbólico que atribuyen a la lengua maya.

La competencia lingüística: signo de distinción

Podemos también interrogarnos sobre la situación que implican las relaciones entre indígenas y mestizos en el nivel lingüístico: estas relaciones son, ante todo, causa de dominación y explotación. Los adultos mochós hablan una lengua que no dominan. Cometan muchas faltas y eso los sitúa en un nivel de inferioridad en relación con los mestizos, quienes dominan la lengua de prestigio. Cada acto de comunicación entre mestizos e indígenas traduce y confirma las relaciones jerárquicas. Los comentarios de los ancianos reflejan bien esta diferencia: *"los mochós no pueden hablar bien, en cambio los más ricos, como son de castellano, ya pueden hablar, ya van a sacar un crédito al banco, ya van a poner sus tiendas, ya saben, qué van a hacer. Los mochós no tienen fuerza, no hablaron castellano hasta hace poco. Nosotros aprendimos castilla recién cuando nació nuestro primer hijo. Entonces ya cuando creció aprendimos un poco y después más cuando nacieron los otros y cuando fueron a la escuela nos dijeron: "ahora ya no van a hablar idioma sino puro castilla" y así fue como nosotros empezamos"*.

Estas palabras confirman, como lo sostiene P. Bourdieu (1982:60) que *"los discursos no son sólo signos destinados a ser comprendidos y descifrados. Los discursos son también signos de riqueza destinados a ser evaluados y apreciados y, en tanto que signos de autoridad, a ser creídos y obedecidos"*. No es suficiente hablar español para convertirse en interlocutor de los mestizos. Es necesario hablar como ellos para colocarse en una situación de igualdad. El intercambio lingüístico permite, asegura y legitima las diferencias sociales insuperables. En otras palabras: el discurso en español no es sólo un medio de comunicación sino que se ha convertido para los mestizos en una marca de autoridad y riqueza mientras que para los indígenas adquiere el valor de signo de pobreza y sumisión. En ese contexto de enunciación se trata más del

reconocimiento de la alteridad de los sujetos parlantes que de la comprensión del mensaje. El español utilizado es portador de criterios y elementos distintivos suficientes para engendrar actitudes de identificación o de exclusión entre los participantes de la comunicación.

Conocer un vocabulario elemental para participar en el mundo de los mestizos es insuficiente en el caso del indígena. Explicar, pedir y exigir son para él registros prohibidos. El español que habla le permite comprender lo que los otros dicen pero no llega a ubicarse como interlocutor válido; su papel se reduce al de un auditor atento y obediente.

Es necesario agregar que los mochós en relación con los mestizos valorizan en forma diferente el contexto de enunciación: cuando un indígena llega a alguna parte, en primer lugar guarda silencio y espera el momento propicio para hablar. Si lo hace es siempre sobre un tema alejado de aquel que desea tratar, tal como lo estipulan los códigos de cortesía que rigen en la comunidad. Esas pausas y disgresiones son interpretadas por el mestizo como muestra de incapacidad y no como una regla de buena educación. La consecuencia es que, por lo general, el indígena se retira sin haber llegado a expresarse. La comunicación resulta breve y expeditiva por parte del mestizo; decepcionante para el indígena quien, una vez más, no supo abreviar el discurso ni borrar las pausas de su silencio.

La mirada juega también un papel importante, sobre todo si se trata de una mujer; su pudor le impide mirar de frente al mestizo puesto que se trata de un hombre ajeno a su ambiente familiar. El mestizo interpreta esta actitud como un signo de sumisión. Si el mestizo se enfurece, grita e insulta, el indígena calla y, si es posible, se aparta. Tiene miedo de la palabra "caliente"; cree que le provocará daño a él o a su familia. Piensa que el discurso del mestizo está dotado de poder ya que proviene de una "boca de fuego" que es inmediatamente asimilada a la del "brujo".

El gesto también persiste como código de comunicación. Cuando los mochós se expresan en español, el gesto que acompaña sus palabras es el que caracteriza el discurso mochó y, de este modo, una vez más, los ancianos y los jóvenes se reencuentran en el universo tradicional puesto que, a pesar de hablar español, reproducen los gestos de los antepasados mayas. Esta situación nos permite señalar, como ya lo ha hecho C. Cresswell (1968:126) y G.

Calame-Griaule (1977:307), que existe un estilo gestual propio no sólo a la cultura sino también a la lengua.

Conclusiones

Esta breve presentación se limita a realizar un esbozo de toda la problemática que supone la interacción de dos lenguas y dos culturas, como así también, los mecanismos que permiten que una se imponga y la otra resista. Se trata de un proceso dinámico que terminará, quizás, en la asimilación total. Por el momento dos lenguas se disputan la apropiación del signo. En esos dos universos en contacto desde hace cinco siglos, las palabras pronunciadas se reducen a particularidades de sentido contradictorias que no llegan a aprehender la realidad de manera coherente. A pesar de tanto tiempo de confrontación la lengua oficial no se ha apoderado aún de todas las redes de comunicación. El español posee el discurso del poder mientras que el mochó conserva los circuitos de la comunicación simbolectal, del gesto, del silencio, de las palabras “frescas” o “calientes”, “verdes” o “maduras”, siempre portadoras de vida y de muerte.

NOTAS

1. Parte de estos resultados fueron publicados en francés con el título: “Les mailles de la communication d’une population maya: les Mocho”, papiers de travail de *Langage et Société*, MSH, nº 39, 1987
2. Hasta 1882 Motozintla formaba parte del vasto municipio guatemalteco de Cuilco. Un tratado de límites territoriales entre Guatemala y México, firmado en Estados Unidos, confiere a México el territorio de Cuilco (Ver: DUBLAN, M. y LOZANA J.M., 1876-90)

3. Poco antes de la llegada de los españoles los aztecas se habían instalado también en la costa sur y cultivaban el cacao (Ver: GARCIA DE LEON, A., 1985: 30)
4. La política del Instituto Indigenista mexicano durante esta época ha sido de promover el cambio cultural; introducir el proceso de aculturación para que, lo antes posible, las comunidades se integren a la vida nacional (Ver: AGUIRRE BELTRAN, G., 1976:58)
5. La persona que asume estas palabras, como así también todas las otras citaciones, pertenecen a Julián Ramos, **qamam** de la comunidad mochó.
6. Los grafemas utilizados para escribir la lengua mochó son los propuestos por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala en 1988.
7. Atribuimos a estas categorías las características señaladas por J. THOMAS (1985:21): el “discurso tradicional codificado” es el más fijo y el más arcaico; el que cumple el papel de archivo y código social; el “discurso tradicional no codificado” corresponde a expresiones espontáneas pero caracterizadas por un cierto estilo. Esta última categoría de discursos posee temáticas permanentes pero las formas son variables. Este tipo de palabra concierne a las técnicas, la historia, al mundo natural, etc. El “discurso cotidiano” es siempre espontáneo e individual y portador de una información puntual que, por lo general, sólo concierne al locutor: relatos de sucesos, conversaciones corrientes, etc. La temática y la forma son variables.
8. **q'ach** es una categoría que traducimos como “proverbio” pero que los mochós en español designan como “consejos”.
9. Se trata de discursos dichos por el **qamam** cuando se dirige a las divinidades para pedir protección.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRAN, G. - 1976, *Obra polémica*, SEP-INAH, México
- ALVAREZ PEREYRE, F. (ed.) - 1981, *Ethnolinguistique. Contribution théorique et méthodologique*, SELAF, Paris
- BAUTIER, E. - 1989, "Aspects sociocognitifs du langage: quelques hypothèses" in *Langage et Société* nº 47, Paris.
- BOURDIEU, P. - 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.
- CALAME-GRIAULE, G. - 1977, "Pour une étude des gestes narratifs in CALAME-GRIAULE, G. (ed.): *Langage et Cultures Africaines*, Maspero, Paris.
- 1982, *Etnología y Lenguaje. La palabra del pueblo Dogón*, Editora Nacional, Madrid.
- CRESSWELL, R. - 1968, "Le geste manuel associé au langage" in A. GREIMAS (ed.): *Pratiques et Langages gestuels, Langages 10*, Paris.
- DUBLAN, M. y LOZANO, M. - 1890, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia a la República*, Ed. Oficial 1876-90, México.
- FRIBOURG, J. - 1981, "Deux ethnolinguistiques?" in Alvarez Pereyre (éd.): *Ethnolinguistique*, SELAF, Paris.
- 1985, "Littérature orale, image de la société?" in M.C. Thomas (éd.) *Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique (La pratique de l'anthropologie aujourd'hui)*, SELAF, Paris.
- GARCÍA DE LEON, A. - 1985, *Resistencia y utopía*, Edic. ERA, México.

- GARCIA-RUIZ, J. - 1982, "El defensor y el defendido: dialéctica de la agresión entre los mochós" in *CUICUILCO*, ENAH, México.
- GARCIA-RUIZ, J. y PETRICH, P. - 1983, "La femme, la lune, la fécondation chez les Mocho in *Objets et Mondes*, T. 23, Fasc. 1-2, Paris.
- GREIMAS, A. - 1976, *Sémiotiques et Sciences Sociales*, Seuil, Paris.
- GOFFMAN, E. - 1987, *Façon de parler*, Ed. de Minuit, Paris.
- HAGEGE, C. - 1985, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Fayard, Paris.
- HYMES, D. - 1984, *Vers la compétence de communication*, Hatier Credif, Paris.
- KAUFMAN, T. - 1967, *Preliminary Mocho vocabulary*. Working paper, nº 5, Laboratory for language, Behaviors research, University of California, Berkeley.
- LINDENFELD, J. - 1990, "A la recherche de modèles culturels à travers l'analyse du discours spontané" in *Langage et Société* nº 53, Paris.
- LOPEZ AUSTIN, A. - 1984, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vol., UNAM, México.
- LOTMAN J. Y ESCUELA DE TARTU - 1979, *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid.
- MARTIN, Laura - 1990, "Los verbos de discurso en Mochó" in *Lecturas sobre la lingüística maya*, CIRMA, Guatemala.
- NAVARRETE, C. - 1978, *Un reconocimiento de la sierra madre de Chiapas*, UNAM, México.

PETRICH, P. - 1985, *La alimentación mochó: acto y palabra. Estudio etnolingüístico*, UNACH, México.

- 1986, *La semántica del matz entre los mochós*, Chantiers Amerindia, Paris.

RUZ, M. - 1986, "El viento y la palabra: sonido y verbo en Copanaguastla" in *Anuario V.I*, UNACH, México.

THOMAS, J. (éd.) - 1985, *Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique (La pratique de l'anthropologie aujourd'hui)*, SELAF, Paris.

*DES CONCEPTS, DES TRADITIONS INTELLECTUELLES,
DES EPOQUES: FRANCE-USA AU FIL DES DECENNIES*

Anne RAULIN (Univ. de Paris V)

L'anthropologie comparée des sociétés occidentales s'est aujourd'hui constituée en nouvelle discipline, suscitant la création d'associations professionnelles et la publication de numéros spéciaux. A l'échelle continentale, Europe et Amérique se définissent comme polarités révélatrices de particularismes imperceptibles à une observation ethnologique plus réflexive. Plus précisément, les européanistes américains qui avaient depuis longtemps déjà développé de multiples terrains dans les pays d'Europe du Sud (Espagne, Italie, Grèce...), ont récemment migré vers l'Europe du Nord, et réalisé divers travaux sur la France, la Belgique, l'Allemagne, l'Angleterre...

De ce déplacement, la France a particulièrement bénéficié, à en juger par deux publications récentes: la première est en anglais et réunit dans un numéro spécial d'*Anthropological Quarterly* (1987) des contributions portant essentiellement sur le monde rural français, tout comme la seconde qui rassemble dans *Ethnologie Française* (1991) des textes s'interrogeant sur la construction actuelle des identités régionales - envers et contre toute la puissance de la tradition centralisatrice. On découvre également dans ce numéro un appel à l'élaboration d'un "regard croisé" entre la France et les Etats-Unis, invitant les anthropologues français à rendre la pareille et à élaborer leur propre perception du Nouveau Monde. Mais l'heure des ter-

rains français dans la “société complexe” américaine a-t-elle sonnée, tant il est vrai que les orientations anthropologiques suivent l'ordre hiérarchique implicite des sociétés?

Dans le domaine spécifique de l'ethnolinguistique, et plus précisément de l'ethnographie de la communication, on peut ainsi constater une diversité de travaux américains portant sur la France et l'Europe. Evoquons tout d'abord ceux de L. Wylie exposant la gestuelle française qui accompagne la parole populaire (1977) et la parole intellectuelle, universitaire (1981); puis ceux de G.R. Saunders (1985) sur la fonction du silence dans la vie familiale d'un village italien des Alpes du Sud - le décrivant comme un acteur stéréotypé d'un intense théâtre émotionnel collectif. Citons encore les études de J. Lindenfeld sur les marchés forains en France et sur les interactions verbales liées à ces situations de transaction¹.

C'est à cet échange de regard anthropologique, passant d'un bord à l'autre de l'Atlantique, que j'aimerais contribuer ici, dans un registre autobiographique ou sans doute plus exactement auto-ethnologique. Il s'agit en effet de retraduire un aspect de l'expérience linguistique qu'un séjour de plusieurs années aux Etats-Unis a pu susciter, et qui a eu entre autres résultats de provoquer une mise à distance de ma propre tradition intellectuelle française - tout en me révélant mon étroite dépendance avec celle-ci. Expérience personnelle donc, dont l'origine se situe vers la fin des années 1970 et le début des années 1980, et qui rejoint d'autres témoignages ultérieurs. Car ce qui retient ici l'attention concerne les disparités du vocabulaire conceptuel touchant à la production intellectuelle et artistique, concepts éphémères ou pérennes mais en tous cas dominants à cette période dans les milieux concernés à Paris et à New York, et plus largement en France et aux Etats-Unis.

D'une expérience linguistique

“Le découpage conceptuel varie avec chaque langue” nous rappelle Lévi-Strauss (1962). En effet, comment traduire le vide que laisse la disparition de certains concepts-clé de sa langue d'origine lorsqu'on se trouve immergé dans un contexte étranger? Des concepts à ce point “clé” qu'il sont devenus “passe-partout”, axiome de langage à l'usage de toutes les probléma-

tiques. On peut arriver à les honnir, à dénoncer pour soi-même l'imposture d'un mot au pouvoir explicatif excessif, qui s'infiltré dans l'épaisseur des situations déconcertantes et les déposède, les privant de leur mystère, ou encore bloque la curiosité en y apposant son étiquette. Et pourtant, lorsque ce concept échappe, s'évanouit dans une autre langue qui l'ignore, on en perçoit alors le manque. Des édifices mentaux et psychiques se fragilisent comme sous l'effet d'un descellement. Au fil du temps, on pare à cette absence en se forgeant des équivalents quelque peu synonymes, ou bien en reléguant tout de bon ce concept devenu à la longue inopérant dans un contexte culturel différent.

De la "connaissance"

A cette réalité métalinguistique peuvent se rapporter les variations bilingues concernant les terminologies de la connaissance. Ainsi, l'anglo-américain rassemble sous le terme *knowledge* ce que le français dissocie en la *connaissance* et le *savoir*. Et cette dissociation désigne deux types distincts de relation dans l'ordre de la connaissance.

Tout d'abord, considérons la relation subjective et qualitative: le *savoir* est lié à une façon complexe et élaborée d'être avec le monde, sans doute le fruit d'une tradition, d'une transmission culturelle. Cette acquisition (ou cet héritage) "fait corps" avec l'individu qui la détient; elle est traversée d'une qualité psychique, cette entente qui existe entre le "savant" et son objet d'étude - notion qui s'élargit ainsi à un milieu d'étude. Le savoir est une attitude, ouverte dans un domaine particulier, qui peut faire appel à l'intelligence comme aux sens. Sa filiation étymologique n'est pas sans rapport: *savoir* n'est pas issu du latin *scire* (science) mais de la famille du mot latin *sapere* : "avoir de la saveur" (en parlant des choses), "avoir du goût et du discernement" (en parlant des gens). Cette même famille, à laquelle appartient la *sagesse* (*sapientia*), semble avoir dissocié dès le XII^{ème} siècle *saveur* (qualité perçue par le sens du goût) et *savoir* (sentir par le sens du goût), c'est-à-dire entre un mode passif et un mode actif: la proximité des deux termes n'est donc pas seulement auditive.

Le français distingue également *savoir-faire* et *savoir-vivre*, formes

substantives du "savoir appliqué" datées du XVII^{ème} siècle. Le *savoir-faire* fait intervenir des capacités à atteindre un but: il engage une compétence pratique pour une finalité manuelle ou intellectuelle. Très typiquement, l'artisan utilise toute une palette de *savoir-faire* qui mettent en jeu une connivence du corps au travail, de l'outil et du matériau, et qu'évoquent si expressivement les chansons de travail des ouvriers de métier jusqu'à la première moitié du XIX^{ème} siècle. Le *savoir-vivre* semble avoir qualifié à l'origine une aptitude à mener sa vie vers son accomplissement avant de ne plus désigner qu'un code, tant de la politesse que du raffinement, se manifestant dans un savant dosage de bienséance et de sensibilité.

Quant à la *connaissance*, elle évoque une dimension objective du rapport au monde: effacement du sujet psychique et valorisation de l'entendement. La *connaissance* se veut une catégorie universelle, "subdivisible" en quantités spécifiques, en fonction des objets ou des champs concernés: ce sont les connaissances. Par contre, les savoirs ne peuvent qu'être "multiples" du *savoir*, puisqu'ils désignent des manières, des dispositions. La connaissance s'accroît selon un processus d'accumulation ininterrompue - aboutissant à son stockage d'abord dans des encyclopédies, ensuite dans des banques. Elle existe par elle-même et s'affirme hors de ses modes d'acquisition. Elle est ce musée millénaire où vient se renseigner le *savoir*.

L'anglais utilise, avec une acception proche du terme français *savoir*, le terme de *cognition* (d'origine latine) pour désigner un mode de formation de la connaissance incluant la perception, la mémoire, le jugement et la conceptualisation. Cependant, son usage est rare et reste savant (*scholarly*). Son usage dans le vocabulaire courant ne saurait se justifier puisque *knowledge* semble également intégrer ces modes de la connaissance. Par contre, la popularité du composé *know-how* révèle une adéquation particulière avec les moeurs contemporaines américaines. Le terme traduit à la fois les notions de *savoir-faire* et de *savoir-vivre*, à la façon d'un pragmatisme général: le *know-how*² peut se décliner avec n'importe quel type d'activités. Cet américanisme a engendré de très nombreux succès de librairie, du genre "manuel", censés transmettre des savoirs pratiques à l'usage de toutes les situations (gastronomie, bricolage, maladies, relations inter culturelles...) ³.

Si l'anglais rassemble sous le même concept *knowledge* les deux formes du *savoir* et de la *connaissance* ("les connaissances" se rendant par "a body of

knowledge”), il dissocie par contre dans un jeu parallèle les états de la conscience. En effet, *consciousness* caractérise, au-delà de l'enregistrement perceptif, un mode de la réflexion intellectuelle; mais cette notion est ici doublée de celle d'*awareness* qui privilégie une sensibilité dans l'acte de reconnaissance (*acknowledgement*), une écoute de l'impression sensorielle (un peu équivalente à la combinaison *feel-think*). *Awareness* possède la même teneur psychique que le *savoir*, mais dans un genre plus spontané, moins balisé. *Awareness* (de l'adjectif *aware*, qui à l'origine signifiait “être sur ses gardes”) marque cet éveil du mental au monde (dans son contexte physique, affectif) et sa prise en considération à un stade où l'information n'a pas encore été traitée par la conceptualisation. A la différence du *savoir* elle met l'accent sur l'événement proprement original que constitue cette réaction: une sensibilité individuelle qui se révèle par contact avec le monde. *Awareness* est une plaque sensible, une fraîcheur d'existence. Ce mode de la conscience ne débouche pas forcément sur *consciousness*, instance de la pensée ou connaissance réfléchie: *awareness* et *consciousness* constituent deux niveaux relativement autonomes et complémentaires. Il semble par contre que la conscience conserve son statut d'autorité ontologique, éthique et épistémologique. Héritage du Cogito cartésien où les sens (parce qu'ils appartiennent au corps) et l'imagination (parce qu'elle est tournée vers le corps) sont exclus de l'être (le penser) et donc de la vérité.

Si *awareness* évoque un psychisme à l'affût, intéressé par ses tressaillements annonciateurs, le *savoir* au contraire tient ses tournures d'un ancrage dans des traditions qui alimentent son assurance. Dans la langue française, d'où alors viendra le trouble, qui permet que se régénère la tradition ?

De la “jouissance”

Le terme de *jouissance* ne fournit-il pas une des plus frappantes illustrations du vide que peut laisser la disparition d'un concept au passage d'une langue à l'autre ? L'anglo-américain “may enjoy”, “experience pleasure”, “be delighted” ou encore de façon plus recherchée “be blissed”, “ecstatic” ou “enraptured”: ces termes décrivent des goûts, des dispositions, des satisfactions, une félicité, un enchantement, bref une palette de manifesta-

tions qui toutes relèvent de l'appréciation de situations, de choses ou d'êtres. Mais quoique que l'origine étymologique des substantifs "joy", "enjoyment", soit apparentée à celle de "joie", et "jouissance", l'anglais ne possède pas l'équivalent de ce dernier terme. La *jouissance* désigne une qualité de sensation s'appliquant aux situations les plus matérielles, charnelles comme les plus spirituelles, en y introduisant une dynamique particulière. Elle s'affirme au-delà de la description des états du contentement, non seulement comme une réceptivité mais aussi comme une manifestation de la poursuite d'une relation active avec l'objet de jouissance.

Cette notion bénéficie d'une problématique complexe et subtile maintenant forte d'une longue tradition intellectuelle. On fait remonter au XII^{ème} siècle l'apparition du verbe "jouir", dérivé du latin populaire *gaudere* (dont le sens est "se réjouir") et au XV^{ème} siècle celle du terme de *jouissance*. Mais la *gaudia*, la "joie", avait trouvé son expression originale dans la langue d'oc dès le XII^{ème} siècle avec la tradition des troubadours. C'est l'art même de ces poètes que le provençal du Moyen-Age désigne par l'expression de *gay scienza* ou *gai saber* (*gai* est supposé d'origine gotique) et auquel Nietzsche rendit hommage. Le *Gai Savoir, Die Fröhliche Wissenschaft*, (1882) retient son attention comme étant cette création de la culture provençale des XII-XIV^{èmes} siècles, explicite dans le jeu des troubadours, leur capacité à être tout à la fois "chanteur", "chevalier" et "esprit libre" (*Ecce Homo*). Il rappelle la dette que doit l'Europe à cet art des troubadours, codifiant dans les *Leys d'amor* les manifestations de l'amour-passion. Il y voit la qualité d'une tradition qui a profondément influencé la culture européenne, voire même l'a engendrée (*Par delà le Bien et le Mal*).

On sait que la naissance de l'amour-passion, résurgence de l'Eros en amour courtois, se fit dans un monde christianisé mais fortement touché par les doctrines manichéennes et gnostiques (originaires du Proche-Orient) qui propagèrent un dualisme du corps et de l'âme et une morale de la pureté. Selon D. de Rougemont, l'hérésie cathare influença profondément la poétique des troubadours: la condamnation de la chair et les épreuves qu'on lui inflige renvoie à la discipline de chasteté et au rituel de la *joy d'amor* qu'ils célèbrent et dont les règles sont "Mesure, Service, Prouesse, Longue Attente, Chasteté, Secret et Merci" (Rougemont, 1972: 130). L'*amor de lonh* (amour de loin) apparaît alors comme un événement psychique concourant à la

création de ces nouvelles formes poétiques qui “naissent dans le midi de la France, patrie cathare: elle célèbre la Dame des Pensées, l'idée platonicienne du principe féminin, le culte de l'amour contre le mariage, en même temps que la chasteté” (1972: 121). La *Joy d'amor* désignerait selon cette tradition, une discipline spirituelle, toute occupée à la célébration de son authenticité (son vrai moi, dit Rougemont), de cette unicité qui fait la valeur de l'individu, thème annonciateur de la Renaissance.

Il y aurait à faire l'histoire de la vitalité d'une telle tradition, décrire les différentes colorations - charnelles ou spirituelles selon les époques - de cette notion de *jouissance*, héritière du *gal savoir*. Sade et Fourier fourniraient les jalons de son actualisation au fil du temps: l'utopie fouriériste anticipait déjà sa potentialité politique qui se manifesta entre autres dans l'irruption printanière de 1968. Force d'un hédonisme social qu'évoquent sans conteste les slogans de cette période (“jouir sans entraves et vivre sans temps morts”) ainsi que les causes anecdotiques du déclenchement étudiantin. La *jouissance* des années 1960 avait alors subi l'influence régénératrice de la théorie freudienne - libido et principe de plaisir, de sa mise à jour en terme d'énergie sexuelle et de son application dans le champ social par W. Reich. Parrainé par la psychanalyse, le concept de jouissance donna lieu à une importante production théorique et littéraire (Lacan, Sollers, Lyotard...). Sans être imperméable à cet apport, R. Barthes redéfinit ce terme dans un vocabulaire singulier et sans préoccupation d'école. C'est de sa perception personnelle que peuvent être retracées la complexité et la puissance de cette notion dans la culture française de nos jours.

Il ne serait sans doute pas exagéré de voir en R. Barthes un troubadour des temps modernes, livrant un chant puissamment original en même temps que très codifié - y compris dans le souci même du décodage sémiologique. Un chant ? Une voix s'exprimant dans le registre d'une rhétorique que l'on pourrait qualifier de courtoise - la rhétorique s'appliquant à démystifier “le déferlement des images collectives, la manipulation des affects” (R. Barthes, *Nouvel Observateur*, n° 748). Sans attendre les *Fragments du discours amoureux*, son style n'est pas sans rappeler la “lyrique abstraite” chère aux troubadours. “Il a toujours associé l'activité intellectuelle à une jouissance” (Barthes 1975: 107). C'est la jouissance des sens qui assistent à l'arrachement, au décollage de l'abstraction, à l'envol d'une idée. “Qu'est-ce qu'une idée pour

lui, sinon un empourprement de plaisir?” (1975: 107). Il y va de l’amour dans l’attention à l’idée, poursuite nonchalante ou cour assidue, aveux réciproques ou jeux de cache-cache, non sans y dissimuler un “brin de sentimentalité”. Jouissance de l’idée, voire de l’idéologie: “ce qui se répète et consiste (par ce dernier verbe, elle s’exclut de l’ordre du signifiant)” (1975: 108). L’idéologie est à ses yeux un exemple de perversion intellectuelle que seule la réaction (création) esthétique peut mettre en déroute, elle qui n’affiche pas sa bonne conscience: elle est indirecte mais juste.

L’interpénétration des vocabulaires se coule à la source de toute écriture métaphorique: “Les choses intellectuelles ressemblant aux choses amoureuses, dans le binarisme ce qui lui plaisait, c’était une figure” (1975: 56). L’enthousiasme pour le binarisme capable de rendre compte de toutes les différences dans une différence, c’est la jouissance d’une figure de logique, laquelle ne correspond pas à la logique de la jouissance: ici, on entre dans l’ordre du paradoxe, ordre de ce qui étonne, relance, fait courir. “La jouissance, ce n’est pas ce qui répond au désir (le satisfait), mais ce qui le surprend, l’excède, le déroute, le dérive” (1975: 116). Dynamique intarissable qui accroît le désir par la jouissance, la jouissance par le désir, qui ramène l’idée au corps et le corps au langage et au style. L’idée réjouit les sens par son audace germinatoire, sa violence d’extraction qui la désigne dès sa formation comme un objet (d’amour), c’est-à-dire une altérité, une autonomie avec laquelle s’établit une relation ostensible dont la richesse se manifeste au cours de multiples expositions. Elle possède une malléabilité démonstrative, une propension exhibitionniste. Le style lui, cultive son secret: “un souvenir enfermé dans le corps de l’écrivain” (1953: 22). Il est un mode d’actualisation du passé et du biologique de l’écrivain; il est voyage au pays des richesses alchimiques accumulées par le temps dans le lacs physiologique, voyage discret qui n’avoue jamais ses étapes mais sait en retirer une “densité” qui se cristallise dans “des images, un débit, un lexique”. Le style n’emprunte-t-il pas aussi la démarche ritualiste de télescopage du temps: passé et présent se créent simultanément sous la pression du besoin d’expression linguistique, symbolique. Non seulement il s’alimente de ses plongées dans le “temps solide” du corps, mais il engendre un “temps fictif” qui s’inscrit alors dans le corps de l’écrivain, créant sa mythologie.

Dans la production du langage écrit, Barthes privilégie les grandeurs

du passé combinées avec celles du corps et n'envisage guère les ressources de l'espace. La dimension physique du corps dans le monde n'apparaît pas nommément comme composante critique de ce réservoir original et mystérieux du style, comme si l'introspection littéraire ne s'adressait qu'à la perspective diachronique du corps: "le style n'est jamais que métaphore, c'est-à-dire équation entre l'intention littéraire et la structure charnelle de l'auteur (il faut se souvenir que la structure est le dépôt d'une durée)..." (1953: 22), autrement dit, son histoire. Barthes pense le corps comme sujet historique et non point spatial. Le lien géographique, cosmologique de l'écrivain au monde est entièrement elliptique. Son corps semble avoir digéré l'espace, lui tenir lieu d'espace: Barthes note la dichotomie de son "corps parisien (fatigué, alerte)" et de son "corps campagnard (lourd, reposé)" et travaille sur cette matière intégrée du corps et des espaces. C'est une intégration muette qui ne met pas les distances avec la réalité spatiale hors du corps. L'expérience de la matière où s'enracine le style est vécue dans l'espace corporel clos: cette restriction de l'espace réel affleure dans le style de R. Barthes pour y révéler une absence, un manque que la jouissance cherche virtuellement à combler.

L'espace est devenu abstraction. A la préciosité, à la délicatesse des goûts, à la bienséance esthétique vient alors s'articuler la jouissance, qualité de rupture: elle est "dérive" "asociale", "inculturelle". Elle s'irrigue de ce qui ne colle pas, de ce qui crée le malaise, ce qui brise l'harmonie, ce qui détonne; elle se manifeste dans une "contradiction vivante", celle d'une affirmation qui est aussi une chute. Elle est une impossibilité, un scandale. Telle une perversion de la préciosité, elle développe le sens de la qualité-pour-soi, qui, dans sa gratuité exaltée, se refuse à toute forme d'investissement dans le social, le réel. "Textes de jouissance. Le plaisir en pièces, la langue en pièces; la culture en pièces. Ils sont pervers en ceci qu'ils sont hors de toute finalité imaginable - même celle du plaisir (la jouissance n'oblige pas au plaisir; elle peut même apparemment ennuyer). Aucun alibi ne tient, rien ne se constitue, rien ne se récupère. Le texte de jouissance est absolument intransitif" (1973: 83). Cette intransitivité, cette opération réflexive est une création d'espace. Elle fait passer le langage qui constitue l'écriture d'un "hors-lieu" à un lieu, elle établit pour le sujet, l'écrivain déplacé (historiquement "venu trop tôt ou trop tard") une place. Avec la présence physique du texte, son écoute, son audience, ses lecteurs, se surmonte l'atopie du langage. Mais "ce lecteur, il faut que je le

cherche, (que je le "drague"), sans savoir où il est. Un espace de la jouissance est alors créé. Ce n'est pas la "personne" de l'autre qui m'est nécessaire, c'est l'espace" (1973: 11). Cette création spatiale est celle d'une aire de fraîcheur, car seule la nouveauté absolue, non son stéréotype ou sa compulsion, catalyse la jouissance. Forme d'une liberté qui "ébranle la conscience" et qui n'est pas incompatible avec certaines qualités incantatoires, litaniques, rituelles de la répétition: "Dans les deux cas, c'est la même physique de jouissance, le sillon, l'inscription, la syncope: ce qui est creusé, pilonné ou ce qui éclate, détonne" (1973: 68). Et c'est finalement la chute, cadence de la lucidité après l'exaltation de l'ailleurs pour l'ailleur; ne se dément pas en arrière fond la conscience d'une certaine valeur marchande et culturelle de cette création, offerte comme échappée: "ici, un texte sublime, désintéressé, là un objet mercantile, dont la valeur est ... la gratuité de cet objet." (1973: 41).

Une interprétation ethnologique de l'oeuvre de R. Barthes se justifierait sous bien des angles. Ici, le sens même de la clôture de l'espace, sa saturation par l'histoire, sa perception sous forme ingérée (dans le corps), et en contre partie, le besoin crucial de générer encore et malgré tout par le texte de l'espace vierge, des aires où innover, créer toujours... ne traduisent-ils pas un souci remarquablement européen, et plus précisément français.⁴ Il ne fait pas de doute que Barthes apparaît aux étrangers et aux Américains en particulier "a Frenchman through and through", comme le note R. Howard dans son introduction à la traduction américaine du *Plaisir du texte* (1975). L'objet même de son oeuvre relève de "la tentation ethnologique": R. Barthes reconnaît volontiers que, dans ses *Mythologies*, "c'est la France qui est ethnographiée". Le mouvement de son écriture qui va de l'histoire à l'espace - par la médiation de la jouissance, relève à un autre degré de cette ethnographie. En analysant maintenant les significations culturelles du terme anglais *creative*, on peut espérer fournir par la comparaison certaines informations propres à cette perspective.

"Creative"

Les adjectifs français "créatif", "créative" correspondent à des néolo-

gismes d'origine américaine, tout comme leur forme substantivée "créativité". Subtilement, ils se démarquent de leurs homologues "créateur", "créatrice", et des substantifs "un créateur", "une créatrice". Ceux-ci appartiennent à l'ordre de la création, sinon divine, du moins le fait d'un être engagé totalement ("corps et âme") dans l'acte de créer: ils désignent une intégration de l'être et du créer, une existence dont l'essence est de créer. Et c'est cette exclusivité qui fait la pertinence sociale, qui pose l'individu aux yeux des autres.

Ainsi l'artiste tire le respect qu'on lui doit de ce qu'il engage son existence dans sa création; il s'attire aussi l'irrespect, les railleries de ce qu'il mène la "vie d'artiste", d'oisif, de Bohême... pour qui n'est pas convaincu de son efficacité créatrice. En tous les cas il est un personnage total: et si son mode de vie ne correspond pas à l'image que l'on s'en fait à partir de son oeuvre, tel Magritte vivant en tranquille petit-bourgeois et peignant dans son salon, on y voit encore le jeu d'une création, l'artifice de l'artiste masqué, donnant le change.

L'introduction de la forme adjectivale "créatif,-tive" ne vient-elle pas remettre en question cette exclusivité et désigner la création sous sa forme modale? Elle manifeste une flexibilité de conjugaison avec une variété d'états et d'actions. Elle transforme la pertinence sociale. Il n'est plus nécessaire de n'être qu'un créateur - à la façon dont Sartre décrivait le garçon de café jouant à n'être qu'un garçon de café: il donne l'illusion à autrui que son existence se confond avec sa fonction, voilà ce que tout son jeu corporel tend à nous faire accroire. C'est la mise en scène d'une essence de "mauvaise foi", d'une essence de non-essence - puisqu'il s'agit d'être ce que l'on n'est point, estime Sartre pour qui la condition de garçon de café est toute de cérémonie - mais néanmoins, mise en scène d'une essence (Sartre 1943: 95-96). "Créatif" ne s'intéresse plus à l'essence: il ne cherche pas à faire passer le mode d'une expression pour une qualité intégrale.

L'anglo-américain *creative* découvre en effet un paysage culturel bien particulier. Ce qualificatif introduit une souplesse dans la réalisation artistique. Il n'y a plus d'un côté, le règne de la Création, l'oeuvre du créateur, et de l'autre, celui de la banalité. Il y a une potentialité "créatrice" (a *creativity*) qui peut se révéler, occasionnellement, dans toute forme de travail: rapport

direct, immédiat (non-médiatisé) avec la matière, de type artisanal, ou rapport médiatisé par la machine mécanique ou cybernétique, de type industriel.

Creative désigne alors la ligne de démarcation avec le travail répétitif, reproductif, aliéné au sens où l'entendait Marx "En quoi consiste l'aliénation du travail ? D'abord dans le fait que le travail est *extérieur* à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence. Que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence, l'ouvrier n'a le sentiment d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans le travail, il se sent en dehors de soi." (1972: 60). Dans le contexte américain contemporain, le travail aliéné renvoie à une activité destinée à assurer sa survie, à reproduire cette force de travail aliéné, mais encore à soutenir financièrement sa propre expression "non-aliénée", *creative*. Deux types d'énergies différentes s'investissent dans ces domaines mais ils ne sont pas entièrement fermés, étanches l'un à l'autre. Il peut s'agir du même type de production: photo publicitaire et photo d'art; professeur d'anglais et écrivain; compositeur de musique rock et de musique expérimentale, décorateur et peintre... ou de types de productions dissemblables: plombier et musicien, chauffeur de taxi et poète, serveuse et chorégraphe, informaticien et écrivain, correctrice de publication et chanteuse...

Ici, rien de comparable au "garçon de café", en habit bordeaux et noir, avec son ballet bien réglé de gestes adroits, cher à Sartre et à tout consommateur de cafés parisiens: au contraire, n'existerait-il pas un "chic de la doublure", une certaine façon de laisser percevoir aux clients derrière l'employé... l'Autre, engagé dans une dynamique d'un ordre différent, celui de son accomplissement artistique ou intellectuel. A New York, le job de "waiter, waitress" (serveur, serveuse) recrute entre autres un bon nombre d'acteurs et d'actrices au chômage entre deux spectacles. Leur jeu laisse percer, sous l'efficacité, l'individu différent hors du lieu et place: les gestes, les rythmes restent personnalisés⁵.

Il y a donc le versant nécessaire, rémunérateur du travail, et l'autre qui ne se manifeste que pour sa finalité propre, qui crée le langage de sa propre expression. Soupape de sécurité de l'énergie non-aliénée, chasse gardée de cette *creativity* qui se réinvestit cependant dans la production industrielle:

comme par exemple, les visions du photographe servent la publicité. Le couple commercial/créatif fonctionne comme un moteur à deux temps.

Cette énergie *creative* n'est pas sans ressembler à l'espace de la jouissance, du faire ce qu'on aime comme on l'aime. Mais *creative* dirige la notion vers l'aboutissement du processus de création, sur la concrétisation de cette énergie, voire sur sa productivité, son efficacité, alors que la *jouissance* décrit un mouvement intérieur de cette démarche, la phase cachée, intime. Cette dernière se définit comme une force ambivalente mais fondamentalement hédoniste qui se déclenche sous l'effet d'une frustration, d'un malaise, d'un manque-à-gagner. Elle est ce monstre sacré, ce mobile essentiel d'activités dont la finalité est peut-être inessentielle, dérisoire en comparaison de la nécessité intrinsèque qui la fait se manifester. Et pourtant, ce processus lointain qui remonte vers la source de la création, l'art américain aussi le décrit, aussi lui donne ses titres de noblesse: c'est le *creative process* que beaucoup revendiquent comme étant plus remarquable, c'est-à-dire plus digne d'attention, même pour un public extérieur, que le *creative product* (produit fini). Si à Paris, on célèbre la *jouissance* dans des textes qui la contiennent, à New York on expose le jaillissement créatif dans sa valeur brute, dans sa violence déconcertante. On suit son évolution dans le *work-in-progress*, en un grand débordement d'imagination: il n'est pas un moyen d'expression qui lui soit interdit et il n'a de cesse d'inventer de nouveaux vocabulaires, verbaux ou non.

Il faut par ailleurs noter la formulation originale de chaque culture: la *jouissance* s'inscrit indubitablement dans l'ordre du *savoir*, elle s'y conjugue et le transcende, effaçant certaines couches du savoir antérieur et en reformant d'autres, avec la même autorité, dans un processus assez similaire à celui d'un remplacement de génération. La *jouissance* se nourrit de cette rupture qui sait (savante), de cette marque apposée sur un continuum de traditions... de la rupture.

Dans le conteste new-yorkais, *creative* se décline par contre sur le mode d'*awareness*: c'est sur un certain type d'exposition du psychisme que vient se greffer la capacité de création. Il ne s'agit pas de constituer un discours visant à remplacer le discours précédent, dans un lent processus de déconstruction et reconstruction. Il s'agit au contraire de matérialiser au plus vite des "flashes" réactifs à une réalité mouvante, vécue comme provisoire,

fugace. Si *awareness* est une disponibilité, un réflexe (et non un reflet, une réflexion), *creative awareness* est une riposte aux impressions, aux agressions du monde urbain, new-yorkais. Il faut parer les coups, chaque coup au coup par coup. Il faut rendre la monnaie de sa pièce à cette formidable machine imaginaire qu'est la Ville. *Creative*, c'est ce branchement immédiat, sans délai, concomitant, qui cristallise dans le matériau d'expression la débauche d'imagination que déclenche la Ville. Il n'y a pas le temps de laisser mûrir une logique de discours qui formerait un ensemble de réponses à cette situation; au contraire, *creative awareness* s'entiche du fugitif, de l'allusif. Elle cultive une sensibilité "à fleur de peau". Elle renvoie des décharges aux charges de la ville.

Cette description va à l'encontre de l'hypertrophie intellectuelle des habitants des grandes villes que décrit G. Simmel dans son article "Métropoles et mentalités" (1903). Il y envisage en effet l'intelligence comme la faculté mentale la plus propice à assimiler le changement et les contrastes et à assurer la défense du citoyen contre l'intensification des stimulations nerveuses dans l'environnement urbain contemporain. Or, il a régné à New York un climat passablement anti-intellectuel: "L'artiste ici est autorisé à ne pas penser" a pu écrire Lucy Lippard, critique d'art de premier plan. La protection face à un cadre urbain aussi constamment suggestif, voire agressif, du point de vue social, culturel, sexuel, etc., passe dans ce cas par une attitude "en phase" avec ces stimulations - auxquelles la sensibilité, l'imagination créative répondent sans répit. On est loin de l'"attitude blasée" du citoyen envers son environnement envisagée par Simmel.

Chassés-croisés conceptuels

La deuxième partie des années 80 connut une inversion de polarités. Le champ de la production culturelle française, et plus largement européenne (ainsi à Madrid, à Berlin) se laissa pénétrer par ce vocabulaire de la créativité: arts plastiques, danse, musique s'y ressourcèrent abondamment. Mais il inspira aussi des modes d'expression relevant des domaines alors en plein essor de la communication (médias et publicité). A l'inverse, les sciences humaines

aux Etats-Unis - en particulier l'anthropologie, les études féministes, la théorie littéraire, les sciences juridiques, s'embarquèrent dans une phase de réflexivité critique dont elles ne semblent pas encore sorties. Ce courant déconstructionniste, assimila entre autres la culture à un ensemble de textes, puis l'anthropologie à une écriture effectuant la traduction de ces textes, traduction dont il devenait alors impératif d'effectuer la réinterprétation contextuelle, révélant ainsi le processus d'élaboration de la connaissance ethnographique. Dans cette perspective qui érige la métaphore du texte en concept épistémologique central, l'apport de la pensée sémiologique française et d'auteurs comme Barthes, Foucault et Derrida fut décisive⁶. Elle colore l'ensemble de l'approche anthropologique américaine, y compris sa version européeniste⁷. Cette perméabilité vient-elle remplir les vides conceptuels évoqués d'entrée de jeu, vient-elle rendre plus immédiate la communication inter-culturelle, permettant par exemple l'élaboration d'outils scientifiques communs? D'après l'expérience de J. Bahloul (1991), ethnologue française en poste dans une université américaine, ces influences ne feraient que renforcer la complexité de la communication et déboucheraient bien souvent sur un dialogue de sourds: parce que les données conceptuelles sont utilisées dans une autre tradition intellectuelle et avec une finalité scientifique distincte, elles sont réinterprétées en profondeur et ne correspondent plus à la perception que peut en avoir le chercheur de formation intellectuelle française.

On voit ici que l'anthropologie comparative des sociétés occidentales n'est pas de tout repos: c'est que non seulement dans les pratiques sociales mais aussi dans les pratiques intellectuelles et artistiques - et c'est bien là que se situe l'originalité de ce comparatisme -, les influences (dues entre autres à l'importance des migrations des scientifiques et des artistes), les traductions, les échanges sont si constants qu'ils pourraient donner le sentiment de se trouver devant une couple de miroirs se reflétant à l'infini, où l'un devient l'autre et réciproquement. Avec ce jeu de réappropriation de l'univers mental de l'autre, ce sont les "visions du monde" chères à Humboldt, Sapir et Whorf qui se trouveraient brouillées et effaceraient progressivement les frontières entre "visions du nouveau monde" et "visions de l'ancien monde". Or, ce que l'expérience tend à montrer, c'est au contraire la force remarquable de la tradition intellectuelle comprise dans la longue durée, voire la très longue durée. L'emprunt conceptuel ne signifie pas nécessairement rapprochement,

encore moins alignement sur la pratique, sur la pensée de l'autre; au contraire, il peut servir le besoin de distinction et venir alimenter la spécificité d'un point de vue sur le monde, sur les mondes dans leur diversité. Finalement, ce qui apparaît le plus essentiel, c'est le mouvement d'inscription de l'emprunt dans une tradition intellectuelle donnée, par lequel elle se renforce, et non l'emprunt lui-même en tant qu'il ferait pont entre deux traditions distinctes.

NOTES

1. Dans un de ses articles, J. Lindenfeld (1988) compare les façons de parler sur les marchés de Paris, Grenoble et Rouen avec celles observables sur les marchés urbains californiens, amorçant ainsi un retour du regard anthropologique vers les Etats-Unis. Notons également le travail de G. Barbichon (1982) qui propose une analyse comparative des formes spatiales de la sociabilité urbaine en France et aux Etats-Unis. Enfin, il importe de relever les terrains nord-américains de J. Gutwirth portant sur les recompositions religieuses (en particulier 1987).
2. Selon le Robert historique, "*savoir-faire* est devenu un terme de droit commercial, par traduction de l'anglais *know-how*."
3. A la façon dont en France s'utilise le sous-titre *Mode d'emploi*.
4. A l'inverse, le souci de l'artiste, de l'intellectuel américain pourrait se définir par la nécessité de domestiquer l'espace vierge, le *wilderness*, donné en abondance, et face auquel la mythologie du pionnier est toujours d'utilité (cf. Raulin 1984). Par ailleurs, l'analyse linguistique des "phrasal verbs" en anglo-américain (du type *to stand up, to move*

over...), grâce à leur utilisation de particules de localisation, a révélé un espace de représentation dynamique qui concourt à l'expressivité et à la créativité de cette construction verbale: par contraste, l'espace de représentation verbale du français apparaît statique, plus stable, et donc plus clos ? (cf. Raulin 1986).

5. Cette scénographie culturelle est manifestement plus proche des analyses de K. Mannheim qui recherchait la pertinence sociologique d'un individu dans "sa participation à une multitude de groupes qui peuvent se coordonner, se recouvrir ou encore s'opposer" (1956: 110). Mannheim refuse d'identifier socialement un individu par rapport à une seule et fondamentale appartenance de groupe (the "real" grouping).
6. Mais dans ce contexte on est passé du "plaisir du texte" à l'inquisition du texte.
7. Ces européenistes se sont par exemple mis à déconstruire les catégories de "paysan", ou d'"aire culturelle méditerranéenne"... Voir à ce sujet J. Bahloul (1991).

BIBLIOGRAPHIE

Anthropological Research in France: Problems and Prospects for the Study of Complex Society, *Anthropological Quarterly*, 1987, #60.

Anthropologues américains: regards sur la France, *Ethnologie Française*, 1991, #1, tome 21.

BAHLOUL J., 1991, France-U.S.A.: Ethnographie d'une migration intellectuelle, *Ethnologie Française*, #1, tome 21.

- BARBICHON G., 1982, *Espace et sociabilité urbaine, Comparaisons culturelles France/ R.F.A./ U.S.A.*, Paris, E.H.E.S.S. - Centre d'Ethnologie Française.
- BARTHES R., 1953, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil-Gonthier.
- 1971, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, Coll "Tel Quel".
- 1973, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, Coll. "Tel Quel".
- 1975, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, Coll. Ecrivains de toujours.
- 1975, *The Pleasure of the Text*, traduit par R. Miller, introduit par R. Howard, New York, Hill & Wang.
- BLOCH O. & WARTBURG W.V., 1932, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF.
- GUTWIRTH J., 1987, *Les judéo-chrétiens d'aujourd'hui*, Paris, Le Cerf.
- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LINDENFELD J., 1988, L'étude comparative de la communication ordinaire, *Langage et Société*, Septembre 1988, # 45.
- MANNHEIM K., 1956, *Essays on the Sociology of Culture*, Londres, Mac Millan.
- MARX K., 1972, *Manuscripts de 1844. Economie politique et philosophie*, Paris, Ed. Sociales.
- NIETZSCHE F. *Le Gai Savoir, Ecce Homo, Par delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 1982.
- PICOCHÉ J., 1979, *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Ed. Robert.

- RAULIN A., 1984, *The Naming of Urban Space, Toponymy and Memory in New York City*, Thèse de doctorat (Ph. D.), New York, New School for Social Research.
- 1986, Langues et espaces: les "phrasal verbs" en anglo-américain, *Contrastes*, #12.
- 1992, France et Amérique: le croisement (Compte-rendu d' "Anthropologues américains: regards sur la France, EF, 1991), *L'Année Sociologique*, #42.
- REY A., 1992, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Ed. Robert.
- ROUGEMONT D. de, 1972, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon.
- SARTRE J.P., 1943, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.
- SAUNDERS G. R., 1985, Silence and noise as emotion management styles: an Italian case, *Perspectives on Silence*, D. Tannen & M. Saville-Troike eds., New Jersey, Ablex Publishing Corporation.
- SIMMEL G., 1903, Métropoles et mentalités, *L'école de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine*, Y. Grafmeyer et I. Joseph eds., Paris, Ed. du Champ Urbain, 1979.
- WYLIE L., 1977, *Beaux Gestes, A Guide to French Body Talk*, Cambridge, New York, Undergraduate Press.
- 1981, Joindre le geste à la parole, *Français, qui êtes-vous ?* J.D. REYNAUD et Y. GRAFMAYER eds., Paris, La Documentation Française.

LANGUE D'ENQUETE ET METALANGUE
Paulette ROULON-DOKO (C.N.R.S., Paris)

Il est maintenant admis par tous que la première tâche de l'ethnologue devrait être d'apprendre à parler la langue du groupe sur lequel il travaille, afin de pouvoir comprendre et se faire comprendre. *A fortiori*, l'ethnolinguiste qui associe à l'étude de la culture, l'étude de la langue se doit-il d'accéder à la pratique courante de la langue du groupe qu'il étudie. La situation est bien sûr différente selon que la langue du groupe étudiée est une langue déjà écrite pour laquelle il existe une tradition d'enseignement et que l'on peut donc apprendre afin de la pratiquer correctement, avant même de partir sur le terrain, ou si au contraire, il s'agit d'une langue sans tradition écrite pour laquelle l'analyse linguistique est en cours ou à faire. Dans ce dernier cas, les débuts seront plus lents¹ mais bientôt la pratique de la langue sera comparable à ce qu'elle est d'emblée dans le premier cas évoqué. Dans les deux cas, seul le contact régulier avec le terrain et l'utilisation permanente de sa langue permettront l'amélioration et le perfectionnement qui mènent à une réelle maîtrise de la langue en question.

Ce n'est qu'une fois que la langue du groupe étudié sera devenue la principale langue d'enquête, qu'une véritable étude en profondeur pourra prendre corps. En effet, comme le souligne très pertinemment Jean MOLINO (1985, p.45), "comment comprendre la famille, l'économie, les croyances d'une communauté si l'on n'est pas en même temps capable de parler, de rire,

de discuter, de compter avec les hommes qui la composent?". Seul, le recueil des paroles des informateurs dans leur propre langue confère validité et authenticité au document, car une telle notation n'est pas altérée par le temps, contrairement à une traduction qui est inévitablement fonction de la compréhension qu'a l'enquêteur du sujet traité à un moment donné, compréhension qui va nécessairement varier au fur et à mesure des progrès de l'enquête et de l'approfondissement des connaissances qu'elle entraîne.¹

Mais toute enquête, dès lors qu'elle questionne un peu longuement un domaine précis, tend à créer une métalangue vernaculaire dont ni l'enquêteur, ni les locuteurs ne sont toujours conscients. Je vais examiner les diverses situations qui sont le plus souvent attestées et montrer l'importance du fait de prendre conscience de la valeur métalinguistique que prennent certains termes vernaculaires.

Conditions d'apparition d'une métalangue vernaculaire

La simple notation de la langue elle-même peut entraîner, entre le chercheur et les locuteurs-informateurs qui se retrouvent régulièrement pour transcrire des textes, par exemple, l'adoption de termes vernaculaires détournés de leur sens premier pour désigner de façon non ambiguë un élément qui pose problème au descripteur. Ainsi, lors de mes premières notations en gbáyá 'bòdòè, langue à tons du nord-ouest de la République centrafricaine, lorsque l'audition ne me permettait pas d'emblée de trancher entre la notation d'un ton haut ou d'un ton bas, j'avais recours au sifflement qui facilite la perception. Très vite le ton a été désigné, dans la langue par le terme fɔ́ɔ́ qui signifie littéralement « sifflement »² le plus souvent spécifié en sí ɲón « vers le haut » ou sí dɔ́ « vers le bas ». Le terme fɔ́ɔ́ prend ici le sens de "ton" et cette nouvelle acception relève bien sûr de l'emploi métalinguistique. Hors contexte, aucun locuteur gbaya ne l'utilisera avec ce sens.

Lorsque l'enquête porte sur un domaine technique précis, le chercheur et ses interlocuteurs ne tardent pas à créer également une métalangue qui sert essentiellement à identifier des éléments cruciaux, noeuds fondateurs de l'argumentation scientifique en question. Yves MONINO³ (1984) signale les problèmes d'interprétation du discours technique auquel il a été confronté en

travaillant sur les instruments aratoires. Lors de ses premières enquêtes de 70 à 73, il utilisa avec les locuteurs-informateurs les termes *ngómbá* et *tè-sùm* pour signifier respectivement « manche coudé » et « manche droit ». L'emploi systématique de ces termes a rendu possible la notation d'expressions comme « **ngómbá ngòà* » et « **tè-sùm ngòà* » pour désigner respectivement « une herminette à manche coudée » et « une herminette à manche droit » ou encore *ngómbá wàrà* et *tè-sùm wàrà* pour désigner « une houe à manche coudée » et « une houe à manche droit ». Les expressions précédées d'un astérisque ayant été mises en cause par Raymond DOKO et moi-même, au cours d'une discussion sur ce sujet avec Yves MONINO, ce dernier, lors d'une mission en 1983, tint à vérifier le statut de ces expressions. Il eut la surprise de les voir refuser par ces mêmes locuteurs qui les lui avaient pourtant bien dites dix ans plus tôt. Il convenait de les considérer comme l'expression d'une métalangue élaborée spontanément entre l'enquêteur et les enquêtés, au cours des journées successives d'un travail qui mettait l'accent sur la forme des manches des divers outils, alors qu'une telle classification n'est pas conceptuellement pensée par les locuteurs. Ces expressions avaient été élaborées pour répondre de façon commode au questionnement de l'enquête. Dix ans plus tard, en dehors de ce contexte particulier, les locuteurs les déclaraient indicibles, car de fait, elles ne correspondaient à aucun emploi spontané dans la langue du groupe. Là, *ngómbá* désigne « la houe coudée », instrument du labour et *tè-sùm* « le bâton-plantoir » auquel certaines femmes fixent parfois un petit fer de houe pour s'en servir de « houe droite » et labourer avec. Aucun terme n'est utilisé pour distinguer exclusivement la forme du manche.

Ainsi, c'est lorsqu'il n'y a pas adéquation entre le système de représentations du descripteur et celui des locuteurs natifs qu'un terme vernaculaire est détourné de son sens premier pour désigner une entité, qui revient souvent au cours de l'enquête alors qu'elle ne correspond à aucun champ conceptuel explicitement nommé.

Une mésaventure comparable m'est arrivée avec le terme *gbàmì*. Elevée en ville où les fourmis sont rares⁴, j'ignorai qu'il puisse y en avoir autant de sortes différentes que celles que j'ai peu à peu découvert en Afrique. C'est ainsi que j'ai longtemps utilisé en gbaya le terme *gbàmì*, pour désigner n'importe quelle fourmi. J'attribuais ce faisant, à ce terme une valeur générique, qui me permettait de désigner un ensemble que j'identifiais, moi

comme celui des fourmis. Or, le terme *gbàmìl* n'est en *gbaya*, qu'un terme sous-générique qui peut désigner cinq types de fourmis qui ont par ailleurs chacune leur nom propre, mais ne peut être appliqué aux neuf autres qui appartiennent cependant à la même famille⁵. Celles-ci sont chacune appréhendées comme une individualité qui n'a besoin d'aucune référence générique, de la même manière qu'en français j'appréhende, sans référence à la notion générique de canidé, un chien et un loup. Ainsi, pour le locuteur natif *gbà* désigne d'emblée « une fourmi magnan » et non pas un représentant particulier d'une entité dénommée « fourmi », comme c'était le cas pour moi. L'utilisation que je faisais de *gbàmìl* en tant que terme générique est à considérer comme un élément métalinguistique, facilement compris et toléré par les locuteurs bien qu'il ne soit jamais spontanément utilisé dans un tel cas.

Utilisation de la métalangue vernaculaire

Les exemples précédents ont souligné l'importance qu'il convient d'accorder à ces phénomènes de métalangue et surtout la nécessité de les identifier pour ce qu'ils sont. Pour l'enquêteur, le recours à certains termes vernaculaires devient si courant qu'il les reprendra volontiers tels quels dans sa propre langue. Une telle pratique est bien attestée dans les travaux anthropologiques.

L'anthropologue Philip BURNHAM⁶ utilise ainsi exclusivement le terme vernaculaire *ndók fùù*⁷, pour parler, tout au long de son étude (1980, p. 84 et *ssq*), du « residential quarter which houses a collection of fellow members of a single patri clan and their families », qualifié aussi de « residential groupings of a small number of clansmen and their families » ou de « clan quarter ». La longueur de la traduction anglaise pour un simple syntagme de deux syllabes très utilisé en langue vernaculaire justifie son choix. L'expression *ndók fùù* présente plus de 130 occurrences pour les seules 39 pages du chapitre 4. Cependant, bien que le terme conserve ici la valeur sémantique qu'il a dans la langue, il s'agit cependant d'un emploi métalinguistique qui est souligné par la création des termes « multi-*ndók fùù* » (p.115) et « inter- *ndók fùù* » (p.108).

Parfois, il y a un décalage entre la valeur du terme et l'emploi qu'en fait le chercheur. C'est le cas du musicologue Vincent DEHOUX (1986, p.138 et *ssq*) qui précise ainsi l'utilisation métalinguistique qu'il fait d'un terme vernaculaire : "par commodité, nous désignerons dans la suite du texte la formule rythmique exécutée par la bâton de rythme, du nom de celui-ci : *gádá*".

De tels emplois me semblent très acceptables dès lors que le sens du terme dans la langue est bien clairement exprimé et les motivations de son emploi en tant que métalangue bien défini.

Par contre, il me semble moins fondé de recourir à un terme vernaculaire lorsqu'après avoir clairement explicité son sens, la ou les traduction(s) possible(s) sont des termes courants et simples. C'est ce qui se passe dans l'ouvrage de BURNHAM à propos du terme *kòzér* (*opus* cité, p. 125). Il explicite les sens de ce terme ainsi : "for the Gbaya, the whole unit as just described is a *kòzér*, but the term *kòzér* can also refer to individual features within the unit such as the stream itself, or the valley. A gbaya may say that he is going to wash in the *kòzér* (stream), or that the *kòzér* (valley) is steep, or that he is cutting down the *kòzér* (forest) to make a field. Context indicates the precise meaning in each case". Ainsi, en français par exemple, on pourra traduire *kòzér* par « forêt-galerie », « rivière », ou « vallée »⁸. Or l'usage métalinguistique de ce terme s'est imposé si fortement dans la pratique de l'anthropologue que, dans toute la suite de son étude, il utilise le terme gbaya *kòzér* au lieu de la traduction appropriée (26 occurrences dans les 25 pages suivantes). Ainsi *kòzér* est soit employé seul, « ..in the *kòzér* », « the *kòzér* », soit déterminant des termes aussi variés que « site », « space », « land », « fields », « slop », « encampments », « exploitation », soit lui-même spécifié comme « virgin *kòzér* » ou « nearby *kòzér* ». Si un tel recours au terme vernaculaire semble un peu excessif, mais reste cependant acceptable, cela devient plus gênant lorsque l'auteur double le terme avec sa propre traduction anglaise : « the *kòzér* gallery forest » (p. 154). Est amorcé là un glissement pouvant mener à un emploi de la métalangue vernaculaire qui échappe en quelque sorte au contrôle du chercheur.

Cette dérive est d'autant plus aisée que la langue vernaculaire est moins bien connue. Ainsi, dans le travail de sociologie de Marie-France ADRIEN-RONGIER (1992), qui précise bien qu'elle ne parle pas couramment le gbeya⁹ mais, que cependant, outre le français et le sango, langue véhiculaire et

nationale de Centrafrique, qui furent les principales langues utilisées pendant l'enquête, elle a eu recours "ponctuellement du moins, [à] l'exercice même imparfait de la langue gbaya" (*opus* cité p.44). N'ayant jamais été préparée à faire une enquête linguistique et n'ayant qu'une pratique très limitée de la langue vernaculaire, elle n'était pas en mesure d'analyser les termes et expressions gbeya qu'elle a mémorisés et qui ont pris peu à peu, au cours de l'enquête, une grande place, servant de repères et d'instruments privilégiés dans la communication enquêteur/enquêtés. On peut regretter que l'utilisation de cette métalangue vernaculaire ne soit pas restée au seul niveau de l'enquête, et qu'elle apparaisse dans le travail écrit. Déjà les termes gbeya notés dans ce travail, le sont sans tons¹⁰, ce qui fait poser à l'auteur des homonymies inexistantes tels *wei* traduit dans le glossaire par « homme-feu » alors qu'on a deux termes bien distincts que GOUNGAYE note *wéèy* « homme » et *wèy*. « feu » Mais surtout, l'absence de toute analyse lui fait mentionner au lieu de termes simples, des syntagmes comportant la marque de détermination personnelle de première personne du singulier, qui sont la forme sous laquelle elle les a toujours entendus dans le cadre de la relation de dialogue enquêteur/enquêté. Ainsi *yam-kom* est donné comme signifiant « le père biologique » (*opus* cité p.74 et glossaire), alors que cette traduction ne correspond qu'au seul terme *yam*, noté *yáàm* par GOUNGAYE (p.183) qui analyse *yám-kóm* comme « mon père » littéralement (père/de+moi). Ce type de confusion est très généralisé dans le travail en question et le glossaire en particulier en donne plusieurs exemples *bao kom* « tante paternelle », *gbaikokom* « première épouse », *nam kom* « mère biologique », alors que les expressions notées correspondent respectivement à « ma tante paternelle », « ma première épouse », « ma mère ». En tout état de cause, l'utilisation des seuls termes français aurait été plus approprié. Certes, cela ne remet pas en question les analyses qui sont présentées dans cette étude, mais cela ne leur apportent rien, et cela ne nous apprend rien sur une quelconque spécificité sémantique gbeya. Un tel exemple montre bien l'emprise de la métalangue vernaculaire sur le chercheur et la difficulté qu'il peut avoir à s'en dégager.

Aussi, dans tous les cas où la langue d'enquête est trop peu maîtrisée, la conservation dans la production écrite de la métalangue vernaculaire devient tout à fait inacceptable et doit être évitée. Par contre, lorsqu'un terme a été bien compris et traduit, le chercheur peut très bien mentionner le terme

vernaculaire qui correspond à sa traduction, sans oublier d'explicitier, s'il y a lieu, le découpage correspondant à l'analyse exacte du terme, afin de faire saisir à son lecteur la façon spécifique qu'utilise la langue vernaculaire pour l'exprimer. Il ne s'agit plus là de métalangue mais simplement de mentionner un usage linguistique propre.

En conclusion

Ce n'est pas parce qu'une enquête est faite dans la langue du groupe étudié qu'elle reflète de ce fait la structuration conceptuelle de ce dernier. D'abord celle-ci n'est pas nécessairement systématiquement présente dans le lexique vernaculaire. De plus, l'inadéquation qui est souvent la règle entre les systèmes de représentations confrontés - enquêteur / enquêtés - tend à faire apparaître une métalangue vernaculaire qui facilite le travail, mais ne correspond pas toujours à un usage réel et spontané de la langue en question. Il convient donc d'être vigilant afin de faire la part entre l'usage métalinguistique et l'usage habituel d'un terme.

Enfin, lorsque qu'un chercheur reprend un terme vernaculaire, et l'utilise par commodité comme métalangue, il doit se donner les moyens de comprendre ce que signifie ce terme dans la langue et savoir en apprécier le détournement sémantique auquel la situation d'enquête l'a éventuellement soumis.

-
- 1 Six mois d'immersion en milieu traditionnel suffisent à acquérir les premiers rudiments de la langue parlée par le groupe, alors qu'on n'en avait aucune notion auparavant.
 2. Les guillemets « - » sont utilisés pour signaler la traduction d'un terme, tandis que les guillemets droits "-" signalent une citation.
 3. Les exemples qui vont illustrer mon propos sont tous issus de travaux sur l'ethnie gbaya, dont je parle assez couramment le dialecte 'bòdòè pour que soit rendu possible un jugement sur l'emploi métalinguistique de cette langue par les divers auteurs cités.
 4. Je me souviens même, lorsque j'étais en sixième, avoir eu comme épreuve pour l'anniversaire d'une camarade de classe, d'apporter une fourmi!
 5. Laquelle n'a pas de désignation propre. L'absence de terme générique est un phénomène courant en gbaya où l'on ne trouve pas, par

- exemple, de terme générique pour désigner « les plantes » ou les « animaux [en y incluant les insectes] ».
6. Il précise dans son ouvrage qu'il séjourna 21 mois chez les Gbáyá du Cameroun et que le gbáyá devint langue d'enquête dès le quatrième mois. Il s'agit plus précisément du parler yàáyùwèè de Meiganga.
 7. Burnham précise que ce terme est un emprunt au mbum utilisé concurremment au terme gbaya béé -gàrà. Par contre il ne traduit ni l'un ni l'autre de ces termes. béé -gàrà est noté bèé-gàrà par Noss dans son dictionnaire yàáyùwèè et présenté comme un mot composé à partir de gàrà « cour ». En 'bodoë, le terme correspondant bèé-gàrà signifie littéralement [=bèè « endroit dégagé » + D « de » + gàrà « place de réunion »], qu'on pourrait rendre en français par « lieu d'implantation du lignage » ou « quartier ».
 8. L'expression kòzér est composée du terme kò « intérieur » et du terme zér que Noss traduit dans son dictionnaire par « ruisseau et tout son environnement, marigot, galerie forestière », l'ensemble kòzér étant traduit, toujours par Noss, par « le creux d'un vallon, tout l'espace qui se trouve sous la végétation d'une galerie forestière ».
 9. Il s'agit d'un parler ghaya de la région de Bossangoa (R.C.A.).
 10. Alors qu'il existe plusieurs descriptions du gbeya dont une récente de 1986 (Cf. GOUNGAYE).

OUVRAGES CITES

- ADRIEN-RONGIER Maric-France, 1992, *Les héritières de Koro de l'Ouham à Bangui (Centrafrique)*, Thèse de doctorat, Dir. MBOKOLO, EHESS Paris, 335 p.
- BURNHAM Philip, 1980, *Opportunity and Constraint in a Savanna Society (the Ghaya of Meiganga, Cameroon)*, Academic Press, London, 324 p.

- DEHOUX Vincent, 1986, *Chants à penser gbaya (Centrafrique)*, SelaF, Ethnomusicologie-2, Paris, 219 p.
- GOUNGAYE Wanfiyo Nganatouwa, 1986, *Etude descriptive du gbeya (parler gbaya de la région de Bossangoa en République Centrafricaine)*, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Dir. CREISSELS, Université des langues et lettres de Grenoble III, 2 vol. 468 p.
- MOLINO, Jean, 1985, "Qu'est ce que la tradition orale ? De la définition aux méthodes", dans *Linguistique, Ethnologie, ethnolinguistique - la part de l'anthropologue aujourd'hui* -, SELAF, n° spécial 17, pp. 31-45.
- MONINO Yves, 1984, "Histoire d'houes (instruments aratoires centrafricains)", dans *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, Vol.XX, n° 3-4, pp. 585-595.

INTERPRETATION DE FORMES PRONOMINALES EN FRANÇAIS ET INTERPRETATION DES REVES : UNE MISE EN PARALLELE.

Jackie SCHÖN (Univ. Toulouse-Le Mirail)

Introduction

Maintes fois, en travaillant sur les expressions “familiales” - leur formation, conditions et conséquences d’emploi -, j’ai été frappée par les analogies qu’elles présentaient avec le processus de régression psychique.

Cette remarque frise le truisme si l’on s’en tient à sa généralité mais quand elle se confirme lors de l’analyse d’ensembles linguistiques cohérents, elle finit par solliciter l’attention.

Il s’avère qu’en français, notamment, les tournures pronominales donnent lieu à une production de formes de type familier particulièrement élevée et c’est par ce biais que j’ai été amenée à les aborder.

La profusion d’expressions telles que *je me barre, me tire, me casse, m’esbigne, me carapate...* ou encore, *je me barbe, m’angoisse, m’éclate, me défonce*, etc... plaide en faveur de l’existence d’un mécanisme simple régissant leur production et leur interprétation.

Or, les constructions pronominales constituant un des chapitres de la grammaire les plus amplement fouillés, ces dernières décennies, par les linguistes à la recherche de systématisations formelles, les descriptions minu-

tieuses qu'ils nous en livrent révèlent, au contraire, un ou plutôt *des* systèmes complexes.

Au fur et à mesure que j'avancais dans ma propre approche du phénomène - réduit, comme je l'indiquerai -, les choses se précisaient dans un sens imprévu : s'agissant de tournures pronominales, c'est avec un processus de régression spécifique que s'établissaient les ressemblances, à savoir avec celui qui est à l'oeuvre lors de l'élaboration onirique tel que décrit par Freud dans *l'Interprétation des rêves*.

Rêve et régression

Pour la filiation entre rêve et régression, il suffit ici de savoir que le terme de "régression" est introduit¹ et défini par Freud dans le dernier chapitre de son exposé théorique de *l'Interprétation des rêves*.

Il y représente l'appareil psychique décomposé en différents systèmes par un schéma orienté des stimuli perceptifs vers l'activité motrice. Ce serait là la direction suivie par l'excitation neuronale donnant notamment lieu à l'activité volontaire caractéristique de l'état de veille alors que le processus psychologique en cause dans le rêve suivrait un mouvement inverse.

"Cette *régression* est certainement une des particularités psychologiques du processus du rêve ; mais il ne nous faut pas oublier qu'elle n'est pas l'apanage du rêve" (*L'interprétation...*, p. 461).

Si, donc, il existe une régression propre au rêve, en trouver trace dans des faits linguistiques est d'autant plus vraisemblable que le rêve, à l'instar de la pratique langagière, reste le produit d'une activité normale, exercée par les individus "normaux" et hors du contexte de cure.

Analyse linguistique et analyse psychologique

Freud écrit : "Je prétends que le rêve a une signification et qu'il existe une méthode scientifique pour l'interpréter" (*L'interprétation...*, p. 93) alors qu'un des buts de la linguistique est la mise à jour des dispositifs à l'oeuvre

lors de la construction et de l'interprétation des énoncés. Dans les deux cas, on a affaire à de la production de sens et à la recherche de la façon dont elle s'opère ; *la problématique est donc la même*, qu'il s'agisse de matériau linguistique ou onirique. Cependant, il importe d'éviter toute confusion à propos du terme "interprétation".

En effet, en linguistique, la distinction entre la production d'un énoncé et son interprétation devient pertinente dès lors qu'on veut souligner l'inégalité entre l'émetteur et le récepteur du dit-énoncé.

Pour la clarté de l'exposé, l'"interprétation" désignera l'interprétation freudienne des mécanismes linguistiques en jeu ; les processus de production et d'interprétation des énoncés ne seront alors pas dissociés. Les discordances potentielles entre le pôle émetteur et le pôle récepteur, sans être exclues, seront considérées comme neutralisées et l'on parlera, de préférence, de la *production* des énoncés, celle-ci incluant son volet interprétatif.

Pour interpréter les rêves, Freud oppose leur *contenu manifeste* à leur *contenu latent* qui sera dégagé par l'analyse du "travail du rêve".

En matière de langue, le contenu manifeste ne saurait être représenté par autre chose que par des énoncés attestés, sous leur forme et avec leur valeur sémantique tout ensemble. Dans l'hypothèse, ici adoptée, où les énoncés contiendraient un contenu latent, il ne peut apparaître qu'au terme d'une analyse révélant les systèmes qui en sous-tendent la production.

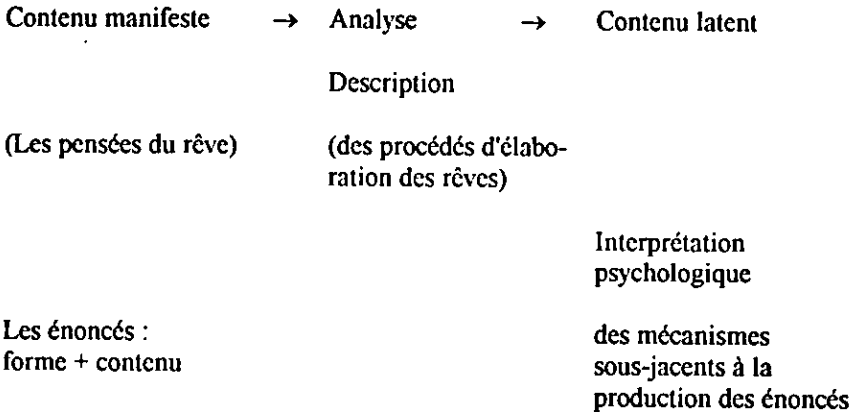
La méthode employée sera de type *linguistique*, appliquée à des constructions *linguistiques* et les résultats obtenus seront d'abord des résultats *linguistiques*.

Comme précédemment, il conviendra de distinguer *les systèmes sous-jacents* mis en lumière du *contenu latent* des énoncés qui sera dégagé après une *interprétation* psychologique du fonctionnement de ces systèmes.

L'économie ne peut être faite d'une description des phénomènes linguistiques comparable à celle qu'effectue l'analyste du matériel des rêves pour comprendre les principes de leur élaboration.

Autrement dit, au "travail du rêve" correspondent, dans la perspective

choisie, *les mécanismes de production* (au sens indiqué plus haut) des formes linguistiques, ce qui peut se représenter comme suit :



L'analyse

– Points de méthode et de terminologie :

L'étude se limite à la comparaison d'énoncés construits autour d'une même forme verbale, avec un même sujet pronominal et un pronom complément à la première *ou* à la deuxième personne du dialogue, soit :

je me + verbe et *je te* + verbe.

Se trouvent, du même coup, exclus : tout sujet ou complément autre qu'humain, les sujets pluriels, toute expression en *se* de troisième personne où le clitique peut être ou n'être pas référentiel et, enfin, toute complication due à l'antéposition du pronom par rapport au verbe.

La comparaison s'opérera dans le cadre de l'énoncé minimum, hors-situation autant que faire se peut, selon la procédure fonctionnelle.

Tout développement de type diachronique sera écarté.

Pour ce qui est de la terminologie, les termes “transitifs” vs. “intransitifs” seront utilisés pour qualifier des emplois verbaux plutôt que des verbes, comme l’on fait J.P. Boons, A. Guillet et C. Leclere dans *La structure des phrases simples en français*.

On rencontrera ainsi des constructions pronominales transitives et intransitives.

Le nom de “constructions pronominales” est, dans la tradition grammaticale, réservé au cas où le pronom sujet et le pronom complément sont “du même degré” selon Wagner et Pinchon (*Grammaire...*, § 282), sont *coréférentiels* dira-t-on sous l’influence anglo-saxonne.

L’expression “verbes réfléchis”, utilisée dans la *Grammaire fonctionnelle du français*, semble commode mais Grevisse, par exemple, oppose ces verbes aux pronominaux “subjectifs” (*Le bon usage*, § 601).

Les générativistes, eux, distinguent les “formes pronominales” des “formes transitives”, amalgamant sous ce dernier terme, la notion de transitivité et l’ordre respectif des éléments sur la chaîne, c’est à dire qu’une “forme transitive” exclut la présence d’un pronom comme complément.

Quant à B.G.L., ils procèdent par différenciation entre des constructions pronominales et non pronominales.

Comment dès lors, qualifier les constructions qui seront comparées ici, de manière à mettre en évidence leur trait commun - la “pronominalité” - et leur trait différentiel - la coréférentialité vs. l’absence de coréférentialité ?

Sauf à créer un néologisme², on ne peut définir que négativement ce dernier trait, quitte à alourdir la formulation. J’ai opté pour la solution coûteuse de comparer des “constructions pronominales coréférentielles” à des “constructions pronominales non coréférentielles” parce que ces dénominations soulignent les caractéristiques propres aux énoncés examinés.

Enfin, les dénominations proposées pour désigner les cas distingués sont plus indicatives que définitives.

— L’analyse proprement dite

Cas 1 - Les emplois “symétriques”.

Il est de nombreux emplois verbaux, transitifs et intransitifs, tels que le passage du pronom complément de la première à la deuxième personne ne

modifie ni les relations syntaxiques entre les éléments de l'énoncé ni le sémantisme verbal.

Ainsi : *je me lave / je te lave ; je me sers / je te sers ;
je me regarde / je te regarde ; je me mens / je te mens ;
je me plais / je te plais etc....*

Il seront considérés comme "symétriques" du point de vue de la forme et du sens, qu'ils soient coréférentiels ou non coréférentiels.

L'indication de la fonction respective des éléments constituant les énoncés minima permet de schématiser la structure syntaxique des énoncés.

La comparaison des structures des constructions pronominales coréférentielles et non coréférentielles rend compte de la symétrie ou asymétrie des structures syntaxiques des constructions, selon le schéma suivant :

Constructions pronominales					
coréférentielles			non coréférentielles		
S	COD	V#	S	COD	V#
ex. <i>Je</i>	<i>me</i>	<i>lave</i>	<i>Je</i>	<i>te</i>	<i>lave</i>
S	COI	V#	S	COI	V#
ex. <i>Je</i>	<i>me</i>	<i>plais</i>	<i>Je</i>	<i>te</i>	<i>plais</i>

- où S = fonction sujet
 COD = fonction complément d'objet direct
 COI = fonction complément d'objet indirect à valeur dative
 (complément introduit par *à*)
 # = fin d'énoncé minimum (complet)

L'interchangeabilité des pronoms manifeste une indépendance du verbe vis-à-vis du complément dans ces emplois ; en ce sens, ce sont les moins

pronominaux des emplois ; le pronom coréférentiel du sujet y est traité à l'égal du non coréférentiel, comme un objet *quelconque*.

Que peuvent avoir en commun des verbes aptes à entretenir avec leur complément ce type de rapport ? Pour mieux en rendre compte, examinons d'abord les emplois exclusivement pronominaux coréférentiels qui se situent à l'opposé de ceux-ci.

Cas 2 - Les emplois "asymétriques".

A. Les emplois "formellement asymétriques", comprennent, les constructions qui présentent, dans les schémas comparés, une case vide de par leur absence d'attestation.

a) Ce cas correspond aux emplois exclusivement pronominaux coréférentiels et concernent des verbes que les grammairiens classent comme "intrinsèquement" ou "essentiellement pronominaux",

ex : *je m'évanouis, je me rebelle, je me souviens, je m'abstiens, etc....*

Ils entrent dans le schéma structural :

Constructions pronominales				
coréférentielles			non coréférentielles	
S	COD	V	#	
ex.	<i>Je</i>	<i>me</i>	<i>rebelle</i>	
S	COI	V	COD	
#				
ex.	<i>Je</i>	<i>m' arroge</i>	<i>(ce droit)</i>	

La forme verbale ne se présente, dès le lexique, que munie de son complément avec lequel elle constitue un syntème figé, ce qui permet à Wagner et Pinchon de dire que ce sont des “verbes pronominaux dont le pronom complément n’a pas de fonction propre” (*Grammaire...*, § 312-2).

Selon la présentation exposée ici, le complément joue son rôle et on considérera qu’on a affaire à des *constructions pronominales coréférentielles de langue* en opposition aux *constructions pronominales coréférentielles de discours* représentées par le cas suivant.

Que le complément soit noté comme COD est un point qui sera repris en 2B.

La différence entre les cas 1 et 2A ne porte que sur le champ de l’action dénotée par le verbe, limité à la personne du sujet dans le deuxième cas, verrouillé par l’inséparabilité du complément et du verbe alors que, dans le premier, l’action peut se répandre sur de multiples objets dont autrui.

Il est superflu de chercher à dégager, à tous prix, d’éventuels traits communs sémantiques aux verbes qui n’entrent que dans les constructions coréférentielles ; ce qui particularise ces verbes n’est que leur coréférentialité constitutive, le caractère endocentrique des actions qu’ils dénotent.

En revanche, les verbes indépendants par rapport au complément (cf. le cas 1) se trouvent, de ce fait, concerner des actions de type exocentrique.

Il y a plus, l’indépendance des verbes vis-à-vis du complément va de pair avec une *indifférence* quant à l’objet sur lequel porte l’action ce qui entraîne que l’action vaut plus par son *résultat* que par elle-même, ceci entraînant à son tour, en cas de coréférentialité, certain caractère *automatique* de cette action.

Il s’avère qu’entrent dans ce cas de très nombreux verbes qui touchent au domaine du concret, du tangible, celui des *apparences* dont les soins du corps, du vêtement, etc..., celui du *visible* dont des mouvements, des attitudes, etc... mais pas exclusivement³.

Les affinités syntaxico-sémantiques entre les constructions pronominales et les constructions passives sont plus ou moins développées dans la littérature ; il nous suffit ici, de souligner que, plus qu’un aspect “passif”, c’est un aspect *résultatif* qui est commun à ces emplois ; quant au caractère

automatique des actions verbales coréférentielles qui en découle, il est d'autant plus net que *me* est un *objet-corps*. L'action exercée sur lui étant la même, *revenant au même* que si elle s'exerçait sur l'autre, le sujet manifeste sa capacité à *objectiver* son propre corps, le traitant comme un objet extérieur à lui, à l'égal d'un *objet quelconque*.

b) Les emplois "formellement asymétriques" non exclusivement coréférentiels.

Sur le même schéma global que le précédent, on trouve des emplois coréférentiels de verbes qui ne sont pas exclusivement pronominaux et n'ont pas de correspondants non coréférentiels,

ex : *je me dépense, je m'économise, je m'investis, je me concentre, je m'éclate, etc...*

C'est le cas sur lequel butent les analyses les plus rigoureuses, le cas "bâtard" par excellence puisque proche, formellement, des exclusivement coréférentiels *sans l'être*, toute correspondance avec une construction non coréférentielle serait, du même coup, soit une correspondance symétrique, soit une asymétrie autre que "formelle".

Ces emplois *sont des coréférentiels du discours* dont l'instabilité constitutive est le garant et la preuve de la productivité. C'est la possibilité que le parler familier exploite le plus volontiers. Une forme verbale quelconque est utilisée coréférentiellement, le plus souvent avec une *déformation* de son sens qui se fixe plus ou moins pour ce nouvel emploi ;

ex : *je me tire, me casse, etc...* Une construction non coréférentielle peut toujours être produite, ex : *je te tire, je te casse, etc...*

et on retombe alors soit dans le cas des "symétriques" soit dans celui des "asymétriques" que nous allons examiner.

C'est par ce cas *transitoire* par nature que la langue bouge le plus rapidement et, pour ce qui nous intéresse, la déformation du sens qui s'y

observe peut être mise en parallèle avec la déformation qui s'opère dans les rêves.

B. Les emplois "syntactiquement asymétriques".

Dans les expressions considérées et contrairement à ce qui se passe à la troisième personne, une même forme pronominale peut recouvrir deux fonctions syntaxiques différentes, ce qui produit une différence de sens entre les énoncés.

La comparaison de structures des expressions selon les éléments indispensables à la constitution des énoncés minima fait ressortir ces différences fonctionnelles. Ainsi,

soit : je me répète / je te répète (son adresse) ; je m'exprime / je t'exprime (mon admiration) ; je me redis / je te redis (son nom) ; je me rappelle (les soirs d'été) / je te rappelle dans le sens de je te rappelle (au téléphone).

Ce dernier exemple est à la limite de l'acceptable hors-situation mais, de par sa fréquence d'utilisation et son intégration au système, il acquiert valeur exemplaire.

Les cadres structuraux sont, respectivement :

Constructions pronominales					
coréférentielles			non coréférentielles		
S	COD	V	#	S	COI V COD #
ex. <i>Je</i>	<i>m'</i>	<i>exprime</i>		ex. <i>Je t'exprime</i>	<i>mon admiration</i>
S	COI	V	COD #	S	COD V #
ex. <i>Je me rappelle</i>	<i>les soirs d'été</i>			<i>Je te</i>	<i>rappelle</i>

En rapprochant ces schémas de ceux du cas 1, il apparaît que constituent des énoncés complets des phrases où le pronom a le statut de COD *ou* de COI et que toute introduction d'un COD autre que le pronom transforme celui-ci en COI, lequel a, dans tous les cas, valeur dative.

Illustrons ce point à partir d'exemples déjà vus, soit :

me		me
ou {	en fonction d'objet	ou {
te		te
		en fonction dative

Je me lave

Je t'installe

Je te cache

Je me lave les mains

Je t'installe un miroir

Je te cache la vérité⁴

L'équilibre de ces formes repose sur la complémentarité entre la fonction objet et la fonction dative. Dans la mesure où les pronoms en fonction objet ou en fonction dative partagent la même capacité de constituer des énoncés minima, je propose de les considérer comme relativement superposables.

Autrement dit, d'un pronom représentant seul le complément d'un énoncé, je dirai qu'il a *et fonction de COD et fonction de COI de type datif tout à la fois*.

Le pronom complément se trouve *doublement* désigné comme destinataire du procès verbal et cette insistance permet de produire des effets lors de certains emplois des tournures pronominales comme il sera vu plus loin.

C. Les emplois "sémantiquement asymétriques"

a) Face à des séries comme : *je m'amuse / je t'amuse ; je me dérange /*

je te dérange ; je me fâche / je te fâche, etc... dont les schémas structuraux sont identiques, à savoir :

Constructions pronominales							
coréférentielles				non coréférentielles			
S	COD	V	#	S	COD	V	#
ex. <i>Je</i>	<i>m'</i>	<i>amuse</i>		ex. <i>Je</i>	<i>t'</i>	<i>amuse</i>	

la différence de sens n'est plus imputable à la différence des fonctions remplies par les pronoms mais à une variation du degré d'agentivité du sujet.

Certains déterminants ou compléments déterminatifs peuvent figurer dans l'une et l'autre série d'expressions (adverbes, compléments introduits par *avec* etc...) mais l'adjonction de *moi-même / toi-même* manifeste nettement l'asymétrie sémantique qui existe entre les énoncés,

ex : *je m'amuse* ou *me dérange moi-même* mais **je t'amuse* ou **te dérange toi-même* est inacceptable.

En ajoutant *moi-même* aux énoncés coréférentiels, on en incline le sens vers une lecture qui n'est pas celle qui en est faite *préférentiellement* sans cet ajout. Or, ajouter *moi-même* équivalant à *renforcer le rôle du sujet*, ce test montre à l'évidence que c'est sur ce rôle que repose la différence sémantique.

Le caractère aléatoire de l'agentivité du sujet est un phénomène bien connu en indo-européen⁵, cependant, pour ce qui nous importe, il est à remarquer que c'est dans le cadre de la coréférentialité que le rôle du sujet est amoindri et nullement lorsque l'action s'exerce sur l'autre. Que l'on en juge par les expressions employées quotidiennement du type : *je t'ouvre la porte, te ferme la fenêtre, te lave la vaisselle* etc... dans lesquelles le rôle actif du sujet, loin d'être amoindri est, au contraire, accentué par le *renforcement du procès datif* lui-même et nous y reviendrons.

Pour en finir avec l'abaissement du degré d'agentivité du sujet, notons que ce degré pour autant qu'il tende vers la nullité ne l'atteint pas totalement puisque le locuteur dispose toujours de la possibilité de l'accroître, de le "rétablir" à l'aide de *moi-même*. Il y a là tout un jeu subtil entre le sujet syntaxique et un sujet diffus, extérieur, souvent "l'autre" ou "les autres", "l'ambiance", "l'environnement" pour des énoncés tels que : *je m'ennuie le dimanche* ou *je m'amuse à la fête foraine* sans exclure l'éventualité d'ambiguités inscrites en toile de fond de ces emplois.

b) Les expressions comme :

je me trompe / je te trompe ; je m'exécute / je t'exécute ; je m'écoute / je t'écoute ; je me renseigne / je te renseigne etc...

qui entrent dans les mêmes schémas structuraux que les précédentes doivent-elles être traitées pareillement ou constituent-elles un cas à part ?

N. Ruwet ne les considère pas comme sémantiquement apparentées⁶ mais ce n'est pas ma position.

Des différences de compatibilités combinatoires peuvent être plus ou moins facilement dégagées en tant que traces formelles de leur différence sémantique (ex : *je me trompe de chemin / *je te trompe de chemin ; je me renseigne auprès de lui / *je te renseigne auprès de lui*). Cependant, si l'introduction de *toi-même* rend les phrases non coréférentielles inacceptables, celle de *moi-même* pour les premières expressions ne paraît pas aussi probante que dans le cas précédent. Il semble subsister une certaine ambiguïté autour d'énoncés tels que *je me trahis moi-même* etc... et il n'est pas certain que la forme verbale y soit employée et comprise avec le même sens que dans *je te trahis, je te trompe, etc...*

La part réduite de responsabilité, d'engagement conscient de *je* dans le procès peut être alléguée et cet argument vaut également pour les exemples précédents cependant qu'ici, l'"agent" véritable semble moins nettement extérieur. De plus, il est difficile de considérer, intuitivement, le degré de participation du sujet comme négligeable dans *je me renseigne* ou *je m'écoute*

tant il est vrai qu'une activité lui incombe mais *autrement dirigée* que dans les énoncés non coréférentiels.

Peut-être ces expressions ne constituent-elles pas un groupe homogène, certaines d'entre elles s'intégrant mieux au cas précédent (cf. C.a) et d'autres représentant des exemples à la limite de la distinction entre homophones ?

En outre, il n'est pas surprenant qu'en matière de variations sémantiques, on ait plus affaire à des différences de degrés que de nature des phénomènes et, s'il n'y a pas de frontières entre les cas C.a et C.b, peut-être n'y en a-t-il pas non plus entre ce dernier et celui des emplois asymétriques classés ici comme "formels" quand ils concernent les coréférentiels du discours ?

Les formations familières illustrent la question posée autrement : entre une absence de formes non coréférentielles correspondant à *je m'éclate*, *je me barre* ou *je me défonce*, par exemple et l'existence de telles formes mais avec un écart sémantique considérable entre elles, où passe la différence ? Dans les deux cas, *je* se saisit d'un verbe courant, "disponible" et en déforme le sens dans un emploi qui lui sera spécifique avec *me* et distinct de celui qu'il aura avec *te*, ou bien la forme avec *te* n'apparaîtra simplement pas. Si une comparaison animiste est permise pour mieux figurer le phénomène, on dira que l'alternative laissée aux expressions non coréférentielles est, soit une démarcation sémantique d'avec les expressions coréférentielles, soit une inexistence.

Les présentations transformationnelles

Je prendrai essentiellement appui sur les travaux effectués au LADL sous la direction de M. Gross dont *La structure des phrases simples en français* de B.G.L. et l'article d'A. Zribi-Hertz, "Economisons-nous : à propos d'une classe de formes réflexives métonymiques en français";

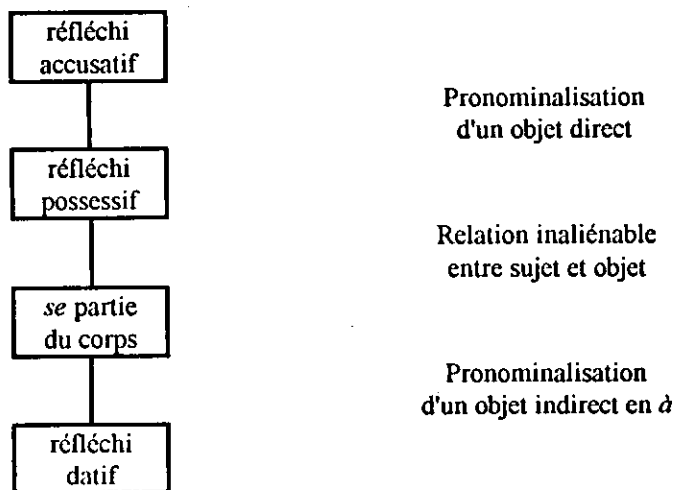
La visée commune à ces recherches est l'établissement de règles de correspondance entre les constructions non pronominales et les constructions pronominales. Les générativistes orientent les règles depuis la construc-

tion “transitive” source vers la construction pronominale *dérivée*, les non-généralistes ne postulant aucune primauté d’une construction sur l’autre.

J’ai déjà mentionné rapidement le fait que les constructions “transitives” d’où partent les généralistes ne comportent pas de pronom et qu’en systématisant les faits à partir de la troisième personne (marquée par la forme *se*), se trouvent traités globalement des phénomènes de nature différente, ce qui ressort au terme de leurs analyses. Elles aboutissent, en effet, à deux schémas irréductibles de relations entre les constructions selon que le pronom *se* est ou n’est pas le produit de la pronominalisation d’un complément référentiel placé après le verbe dans les formes “transitives”.

Un autre dénominateur commun à ces approches est qu’elles exigent la localisation des éléments représentés par le pronom complément. Pour bien cerner la difficulté qu’entraîne cette nécessité et tout en restant dans le cas qui nous occupe où le pronom est un *pronom* effectif, voyons comment s’organisent les relations entre constructions pronominales et non pronominales selon B.G.L.

Ils dégagent quatre types de relations présentées comme suit (*La structure des phrases simples... p. 137*) :



Commençons par la “relation inaliénable” dont il est dit que pour que la construction réfléchie s'établisse, il faut que le sujet et le complément (objet direct ou datif) de la construction non pronominale soient coréférents⁷.

Ainsi, on ne pourrait pas passer de la construction non réfléchie *je te coupe les cheveux* à *je me coupe les cheveux* puisqu'il n'y a pas coréférence entre le sujet et le datif dans la première expression.

Or, la correspondance qui permet la production des formes coréférentielles vaut aussi pour les formes non coréférentielles. Le mécanisme est le même pour produire *je me coupe les cheveux* ou *je te coupe les cheveux*, que l'objet appartienne au sujet ou au complément.

Entre les deux pronoms s'établit une circulation du sens dont une logique élémentaire n'est pas absente⁸, ce qui complique le dégagement d'une systématisme formelle ; ainsi des exemples suivants :

je te serre la main (la tienne) mais *je te tends la main* (la mienne) ; *je me frotte le dos* (le mien) mais *je te tourne le dos* (le mien)...

Alléguer le contenu de la forme verbale qui apparenterait la production et le décodage de ces expressions à une déduction n'explique pas que, pour un même verbe, on puisse avoir :

je t'ouvre les yeux (les tiens) et *je t'ouvre les bras* (les miens) ou bien, pour reprendre le verbe *tourner* : *je te tourne le dos* (le mien) mais *je te tourne la tête* (la tienne)...

Reste l'argument de l'emploi métaphorique d'*ouvrir les yeux* ou *tourner la tête* mais, dans la mesure où ce sont, précisément, les formes métaphoriques qui suivent la règle dégagée, les choses ne se simplifient pas !...

Si, donc, les relations décrites par B.G.L. pour rendre compte des constructions pronominales en *se*-partie du corps valent pour les formes “réfléchies” il faut, d'une part, admettre que des expressions - en petit nombre, sans doute... - dérogent à la règle et, surtout, que la coréférence n'est aucunement la condition de la pronominalisation.

En l'occurrence, ce qui vaut pour *je me* - partie du corps vaut pour *je te* - partie du corps.

Sur ce même modèle, aux contraintes de sélection près, sont construi-

tes les expressions du type déjà évoqué : *je t'ouvre la porte, je te balaie le couloir, je me remplis les poches ou me prépare les repas*. Ces constructions ont en commun avec les constructions en *se* - partie du corps, l'emploi du *déterminant défini* qui indique un rapport de possession entre l'objet et le pronom complément.

L'effet de renforcement du procès datif obtenu par ces tournures en est d'autant plus appuyé. C'est parce que *je* considère que, de près ou de loin, le couloir *t'appartient* ou qu'il *t'appartient de le balayer* que son action est effectuée *pour te*, en sa faveur et cet aspect laisse difficilement de traces dans une tournure non pronominale.

En rapprochant cette observation de la proposition faite au début, de considérer qu'à l'endroit du pronom complément, COD et COI datif étaient partiellement superposables, on peut pousser plus loin, jusqu'à poser que le pronom complément est un *lieu d'appropriation*.

Venons en maintenant au cas le plus problématique, celui du "réfléchi possessif" de BGL qui a été repris et développé par A. Zribi-Hertz.

A partir des exemples que je lui emprunte : *Jean se dépense à écrire des vers et le témoin s'est rétracté sitôt après avoir quitté la barre*, la question est celle-ci : les verbes concernés acceptant des emplois non pronominaux, quel élément de la forme non pronominale le pronom complément représente-t-il sachant que cet élément n'appartient pas à la même classe distributionnelle que le sujet ?

Illustrons chacun des points de cette formulation : soit un emploi du verbe *dépenser* avec un sujet non humain comme : *cette installation dépense beaucoup d'électricité*, on ne pourra lui faire correspondre la tournure pronominale : * *l'installation se dépense*.

Avec un sujet humain, ex. : *Jean dépense* + - , quantité de compléments sont possibles *sauf* des noms humains.

Quelle forme doit avoir l'énoncé non pronominal à mettre en relation avec l'expression : *Jean se dépense à écrire des vers* ?

B.G.L. suggèrent d'introduire un élément dont la caractéristique serait d'appartenir au sujet mais qui n'est pas représenté dans la structure de surface, un élément "sous-entendu" dès lors qu'émerge le complément pronominalisé⁹.

A partir de cette proposition, A. Z-H. développe l'aspect métonymique de ce procédé et passe en revue un grand nombre d'exemples dont elle tente de dégager les traits sémantiques communs aux éléments "ellipsés", reconstitués, en quelque sorte, pour la compréhension des énoncés.

Une telle présentation est fort intéressante pour mon propos car qu'est-ce qui est ainsi décrit si ce n'est *un processus de condensation sémantique* ? Pourra-t-on contester les similitudes profondes que présentent, quant au procédé, une réduction métonymique et une condensation telle que dans les rêves, qui d'abord "*s'opère par voie d'omission*" (*L'interprétation...* p. 244) ?

La démarche que j'ai adoptée ne me livre pas de résultats formellement aussi flagrants mais elle n'exclut pas pour autant l'hypothèse émise.

Interprétation de ces formes pronominales et interprétation des rêves

Ayant avancé avec infiniment de prudence, cramponnée aux faits linguistiques par crainte des dérives, il me reste à rassembler les conclusions partielles, éparses dans l'exposé.

Si ces conclusions montrent suffisamment en quoi les procédés utilisés lors de l'élaboration des énoncés sont comparables à ceux qui opèrent dans le travail du rêve, il sera légitime de considérer qu'un même principe régit les deux domaines d'activité.

Le principe freudien dégagé de l'analyse des rêves tient en une phrase : "Après complète interprétation, tout rêve se révèle comme l'accomplissement d'un désir" (*L'interprétation...* p. 112).

Ce qui ressort de l'analyse des constructions pronominales est que, *selon les cas*, les expressions sont construites sur des systèmes sous-jacents différents. Récapitulons ces cas :

- certains emplois verbaux manifestent une indifférence quant à l'objet sur lequel porte l'action exercée et ces actions ont, dans leur ensemble, valeur résultative.

Je est alors traité à l'égal de *te* et cela d'autant plus aisément que le verbe concerné dénote une activité physique, où *me* et *te* ont les contours nets d'*objets-corps*. Lorsqu'il s'agit de *me*, cette indifférence à l'égard de l'objet confère à l'action effectuée un caractère automatique et, précisément, non

réfléchi (ces emplois ne sont-ils pas les moins “pronominaux” des pronominaux, comme il a été remarqué en 1 ?...).

- Tout autre se présente le cas où *me* renvoie au sujet en tant qu’être d’expression ; il peut, en effet, *se dire* et *se redire*, *se raconter*, *se répéter*, *s’exprimer* en un mot tant *il fait corps avec sa parole*, avec son expression qui le traduit en entier tandis que cette possibilité est refusée à *te* (*je t’exprime* n’est pas un énoncé complet).

Le paradigme des verbes qui obéissent à ce mécanisme est suffisamment restreint et circonscrit pour être *parlant* ; il couvre assez exactement l’activité expressive de l’individu.

- Il est des verbes réservés au seul emploi coréférentiel, dont la liste reste ouverte, notamment aux emprunts (*je pense à se shooter*, *se caméer*, *se scracher*¹⁰ etc...).

La limitation de l’emploi de ces verbes aux pronoms sujets et compléments coréférentiels est *un ordre de la langue*, c’est elle qui édicte, elle fournit le modèle et fait loi, elle représente la norme, *la censure*.

Freud insiste sur le rapport de causalité entre la dissimulation et la censure : “L’analogie qu’on retrouve jusque dans le détail entre la censure et la déformation du rêve autorise l’hypothèse de conditions analogues. Nous sommes ainsi conduits à admettre que deux grandes forces concourent à la formation du rêve : les tendances, le système. L’une construit le désir qui est exprimé par le rêve, l’autre le censure et par suite de cela déforme l’expression de ce désir” (*L’interprétation...* p. 131).

Il s’impose d’introduire, ici, la dimension énonciative car si la langue constitue le système, c’est l’énonciateur qui construit les énoncés, qui en élabore le sens à l’aide des signes dont il dispose. Il n’y a de rêves que du rêveur, il n’y a d’énoncés que de l’énonciateur.

Ce que la langue ne permet sous aucune condition, c’est de confisquer un *JE* pour l’ériger en un lieu hors de la portée des autres *je* ; *je* est, par nature, unique et à disposition sans cesse répétée, sans cesse capturée, rien de ce que *je* formule ne sera interdit de formulation à *tu* ou à *il* qui n’existent que par un *je*. Il n’y a là que des banalités, lesquelles, traduites dans les termes qui nous

intéressent, disent que ce qui vaut pour *je me* + verbe vaut aussi pour *tu te* + verbe alors que cela cesse d'être vrai pour *je te* -, *tu me* - etc... -

C'est de cela dont il est question, en l'occurrence.

La seule possibilité offerte au locuteur de signifier sa différence par rapport à l'autre est de la faire passer par les déformations du sens de la forme verbale selon la construction dans laquelle elle se trouve prise.

C'est bien à ce processus-là que nous avons affaire et ce que l'analyse a révélé ne sont que les différents moyens dont le locuteur use pour circonvenir la forme et la faire servir à son profit.

Les détournements du sens de la forme fournie par la langue sont bien toujours l'oeuvre de l'énonciateur, c'est bien dans les emplois discursifs que s'opèrent les diverses asymétries observées ; revoyons-les rapidement.

Certaines formes verbales non cantonnées par la langue dans les emplois coréférentiels peuvent être utilisées pronominalement et réservées, dans cette construction, à un usage coréférentiel, ex : *je m'investis, je m'éclate, je me casse* etc... Un nouveau sens est créé pour la forme verbale *dans cet emploi* par déformation du sens qu'a la même forme par ailleurs. Des expressions comme *je te casse, je te barre, je te défonce*, loin d'être exclues, seront d'autant plus facilement produites que la correspondante coréférentielle est solidement installée mais avec un écart sémantique considérable par rapport à elle.

La distance sémantique entre les deux emplois peut aboutir à la nécessité, pour le lexicologue, d'enregistrer une acception spécifique pour le verbe employé coréférentiellement.

L'asymétrie syntaxique repose sur un autre procédé qui ressort de l'analyse des fonctions remplies par le complément. J'ai avancé la proposition de considérer qu'en lieu et place du pronom complément les deux fonctions complémentaires - COD et COI en *à* - se rejoignent, se refermaient l'une sur l'autre, faisant de ce complément un lieu d'appropriation.

Traisons du *me*, sachant, par ce qui précède, que ce qui est pour *me* est pour *te*. Qu'est-ce que ce *me* si ce n'est la forme affaiblie du *moi*, le *moi* du locuteur, *dissimulé* sous une forme réduite mais qui, cependant, conditionne avec lui (avec le locuteur sujet) tous ces emplois verbaux?

Qu'un énonciateur, non inscrit dans la forme de l'expression, énonce un autre sujet syntaxique que lui-même, par ex. : *il se dépense* ou *tu te débrouilles*, il lui revient alors, de par le jeu énonciatif, de distribuer *les lieux de propriété* respectifs que sont les pronoms compléments. Seul le fait que ces pronoms soient des lieux de propriété explique l'unité qui rassemble les différents sous-systèmes dégagés de ces tournures par les analyses qu'elles soient.

Sous *je me répète* ou *je m'économise*, le *moi*, travesti, indique que ce qui est répétable ou économisable lui appartient. Dans *je m'exécute*, la propriété est conférée (= j'exécute les ordres, les consignes qui m'ont été *donnés*) ; dans *je m'écoute*, je capte ce qui à moi, en moi n'est audible que *pour moi*. Dans ces exemples, comme dans *je me renseigne*, l'action étant *autrement centrée* que dans les tournures non coréférentielles correspondantes, la ressemblance avec le processus du *déplacement* décrit par Freud paraît claire.

Le cas des asymétries sémantiques par amoindrissement du rôle du sujet est une autre illustration de ce même procédé.

Si, assistant à une conférence, je glisse à l'oreille de mon voisin que *je m'ennuie*, le véritable agent de *mon* ennui n'a même pas à être manifesté linguistiquement tant le *transfert* de responsabilité, pour ce qui est du résultat exprimé, s'effectue *naturellement*. Selon la forme verbale convoquée, le sujet syntaxique joue ou ne joue pas son rôle d'agent de l'action ; sous sa forme, c'est son poids sémantique qui semble se déplacer du sein de l'énoncé jusqu'à l'extérieur de celui-ci, dans l'extralinguistique. Dire que ce déplacement s'effectue *selon la forme verbale concernée*, revient à souligner à quel point cela dépend de l'intérêt que trouve *me* à l'opération et les faits montrent qu'il n'est pas équivalent quelle que soit l'action engagée. Freud cite ; "*Is fecit cui profuit*" (*L'interprétation...* p. 266) ; *me* est l'unique et permanent bénéficiaire de ces glissements et transferts de rôles sémantiques qui, toujours, ne s'opèrent que dans le cadre rigide d'une même construction syntaxique.

Enfin, restent à revoir les exemples où le locuteur a recours à la condensation et omission des éléments qui rendent les énoncés intelligibles. Du pronom complément vu comme *lieu de possession* se déduisent les objets logiquement, pragmatiquement ou culturellement possédés par le sujet, qu'il s'agisse de ses énergies s'il *se dépense* ou *s'économise*, de son jugement s'il *se*

prononce, de ses aveux s'il *se rétracte* ou de sa voiture s'il *se gare*. L'emploi non coréférentiel de ce dernier verbe, par exemple, exige mention du complément d'objet : *je te gare la voiture* (le sujet remplissant alors sa fonction pleinement active) tandis qu'employé coréférentiellement, cette précision devient inutile dans la mesure où *garer* s'applique à une voiture.

L'ensemble des tournures coréférentielles examinées s'éclaire soit en attribuant à *me* tout objet auquel s'applique spécifiquement le verbe, soit en adaptant le sens de la forme verbale jusqu'à ce que *me* devienne le bénéficiaire de l'action dénotée ; n'est-ce pas assez dire combien s'y exprime le désir d'un *moi-posseur* ?

Les procédés auxquels l'utilisateur de telles tournures a recours ressemblent trop à ceux du rêveur pour ne pas autoriser une interprétation psychologique de leur production. L'analyse linguistique a révélé la présence de *tous* les procédés à l'oeuvre dans le travail du rêve : la déformation, le déplacement, la condensation qui affectent le sens *sous* la forme.

La forme impose ses contraintes que le locuteur contourne et détourne à son profit ; elle représente la censure à laquelle se heurte son désir narcissique de dire un *moi-posseur*, possesseur de l'univers ou, à tout le moins, de *son* univers.

Une telle interprétation, dégagée d'emplois linguistiques circonscrits, limités, confirme le connu : rêver, parler, deux activités que le sujet accomplit en tant qu'être désirant ; une analyse menée sur d'autres faits langagiers, sur d'autres "rêves" éveillés, mettrait à jour d'autres moyens d'expression de désirs plus ou moins nettement assignables.

NOTES

1. Pour la première fois sous la plume de Freud d'après M. Balint, p. 161.
2. De type "altéro-référentialité" ou "hétéro-référentialité" ou tout autre terme plus court qui subsumerait les caractéristiques définitoires.
3. Il est probable que ces verbes ont à voir avec les verbes déponents latins, mais toute considération de type diachronique est, délibérément, laissée de côté ici.
4. Au-delà des compléments premiers, on peut rencontrer d'autres COI dont des compléments à valeur locative notamment, comme : *je t'installe en ville, je te cache dans le placard...* mais qui ne modifient en rien la structure.
5. "On sait depuis longtemps que le sujet - même actif - ne se confond que très partiellement avec l'"agent"... Mais l'"activité" a des degrés... Là où le sujet n'est pas l'agent, l'objet n'est pas non plus le patient", P. Flobert, p. 543.
6. N. Ruwet, 1972b, p. 102 note 1.
7. *La structure des phrases simples...* p. 123, repris p. 137-38 sous une autre formulation.
8. I. Fónagy note bien ce recours à une certaine logique dans l'interprétation des expressions possessives, p. 54-59.
9. *La structure des phrases simples...*, p. 128.
10. Orthographe non garantie.

BIBLIOGRAPHIE

- BALINT, M., 1968. *Le défaut fondamental*, traduction française, 1971, Paris, Petite bibliothèque Payot, édition de 1991, 269 p.
- BOONS, J.P., GUILLET, A., LECLERE, Ch., 1976. *La Structure des phrases simples en français : construction intransitives*, Travaux du Laboratoire d'Automatique Documentaire et Linguistique, Librairie Droz, Genève-Paris, 377 p.
- FLOBERT, P., 1975. *Les verbes déponents latins des origines à Charlemagne*, Publications de la Sorbonne, Série "NS Recherches" 17, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 704 p.
- FÓNAGY, I., 1975. La structure sémantique des constructions possessives (signification et mécanisme primaire), *Langue, discours, société*, Pour Emile Benveniste, Paris, Seuil, p. 44-84.
- FREUD, S., 1900. *L'Interprétation des rêves*, traduction française 1926, Paris, P.U.F., édition 1973, 573 p.
- GREVISSE, M., 1955. *Le bon usage, Grammaire française*, édition J. Duculot, S.A. Gembloux, C.F.L., 9ème édition.
- GROSS, M., 1968. *Grammaire transformationnelle du français, syntaxe du verbe*, Paris, Larousse, collection "Langue et Langage", 181 p.
- KAYNE, Richard S., 1975. *Syntaxe du français, Le cycle transformationnel*, traduction française, 1977, Paris, Seuil, 440 p.
- MARTINET, A., dir., 1979. *Grammaire fonctionnelle du français*, Paris, Didier-Crédif.

- RUWET, N., 1972a. *Théorie syntaxique et syntaxe du français*, Paris, Seuil, 295 p.
- RUWET N., 1972b. Les constructions pronominales en français, restrictions de sélection, transformations et règles de redondances, *Le français moderne*, Paris, pp. 102-125.
- WAGNER, R.L., PINCHON, J., 1962. *Grammaire du français classique et moderne*, Paris, Hachette.
- ZRIBI-HERTZ, A., 1978. Economisons-nous : A propos d'une classe de formes réflexives métonymiques en français, *Langue française* n° 39, Paris, Larousse, pp. 104-128.
- ZRIBI-HERTZ, A., 1986. *Relations anaphoriques en français, Esquisse d'une grammaire générative raisonnée de la réflexité et de l'ellipse structurale*, Thèse d'Etat, Université de Paris VII, ronéotype, 664 p.

