



HAL
open science

Énonciation métaphorique et iconicité en contexte

Isabelle Leblic, Bertrand Masquelier

► **To cite this version:**

Isabelle Leblic, Bertrand Masquelier (Dir.). Énonciation métaphorique et iconicité en contexte. Leblic Isabelle; Bertrand Masquelier. Lacito Publications, 1, pp.412, 2021, Anthropologie linguistique et sociale de la parole, Leblic Isabelle; Bertrand Masquelier, 978-2-490768-02-8. hal-03473208

HAL Id: hal-03473208

<https://hal.science/hal-03473208v1>

Submitted on 25 Jan 2022

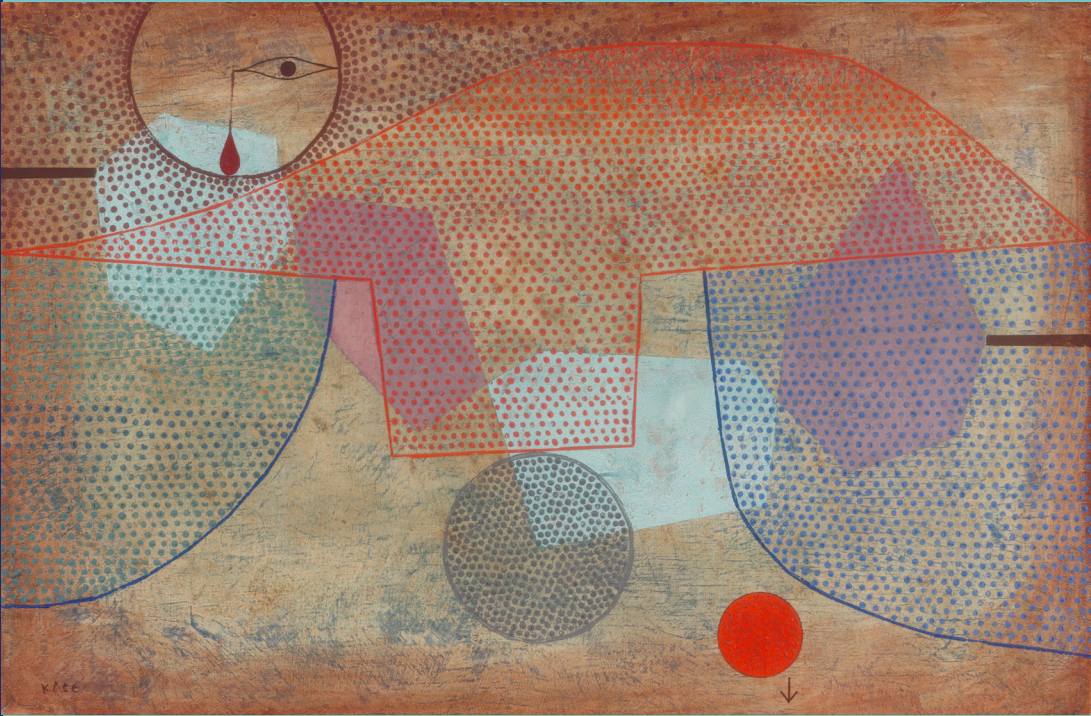
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Isabelle Leblic & Bertrand Masquelier (éds)



*Énonciation métaphorique
et iconicité en contexte*

LACITO
Publications

*Anthropologie linguistique et sociale de la parole 1
Villejuif, 2021*



Énonciation métaphorique et iconicité en contexte

ISSN collection « Anthropologie linguistique et sociale de la parole » : en cours
ISBN : (version papier) 978-2-490768-02-8
ISBN : (version électronique disponible sur <http://lacito-publications.cnrs.fr>)
978-2-490768-03-5
licence CC-BY-NC-SA

Collection Anthropologie linguistique et sociale de la parole
sous la direction d'Isabelle Leblic et de Bertrand Masquelier
secrétariat d'édition : Raphaëlle Chossenot ([raphaelle.chossenot\[at\]cnrs.fr](mailto:raphaelle.chossenot[at]cnrs.fr))
LACITO-Publications, UMR 7107, Campus CNRS de Villejuif,
7 rue Guy Môquet, 94801 – Villejuif, France

Relectures et corrections : LACITO
(Raphaëlle Chossenot, secrétaire d'édition des LACITO-Publications, Isabelle Leblic et
Bertrand Masquelier, directeur-es de collection et éditeur-es scientifiques)

Couverture conçue par Isabelle Leblic
Illustration : *Sunset* de Paul Klee, 1930, Art Institute Chicago (<https://www.artic.edu/artworks/61608/sunset>)

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.



Anthropologie linguistique et sociale de la parole 1

Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier (éds)

*Énonciation métaphorique et
iconicité en contexte*

© LACITO, 2021

Dépôt légal : 4^e trimestre 2021

Les chapitres réunis dans ce volume sont des versions étendues d'interventions présentées lors du séminaire *Métaphore(s)*, qui s'est tenu au LACITO, campus CNRS de Villejuif, entre 2013 et 2018.

Ce premier ouvrage inaugure notre collection Anthropologie linguistique et sociale de la parole aux LACITO Publications, accessible en ligne et gratuitement à l'adresse suivante : <http://lacito-publications.cnrs.fr/>.

Tous les chapitres ont été évalués anonymement selon le principe de *peer review* par au moins un lecteur extérieur au LACITO. Nous tenons à remercier toutes celles et tous ceux qui ont bien voulu participer à ce processus d'évaluation, par ordre alphabétique :

Natacha Collomb, CNRS du Centre Norbert Elias à Marseille
Alice Fromenteil, docteure du CREDO à Marseille
Christine Jourdan, professeure de Concordia University à Montréal
Nicolas Laurent, maître de conférences de l'IHRIM à l'ENS à Lyon
John Leavitt, professeur de l'Université de Montréal à Montréal
Paulette Roulon-Doko, DR émérite du CNRS LLACAN à Villejuif
Yacine Tassadit, directrice d'études du LAS-EHESS à Paris

Table des matières

| | |
|--|-----|
| MASQUELIER Bertrand et Isabelle LEBLIC | |
| Introduction. Sens et signification, faire sens et le signifier | 7 |
| 1. BERTHO Elara : | |
| Noms propres et métaphore : des mondes sémantiques dans le reflet des violettes. Autour de Keith Basso, <i>L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert</i> | 39 |
| 2. KLEIBER Georges : | |
| Métaphore et argumentations : le cas des proverbes | 55 |
| 3. DERIVE Jean : | |
| Des usages de la métaphore. Théorie et illustration par quelques exemples dioula (Côte d'Ivoire) | 83 |
| 4. KHICHANE Samia : | |
| Blesser le corps. Métaphores et pratiques de l'injure en Kabylie | 107 |
| 5. ROULON-DOKO Paulette : | |
| Parties du corps et métaphores | 133 |
| 6. BLACK Alexis : | |
| Penser-parler en français d'un monde inconnu. Métaphores conceptuelles à propos de l'exploration spatiale | 151 |
| 7. CHAVE-DARTOEN Sophie : | |
| Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels | 173 |
| Résumés/ <i>Abstracts</i> | 205 |
| Présentation des auteur-e-s | 211 |

Introduction. Sens et signification, faire sens et le signifier

par

Bertrand MASQUELIER et Isabelle LEBLIC

Le LACITO a joué un rôle considérable dans l'histoire de l'ethnolinguistique française puis de l'anthropologie linguistique (voir Leblic et Masquelier, 2020). Le rapport de conjoncture de la section 38 du CNRS de 2004 notait d'ailleurs :

« Dans le champ de l'ethnolinguistique et des rapports entre pensée, langue et culture, citons Monod Becquelin & Erikson (2000), réflexion sur les contraintes linguistiques et culturelles qui régissent l'interaction langagière, rituelle ou quotidienne ; mentionnons également Masquelier & Siran (2000), qui marque l'introduction en France de ce que les Anglo-Saxons appellent *ethnography of speaking*, champ de recherche jusque-là délaissé au profit de l'étude des conceptions de la parole dans la tradition de Geneviève Calame-Griaule. Il y a là un indice de plus d'une tendance lourde de l'anthropologie en France, qu'on a déjà repérée à propos des études de parenté : l'attention portée aux contextes de l'interaction sociale, qu'il s'agisse de l'interaction entre parents ou, comme ici, de l'interaction langagière. » (pp. 829-830)¹

L'ouvrage collectif présenté ici, *Énonciation métaphorique et iconicité en contexte*, s'inscrit dans la continuité d'une série d'opérations de recherche conduites au sein du LACITO depuis les années 1990 sur l'interlocution, une problématique qui avait introduit l'anthropologie linguistique dans son rapport à l'anthropologie sociale (et à l'ethnolinguistique) française.

Outre le LACITO, deux autres lieux en France où l'anthropologie linguistique s'était faite connaître sont Nanterre pour les Américanistes et l'EHESS, vers la fin des années 1980, plus récemment au Laboratoire d'anthropologie sociale, là encore grâce en par-

1. Les deux volumes mentionnés dans cet extrait du rapport de conjoncture cité ont été conçus indépendamment l'un de l'autre. Le premier (Monod Becquelin et Erikson) est focalisé exclusivement sur les recherches des américanistes (Amérique centrale et du sud). Le second (Masquelier et Siran) ouvre aux recherches conduites dans plusieurs régions du monde, dont celle de l'Amérique du sud : Afrique et Moyen Orient, Océanie, Europe. Les deux volumes sont interdisciplinaires. Ils font travailler les perspectives de l'anthropologie sociale et de l'anthropologie linguistique, avec le point de vue que proposait également l'ethnolinguistique des littératures orales sur le dialogique. Ils dressent à eux deux un paysage très complet des changements épistémologiques en cours au sein de l'anthropologie linguistique dans son ensemble, et de leurs effets sur la conduite des recherches en anthropologie sociale, à la fin des années 1990.

tie aux Américanistes. Aujourd'hui, l'anthropologie linguistique (en France) côtoie les recherches en sociolinguistique, notamment à Paris Descartes ; elle est présente à Bordeaux, en anthropologie, et ailleurs également grâce à quelques postes ici et là : à Strasbourg, à Montpellier ou à Paris 3 devenue Sorbonne nouvelle. Même le laboratoire Praxiling (en linguistique) à Montpellier s'y est mis grâce à un colloque en 2016. Ces développements (outre Nanterre et l'EHESS) sont récents et datent des années 2000 ; d'autres, encore plus récents, portent sur les dix dernières années, depuis 2010.

Un signe de cette effervescence en France sont les publications de dossiers publiés par la revue *Langage & Société* (EHESS) : en 2012 sur Dell Hymes (Masquelier et Trimaillé éd., 2012), en 2015, sur John Gumperz (Boutet et Heller éd., 2015) et, en 2021, un dossier sur le tournant sémiotique, inspiré par les travaux de Charles Peirce, une orientation qui caractérise une grande partie de l'anthropologie linguistique nord-américaine (Telep et Him-Aquili, 2021 ; Gal, 2021 ; Masquelier, 2021). En sont également un signe les publications de Sandra Bornand et Cécile Leguy (2013, 2014) : leur ouvrage de 2013, sur les pratiques langagières, met l'accent sur les convergences entre les recherches africanistes françaises sur les littératures orales et les principales contributions des anthropologues linguistes nord-américains à l'ethnopoétique de l'art verbal. Celui de 2014 revisite les concepts Compétence et Performance (dans la perspective de Chomsky) et les écarts épistémologiques entre grammaire générative (Chomsky) et sociolinguistique de la Compétence de Communication (Hymes), une bifurcation paradigmatique qui entérinait, dans les années 1960, des manières distinctives de penser la linguistique.

Pour faire de l'anthropologie linguistique, tous les lieux de terrain ethnographique se révèlent pertinents. Par-delà la géographie des destinations², les recherches généralement prennent un tour thématique ; ces thématiques sont diverses et chevauchent celles des sciences sociales, de l'anthropologie sociale ou de la sociologie : par exemple, lorsqu'il s'agit de documenter les multifacettes des enjeux auxquels les sujets parlants sont confrontés, dans un monde traversé de transformations politico-économiques continues, dont celles liées aux conséquences de la globalisation et de l'urbanisation planétaire. D'un point de vue théorique, quels que soient les lieux et les situations sociolinguistiques étudiés (sans oublier leur arrière-plan historique), l'anthropologie linguistique explore tout particulièrement :

- le langage comme fait social ; l'organisation sociale des pratiques langagières ; les rapports entre formes discursives et processus sociaux – les travaux sur le « contexte » et les « situations » relèvent de ce domaine (par exemple, les situations d'interlocution) ;
- les interactions verbales – un objet d'étude important : il privilégie l'organisation séquentielle des échanges langagiers, ses épisodes, entre autres dans le déploiement de l'argumentation ; sans ignorer l'activité multimodale propre à toute interaction, une dimension saillante en général, particulièrement en contexte rituel ;

2. Pour un large échantillon de situations linguistiques, sociales et « culturelles » : voir la grande variété des « terrains » d'enquête discutés par les intervenants au séminaire dont nous rapportons quelques-uns de ses résultats dans ce volume : terrains européens et non européens : Afrique, Amérique et Caraïbes, Océanie (voir <https://lacito.cnrs.fr/activite-scientifique/la-recherche-au-lacito/metaphores/>).

- la parole en acte : les rapports entre sémantique et pragmatique dans les actes de langage (ou actes de discours) sont appréhendés par le biais de l'étude du fonctionnement indexical du langage et l'enquête sur la fonction métapragmatique des formes langagières. La problématique de la performativité des pratiques langagières s'inscrit dans le cadre de ces recherches.

Cette liste n'épuise en rien la description que l'on pourrait donner des axes de recherche qui permettent d'identifier l'anthropologie linguistique contemporaine. Certains d'entre eux ont été privilégiés depuis les années 1960 et au cours des dernières décennies. Quand on retrace cette histoire intellectuelle et l'émergence de problématiques nouvelles et récentes³, les cadres théoriques foisonnent ; ils s'inscrivent sous différentes appellations paradigmatiques : ethnographie de la communication ; sociolinguistique interactionnelle ; anthropologie de la théâtralité performative (associée au « *performative turn* ») ou dédiée à l'étude des littératures orales et de l'art verbal ; anthropologie de l'interlocution (de la praxis langagière et conversationnelle) ; anthropologie centrée sur le discours ; anthropologie sémiotique. L'orientation délibérément pragmatique est commune à cet ensemble de courants (ou de paradigmes). Elle met l'accent sur les rapports entre langage – sous différentes constructions, non seulement dans ses usages, comme pratique, mais également comme système de catégorisation et de conceptualisation – et la constitution de la vie sociale. Cette voie de recherche de l'anthropologie linguistique porte sur des points essentiels pour les linguistes, en particulier en ce qui concerne l'articulation entre sémantique et pragmatique.

Les dimensions sociales (culturelles) et linguistiques des pratiques discursives sont étudiées, le plus souvent, grâce à un ensemble de catégories d'analyse qui sont communes aux deux disciplines : c'est le cas dans les travaux qui tiennent compte de l'indexicalité des usages langagiers. Dans ces enquêtes l'accent est mis tout autant sur la deixis, sa fonction dénotationnelle et référentielle, que sur le fonctionnement dit « purement » indexical du langage par lequel sont établis les liens entre situation d'énonciation, *hic et nunc*, et l'environnement social et culturel plus large qui l'englobe. La particularité de l'anthropologie linguistique réside toutefois dans sa manière, ethnographique, de traiter du rapport entre langue/langage et vie sociale (société et culture) et dans son attention aux conceptions explicites et implicites, locales, des locuteurs sur leurs usages langagiers.

À la différence de l'ethnolinguistique française focalisée sur la description de l'oralité et des littératures orales, l'anthropologie linguistique couvre un champ d'enquêtes élargi, centré sur la diversité / la pluralité des registres communicationnels et discursifs, quelles qu'en soient leurs circonstances d'occurrence. L'étude des discours porte sur les rapports sociaux constitués par la dynamique des pratiques énonciatives et communicationnelles. Elle privilégie l'étude d'épisodes ou d'événements langagiers, pour ce qu'ils révèlent de leur genèse, de leur organisation et de la mise en forme des

3. La version nord-américaine de l'anthropologie linguistique a assimilé les contributions de la linguistique de l'énonciation d'E. Benveniste sur « l'appareil formel de l'énonciation » (voir notamment Hanks, 1996). De facture pragmatique, centrée sur l'étude de la praxis langagière, se confrontant aux apports de la philosophie du langage, l'anthropologie linguistique (anglophone) est également « énonciative ». Voir les lectures que ces chercheurs font tout aussi bien des écrits de Ducrot – ce qui est moins le cas au sein du courant français de l'anthropologie, un paradoxe.

rapports sociaux qu'ils constituent. Cette perspective est importante : elle permet de décrire comment les pratiques langagières sont enchâssées dans les phénomènes sociaux et politiques, comme de tenir compte, quand ils se manifestent, des rapports d'inégalité, de pouvoir et de domination, etc.

L'anthropologie linguistique s'inscrit ainsi au cœur d'une pratique de recherche pluridisciplinaire, également enrichissante pour la linguistique appliquée, comme pour la réflexion sur les langues en danger. Elle se révèle également pertinente pour les problématiques qui touchent aux liens entre sémantique, cognition, et pratiques rhétoriques ; d'où ce séminaire⁴ LACITO sur les formes métaphoriques du discours.

L'énonciation métaphorique : le séminaire

Le séminaire sur l'énonciation métaphorique s'est inscrit dans l'axe de recherche de l'anthropologie linguistique du LACITO. Dans la mesure où il aura porté sur la production du sens que les formes métaphoriques du dire véhiculent dans l'interlocution, en situation de face à face, le séminaire poursuivait les travaux d'un séminaire précédent, dirigé par Micheline Lebarbier, sur le « dire autrement » et les « ruses de la parole ». Ce dernier a donné lieu à une publication récente (Lebarbier, 2017).

La métaphore⁵ est un objet de recherche que d'aucuns penseront avoir été rebattu. D'autant qu'il est un objet sur lequel de nombreuses disciplines – linguistique, sémiologie, rhétorique, entre autres – se sont investies, si bien que les modèles ou les théories pour en rendre compte relèvent de plusieurs perspectives. L'engouement contemporain et multidisciplinaire pour la problématique de la métaphore s'est traduit – il faut le noter – par un foisonnement considérable des publications. Si le point de vue typologique (et classique) de la rhétorique des tropes (c'est-à-dire des figures du langage) semble avoir perdu de son emprise, le relai aura été pris par des recherches en sémantique comme en pragmatique et, depuis près de quarante ans, par les travaux sur les métaphores conceptuelles ; ces derniers sont inspirés par certaines des premières publications co-écrites de George Lakoff et Mark Johnson (1980) ou de George Lakoff et Mark Turner (1989). Elles marquent un tournant dans ce champ d'enquête, non seulement pour la linguistique (cognitive) mais aussi pour notre compréhension du dire/penser métaphoriquement.

Les recherches sur les métaphores conceptuelles auront largement contribué à l'émergence de la linguistique cognitive au tournant des années 1980. L'anthropologie sociale – dont le courant de l'anthropologie du symbolique – y aura prêté une grande

4. Voir de 2013 à 2018 l'opération de recherche et séminaire doctoral mensuel *Métaphore(s). L'énonciation métaphorique en situation*, sous notre direction (cf. note 2).

5. Pour rappel, la définition « canonique » que propose Aristote dans sa *Poétique* : « La métaphore est le transport d'un mot qui désigne autre chose, transport qui va soit du genre à l'espèce, soit de l'espèce au genre, soit de l'espèce à l'espèce, soit selon l'analogie. [...] Par 'analogie', nous entendons tous les cas où le second terme est au premier ce que le quatrième est au troisième ; on emploiera, en effet, le quatrième au lieu du second ou le second au lieu du quatrième, et parfois, on ajoute aussi le terme qui se rajoute à celui qu'on a remplacé. Donnons un exemple : [...] la vieillesse est à la vie ce que le soir est au jour ; on dira donc que le soir est 'la vieillesse du jour' [...] » (2008 : 83, trad. de Barbara Gernez).

attention. On sait l'intérêt que l'anthropologie sociale aura porté tout au long du xx^e siècle à la pensée analogique et aux expressions métaphoriques : dans ses enquêtes sur les différents modes convoqués par les humains pour signifier la structure de leur organisation du social, sur les correspondances formelles entre les objets à propos desquels s'exerce la pensée classificatoire, ou sur la logique des performances rituelles et des récits de la mythologie.

Différentes versions de ces enquêtes – sur la fonction symbolique ou la logique structurale de l'esprit – sont la marque des anthropologies sociales britanniques et françaises. Dans les années 1980-1990, cherchant à renouveler les approches désormais classiques de ces enquêtes, les anthropologues (sociaux et linguistes) anglophones⁶ n'auront pas hésité à se tourner vers la version cognitive – inspirée par la psychologie cognitive – que proposait le paradigme des métaphores conceptuelles (Holland and Quinn, 1987) : non sans formuler des réserves envers un paradigme qui prête une attention distraite à la diversité socioculturelle des schémas conceptuels implicites qui sous-tendent et déterminent les expressions langagières étudiées en situation (Fernandez, 1991 ; Friedrich, 1991 ; Quinn, 1991). Nous revenons plus loin dans cette introduction sur ce tournant des recherches sur la métaphore.

Comme Nanine Charbonnel et Georges Kleiber le rappellent dans un ouvrage publié en France en 1999 sous leur direction, la métaphore est devenue un objet de recherche pour l'ensemble des sciences humaines. Ce constat fait écho à bien d'autres sur l'état de l'art des recherches autour de la métaphore. Les recherches sont foisonnantes. Mais les déplacements dans les perspectives adoptées au cours des décennies récentes sont également remarquables. Prenant en compte un repère tout à la fois temporel et bibliographique important – celui du volume de synthèse édité sous la direction de Ortony, publié initialement en 1979, puis réédité en 1993 – R.W. Gibbs, dans son introduction au *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (2008) note :

« [...] *much has changed in the world of metaphor since 1993. There is now a huge body of empirical work from many academic disciplines that clearly demonstrates the ubiquity in metaphor in both everyday and specialized language. Most importantly, there is also significant research indicating the prominence of metaphor in many areas of abstract thought and in people's emotional and aesthetic experiences. Metaphor is not simply an ornamental aspect of language, but a fundamental scheme by which people conceptualize the world and their own activities. The primary purpose of the Cambridge Handbook of Metaphor and Thought is to describe some of the key developments in contemporary metaphor research that detail the contribution of metaphor to human cognition, communication, and culture.* » (Gibbs, 2008 : 3)

6. Pour apprécier les enjeux méthodologiques et théoriques au tournant des années 1980, en particulier au sein de l'anthropologie sociale et culturelle nord-américaine, le lecteur pourra se reporter aux deux dossiers publiés par l'*American Ethnologist*, successivement en août 1981 puis novembre 1982. Ces dossiers problématisaient le rapport entre symbolique et cognition et deux des courants majeurs de la recherche de l'anthropologie nord-américaine des années 1960-1980, ceux de l'anthropologie du symbolique et de l'anthropologie cognitive – longtemps restreinte, pour cette dernière, au seul champ des sémantiques structurales des lexiques spécialisés. Au centre des dossiers de 1981 et 1982, figurait la problématique de la sémantique des expressions métaphoriques et de leurs usages sociaux. Pour retracer les enjeux épistémologiques de ces épisodes de la recherche dans l'histoire de l'anthropologie voir également plusieurs présentations – notamment celles de Jourdan et Tuite (2006), Kay (2006), Keesing (1974), Turner (1975).

Qu'en est-il aujourd'hui ? Quelle est la contribution de l'anthropologie linguistique à ce domaine d'enquête ?

Pour répondre à ces questions le projet du séminaire sur *Métaphore(s). L'énonciation métaphorique en situation* n'était pas de formuler une nouvelle synthèse. Il était plus modeste. Il devait consister dans un premier temps à faire un repérage de pratiques langagières et des expressions discursives qui y étaient privilégiées en situation, afin de porter notre attention sur celles que nous pourrions étudier en termes de métaphore⁷. Cette manière de procéder, ethnographique, impliquait cependant d'être attentifs aux cadres (méthodologiques et théoriques) que nous pourrions proposer pour l'analyse, au plus près des situations réelles d'usage des paroles énoncées, choisies dans nos données d'observation participante. Ces cadres d'analyse se révélèrent être multiples. Certains d'entre eux pointaient vers les bénéfices des théories littéraires ; d'autres fermaient les frontières disciplinaires (de l'anthropologie ou de la linguistique) quand certaines présentations, aux contours plus fluides, n'hésitèrent pas à traverser ces frontières et proposer quelques mélanges de points de vue. C'est ainsi que se profilèrent des questions clés.

Par exemple, comment distinguer une expression métaphorique d'une autre qui ne le serait pas ? Est-ce affaire de sémantique, ou d'usage pragmatique en situation de communication ? Les tropes sur lesquels portaient les enquêtes, comme les constructions grammaticales de ces idiomes récurrents dans nos usages du langage le plus ordinaire – idiomes dont la sémantique s'obstine à rester opaque, que ce soit chez nous ou ailleurs –, toutes ces formes d'expressions, entendues ici et là, sur les différents terrains d'enquête, soulevaient des enjeux d'analyse et de théorie parfois spécifiques. La problématique propre à l'énonciation proverbiale (voir Kleiber, ce volume) semble archétypale : les proverbes opèrent-ils en situation d'énonciation (et d'argumentation) comme des métaphores⁸ ? Comment distinguer un proverbe métaphorique d'un autre qui ne le serait pas et expliquer non seulement la « double figuralité » du proverbe mais le jeu entre ses formes possibles de figuralité ? Par quel travail cognitif un même proverbe peut-il être entendu « littéralement » en certaines circonstances d'interlocution mais comme métaphorisation de la situation extralinguistique en d'autres circonstances ? Non sans oublier bien d'autres questions : comment des toponymes dont les formes langagières explicitent leur propre indexicalité (en lien avec les lieux qu'ils désignent) en viennent-ils à se surcharger d'images iconiques métaphoriques (Bertho, ce volume) ? Pourquoi les formes langagières métaphoriques habitent-elles de manière si

7. Trente-six exposés ont été présentés de 2013 à 2018 (cf. note 2).

8. Voir l'argumentation que propose Cécile Leguy, autour de ce point (Leguy, 2005 et 2015 pour sa présentation dans le séminaire), à partir de ses enquêtes, très documentées, sur les pratiques langagières des locuteurs du bomu (au Mali). L'auteure a recours à la notion de « métaphore vive » (voir Ricoeur, 1975) pour montrer comment l'énonciation proverbiale, en situation, sollicite l'implicite susceptible d'être partagé et reconnu par les interlocuteurs du moment. Cette perspective permet de rendre compte de ce qui fait lien entre l'énoncé proverbial et ce dont il est parlé en contexte d'interlocution. Les circonstances sociales de l'énonciation proverbiale dans le moment de son élocution sont donc à prendre en compte. L'énonciation proverbiale, dans le moment où elle survient, réorienterait les interlocuteurs dans leur compréhension contextuelle de l'épisode communicationnel du moment. Sans doute faut-il souligner que l'innovation sémantique ainsi générée l'est en « pratique ».

naturelle (et si fréquente d'un point de vue quantitatif) les récits des contes, légendes, mythes, etc., ces exemples de littératures orales que les anthropologues découvrent sur leur terrain (Derive, ce volume) ? Pourquoi parler, de manière préférentielle, par « métaphore » ou en citant des proverbes ? Pourquoi ces formes d'expressions sont-elles reconnues comme un indicateur de sagesse dans certaines communautés, une norme qui s'impose à quiconque souhaiterait tenir dès lors son rang ?

Le séminaire aura cherché à explorer une pluralité de perspectives autour de l'énonciation métaphorique : celles de la linguistique – linguistique de terrain (Roulon-Doko, ce volume) et sémantique (Kleiber, ce volume) – aussi bien qu'en linguistique cognitive (Black, ce volume) ; celles des recherches sur l'oralité, la littérature orale et la poétique (Bertho ; Kleiber ; Derive ; Roulon-Doko ; Black, ce volume) ; celles de l'anthropologie sociale et linguistique quand elle se penche sur les formes instituées des pratiques du langage (Bertho ; Derive ; Khichane ; Chave-Dartoën, ce volume).

Face au « fourmillement » des perspectives concernant la métaphore et les définitions qui en sont données après des siècles d'enquêtes, et face à la profusion des références bibliographiques – les porte-paroles d'un nombre incommensurable de nuances explicatives –, ce séminaire s'était donné d'emblée un cadre de travail, composé de quatre repères clés, afin de questionner/contextualiser les opérations métaphoriques proposées à notre discussion. Ce cadre de travail aura guidé tant bien que mal nos discussions/questions – à l'issue des présentations des intervenants. Il ne préjugait rien du contenu des enquêtes présentées. Il s'agissait de rapporter la problématique de l'énonciation métaphorique aux contextes d'analyse suivants. Un premier concernait l'environnement social et pratique des usages langagiers : pour tenir compte de la dimension pragmatique du langage, entendue en un sens général – une dimension que l'énonciation métaphorique présuppose en « pratique ». Un second concernait le rapport entre langage et discours : quelle définition donner du discours comme « événement » sociolangagier (*speech event*⁹) dès lors que l'on se focalise sur l'énonciation métaphorique ? Un troisième concernait les fonctions argumentatives du discours : sous quelle construction expressive et en quelle situation, l'énonciation métaphorique se présente-t-elle comme argumentative ? Le quatrième contexte d'interrogation concernait la place du raisonnement analogique dans le processus (cognitif) intellectuel et langagier : quel rapport entre métaphore, pensée analogique, et dynamique cognitive ? Autrement dit, comment contextualiser et analyser l'énonciation métaphorique comme pratique langagière prenant corps dans un environnement social (culturel, au sens des anthropologues), comme production-résultat d'une activité (intellectuelle) créative (et/ou poétique), comme pratique discursive et argumentative et comme production-expression de la fonction cognitive ?

Complétons les points précédents de quelques commentaires. Le premier de nos repères concernait la perspective pragmatique. En anthropologie linguistique, plu-

9. Les définitions du *speech event* sont variables mais relèvent d'une même famille de pensée : voir celles que proposent, tour à tour, Jakobson, Hymes et Silverstein et l'approche centrée sur le discours de Greg Urban (1991) et Joel Sherzer (2012). C'est sans compter avec les orientations qui sont propres à la linguistique énonciative et aux positions de Benveniste sur la « sémantique du discours » (*infra*, et le chapitre de P. Roulon-Doko).

sieurs modèles de pragmatique sont ponctuellement sollicités. Pour l'essentiel, ces modèles sont issus des controverses entre philosophes du langage autour de questions de logique, des rapports entre langage, esprit et monde, et de la fonction performative du langage. Par-delà ces débats, et l'influence en particulier des travaux de John Austin, John Strawson, John Searle ou de Paul Grice, notamment dans l'anthropologie linguistique anglophone, le tournant pragmatique a eu pour conséquence une transformation profonde de perspective dans l'approche du langage. Ce tournant aura été porté par la critique que le langage ne serait, pour l'essentiel, qu'un système symbolique de « représentation » (des choses du monde). La critique de John Austin de cette conception du langage comme représentation est bien connue. Elle est au fondement du tournant performatif. Il n'est pas le seul à en avoir démontré les apories. Le déplacement de perspective s'est accompli au bénéfice d'une conception actionnelle du langage et de la dimension performative des énoncés en situation d'énonciation. Une version parallèle est formulée, d'une certaine manière, dans la linguistique de l'énonciation et du discours considéré comme événement (Benveniste, 1966). Ce n'est pas le lieu de proposer une généalogie exhaustive de cette transformation paradigmatique dans la manière de penser le langage ; mais nous en caractériserons l'essentiel à l'aide des remarques suivantes de Charles Taylor :

« Comme le dit Humboldt, nous devons penser le langage comme discours, et le discours est une activité, non le produit d'une activité ; il est *energia* et non *ergon*.

Mais si la capacité linguistique se réalise dans le discours, alors elle est susceptible d'être en permanence recréée, étendue, modifiée, remodelée dans le discours. C'est bien ce qui se produit constamment. Les hommes remodelent constamment le langage, dépassent les limites de l'expression, forgent de nouveaux termes, en déplacent d'anciens, modifient le domaine de signification du langage.

[...] Le langage est façonné et se développe principalement non dans le monologue mais dans le dialogue ou, mieux, dans la vie d'une communauté de discours. » (Taylor, [1978] 1997 : 44-47)

Les conceptions sur le rapport entre langage et discours ne manquent pas. Dans la perspective de l'anthropologie linguistique, l'orientation proposée par Joel Sherzer semble particulièrement apte. Elle rappelle la place que tient le discours comme unité d'analyse dans le cadre de l'enquête anthropologique. Sherzer écrit :

« En tant que système de signes, le langage a la propriété intéressante d'être à la fois immotivé et arbitraire (en termes sémiotiques, purement de l'ordre du symbole) et motivé (en termes sémiotiques, de l'ordre de l'icône et de l'indice). Il est immotivé et arbitraire en raison de ses propriétés en tant que système abstrait et formel. Il est motivé dans la mesure où les individus voient leur langage comme porteur de sens et approprié dans l'emploi qu'ils en font dans des contextes sociaux et culturels réels. Ce qui nous amène au discours. [...] le discours est un niveau ou une composante de l'usage langagier qui est relié à la grammaire tout en étant distinct. Le discours peut être oral ou écrit et peut être appréhendé en termes textuels ou en termes socioculturels et socio-interactionnels. Le discours peut-être bref, comme une salutation, et donc plus court qu'une seule phrase ou alors long, comme un roman ou un récit d'expérience personnelle, et donc plus long qu'une phrase et composé d'énoncés qui ressemblent à des phrases. Si ma définition du discours est volontairement vague, c'est parce que

le discours est un champ élastique, une interface imprécise et constamment en construction, émergeant entre le langage et la culture, créée par des instances concrètes des usages langagiers qu'il convient donc de définir spécifiquement en termes de telles instances. » (Sherzer, [1987] 2012 : 22-23)

L'étude de la dimension actionnelle, performative, ou pragmatique du langage s'articule naturellement à la perspective discursive avancée par l'anthropologie linguistique ou la linguistique de l'énonciation. Plusieurs théories de l'argumentation ont cours, dont celle qui marque le champ de la recherche française. On pense ici aux travaux de Anscombe et Ducrot¹⁰ (1983). Mais pour mentionner un autre point de vue, celui qui émane du courant des nouvelles rhétoriques¹¹, nous citerons ce commentaire de Chaïm Perelman, d'autant qu'il ouvre sur la problématique de l'analogie, une dimension définitoire, toujours présente, dans les écrits sur la métaphore :

« Les conceptions et le rôle de l'analogie ont varié dans l'histoire de la philosophie. [...] Un théoricien de l'argumentation constatera que le recours à l'analogie constitue une des caractéristiques de la communication et du raisonnement non formels [...] Quoiqu'il en soit, pour lui conserver sa spécificité, il faut interpréter l'analogie en fonction de son sens étymologique de *proportion*. Elle diffère de la proportion purement mathématique en ce sens qu'elle ne pose pas l'égalité de deux relations mais affirme une similitude de rapports. [...] Entre le couple a-b (le thème de l'analogie) et le couple c-d (le phore de l'analogie), on n'affirme pas une égalité symétrique par définition, mais une assimilation, ayant pour but d'éclairer, de structurer et d'évaluer le thème grâce à ce que l'on sait du phore, ce qui implique que le phore relève d'un domaine hétérogène, car mieux connu du thème.

Dans cette perspective, l'analogie relève de la théorie de l'argumentation et non de l'ontologie. » (Perelman, [1977] 2002 : 145-146)

Comment repenser la place que joue l'analogie dans nos explorations de la cognition ? À plusieurs reprises, tout au long de ses écrits, Bateson insiste sur cette manière humaine de « raisonner », cette manière qu'il nomme : « abduction ». Il emprunte le terme à Charles S. Peirce, qui désigne, dans ses écrits logiques et sémiotiques, une troisième voie dans le raisonnement, au côté et en complément de la déduction et de l'induction. Le raisonnement par abduction formule des hypothèses, explore les liens et les conséquences entre plusieurs prémisses. Le raisonnement abductif est une « manière de penser » chez Peirce : une « disposition » intellectuelle qui s'impose, une étape incontournable dans la démarche interprétative et la formation de ce qui fait/faire sens. Ses formes sont présentées sous divers éclairages par Peirce. Sans reproduire

10. Ce champ de recherche en France et dans l'espace francophone tient une place considérable, importante pour ses positions théoriques ; on ne peut l'ignorer – voir en particulier, pour les questions qui occupent ce volume, le dossier de la revue *Langages* 39 publié en 2000, édité par Anscombe (2000) : il porte sur la parole proverbiale.

11. La rhétorique classique de Dumarsais ou de Fontanier, avec ses typologies de figures et de tropes, fut invoquée par certains intervenants. Ce ne fut pas sans ignorer les approches de Perelman et Olbrechts-Tyteca ([1958] 1992) ou celle de Toulmin ([1958] 1995). Ces derniers abandonnent l'esprit classificatoire de la tropologie comme les préoccupations métaphysiques d'Aristote. Leur « nouvelle » rhétorique contribue à l'exploration pragmatique du langage, pour explorer les modalités de l'argumentation et de sa logique – celles qui s'inscrivent dans les usages langagiers de la vie sociale.

les définitions canoniques de Peirce, Bateson adhère à cette position épistémologique non sans en élargir la portée. Il n'y a qu'un pas à faire pour penser l'opération métaphorique comme abductive. Dans ses ratiocinations et réflexions sur le « méta »¹², Bateson écrit :

« We are so accustomed to the universe in which we live and to our puny methods of thinking about it that we can hardly see that it is, for example, surprising that abduction is possible, that it is possible to describe some event or thing (e.g. a man shaving in a mirror) and then to look around the world for other cases to fit the same rules that we devised for our description. We can look at the anatomy of a frog and then look for other instances of the same abstract relations recurring in other creatures, including, in this case, ourselves. This lateral extension of abstract components of description is called abduction [...] Metaphor, dream, parable, allegory, the whole of art, the whole of science, the whole of religion, the whole of poetry, totemism [...] the organization of facts in comparative anatomy – all these are instances or aggregates of instances of abduction, within the human mental sphere. » (Bateson, 1979 : 157-158)

Métaphores en sociétés océaniques

On peut définir la métaphore comme une façon de transporter¹³ à une chose le nom qui en désigne une autre et une première approche de la métaphore met l'accent sur ce que la rhétorique classique appelle le trope (ou les tropes), c'est-à-dire les figures du langage (métaphore, métonymie etc., on peut voir à ce propos les rapports entre métaphore et métonymie chez Claude Lévi-Strauss, 1962 entre autres). On se situe alors dans le langage avec la métaphore comme figure de l'énoncé.

Isabelle Leblic a effectué le deuxième séminaire de notre première année en parlant des métaphores païci, en s'appuyant sur ses propres travaux et en les comparant à ceux d'une ancienne doctorante qui a effectué une thèse sur la langue voisine, l'ajiï, qu'elle a donc associée (bien que non présente) à sa présentation. Il faut donc, selon elle, s'interroger sur les liens entre « métaphore » et « symbole », ce qu'elle a fait à partir des données kanak, païci et ajiï.

Les usages techniques de la notion de symbole sont nombreux, et finalement assez complexes. Une bonne définition minimale de départ est de penser que le symbole (ou relation symbolique) se réalise ou s'établit dès lors que quelque chose d'absent est représenté par quelque chose de présent, en général selon certaines conventions. Bien entendu, le langage est un système symbolique, et d'ailleurs dans certaines approches de sémantique et pragmatique, il est étudié comme étant structuré pour signifier, et ce, selon plusieurs modalités. Par exemple, l'attention que certains linguistes ou anthropologues linguistes portent au fonctionnement indexical du langage – des énoncés en situation – leur permet de montrer comment ce qui est dit constitue la

12. Voir le chapitre écrit (traduit en français) par Mary Catherine Bateson dans l'ouvrage partagé avec son père – chapitre intitulé en anglais, par un jeu de mot, « What's a meta for ? », traduit en français « Méta... Métaphore... et alors ? » (Bateson & Bateson [1987] 1989 : 247-249).

13. Rappelons que *métaphora*, en grec, signifie « transport » « au sens matériel comme au sens abstrait » (Ascher, 2005 : 37).

situation de ce qui est dit (énoncé) par exemple dans l'usage des pronoms, des temps des verbes, des connecteurs, etc. Quand, par ailleurs, la compréhension d'un acte de parole nécessite la prise en compte de présupposés implicites, d'un arrière-plan de savoirs partagés, on pourrait dire que cette « compréhension » active se déplie alors dans un monde « symbolique » – par exemple, le lien entre dit et non-dit pourrait être qualifié de « symbolique ».

Dans cette perspective, on pourrait aussi distinguer « métaphore » et « symbole », en montrant que la compréhension de la métaphore est en premier lieu rhétorique et pragmatique dans le langage (et on en resterait à un niveau de quelques couches de signification qui affleurent à la surface de ce qui est énoncé), alors que dans la perspective qui focalise sur le « symbolique », la logique symbolique engage de fait la totalité de l'être, au plus profond, ou par exemple dans la perspective de l'ethnographie malinowskienne, la « culture » ou le contexte culturel d'ensemble. Certains posent aussi l'hypothèse de la métaphore comme bricolage sémiotique, comme Anaïs de Haas (publiée dans le JSO¹⁴) qui est intervenue dans notre séminaire. Anaïs de Haas nous a proposé une analyse croisée de deux corpus distincts : d'une part, les métaphores utilisées par les navigateurs français, en avril 1768, pour décrire Tahiti et les événements qui s'y déroulèrent lors de leur escale ; d'autre part, certaines analogies utilisées par les Polynésiens, en 2014, pour rapprocher ou distinguer les usages et rituels « des temps anciens » de ceux qui viennent des Européens. En considérant ces métaphores qui opèrent des traductions interculturelles comme de singulières et heuristiques « mécompréhensions » (Roy Wagner), elle a soutenu l'hypothèse qu'elles sont les indices de différentes manières d'« englober l'univers entier dans son propre schème culturel » (Marshall Sahlins).

Dans les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie, la parole a, de tout temps, et encore aujourd'hui, une place prépondérante. Tous les moments de la vie sociale sont rythmés par des cérémonies coutumières où échanges de présents et de paroles entre groupes recevant et invité sont incontournables. De même, l'histoire des groupes et des pays passe par ce qu'on appelle la tradition orale qui a, dans ces sociétés, une importance considérable, que ce soit sous forme de mythes, légendes, récits de généalogies, etc., soit des formes codifiées de récits, ou bien dans les discours coutumiers qui ont lieu dans tout rassemblement et qui sont, chaque fois, contextualisés en fonction du lieu, des groupes présents et de l'occasion.

Dans toutes ses paroles, sous toutes leurs formes, des formules, des expressions tout comme des usages particuliers du lexique reviennent régulièrement et seul un recours à une enquête ethno-linguistique permet d'en saisir la signification. Ainsi, une traduction mot à mot en français ne permet souvent pas de rendre compte de la signification profonde des énoncés. Car les expressions qu'I. Leblic dirait métaphoriques qui y sont présentes ne sont compréhensibles que si l'on connaît l'organisation sociale et la culture kanak. En la matière, la Nouvelle-Calédonie kanak présente une autre richesse, la présence aujourd'hui encore de vingt-huit langues kanak, qui per-

14. C'est suite à la soumission de cet article au *Journal de la Société des Océanistes*, dont I. Leblic est rédactrice en chef, que nous avons invité son auteur à venir participer à notre séminaire *Métaphore(s)*...

mettent donc une richesse de situations comparatives. Une thèse a été soutenue en décembre 2005 par Julia Ogier-Guindo (membre du LACITO). On y fait donc référence ici ainsi qu'à d'autres travaux de doctorat ou publications (voir bibliographie).

La métaphore est en effet un procédé linguistique très répandu en Nouvelle-Calédonie dans de nombreux domaines de l'organisation sociale. L'un d'eux est la parenté où les métaphores sont nombreuses et permettent de désigner et/ou de s'adresser à des personnes à qui on doit le respect ou avec lesquelles on a un certain nombre d'interdits, notamment de ne pas pouvoir les désigner directement, ce qui aide à la disparition de certains termes de référence dans les langues kanak.

Si l'on prend l'exemple du paicî, I. Leblic (2000, 2004) a montré que le terme pour la tante paternelle, *paniaa*, est tombé en désuétude et a été remplacé par diverses métaphores :

- *ilô*, marmite
- *duée*, esprit
- *köaa*, être de la forêt

Si *paniaa* est une personne avec laquelle le neveu/niece se trouve pourtant en relation assez libre, le respect qui lui est dû l'est en tant que sœur pour la génération des pères, ce qui renvoie à l'interdit « frère-sœur » très strict à tous les points de vue : elle est donc *näigé* (mon chemin d'alliance dans un système d'échange des sœurs), ou encore *wärà äboro*, « contenant/être humain » puisque c'est celle qui est amenée à donner des neveux à son lignage paternel et qui valorise donc son rôle dans la descendance des groupes (pour plus de précisions sur la parenté paicî et les paroles de parenté, voir Leblic, 2000, 2004, aussi repris dans Ozanne-Rivière, 2000 : 84-85¹⁵). On voit donc ici comment l'usage métaphorique permet de contourner des interdits d'énonciation ou des attitudes de respect, voire de tabou.

Deux autres exposés eurent lieu sur les métaphores en Nouvelle-Calédonie : Alexandre Djoupa (LACITO) est intervenu sur « Bien manger la langue » en fagauvea (Ouvéa, Nouvelle-Calédonie), qui donna lieu à un article dans le *Journal de la Société des Océanistes* (Djoupa, 2014), et Manon Capo sur Métaphores, formules et situations d'enquête. Exploration de quelques « paroles » de l'histoire en pays paicî (Nouvelle-Calédonie).

Alexandre Djoupa est parti d'une expression idiomatique *kai fagamalieina de muna* (litt. bien manger la langue), que les personnes âgées emploient pour qualifier un individu qui maîtrise les tours de la langue fagauvea. Il la distingue d'une figure légèrement différente mais qui a un sens diamétralement opposé, *kai-na de puku-muna*, « manger les mots », qui elle, au contraire, indique que l'on mange les mots, c'est-à-dire que l'on bafouille et donc que l'on ne sait pas parler. Cette personne qui manie la langue avec brio, il existe aussi d'autres tournures permettant de la qualifier, parmi lesquelles il a relevé l'énoncé qui suit :

15. On peut voir également en ce domaine les références suivantes : Bretteville (2002), Illouz (2000) et Leenhardt (1932), notamment le *Discours de Mindia* (pp. 312-318) qui est un *vivà* (une harangue) prononcé à l'occasion du recrutement des supplétifs engagés dans la répression de la révolte kanak de 1878. Le pasteur-ethnologue Maurice Leenhardt en a proposé une traduction qui n'est pas littéraire mais qui veut respecter le plus possible les métaphores du texte conté par le grand chef, afin de rester fidèle à la traduction de la pensée kanak.

E mūmū de puku-muna i dona ngutu
 aspect être tendre le segment-langue prép. sa bouche
 Les mots sont attendrissants venant de lui
 (litt. les mots sont tendres dans sa bouche)

L'intitulé illustre assez bien les rapprochements métaphoriques qu'effectuent de nombreuses langues entre le domaine de l'ingestion alimentaire et celui des notions associées à la parole du simple fait qu'ils sont reliés par le même organe, « la bouche ». Il n'y a pas besoin d'aller bien loin pour observer cette homologie :

- en français, boire les paroles de quelqu'un, vomir des insultes, raconter des salades, ne pas mâcher ses mots, ruminer quelque chose ;
- en anglais, *to spill the beans*, « rapporter, révéler un secret » (litt. renverser les haricots), *bad-mouthing someone*, « médire, critiquer » ;
- en russe, mettre des nouilles dans les oreilles...

Dans cette étude, comme nous l'a précisé l'auteur dans son résumé, la notion de trope empruntée à C.C. Dumarsais a été abordée sous l'angle du rapport étroit qui relie certaines figures aux non-dits qui conditionnent leur genèse et leur mode de production. Par trope, Dumarsais (1730 : article iv-14-15) y entend tous les tours de figure par lequel un mot perd son sens littéral. Par extension, les formes d'expression non verbales mais codées y ont été également incluses. En fagaueva, mais également dans nombre de langues océaniques, la notion de tabou a une telle importance dans les rapports quotidiens entre individus, que l'on observe qu'elle est souvent à l'origine de nouvelles formes d'expression verbale ou non verbale qui permettent de les contourner. À Ouvéa, le tabou qui frappe certains domaines particuliers génère fréquemment l'apparition de nouvelles formes d'expression grâce auxquelles l'énonciateur peut y déroger. Dans cette perspective, le trope sera donc envisagé comme un moyen ingénieux auquel recourt le locuteur pour déjouer la censure de la conscience.

Manon Capo, dans le cadre de son enquête ethnographique à Bayes (Poindimié, aire paicî), a remarqué que des récits historiques lui étaient rapportés par le recours à des « formules », soit des énoncés laconiques attachés à des lieux, personnes et groupes du passé. Ces formules étaient souvent des noms (le toponyme Cāba, qui signifie « pépinière des clans ») et, parfois, des ersatz de récit (c'est lui qui a arrêté les guerres de religion), des citations mémorables (« tu manges des pierres, toi ? »), des métaphores (le *wēngā kōō*, « mon bateau », c'est l'histoire de mon clan). Ces réalisations langagières diverses ont en commun de fonctionner comme des étiquettes qui encapsulent de manière très économique l'histoire complexe d'un lieu, d'un chef, d'un clan, etc.

Par une comparaison avec le fonctionnement de la métaphore (qui donne à saisir un objet dans les termes d'un autre), elle a exploré ce procédé d'étiquetage dans la construction de la référence et ses implications sur la communication entre locuteur et auditeur(s).

En adossant les énoncés produits dans le cadre de l'enquête à des formes locales de rappel du passé, cela lui a permis d'élargir sa réflexion à la transmission de l'histoire que contribue à mettre en œuvre l'usage des formules.

Les contributions à ce volume : enjeux descriptifs et paradigmatiques

Face au foisonnement des définitions ou des approches que suscite l'enquête sur le langage figuré, du trope métaphorique en particulier, quel bilan, même provisoire, pourrait on établir ? À l'issue d'une longue étude conduite dans les années 1980, étude inspirée notamment par la sémiotique de Charles S. Peirce, Umberto Eco fait ce constat :

« Il n'existe pas d'algorithme pour la métaphore : elle ne peut être prescrite au moyen d'instructions précises à un ordinateur, indépendamment du volume d'information organisée que l'on peut y introduire. La réussite de la métaphore est fonction du format socioculturel de l'encyclopédie des sujets interprétants. Dans cette optique, on ne produit des métaphores que sur la base d'un tissu culturel riche, c'est-à-dire d'un univers du contenu déjà organisé en réseaux d'interprétants qui décident (sémiotiquement) de la similarité et de la dissemblance des propriétés. [...] Mais cette situation de sémosis illimitée n'exclut pas qu'il puisse exister des *premiers tropes*, i.e. des métaphores « nouvelles », jamais entendues ou vécues comme si elles n'avaient jamais été entendues. Les conditions d'apparition de ces moments [...] sont multiples. » (Eco, 1988 : 187)

Les derniers mots de Eco devraient rassurer. Les humains n'ont de cesse d'en passer par la médiation langagière, de parler et de penser métaphoriquement. Comment rendre compte de cette créativité, sémantique, pragmatique, cognitive, de tous les instants ? Créativité dont on pourrait montrer qu'elle est indétachable d'une disposition sociale-communicationnelle propre aux humains, à tenter de dire avec précision et vérité, de parler à propos, d'éviter le malentendu, tout en ayant à se satisfaire de parler vaguement, relativement, sans pour autant manquer de faire entendre ce qu'ils veulent dire. Pour s'engager sur la voie de l'explication et prendre acte de l'abondance des expressions métaphoriques dans les façons de parler de la « vie quotidienne » (Lakoff et Johnson, 1980), les auteurs de ce volume sollicitent le « contexte » : ce dernier est présenté tour à tour comme un « tissu culturel riche » ; un « univers de contenu » ; un « réseaux d'interprétants », etc.

L'attention au contexte n'est pas anecdotique. Comprendre ce que veut dire une énonciation métaphorique invite à prendre la mesure de ses co(n)textes. La notion est centrale, incontournable, en sciences sociales comme en linguistique. On ne peut minimiser les manières diverses de construire le « contexte », comme objet d'attention et de modélisation. Pour exemple, toute anthropologie ethnographique repose le plus souvent sur la présentation de situations réelles d'interlocution spontanées. Ces dernières s'insèrent dans la temporalité/spatialité de transactions sociales particulières, celles d'un moment. Elles participent de domaines ou de champs institutionnels différenciés. La démarche ethnographique en vient alors à prendre en charge les savoirs et les répertoires que maîtrisent les participants concernés ; ces derniers sont présentés comme les agents-acteurs de ces situations selon la distribution des places qu'ils y occupent. Dès lors, le chercheur, anthropologue ou linguiste, ne peut ignorer la contribution de la parole aux formes que prennent l'agir. L'anthropologie ethnographique et linguistique s'attache à décrire les compétences de communication des sujets parlants ; ces derniers, selon leurs habitudes, organisent conjointement, dans leurs échanges et les situations

spécifiques de leurs interactions, leurs pratiques discursives (Bertho, Derive, Khichane, Chave-Dartoen, ce volume).

Ainsi, pour revenir à l'étude qui ouvre le volume (Bertho), les noms (noms propres) de lieux des Apaches occidentaux se présentent-ils, pour ceux qui les énoncent / et savent les entendre, comme autant de formes-miniatures de récits et, dans cette perspective, comme les « embrayeurs » (*shifters*) d'un espace interdiscursif et émotionnel propre aux rapports sociaux qui s'instaurent entre interlocuteurs d'un moment. Les formes de l'injure kabyle (Khichane), qui mobilisent le parler métaphorique, sont indissociables des situations sociales d'où elles surgissent et qui les légitiment. Les pratiques poétiques de l'oralité dioula (Derive), autrement dit les formes métaphoriques de cette oralité, sont elles-mêmes solidaires de l'intertextualité du répertoire que maîtrisent, en situation d'énonciation et de performance, leurs énonciateurs-locuteurs. L'univers de discours et de pensée que convoquent les performances rituelles à Wallis (Chave-Dartoen), présuppose un arrière-plan de sous-entendus sémiotiques ; ces derniers prennent corps dans la mise en forme de l'évènement rituel et ils régulent ce qui en vient à faire sens dans la situation, pour ses participants. La question du contexte est indissociable de l'enquête sur les usages de la métaphore.

L'enquête sur le contexte de l'énonciation métaphorique est fondée, depuis le milieu du *xx^e* siècle, toutes disciplines confondues – qu'elles soient anthropologique, linguistique, philosophique, ou autre – sur un usage maîtrisé et tempéré des présupposés séculaires, hérités de la rhétorique classique. Longtemps, l'opération métaphorique fut présentée comme le résultat d'une substitution de mots ; une substitution expliquée comme un jeu entre sens propre et sens figuré, un jeu fondé sur l'idée d'une sorte de ressemblance entre les termes de cette substitution. La finalité du trope métaphorique, selon les interprétations données, serait de suppléer à une vacance terminologique ou de la fonction dénomminative, ou de servir à des fins d'ornementation une visée poétique, esthétique. Comment repenser l'opération métaphorique, d'un point de vue sémantique et fonctionnel ? Dans les dernières décennies, les écrits sur le trope métaphorique ont tenté de le resituer, par-delà son contexte phrastique, dans son champ énonciatif et discursif. Ce changement de perspective permet d'inclure l'interprétation du trope métaphorique en tenant compte de la dimension dialogique des transactions verbales (Ricoeur, 1975). Jean Derive le souligne dans ce volume : l'étude de l'énonciation métaphoriques implique que soit prise en compte l'articulation entre règles d'usage et modalité.

L'objectif de cette introduction n'est pas de revenir dans le détail sur les déplacements qui auront justifié tel ou tel programme d'enquête autour de la métaphore, à commencer par la question du choix des expressions métaphoriques à étudier – noms propres de lieux, proverbes, formes poétiques des littératures orales, injures, formes (métaphoriques) du parler quotidien selon le point de vue adopté. Toutefois il est difficile de passer sous silence certains débats transdisciplinaires du tournant des années 1970-1980 : une période marquée (voir plus haut) par l'émergence de nouveaux paradigmes, dont celui des linguistiques cognitives¹⁶. Le déplacement de perspective proposé à partir

16. La linguistique cognitive ne fut pas la seule nouveauté des années 1980. Cette même période témoigne également, dans le monde anglophone, du basculement de l'anthropologie du symbolique vers une version sémiotique de l'anthropologie (Mertz, 2007), sans oublier un foisonnement de réflexions autour de

des années 1980 – tant par les différentes versions des linguistiques cognitives que par les recherches spécifiques sur les métaphores conceptuelles (Lakoff et Johnson, 1980 ; voir Black, ce volume) – est particulièrement notable. L'influence de ces débats lointains perdue au point de façonner les orientations de la recherche au XXI^e siècle. Il semble pertinent d'évoquer certains des enjeux soulevés dans deux publications collectives de la fin des années 1970.

Le premier de ces volumes, édité par Sheldon Sacks ([1978] 1979), est intitulé *On Metaphor*. L'ouvrage est le résultat d'un symposium qui avait réuni philosophes et littéraires. Il porte sur le « saut conceptuel » (*conceptual leap*) que souhaitaient promouvoir les participants à cette réunion ; elle invitait au débat Paul Ricoeur, Max Black, Donald Davidson, Paul Goodman, des philosophes, parmi bien d'autres (dont plusieurs spécialistes de littérature). Le second collectif est intitulé *Meaning in Anthropology*. Édité par Keith Basso et Henry Selby (1976), l'ouvrage propose un bilan des recherches anthropologiques sur le sens (entendu dans son acception cognitive-référentielle en particulier), celles des sémantiques structurales, pour le dire en bref, et également une synthèse des travaux sur la fonction symbolique de l'anthropologie sociale et culturelle (anglophone), sans oublier de dessiner quelques voies de recherche pour l'avenir. Keith Basso (Bertho, ce volume) y contribue avec un essai sur les expressions métaphoriques (Basso [1976] 1990) ; il y conjugue linguistique sémantique et linguistique communicationnelle/pragmatique. Voici comment Basso introduit cette problématique :

« *I assume that an adequate theory of metaphor must articulate with a theory of language [...] that satisfactorily explains the ability of human beings to produce and interpret figurative speech. Such a theory has not yet been formulated [...] a [...] grammar need only make explicit the tacit knowledge that enables the speaker of a language to assign literal or propositional meanings to sentence types [...] and in so doing [linguists] have exempted themselves – and their theory – from having to explain the fact that many sentences in a language can be, are, and in some instances must be interpreted in ways that are not predictable from an understanding of their literal meanings alone.* » (Basso, [1976] 1990 : 53-54)

L'enjeu soulevé par Basso – celui que pose la manière dont une expression métaphorique est « entendue » – reste aujourd'hui pertinent. Pour illustrer son propos, Keith Basso centre son essai sur une manière de parler métaphorique coutumière aux Apaches occidentaux : un genre de discours catégorisé, lexicalement identifié, conçu explicitement comme « discours de sagesse » (*wise words*) – une manière de dire que maîtrisent hommes et femmes adultes d'expérience¹⁷. Ces expressions (du « discours de sagesse ») sont marquées par une construction syntaxique stabilisée, de forme prédicative. Dans

la description de la praxis langagière, de la performativité, et de la pragmatique poétique (voir notamment Silverstein, 1976 ; Mertz et Parmentier, 1985).

17. La sociologie de l'énonciation métaphorique est un paramètre important. Plus facile à prendre en compte dès lors que les formes métaphoriques participent indissociablement de situations sociales types : le cas de l'injure ritualisée dans les interactions entre les genres en Kabylie (Khichane, ce vol.) ; voir également les situations rituelles discutées par Sophie Chave-Dartoen (ce vol.) ; enfin quand l'énonciation métaphorique est étudiée du point de vue de la « compétence de communication » de ses locuteurs-énonciateurs. Jean Derive (ce vol.) le rappelle à propos des terrains africains : la compétence en « énonciation proverbiale » est la qualité attendue de la manière de parler des plus anciens – celle des « aînés ».

la formulation de Basso, la forme-type se présente comme une construction où sujet et prédicat sollicitent deux séries séparées de termes : d'une part celle des noms-catégorisations qui sont relatifs aux faits naturels et au monde animalier ; d'autre part, celle des termes qui se réfèrent aux humains et à leurs relations sociales¹⁸. La construction métaphorique résulte de l'appariement de ces deux ensembles – une manière de dire reconnue localement comme une façon de « parler avec sagesse ». La médiation de l'énonciation prédicative réunit des termes relevant de domaines sémantiques radicalement distincts ; ces derniers, en effet, ne partagent entre eux aucun élément de désignation dénotative (*designative features*)¹⁹. L'art de cette forme de discours est de jouer de la tension, de la contradiction, entre les termes ainsi réunis. Cette forme invite à une exégèse interprétative, en certaines circonstances. L'explicitation n'est pas requise²⁰. Mais tout un chacun (parmi les maîtres de cette façon de parler) semble en mesure d'explicitier le sens de ces formulations.

Le chapitre de Keith Basso, par-delà l'ethnographie linguistique proposée, se voulait toutefois critique ; il visait à montrer les apories du modèle linguistique dominant du moment : celui de la grammaire générative de Noam Chomsky. La posture critique de Basso faisait écho à un argument récurrent sous la plume des anthropologues linguistes de l'époque ; ceux-là mêmes qui conduisaient leurs enquêtes sous le paradigme sociolinguistique de l'anthropologie de la communication (Hymes, 1974). Pour ces anthropologues, concernés par la production de ce qui fait sens entre interlocuteurs – comment, sous quelles conditions ? – l'enjeu était d'élargir l'enquête linguistique au-delà de la grammaire et de la sémantique lexicale. Le projet initial était de recenser la grande variété des formes de l'expression langagière dans leurs contextes d'usage ; autant pour tenir compte des tropes majeurs (métaphore, ironie, métonymie et synecdoque) tels qu'ils sont identifiés et discutés dans les écrits des littéraires et des philosophes occidentaux²¹, que des fonctions multiples que le langage, en pratique, prend en charge²² – quelles que soient les situations sociales, des plus rituelles au plus mondaines.

18. Voir Basso ([1976] 1990 : 58-68) pour la présentation et discussion de plusieurs de ces énoncés métaphoriques. Quelques exemples de ces énoncés, donnés ici en traduction française et à titre indicatif, ont les contenus propositionnels qui suivent : « Les Apaches sont des coyotes » ; « les papillons sont des filles » ; « le scarabée charognard est un homme blanc » ; « les corbeaux sont des veuves » ; « l'éclair est un garçon ».

19. Keith Basso s'appuie sur ses analyses de sémantique componentielle (en termes de sèmes) pour dévoiler l'écart entre les champs sémantiques des domaines que conjoignent ces expressions dans leur construction grammaticale (en situation d'énonciation). L'explicitation discursive de ce que signifient ces expressions vient en réponse aux sollicitations de l'anthropologue.

20. Entre locuteurs apaches, les exégèses ne sont pas spontanées. Toujours possibles, quand elles sont sollicitées, les exégèses demeurent « ouvertes ». Elles ne clôturent en aucune manière l'enquête sur le procès de « compréhension » que Basso appelait de ses vœux. Un point complémentaire pourrait être celui de Sperber (1974, chap. 2), qui argumente, fort justement, que les exégèses sont des données à verser au dossier de l'enquête ; elles ne peuvent servir de théorie explicative du symbolique.

21. Dans ce contexte de recherche se pose, bien entendu, la question de la contribution de ces catégories au métalangage de l'analyse.

22. L'une des contributions majeures aux enquêtes de cette période charnière est l'ouvrage édité par David Sapir et Christopher Crocker (1977). Dans cet ouvrage, l'énonciation métaphorique – comme forme d'action symbolique ancrée dans son contexte de présuppositions socioculturelles et de situations d'interactions sociales – est analysée à l'aune du modèle poétique/rhétorique de Kenneth Burke. Voir Burke (1941) sur les quatre tropes majeurs (*master tropes*).

Un argument proche de celui de Basso est repris par Silverstein dans ce même volume (Basso et Selby, 1976). Il concerne la focalisation démesurée que linguistes et/ou philosophes portent à la référence. Dans sa propre critique Silverstein (1976) cible les présupposés sous-jacents qui président à l'écriture des modèles de grammaire et de sémantique que les linguistes proposent habituellement. Emboitant le pas à l'attention que Jakobson prête aux fonctions langagières des « embrayeurs » (*shifters*), Silverstein (1976) dresse le profil de ce que pourrait être une anthropologie linguistique de la fonction poétique et pragmatique dans le cadre d'une linguistique fonctionnelle²³ qui prendrait en charge les pratiques sociales du langage. Ni Basso ni Silverstein ne disaient mots toutefois des solutions qu'offraient dans le même temps les pragmatiques de Paul Grice et de John Searle – ce dernier en formalisant la contribution de John Austin à propos de performativité et de l'acte illocutoire du dire. Or les pragmatiques du discours ou de l'énonciation (*utterance*) proposaient plusieurs réponses à la problématique de la réception-compréhension du sens figuré.

Le programme de Paul Grice mettait l'accent sur le rôle joué par un ensemble de maximes communicationnelles, qu'elles soient respectées ou non par les interlocuteurs-participants d'un échange verbal (conversationnel). L'application de ces maximes et/ou leur contournement permettrait à l'analyse de dévoiler le calcul des inférences nécessaires expliquant le sens communiqué. En distinguant entre implication conventionnelle – fondée sur les savoirs sémantiques que partagent les interlocuteurs – et implication conversationnelle, un processus qui prend acte des informations situées et liées à tout échange en situation de communication, Grice (1971 ; 1979 ; 1989) offrait un modèle compréhensif pour analyser/interpréter le sens des tropes : par-delà la signification (dite conventionnelle) des mots, il distinguait entre sens phrastique (*sentence meaning*) et sens intentionnel, déterminé par le « vouloir dire » du locuteur/énonciateur (*utterer's meaning*). Le modèle des actes de langage de John Searle (1969, 1982) emprunte certaines de ces idées. Les travaux de ce dernier ont contribué à consolider pour l'analyse pragmatique la distinction entre *sentence meaning* (sens des mots ou de la phrase) et *utterance meaning* (sens de l'énoncé généré dans l'énonciation) ; au final Searle met en exergue l'intentionnalité du locuteur. Dans cette perspective, pour Searle, le « sens métaphorique est toujours le sens de l'énonciation du locuteur » (Searle, 1982 : 123 ; 1985)²⁴. Pour autant, cette position

23. Les versions de ces linguistiques fonctionnelles sont nombreuses (Nichols, 1984 ; François, 2004). Elles prennent en charge les fonctions communicationnelles de la parole en acte, en situation d'interaction (*speech event*). Avec le temps, leur visée s'est amplifiée. Désormais, ces linguistiques « identifient des principes cognitifs *plus profonds* déterminant les universaux linguistiques [et] attribuent un caractère *non arbitraire* au lexique, insistant sur l'iconicité, et identifiant de tous côtés des processus métaphoriques » (François, 2004 : 102).

24. Voir les chapitres de Searle qui sont dédiés au discours de la fiction, à la métaphore et au sens littéral dans *Sens et expression* (1982). Dans le chapitre sur la métaphore, Searle (1982 : 164-165) analyse plusieurs transformations du rapport entre dire (*what speaker says*) et signifier (*what speaker means*). Searle en vient à distinguer six situations : énonciation littérale ; énonciation métaphorique simple ; énonciation métaphorique ouverte ; énonciation ironique ; métaphore éteinte (*dead metaphor*) ; acte de langage indirect. Searle explique que son analyse de l'expression métaphorique vaut également pour la métonymie ou la synecdoque (1982 : 159). Pour une discussion partielle de ce modèle pragmatique, voir Masquelier (2017) et Roulon-Doko (ce vol.).

n'implique en aucun cas – dans la perspective de Searle – que le sens littéral (le sens de la phrase) échappe aux déterminations du contexte :

« Notre compréhension du sens de ces phrases serait impossible sans un ensemble d'assomptions d'arrière-plan déterminant dans quels contextes chaque phrase trouve une énonciation appropriée. » (Searle, 1982 : 167)

On le devine : l'objectif de l'approche pragmatique est de s'inscrire tout à la fois dans une visée cognitive (d'où l'attention portée à l'intentionnalité) et, en distinguant (Searle, 1982 : 189-215) entre acte illocutoire primaire (intentionnel) et secondaire (correspondant à ce qui est littéralement énoncé), de dépasser certaines des présuppositions que véhiculent les théories des littéraires, des philosophes et des linguistes : en particulier celles qui proposent d'expliquer la métaphore comme le résultat d'une opération de comparaison (entre un comparant et un comparé), ou qui argumentent que la sémantique de l'expression métaphorique résulte d'une interaction entre une expression singulière et son enchâssement dans un cadre-contexte véhiculé par/dans l'énoncé ; dans cette dernière perspective, l'interaction sémantique sur laquelle repose l'énonciation métaphorique impliquerait un jeu d'emboîtement et de transfert de sèmes d'où émergerait la valeur métaphorique d'une expression au sein de son seul contexte langagier.

La position critique la plus radicale, de la fin des années 1970, est sans nul doute celle de Donald Davidson ([1978] 1993). Elle interroge, encore et toujours, philosophes et linguistes – voir Paulette Roulon-Doko (ce volume) sur la sémantique des parties du corps des Gbaya. Davidson questionne en effet la conception que se font la plupart des philosophes et linguistes du « langage » du rapport entre « pensée et discours » et, plus précisément, leurs modèles de l'analyse sémantique. Chez Davidson, la problématique autour de ce que signifie une expression métaphorique n'est qu'un point d'entrée dans une démarche bien plus compréhensive : un ensemble d'études qui auront contribué, incidemment, à repenser la sémantique des phrases d'action (*forms of action sentences*) – en se focalisant sur le rôle des expressions adverbiales qui en décrivent différentes modalités. L'essai de Davidson sur « ce que signifient les métaphores » ouvre sur ces remarques :

« [...] les métaphores signifient ce que les mots, dans leur interprétation la plus littérale, signifient, et rien de plus. [...] Pour anticiper, je m'appuie sur la distinction entre ce que les mots signifient et ce que leurs usages permettent de faire. Je pense que la métaphore appartient exclusivement au domaine de l'usage. Elle est quelque chose qui est produit par l'emploi imaginaire des mots et des phrases et elle dépend entièrement des significations ordinaires de ces mots et par conséquent des significations ordinaires des phrases dont elles font partie. » (Davidson, [1978] 1993 : 350-352)

Davidson recense plusieurs des cheminements suivis, au cours du xx^e siècle, pour rendre compte de la sémantique des expressions métaphoriques – sans occulter la profondeur historique, sur la très longue durée, de ces études. Sa démarche, nous l'avons dit, questionne les cadres d'analyse choisis par de nombreux linguistes, littéraires et philosophes du langage. Selon Davidson, beaucoup d'entre eux tentent de rendre compte du sens des expressions métaphoriques en privilégiant la perspective séman-

tique, cherchant à identifier ce « contenu » sémantique propre qui habiterait toute forme d'expression métaphorique. Dévoiler la « signification » qui serait « propre » à la métaphore permettrait ainsi de montrer que la métaphore serait source d'innovations sémantiques, par-delà les incongruités ou les absurdités que révèlent cette manière de dire. Davidson ne nie pas l'intérêt de l'expression métaphorique ; ni les bonnes raisons que tout un chacun peut invoquer pour y porter attention. La forme métaphorique témoigne, de fait, de ce qu'un locuteur peut faire avec le langage ; mais, selon Davidson, elle trouverait sa raison dans son usage (Davidson, [1978] 1993 : 351). Ce que Davidson nie : « c'est que la métaphore fasse son travail en ayant une signification spéciale, un contenu cognitif spécifique » (Davidson, [1978] 1993 : 373). Après avoir identifié les apories que ne résolvent pas les modèles de l'analyse sémantique²⁵ Davidson en vient à pointer vers une difficulté plus fondamentale encore :

« Ce que nous remarquons ou voyons n'est pas, en général, de nature propositionnelle. Bien sûr cela *peut* l'être, et quand ça l'est, cela peut être habituellement énoncé au moyen de mots simples. Mais si je vous montre le canard-lapin de Wittgenstein, et que je dis : "c'est un canard", alors avec un peu de chance vous le voyez comme un canard ; si je dis : "c'est un lapin", vous le verrez comme un lapin. Mais aucune proposition n'exprime ce que je vous ai conduit à voir. [...] Voir comme n'est pas voir que. La métaphore nous fait voir une chose comme une autre en faisant un certain énoncé littéral qui inspire ou suscite l'intuition. Étant donné que dans la plupart des cas ce que la métaphore suscite ou inspire n'est pas entièrement, ou même pas du tout, la reconnaissance d'une vérité ou d'un fait quelconque, il est tout simplement vain de tenter de donner une expression littérale du contenu de la métaphore. » (Davidson, [1978] 1993 : 375-376)

Deux autres domaines de recherche en anthropologie auront contribué à l'étude de la métaphore depuis le dernier quart du siècle dernier. Nous les examinerons tour à tour. Le premier a déjà été mentionné plus haut. Il est illustré dans ce volume par le chapitre d'Alexis Black qui s'inscrit délibérément dans le cadre de la linguistique cognitive et, plus spécifiquement, le courant qui porte sur les métaphores conceptuelles. Le second domaine est celui des études sur le rituel ; il est traité dans le chapitre de Sophie Chave-Dartoën. La problématique de la métaphore est centrale dans les travaux des anthropologues sociaux. Elle l'est depuis que la question du « sens » (et de l'action) en est venue à s'imposer dans l'anthropologie post-fonctionnaliste des années 1950, non seulement dans l'anthropologie anglophone britannique, mais également dans les versions sociologiques de l'ethnologie française, puis dans le contexte du mouvement structuraliste de l'anthropologie sociale d'inspiration lévi-straussienne. On pourrait rappeler, au passage, l'influence sur le structuralisme, et sur les contributions plus modestes de l'anthropologie du symbolique, de la distinction proposée par Roman Jakobson, entre deux axes majeurs de la pensée, l'un métaphorique, l'autre métonymique.

L'approche de la métaphore du point de vue cognitif marque un basculement épistémologique. D'un point de vue métathéorique, le terme « métaphore » prend,

25. Davidson porte son attention en particulier au modèle qui comprend la métaphore comme une forme de comparaison, et à celui qui explique la sémantique sous-jacente de son expression comme le résultat d'une interaction entre idées véhiculées par les composantes de son contexte discursif (phrastique).

dans cette perspective, un sens distinct du sens « standard » (Kleiber, 2016). Kleiber qualifie en effet d'onomasiologique le sens du terme « métaphore » en sémantique cognitive, puisque les métaphores langagières ne relèvent plus d'une problématique centrée sur les usages des « mots » et les divers procédés de langage. La problématique est déplacée. Elle porte de fait, au-delà du langage, sur l'opération conceptuelle qui informe (met en forme) les usages langagiers. La métaphore est désormais « conceptuelle »²⁶. La théorie des métaphores conceptuelles participe en outre d'un large domaine, celui des linguistiques cognitives²⁷.

Pour George Lakoff et Mark Johnson, les auteurs dont l'ouvrage de 1980 ([1980] 2003) ouvre cette nouvelle voie dans l'enquête autour de la métaphore, la discontinuité entre la version cognitive qu'ils proposent et la version des théories classiques (ou standards), ne devrait prêter à aucune confusion, aucune méprise. Dans la postface à la réédition de leur ouvrage de 1980, Lakoff et Johnson (2003 : 243-276) ne prennent aucun raccourci : ils dressent la liste des erreurs commises par les multiples versions standards – toutes disciplines confondues – de la tradition occidentale (Lakoff & Johnson, 1999). Ils soulignent les avancées indiscutables de leur modèle, notamment son ancrage dans les travaux les plus récents en neurobiologie (Lakoff, 2008), et rappellent que ce paradigme de recherche, en l'espace de quelques décennies, depuis 1980, s'est enrichi de recherches innovantes. Tout ceci pour pointer les quatre impasses majeures des paradigmes classiques sur la métaphore :

« There are four [...] false views of metaphor. In the Western tradition, they all go back as far as Aristotle. The first fallacy is that metaphor is a matter of words, not concepts. The second is that metaphor is based on similarity. The third is that all concepts are literal and that none can be metaphorical. The fourth is that rational thought is in no way shaped by the nature of our brains and our bodies. » (Lakoff & Johnson, 2003 : 244)

Les recherches en linguistique cognitive n'ont pas manqué de renouveler l'approche générale des anthropologues vis-à-vis de la cognition (Foley, 1997 ; Palmer, 1996) – cela a été mentionné plus haut. Cette orientation théorique est toutefois rééquilibrée dans les enquêtes des anthropologues linguistes sur les poétiques des formes langagières et leurs grammaires ; ces recherches prennent en considération les associations que ces formes expressives et leurs constructions grammaticales appellent

26. Kleiber (2016) propose de distinguer entre trois « sens » (métathéoriques) du terme « métaphore ». Le premier sens est illustré par des programmes de recherche qui font de la métaphore « un procédé de langage ». C'est l'usage « standard » du terme métaphore. Sous ce « paradigme » on retrouve les théories classiques, habituelles. Un second sens du terme métaphore est représenté par les courants qui déplacent le point de vue linguistique au bénéfice de l'analyse en termes de concept – une perspective onomasiologique. La théorie des métaphores conceptuelles de Lakoff et Johnson illustre cette approche. Le troisième sens concerne les métaphores d'objet.

27. Quelques publications générales, en français, présentent le domaine des linguistiques cognitives. Pour une introduction à ces différentes facettes, voir Fuchs (2004). Sur la sémantique du prototype, voir Kleiber (1990). Le numéro 53 de la revue *Communications* (1991) porte sur la sémantique cognitive dans son ensemble, un dossier dont les contributeurs, parmi d'autres, sont Dirk Geeraerts, Ron Langacker et Gilles Fauconnier. Lors du séminaire LACITO, plusieurs recherches relevant de ces approches cognitives furent discutées ; elles sont désormais publiées : Mougin (2013) ; Fontaine (2015, 2016) ; Ponsoinnet (2014a-b).

implicitement, au sein de « modes » (locaux) de pensée et d'action. Ces travaux de facture anthropologique poursuivent ainsi l'un des objectifs essentiels de l'ethnographie des pratiques langagières, qui est de prêter attention à la diversité que manifestent, ici et là, selon les contextes des organisations sociales étudiées, les formes cognitives et sociolangagières de l'énonciation métaphorique en usage ; l'approche anthropologique reste également attentive à la créativité poétique que présentent certains tropes métaphoriques (Fernandez, 1977, 1986) : autant de dimensions ou d'aspects que le modèle des métaphores conceptuelles tend à passer sous silence, préférant privilégier, en priorité, le point de vue universaliste (Kövecses, 2003, 2007, 2008, 2009). Il faudrait retenir également les formulations critiques des linguistes vis-à-vis du modèle cognitif. Plusieurs d'entre elles font écho à ce que de nombreux anthropologues linguistes n'ont pas manqué d'exprimer (Fernandez, 1991b). Dans cette perspective, les remarques de G. Kleiber serviront ici à pointer un « inconvénient majeur [...] source de malentendus, équivoques et même disputes » que l'on peut imputer au modèle cognitif :

« [...] celui de vouloir faire rentrer les métaphores lexicales que vise l'emploi standard dans le giron des métaphores conceptuelles et donc de ne conserver qu'une métaphore. G. Lakoff et M. Turner refusent en effet la métaphore comme emploi de mot particulier. [...] La première est d'avoir pris comme postulat que le mot métaphore ne pouvait avoir qu'un type d'emploi, i.e. ne renvoyait qu'à un seul type d'objet. [...] La seconde source réside dans le fait que métaphores de mot et métaphores conceptuelles ont en commun de « rouler » sur l'analogie. [...] L'analogie à elle seule ne permet toutefois pas d'assimiler métaphores lexicales et métaphores conceptuelles. Si tel était le cas, il faudrait aussi ranger sous l'étiquette de métaphore la comparaison et même la catégorisation lexicale, puisque comparaison et catégorisation lexicale mettent en jeu toutes deux l'analogie [...]. » (Kleiber, 2016 : 22-23)

Les travaux ethnographiques et les réflexions épistémologiques-théoriques de James Fernandez sur l'anthropologie du rituel et la place qu'y tient le trope métaphorique pourraient ouvrir une longue liste des problématiques anthropologiques autour de la métaphore (Fernandez, 1977, 1982, 1986). La contribution de Sophie Chave-Dartoen (ce volume) revient sur certains de ces enjeux autour d'un objet d'enquête critique pour la démarche de l'anthropologie sociale. Principalement, parce que le rituel est le lieu par excellence de ce que Mauss nommait un phénomène social total ; c'est dans ce cadre contextuel que les anthropologues, depuis des décennies, étudient l'imbrication de la pensée et de l'action (Houseman et Severi, 1994) – dimensions qu'ils n'hésitent pas à séparer analytiquement en d'autres occasions d'enquête, sans pour autant valider leurs raisons de procéder ainsi. Phénomène social total : en situation de performance rituelle, le corps est présent, mis en scène²⁸ ; l'imagination créative des modélisations conceptuelles du social s'y manifeste ; les pratiques langagières qui sont spécifiques au rituel en cours s'articulent aux dimensions non langagières de ces mises-

28. Parmi les travaux classiques, voir ceux de Mary Douglas (1973) sur les rapports entre corps, société et cosmos, et la correspondance que Douglas établit – pour rendre compte de la variété des formes de représentation rituelle – entre les formes du code linguistique (code grammatical et lexical restreint ou code élaboré) et les formes que prend le code rituel dans la manière dont celui-ci conceptualise le rapport entre individu et société.

en-acte performatives (Stasch, 2011). L'anthropologie du symbolique a fait du rituel un lieu privilégié d'enquête. Initialement, le rôle qu'y tenait la fonction métaphorique fut un foyer d'attention soutenue (Turner, 1967 ; 1974). Puis l'étude des modalités iconiques et indexicales de l'action rituelle s'est révélée pertinente (Tambiah, 1979 ; Ruel, 1987). Ce faisant, ces recherches auront invité à redécouvrir la conception que Charles S. Peirce se faisait de l'iconicité et de l'indexicalité et de la relation symbolique dans le processus de mise-en-signification du signe-en-acte : un ensemble dynamique de relations se présentant comme médiation entre signe-véhicule, objet signifié/indexé, et signe-interprétant²⁹. S'inspirant de la sémiotique peircéenne, l'anthropologie s'est forgée dès lors de nouveaux outils d'analyses ; la notion d'idéologie sémiotique est l'un d'entre eux (Keane, 2018). Dans la perspective qu'offre cette notion (Chave-Dar-toen, ce volume), l'énonciation métaphorique serait déterminée par les médiations des idéologies sémiotiques et langagières. Cette même perspective sémiotique pourrait éclairer un point thématique qui se fait jour explicitement dans plusieurs des chapitres de ce volume – qu'il s'agisse d'énonciation proverbiale (Kleiber), ou de la poétique-en-acte de l'oralité (Bertho, Derive) et de la micropolitique de l'injure dans le moment d'une interaction sociale en situation de face-à-face (Khichane). La formulation d'Umberto Eco, dans la remarque suivante, rappelle ce point essentiel :

« [...] toute métaphore réussie présuppose un contexte de référence, et de relecture, très vaste. La métaphore apparaît comme un phénomène lexical mais ne dépend pas exclusivement du système du lexique. Parfois, un terme devient véhicule métaphorique parce qu'il est inséré dans un syntagme minimal [...] Mais même en ce sens, bien que phénomène sémantique, la métaphore a déjà des bases syntaxiques. Cependant, c'est en général le contexte plus ample de l'énoncé, et du texte tout entier, qui permet de supposer le *topic* discursif et les isotopies –point de départ du travail interprétatif. Plus souvent, le principe de contextualité s'élargit à un principe d'intertextualité. [...] Il y a donc des métaphores qui fonctionnent dans un univers culturel et intertextuel donné, mais qui sont inconcevables dans un univers différent. » (Eco, 1992 : 168-169)

En conclusion : la « métaphore », un objet d'enquête transdisciplinaire

L'anthropologie linguistique se présente comme énonciative ; elle privilégie la description des pratiques de l'oralité et de l'interlocution. L'enquête sur l'énonciation métaphorique s'inscrit dans ce cadre théorique. Toutefois, les travaux sur les littératures orales, entre autres, ne manquent pas de suggérer ce point important : le fait « littéraire » enjoint d'enquêter au-delà de l'oralité. Les recommandations d'Émile Benveniste auraient pu s'adresser aux anthropologues : à plusieurs reprises dans ses écrits, il invite à ne pas isoler la linguistique des études littéraires : « nous vivons dans la civilisation du livre, du livre lu, du livre écrit, de l'écriture et de la lecture » (Benveniste, [1969] 2012 : 91).

29. La trichotomie peircéenne la plus largement reconnue est celle qui distingue entre signe iconique (icône), signe indexical (indice) et signe symbolique (symbole). Le signe-symbole est présenté par Peirce comme un signe conventionnel, établi par une règle (*sign of law, legisign*) et/ou l'habitude (*habit*) ; ce qu'il signifie (conceptuellement) est général. Cependant, chez Peirce, le signe-symbole incorpore toujours dans sa forme et ses instanciations contingentes (*replica, token*) des fonctions indexicales et iconiques.

Cette extension de l'enquête à l'ensemble de la poétique du discours aura été explorée, notamment en France, par Henri Meschonnic ; ses travaux sont régulièrement invoqués dans les analyses sur les littératures orales (Derive, ce vol.). L'articulation entre oralité et écriture littéraire aura également fait l'objet de l'un des séminaires³⁰. Elle bouscule le périmètre familier des méthodologies de l'anthropologie sociale et linguistique – celles de l'enquête dite de « terrain », par observation, participation, enregistrement et transcription, qui privilégie les faits langagiers des situations d'interaction (d'interlocution) face-à-face. Toutefois, cette piste de recherche ouvre sur un ensemble de problématiques pour lesquels les réflexions de Benveniste sur la langue comme « instrument à iconiser le réel » et comme moyen « de représenter le discours lui-même » (Benveniste, 2012 : 115) s'avèrent importantes. Benveniste – malgré les mérites qu'il reconnaît à la définition clairvoyante que donne Saussure du signe linguistique – fait écho aux écrits sémiotiques de Peirce. L'un de ces points de convergence porte en effet sur le rôle de la fonction iconique dans le langage. Peirce affirme par exemple que « la seule façon de communiquer directement une idée est par le moyen d'une icône » (Peirce, 2017 : 175). Jakobson (1966) s'était lui-même inspiré de Peirce pour questionner la notion (chez Saussure) de l'arbitraire du signe et encourager à une plus grande attention au phénomène de la motivation – l'un des traits définitoires du « symbole » dans la sémiologie saussurienne, contrairement à la perspective peircéenne.

La perspective peircéenne mériterait d'être explorée plus amplement : tout au moins pour ce qu'elle dit de la fonction iconique et la manière dont cette dernière opère en différents contextes sémiotiques, cognitif et communicationnel³¹, du signe-en-acte. Peirce a peu écrit, sinon presque rien, sur la métaphore ; il reconnaît toutefois son importance conceptuelle pour la démarche scientifique. Et il montre (et démontre) le lien étroit entre métaphore et iconicité en intégrant la métaphore dans un même ensemble : celui des hypo-icônes (dans sa terminologie). Peirce distingue entre trois formes de signe-iconiques :

- a) l'icône-image qui exhibe de « simples qualités » – sous cette forme de relation entre un signe et son objet, l'iconicité du signe se manifeste comme ressemblance ;
- b) l'icône-diagramme qui représente « les relations des parties d'une chose par des relations analogues » – le diagramme fonctionne de surcroît de manière indexicale, il pointe vers l'objet qu'il schématise, invite l'attention à se porter vers l'objet qu'il signifie (met-en-signe) par analogie ;

30. Il y fut question du rapport du chant (et de la musique) à la littérature caribéenne et des dispositifs de « mise-en-scène » de la parole chantée – ses rythmes et sonorités – comme des formes du parler quotidien, dans les créations littéraires d'auteurs (Sam Selvon, Vidiadhar Naipaul, Earl Lovelace) originaires de Trinidad et Tobago. Voir Masquelier (2018).

31. La notion sémiotique de l'icône chez Peirce est présente tout au long de son œuvre, dès les écrits publiés de la fin des années 1860 puis, sous des perspectives enrichies par une multiplication de points de vue, dans ses écrits des années 1880-1890-1900. La problématique des formes de la représentation iconique inspire les travaux de Peirce sur les graphes logiques comme sa quête pour établir une logique sémiotique du signe-en-acte (sémiase), une sémiotique attentive aux façons de raisonner et aux méthodes de production du savoir (mondain et scientifique).

c) l'icône-métaphore quant à elle opère en établissant, sous un certain rapport, un parallélisme entre le « caractère représentatif » de signes-représentations déjà établis ; la métaphore résulte d'une opération interprétante de la pensée, un processus de médiation sémiotique³² propre au raisonnement abductif (Peirce, 2017 : 172-179).

Contrairement à l'attention que les anthropologues linguistes portent en général aux formes sémiotiques de l'iconicité (Mannheim, 1999), les théorisations de la linguistique cognitive de ces dernières décennies auront relégué l'intérêt pour l'iconicité au second plan. L'iconicité se fait discrète dans la grammaire cognitive de Ronald Langacker (Kleiber, 1993), enfouie de fait sous la description et l'analyse des conceptualisations (symboliques) que véhiculent les formes langagières étudiées (constructions syntaxiques, noms, verbes), bien que l'approche de Langacker se montre friande de modélisations diagrammatiques pour (re)présenter les schèmes cognitifs (*constructs*, *image-schema*) qui rendent compte du sens qu'incarnent les formes langagières. Lakoff et Johnson affirment, pour leur part, que les recherches sur l'iconicité – celles qui portent, en particulier, sur le langage des signes – confirment les fondamentaux de la linguistique cognitive. Néanmoins, la relation entre métaphore et iconicité est peu explorée dans leur ouvrage intitulé *Philosophy in the Flesh* (Lakoff et Johnson, 1999). Entre temps, la redécouverte des écrits de Peirce aura contribué à la réactualisation de l'attention portée à l'iconicité. Par-delà l'attention que l'anthropologie linguistique anglophone (nord-américaine) porte à la sémiotique de Peirce (Telep et Him-Aquili, 2021), certains travaux de pragmatique, tout comme la recherche sur les modélisations cognitives (Johnson-Laird, 2002) ou sur l'écriture et la poétique des genres littéraires (Hiraga, 1999 ; 2005), ouvrent désormais des pistes de recherche prometteuse en prenant acte des écrits de Peirce. On ne peut douter que la sémiotique de l'iconicité devrait pouvoir nous éclairer sur les modélisations que propose la linguistique cognitive à propos de la cognition métaphorique : ne serait-ce que pour aider à comprendre ce qu'est l'opération de projection conceptuelle (*mapping*) entre domaines (source et cible) et celle, plus complexe, de l'amalgame (*blending*) – ce processus cognitif modélisant la mise en relation entre plusieurs « espaces mentaux » dans le mouvement processuel de la pensée.

La problématique de la métaphore est située au carrefour de frontières où se croisent différentes enquêtes : celle sur l'oralité, l'écrit littéraire, leur poétique respective et ce qui leur est commun ; celle sur les modélisations – que ce soit celles des linguistes, sémanticiens, pragmaticiens, logiciens, philosophes ; elles se rencontrent et s'influencent. Dans ce contexte d'enquêtes, tout à la fois empirique et théorique, l'anthropologie linguistique se présente comme une « discipline-frontière » (Alvarez-Pereira, 2003) : un domaine ouvert au dialogue transdisciplinaire.

32. Il faut rappeler que la sémiotique peircéenne est pensée en termes de « sémiose » : le signe-en-acte est à envisager comme un processus de signifiante, dynamique et temporel – que le signe soit linguistique ou non. Contrairement au dualisme de la conception saussurienne du signe linguistique – marqué par la distinction entre signifiant et signifié –, la sémiotique de Peirce met l'accent sur la tiercéité du signe-en-acte : une relation triadique qui conjoint indissociablement le signe-*representamen*, son objet (ce dont le *representamen* est le signe) et leurs signes-interprétants (voir Masquelier, 2021 : 46-55).

Bibliographie

- ALVAREZ-PEREIRE Frank, 2003. *L'exigence interdisciplinaire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- ARISTOTE, 2008. *Poétique*, traduction, introduction et notes de Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres.
- ASCHER François, 2005. La métaphore est un transport. Des idées sur le mouvement au mouvement des idées, *Cahiers internationaux de sociologie* 118, pp. 37-54 (<https://www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2005-1-page-37.htm>).
- ANSCOMBRE Jean-Claude (éd.), 2000. *Langages* 39 : *La parole proverbiale*.
- ANSCOMBRE Jean-Claude et Oswald DUCROT, 1983. *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Éditions Mardaga.
- BASSO Keith, 1990 (1^e éd. 1976). 'Wise Words' of the Western Apache, in Keith Basso (ed.), *Western Apache Language and Culture, Essays in Linguistic Anthropology*, Tucson & London, The University of Arizona Press, pp. 53-79.
- BASSO Keith et Henry SELBY (eds), 1976. *Meaning in Anthropology*, School of American Research Advanced Seminar Series, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- BATESON Gregory, 1979. *Mind and Nature*, Toronto, New York, London, Bantam Books.
- BATESON Gregory & Mary Catherine BATESON, 1989 (1^e éd. 1987). *La peur des anges*, Paris, éditions du Seuil.
- BENVENISTE Émile, 1966. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- , 2012. *Dernières leçons, Collège de France 1968 et 1969*, Paris, Gallimard, Seuil.
- BORNAND Sandra et Cécile LEGUY, 2013. *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin, collection U.
- BORNAND Sandra et Cécile LEGUY (éds), 2014. *Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Paris, Karthala.
- BOUTET Josiane et Monica HELLER, 2014. *Langage & Société* 150 : *John J. Gumperz*.
- BRETTEVILLE Dominique, 2002. Compte rendu de Charles Illouz, 2000, *L'Homme* 163 : *De la légende au mythe. Parole, langue et pensée*, pp. 305-307.
- BURKE Kenneth, 1941. Four Master Tropes, *The Kenyon Review* 3, 4, pp. 421-438.
- CHARBONNEL Nanine et Georges KLEIBER, 1999. *La métaphore, entre philosophie et rhétorique*, Paris, Presses universitaires de France.

- DAVIDSON Donald, 1993 (1^e éd. 1978). Ce que signifient les métaphores, in Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Paris, éditions Jacqueline Chambon, pp. 349-376.
- DOUGLAS Mary, 1973 (1^e éd. 1970). *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd, Pelican Books.
- DURANTI Alessandro, 1988. Ethnography of speaking: toward a linguistics of the praxis, in Frederick J. Newmeyer (ed.), *Linguistics: The Cambridge Survey IV: Language: the Socio-Cultural Context*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 210-228.
- , 2003. Language as culture in U.S. Anthropology: three paradigms, *Current Anthropology* 44, 3, pp. 323-347.
- ECO Umberto, 1988 (1^e éd. 1984). *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1992 (1^e éd. 1990). *Les limites de l'interprétation*, Paris, éditions Grasset & Fasquelle.
- FERNANDEZ James, 1977. The Performance of Ritual Metaphors, in David Sapir and Christopher Crocker (eds), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 100-131.
- FERNANDEZ James, 1986. *Persuasions and Performances, the Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press.
- , 1991. Introduction, Confluents of Inquiry, in James Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor, the Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press. pp. 2-13.
- FERNANDEZ James (ed.), 1991b. *Beyond Metaphor, the Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
- FOLEY William, 1997. *Anthropological Linguistics, An Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers.
- FONTAINE Laurent, 2015. L'argumentation métaphorique des anciens dans les réunions des Yucuna d'Amazonie colombienne, *Autrepart* 73, 1, pp. 157-180.
- , 2016. L'agentivité métaphorique dans les incantations des Yucuna d'Amazonie colombienne, *Bulletin de l'institut français d'études andines* 45, 1, pp. 63-89.
- FRANÇOIS Jacques, 2004. Le fonctionnalisme linguistique et les enjeux cognitifs, in Catherine Fuchs (éd.), *La linguistique cognitive*, Paris, Éditions Ophrys et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 99-132.
- FRIEDRICH Paul, 1991. Polytrope, in James Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor, the Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, pp. 17-55.
- FUCHS Catherine (éd.), 2004. *La linguistique cognitive*, Paris, Éditions Ophrys, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

- GAL Susan, 2021. How culture and society are communicatively constituted: a reflection on 40 years of Linguistic anthropology, *Langage & Société* 172, pp. 125-148.
- GIBBS Raymond W. (ed.), 2008. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRICE Paul, 1971. Utterer's meaning, Sentence-meaning, and Word-meaning, in John R. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, pp. 54-70.
- , 1979. Logique et conversation, *Communication* 30, pp. 55-72.
- , 1989. *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- HAAS Anaïs de, 2014. Les métaphores de la séduction dans les journaux des marins français à Tahiti en avril 1768, *Journal de la Société des Océanistes* 138-139, pp. 175-182 (<https://journals.openedition.org/jso/7200>).
- HANKS William, 1996. *Language and Communicative Practices*, Boulder, Westview Press.
- HIRAGA Masako K., 1999. Blending and Interpretation of Haiku: A cognitive Approach, *Poetics Today* 20, 3, *Metaphor and Beyond: New Cognitive Developments*, pp. 461-481.
- , 2005. *Metaphor and Iconicity, A Cognitive Approach to Analyzing Texts*, New York, Palgrave Macmillan.
- HOLLAND Dorothy and Naomi QUINN (eds), 1987. *Cultural Models in Language & Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOUSEMAN Michael et Carlo SEVERI, 1994. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- HYMES Dell, 1974. *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- ILLOUZ Charles, 2000. *De chair et de pierre. Essai de mythologie kanak (Maré, îles Loyauté)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- JAKOBSON Roman, 1966. À la recherche de l'essence du langage, in E. Bach, É. Benveniste et al., *Problèmes du Langage*, Paris, Gallimard, coll. Diogène, pp. 22-38 (éd. or. 1965. Quest for the Essence of Language, *Diogenes* 13, 51, pp. 21-37).
- JOHNSON-LAIRD Philip, 2002. Peirce, logic diagrams, and the elementary operations of reasoning, *Thinking & Reasoning* 8, 1, pp. 69-95.
- JOURDAN Christine and Kevin TUIE (eds), 2006. *Language, Culture and Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KAY Paul, 2006. Methodological Issue in Cross-Language color Naming, in Christine Jourdan and Kevin Tuite (eds), *Language, Culture and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 115-134.

- KEANE Webb, 2018. On Semiotic Ideology, *Signs in Society* 6, 1, pp. 64-87.
- KEESING Roger M., 1974. Theories of Culture, *Annual Review of Anthropology* 3, pp. 73-97.
- KLEIBER Georges, 1990. *La sémantique du prototype, Catégories et sens lexical*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1993 (mars). Iconicité d'isomorphisme et grammaire cognitive, *Faits de langue* 1, *Motivation et iconicité*, pp. 105-121.
- , 2016. Du triple sens de *Métaphore*, *Langue française* 189, pp. 15-34.
- KÖVECSES Zoltán, 2003. Language, Figurative Thought and Cross-Cultural Comparison, *Metaphor and Symbol* 18, 4, pp. 311-320.
- , 2007. Variation in Metaphor, *Illa Do Destoro: A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies* 53, pp. 13-39.
- , 2008. Conceptual Metaphor Theory, Some criticisms and alternative proposals, *Annual Review of Cognitive Linguistics* 6, pp. 168-184.
- , 2009. Metaphor and Poetic Creativity. A Cognitive Linguistic Account, *Acta Universitatis Sapientiae Philologica* 1, 2, pp. 181-196.
- LAKOFF Georges, 2008. The neural theory of metaphor, in Raymond W. Gibbs (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 17-38.
- LAKOFF Georges and Mark JOHNSON, 1980. *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LAKOFF Georges et Mark JOHNSON, 1985. *Les métaphores dans la vie quotidienne*, trad. de Michel de Fornel, en collaboration avec Jean-Jacques Lecercle, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Propositions (éd. orig., 1980. *Metaphors We live By*, The University of Chicago Press).
- , 1999. *Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books.
- , 2003 (1^e ed. 1980). Afterword, *Metaphors We live By*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 243-276.
- LAKOFF Georges and Mark TURNER, 1989. *More Than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LEBARBIER Micheline (éd.), 2017. *Les ruses de la parole : dire et sous-entendre, parler, chanter, écrire*, Paris, éd. Karthala.
- LEBLIC Isabelle, 2000. Le dualisme matrimonial paicî en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 154-155 : *Questions de parenté*, pp. 183-204.

- , 2004. Paroles de parenté paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), in E. Motte-Florac et G. Guarisma (éds), *Du terrain au cognitif : Linguistique, ethnolinguistique, ethnoscience*. À Jacqueline M.C. Thomas, Paris, Peeters, pp. 319-350.
- LEBLIC Isabelle et Bertrand MASQUELIER, 2020. Introduction. De l'ethnolinguistique à l'anthropologie linguistique au LACITO, in I. Leblic et L. Souag (éds), *Du terrain à la théorie. Les 40 ans du LACITO*, Villejuif, LACITO-Publications, hors série 1, pp. 15-33 (<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02987705>).
- LEBLIC Isabelle et Lameen SOUAG (éds), 2020. *Du terrain à la théorie. Les 40 ans du LACITO*, Villejuif, LACITO-Publications, hors série 1 (<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02986924>).
- LEENHARDT Maurice, 1932. *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'ethnologie.
- LEGUY Cécile, 2005. À propos de la communicabilité du dire proverbial. Réflexion sur l'aspect métaphorique des proverbes, in Ursula Baumgardt et Jean Derive (éds), *Paroles nomades. Ecrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, coll. Tradition orale, pp. 99-113.
- , 2015. Les proverbes sont-ils des métaphores ?, communication au séminaire *Métaphore(s). L'énonciation métaphorique en situation* du LACITO, dir. par Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier, avril 2015, Villejuif, France (hal-01487521).
- MANNHEIM Bruce, 1999. Iconicity, *Journal of Linguistic Anthropology* 9, 1-2, pp. 107-110.
- MASQUELIER Bertrand, 2001. Pratiques discursives, interlocution et pragmatique : objets d'enquête ethnographique, *Cahiers de littérature orale* 50, pp. 231-259.
- , 2005. Anthropologie sociale et analyse du discours, *Langage & Société* 114, pp. 73-99.
- , 2014. The Performative Turn : les nouvelles frontières de l'anthropologie sociale et linguistique, in Sandra Bornand et Cécile Leguy (éds), *Compétence et Performance : perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Paris, Karthala, pp. 306-329.
- , 2017. Acte locutoire et *double-entendre*, le calypso grivois à Trinidad (Caraïbes), in Micheline Lebarbier (éd.), *Les ruses de la parole : dire et sous-entendre, parler, chanter, écrire*, Paris, éd. Karthala, pp. 97-138.
- , 2018. Façons de parler, de dire et d'écrire : le calypso dans la littérature caribéenne anglophone, in C. Meyer et P. Prescod (éds), *Langues choisies, langues sauvées ; poésie de la résistance*, Würzburg, Königshausen & Neuman, pp. 295-310.
- , 2021. Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce, *Langage & Société* 172, pp. 29-68.
- MASQUELIER Bertrand et Jean-Louis SIRAN (éds), 2000. *Pour une anthropologie de l'interlocution, Rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- MASQUELIER Bertrand et Cyril TRIMAILLE (éds), 2012. *Langage & Société* 139 : *Dell Hymes : héritages et débats*.

- MERTZ Elisabeth, 2007. Semiotic Anthropology, *Annual Review of Anthropology* 36, pp. 337-353.
- MERTZ Elisabeth & Richard PARMENTIER (eds), 1985. *Semiotic Mediations, Sociocultural and Psychological Perspectives*, Orlando, Academic Press.
- MOUGIN Sylvie, 2013. Métaphores conceptuelles ou protosémantismes ? À propos de deux métaphores relatives à la parole, *Le Français moderne* 1, pp. 108-121.
- NICHOLS Johanna, 1984. Functional theories of grammar, *Annual Review of Anthropology* 13, pp. 97-117.
- OGIER-GUINDO Julia, 2005. Les chemins de l'imaginaire poétique dans le *vivaa*, discours traditionnel ajië, thèse de littérature comparée, Chambéry, Université de Savoie.
- ORTONY Andrew (ed.), 1993 (1^e éd. 1979). *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OZANNE-RIVIERRE Françoise, 2000. Terminologie de parenté proto-océanienne : Continuité et changement dans les langues kanak, in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En pays kanak : Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 69-100.
- PALMER Gary, 1996. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*, Austin, University of Texas Press.
- PEIRCE Charles S., 2017 (éd. or. 1978). *Écrits sur le signe, textes rassemblés et commentés par Gérard Deledalle*, postface inédite de Mathias Girel, Paris, éditions du Seuil.
- PERELMAN Chaïm, 2002 (1^e ed. 1977). *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- PERELMAN Chaïm et Lucie OLBRECHTS-TYTECA, 1992 (1^e ed. 1958). *Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles.
- PONSONNET Maïa, 2014a. Les rôles de *kangu* « ventre » dans les composés émotionnels du dalabon (Australie du Nord) : entre figuratif et littéral, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 109, 1, pp. 415-461.
- , 2014b. *The Language of Emotions: the Case of Dalabon (Australia)*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, Cognitive Linguistic Studies in Cultural Contexts 4.
- QUINN Naomi, 1991. The cultural Basis of Metaphor, in James Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor, the Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, pp. 36-93.
- RICŒUR Paul, 1975. *La métaphore vive*, Paris, Les éditions du Seuil.
- RUEL Malcom, 1987. Icons, indexical symbols and metaphorical action: an analysis of two East African rites, *Journal of Religion in Africa* 27, 2, pp. 98-112.

- SACKS Sheldon (ed.), 1979. *On Metaphor*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- SAPIR David and Christopher CROCKER (eds), 1977. *The Social Use of Metaphor, Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SEARLE John R., 1969. *Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1982. *Sens et expression. Études de théories des actes de langage*, Paris, Les éditions de Minuit.
- , 1985 (1^e éd. 1983). *L'intentionnalité. Essais de philosophie des états mentaux*, Paris, Les éditions de Minuit.
- SHERZER Joel, 2012 (1^e éd. 1987). Langage et culture, une approche centrée sur le discours, *Langage & Société* 139, pp. 21-45.
- SILVERSTEIN Michael, 1976. Shifters, linguistic categories, and cultural description, in Keith Basso and Henry Selby (eds), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 11-55.
- SPERBER Dan, 1974. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- STASCH Rupert, 2011. Ritual Oratory Revisited: The semiotics of effective Action, *Annual Review of Anthropology* 40, pp. 159-174.
- TAMBIAH Stanley J., 1979. A Performative Approach to Ritual, Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, *The Proceedings of the British Academy* 65, pp. 113-169.
- TAYLOR Charles, 1997 (1^e éd. 1978). Le langage et la nature humaine, in Charles Taylor, *La Liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Philosophie morale, pp. 44-47.
- TELEP Susie et Manon HIM-AQUILI (éds), 2021. *Langage & Société 17 : Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique*.
- TOULMIN Stephen, 1995 (1^e ed. 1958). *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER Victor, 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- , 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- , 1975. Symbolic Studies, *Annual Review of Anthropology* 4, pp. 145-161.
- URBAN Greg, 1991. *A Discourse-Centered Approach to Culture, Native South American Myths and Rituals*, Austin, University of Texas Press.
- VANDELOISE Claude (éd.), 1991. *Communications 53 : Sémantique cognitive*, éditions du Seuil.

Noms propres et métaphore : des mondes sémantiques dans le reflet des violettes. Autour de Keith Basso, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*

par

Elara BERTHO

« Le nom de Parme, une des villes où je désirais le plus aller, depuis que j'avais lu *La Chartreuse*, m'apparaissant compact, lisse, mauve et doux, si on me parlait d'une maison quelconque de Parme dans laquelle je serais reçu, on me causait le plaisir de penser que j'habiterais une demeure lisse, compacte, mauve et douce, qui n'avait de rapport avec les demeures d'aucune ville d'Italie puisque je l'imaginai seulement à l'aide de cette syllabe lourde du nom de Parme, où ne circule aucun air, et de tout ce que je lui avais fait absorber de douceur stendhalienne et du reflet des violettes. »
(Proust, 1954 : 378)

Je souhaiterais pour commencer opérer un détour, et puisqu'il sera beaucoup question de promenades dans ce texte, vous me pardonnerez j'imagine d'initier notre voyage par un léger crochet inspiré de Marcel Proust. Quelques remarques préliminaires suffiront pour poser les jalons de notre réflexion sur les relations entre les noms propres et les métaphores à partir de cet extrait de la section intitulée « Nom de pays : le nom » du *Côté de chez Swann*. Je ne mentionnerai que trois points rapides sur lesquels nous reviendrons tout au long de notre parcours. D'abord, c'est la dimension la plus évidente pour qui sait rêver un univers fictionnel à partir d'une tasse de thé, les mondes sémantiques peuvent surgir à l'improviste, et singulièrement à partir de cet étrange objet de langage qu'est le nom propre. « Parme » suscite en effet chez le narrateur une intense rêverie, faite de sons, de couleurs et de souvenirs transposés (retenons d'ores et déjà le préfixe *trans-* que l'on retrouvera dans *trans-fert*, cet autre nom de la métaphore). Ensuite, la rêverie s'accroche, s'arrime, se maintient à un nom propre aussi et d'abord parce qu'il y a là le souvenir d'un récit antérieur : celui, ici, éminemment littéraire, qu'est le roman stendhalien. Imaginons également que cela puisse être le conte d'une grand-mère ou bien tout autre récit oral des Apaches occidentaux, si l'on veut dresser un lien dès maintenant avec Keith Basso. Enfin, et surtout, il n'est pas vraiment nécessaire que la Parme rêvée coïncide avec la Parme réelle pour que la rêverie et le récit fonctionnent : autrement dit, la vérité induite dans la métaphore constitue un niveau de vérité autre que celui du quotidien – il s'agira pour nous de statuer sur la

définition de cette altérité de la vérité métaphorique. Retenons ici que la métaphore se surimpose à la Parme réelle et supprime en partie le niveau précédent de vérité. Ainsi Parme a-t-elle en elle la trace du reflet d'une violette. Tout l'intérêt de ce déploiement d'un univers dans un toponyme vient de cette qualité qu'il a d'« absorber » un récit : le narrateur y verserait un récit et le nom propre, à la manière d'une éponge, pourrait en retenir la substance. Autrement dit, il en garderait en lui un condensé : le nom propre serait cette force de suggestion d'un récit beaucoup plus vaste que lui, qui serait emprisonné, encapsulé, inséré, induit et que la profération suffirait à faire se réactiver. Quelles sont les modalités de cette absorption ? À quelles conditions le « reflet des violettes » peut-il se retrouver inséré dans un toponyme ? C'est de cela que je voudrais traiter aujourd'hui, en cheminant avec Keith Basso.

Je propose en effet une lecture de l'ouvrage de l'anthropologue Keith Basso traduit en français chez Zones sensibles, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert, Paysage et langage chez les Apaches occidentaux*, avec une belle préface de Carlo Severi¹. N'étant pas anthropologue, n'étant pas non plus spécialiste des Apaches occidentaux, je ne prétends bien sûr pas délivrer un quelconque discours d'autorité sur Keith Basso, mais je souhaite au contraire partager avec vous mes interrogations sur ce livre qui me semble fonctionner par ouvertures successives de pistes, qu'il laisse ouvertes en chemin, et qui me semble donc autoriser cette modalité de lecture buissonnière. Je partirai pour ce faire de ma propre position de chercheuse, littéraire et africaniste, pour venir interroger ce que ces récits et ces noms propres des Apaches peuvent nous dire de la fiction, de la lecture, du sentiment politique du commun, de la fondation d'un « nous » partagé, de la création d'un lieu – géographique – collectif, ou encore de la préservation des paysages et des territoires. J'entrecroiserai donc la présentation du travail de Keith Basso à mes propres recherches sur les noms propres à partir d'exemples de figures africaines de résistants à la colonisation. Ce ne sont certes pas des noms de lieux mais ils fonctionnent selon des mécanismes similaires, dans la manière qu'ils ont de véhiculer en eux des récits et des imaginaires partagés, qui structurent aussi des rapports aux paysages et aux territoires tout à fait particuliers. Vous l'aurez compris, il ne saurait être question ici d'une glose scientifique du texte de Keith Basso, je n'en ai pas les compétences. Je partirai de l'enthousiasme qu'a provoqué en moi cet essai, peu canonique dans sa facture, pour tester dans la pratique si ce tressage que je propose avec d'autres terrains d'applications (africains, pourquoi pas proustiens) peut, ou non, produire du sens.

Partant de l'intitulé du séminaire qui nous rassemble, ma question principale est la suivante : certains noms propres sont-ils des métaphores ? Si oui, à quelles condi-

1. La préface de Carlo Severi se conclut en ces termes : « Traditionnellement, en linguistique, on estime que la fonction représentative est, dans le langage, liée à des figures rhétoriques, comme la métaphore, qui impliquent des comparaisons entre termes différents. Or, les lieux de Basso ne sont nullement métaphoriques. Ce sont des descriptions détaillées d'éléments spatiaux réalisés à partir d'un point de vue. En termes strictement linguistiques, ce sont des déictiques » (p. 10). Nous souscrivons à cette analyse : les lieux en effet ne sont pas des métaphores mais les récits qui leur sont rattachés le sont, selon nous, et c'est l'objet de ce texte que de tester la validité de cette hypothèse, ainsi que les usages de la vérité métaphorique qu'ils recouvrent.

tions ? Autrement dit : quelles sont les modalités de l'« absorption », pour reprendre le vocabulaire proustien, d'un récit dans un nom propre ? Ou encore : quels sont les liens entre les noms et les récits qu'ils portent et incarnent pour une collectivité ? Quelles conceptions de la fiction sont alors induites ?

Je vais procéder en trois temps, qui seront différentes manières de rejouer les interrogations que je posai à l'instant à partir de la citation de Proust, du reflet des violettes et de la puissance évocatoire du nom de Parme. Je présenterai brièvement la méthode d'analyse de Keith Basso, sa pratique de l'enquête, et surtout sa pratique très singulière de mise en récit de son travail, fondée sur une très grande liberté de ton et sur une profonde humilité dans la mise en scène de ses échecs. Le second point sera consacré à l'exploration de la relation entre le nom propre et le récit qu'il induit : cette relation est-elle pleinement métaphorique ? Comment définir ce transfert narratif ? Quels sont les usages de cette absorption du récit dans un nom propre ? Pour finir, je présenterai une interrogation non résolue sur le statut de vérité véhiculé par ces métaphores : quelles relations entretiennent le récit véhiculé et le réel auquel il renvoie par le nom propre ? Entre la Parme rêvée et la Parme réelle, qu'y a-t-il en commun ? Pour le dire avec l'univers conceptuel de Keith Basso, entre le toponyme « l'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert », le récit auquel il renvoie, et le lieu qu'il décrit, quels rapports à la référence (et donc à l'illusion) sont induits ?

L'anthropologue comme herméneute, sur les traces des silences et de ses propres incompréhensions

De la méthode

Avant d'entrer dans l'étude des textes, présentons brièvement le parcours scientifique de Keith Basso (1940-2013), qui informe avec une grande acuité sa trajectoire intellectuelle. Spécialiste d'anthropologie linguistique et culturelle, il a été professeur à l'Université du Nouveau Mexique et il avait enseigné auparavant à Yale University². Ses travaux ont peu circulé en France et il demeure de manière étonnante très peu traduit, hormis l'ouvrage que nous prenons aujourd'hui pour guide. Keith Basso a consacré sa vie à l'étude des créations linguistiques et des récits des Apaches, notamment des *White Mountains Apache*, à Cibecue dans une réserve de l'est de l'Arizona. Il a décrit la vie dans les réserves, les contraintes de cet enfermement et cette perte des terres, et il a été notamment attentif au volet linguistique de cette perte en analysant la question des renominations en anglais des noms de lieux. S'adossant à sa carrière universitaire, il poursuit un engagement militant en faveur de la restitution des objets de culte conservés dans les musées américains afin qu'ils retournent dans les réserves indiennes. Ses recherches sur les noms de lieux sont articulées à une cartographie en apache des réserves : ainsi, l'enjeu de nomination, linguistique de prime abord, engage aussi un volet politique, de revendications territoriales, politiques et sociales menées

2. La présentation du parcours intellectuel de Keith Basso est une réécriture amplifiée de mon compte-rendu pour les *Cahiers de littérature orale* (2017).

par les Apaches. Ici, le nom cristallise un enjeu de pouvoir et le chercheur se trouve impliqué dans une dynamique politique qui le dépasse, se faisant le porte-parole de la communauté qu'il étudie, à la manière de Barbara Glowczewski pour les Aborigènes en Australie, où son travail sur les mythes avait permis la reconnaissance de la part du gouvernement australien de droits territoriaux pour les Aborigènes (Glowczewski, 2016). Keith Basso se trouve aussi dans une position indisciplinée de création, en mêlant dans un même questionnement écriture, anthropologie, linguistique, politique et littérature.

Révéléateur de sa méthode, l'un de ses premiers essais, *Portrait of « the Whiteman » : Linguistic Play an Cultural Symbol among the Western Apache* paru en 1979, décrit les plaisanteries des Apaches mimant les manières des Blancs, et notamment de lui-même en tant qu'ethnographe, moqué par ses sujets d'études. Loin de s'en offusquer, Keith Basso prend le parti de consigner ces railleries et de les rendre signifiantes. L'essai est alors construit comme un collage de jeux linguistiques autour du corps blanc de l'ethnologue, permettant d'interroger les relations entre les Blancs et les Indiens dans la réserve. Deux traits majeurs de l'œuvre de Basso se trouvent déjà en jeu dans ce jeu de langage : d'une part, le goût philologique de la déconstruction des niveaux de significations, dans la pratique de l'ironie à double ou triple entente, avec une grande attention portée à la conversation et aux affects qui y sont liés (tendresse, humour, poésie, distance, colère), d'autre part, une interrogation continuée et renouvelée sur la place de l'observateur (l'ethnologue), pendant les cinquante années qu'ont duré sa carrière. Question fondatrice de l'anthropologie s'il en est, Keith Basso a opté pour une position radicale : l'« observation participante » telle que la conçoit Malinowski qui tendrait à effacer la distance qui le sépare des Indiens est un mythe. Basso ne cesse en effet de se montrer, « participant » à la vie des Indiens, certes, mais toujours-déjà comme un étranger, malhabile, gauche, à qui il faut tout apprendre, comme un enfant. Toujours d'emblée extérieur, la tâche de l'anthropologue, précisément, réside dans l'écriture de cette distance et dans l'effort sans cesse renouvelé pour la comprendre au sens étymologique de « prendre avec », de l'appivoiser, de la rendre problématisée et signifiante. Le travail d'écriture de Basso s'attache à retranscrire cette distance le plus fidèlement possible et d'apprendre notamment des incompréhensions qu'elle génère : ainsi le corps de l'ethnologue est gentiment raillé et cela devient le corps de l'essai. Ainsi, l'une des scènes inaugurales de *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert* (2016 : 31-34) est un reproche que lui adresse son guide, Charles Henry. Celui-ci se fâche en effet de le voir prononcer si mal un nom de lieu, déformant ainsi la référence, et empêchant de ce fait le réseau de significations lié au lieu de se mettre en place. Le monde sémantique ne peut pas apparaître si l'anthropologue bafouille. Or c'est de cette incompréhension que va naître l'intérêt de Basso pour ces « mondes sémantiques » qu'il échouait initialement à faire advenir.

Du politique

L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert est paru en 1996, soit vingt ans avant sa traduction française, avec le titre original de *Wisdom Sits in Places: Landscapes*

and Language Among the Western Apache. Le texte s'ouvre avec cette question abrupte autant qu'essentielle : « *que font les peuples avec les lieux qu'ils habitent ?* » (2016 : 17). La question semble transparente, évidente, naturelle. Or cette question est bien sûr lestée d'une charge politique très lourde lorsqu'il s'agit de traiter de lieux qui ont été spoliés par la colonisation, de pâturages immenses réduits en parcelles incultes dans des réserves. La violence coloniale se lit de manière résiduelle, aussi, dans les noms de lieux. Réactiver en apache les noms de lieux, c'est affirmer une prééminence apache sur le territoire, c'est, sur le mode mineur, faire revivre un sentiment d'appartenance et de collectivité dans un présent marqué par la perte. La littérature, la linguistique, l'anthropologie ne peuvent s'extraire de l'éminente portée politique de leurs enjeux. Sans lieu, privé de territoire, nous sommes « littéralement disloqués » écrit encore Keith Basso. *Dis-locare*, extrait violemment d'un lieu.

Cette dimension politique et militante du travail de Basso repose sur la confiance que les Indiens lui portent, elle ne pourrait se manifester autrement. C'est ainsi que le Conseil tribal des White Mountain Apache charge en mai 1979 l'anthropologue d'établir une carte des noms de lieux en apache d'un rayon de trente kilomètres autour de Cibecue. C'est le point de départ de la réflexion et c'est l'origine de la promenade en 4x4 à laquelle nous convie Basso. Charles Henry et Morley Cromwell sont ses deux compagnons dans cette équipée et lui nommeront un par un les noms de lieux, de sources, de rochers, de collines, de chemins, de rivières. Les atlas contemporains ne recensent que ces noms en anglais et en espagnol et la mission de l'anthropologue est de bâtir un atlas apache que les habitants de la réserve pourraient s'approprier.

Impasses

Or, au bout de deux jours, l'enquête aboutit à une impasse. Keith Basso n'arrive pas à prononcer correctement les noms de lieux en apache, ce qui provoque l'ire de Charles et le découragement de Morley. Ne sachant trop comment réagir, lassé par de multiples tentatives toutes soldées par des échecs, l'anthropologue bredouille une excuse avant de lâcher « *ce n'est pas grave* ». C'est alors que Charles lui fournit l'explication qui va débloquer l'enquête – en le sermonnant. Il lui raconte à ce moment-là que le nom de lieu est en réalité la citation des paroles des ancêtres et qu'à ce titre, mal le prononcer, c'est déformer l'histoire du lieu. C'est parce que Basso échoue à prononcer les noms – relativement complexes au demeurant – en apache que l'explication peut se déployer. En détachant chaque syllabe, Basso comprend que le nom se décompose comme suit : « l'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert » qui donne son titre à la traduction française. La matière du livre est donc livrée dans ce qui-proquo initial, où la compréhension ne peut se jouer que sur fond d'incompréhension réciproque. Charles poursuit en racontant l'histoire du lieu : la première fois que ses ancêtres ont découvert la source, qu'ils ont décidé de s'y installer et qu'ils l'ont baptisée, « ils en ont fait une image avec des mots » (2016 : 36), les toponymes « préservent et les paroles et les impressions visuelles de ses ancêtres face à une terre inconnue » (2016 : 37). Il y un véritable potentiel heuristique de l'incompréhension : à aucun moment Basso ne gomme les traces de sa non-appartenance au groupe apache, à aucun moment

il n'oublie qu'il est Blanc. Précisément, il fonde l'écriture ethnographique sur cette différence. Il y a un certain courage dans cette humilité méthodologique : le courage d'admettre que l'on n'a pas compris – sur le terrain – ce qui se jouait dans la conversation, le courage ensuite de retranscrire dans l'écriture cette incompréhension initiale et de ne pas tenter d'effacer les aspérités de la recherche.

Les noms : « une manière de faire des mondes »

Mondes-lieux : sur l'absorption du reflet des violettes

Basso glose cette capacité des noms à « faire des mondes ». Pour ce faire, il rapporte une anecdote liée au château de Krönberg. Constatons tout d'abord une étrange ressemblance avec le texte de Proust : le château de Krönberg bien entendu est lesté du poids de Shakespeare. Le physicien Niels Bohr, visitant le château en 1924, observe que le lieu est changé par notre connaissance de la tirade de Hamlet :

« En tant que scientifique, nous croyons qu'un château consiste en ses seules pierres. [...] Rien de tout cela ne devrait être changé par le fait qu'Hamlet a vécu ici, et pourtant tout est changé. Soudain, les murs et les remparts parlent un tout autre langage. La cour devient un monde à part entière, un coin sombre nous rappelle les ténèbres de l'âme humaine, nous entendons Hamlet prononcer « être ou ne pas être ». Pourtant, tout ce que nous savons de Hamlet est le fait que son nom apparaît dans une chronique du XIII^e siècle. Nul ne peut prouver que Hamlet a vraiment vécu ici. Mais chacun connaît les questions que Shakespeare lui a fait poser, les profondeurs humaines qu'il a été conçu pour révéler ; ainsi lui aussi devait trouver une place sur terre, ici à Krönberg. Dès que nous savons cela, Krönberg devient pour nous un château entièrement différent. » (2016 : 27)

Basso pose ici les premiers jalons de ce qu'il appelle la « création d'un monde-lieu » : comment le toponyme fictionnel investit le toponyme réel, et comment du lieu surgit un univers sémantique qui lui est rattaché. Cette surprise de la fiction qui vient investir le réel et en troubler notre perception est profondément informée par la littérature. Chez Proust, c'est le texte de Stendhal. Chez Bohr, c'est le texte de Shakespeare. Chez Basso, ce sera le vaste patrimoine oral de contes. Le processus est le même : il y a une « création de lieux », une « fabrication de monde rétrospective » (2016 : 27).

Basso définit ainsi, me semble-t-il, l'un des grands paradoxes de la fiction lorsqu'elle utilise des toponymes issus de la réalité : Stendhal situant son action romanesque à Parme invente un monde parallèle mais tire parti de notre connaissance commune de la ville de Parme. En quelque sorte, il ajoute de la densité textuelle à son intrigue en l'enracinant dans un lieu réel. L'on peut donc dire qu'il opère par exophore mémorielle : il utilise la reconnaissance qu'a le lecteur d'un lieu issu d'une réalité extralinguistique. Mais ce faisant, et c'est cela qui est intéressant, Stendhal contribue à modifier notre perception du réel : notre vision de Parme est bouleversée, dans ce qu'on pourrait appeler un effet-retour de la fiction. L'être de papier tire sa puissance et sa force du lieu, dans un brouillage référentiel entre réalité et fiction. Ainsi l'on peut

établir ce premier rapport de déplacement – métaphorique s’entend – dans l’usage des noms propres, avec deux niveaux d’analyse qui se trouvent imbriqués :

1. Identification référentielle – comme tous les noms propres (Parme extralinguistique, la source « L’eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert »)
2. Emboîtement / enchâssement d’un récit dans le nom de lieu (Parme de Stendhal, récit relié à « L’eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert ») : « absorption » proustienne

Ce mécanisme de puissance fictionnelle des êtres de mots est tout à fait identique dans les lieux apaches. Basso montre très bien comment le récit est en réalité une parole d’ancêtre, relayée et réactivée dans la profération du conte.

« Ainsi les instances de création de lieux constituent-elles essentiellement un assemblage de sources historiques qui aboutit au postulat fortuit d’un état de chose, un univers singulier composé d’objets et d’évènements – en bref, un *monde parallèle* – au sein duquel des fragments du passé deviennent réalité. » (2016 : 28)

Il y a une dimension performative de ces récits : à chaque réitération de la parole, il y a une remotivation du lien qui unit le locuteur, l’auditeur, le toponyme et le récit qui lui est lié. C’est ce que Basso appelle une « révision » des récits, fondée sur le principe de l’innovation :

« Chaque monde lieu se manifeste en effet sous la forme d’un état de chose possible, et chaque fois qu’elles sont acceptées par autrui comme étant crédibles et convaincantes – plausibles et provocantes, ou encore saisissantes et intrigantes –, ces créations enrichissent la source commune à laquelle tout un chacun peut puiser afin de méditer sur les événements passés, en interpréter l’importance et se les refigurer avec un regard nouveau. En d’autres termes, la création et la transmission de mondes-lieux ne permet pas uniquement de ressusciter des temps révolus, mais également de les réviser, d’explorer non seulement comment étaient les choses mais aussi comment elles divergeaient éventuellement des suppositions d’autrui. En les enrichissant et en les améliorant, les mondes-lieux innovants transforment les conceptions du passé » (2016 : 29)

Cette description du mécanisme de la tradition orale me semble tout à fait éclairant : la création d’un univers fictionnel, en contexte oral, est sans cesse rejouée dans la performance et sa signification est toujours-déjà reliée à son usage, dans le contexte présent. La lecture du passé n’informe pas le présent de manière téléologique : il vaudrait mieux dire que nous façonnons dans le présent notre propre lecture du passé – de la parole des ancêtres, du récit absorbé dans le toponyme.

L’on retrouve cette même plasticité de cette « tradition », que Gérard Lenclud (1994) avait analysée dans un très beau texte, dans les usages des noms propres des résistants à la colonisation en Afrique. « Sarraounia » par exemple, réfère de manière référentielle – au sens littéral si l’on veut – à la reine de Lougou, au Niger. Mais elle réfère également, au sens métaphorique, c’est-à-dire par extension, à un vaste récit de résistance à la colonisation, où la reine se serait opposée à l’avancée de la colonne Voulet-Chanoine. Comme pour Stendhal chez Proust, l’écrivain Abdoulaye Mamani (1992) a forgé un roman à partir de ce nom propre : dès lors, l’usage du nom propre est lesté d’un poids narratif. Voire : le roman informe et modèle les représentations

contemporaines de la résistance à la colonisation (Bertho, 2011). Il ne s'agit pas seulement d'un usage connotatif du nom propre ni même seulement d'un usage qui serait généralisé de l'antonomase comme le décrivent Lionel Wee (2006) et Á. Sophia et S. Marmaridou (1989). Bien au-delà en effet, il y a dans le transfert métaphorique tout un monde sémantique qui est véhiculé – et qui vient de la fiction (de la littérature, entendue au sens large).

Fonction heuristique du transfert métaphorique

Dans les deux niveaux d'analyse de l'absorption métaphorique dans le nom propre que nous avons noté, ce qui est très clairement analysé par Basso, c'est leur étroite imbrication. Ainsi, « de solides mondes sémantiques prennent vie de façon éblouissante » (2016 : 134). Et ce déplacement a une valeur cognitive : la parole des ancêtres est explicative, elle informe le réel, elle délivre un sens, le conte a une portée morale. Pour reprendre Georges Lakoff et Mark Johnson (1985 : 15), la métaphore « permet de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre » (voir aussi Charbonnel et Kleiber, 1999). Basso dresse lui-même le parallèle entre la théorie de Lakoff et les récits qu'il livre à la lecture, en montrant à quel point l'étude linguistique de la métaphore chez les Apaches nécessite un patient travail ethnographique afin de comprendre « sur quelle base une chose est comprise en termes de quelque chose d'autre » (2016 : 95). Quel est donc, dans les récits, ce déplacement à l'origine du terme même de « métaphore » ?

Pour répondre à cette question, il faut prolonger la lecture de Basso en s'intéressant aux usages des récits véhiculés par les noms propres (le niveau 2 que nous relevions à l'instant). Les Apaches utilisent ces noms d'une manière toute particulière dans leurs conversations, et Basso appelle cette modalité de discours un art de « parler avec les noms ».

Un premier exemple de ces jeux de langage décrit une conversation autour de Lola Machuse, dont le jeune frère est tombé subitement gravement malade. Auparavant, le jeune frère se serait rendu coupable de négligence en marchant par inadvertance sur une peau de serpent et ayant refusé de consulter un « médecin des serpents » pour conjurer le mauvais sort. Lola Machuse condamne l'attitude bravache de son petit frère mais se désole en même temps de sa maladie. Désespérée, elle se confie à deux de ses amis qui vont la reconforter en évoquant des suites de toponymes, qui réfèrent bien sûr surtout aux récits qui y sont encapsulés.

Louise Shidizhé... (« Mon petit frère... »)

Lola Tséé Hadigaiyé yù 'agodzaa. (« C'est arrivé à Ligne de rochers blancs s'étendant vers le haut, en cet endroit même ! »)

[Pause : 30-45 secondes]

Emily Há'aa. Tuzhi' Yaahigaiyé yù 'agodzaa (« Oui c'est arrivé à Blancheur s'étend vers l'eau en contrebas, en cet endroit même ! »)

[Pause : 30-45 secondes]

Lola Da'anii K'is Deeschii' Naaditiné yù 'agodzaa (« Vraiment. C'est arrivé à Sentier s'étend le long d'une crête rouge plantée d'aulnes, en cet endroit même ! »)

Louise [rit doucement] (2016 : 107)

L'anthropologue retranscrit ce discours en notant les significations littérales des noms propres et en indiquant également les temps de silence entre chaque prise de parole. Cette conversation est menée de manière très rapide et fonctionne sur le mode cryptique de l'allusion puisque chaque prise de parole n'est constituée que par un toponyme, que le destinataire doit relier seul à un récit d'une part, et à une morale d'autre part. Toute la force de l'essai est qu'il arrive à rendre compte de la virtuosité langagière à laquelle il assiste tout en opérant ensuite une glose patiente des récits imbriqués, qui lui sont racontés dans l'après-coup par ses interlocuteurs – ses questions et interrogations étant rendus légitimes par son ignorance même, c'est-à-dire par sa position tout à la fois interne et externe à la communauté qu'il étudie. C'est sa candeur qui rend la glose possible. On voit bien ici à quel point Basso s'éloigne du fantasme d'une observation participante qui serait neutre.

L'amie de Lola confie à Basso « nous avons donné des images à cette femme pour qu'elles agissent sur son esprit. Nous ne lui avons pas beaucoup parlé. Nous ne lui avons pas adressé de reproches. Ainsi, elle a pu voyager mentalement » (2016 : 111). Les contes historiques (*agodzaahi*, selon les catégories des récits apaches définies pp. 75-77) évoqués dans les toponymes (« Ligne de rochers blancs s'étend vers le haut », « Blancher s'étend vers l'eau en contrebas », « Sentier s'étend le long d'une crête rouge plantée d'arbres » ...) ont en commun de figurer des jeunes gens qui se mettent en danger en transgressant les règles de comportement usuelles. Ces contes ne sont pas uniquement des mises en garde – ce qui aurait été vécu par Lola comme des « reproches » – dans la mesure où ils se terminent souvent de manière positive. Ainsi, ils sont davantage porteurs d'espoir en sous-entendant que le jeune frère de Lola a été imprudent certes, mais qu'il ne manifeste en réalité rien d'autre qu'un comportement insouciant de jeune adulte qui ne prêtera pas outre mesure à conséquence, et que sa mésaventure actuelle lui servira certainement de leçon pour la suite.

La seconde partie de l'explication est fournie plusieurs pages plus loin. Lola clôt la discussion par l'évocation d'un conte léger, voire grivois, qui s'inscrit dans la continuité des autres contes mentionnés par ses amis. Il s'agit toujours d'un jeune homme imprudent qui transgresse un interdit (en l'occurrence, faire l'amour à sa compagne pendant la durée de ses règles) et qui se trouve châtié (une douleur physique lui étreint le sexe lorsqu'il marche), le forçant à faire pénitence afin d'être guéri (un « on » impersonnel, métonymique d'une sagesse collective, vient lui apporter une décoction pour le soigner). La situation cocasse de ce jeune homme impatient provoque un léger rire dans l'assemblée et permet à Lola de signifier à ses interlocuteurs qu'elle les remercie de l'avoir consolée, qu'elle approuve leur jugement, et qu'elle est désormais rassérénée. Il y a donc une véritable vocation éthique de ces récits imbriqués dans les toponymes : ils servent à rappeler à l'ordre les imprudents, ils servent surtout à soigner en faisant voyager mentalement les énonciateurs et les énonciataires. « La terre nous prémunit contre le mal » (2016 : 87) commente un informateur de Basso. Il s'agit tout à la fois d'opérer une mise en garde que l'on pourrait qualifier provisoirement de conservatrice, au sens où elle vise à prévenir les transgressions des règles collectives, et dans le même temps de déployer une argumentation à visée curative : il s'agit bel et bien de prendre soin de son interlocuteur, de lui fournir des récits qu'il réaménagera ensuite à

sa guise. Les toponymes invitent en effet au voyage, au « rêve éveillé (*bil'onaagodah*) » (2016 : 119) : ils renvoient l'auditeur à un « point de vue » à partir duquel le site géographique doit être contemplé. C'est une « vision » au sens propre et au sens figuré. Cette « invitation au voyage » mental, en quelque sorte, est doublée d'une invitation très concrète à se rendre sur les lieux évoqués pour y méditer le sens des contes historiques qui sont encapsulés dans les toponymes, pour s'imprégner du point de vue sur le lieu, et finalement pour rendre efficace la portée curative de la parole des ancêtres. Le sens des lieux est composé tout à la fois du récit, du conte, mais également des souvenirs éprouvés en s'étant rendu réellement sur place. Cette parole originellement portée par les ancêtres n'en est pour autant pas uniquement normative : les auditeurs les réagencent, les mobilisent dans de nouveaux contextes, et ce faisant, leur donnent une nouvelle vie. Ces toponymes sont à envisager comme des réserves d'expériences vécues qui sont aussi, dans leur remotivation même dans le discours, des potentiels vecteurs d'émancipation.

En ce sens, les récits des mondes-lieux ont beaucoup à voir avec ce que Ricœur (1975) décrit dans *La métaphore vive* : la métaphore dans le champ de la littérature, « c'est l'époché, le suspens propre à l'imaginaire », c'est-à-dire le caractère de « quasi-expérience » de l'écoute, autrement dit l'*illusion* de la lecture. L'on retrouve chez Ricœur et chez Basso cette même attention à la qualification de cet étrange voyage qu'est l'immersion fictionnelle : voyage mental visant à adopter un « point de vue » sur un paysage chez le second, époché rappelant la formule de Samuel Taylor Coleridge chez le premier. Mais plus loin surtout, Ricœur poursuit :

« Quand par exemple Shakespeare assimile le temps à un mendiant, il est fidèle à la réalité proprement humaine du temps ; il faut donc réserver la possibilité que la métaphore ne se borne pas à suspendre la réalité naturelle, mais qu'en ouvrant le sens du côté de l'imaginaire, elle l'ouvre aussi du côté d'une dimension de réalité qui ne coïncide pas avec ce que le langage ordinaire vise sous le nom de réalité naturelle. » (2007 : 267)

Quelle est cette non-coïncidence de la signification « du côté de l'imaginaire » qui se séparerait de la « réalité naturelle » ? Qu'entend par cette partition des niveaux de l'analyse sémantique ?

Quelques paradoxes sur la vérité métaphorique des noms propres

La métaphore et l'absurdité logique : de quelle vérité métaphorique parle-t-on ?

Pour résoudre cette interrogation, je propose de repartir des figures de mes terrains de recherche africains. Par cette incursion, elles nous permettent d'aborder plus frontalement cette question de la non-coïncidence, de l'achoppement, qui est une autre manière d'aborder le problème de la nature du transfert métaphorique. Prenons un exemple concret de problème d'analyse littéraire. Il s'agit d'un extrait issu du scénario inédit de Sembène Ousmane consacré à la figure de Samori Touré, cet empereur de la fin du XIX^e siècle qui s'opposa aux armées françaises et britanniques de 1880 à 1898. La mémoire de ce chef est encore très vive et elle suscite de vifs débats, tant il est loué par

les uns, pour avoir été un chef de guerre admirable, et haï par les autres, tant il fonda son empire sur la pratique généralisée de la razzia puis de l'application à large échelle de la tactique de la terre brûlée. Le souvenir des mises en esclavage est encore présent dans de nombreuses communautés villageoises, notamment au Mali³. Les romanciers, essayistes, historiens, dramaturges se sont largement inspirés de cette figure fascinante, pour en fournir des récits riches autant que divers. Si l'on reprend notre analyse précédente, l'on aboutirait ainsi à une explication du nom propre à double entrée :

1. Samori Touré, référant à la personne historique ayant résisté à la colonisation
2. Samori Touré, personnage de fiction ambivalent :
 - a. Samori Touré-personnage-héros
 - b. Samori Touré-personnage-opposant

Ce qui m'intéresse, c'est que ces trois niveaux d'analyse coexistent : autrement dit, les chants de louange à Samori intègrent aussi des traits communs aux récits dénigrant ce même Samori. L'ambivalence de la mémoire liée à Samori Touré complexifie donc l'analyse du nom propre et des récits qui lui sont liés, ceux qui sont encapsulés dans son nom. Or, Sembène Ousmane reprend également cette figure, pour en livrer une interprétation pour le moins étonnante qui nous pose un problème d'interprétation fascinant. Dans le tome 2 de son scénario, consacré au siège de Sikasso « Sikasso Kele », Samori Touré a une longue tirade où il apostrophe ses troupes et fournit un modèle de vivre-ensemble très impressionnant :

(1048) Samori à son peuple : Ensemble, nous avons gagné des batailles pour unifier le Faamaya... (*togna, toгна ndiati*). Nous n'avons ni asservi, ni soumis en esclavage nos adversaires d'hier (*togna, toгна !*). Que chacun de nous observe son voisin de gauche, de droite, de devant ou de derrière. Il verra que celui-ci vient de dugu, de kaffu, de hier en hostilité permanente (*togna Mandju*). Notre devise est : qu'une femme, toute seule, avec sa charge, puisse voyager la nuit sans être inquiétée (*Hate ! hate*). [Que] vivent avec nous, sans inimitié, des musulmans de doctrines différentes (*togna ! toгна Mandju*)

(1049) Samori : Aujourd'hui, nous vivons en famille... Nous combattons en nous l'ostracisme. Nos enfants se marient, forment de nouvelles familles (*togna ndiati ! toгна*)... [...]

(1052) On a dit, répété, que j'avais été tué, mort à Sikasso, me voici !

(1053) Nous voici, réunis chez nous.

Devant vous tous, je reconnais mon erreur de vous avoir entraînés à Sikasso. Les Orelles Rouges ont profité de cette erreur pour susciter l'insurrection. Les Toho Guigui, les ambitieux, ont voulu détruire le Faamaya.

(1054) Les Soldats Rouges avec leurs soldats viennent d'annexer le Baleya et le Oulada malgré les trois traités d'amitié. Nous défendrons cette terre au prix de notre vie, sinon nos compagnons seraient morts pour rien. Moi vivant, jamais nous ne serons esclaves de personne. [...]

(1056) Moi vivant, aucun orphelin ne restera sans oncle, aucune veuve sans mari, aucun *sofa*⁴ âgé sans soutien.

(1057) Pendant les pluies, nous allons tous cultiver la terre. Ni Karamogho, ni Modibo, ni Keletigui, ni *sofa* ne seront exempts des travaux des champs...

3. Voir sur ce sujet le documentaire de Marie Rodet et Fanny Challier (2014).
4. Un *sofa* est un guerrier de l'armée de Samori Touré.

(1058) Pendant l'insurrection, des femmes ont pris les armes pour défendre nos familles. Elles se sont conduites en hommes. À la saison des pluies, elles cultivent le riz, le gombo, elles lavent, cherchent le bois, élèvent nos enfants.

(1059) Cultiver, c'est nourrir, habiller nos familles, se battre contre nos envahisseurs. Chaque vendredi, après la prière d'asara, nous nous retrouverons ici pour débattre de nos problèmes. (Sembène Ousmane, 1962-1982⁵)

Ce qui est frappant, c'est l'absurdité apparente de ces propos si l'on adopte temporairement la position d'un historien. Une phrase telle que « Nous n'avons ni asservi, ni soumis en esclavage » rapporté par le personnage Samori Touré ou encore « Moi vivant, jamais nous ne serons esclaves de personne » constituent en soi des incohérences logiques. Samori Touré a bâti un système politique sur l'exploitation de réseaux marchands dyulas, reposant en grande partie sur le commerce d'or, de noix de colas et bien sûr d'esclaves (Person, 1968-1975). La proposition logique est donc caduque. Riffaterre dirait qu'elle est « agrammaticale ». Dans *Sémiotique de la poésie* (Riffaterre, 1983 : 206), il analyse en effet des poèmes de Baudelaire en expliquant les métaphores « vives » (si l'on poursuit le vocabulaire de Ricœur) en termes d'agrammaticalité, c'est-à-dire tout segment obscur, tout illogisme ou toute rupture apparente de l'ordre logique. Précisément, ce qui est de l'ordre de la rupture peut en réalité référer de manière seconde (métaphorique) à un texte antérieur, à un intertexte qui viendrait rendre logique à un autre niveau la proposition :

« Chaque agrammaticalité dans un poème est un signe de grammaticalité ailleurs, le signe qu'elle appartient à un autre système. Cette relation systématique confère la signifiante. Le signe poétique a deux faces : textuellement agrammatical, intertextuellement grammatical. »

Nous proposons d'appliquer cette notion au nom propre et à cette qualité de rupture logique dans le récit de Sembène Ousmane : au niveau littéral, bien évidemment, il s'agit d'une agrammaticalité. Mais c'est le signe qu'il faut lire autrement le texte, en l'analysant avec l'arrière-plan de la posture panafricaine de l'auteur. Les trois exergues à l'initiale du texte, de Cheik Anta Diop, de Joseph Ki-Zerbo et d'Abdou Diouf constituent ces intertextes dont parle Riffaterre qui permettent de comprendre ces propositions. La tirade de Samori sert en réalité à Sembène à proposer un idéal de vie collective, profondément influencé par sa formation dans les studios Gorki en URSS : dans le texte, Samori est un pacificateur possible de l'Afrique de l'Ouest, porteur d'une utopie marxiste et panafricaine caractéristique des années 1970.

D'où l'insertion d'un troisième niveau dans l'analyse :

1. Samori Touré-personne historique
2. Samori Touré-personnage de fiction
3. Tremblé de ces deux références, renvoyant par effet-retour au réel

Bien sûr, Sembène Ousmane se sert d'un brouillage entre les références : son personnage de fiction se nourrit du fait que Samori Touré ait réellement existé. De ce fait, sa fiction et son utopie politique en sont légitimées après coup. Mais par effet retour,

5. Scénario inédit auquel nous avons eu accès grâce à la confiance de Clarence Delgado que nous remercions. Voir une analyse de ce texte dans Elara Bertho (2016).

un troisième niveau apparaît : la fiction nourrit également la mémoire de la personne historique : ce flou, ce « tremblé » dans la référence est caractéristique d'une imbrication des voix autour d'un même nom propre. Cette incertitude jette le trouble chez le lecteur/spectateur : ainsi, le narrateur chez Proust est-il pris sur cette ligne de frontière peu établie entre la Parme réelle et la Parme des reflets de violettes (ou disons-le autrement : à dessein entretenue dans ce brouillage des références). Ricoeur ne dit pas autre chose lorsqu'il définit (lui-même en empruntant les voies de la métaphore d'ailleurs) le régime métaphorique comme l'incursion d'un règne entier en territoire étranger :

« La métaphore développe son pouvoir de réorganiser la vision des choses lorsque c'est un "règne" entier qui est transposé : par exemple les sons dans l'ordre visuel ; parler de la sonorité d'une peinture, ce n'est plus faire émigrer un prédicat isolé, mais assurer l'incursion d'un règne entier sur un territoire étranger ; le fameux « transport » devient une migration conceptuelle, telle une expédition outre-mer avec armes et bagages. Le point intéressant est celui-ci : l'organisation effectuée dans le royaume étranger se trouve guidée par l'emploi du réseau entier dans le royaume d'origine ; ce qui signifie que, si le choix du territoire d'invasion est arbitraire (n'importe quoi ressemble à n'importe quoi à une différence près), l'usage des étiquettes dans le domaine d'application est réglé par la pratique antérieure » (Ricoeur, 2007 : 297)

La notion de transfert inhérent à la métaphore est glosée par deux figures : la migration vers un nouveau territoire d'une part, l'expédition militaire d'autre part. Il s'agit en d'autres termes pour Ricoeur de revenir sur cette notion de monde sémantique inclus dans la métaphore que nous décrivions à l'instant. Or, c'est le lien entre les deux territoires qui m'intéresse maintenant : les deux termes de « réglé » et « guidé » soulignent l'inter-relation entre le niveau 2 et le niveau 1 de l'analyse. Samori-personnage-de-fiction peut être ou tyran ou héros (cela a peu d'importance) mais dans les bornes d'une relation à Samori-personne-historique. Il y a une stratification de la référence qui s'instaure, et ce tremblé fournit une densité narrative certaine au personnage fictionnel (au nom propre).

Densité des fictions et brouillages de références : sur le tremblé des noms propres

Cette densité des fictions narratives liées à des noms propres renvoyant à des personnes réelles ou bien à des toponymes renvoyant à des lieux réels : ils ont en commun de partager ce même « tremblé » sur la référence. Les noms propres sont pleins de cette référence extralinguistique.

Dans le dernier extrait que je voudrais commenter, Basso montre bien comment les lieux sont des portes d'accès à des univers narratifs qui sont en réalité le résultat d'un feuilletage temporel où la parole des ancêtres (la représentation du passé, de l'histoire au sens large) se superpose ou se surimpose à la manière d'un palimpseste au présent et aux situations concrètes dans lesquelles ce lieu/cette histoire est convoqué (le présent, le lieu, le récit). Il y a donc aussi dans le domaine d'application des Apaches ce même tremblé de la référence que nous dégagions à l'instant au sujet de Samori.

« Pour des individus tels que Charles Henry et Morley Cromwell, il suffit de fabriquer un monde-lieu à travers un récit pour accéder au pays du passé. [...] Il s'agit d'une

histoire façonnée par à-coups, au gré de soudaines fantaisies de l'imagination, prenant la forme d'histoires contées en langue apache, la langue des ancêtres et de la plupart de leurs descendants modernes. Destinée à relater ce qu'il s'est passé à un endroit précis, elle se concentre majoritairement sur des événements singuliers, et en raison des liens que ceux-ci entretiennent avec les lieux apaches, cette histoire est ostensiblement locale et systématiquement fragmentaire. L'histoire se révèle aussi extrêmement personnelle, largement subjective et par conséquent fortement variable selon celui ou celle qui s'attache à la raconter. C'est entre autres pour ces raisons qu'il s'agit d'une histoire dépourvue d'instances autoritaires – tout récit plausible de mondes-lieux est jugé valide – et que l'idée d'un recueil de « récits définitifs » est rejetée d'emblée car une telle chose est tenue pour irréalisable et indésirable. » (Basso, 2016 : 55)

Dès lors, une question surgit : quelle valeur attribuer à la vérité dans le cas des agrammaticalités ou bien dans ces cas plus généralement de tremblé de la référence ? Existe-t-il un statut particulier à la « vérité métaphorique » ? En quoi se distinguerait-elle alors de la vérité littérale ? Il serait déroutant pour la pensée de concevoir plusieurs régimes de vérité (comme Hartog parle de régimes d'historicités) : dans ce cas, comment concevoir les relations entre ces deux valeurs de vérité ?

Paul Ricœur élargit la notion de métaphore « vive » à la création de fiction large, ainsi qu'à cette instance particulière de création qu'est la poésie. Il élabore cette notion très riche de « vérité métaphorique » qu'il oppose au sens premier de l'attribution. En cela, il rejoint me semble-t-il la notion d'agrammaticalité chez Riffaterre. Il montre en effet comment « l'absurdité logique, au niveau de la signification primaire » est « un moyen pour libérer la signification secondaire » (p. 122). Autrement dit, la métaphore naît d'un « conflit » (p. 123), d'une attribution « en torsion » (p. 127). C'est cette absurdité première, cette instance d'indécision qui libère le travail du sens chez Ricœur. L'attribution se détruit elle-même dans un premier temps pour pouvoir faire émerger un sens second. Samori chez Sembène n'est pas esclavagiste parce qu'il est panafricain avant l'heure. De cette collision des régimes de vérité surgit l'accès à une « vérité métaphorique », propre d'une lecture poétique du monde. Il y a une annulation temporaire du sens littéral (Samori personne historique) : donc, temporairement, le langage (le nom propre) ne réfère plus seulement au sens littéral, mais trouve une signification métaphorique par le biais du détour. Et ce détour, précisément, a une valeur heuristique :

« on peut se risquer à parler de vérité métaphorique pour désigner l'intention "réaliste" qui s'attache au pouvoir de redescription du langage poétique. [...] La nouvelle application concerne la référence elle-même et la prétention de l'énoncé métaphorique à atteindre d'une certaine façon la réalité » (Ricœur, 2007 : 311)

La modalisation induite dans « une certaine façon » décrit précisément le détour qu'est la fiction : c'est par le récit induit dans le nom propre que les Apaches se transmettent des messages d'encouragement, d'espoir, de mise en garde, de guérison. Ces messages ne passent certes pas par le sens littéral et Keith Basso échouerait à comprendre le sens des interactions propres à l'acte de « parler avec les noms » s'il ne prenait le temps de déplier les détours narratifs dans l'évocation des mondes sémantiques. Pratiquer les lieux, autrement dit se rendre concrètement sur les lieux, fait partie de

sa méthode ethnographique : pour entendre pleinement les explications des récits, l'écoute doit se coupler d'une expérience concrète et d'un souvenir ancré dans le corps de l'auditeur, du marcheur, du promeneur⁶. De la même manière, il serait tout à fait vain de prétendre analyser le texte de Sembène Ousmane au premier degré, en se fondant sur une analyse strictement historique des faits rapportés. Bien plutôt, il est nécessaire de déplier les chemins pris par les détours de la fiction pour rendre compte de la densité des métaphores et des mondes sémantiques qui y sont inclus.

*

Revenons au reflet des violettes. Proust notait déjà que la Parme rêvée ne coïncidait pas avec la Parme réelle : que le souvenir littéraire prenait le pas sur la réalité, que la vérité métaphorique prenait le pas sur la vérité littérale. Mais cette suppression du sens premier est bien sûr uniquement temporaire : elle n'a d'intérêt que de libérer un instant l'apparition d'une rêverie, d'un récit, d'une métaphore. Or, entre ces deux univers, il y a un lien nécessaire, une relation « guidée » : plus précisément, la densité de la rêverie trouve son origine dans le frottement des univers sémantiques entre eux, dans le tremblé, dans le flou de la référence. C'est l'indécision sur le niveau de la référence qui rend la rêverie intéressante : Parme est et n'est pas tout à la fois la douceur stendhalienne.

Dans l'une de ces phrases courtes dont Proust a le secret entre deux longues périodes, il est dit de ces images autour des toponymes :

« Peut-être même la simplification de ces images fut-elle une des causes de l'empire qu'elles prirent sur moi. » (Proust, 1954 : 382)

L'on touche ici à la qualité du nom propre : son extrême concision, et donc à la manière d'un précipité en chimie, la concision de l'image qu'il porte avec lui. Cette densité explique la force des images relayées. En effet, les récits traités par Keith Basso sont-ils tous des histoires courtes, qui valent par leur maxime finale ou par l'image finale de leur résolution, à la différence d'autres genres oraux qui existent par ailleurs chez les Apaches comme les mythes ou les sagas (2016 : 77).

Bibliographie

- BASSO Keith H., 1979. *Portraits of « The Whiteman ». Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- , 1996. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

6. Voir, par exemple, des lieux « dépareillés », que les changements climatiques ne rendent plus conformes à leur désignation pp. 36-37 (« L'eau des serpents »), voir aussi pp. 137-138 une description de l'expérience concrète des lieux et de leur relation au corps de l'individu qui les contemple (« l'introspection topographique »), ou voir p. 142 l'analyse des « modes d'habitations » des lieux.

- , 2016. *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert. Paysage et langage chez les Apaches occidentaux*, Bruxelles, Zones Sensibles-Les Belles lettres.
- BERTHO Elara, 2011. Sarraounia, une reine africaine entre histoire et mythe littéraire (Niger, 1899-2010), *Genre & Histoire* 8 (<http://genrehistoire.revues.org/1218>).
- , 2016. Filmer la résistance à la colonisation, *Cahiers d'études africaines* 224, 4, pp. 875-890.
- , 2017. Noms de pays apaches : un univers dans un toponyme. À propos de Keith Basso, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*, *Cahiers de littérature orale*, 81, pp. 207-216.
- CHARBONNEL Nanine et Georges KLEIBER (éds), 1999. *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, Presses universitaires de France.
- GLOWCZEWSKI Barbara, 2016. *Rêves en colère : avec les Aborigènes australiens*, Paris, Pocket.
- LAKOFF George et Mark JOHNSON, 1985. *Les métaphores dans la vie quotidienne*, trad. Michel De Fornel, Paris, Éditions de Minuit.
- LENCLUD Gérard, 1994. Qu'est-ce que la tradition ?, in *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel.
- MAMANI Abdoulaye, 1992. *Sarraounia : le drame de la reine magicienne*, Paris, L'Harmattan, coll. Encre noire.
- OUSMANE Sembène, 1962-1982. « Samori », scénario inédit, 3 tomes, Dakar, ms.
- PERSON Yves, 1968-1975. *Samori, une révolution dyula*, Paris, IFAN, Centre de recherches africaines.
- PROUST Marcel, 1954. Nom de pays : le nom, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade.
- RICŒUR Paul, 2007 (1^e éd. 1975). *La métaphore vive*, Paris, Le Seuil.
- RODET Marie et Fanny CHALLIER, 2014. *The Diambourou. Slavery and Emancipation in Kayes - Mali*, SOAS, documentaire, 23 min (en accès libre : <https://vimeo.com/245704895>).
- RIFFATERRE Michael 1983. *Sémiotique de la poésie*, Paris, Éditions du Seuil.
- SOPHIA A. et S. MARMARIDOU, 1989. Proper names in communication, *Journal of Linguistics* 25, 2, pp. 355-372.
- WEE Lionel, 2006. Proper names and the theory of metaphor, *Journal of Linguistics* 42, 2, pp. 355-371.

Métaphore et argumentations : le cas des proverbes

par

Georges KLEIBER

Notre contribution porte sur l'argumentation dans les proverbes non littéraux ou non compositionnels, plus couramment appelés « proverbes métaphoriques », qu'illustrent (1) et (2) :

- (1) « Il n'y a pas de roses sans épines »
- (2) « Chat échaudé craint l'eau froide »

Avec pour but de mettre en relief quelle est l'argumentativité en propre qui découle de la métaphoricité de ces proverbes non compositionnels ou non littéraux. Que les proverbes en général aient un rôle argumentatif n'est pas un *scoop*, puisque quasiment tous les auteurs¹ qui se sont penchés sur eux leur ont reconnu une telle dimension². Par contre, mis à part Tamba (2000b et 2012b) et Bonhomme (2016), ils n'ont guère accordé d'attention à la quote-part argumentative qu'apporte la métaphore à cette argumentativité inhérente qui leur est attribuée.

Pour bien cerner et mesurer à sa juste valeur cette spécificité argumentative qui découle de l'habit métaphorique des proverbes non littéraux, il convient au préalable, dans une rapide première partie, d'explicitier en quoi consiste exactement le pouvoir argumentatif que possèdent intrinsèquement tous les proverbes, aussi bien littéraux que non littéraux. Cela est d'autant plus indispensable qu'une telle explicitation n'est généralement pas faite, les parémiologues se contentant le plus souvent de signaler le caractère argumentatif – sémantique et/ou pragmatique – des proverbes en l'illustrant d'un ou deux exemples bien choisis. Ce n'est qu'après une telle analyse que nous pourrons, dans la deuxième partie, mettre au jour la part « argumentative » qui relève de la métaphoricité des proverbes non littéraux ou non compositionnels. Nous essaierons de montrer que le pouvoir argumentatif « particulier » de ce type de proverbes a pour origine leur double face « rhétorique », une face métaphorique tournée vers l'application des proverbes et une face allégorique ou « synecdochique » dirigée vers le sens formulaire. Chemin faisant, on le verra, c'est toute la problématique du

1. Voir à ce sujet Tamba (2000a-b et 2012a-b) et le chapitre XVI *Proverbe et argumentation* de Villers (2014).

2. « Il est courant dans la conversation familière de citer un proverbe pour renforcer la crédibilité d'une explication ou le bien fondé d'un conseil » (Tamba, 2000b : 46).

sens des proverbes et de leur fonctionnement métaphorique et non métaphorique (ou littéral) qui se trouvera placée au cœur même du débat. Pour mener à bien ce parcours « argumentatif » dans le territoire des parémies, et tout spécialement dans celui des parémies imagées, nous mettrons à contribution certains de nos travaux antérieurs sur les proverbes, notamment ceux relatifs à la définition des proverbes (Kleiber, 1989a et 2000a), à leur statut de dénomination (Kleiber, 1999a-b, 2000b, 2005, 2010a, 2012, 2014 et 2019a) et à la place qu'y occupe la métaphore (Conenna et Kleiber, 2002 ; Kleiber, 2004, 2007, 2008, 2010a, 2011, 2017b, 2018 et 2019b) et ceux qui ont porté plus précisément sur la généralité. Les critiques positives et négatives qu'ils ont suscitées nous ont conduit à abandonner, modifier, rectifier ou encore compléter tel ou tel point de nos analyses. Elles ont aussi soulevé de nouvelles questions qui nous ont aidé à mieux saisir la complexité sémantique des proverbes, celle des métaphoriques en particulier, et donc à mieux aborder aussi la question de leur argumentativité.

Argumentation et proverbes en général

Quatre niveaux sont à prendre en considération, où émerge une force argumentative qui va croissant d'un niveau à l'autre :

- i- le statut de phrase générique des proverbes ;
- ii- le type particulier de phrase générique qu'ils constituent ;
- iii- leur statut de dénomination ;
- iv- leur indétermination « ontologique ».

Proverbes : phrases génériques en général et argumentation

En tant que phrases génériques, les proverbes héritent du pouvoir inférentiel qui découle du caractère nomique ou *law-like* (Dahl, 1985), c'est-à-dire non accidentel ou non contingent, de ce type de phrases et donc également du pouvoir argumentatif qui en est une manifestation possible, argumentativité unanimement signalée dans la littérature, sous différentes étiquettes, et qui peut revêtir différentes formes dans le discours, dont Riegel (1987 : 97-98) en donne un aperçu assez complet pour les proverbes du type « Qui dort dîne ». Pour Anscombe (1994 : 106), par exemple,

« le proverbe dénote un *topos*³, c'est-à-dire le garant d'un raisonnement qui fait passer, dans un raisonnement, du chaînon P au chaînon Q »

Nous nous contenterons à ce premier niveau de l'exemple (3), qui montre qu'une phrase générique simple et un proverbe peuvent jouer le même rôle argumentatif :

- (3) Paul veut réussir. Il s'entraîne six fois par jour,
 (a) car l'entraînement est nécessaire pour progresser
 (b) car « c'est en forgeant qu'on devient forgeron ».

3. Rappelons qu'un *topos* est « un principe général sous-jacent à un enchaînement argumentatif présenté dans un discours » (Ducrot, 1995 : 85). Voir aussi Anscombe (1994, 1995, 2012a-b).

On pourrait s'arrêter là, comme le font la plupart des commentateurs, lorsqu'ils touchent à la veine argumentative des proverbes et illustrer avec des exemples glanés ça et là ce pouvoir argumentatif, mais, en n'allant pas plus loin, on manque de voir ce qui en est à l'origine et, d'autre part, on passe à côté de ce qui distingue l'argumentativité des proverbes de celle des phrases génériques et de celle des autres phrases sentencieuses tels les dictons.

Des phrases génériques d'un type particulier : « cas restreints » / « occasions restreintes »

Toute phrase générique ne peut accéder au stade de proverbe (et de dicton). Il faut que ce soit une phrase générique à « cas restreints » ou à « occasions restreintes » (Kleiber, 1987), c'est-à-dire une phrase générique qui porte, non pas directement sur les entités, mais sur les entités prises ou considérées dans tel cas ou à telle occasion. Autrement dit, (5), mais non (4), peut prétendre devenir proverbe, parce que (5) seul présente l'entité « chien » dans telle ou telle situation :

(4) Les chiens mordent / Les chiens peuvent mordre

(5) Les chiens qui ont faim peuvent mordre / Les chiens, quand ils ont faim, mordent

De là l'utilité argumentative des proverbes et dictons : ils nous apportent des informations génériques sur ce qui se passe ou doit se passer ou peut se passer lorsqu'on a affaire à telle ou telle entité placée ou saisie dans telle ou telle circonstance ou si l'on est face à telle ou telle situation. En d'autres termes, ils nous apprennent quelque chose, non pas directement sur les entités « sortales », c'est-à-dire celles qui constituent ou structurent notre ontologie, tâche dont se chargent les dictionnaires, mais sur les conséquences qu'entraîne leur façon d'être ou de paraître dans telle ou telle situation.

Le facteur dénominatif

Le statut de dénomination⁴, c'est-à-dire le fait de voir dans les proverbes des dénominations ou *names* de faits génériques (Kleiber, 2014, 2019a) a trois conséquences sur la dimension argumentative des proverbes et dictons. La première est d'en faire des « arguments d'autorité » (*argumentum ad verecundiam* ou *argumentum ad potentiam*), c'est-à-dire des arguments qui accordent de la valeur à un propos en fonction de son origine plutôt que sur la base du raisonnement. En effet, la dénomination, par présupposition inhérente, impose aux usagers l'existence de ce qu'elle dénomme, en l'occurrence, la vérité de la prédication générique. La deuxième est de hisser au rang de vérité stéréotypique ou vérité *a priori*, ou du « généralement vrai pour tout locuteur » (Kleiber, 1988 et 1989b) ou encore de la « ON-vérité » (Berrendonner, 1981) des états de choses qui n'occupent généralement pas une telle place dans la conscience commune. Soit le proverbe « Qui aime bien châtie bien » et son interprétation

4. Qui continue de faire débat aujourd'hui.

standard 'Il faut être sévère avec ceux qu'on aime bien'. On observe que le prédicat « être sévère » ne fait pas partie de la situation stéréotypique « quand on aime bien quelqu'un ». C'est, comme nous l'avons souligné en 1989, plutôt le contraire qui se produit généralement. Troisième conséquence enfin, la présupposition les destine à des emplois uniquement argumentatifs, c'est-à-dire des emplois où une phrase générique sert de fait déjà établi ou présupposé pour expliquer, justifier, prescrire ou illustrer une situation discursive particulière.

Sous-détermination des proverbes

Même si nous avons plus recouru aux proverbes qu'aux dictons, le potentiel argumentatif mis en avant jusqu'ici est aussi bien l'apanage des seconds que des premiers. Il n'est toutefois pas tout à fait le même, parce qu'ils se séparent sur un point qui s'avère décisif pour leur distinction : l'entité ontologique saisie dans le « cas restreint » ou à telle ou telle « occasion » est déterminée lorsqu'il s'agit des dictons, mais apparaît comme sous-déterminée quand on a affaire aux proverbes⁵. Alors qu'un dicton comme (6) :

(6) Rosée du soir, il va pleuvoir

ne s'applique qu'à la rosée, les proverbes, littéral comme (7) et métaphorique comme (8) :

(7) À petites causes grands effets

(8) Il n'y a pas de roses sans épines

présentent une indétermination qui se traduit par leur possibilité de s'appliquer à des entités de domaines tout à fait différents, comme le montrent (9) et (10) :

(9a) « À petites causes grands effets » [en titre d'un article de la presse sportive qui relate que l'équipe du Bayern de Munich a perdu le match, parce que son avant-centre Mario Gomez, n'ayant pas bien lacé ses chaussures, a manqué son pénalty].

(9b) [Un barrage hydraulique cède à cause d'un tout petit trou à sa base] « À petites causes grands effets » (commentaire d'un ingénieur des Travaux publics).

(10a) [dit par une mère pour encourager son fils, qui veut devenir un grand pianiste, mais rechigne à exécuter les fastidieuses gammes de l'apprenti, à persévérer dans l'apprentissage] « Il n'y a pas de roses sans épines ».

(10b) [dit par une copine à Violaine qui se plaint de ce que son mari a un boulot qui lui plaît, mais qui lui rapporte peu] « Il n'y a pas de roses sans épines ».

Les proverbes ont par là même un pouvoir argumentatif qui s'avère plus étendu et plus fort que celui des dictons. Il est tout d'abord plus vaste, moins corseté, parce que la vérité des proverbes, étant donné leur transdomanialité intrinsèque, a un terrain d'application qui n'est pas limité à un domaine précis, déterminé, comme celui des dictons. Il apparaît ensuite beaucoup plus fort que celui des dictons, parce que leur potentiel argumentatif est valide à un niveau plus abstrait, transsituationnel ou transdomanial. Il s'avère aussi plus utile cognitivement, dans la mesure où le polymorphisme des proverbes les prédestine à des types de situations particulières virtuelles, qui peuvent être « inédites »,

5. Pour plus de détails, voir Kleiber (2004, 2007, 2008 et 2010a, 2011 et 2017a).

ce qui n'est pas le cas des dictons dont l'aire d'application, parce que définitoirement saturée, ne peut accueillir des situations non encore rencontrées.

Proverbes métaphoriques et argumentation

Nous pouvons aborder à présent la deuxième question de notre enquête, celle qui porte sur la valeur argumentative spécifique qu'entraîne pour un proverbe la tenue métaphorique : qu'apporte de plus sur le plan argumentatif le fait d'être un proverbe métaphorique ? Trois propriétés contribuent directement à la particularité argumentative des proverbes métaphoriques :

- a- une expressivité plus grande due à la livrée métaphorique,
- b- une double figuralité, horizontale et verticale,
- c- une compréhension et un renforcement de l'amont par l'aval.

Expressivité figurale des proverbes métaphoriques

Ce qui caractérise les énoncés sentencieux en général, c'est l'expressivité : ce sont des manières de parler expressives, des « formules », comme le souligne le sous-titre de l'ouvrage de Schapira (1999) : *Proverbes et autres formules*. Leur expressivité est due à différents facteurs, amplement détaillés et discutés dans la littérature : autonomie, concision, structures syntaxique, rythmique et prosodique, archaïsmes, etc. La métaphore, dans l'acception large de figuralité, en est un des éléments les plus marquants. Comme parler métaphoriquement, c'est, pour la conscience commune, parler de façon imagée, de façon « concrète », c'est utiliser des représentations qui « mettent en figure » le sens que l'on veut communiquer, les proverbes métaphoriques présentent une expressivité beaucoup plus forte et plus frappante que celle des proverbes dits *littéraux*. Un proverbe « littéral » du type de (11) :

(11) L'union fait la force

paraît en effet beaucoup moins expressif qu'un proverbe « métaphorique » comme (12), parce qu'il lui manque la figuralité, le côté concret qui se caractérise par le caractère imagé ou encore scénique de celui de (12) :

(12) Pierre qui roule n'amasse pas mousse

Cette inhérente expressivité plus forte des proverbes métaphoriques leur confère un pouvoir argumentatif également plus fort que celui des proverbes littéraux. L'imagerie contribue à renforcer une expressivité, qui repose plus sur le « plaisir » que sur le rationnel, plus sur l'esthétique que sur la démonstration et, surtout, qui, d'une part, est plus « économique » et plus « convaincante », comme le rappelle le lieu commun « Mieux vaut une image qu'un long discours », et, qui, d'autre part, s'avère rétive à la contestation – il est difficile d'argumenter contre une image. Il s'ensuit que ces appâts figuraux dont se chargent les proverbes métaphoriques développent plus que ne le font les proverbes littéraux par leur attraits formels,

« l'une des principales formes d'argumentation relevées par Grize (1982) : celle par séduction » (Bonhomme, 2016 : 250),

dont la finalité naturelle est celle de « séduire pour subjuguer » comme le note Rodegem (1984 : 124-128).

On pourrait s'en tenir là pour ce qui est du « pouvoir de séduction » supérieur des proverbes métaphoriques et conclure en disant qu'ils ont une « figure » plus séduisante que celle des proverbes littéraux. Mais ce serait passer à côté de ce qui fait véritablement leur spécificité figurale et qui, comme on le verra, explicite beaucoup mieux en quoi consiste exactement l'argumentativité spécifique aux proverbes métaphoriques.

Le plus souvent les proverbes métaphoriques sont traités dans le cadre plus général des métaphores lexicales⁶, ce qui est tout à fait légitime, puisque cela permet d'analyser les proverbes particuliers en mettant en relief les stéréotypes et les matrices figurales sur lesquelles roulent ces proverbes. On arrive ainsi à dégager, d'une part, des régularités analogiques plus ou moins fortes, des schèmes récurrents de métaphoricisation, appelés *matrices praxéologiques* chez Bonhomme (2016) ou *molécules sémiques* chez Gréa (2014), qui structurent la forme interne des proverbes en décortiquant les potentialités métaphoriques de leurs constituants lexicaux et, d'autre part, des axes de classification externes domaniaux, surtout exploités, avec plus ou moins de bonheur, par les recueils et dictionnaires de proverbes, qui permettent diverses organisations d'ensemble du champ parémique. Mais si on en reste à ce genre d'approches, tout à fait légitimes, répétons-le, on court le risque d'enfermer les métaphores proverbiales dans les corsets-modèles des métaphores standard, expressions idiomatiques en tête. Avec un quadruple risque : (i) celui de mettre sur le même niveau expressions idiomatiques et proverbes métaphoriques – erreur commise sporadiquement par Lakoff et Turner (1989) – ; (ii) celui, déjà évoqué, de ne retenir comme proverbes que les proverbes métaphoriques et (iii) celui de considérer comme proverbes métaphoriques des proverbes qui ne le sont pas vraiment, dans la mesure où ils ne le sont pas globalement, mais uniquement partiellement, un de leurs constituants seulement étant en livrée métaphorique (soit métaphore lexicale, soit expression idiomatique) et (iv) celui de « ne capte[r] aucune caractéristique propre au mécanisme métaphorique du proverbe » (Tamba, 2000b : 41)⁷.

Le risque (iii) mérite explication, parce qu'on ne voit pas *a priori* pourquoi un proverbe qui comporte une métaphore lexicale ou une expression idiomatique ne serait pas un proverbe métaphorique. La raison en est simple : une partie métaphorique ne suffit pas à rendre le tout, c'est-à-dire la phrase entière, métaphorique. Il n'y a proverbe métaphorique que si la phrase générique entière est employée métaphoriquement et non seulement un de ses constituants. La présence d'une métaphore lexicale ou d'une expression idiomatique dans un proverbe ne suffit ainsi pas à faire d'un proverbe un proverbe métaphorique. Malgré son constituant métaphorique « être chauve par derrière »⁸, le proverbe (43) n'est pas un proverbe métaphorique, parce qu'il porte

6. Ce que Tamba (2000b : 40) appelle le « cadrage rhétorique », qui consiste en une « mise en relation métaphorique des termes de la formule proverbiale ».

7. Tamba rappelle à ce propos la prévision de Taylor (1931 : 141) : « une application des règles et des subdivisions rhétoriques classiques n'amènera à la lumière rien d'intéressant ou d'important ».

8. Voir aussi « La vengeance est un plat qui se mange froid » qui est souvent donné comme proverbe métaphorique, parce qu'il renferme le prédicat métaphorique « être un plat qui se mange froid ».

sur une entité non métaphorique, à savoir 'la chance', avec comme leçon 'la chance ne se présente pas une deuxième fois' ou 'il faut saisir la chance quand elle passe' :

(43) La chance est chauve par derrière

Il en va de même de la sentence (44) :

(44) Le vin est le lait des vieillards

provenant de Platon, que Bonhomme (2016 : 248) analyse comme étant un proverbe métaphorique. Or, si c'est bien une phrase qui contient une métaphore, ce n'est pas pour autant un proverbe métaphorique : l'expression « le vin » n'a rien de métaphorique et donc la phrase entière, qui porte effectivement sur le vin en tant que vin, n'est pas une phrase générique métaphorique. La phrase contient, certes, une métaphore lexicale classique, celle de « le lait des vieillards » pour 'le vin des vieillards', mais cette métaphore qui ne touche qu'une partie de la phrase, ne suffit pas à faire de cette sentence un proverbe métaphorique. Et si on se rappelle les résultats de nos analyses sur les occasions ou cas restreints (*supra*), cet énoncé de Platon ne peut même pas prétendre au statut de proverbe ou de dicton. Ceci montre bien le danger auquel on s'expose si l'on traite directement les proverbes métaphoriques comme étant uniquement des faits de métaphores lexicales standard ou des questions de figuralité idiomatique classiques.

Comment les aborder alors ? En essayant de voir en quoi consiste en général leur figuralité et non en essayant d'expliquer les raisons d'être figurales de tel ou tel proverbe particulier. Pour saisir pleinement cette particularité « métaphorique » ou « figurale » propre aux proverbes dits « métaphoriques », il convient tout d'abord d'observer qu'il s'agit d'une « figuralité » double, tout à fait originale, qui coulisse sur deux axes différents : horizontalement et verticalement.

Une figuralité horizontale

Cette « figuralité » s'exprime d'abord, horizontalement, dans l'emploi discursif pour une situation qui n'est pas de la catégorie ou du type de celle du sens littéral, ce que Gomez-Jordana Ferary (2014 : 556) appelle « application analogique du modèle de raisonnement à une situation spécifique ». Sur ce point, il y a unanimité :

« L'application du proverbe à la situation extra-linguistique est, comme le souligne Schapira (1997 : 37), généralement métaphorique. »

Mais pour beaucoup d'analystes, elle n'est que secondaire⁹ ou se voit même délaissée au profit de la seule figuralité verticale, alors qu'à nos yeux, c'est cet emploi transcategoriel qui justifie le mieux la caractérisation des proverbes du type de (1) de notre introduction comme étant des proverbes métaphoriques et non littéraux, comme nous l'avons montré dans Conenna et Kleiber (2002). La raison en est que, si l'on considère une phrase reconnue comme proverbe de la même manière que l'on considère une unité lexicale telle que « chien », « maison », etc., ce qui saute immédiatement aux yeux c'est

9. Tamba ne lui consacre que deux pages en conclusion (2012b : 195-196), alors que la relation entre les deux sens d'un proverbe métaphorique occupe le reste de l'article.

la dimension figurale verticale et non horizontale : le sens phrastique du proverbe est, comme nous le verrons ci-dessous, une « image » ou « figure » du sens conventionnel du proverbe. Il s'ensuit tout naturellement un oubli du fonctionnement « horizontal » métaphorique du proverbe au profit de cette figuralité verticale. Or, la dimension « horizontale » nous semble fondamentale, pour deux raisons. La première est qu'elle est à l'origine de la genèse des proverbes¹⁰ et la seconde est que son fonctionnement correspond directement à celui d'une unité lexicale en emploi métaphorique, alors qu'il n'en va plus ainsi du côté de la figuralité verticale, où existent différents modèles d'interprétation (*cf.* ci-dessous p. 71, Un « argument par illustration »).

On rappellera, pour ce qui est de cette seconde raison, que les proverbes non littéraux du type de (1) méritent d'être considérés comme *métaphoriques* pour le même motif que celui qui sert à justifier l'emploi *métaphorique* d'une unité lexicale ou polylexicale¹¹, à savoir celui d'une application référentielle à des catégories¹² ou situations qui sont incompatibles avec celles mises en scène par le sens littéral du proverbe¹³. C'est ainsi que les proverbes de (1) peuvent porter sur des situations qui se révèlent incompatibles avec celles des moines et de leurs habits, des pierres roulantes et de la mousse, des chats brûlés qui ont peur de l'eau froide, de la vente prématurée de la peau des ours ou encore des roses et de leurs épines. Le dernier proverbe de (1) « Il n'y a pas de roses sans épines » peut être utilisé, comme nous l'avons vu ci-dessus avec (33-36), par une mère pour encourager son fils, qui veut devenir un grand pianiste, mais qui regimbe à faire des gammes, à persévérer dans l'exécution de ces exercices fastidieux. Les deux situations, la littérale, celle des roses avec leurs épines, et celle pour laquelle on utilise (33), à savoir la situation de l'apprenti pianiste qui rêve d'être un virtuose, mais qui rechigne à faire ses gammes, n'ont *a priori*, similairement au cas d'une métaphore bien « culottée » comme « Achille est un lion », rien à voir l'une avec l'autre. De même que la catégorie « homme » est incompatible avec celle des lions, de même la situation du pianiste qui, pour bien savoir jouer du piano, est obligé de passer par d'ingrater gammes est incompatible avec celle des roses ornées d'épines. Ajoutons encore (45) :

(45) Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué

qui peut être utilisé pour une situation où il n'y a pas d'ours à tuer ni de peau à vendre, mais, par exemple, pour celle où un cycliste qui lève les bras en signe de victoire avant de franchir la ligne d'arrivée et se fait ainsi coiffer sur le fil par un concurrent.

10. Voir Conenna et Kleiber (2002) pour une description détaillée de la place qu'occupe le mécanisme d'analogie dans la première étape de la proverbialisation d'une phrase générique.

11. Dans la littérature sur la métaphore, on parle de déviance, délit référentiel, inconvenance sémantique, prédication impertinente, anomalie sémantique, incongruité conceptuelle, rupture avec la logique, attribution insolite, usage non normal, incompatibilité, contradiction avec la logique, déféctuosité, coup de force, incohérence, etc.

12. En postulant le trait [+ Homme] pour la métaphore (Lakoff et Turner, 1989 ; Kleiber, 1989a et 2000a ; Anscombe, 1994, etc.), on peut analyser le processus métaphorique comme représentant une projection du domaine non humain sur le domaine humain. Nous avons abandonné ce trait depuis.

13. Il faudrait compléter ce critère avec celui de « mono-occurrence » qui permet de séparer la métaphore de la métonymie et de la synecdoque qui obéissent elles au principe de « double occurrence » (Conenna et Kleiber, 2002).

Le point essentiel est que ces transferts ont lieu à un même niveau. Dit autrement, la figure du proverbe métaphorique vaut pour une situation ou une autre « figure » de même niveau, d'où notre appellation de figuralité *horizontale*. Il s'agit là de l'emploi métaphorique « classique », transversal, d'un domaine à l'autre, aspect que nous avons abordé en détails avec Mirella Conenna (Conenna et Kleiber, 2002) en retraçant la genèse du proverbe (46) :

(46) On ne tire pas sur une ambulance

et qui « s'accorde, comme l'observe Tamba (2012b : 196), avec la description aristotélicienne des *proverbes métaphoriques* en dépit de l'écart qui existe entre nos conceptions actuelles de la métaphore et la *metaphora* d'Aristote »¹⁴.

Une figuralité verticale

Mais il y a aussi une autre figuralité, la verticale, qui coulisse sur l'axe abstrait-concret, où la situation exprimée par le sens dit *littéral* est utilisée comme la « figure » ou la représentation concrète ou imagée de la situation du sens du proverbe métaphorique¹⁵. C'est cette « figuralité » qui est généralement visée par l'appellation de proverbe *métaphorique*, le proverbe ayant un sens « littéral » – le sens compositionnel de la phrase proverbiale – et un sens « figuré », celui du sens conventionnel attaché au proverbe¹⁶. Ainsi la situation « littérale » décrite par le proverbe (47) :

(47) Chat échaudé craint l'eau froide

sert ainsi de « figure » à la situation du sens proverbial ('Quand on a été victime d'un phénomène, on se méfie d'un phénomène du même type, mais pour lequel il n'y a normalement pas de raison de se méfier).

De quelle « figure » s'agit-il ? Là, les avis divergent. Plusieurs réponses peuvent être envisagées :

- (a) en termes d'*allégorie*,
- (b) deux réponses en termes de *métaphore*,
- (c) une réponse en termes de *synecdoque*.

(a) En termes d'allégorie

Comme le souligne Tamba (2000b : 43, 47-49 et 2015) à qui nous devons ces précisions, la rhétorique classique depuis Aristote range le proverbe métaphorique sous la bannière de l'*allégorie*. Comme elle est une figure qui « dit une chose et en signifie une

14. C'est, comme le signalent Tamba et Villers (2014), dans *Ars Rhetorica* (III, xi, 14) qu'Aristote a défini le proverbe comme « un type de métaphore ». Tamba (2012b : 196) apporte à ce sujet une précision essentielle : il s'agit d'une métaphore de « l'espèce à l'espèce » (*eidōs* étant traduit dans l'édition Flammarion de 2007 par « espèce » et non par « genre » comme dans celle des Belles Lettres).

15. Tamba (2000b : 51), qui a fort bien entrevu les deux niveaux de la dimension figurale verticale, parle de l'appariement d'une « généralité empirique » (concret) et d'un « principe explicatif général » (abstrait).

16. « Un proverbe est considéré comme métaphorique quand son sens phrastique fournit une image exemplaire de la règle générale ou de l'ordre du monde qu'enregistre son sens formulaire général » (abstrait). D'où les emplois synonymiques de proverbe *métaphorique*, *imagé* ou *figuré* » (Tamba, 2000b : 44). Voir aussi Tamba (2012b : 184-186).

autre » (Donat¹⁷), l'allégorie est proche de la métaphore. Elle s'en différencie toutefois par un fait essentiel : contrairement à la métaphore où le « double sens » reste cantonné à un mot ou une expression, l'allégorie concerne toute la phrase, comme le mettent en évidence [a] l'opposition qu'établit Dumarsais (1730, éd. Douay-Soublin, 1988 : 147) entre *métaphore* et *allégorie* et [b] l'ambivalence par laquelle Fontanier définit dans son *Commentaire raisonné sur les Tropes de Dumarsais* (1818 : 180) l'allégorie :

[a] « L'allégorie est un discours qui est d'abord présenté sous un sens propre qui paraît tout autre chose que ce qu'on a dessein de faire entendre, et qui cependant ne sert que de comparaison pour donner l'intelligence d'un sens qu'on n'exprime point.

La métaphore joint le mot figuré à quelque terme propre. Par exemple, *le feu de vos yeux, yeux*, est au propre : au lieu que dans l'allégorie tous les mots ont d'abord un sens figuré, c'est-à-dire, que tous les mots d'une phrase ou d'un discours allégorique forment d'abord un sens littéral qui n'est pas celui qu'on a dessein de faire entendre [...]. » (Dumarsais)

[b] « L'allégorie la plus courte présente nécessairement *d'un bout à l'autre*¹⁸ un double sens absolu, un sens littéral et un sens figuré. » (Fontanier)

Comme les proverbes pour être métaphoriques doivent présenter un « sens double » – le sens littéral ou compositionnel et le sens figuré ou proverbial – et que, élément crucial comme nous l'avons vu ci-dessus, ce « sens double » doit concerner, non pas seulement une partie de la phrase, mais la phrase tout entière, les proverbes métaphoriques peuvent être considérés, pour ce qui est de la figuralité verticale, comme relevant de l'allégorie et non plus de la métaphore. Au lieu de parler de proverbes métaphoriques, on peut donc parler avec Dumarsais de « proverbes allégoriques »¹⁹. Mais les deux conditions définitoires que sont le « double sens » et la complétude aboutissent à une vaste catégorie de figures²⁰, dont l'hétérogénéité nuit grandement à sa pertinence. S'y ajoute l'élément analogique ou de comparaison censé relier les deux sens de cette dualité sémantique, qui n'est pas aussi évident que ne le donne à penser la définition [a] de Dumarsais donnée ci-dessus. La différence entre une métaphore du type de « le feu de vos yeux » et la figuralité verticale d'un proverbe métaphorique ne réside pas seulement dans une différence de portée figurale, à savoir que dans le cas de la métaphore, il reste un élément « propre » (cf. « yeux »), alors qu'il n'en subsiste point dans un proverbe métaphorique. C'est aussi le fonctionnement du double sens du proverbe métaphorique qui s'avère différent de celui d'une métaphore lexicale comme « le feu de vos yeux ». À nos yeux, il n'y a pas d'analogie ou de comparaison dans la

17. Cité d'après Tamba (2015), qui a elle-même emprunté cette définition du Donat (IV^e siècle ap. J.-C.) à Douay-Soublin (1988).

18. C'est nous qui soulignons *via* les italiques l'importance de ce constituant.

19. « les *proverbes allégoriques* ont d'abord un sens propre qui est vrai, mais qui n'est pas ce que l'on veut principalement faire entendre » (Dumarsais, 1730, éd. Douay-Soublin 1988 : 150).

20. Douay-Soublin (1988 : 278) rappelle que « tout propos à double sens relève de l'allégorie, qui forme donc un vaste genre aux multiples espèces ; certaines d'entre elles ont reçu de la tradition un nom qui les distingue : l'ironie [...] ; l'antiphrase [...] ; l'énigme qui cache ce qu'elle signifie, [...] ; la parémie ou proverbe appliqué [...] ».

figuralité verticale des proverbes métaphoriques²¹ et cette absence conduit plutôt à renoncer à voir dans cette figuralité un cas d'allégorie.

(b) *En termes de métaphore*

Si l'on opte pour la solution de la métaphore, il ne peut évidemment plus s'agir de la métaphore standard, celle de la figuralité horizontale, où un mot ou une expression se trouve employée de façon « impertinente » pour des entités de catégories incompatibles. Mais deux solutions restent ouvertes. La première, c'est de considérer qu'il s'agit de « métaphores conceptuelles » (Lakoff et Johnson, 1985), c'est-à-dire de métaphores où ce n'est plus l'usage transgressif d'un mot qui est en cause, mais celui d'un concept, un concept-source étant utilisé pour un concept-cible (cf. la métaphore LE TEMPS C'EST DÉ L'ARGENT). La seconde, c'est d'y voir, en faisant jouer un sens de *métaphore*, totalement méconnu, mais fort en vogue actuellement (Kleiber, 2015 et 2016), des « métaphores d'objets ou d'entités ».

Dans le premier cas²², les proverbes métaphoriques sont vus comme étant des exemplifications d'une métaphore conceptuelle qui a pour effet de représenter le générique (ou situation générique) au moyen du spécifique (ou d'une de ses situations spécifiques). Grâce à la métaphore conceptuelle *GENERIC IS SPECIFIC* (Lakoff et Turner, 1989 : 165)²³, le général se trouve saisi *via* le particulier :

« *The GENERIC IS SPECIFIC metaphor thus allows us to understand a whole category of situations in terms of one particular situation.* »

Le proverbe (47) « Chat échaudé craint l'eau froide » exemplifie ainsi *GENERIC IS SPECIFIC*, puisque la situation générique 'Quand on a été victime d'un phénomène, on se méfie d'un phénomène du même type qui est sans risque ou d'un risque moindre' se trouve donnée par la situation spécifique qui correspond au sens littéral, à savoir celle du chat qui, brûlé par de l'eau chaude, craint ensuite l'eau froide.

Pour le moment, c'est le sens encore totalement méconnu de « métaphore d'objet » qui nous retiendra. Lorsqu'il a ce sens, le nom de *métaphore* ne s'applique plus à un mot ou à une expression – il ne s'agit donc pas d'une métaphore lexicale standard – mais il renvoie à la situation où « un objet » ou une « entité », généralement concrète, est vue comme représentant un autre objet, généralement une entité abstraite (propriété,

21. Nous nous séparons sur ce point de l'analyse de Tamba (2000b, 2012b et 2015).

22. Pour une critique de la proposition de Lakoff et Turner, voir Krikmann (1994) et Tamba (2000b : 50).

23. On soulignera que la métaphore *GENERIC IS SPECIFIC* ne vaut pas seulement pour la relation entre la situation du sens littéral et la situation « générique ». Elle vaut pour toutes les situations auxquelles peut s'appliquer le proverbe : « *Given a particular situation (say, the presidential candidate) and a particular proverb (say, Blind blames the ditch), GENERIC IS SPECIFIC provides a way of understanding that situation metaphorically in terms of the schema evoked by the proverb* » (Lakoff et Turner, 1989 : 165). Avec pour inconvénient majeur celui de faire disparaître l'effet de la figuralité horizontale, qui reste pourtant vivace à chaque emploi. Mais cela provient du fait que cette métaphore conceptuelle *GENERIC IS SPECIFIC* s'applique également aux expressions idiomatiques, où le sens littéral est devenu le plus souvent opaque, de telle sorte que la relation horizontale n'est plus prégnante, comme elle le reste dans le cas des proverbes métaphoriques. La seule relation qui reste active est donc celle entre le sens général et toutes les situations concrètes d'application, même celle du sens littéral.

qualité, affect, sentiment, idées, objets mentaux de différents types, etc.), comme le montre l'exemple suivant :

(48) [article sur la rénovation de la bibliothèque nationale universitaire de Strasbourg. Sous la photo qui montre l'escalier dans le hall]

« Au pied de l'escalier monumental de la nouvelle BNU, métaphore de l'ascension vers les connaissances. » (DNA du 15 juin 2014)

Nous avons vu ci-dessus que l'« objet » ou l'« entité » d'un proverbe était un fait générique. On peut du coup considérer que la figuralité verticale des proverbes non littéraux est un cas de métaphore d'objet par laquelle un fait générique concret représente un autre fait générique, ou vérité générale qui se place sur le niveau abstrait, ce que l'on peut exprimer par une glose maladroite comme (49) :

(49) « *Chat échaudé craint l'eau froide* est une métaphore du fait générique ou de la vérité générale 'quand on a été victime d'un phénomène, on se méfie d'un phénomène du même type pour lequel il n'y a normalement pas de raison de se méfier'. »

Cet emploi de « métaphore » appliqué à la figuralité verticale des proverbes métaphoriques trouve une justification partielle dans le rapprochement qu'il conduit à opérer avec le terme rhétorique d'« emblème »²⁴ souvent convoqué par les parémiologues : un emblème, même si les définitions peuvent plus ou moins varier, c'est également l'emploi d'un « objet » ou d'une entité « concrète » comme représentant d'un autre objet ou d'une autre entité plus abstraite²⁵.

On notera en transition le piquant de cette histoire « métaphorique » : que l'on y voie des cas de la métaphore conceptuelle *GENERIC IS SPECIFIC* ou des cas de métaphores d'objets, les proverbes métaphoriques se révèlent doublement métaphoriques ou, dit autrement, ils donnent lieu simultanément à deux métaphores : à une métaphore de type classique, celle qui se révèle dans leur applicabilité transgressive à des situations normalement incompatibles et celle où le concept ou fait générique de leur sens littéral représente un concept ou un fait supérieur.

(c) *En termes de synecdoque*

L'embaras que peut causer cette caractérisation des proverbes métaphoriques comme des doubles métaphores n'a plus lieu d'être, si l'on choisit de voir dans la figuration verticale un autre cas de figure rhétorique, à savoir la synecdoque. La relation hiérarchique entre le sens littéral et le sens proverbial peut en effet être envisagée comme étant peu ou prou une relation du type hypo/hyperonymique²⁶. Le sens littéral exprime

24. On peut aussi reparler ici d'*allégorie*, mais dans un sens élargi, qui ne concerne plus seulement une figure de discours.

25. Il n'y a toutefois pas équivalence, mais il faudrait une étude plus approfondie pour voir de façon plus précise ce qu'il en est.

26. Dans Kleiber (2000a : 56), nous avons parlé de *montée abstractivo-hypo/hyperonymique*, ce qui a suscité maintes critiques. Nous reconnaissons bien volontiers que le recours à l'opposition hypo/hyperonymique n'est pas totalement adéquat, puisqu'on n'a pas affaire à deux, mais qu'à une dénomination, à savoir celle de niveau hyponymique. Oserai-je encore ajouter que, malgré tout, elle

en effet un cas particulier ou un exemple particulier du cas général qui constitue le sens du proverbe. Le proverbe (50) :

(50) C'est en forgeant qu'on devient forgeron

a pour sens littéral quelque chose comme 'si on s'exerce à l'activité de forger, on devient forgeron'. Ce sens ne renvoie qu'à une application particulière, à une partie en somme, du sens général du proverbe qui est peu ou prou 'si on s'exerce à une activité, on devient un spécialiste ou un expert de cette spécialité'. Il n'y a donc pas de transfert métaphorique « impertinent » et si l'on accepte de voir dans l'emploi d'un hyponyme pour un hyperonyme une synecdoque, c'est plutôt vers elle que l'on doit se tourner, étant donné que l'emploi d'un hyponyme pour un hyperonyme a pu être rangé parmi les synecdoques du type 'l'espèce pour le genre' (Meyer, 1995 et Delhay, 1997)²⁷. Ce fait a conduit des spécialistes du proverbe²⁸ Krikmann (1994 : 12) ou des stylisticiens comme Meyer (1997) à remplacer l'approche métaphorique des proverbes non littéraux par une caractérisation en termes de synecdoque. Meyer (1997) parle de « synecdoque de l'espèce pour le genre » et Krikmann (1994 : 121) de *conceptual synecdoche*, les deux négligeant par là même la figuralité horizontale des proverbes métaphoriques. Ce refus s'explique sans doute par la difficulté qu'il y a à admettre la présence de deux tropes différents dans une même unité linguistique. Comment en effet concevoir qu'un même objet linguistique puisse rhétoriquement être à la fois métaphorique et synecdochique ? Une telle hybridité tropique paraît plutôt relever de la tétatologie des « figures ». Du coup, pour beaucoup d'analystes, adhérer à l'option synecdochique signifiait renoncer à l'option métaphorique ou vice versa.

Or, si on peut discuter²⁹ de la justesse et donc du bien fondé des conceptions et des dénominations utilisées pour rendre compte de la figuralité verticale, soit en termes sémantico-lexicaux d'« hypo/hyperonymie », soit en termes rhétoriques d'« allégorie », ou de « métaphore » (dans le sens de métaphore conceptuelle ou dans le sens émergent de 'métaphore d'objet') ou encore de « synecdoque », on ne saurait remettre en cause le phénomène lui-même, à savoir celui de l'utilisation d'une situation concrète

permet, à la différence d'autres solutions, de bien saisir, – ce qui me paraît l'essentiel – la différence de niveau sémantique.

27. Delhay (1997 : 294) rappelle toutefois que chez Aristote la métaphore recouvrait également le déplacement soit du genre à l'espèce, soit de l'espèce au genre.

28. Pour Norrick (1985 : 107-110), les proverbes métaphoriques prototypiques sont les « complete scenic species-genus synecdochic proverbs », qui sont les plus nombreux, mais il reconnaît aussi l'existence de proverbes figurés métaphoriques, ceux où les deux sens sont unis par une relation de similarité, et de proverbes figurés métonymiques, lorsque les deux sens sont en relation de contiguïté.

29. On trouvera chez Tamba (2000b : 46-50) une critique argumentée et éclairée de toutes ces approches, exception faite de celle en termes de métaphores d'objet. Tamba (2000b : 55) propose à la place de ces mécanismes un « appariement analogique » qui s'appuie sur « la seule homologie des formes logiques sous-jacentes à la double interprétation phrastique et formulaire des proverbes, sans prendre en compte leur valeur référentielle ». Cette solution, qui contribue à occulter la dimension métaphorique horizontale – analogique – des proverbes métaphoriques, présente deux inconvénients. D'une part, on ne voit pas quelles pourraient être ces « homologues de formes logiques sous-jacentes » sans contenu référentiel et, d'autre part, la genèse et la cristallisation en proverbes des phrases génériques employées métaphoriquement contredisent l'absence d'analogie « référentielle » (cf. Conenna et Kleiber, 2002).

particulière pour une situation abstraite ou générique subsumante. On ne peut en effet nier que (50) présente une « figure concrète », celle du forgeron forgeant, qui sert d'image ou de représentation concrète au sens abstrait de (50), sens qu'on ne saurait d'ailleurs, comme déjà signalé plus haut lors de notre séparation des proverbes d'avec les dictons, représenter ou se figurer sans obligatoirement recourir à une image concrète, d'un niveau inférieur. On ne peut donc s'en tenir, comme le propose Tamba, à la seule hypothèse d'un

« fonctionnement argumentatif qui fait porter la métaphore proverbiale, non sur l'ordre général des choses, mais sur le degré de certitude de l'explication qui associe un principe invariant à une régularité empirique » (Tamba, 2000b : 50)

Il y a bien un engagement ontologique entre le niveau des « choses » du sens littéral et celles du sens proverbial, mais le démontrer ici nous ferait digresser et ne changerait en rien le cours de notre analyse.

Les proverbes métaphoriques ont bien deux « figures »

Le point important est que la double dimension figurale des proverbes métaphoriques est bien une réalité. Et on ne saurait la masquer en ne retenant que l'une des deux dimensions ou en fondant les deux en une seule, comme le font Lakoff et Turner (1989)³⁰. Qu'elle est bien réelle est prouvé par un fait curieux relevé par Tamba (2000b et 2012a) : on peut représenter un proverbe métaphorique par deux images, l'une correspondant à la situation littérale et l'autre correspondant à une situation d'application du proverbe. La représentation habituelle est, certes, monofigurative – on représente³¹ généralement un proverbe métaphorique par sa situation « littérale »³² – mais, dans le livre des *Proverbes illustrés* de Taro Gomi³³, les proverbes métaphoriques se trouvent illustrés par deux images : par une image d'une situation ne correspondant pas au sens littéral et par une autre répondant à la situation « littérale » (Tamba, 2012a : 261). Cette double image, dont l'une est libre et non imposée et l'autre est fixée par le sens littéral du proverbe métaphorique, est une preuve tangible de la double figuration qui caractérise les proverbes métaphoriques. La relation de l'image « libre » à l'image littérale correspond à la dimension horizontale, celle de l'applicabilité métaphorique du proverbe, à une situation incompatible de même niveau. La relation de l'image libre et de l'image « littérale » au sens du proverbe correspond à la dimension verticale, la « synecdochique » ou « l'hyponymique », celle

30. Voir *infra* et, pour une analyse plus détaillée, Kleiber (2017a-b).

31. Cf. la coutume qui consiste à représenter les proverbes sur des assiettes de faïence avec le proverbe et un dessin qui le représente.

32. Soulignons que, s'il s'agit de proverbes littéraux, leur représentation correspond aussi à une situation concrète qui est du niveau de celles qui correspondent au sens littéral des proverbes métaphoriques (*supra*). Seule différence et de taille, cette situation n'est pas imposée. On peut en effet « figurer » par différentes situations le sens d'un proverbe dit « littéral ».

33. Tamba (2012a : 261) s'est reportée à Takeda (1990) pour la présentation du livre de Taro Gomi (qui date de 1976).

qui indique que les deux situations ne sont plus incompatibles, mais relèvent toutes deux d'une situation plus abstraite, celle du véritable sens du proverbe.

Il n'y a donc pas d'impasse tropologique et donc rien de bizarre au fait qu'un même proverbe puisse être dit à la fois métaphorique et synecdochique / allégorique ou être doublement métaphorique ou encore présenter « deux figures », etc. Notre analyse en termes de figuralités horizontale et verticale permet de comprendre pourquoi. Les deux « figures » ne se placent pas sur le même plan : il y a métaphore sur le plan – horizontal – de l'application du proverbe métaphorique à des situations particulières avec une relation d'analogie entre la situation à laquelle s'applique le proverbe et celle du sens littéral, et il y a allégorie, synecdoque ou « métaphore d'objet » sur le plan – vertical – de la relation, non analogique, entre le sens littéral et le sens proverbial.

L'analogie qui unit au plan horizontal la situation littérale à la situation d'application constitue bien évidemment le sens proverbial de la relation verticale, mais comme le sens littéral d'un proverbe dit *métaphorique* ne se trouve pas opacifié par la stabilisation du sens proverbial³⁴, à chaque emploi du proverbe, l'incompatibilité entre les deux situations et la comparaison ou l'analogie entre les deux restent également transparentes. Ou, dit autrement, l'emploi du proverbe apparaît comme un emploi métaphorique vivace, malgré le sens « congelé » proverbial. On le vérifiera sur le proverbe aux piquantes roses que nous reprenons à nouveau ici sous (51), utilisé dans la situation (36) déjà évoquée ci-dessus de l'apprenti-pianiste ronchonneur :

(51) Il n'y a pas de roses sans épines

Même si le sens du proverbe est stabilisé (*cf.* 'il n'y a pas de choses agréables sans côté désagréable'), le sens littéral ne passe pas à la trappe pour autant et, du coup, la relation métaphorique entre la situation de l'apprenti-pianiste récalcitrant et celle des roses avec épines reste pleinement perceptible.

La particularité figurale des proverbes métaphoriques apparaît alors sous un autre angle encore. Ils ne sont pas seulement originaux, parce qu'ils combinent emploi métaphorique et relation figurale verticale. Ils le sont encore parce que les deux figuralités qu'ils mettent en jeu se distinguent par « l'expression » de chacune d'entre elles. La figuralité verticale est figée ou « congelée », alors que la figuralité horizontale ou métaphorique reste une parole toujours « vive ». Nous sommes donc en présence d'un Janus *bifrons* rhétorique, dont une face est animée et l'autre... figée.

Il n'est nul besoin de souligner longuement que c'est cette originalité sémiotico-rhétorique des proverbes métaphoriques qui est à la source de leur expressivité iconico-argumentative tout à fait particulière et tellement marquante que, comme nous l'avons souligné *supra*, elle passe pour être, aux yeux de beaucoup de parémiologues, un trait définitoire même de la classe des proverbes en général.

Si les proverbes métaphoriques sont bien des prêts-à-porter argumentatifs, taillés par avance pour servir de garant, ce sont des prêts-à-porter qui exigent un ajustement et une finition analogiques pour chaque situation qui doit les porter. L'argumentati-

34. C'est un des traits qui séparent les proverbes métaphoriques des expressions idiomatiques (voir Tamba, 2000a et 2011 et Kleiber, 2010b et 2019b). Pour une explication de cette particularité, voir Kleiber (2010b).

vité qui émane de cette double expressivité figurale relève ainsi à la fois d'une inter-subjectivité préétablie et stable et d'une souplesse adaptative métaphorique qui reste le fait de l'usager-ajusteur. Elle débouche par là même sur une capacité argumentative plus forte que celle des proverbes littéraux à expressivité avant tout formelle et, en cas de jeu oppositif, lexico-structurale. Les proverbes métaphoriques possèdent ainsi une capacité « d'emporter le morceau » qui est animée par leur double figuralité, plus que par une ingéniosité intellectuelle et une justesse logique appropriées. S'explique par là même, de manière beaucoup plus précise et détaillée qu'auparavant, en quoi leur métaphoricité contribue à cette « argumentation par séduction » grizéenne évoquée ci-dessus et que leur reconnaissent Bonhomme (2016 : 250) et Rodegem (1984 : 124-128). Mais ce n'est de loin pas son seul effet. Le facteur cognitif y tient aussi un rôle de premier plan³⁵.

Figuralité et cognition des proverbes métaphoriques

Compréhension et expression de l'amont par l'aval

La figuralité verticale, quel que soit le cadre « allégorie, métaphore, synecdoque ou autre » dans lequel on l'analyse, a intrinsèquement une portée cognitive qui ajoute au pouvoir de séduction figural celui de compréhension et de persuasion. Ce pouvoir s'exerce de différentes manières. A un premier niveau, déjà mentionné ci-dessus, mais non explicité, celui du topos 'une image ou un dessin valent mieux qu'un long discours', qui rappelle que les données concrètes, qui sollicitent nos sens et notre expérience plus ou moins immédiate rendent plus accessibles les entités abstraites (idées, concepts, etc.). La figuralité verticale sert ainsi d'échelle permettant d'accéder plus facilement à la compréhension d'une situation d'amont. Lakoff et Turner (1989) ont développé tout un modèle cognitif explicatif appelé *the Great Chain Metaphor*³⁶ pour rendre compte de cette appréhension des « réalités » d'amont au moyen de « réalités » d'aval³⁷. Quelle que soit la séduction que peut exercer un tel modèle explicatif global, il ne suffit pas pour saisir pleinement la puissance cognitive des proverbes métaphoriques.

La compréhension n'est pas seule en jeu : il y a aussi l'expression de l'amont par l'aval. La figuralité verticale a aussi pour rôle de servir de « signifiant » plus aisé et plus commode à un signifié plutôt difficile à exprimer. Comme nous l'avons souligné dans nos travaux antérieurs (2000a : 224 ; 2007, 2008, 2010a et à 2019b), si l'on cherche à exprimer le sens conventionnel des proverbes métaphoriques on aboutit

35. Dans son *Commentaire raisonné sur les Tropes de Dumarsais* (1818 : 180), Fontanier notait à propos de l'allégorie que, dans beaucoup de cas, le sens littéral n'était là que « pour amener l'autre [= le sens figuré] et le faire mieux ressortir ».

36. Leur modèle comprend quatre ingrédients : la grande échelle des êtres et des choses (*the Great Chain of Being*), qui place les êtres et les choses sur une échelle verticale, la métaphore *Générique est Spécifique* déjà présentée *supra*, la *Nature des Choses* (*The Nature of Things*), qui établit « *the relationship between what things are like and how they behave* », et la gricèenne *Maxime de Quantité*.

37. Rappelons que ce modèle ne vaut pas seulement pour les proverbes, mais entend traiter les emplois figuraux en général.

à des formulations abstraites qui, d'une part, n'ont guère la qualité formelle de celle des proverbes littéraux et qui, d'autre part, sont généralement fort maladroites (cf. 'si quelqu'un a subi un événement particulièrement désagréable, il se méfiera d'événements qui entrent dans le même type que l'événement désagréable, mais pour lesquels il n'y a normalement pas de raison de se méfier' pour *Chat échaudé craint l'eau froide*), de telle sorte qu'elles ne pourraient pas, à cause de cet aspect formel, essentiel pour les proverbes comme l'ont montré quasiment tous les parémiologues, devenir proverbes. Cette difficulté à formuler le sens véritable de certains proverbes figurés est une des raisons « importantes » du choix d'une dénomination proverbiale non littérale ou métaphorique. On ne peut donc en rester à ce lieu commun d'une « image » qui permet de rendre plus accessible par son caractère concret une réalité abstraite difficile à appréhender : la facilité de compréhension se double de la facilité d'expression³⁸.

Un « argument par illustration »

Ce pouvoir cognitif de compréhension et d'expression des proverbes métaphoriques se trouve encore renforcé si l'on tient compte, à un autre niveau déjà abordé ci-dessus, du fait qu'on ne peut (se) représenter « directement » un proverbe, qu'il soit ou non métaphorique : on ne peut (se) le représenter qu'à travers une des situations d'aval auxquelles il peut s'appliquer. C'est dire, d'une autre manière, que la justification d'un proverbe ne peut être qu'*incarnée*, c'est-à-dire qu'elle passe obligatoirement par la prise en compte de situations particulières qui le légitiment. Il n'est ainsi pas de porte d'entrée « directe » à la vérité d'un proverbe. Ce n'est que *via* une ou des situations ou une ou des vérités particulières qui l'instancient que se prouve la pertinence factuelle d'un proverbe³⁹.

On voit par là même que, dans le cas des proverbes métaphoriques, la situation littérale, non seulement facilite la compréhension et l'expression de ce proverbe parce qu'elle « figure » son sens abstrait, mais l'image qu'elle fournit, parce qu'elle est un exemplaire⁴⁰ ou une occurrence de la réalité d'amont est en même temps une justification « incarnée » de la vérité abstraite du proverbe, c'est-à-dire un argument empirique en faveur de cette vérité. La situation exprimée par le sens littéral représente en effet un exemple concret et donc une vérité « concrète » de la situation générique abstraite correspondant au sens proverbial et constitue par là même un « argument par illustration », qui est une des trois fonctions argumentatives de la technique d'argumentation

38. Tamba (2012b : 194) note également cette aide à la formulation d'une règle ou principe abstrait que représente la phrase littérale ou compositionnelle d'un proverbe métaphorique. Elle cite Perelman (1977 : 123) qui note qu'il « arrive que le cas particulier, en même temps qu'il illustre la règle, serve à l'énoncer d'une manière concrète : *Pierre qui roule n'amasse pas mousse* ».

39. Il n'y a rien de surprenant à cela : un fait générique n'est un fait générique que parce qu'il y a des faits particuliers qui le vérifient. Ce qui fait la particularité des proverbes, c'est ce que ces faits particuliers sont définitoirement hétérogènes, étant donné, comme nous l'avons vu, la hauteur abstractive des proverbes.

40. Cf. le titre *La parole exemplaire* de l'ouvrage collectif dirigé par Anscombe, Darbord et Oddon (2012) consacré aux proverbes.

appelée *recours au cas particulier* par Perelman et Olbrechts-Tyteca, les deux autres fonctions étant celles d'« exemple » et de « modèle » :

« Comme exemple, il (= le *cas particulier*) permettra une généralisation ; comme illustration, il étayera une régularité déjà établie ; et comme modèle, il incitera à l'action. » (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 2000 : 471)

Si la première et la dernière fonction se trouvent hors jeu, c'est, comme l'explique Tamba (2012b : 193), parce que le proverbe métaphorique « établit une « relation stable entre une norme générale et un cas particulier fixe » et que, par là même,

« ce particulier ne saurait avoir ni la fonction d'un modèle à suivre, ni celle d'un *exemple chargé de fonder une règle*⁴¹. »

Il remplit par contre parfaitement la fonction d'argument par illustration, puisqu'une vérité abstraite ou un fait générique abstrait se trouve exemplifié par une vérité concrète, ou un fait générique empirique, qui par là même sert en quelque sorte d'étai « imagique » et expérientiel à sa validité.

Perelman et Olbrechts-Tyteca (2000 : 484) mettent en garde contre la tentation de voir dans l'illustration une image⁴² :

« [...] l'illustration ne tend pas à remplacer l'abstrait par le concret, ni à transposer les structures dans un autre domaine comme le ferait l'analogie. Elle *est* véritablement un cas particulier, elle corrobore la règle. »

Mais dans le cas du proverbe métaphorique, cette mise en garde n'a pas lieu d'être : l'illustration que représente le cas particulier que représente la situation dénotée par le sens littéral d'un proverbe métaphorique ne peut pas ne pas être en même temps une image : on ne peut se représenter un proverbe métaphorique qu'à travers une « image » d'une des ses situations particulières. Ce que l'on peut retenir par contre de leur mise en garde, c'est que le caractère d'image que revêt le sens littéral ne doit pas faire oublier qu'il s'agit en même temps d'une illustration du cas général qu'exprime le proverbe et qu'en conséquence, à l'argumentativité cognitive de compréhension attachée à ce statut imagique s'en ajoute une autre, celle qui découle du statut d'illustration, à savoir celle de « corroborer la règle » abstraite proverbiale.

L'affaire, argumentativement parlant, n'est pas pliée pour autant. Il faut encore considérer, d'une part, l'effet de la « double vérité » que constitue l'attelage des deux faits génériques sur lesquels s'établit un proverbe métaphorique et, d'autre part, prendre en compte le type de vérité que représente la phrase générique « littérale ».

Deux arguments en valent mieux qu'un

Plaçons-nous à présent sur la dimension horizontale et considérons la relation de véridicité entre le proverbe métaphorique et la situation à laquelle il s'applique.

41. La formule est de Perelman et Olbrechts-Tyteca.

42. « Parce que l'illustration vise à accroître la présence, en concrétisant à l'aide d'un cas particulier une règle abstraite, on a souvent tendance à y voir une image » (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 2000 : 484).

Comme le proverbe métaphorique présente deux vérités, une vérité particulière et une vérité plus générale, la première corroborant en tant qu'illustration la seconde, il déploie en fait, vis-à-vis de la situation particulière à laquelle il s'applique, deux arguments comme garants – et non plus un seul comme le font les proverbes non métaphoriques : celui, dominant, du fait générique (représenté par le sens du proverbe) et celui de la situation particulière qui est présentée comme une vérité « incarnée » de la vérité générale abstraite. Reprenons pour la dernière fois l'exemple des roses proverbiallement épineuses sollicité à plusieurs reprises déjà ci-dessus :

(52) [dit par une mère qui entend encourager son fils apprenti pianiste à continuer de faire des gammes] « Il n'y a pas de roses sans épines »

On voit que deux vérités se conjoignent pour inciter le jeune pianiste à persévérer : avant tout celle, générale, du fait générique qu'exprime le proverbe métaphorique ('il n'y a pas de choses agréables sans côté désagréable'), mais aussi, en « accompagnement » en quelque sorte, celle que véhicule la situation littérale, parce qu'elle est une instance ou preuve de la vérité supérieure. Deux preuves valant mieux qu'une⁴³, l'argumentation n'est donc pas seulement rendue plus aisée par l'image concrète, mais elle acquiert aussi une puissance de légitimation qui tire sa force de persuasion de deux vérités différentes, dont l'une, concrète, est une instance de l'autre, abstraite.

Une vérité typifiante a priori pour une vérité typifiante non a priori

Comme avec les proverbes métaphoriques deux faits génériques sont en jeu et donc deux vérités génériques, il se peut que les deux vérités n'aient pas la même valeur et que cette différence de « vérité » ait un effet sur l'argumentativité des proverbes métaphoriques.

Pour s'en rendre compte, il nous faut revenir en arrière sur le type de phrase générique et donc sur le type de vérité qu'exprime un proverbe. Nous avons vu, lorsque nous avons mis en évidence l'effet du statut dénominatif sur la vérité des proverbes, que les proverbes, qu'ils soient ou non métaphoriques, correspondaient, en règle générale, non pas à des « ON-vérité » (Berrendonner, 1981) ou « vérités 'pour tout locuteur' » (Kleiber, 1989a) ou encore à des « typifiantes *a priori* » (Anscombe, 1994 et Gomez Jordana-Ferary, 2012), mais à des phrases non stéréotypiques (« typifiantes non *a priori* », « L(ocuteur)-vérité », etc.), c'est-à-dire des phrases dont la vérité n'est pas acquise ou admise *a priori*, comme l'est celle de phrases telles que « Les castors construisent des barrages » ou « Les chiens aboient », et des phrases dont la vérité, dans beaucoup de cas, s'opposait même à celle communément admise en la matière. Nous avons aussi entrevu à cette occasion que la vérité de la phrase littérale ou compositionnelle pouvait présenter une vérité différente de celle du proverbe métaphorique en ce qu'elle pouvait être elle une vérité « stéréotypique » ou « typifiante *a priori* » ou « ON-vérité » ou encore « généralement vraie pour tout locuteur ». On

43. Cf. Tamba (2000b : 53) : « elle [= l'assimilation des patrons formels sur lesquels sont bâtis les deux sens proverbiaux] tire sa force de persuasion d'un principe de surenchère argumentative, en vertu duquel deux preuves valent mieux qu'une ».

voit à présent quelle peut en être l'utilité d'un point de vue argumentatif : on présente la vérité non stéréotypique du proverbe métaphorique comme une vérité stéréotypique par l'intermédiaire de celle, stéréotypique, du sens littéral. Autrement dit, une vérité non évidente, celle du proverbe métaphorique, se trouve en quelque sorte donnée comme une vérité manifeste, patente, incontestable, parce que la phrase littérale qui exprime son sens correspond, elle, à une vérité de ce type-là, ce que Tamba (2000b : 55) exprime dans les termes suivants :

« [...] la métaphore proverbiale projette sur le stéréotype explicatif du proverbe la solidité à toute épreuve d'une évidence empirique »,

avec pour résultat une

« jonction métaphorique [qui] donne l'illusion d'une plus grande certitude. »

On pourra le vérifier sur les exemples (53) ci-dessous, qui ont pour dénominateur commun une phrase générique littérale qui correspond à une vérité *a priori*, alors que la vérité qui correspond au sens véritable du proverbe ne relève pas d'un tel régime :

- (53) Il n'y a pas de fumée sans feu ...
 On n'attrape pas les mouches avec du vinaigre
 Les chiens ne font pas les chats
 Il n'y a pas de rose sans épines
 Pierre qui roule n'amasse pas mousse
 On ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs
 Ce sont les charrettes vides qui font le plus de bruit
 Au pays des aveugles les borgnes sont rois

Y a-t-il tromperie sur la marchandise ? Si oui, ce n'est qu'une demi tromperie, puisque de toute façon le statut dénominatif, par la présupposition qu'il entraîne, assure à ces proverbes la qualité de vérités *a priori*. Mais il n'en reste pas moins vrai que le recours à une vérité stéréotypique ou *a priori* pour exprimer une vérité qui ne l'est pas peut donner à croire que la vérité de destination est aussi une vérité *a priori* et qu'elle est donc aussi forte que celle de la phrase qui l'exprime, rendant ainsi l'argumentation plus convaincante et surtout plus difficilement réfutable.

Soulignons, pour terminer, que cette combinaison de deux vérités à force différente n'est toutefois de loin pas la règle en matière de proverbes métaphoriques. Il n'est donc pas toujours vrai que la métaphore proverbiale projette sur la vérité du sens formulaire du proverbe une vérité d'évidence qui serait celle de la phrase littérale. Dans beaucoup de cas, la phrase générique littérale n'a en effet rien de stéréotypique, donc d'évident. Les phrases « littérales » des proverbes de (54) ne passent pas pour être vraies *a priori* comme le sont celles de (53), chose qui n'empêche pas les proverbes de remplir pleinement leur rôle de... proverbe et d'argument difficile à contester :

- (54) Qui vole un œuf vole un bœuf
 Une hirondelle ne fait pas le printemps
 Chien qui aboie ne mord pas
 Les grands bœufs ne font pas les grands labours

Conclusion

Notre pouvons à présent conclure, même si tel ou tel point de notre analyse réclame des prolongements et des explications complémentaires. Il nous semble avoir rempli la tâche que nous nous étions fixée dans l'introduction, à savoir expliquer d'où les proverbes tenaient ce rôle argumentatif que leur reconnaissent tous les commentateurs. Notre explication s'est accomplie en deux parties, la première portant sur l'argumentativité des proverbes en général, qu'ils soient ou non métaphoriques, la seconde étant réservée aux proverbes dits « métaphoriques ».

Nous avons, premièrement, montré en quoi consistait exactement la spécificité argumentative des proverbes en général par rapport aux phrases génériques standard, d'une part, et par rapport aux autres phrases sentencieuses comme les dictons, d'autre part. Nous avons pour cela envisagé les proverbes à différents niveaux de généralité, en nous attachant, pour chaque niveau appréhendé, à dégager quelle est la part argumentative qui lui revient en propre. Nous avons ainsi distingué quatre niveaux et mis en évidence les résultats suivants :

-i- En tant que phrases génériques, les proverbes (et les dictons) héritent de ce type de phrases leur caractère *law-like* et donc un pouvoir inférentiel sur les occurrences passées, présentes, potentielles et contrefactuelles qui leur permet d'être employées argumentativement comme des *meaningful options* dans telle ou telle situation.

-ii- Comme ils représentent des types de phrases génériques à « occasions » ou « cas restreints », leur utilité argumentative s'exerce sur les êtres et les choses, non pas directement, mais en tant qu'êtres ou choses saisis dans telle ou telle situation ou circonstance de vie.

-iii- Leur statut dénomiatif, qui les sépare décisivement des phrases génériques, entraîne trois conséquences sur le plan argumentatif : il en fait des « arguments d'autorité », il hisse leur vérité non *a priori* au rang de vérité *a priori* et il restreint leur emploi à celui d'argument.

-iv- Les proverbes se différencient des dictons avec lesquels ils partagent les points -i- à -iii-, par une hauteur abstraite supérieure qui fait que les situations auxquelles ils s'appliquent sont hétérogènes, plurimorphiques et transdomaniales, ce qui leur confère un pouvoir argumentatif plus étendu que celui des dictons, mais aussi plus fort, puisque valide à un niveau supérieur, plus abstrait.

Dans notre seconde partie, nous nous sommes attaché à mettre en évidence le surcroît d'argumentativité qui découle du caractère métaphorique des proverbes non littéraux ou non compositionnels. Nous avons tout d'abord rappelé que la figuralité ou le côté imagique des proverbes métaphoriques, parce qu'il donnait lieu à une expressivité plus forte que celle des proverbes littéraux, entraînait également une argumentativité plus forte, car pouvant s'appuyer sur un pouvoir de séduction plus fort. Nous avons ensuite longuement « démonté » la figuralité des proverbes métaphoriques en montrant qu'elle était double, à la fois horizontale – dimension qu'on pouvait traiter dans le cadre des métaphores standard – et verticale – dimension analysable en termes de métaphore conceptuelle ou de métaphore d'objet, ou encore de synecdoque. Cette originalité sémio-rhétorique que constitue la double figuralité

des proverbes métaphoriques est à la source de l'argumentation par séduction plus forte qui leur est constitutive. Mais elle est aussi la cause cognitive directe d'une argumentation rendue à la fois plus facile et plus subtile par la compréhension imagique aval d'un amont abstrait qu'elle impose, par « l'argumentation par illustration » qu'elle manifeste, par le double argument que constitue le couplage de l'argument « littéral » et de l'argument du sens proverbial et, *in fine*, par le fait, non régulier, mais fréquent, de présenter, grâce au recours d'une vérité *a priori*, une vérité non établie stéréotypiquement comme étant une vérité patente et incontestable.

Bibliographie

- ACHARD-BAYLE Guy, 2012. Que faire des proverbes non métaphoriques-métamorphiques ?, in F. Lautel-Ribstein (éd.), *Formes sémantiques, langages et interprétations. Hommage à Pierre Cadiot*, n° spécial de *La Tribune internationale des langues vivantes*, pp. 184-188.
- ANSCOMBRE Jean-Claude, 1994. Proverbes et formes proverbiales : valeur évidentielle et argumentative, *Langue française* 102, pp. 95-107.
- , 1995. La nature des *topoi*, in J.C. Anscombe (éd.), *Théorie des topoi*, Paris, Éditions Kimé, pp. 49-54.
- , 2003. Les proverbes sont-ils des expressions figées ?, *Cahiers de lexicologie* 82, 1, pp. 159-173.
- , 2005. Les proverbes : un figement de deuxième type ?, *Linx* 53, pp. 17-33.
- , 2006a. Stéréotype, gnomie et polyphonie : la voix de son maître, in L. Perrin (éd.), *Le Sens et ses voix. Dialogisme et polyphonie en langue et en discours*, Metz, Université de Metz, Recherches linguistiques, pp. 349-378.
- , 2006b. Polyphonie et classification des énoncés sentencieux, *Le Français moderne* 84, pp. 87-99.
- , 2011. Figement, idiomatisme et matrices lexicales, in J.C. Anscombe et S. Mejri (éds), *Le figement linguistique : la parole entravée*, Paris, Champion, pp. 17-40.
- , 2012a. Pour une théorie linguistique du phénomène parémique, in J.-C. Anscombe, B. Darbord et A. Oddo (éds), *La parole exemplaire. Introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin, pp. 21-39.
- , 2012b. Les phrases parémiques en action, in J.-C. Anscombe, B. Darbord et A. Oddo (éds), *La parole exemplaire. Introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin, pp. 81-94.
- , 2012c. Préface, in S. Gomez-Jordana Ferary, *Le proverbe : vers une définition linguistique*, Paris, L'Harmattan, pp. 13-18.

- ANSCOMBRE Jean-Claude, Bernard DARBORD et Alexandra ODDO, 2012. Présentation, in J.-C. Anscombe, B. Darbord et A. Oddo (éds), *La parole exemplaire. Introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin, pp. 9-18.
- ANSCOMBRE Jean-Claude, Bernard DARBORD et Alexandra ODDO (éds), 2012. *La parole exemplaire. Introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin.
- ANSCOMBRE Jean-Claude, Amalia RODRIGUEZ SOMOLINOS et Sonia GOMEZ-JORDANA FERARY (éds), 2012. *Voix et marqueurs d'autorité : des connecteurs à l'argument d'autorité*, Lyon, ENS Éditions.
- ARISTOTE, 1960-1967-1973. *Rhétorique* I-II-III, Paris, Les Belles Lettres.
- , 2007. *Rhétorique*, Paris, GF Flammarion.
- BARLEY Nigel, 1972. A Structural Approach to the Proverb and Maxim with Special Reference to the Anglo-Saxon Corpus, *Proverbium* 23, pp. 880-884.
- BERRENDONNER Alain, 1981. *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit.
- BONHOMME Marc, 2016. Stéréotypie et argumentation dans les proverbes métaphoriques, in A. Biglari et G. Salvan (éds), *Figures en discours*, Louvain-la-Neuve, Éditions Accademia, pp. 235-254.
- BURIDANT Claude, 1976. Nature et fonction des proverbes dans les *Jeux-Partis*, *Revue des sciences humaines* 41, 163, pp. 377-418.
- , 1984. Avant-Propos, in F. Suard et C. Buridant (éds), *Richesse du proverbe*, Lille, PUL, pp. 1-5.
- CONENNA Mirella et Georges KLEIBER, 2002. De la métaphore dans les proverbes, *Langue française* 134, pp. 58-77.
- DAHL Ö., 1985. Remarques sur le générique, *Langages* 79, pp. 55-60.
- DARBORD Bernard, 2012. La rhétorique du proverbe, in J.-C. Anscombe, B. Darbord et A. Oddo (éds), *La parole exemplaire. Introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin, pp. 170-182.
- DELHAY Corinne, 1997. La synecdoque : entre méronymie et hyperonymie ?, *Verbum* 19, 3, pp. 293-308.
- DOUAY-SOUBLIN Françoise, 1988. Présentation, notes et traduction de Dumarsais, *Des Tropes*, 20 articles de l'*Encyclopédie*, et Abrégé des *Tropes de l'abbé Ducros*, Paris, Flammarion.
- DUCROT Oswald, 1995. Topoi et formes topiques, in J.C. Anscombe (éd.), *Théorie des topoi*, Paris, Éditions Kimé, pp. 85-105.
- DUMARSAIS César, 1988 (éd. or. 1730). *Des Tropes ou des différents sens*, rééd. commentée par F. Douay-Soublin, Paris, Flammarion.

- DUMARSAIS César et Pierre FONTANIER, 1977 (éd. or. 1818). *Les Tropes de Dumarsais, avec un commentaire raisonné par M. Fontanier*, Genève, Slaktine Reprints.
- GOMEZ-JORDANA FERARY Sonia, 2012. *Le proverbe : vers une définition linguistique*, Paris, L'Harmattan.
- , 2014. Le proverbe en vie. Analyse sémantique des proverbes dans leur contexte discursif, in E. Hilgert, S. Palma, P. Frath et R. Daval (éds), *Res per nomen IV. Les théories du sens et de la référence*, Reims, Epure, pp. 551-564.
- GOODMAN Nelson, 1955. *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Mass/Harvard University Press.
- GOSSELIN Monique, 1984. De la maxime au proverbe, in F. Suard et C. Buridant (éds), *Richesses du proverbe*, vol. 2, Lille, Presses universitaires de Lille, pp. 227-243.
- GRÉA Philippe, 2014. Molécules proverbiales, in C. Barbet (éd.), *Linguistique et stylistique des figures*, Berne, Peter Lang, pp. 107-122.
- GREIMAS Algirdas Julien, 1970. Les proverbes et les dictons, in A.J. Greimas, *Du sens*, Paris, Seuil, pp. 309-314.
- GRIZE Jean-Blaise, 1982. *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz.
- KLEIBER Georges, 1981. *Problèmes de référence : descriptions définies et nos propres*, Paris, Klincksieck.
- , 1984. Dénomination et relations dénominatives, *Langages* 76, pp. 77-94.
- , 1986. Généricité et implication ou l'histoire d'un couple, *Travaux de linguistique et de littérature* 24, 1, pp. 67-83.
- , 1987. *Du côté de la référence verbale. Les phrases habituelles*, Berne, Peter Lang.
- , 1988. Généricité et raisonnement par défaut », *Le Français moderne* 56, 1, pp. 1-15.
- , 1989a. Sur la définition du proverbe, *Recherches germaniques* 2, pp. 233-252 (repris in G. Kleiber, 1994a, ch. 11).
- , 1989b. Généricité et typicalité, *Le Français moderne* 57, 3, pp. 127-154.
- , 1990a. *L'article LE générique. La généricité sur le mode massif*, Genève, Librairie Droz.
- , 1990b. *La sémantique du prototype*, Paris, PUF.
- , 1994a. *Nominales*, Paris, Armand Colin.
- , 1994b. Lexique et cognition : y a-t-il des termes de base ?, *Rivista di Linguistica* 6, 2, pp. 237-266.
- , 1999a. Les proverbes : des dénominations d'un type "très très spécial", *Langue française* 123, pp. 52-69.

- , 1999b. Proverbe : sens et dénomination, *Nouveaux cahiers d'allemand* 17, 3, pp. 515-531.
- , 2000a. Sur le sens des proverbes, *Langages* 139, pp. 39-58.
- , 2000b. Proverbes, vérité générale et dénomination, in M. Coene, W. De Mulder, P. Dendale et Y. D'Hulst (eds), *Traiani Augusti Vestigia Pressa Sequamur. Studia Linguistica In Honorem Lilianae Tasmowski*, Padova, Unipress, pp. 705-717.
- , 2004. Pourquoi certains proverbes sont-ils nécessairement métaphoriques et d'autres non ?, in F. Oliveira et I. M. Duarte (eds), *Da Lingua et do Discurso*, Porto, Campo das Letras, pp. 75-97.
- , 2005. Petite sémantique des proverbes avec une vue spéciale sur leur statut de dénomination, in R. Almela, E. Ramon Trives et G. Wotjak (eds), *Fraseologia contrastiva con ejemplos tomados del Aleman, Espanol, Francés e Italiano*, Murcia, Universidad de Murcia Servicio de Publicaciones, pp. 19-38.
- , 2007. Proverbes et métaphores, *Scolia* 21, pp. 12-28.
- , 2008. Histoire de couple : proverbes et métaphores, *Linguisticae Investigationes*, 31, 2, pp. 186-199.
- , 2010a. Sémantique proverbiale : proverbe, dénomination et métaphore, in M. Iliescu et al. (éds), *Actes du XXVe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romane*, Berlin, De Gruyter, Tome 1, pp.19-46.
- , 2010b. Proverbes : transparence et opacité, *Journal des traducteurs META* 55, 1, pp. 136-146.
- , 2011. La métaphore dans les proverbes : un trait définitoire ou non ?, in M. Lipinska (éd.), *L'état des recherches et les tendances du développement de la parémiologie et de la phraséologie romanes*, Lask, Oficyna Wydawnicza LEKSEM, pp. 55-76.
- , 2012. Sémiotique du proverbe : être ou ne pas être une dénomination, in J.-C. Anscombre, B. Darbord et A. Oddo (éds), *La parole exemplaire. Introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin, pp. 40-52.
- , 2014. Proverbes, catégories et faits : que dénomment les proverbes ?, in R. Daval, E. Hilgert, T. Nicklas et D. Thomières (éds), *Sens, formes, langage*, Reims, Epure, pp. 223-246.
- , 2015. Quand le nom *métaphore* se met lui-même à être... métaphorique, in C. Masseron, J.-M. Privat et Y. Reuter (éds), *Littérature, linguistique et didactique du français. Les travaux Pratiques d'André Petitjean*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 67-76.
- , 2016. Du triple sens de *METAPHORE*, *Langue française* 189, pp. 15-33.
- , 2017a. La figure d'un proverbe n'est pas toujours celle d'une métaphore, *Scolia* 31, pp. 39-77.

- , 2017b. Proverbes non littéraux : métaphore ou bien synecdoque ?, in M. Birkelund (éd.), *Points de vue. Mélanges offerts à Henning Nølke à l'occasion de sa retraite*, Aarhus, Institut de communication et de culture, université d'Aarhus, pp. 145-156.
- , 2018. Expressions figées et proverbes à la croisée de l'opposition *transparence / opacité*, in O. Soutet, S. Mejri et I. Sfar (éds), *La phraséologie : théories et applications*, Paris, Éditions Honoré Champion, pp. 33-58.
- , 2019a. Proverbes et dictons : la dénomination, quel surplus sémantique ?, in S. Diab-Duranton, G. Kleiber et A. Lachkar (éds), *Proverbes et locutions figées. Description et catégorisation*, Paris, S.N. Librairie orientaliste Paul Geuthner S.A., pp. 111-129.
- , 2019b. Expressions idiomatiques et proverbes métaphoriques, in M. Kauffer & Y. Keromnes (Hrsg.), *Theorie und Empirie in der Phraseologie – Approches théoriques et empiriques en phraséologie*, Tübingen, Stauffenburg Verlag, pp. 3-17.
- KLEIBER Georges et Hélène LAZZARO, 1987. Qu'est-ce qu'un SN générique ? Ou *Les carottes qui poussent ici sont plus grosses que les autres*, in G. Kleiber (éd.), *Rencontre(s) avec la généricité*, Paris, Klincksieck, pp. 73-111.
- KRIKMANN Arvo, 1994. The Great Chain Metaphor: an Open Sesame for Proverbs Semantics?, *Proverbium Yearbook of International Proverb Scholarship* 11, pp. 117-124.
- KURODA Sige-Yuki, 1973. Le jugement catégorique et le jugement thétique : exemples tirés de la syntaxe japonaise, *Langages* 30, pp. 81-110.
- LAKOFF George et Mark JOHNSON, 1985. *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Minuit.
- LAKOFF George and Mark TURNER, 1989, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, The Chicago University Press.
- LEWIS David K., 1975. Adverbs of Quantification, in E. Keenan (ed.), *Formal Semantics of Natural Language*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-15.
- MEULEN Alice ter, 1985. Generic Information, Conditional Contexts and Constraints, in E. Closs Traugott, A. ter Meulen, J. Snitzer Reilly and C.A. Ferguson (eds), *On Conditionals*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-146.
- MEYER Bernard, 1995. *Synecdoques*, Paris, L'Harmattan.
- , 1997, *Analyses. Figures, énoncés brefs*, Paris, L'Harmattan.
- NORRICK Neal R., 1985. *How Proverbs Mean. Studies in English Proverbs*, Mouton, Berlin.
- OLLIER Marie-Louise, 1976. Proverbe et sentence. Le discours d'autorité chez Chrétien de Troyes, *Revue des sciences humaines* 41, 163, pp. 329-357.
- PERELMAN Chaïm, 1977. *L'Empire rhétorique*, Paris, J. Vrin.

- PERELMAN Chaïm et Lucie OLBRECHTS-TYTECA, 2000 (1^{ère} éd. 1958). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- PERRIN Laurent, 2000. Remarques sur la dimension générique et sur la dimension dénomminative des proverbes, *Langages* 139, pp. 69-80.
- RIEGEL Martin, 1987. *Qui dort dîne* ou le pivot implicatif dans les énoncés parémiques, in M. Riegel et I. Tamba (éds), *L'implication dans les langues naturelles et dans les langues artificielles*, Paris, Klincksieck, pp. 85-99.
- RODEGEM François M., 1972. Un problème de terminologie : les locutions sentencieuses, *Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain* 1, 5, pp. 678-705.
- , 1984. La parole proverbiale, in F. Suard et C. Buridant (éds), *Richesses du proverbe*, vol. 2, Lille, Presses universitaires de Lille, pp. 121-135.
- ROSCHE Eleanor *et al.*, 1976. Basic Objects in Natural Categories, *Cognitive Psychology* 8, pp. 382-436.
- SAVIN Harris B., 1974. Every ANY means EVERY, in *Problèmes actuels en psycholinguistique*, Paris, CNRS Éditions, pp. 327-335.
- SCHAPIRA Charlotte, 1999. *Les stéréotypes en français : proverbes et autres formules*, Gap-Paris, Ophrys.
- SEILER Friedrich, 1922. *Deutsche Sprichwörterkunde*, Munich, Beck.
- SPEARS Arthur K., 1974. On the Notion Occasion and the Analysis of Aspect, *Papers from the Xth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society (CLS)* 10, pp. 672-683.
- TAKEDA Katsuaki, 1990. *Kotowaza no retorikku (Rhétorique du proverbe)*, Tokyo, Kameisha.
- TAMBA Irène, 2000a. Formules et dire proverbial, *Langages* 139, pp. 110-118.
- , 2000b. Le sens métaphorique argumentatif des proverbes, *Cahiers de Praxématique* 35, pp. 39-57.
- , 2011. Figement sémantique : du sens compositionnel au sens idiomatique et proverbial, in J.C. Anscombre et S. Mejri (éds), *La parole entravée : études sur le figement*, Paris, Champion, pp. 109-126.
- , 2012a. Retour chez Georges et sa cuisine proverbiale, in L. de Saussure, A. Borillo et M. Vuillaume (éds), *Grammaire, lexicque, référence. Regards sur le sens*, Berne, Peter Lang, pp. 247-266.
- , 2012b. Quand la métaphore passe en proverbe, in J.-C. Anscombre, B. Darbord et A. Oddo (éds), *La parole exemplaire - Introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin, coll. Recherches, pp. 183-196.

- , 2014. Du sens littéral au sens compositionnel des proverbes : un petit pas métalinguistique, in E. Hilgert, S. Palma, P. Frath et R. Daval (éds), *Res per nomen IV. Les théories du sens et de la référence, Hommage à Georges Kleiber*, Reims, Epure, pp. 501-516.
- , 2015. Pour une réanalyse du sémantisme proverbial à partir du double sens compositionnel et gnomique des proverbes métaphoriques, in M.-S. Ortola (éd.), *Concepts éthiques et moraux : Approches multiculturelles et interdisciplinaires. Sémantique des énoncés parémiques*, Nancy, PUN-Éditions universitaires de Lorraine, Aliento 6, pp. 293-309.
- TAYLOR Archer, 1931. *The Proverb*, Cambridge, Harvard University Press (réed. 1962, Pennsylvania, Hartboro).
- VILLERS Damien, 2014. *Le proverbe et les genres connexes. Domaines anglais et français*, sl, Presses académiques francophones (PAF EBOOK).
- VISETTI Yves-Marie et Pierre CADIOT, 2006. *Motifs et proverbes. Essai de sémantique proverbiale*, Paris, PUF.

Des usages de la métaphore. Théorie et illustration par quelques exemples dioula (Côte d'Ivoire)

par

Jean DERIVE

État de la recherche sur la métaphore en ethnographie de la communication

S'interroger sur l'usage de la métaphore du point de vue de l'ethnopoétique implique deux questions préalables. L'une est d'ordre « causal » : pourquoi, en toute société, est-il recommandé, voire parfois exigé, de parler par métaphores en certaines occasions ? Pour formuler cette question autrement : pourquoi, un peu partout dans le monde, des genres du discours possédant un répertoire patrimonial d'énoncés canoniquement formatés (très souvent des genres dits « littéraires ») privilégient-ils l'expression métaphorique ? L'autre question est d'ordre « modal » : elle consiste à se demander quels sont les mécanismes cognitifs qui fondent la pertinence de la métaphore et la rendent opératoire.

Ces deux questions sont solidaires l'une de l'autre : dialectiquement, ce peut être en effet la nature des mécanismes modaux qui explique et justifie *a posteriori* les raisons motivant le recours à la métaphore en certaines circonstances de la communication verbale ou, à l'inverse, la nécessité ressentie de s'exprimer par métaphores pour répondre à la bienséance sociolinguistique exigée par certaines situations qui déterminent les modalités de l'expression métaphorique.

Pour tenter d'y répondre, il faut d'abord s'entendre sur l'acception qu'on donne ici au concept de « métaphore » dans un inextricable fouillis de définitions. Nous définirons ce trope par excellence comme une opération de glissement sémantique qui, dans une séquence donnée, amène un signifiant occurrent à renvoyer non pas à son signifié habituel, mais à un autre signifié, implicite, dans la mesure où celui-ci n'a pas d'autre signifiant non tropique pour le représenter dans l'énoncé (métaphore *in absentia* ou « métaphore pure »). Ce transfert sémantique repose sur un rapport d'analogie entre le signifiant présent et le signifié absent.

L'ordre causal : motivations de la métaphore dans la communication verbale

L'intérêt porté à la fonction sociale et communicationnelle de la métaphore date des origines de l'étude du discours (la *Rhétorique* d'Aristote) et c'est sans conteste

la figure de style qui a été la plus étudiée dans les travaux d'ethnopoétique. En témoignent, entre autres, les travaux de Nanine Charbonnel (1991) et, plus récemment encore, ceux de Marc Bonhomme (2014). Dans notre culture occidentale – en particulier française –, la métaphore a longtemps été un indice de poéticité, au point que dans *Pour la poétique* (1969), Meschonnic, pour railler ce point de vue, a pu écrire ironiquement que :

« la métaphore [était] le signifiant du signifié littérature. » (Meschonnic, 1969)

Dans son sillage, beaucoup de poéticiens et de poètes, contre cette équation fallacieuse, ont aujourd'hui développé une méfiance toute particulière à l'égard de la métaphore dans la création littéraire.

La métaphore est en effet loin de se cantonner à un usage littéraire. Les premiers ethnolinguistes (Sapir, Whorf, Bloomfield) ont remarqué que l'expression métaphorique était inscrite dans le langage même et lui était en quelque sorte consubstantielle, en particulier pour l'expression :

- de la spatialisation : voir en français des locutions telles que « en queue », « en tête », « en amont », « en aval », « au dos », « au pied »...

- de la temporalité : à l'« aube » de l'humanité, etc.

Dans ces locutions où apparaissent de telles métaphores, celles-ci sont le plus souvent fossilisées (à la différence de la « métaphore vive » de Ricœur) et le locuteur qui les emploie n'aperçoit plus la plupart du temps leur charge tropique. Elles sont alors désignées sous le nom de « catachrèses » et elles se rencontrent dans toutes les langues. Cela voudrait dire que l'expression métaphorique est inhérente aux « structures anthropologiques de l'imaginaire » humain qui établit spontanément des équations entre des réalités et des images qui leur ressemblent, étant de ce fait aptes à en devenir le signifiant au second degré. Le phénomène est confirmé par les observations des neuropsychiatres. Toutefois, l'anthropologie des pratiques langagières¹ met en évidence que certaines situations de communication appellent des énoncés plus spécifiquement métaphoriques. À quelle nécessité communicationnelle cette exigence répond-elle, dans le contexte spécifique de l'étiquette des échanges verbaux propre à une société donnée ?

Les ethnopoéticiens qui ont réfléchi à cette question (outre Bonhomme et Charbonnel déjà cités, le Québécois Marc Angenot (1982) ou le Brésilien Tarso Mazzotti (2002) ont plus ou moins abouti, dans une perspective interculturelle, à un archétype général, modulable suivant les cultures, attribuant plusieurs grandes motivations possibles à la métaphore dans l'économie du discours, pour répondre à plusieurs fonctions rhétoriques.

1. Cette expression courante est aussi le titre d'un livre de Sandra Bornand et Cécile Leguy (éds) en 2013.

- Motivation fonctionnelle euphémique (cas particulier de la fonction *expressive* du langage)

Dans la mesure où le recours à cette figure de style suppose un « détournement » par transfert sémantique d'un référent réel vers son image (par tout un jeu de connotations analogiques), l'expression métaphorique est un mode énonciatif « indirect » qui fonctionne de manière allusive et qui peut de ce fait atténuer la brutalité du langage direct. Elle permet de rendre moins blessant le message adressé à un interlocuteur à propos de lui-même ou d'un tiers. C'est souvent la fonction première qui est attribuée à la présence de la métaphore dans certains proverbes qui ont valeur de remontrance. Dire « Quand le chat n'est pas là, les souris dansent » est moins brutal que de faire remarquer à quelqu'un que lui-même et/ou un tiers profitent outrageusement – et abusivement – d'une absence de contrôle de leur comportement. Le détournement par l'image atténue l'agressivité potentielle du propos.

- Motivation fonctionnelle emphatique (fonction d'amplification)

Elle correspond au cas où le comparant imagé qui remplace le référent réel absent dans la séquence énonciative exagère la nature de ce référent dont il accentue un ou plusieurs traits, produisant ainsi un effet de grossissement. Selon les contextes, celui-ci peut prendre une valeur satirique (caricature), comique, épique... La célèbre « tirade des nez » de Cyrano de Bergerac en offre de probantes illustrations puisque l'encombrant appendice nasal du héros éponyme devient tour à tour « roc », « pic », « cap », « péninsule » suivant une surenchère métaphorique filée par l'isotopie géographique.

- Motivation fonctionnelle ludique

Puisque le principe même de la métaphore est de voiler ce à quoi est censé renvoyer réellement l'énoncé au moyen d'une image qui représente ce référent absent par analogie, il y a toujours une sorte de jeu implicite entre l'énonciateur qui formule son propos sous forme cryptée et le récepteur qui doit être capable de décrypter le message en rétablissant, au-delà de l'image, le véritable référent du discours. C'est ce défi sous-jacent qui suppose toujours un pacte ludique, parfois explicite (cas du jeu de devinette), parfois plus sous-jacent.

- Motivation fonctionnelle de connivence (hypocoristique)

La relation analogique qui, dans le processus métaphorique, fonde l'équivalence sémantique entre l'image occurrente et le référent absent qu'elle représente a souvent une dimension culturellement conventionnelle. Il est fréquent que ces équations analogiques aient une tradition qui a établi un lien convenu, au sein d'une culture donnée, entre une formulation imagée et la réalité à laquelle elle renvoie. Ainsi, les expressions idiomatiques à forte charge métaphorique, fréquentes dans toutes les langues, ne sont pas toujours correctement décodables par les récepteurs d'une autre culture. En effet, si, dans ces expressions, il y a bien une motivation analogique au transfert sémantique, elle ne saute pas toujours aux yeux et peut être ambiguë. Les professeurs

de FLE (français langue étrangère) connaissent bien cet état de fait : un des exercices classiques de cette discipline consiste précisément à faire deviner aux étudiants étrangers le sens d'idiotismes métaphoriques français à partir de leur signifiant imagé ; l'expérience montre que les contresens sont fréquents : une expression comme « mettre du beurre dans les épinards » pourra par exemple être interprétée comme une action visant à mettre du liant dans les échanges ; l'idiotisme « les carottes sont cuites » est souvent compris, à l'inverse de sa signification ethnopoétique réelle, comme voulant dire « tout est fin prêt ».

On voit bien dans ces exemples que le décodage de ces métaphores idiomatiques ou parémiques, pour s'effectuer correctement, suppose une convention culturelle partagée. Celle-ci se superpose à la simple logique supraculturelle et introduit une relation de connivence qui a une fonction hypocoristique : elle est un indice de complicité et de solidarité qui induit un lien affectif positif ; parce qu'on partage la même culture, on se comprend à demi-mot. Une telle motivation connivente de la métaphore est manifeste dans la littérature francophone, par exemple chez l'Ivoirien Kourouma (« Ibrahima Koné avait fini », « il n'avait pas soutenu un petit rhume » pour signifier que le personnage en question est mort) ou chez le Martiniquais Confiant (« boire un petit pétrole » pour « boire un petit rhum »)... Il en va de même chez des auteurs comme Antonine Maillet (Acadie) ou Tahar Ben Jelloun (Maroc) qui multiplient les idiotismes métaphoriques.

La motivation hypocoristique de la métaphore se rencontre fréquemment dans la communication courante, en particulier lorsqu'il s'agit de suggérer à un interlocuteur le lien d'affection qui nous unit à lui/à elle : tu es ma rose, mon soleil... Chaque langue dispose généralement d'un stock de « petits noms » métaphoriques, utilisés en termes d'adresse, pour connoter cette affection : en français, mon lapin, mon chat, mon canard, ma caille, etc. Une fois de plus, il convient de remarquer que ces emplois métaphoriques sont conventionnels dans le cadre d'une langue donnée et qu'ils ne sont pas littéralement transposables d'une langue à l'autre : là où le français dira « mon cœur », l'arabe dira « mon foie » et l'anglais « *honey* ».

- Motivation fonctionnelle persuasive (aussi appelée fonction argumentative)

Plusieurs chercheurs² ont vu dans l'usage de la métaphore un recours à une fonction *persuasive* que d'autres ont choisi d'appeler fonction « argumentative ». L'idée est que le caractère concret de l'image frappe plus l'imagination que la formulation abstraite d'un raisonnement et, de ce fait, retient davantage l'attention. De plus, la relation analogique entre le comparant et le comparé non occurrent dans l'énoncé peut, dans certains cas être motivée par plusieurs traits communs entre les deux, ce qui confère à la métaphore une grande densité sémantique sous une forme ramassée et donc relativement économe de mots. Dans le cas de métaphores apparaissant dans des séquences idiomatiques ou parémiques, l'expression permet en outre à l'énoncé de prendre une allure formulaire, donc plus facilement mémorisable : « À bon chat

2. Voir entre autres, Jonathan Charteris-Black (2006), qui a étudié l'efficacité de la métaphore dans les discours politiques ou Christian Plantin (2011).

bon rat », « Chat échaudé craint l'eau froide » sont des maximes qui expriment l'idée maîtresse du discours de façon plus frappante et plus efficace que leur équivalent non tropique : « celui qui croyait avoir facilement raison de quelqu'un a trouvé face à lui un adversaire non moins habile que lui », « celui qui a vécu une mésaventure fâcheuse devient extrêmement méfiant, même pour des choses insignifiantes ». Outre cette économie de l'expression, l'emploi de ce type de métaphores relève d'une pédagogie active. C'est le récepteur qui décode l'énoncé et fait un effort pour en comprendre la portée, ce qui l'aidera à assimiler plus facilement la leçon qu'il contient.

- Motivation fonctionnelle poétique

Elle est toujours implicitement présente et coiffe toutes les autres. Il faut entendre ici poétique au sens que lui donne Jakobson quand il établit une nomenclature des fonctions du langage, sans retomber pour autant dans le cliché, aujourd'hui très contesté, consistant à voir dans la métaphore l'indice par excellence du genre « poésie ». Cette attribution d'une motivation poétique à la métaphore signifie simplement que, puisque dans ce mode d'expression la relation signifiant/signifié n'est pas littérale³ et que le référent réel du discours est représenté dans l'énoncé par un signifiant inhabituel dont le signifié littéral est provisoirement occulté, l'attention est automatiquement focalisée sur ce signifiant pour comprendre ce à quoi il renvoie. C'est la définition même de la fonction poétique du langage selon Jakobson. Ce caractère surcodé du langage impliqué par la présence de la métaphore tire toujours l'énoncé du côté « poétique ». Dans beaucoup de cultures, en particulier en Afrique, l'expression métaphorique est l'indice du parler cultivé et élégant.

Ces différentes motivations à l'apparition de la métaphore dans un énoncé peuvent se combiner et se cumulent très souvent. Mais elles le font suivant différentes hiérarchies en fonction du contexte et du genre de discours considéré.

L'ordre modal : typologie des relations analogiques fondant la métaphore

La justification de la relation sémantique entre l'image occurrente de l'énoncé et le référent absent est en général fondée sur le principe de l'analogie, mais ces analogies peuvent être de plusieurs sortes.

- Motivation par analogie formelle

C'est la plus simple. L'image remplace le référent réel absent au nom d'une parenté morphologique. C'est ce qui a été vu à propos de l'exemple de la « tirade des nez » de Rostand : « cap », « péninsule » sont mis pour « nez » en raison de leur commune prééminence (même s'il y a en l'occurrence grossissement caricatural).

C'est le même principe d'analogie formelle qui est à la base de plusieurs images dans le dernier vers de « Booz endormi », célèbre poème de *La Légende des siècles* de Victor Hugo où se trouve filée une métaphore particulièrement riche et complexe

3. Dans le proverbe « À bon chat bon rat », il n'est pas question de félin ni de rongeur, mais de deux personnes qui rivalisent d'astuce pour se jouer l'une de l'autre.

pour évoquer la contemplation du ciel nocturne par le personnage biblique de Ruth. Celle-ci se demande :

« quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été/ avait en s'en allant négligemment jeté "cette faucille d'or dans le champ des étoiles". »

Dans cette métaphore filée, l'image de la faucille représente évidemment le croissant de lune par analogie formelle, du fait de sa lame incurvée, de même que l'équation « champ = ciel » est rendue possible parce que dans les deux cas il s'agit de grandes étendues constellées (d'étoiles pour le ciel, de plantes pour le champ). Mais, ce vers révèle aussi d'autres types d'analogies pour motiver la métaphore.

- Motivation par analogie substantielle

Dans la séquence métaphorique, la lune-faucille est « d'or » : la relation entre l'éclat lunaire et l'or n'est plus d'ordre morphologique. Il n'est plus question de forme commune au comparant et au comparé mais d'une analogie de propriété substantielle : la matière lunaire éclairée par le soleil brille « comme » la matière aurifère. C'est cette analogie dans la substance qui permet l'équation « croissant de lune brillant comme de l'or = lame de faucille brillante comme de l'or », matière qui, en l'occurrence connote le précieux.

Mais la présence du syntagme « champ des étoiles », périphrase métaphorisant le firmament, relève aussi d'une autre motivation qui, cette fois, n'est pas d'ordre analogique.

- Motivation modale contextuelle (isotopique)

Si l'équation champ = ciel est, comme nous l'avons vu, rendue possible grâce à l'analogie formelle, elle est aussi appelée par des raisons contextuelles d'isotopie. C'en est même la motivation principale, ce qui, au-delà de la similarité formelle, justifie dans le poème le recours aux images du champ et de la faucille, c'est la contiguïté au réseau sémantique de l'activité agreste qui baigne l'ensemble du poème : aire, boisseaux, gerbe, blé, orge, épis, sacs de grains, moissonneurs, troupeaux. C'est ce type de contamination sémantique qui produit la métaphore filée.

En cette fin de poème, la charge métaphorique du dernier vers unit donc de façon très économique les deux grandes thématiques qui l'habitent : l'univers agreste (Booz et ses gens sont des moissonneurs) et l'univers spirituel (appelé par le motif biblique) représenté par le firmament céleste (réfèrent réel facilement décodable).

Avec cette illustration, on voit donc que la métaphore n'est pas – pas seulement en tout cas – une façon élégante, ornementale, de dire la même chose que si l'énoncé avait été formulé « au propre » : « ce croissant de lune brillant dans le ciel étoilé ». Comme l'a fait remarquer Meschonnic dans *Pour la poétique*, c'est une erreur de croire que lorsqu'on parle par figures, on délivre exactement la même quantité de valeur sémantique que si l'on avait dit les choses de manière non figurée. Le champ sémantique ouvert par une métaphore, en considérant le versant connotatif aussi bien que dénotatif dans l'opération de communication verbale, ne coïncide jamais exactement avec le champ sémantique du réfèrent réel absent auquel elle renvoie. La métaphore

ajoute un supplément de sens dans la mesure où, par la nature de son lien analogique avec le référent absent, l'image occurrente attire l'attention sur une ou plusieurs des propriétés de ce référent qui sans cela n'auraient pas été mises en lumière. Dans le cas présent, elle permet de sacrifier la moisson dont il est question tout au long du poème et de lui conférer une valeur mystique puisque « faucille » et « champ » (les deux attributs emblématiques de cette activité) ont leur pendant au ciel, sous une forme précieuse et sublimée (or).

Aux trois modalités que nous venons de voir pour justifier l'équation métaphorique, il convient d'en ajouter trois autres.

- Motivation par analogie situationnelle

Dans ce cas de figure, ce n'est plus une propriété de la forme ni de la substance qui fonde l'analogie entre l'image et le référent implicite, mais une identité de situation dans laquelle ils se trouvent tous les deux. Ainsi, dans la métaphore déjà convoquée de la « faucille d'or dans le champ des étoiles » pour représenter la lune au sein du firmament, aux motivations par analogie formelle (lame de faucille = croissant de lune) ou substantielle (or = éclat lunaire), s'ajoute une identité de situation spatiale : la faucille se trouve *au milieu* d'un champ comme la lune est *au milieu* des étoiles.

- Motivation par analogie fonctionnelle

Cette fois, la pertinence de la paire comparant/comparé est fondée sur une similarité de fonctions entre les deux. C'est le cas par exemple dans ces deux autres vers de Victor Hugo, grand utilisateur de métaphores, qui terminent « Le Mendiant », un non moins célèbre poème des *Contemplations* :

« Et je regardais, sourd à ce que nous disions
Sa bure où je voyais des constellations »

La présence du mot « bure » métaphoriquement appliqué au « manteau » du mendiant que le narrateur de l'épisode a mis à sécher devant l'âtre flambant, n'est possible dans cet emploi que parce que l'une et l'autre ont une commune fonction de vêtement qui enveloppe tout le corps. C'est cette analogie fonctionnelle qui est hiérarchiquement première, même si d'autres motivations analogiques viennent s'y ajouter dans la mesure où une même métaphore peut trouver sa pertinence justifiée par plusieurs types de relations analogiques. La motivation en sera d'autant plus solidement fondée.

En l'occurrence, à l'analogie fonctionnelle se combine une analogie substantielle : le manteau usé et mité du mendiant est un vêtement de pauvre, de même que la bure du moine, réputée faite d'un tissu grossier. Cette fois encore, la métaphore délivre un supplément de sens, puisqu'en parlant de « bure », vêtement à connotation religieuse, plutôt que de « manteau », Victor Hugo sanctifie le mendiant en le rapprochant implicitement du statut d'ermite contemplatif. Cette sacralisation d'une scène banale engagée par la première métaphore en appelle par contiguïté isotopique une seconde qui conforte la tonalité spirituelle : les trous mités du manteau du pauvre mis à sécher devant la cheminée rougeoyante ressemblent à des étoiles dans le ciel, métaphore d'autant plus justifiée qu'il a été précisé auparavant que le manteau était « jadis bleu ».

Le manteau étalé représente donc, ainsi que le suggère le mot « constellation », le firmament, siège symbolique par excellence de l'univers spirituel. Cette image des constellations appelée par les points lumineux à travers les trous du manteau « mangé des vers », outre l'analogie formelle entre firmament et vêtement (surface sombre piquetée de points lumineux), est de surcroît favorisée par l'usage linguistique qui parlera volontiers d'un « tissu constellé de trous » (de taches, etc.), au point que la formule est presque devenue une catachrèse.

- Motivation par analogie homothétique

Chez les stylisticiens, l'« homothèse » désigne une figure d'analogie entre deux séquences énonciatives. Celle-ci ne repose pas sur une parité de termes occurrents dans ces séquences, mais sur la parité de la *relation* que ces termes (au moins deux) entretiennent respectivement entre eux dans chacune d'entre elles. Évidemment, dans le cas de la métaphore, il n'y a pas deux séquences énonciatives occurrentes, mais, dans la mesure où cette figure suppose un comparant et un comparé (implicite), il y a bien deux niveaux d'interprétation : l'un « littéral », au niveau du signifiant occurrent, l'autre « décodé », au niveau du référent sous-jacent. La métaphore homothétique sera celle qui est motivée par la correspondance symétrique entre la relation d'éléments dans l'énoncé littéral et dans le référent suggéré.

Revenons sur l'exemple du proverbe « A bon chat, bon rat ». Dans cette maxime formulaire, la pertinence de l'image du « chat » et du « rat », renvoyant à deux personnes qui rivalisent d'habileté pour l'emporter sur l'autre, ne vaut que par la relation « prédateur/proie » qui est impliquée par ces deux termes. Et le proverbe s'emploie lorsqu'une présumée victime (le rat, proie attendue) met en échec son agresseur (le chat, prédateur désigné du rat).

Pour conclure ce tour d'horizon, il convient de rappeler que, dans chacun des deux ordres, causal et modal, un même énoncé métaphorique est susceptible de cumuler plusieurs types de motivation communicationnelle et plusieurs types de mécanismes analogiques qui se combineront chaque fois suivant une hiérarchie propre.

Cet état des lieux de la recherche sur la métaphore en ethnographie de la communication aura permis d'établir un cadre théorique et méthodologique à l'aide duquel il est possible de travailler pour approcher un corpus d'une culture non occidentale. Ce sera l'occasion d'en tester la validité dans un contexte transculturel.

L'usage de la métaphore chez les Dioula de Kong (Côte d'Ivoire)

Nous allons conduire cette étude à partir de quelques genres de la littérature orale dioula dans lesquels l'emploi de la métaphore est par principe de mise : en premier lieu les « devinettes » dont l'objet même est d'introduire un jeu consistant à découvrir un référent caché à partir de sa définition métaphorique ; ensuite nous examinerons quelques autres genres où l'apparition de métaphores est courante : un échantillon de chants qui ont volontiers recours à ce trope et surtout une sélection de proverbes dont la tradition veut qu'ils expriment la réalité à laquelle ils renvoient sous une forme métaphorique.

Approche d'un échantillon de devinettes (*ntàlenkòròbò*⁴ en langue dioula)

- Motivation des modalités de la métaphore dans les devinettes

Devinette 1 : *Ñ kkóngo céra, tógon sèn kèlen*
(Au milieu de mon champ⁵, un mât de hutte).

Réponse : *fyínan*
(le champignon).

Devinette 2 : *Ñ síra kán, jèse fin*
(Sur mon chemin, un fil noir).

Réponse : *kúran*
(les fourmis magnan qui se déplacent en colonnes).

Ces deux premières devinettes sont exclusivement fondées sur une *analogie formelle*. Le champignon est une plante composée d'une tige surmontée d'un chapeau en forme de cône ou de demi-sphère à l'instar du mât central couronné d'un toit conique des abris sommaires que les villageois confectionnent près de leurs champs pour se protéger de la pluie ou du soleil. Quant à la colonne de fourmis qui traverse la piste, elle ressemble à un gros fil noir.

Devinette 3 : *Súnguru lè, à yé dén ké à kán kòrò*
(C'est une jeune fille qui fait les enfants autour de son cou).

Réponse : *máganje*
(le papayer).

Il s'agit encore en premier lieu d'une analogie morphologique. Les fruits du papayer sont placés au sommet du tronc, juste sous la couronne de feuillage. Selon un principe d'anthropomorphisation de l'arbre (le tronc représentant le corps et le feuillage la tête chevelue), le sommet du tronc représente donc le cou de la personne. Toutefois, en l'occurrence, cette analogie formelle est, dans l'énoncé, favorisée par une motivation linguistique. En effet, en dioula, le mot *dén* sert à la fois à désigner l'« enfant » et le « fruit ». Il y a donc dans l'énoncé métaphorique une ambiguïté volontaire qui crée le paradoxe et qui ne sera levée qu'avec la réponse.

Devinette 4 : *Ñ tágala sòrò sùri ní nyánari kà àri fò.*
Sùri kà à lámína, nyánari byé kà jé
(Je suis allé trouver les morts et les bien-portants pour les saluer.
Les morts ont répondu, les bien-portants se sont tus).

Réponse : *finjan dén*
(les fruits du *finjan*, *blighia sapida* König).

Une fois de plus, la métaphorisation de cette devinette repose sur un principe d'*analogie formelle* entre l'image et le référent. Le *finjan* est un arbre à cosses (ses fruits).

4. Étymologiquement, ce nom signifie « sortir le fond (le substantif *kòrò* désigne aussi bien le fond d'un récipient que le sens profond – et souvent caché – d'un discours) du conte (*ntàlen*) ; beaucoup de devinettes se présentent en effet sous forme d'un micro-récit : « je suis allé quelque part et j'ai vu... ».

5. Le mot *kóngo* désigne en premier lieu la brousse, mais aussi par extension le champ cultivé qui est une parcelle défrichée dans la brousse, à l'écart du village.

Tant que celles-ci sont vertes (vivantes), elles restent fermées. En revanche, lorsqu'elles sont desséchées (mortes), elles s'ouvrent laissant apparaître une rangée de grains blancs. Ces cosses fendues font penser à une bouche ouverte qui sourit (en réponse à la salutation), la rangée de grains blancs représentant la dentition.

Toutefois, ce qui distingue cette quatrième devinette des précédentes, c'est que, plus encore que dans le cas n° 3, la formulation métaphorique est érigée en véritable paradoxe : dans l'ordre normal des choses, ce sont chez les morts qu'on constate toute absence de réaction et chez les vivants qu'on obtient une réaction en réponse à une sollicitation. La proposition, professant l'inverse, renforce la fonction ludique de la devinette par son caractère intrigant, du fait précisément de son inversion par rapport à la loi commune : les cosses vertes (vivantes) restent fermées, tandis que les cosses sèches (mortes), du fait de leur similarité avec une bouche ouverte qui sourit, semblent réagir positivement à la salutation.

Devinette 5 : *Ń kà tága bó mógo dóri kán, ñ kó ñ yé ná dōgo ní àri yé,
àri dō kó bàsi tē, kó nà. Ń nàna tága sé tūgun dō,
dōgo à má kún àri júsu ná, àri bye ki yé kúle*

(Je suis allé trouver certaines personnes, je leur ai dit que je venais me cacher parmi elles ; elles ont dit : pas de problème, viens. Pourtant quand je suis revenu, elles n'ont plus été d'accord pour me cacher, elles criaient toutes).

Réponse : *fláburu jàlen*
(les feuilles mortes [desséchées]).

Cette cinquième devinette repose quant à elle sur un principe d'analogie « substantielle ». C'est en effet une propriété de nature des feuilles mortes de faire du bruit quand on les remue. Une variante de cette devinette renforce le caractère paradoxal de la formulation de l'énigme en opposant feuilles sèches (mortes) et feuilles fraîches (vivantes) : alors que les premières font entendre des craquements quand on marche dessus, les secondes, pas encore desséchées, sont beaucoup moins bruyantes. Une fois de plus, ce sont les morts qui parlent et les vivants qui se taisent :

Devinette 5 bis : *Ń kà tága bó mógo dóri kán, ñ kó ñ yé ná dōgo ní àri yé, àri dō kó
bàsi tē, kó nà. Ń nàna tága sé tūgun dō, nyánari kà jè mé⁶ sùrikà kúle*
(Je suis allé trouver certaines personnes, je leur ai dit que je venais me cacher parmi elles ; elles ont dit : pas de problème, viens. Pourtant, quand je suis revenu, les vivants se sont tus, mais les morts ont crié).

Réponse : *fláburu kēnde ní fláburu jàlen* (les feuilles vertes et les feuilles mortes).

Devinette 6 : *Gálen mógori mūruba kōrō kōrō lè tì bē yèn, ñ kà à gbàsi fára kàn,
à má dá gbàna, ñ kà à gbàsi jí kàn, à kà dá gbàna*
(il y avait un grand couteau très très vieux de nos ancêtres, je l'ai frappé sur une roche, elle n'a pas ébréché la lame, je l'ai frappé sur l'eau, elle a ébréché la lame).

6. *Mé* : emprunt au français « mais ».

Réponse : *sìsèsbye* (la plume du poulet).

Cette devinette présente à nouveau une proposition paradoxale (une lame que la pierre n'ébrèche pas mais que l'eau ébrèche). L'énoncé métaphorique combine à la fois une motivation par analogie « formelle » (la plume du poulet, par sa forme, rappelle la lame du couteau) et une motivation par relation « substantielle » symétriquement inverse. La nature d'un couteau, de par l'acier dont il est fait, est de s'ébrécher au contact de la pierre et de rester intact au contact d'un corps liquide. La nature d'une plume, si on la frappe contre un corps dur, est de retrouver sa forme initiale après le choc ; en revanche, si elle entre en contact avec l'eau, les barbes de son duvet vont avoir tendance à se coller par paquets, lui donnant ainsi l'allure d'une lame ébréchée.

Devinette 7 : *N' kà à bwòn, à kà gbán ñ kó*
(je l'ai versé, ça m'a suivi).

Réponse : *Bíguri*
(La cendre).

Dans cet énoncé métaphorique, il n'y a pas de substantif imagé pour désigner le référent absent, la cendre, puisque ce référent n'est représenté que par un pronom personnel complément (l'). La relation métaphorique repose sur une propriété de nature de ce référent, à savoir sa volatilité qui a pour conséquence de le rendre mobile sous l'effet d'un souffle d'air. C'est cette propriété substantielle qui se trouve métaphorisée par le procès dynamique occurrent dans l'énoncé de l'énigme selon lequel l'objet mystérieux évoqué « suit » celui qui le jette. C'est donc à nouveau une motivation « substantielle » qui fonde la pertinence de la formulation énigmatique.

Devinette 8 : *Sàba lánin nyàman cé rá*
(Un gros serpent allongé parmi les détritres).

Réponse : *Nènde*
(La langue).

La motivation de cette devinette combine à la fois l'analogie « formelle » (la langue, organe mobile et non vertébré peut rappeler un serpent) et « situationnelle » : la position de ce muscle à l'intérieur de la bouche est au contact des dents qui retiennent les scories alimentaires, justifiant l'image occurrente.

Devinette 9 : *Ñ tágala lógokurun bèn, à kà tó ñ yé à sòn jí.*
(Je suis allé déposer la bûche, elle m'a dit qu'elle voulait de l'eau).

Réponse : *bwò*
(la crotte).

La première partie de l'énoncé métaphorique est fondée par une analogie formelle (la matière fécale, moulée en boudin, peut rappeler une petite bûche), alors que la seconde partie repose sur une analogie fonctionnelle : au Manding, on a généralement avec soi un petit récipient rempli d'eau pour se nettoyer après la défécation.

Devinette 10 : *Mùso d' lè bé' yèn, à sàra, à bé' ná dò dén tán wóro*
(Il y a une femme, elle est morte, elle va pourtant mettre au monde dix enfants).

Réponse : *mágantigé*
(la graine d'arachide).

La métaphore de cet énoncé (femme/graine d'arachide), a son fondement dans une analogie fonctionnelle : la femme, comme la graine qu'on met en terre, a la propriété d'être féconde. Mais cette similarité est associée par ailleurs à une propriété opposée du comparant et du comparé qui donne à l'énoncé un caractère paradoxal, tel que l'affectionnent les devinettes pour donner du piquant à l'énigme. Pour avoir une progéniture, la femme doit être vivante ; tandis que la graine qu'on met en terre, condition nécessaire pour qu'elle produise du fruit, est de ce fait assimilée à une morte. Comme le rappelle l'image évangélique, reprise dans une célèbre œuvre de Gide (« Si le grain ne meurt... »), la graine doit d'abord mourir en terre pour devenir féconde.

Devinette 11 : *Bá fānin bé té té té, n'donna à rá, à má n' kùnun.*

N' nāna kí yé à wógi, à kà n' kùnun

(Le fleuve est plein à ras bord, il ne m'a pas englouti.

Je me suis mis à le vider, il m'a englouti).

Réponse :

bōndo

(le grenier-silo).

Il n'y a bien sûr aucune trace d'analogie formelle entre une rivière et le silo cylindrique en terre haut d'un à deux mètres et surmonté d'un couvercle de chaume dans lequel les Dioula conservent leur grain. Le parallélisme métaphorique est rendu possible par la commune propriété du fleuve et du grenier (lorsqu'il est vide) d'engloutir celui qui s'y plonge⁷. Mais une fois de plus, cette propriété fonctionnelle d'engloutir, commune à la rivière et au silo, prend ici un caractère paradoxal puisque le fleuve engloutit lorsqu'il est plein, tandis que le grenier engloutit quand il est vide.

Devinette 12 : *Kōno cényegelen siginin yiri cényegelen.*

(L'oiseau rabougri perché sur l'arbre rabougri).

Réponse :

fagantan fila jūru káni

(la réclamation d'une dette entre deux pauvres).

Nous terminerons cet échantillon de devinettes avec le cas d'une motivation de la représentation métaphorique par analogie homothétique complexe. Ce ne sont évidemment ni la nature de l'oiseau en tant que tel ni celle de l'arbre qui justifie la relation entre l'image et le référent qu'elle représente mais bien le parallélisme entre deux situations : l'oiseau perché sur l'arbre correspond à l'image du créancier qui tient à la gorge son débiteur comme l'oiseau étreint en ses serres la branche. Quant à leur commune maigreur, elle figure leur commune pauvreté.

Au terme de l'analyse de cet échantillon de devinettes, il apparaît que tous les types de mécanismes analogiques du modèle (analogie « formelle », « substantielle », « situationnelle », « fonctionnelle », « homothétique ») sont représentés. En l'occurrence, se

7. En général, chez les Dioula, ce sont les enfants, plus agiles, qui sont chargés d'aller puiser avec une cuvette une ration de grain dans le silo. Ils montent par une échelle extérieure puis, après avoir enlevé le couvercle de paille, pénètrent à l'intérieur du cylindre. Lorsque le silo est plein, ils ne disparaissent pas dans le cylindre mais émergent au sommet ; en revanche si le silo est presque vide, pour prendre les derniers récipients de grain, ils disparaissent complètement et on ne les voit plus de l'extérieur. C'est alors un tiers qui doit à son tour grimper à l'échelle et leur tendre la main pour leur permettre de remonter.

remarque en outre une inclination particulière pour les formulations paradoxales qui renforcent le caractère énigmatique de la proposition imagée.

• Motivations fonctionnelles de la métaphore dans le genre « devinette »

Ce goût pour le paradoxe s'explique par le fait que le genre *ntàlenkərɔbɔ* se présente avant tout comme un jeu où l'énonciateur de la formulation métaphorique met au défi son auditoire d'établir le lien analogique qui lui permettra de retrouver le référent qui se cache derrière elle. Dans ce genre, la métaphore est donc toujours utilisée à des fins ludiques. À cette fonction « ludique » s'ajoute souvent une fonction « hypocoristique », puisqu'il existe un répertoire patrimonial de devinettes, dont un certain nombre sont, de ce fait, déjà connues de l'auditoire qui partage ce savoir avec l'énonciateur de l'énigme et n'a donc plus besoin de se livrer à une analyse raisonnée pour trouver la bonne réponse. Ce savoir commun entre les partenaires du jeu crée entre eux une fonction de connivence qui renforce le lien affectif de complicité culturelle entre les membres d'un même groupe.

Mais le fait que les *ntàlenkərɔbɔ*, qui appartiennent à un genre ludique peu valorisé et réservé en principe aux enfants, utilisent toute la gamme des mécanismes analogiques susceptibles de fonder la pertinence des métaphores, nous met sur la piste d'une autre fonction, moins anodine, la fonction « didactique » qui ne figure pas dans la nomenclature générale bâtie par les ethnographes de la communication.

Dans une société où l'expression métaphorique, par son caractère indirect et le double-entendre qui en découle, est particulièrement prisée et où la maîtrise en toute circonstance de l'usage du proverbe – genre métaphorique par excellence – est considérée comme un indice de haute culture, l'exercice de la devinette et de ses énigmes n'est-il pas une occasion d'initier les enfants au bon maniement de la métaphore par le jeu ? D'anodin qu'il paraît, ce genre a peut-être chez les Dioula un rôle culturel beaucoup plus important qu'on pourrait le croire de prime abord, de par sa fonction propédeutique. Le jeu de la devinette est sans doute la première occasion offerte à l'enfant de prendre conscience des mécanismes élémentaires du surcodage linguistique exigé du langage cultivé, par le passage du propre au figuré. Il y aurait donc deux fonctions de communication susceptibles de justifier l'usage de la métaphore dans le genre « devinette », l'une apparente, la fonction « ludique », l'autre implicite, la fonction « didactique ».

Cette fonction didactique vaut pour tous les types d'analogie que l'enfant retrouvera plus tard en maintes situations de communication où le mécanisme métaphorique apparaît, notamment dans les genres du répertoire patrimonial de la littérature orale dioula où apparaissent couramment des métaphores. C'est le cas de nombreux chants qui en regorgent.

Approche d'un échantillon de chants (dònkiri en dioula)

Dans cette rubrique, nous envisagerons conjointement les motivations modales et les motivations fonctionnelles.

• *Wóloso ðònkiri*⁸

Kú nyàgala byé shyé, kú nyàgala Naminata byé shyé
(Des feuilles d'igname, les poils du con⁹, des feuilles d'igname, les poils du con de Naminata)

Ici, nous sommes en présence d'une métaphore *in praesentia*, puisque l'image (les feuilles d'igname) et son référent (les poils du pubis) sont tous deux occurrents dans l'énoncé. Le rapport entre l'image et le référent est justifié par une analogie formelle caricaturale¹⁰ dont la fonction « emphatique » est en l'occurrence destinée à produire un effet comique. Secondairement, puisque c'est un chant connu du répertoire des *wóloso ðònkiri* et qu'il s'agit somme toute d'un jeu¹¹, on peut reconnaître à cette métaphore des fonctions « ludique » et « hypocoristique » dans la mesure où le thème est attendu (et peut-être même souhaité).

• *Kónyon bèn ðònkiri*¹²

Mùso bé sùla fin yé, ní kó yé à f'ári yé : à dò bé yíri bóro kàn, d'ò lè d'ògò bé à rá
(La femme est un singe noir, je vous le dis : à peine est-elle sur une branche que c'est sur une autre qu'elle a envie d'aller).

Dans ce chant nuptial, c'est évidemment le groupe des hommes qui s'exprime et qui adresse un quolibet aux jeunes femmes pour leur reprocher leur inconstance prétendument congénitale. Ils le font au moyen d'une double métaphore : la première, encore *in praesentia*, puisque l'image (le singe noir) et son référent (la femme) sont

8. Littéralement chant (*ðònkiri*) de captifs domestiques (*wóloso*). Il n'y a évidemment plus de captifs, au sens littéral du terme, dans la Côte d'Ivoire contemporaine, mais les descendants d'anciens captifs, fruits de prises de guerre, sont toujours identifiés comme tels, dans la mesure où ce groupe est resté longtemps endogame, répondant à des fonctions culturelles spécifiques. Aujourd'hui, les unions entre hommes libres (*hòròn*) et *wóloso* étant de plus en plus fréquentes, cette distinction tend à disparaître, encore que les fonctions culturelles attribuées aux descendants de *wóloso* demeurent souvent, même en cas de mariage mixte.

9. Nous avons volontairement conservé un terme grossier dans la traduction française du fait que le propre des chansons *wóloso* est de faire des parodies paillardes et grossières des chants cérémoniels qui ont cours dans la société dioula. Lorsqu'une cérémonie se déroule, avec l'exécution d'un répertoire de chants qui lui est attaché, un groupe de *wóloso* arrive pour parodier ces chants en reprenant la mélodie mais en leur substituant des thèmes sexuels traités avec des mots particulièrement crus, comme c'est le cas de *byé* pour désigner le sexe féminin. Moyennant quoi, dans une sorte de rituel ludique, les *hòròn*, donnent de l'argent aux *wóloso* pour les faire déguerpir. Ici, il s'agit d'une parodie de *kónyon ðònkiri* (chant nuptial). Au moment des cérémonies de mariage, il est d'usage de célébrer dans des chants, en termes convenus, les beautés de la mariée (son teint, la finesse de ses traits, la gracilité de son corps). Ces chants sont parodiés par les *wóloso* en vantant, de façon caricaturale et comique, le caractère exceptionnel de ses attributs sexuels.

10. Les feuilles de l'igname sont fines et très longues.

11. Dans ce contexte conventionnel, les participants à la cérémonie ne se fâchent pas, alors que, dans un autre contexte, un tel discours, considéré comme une insulte, pourrait donner lieu à des querelles très graves.

12. Chant nuptial de rencontre (*bèn*). Il s'agit d'une étape des cérémonies nuptiales où un groupe de jeunes hommes et un groupe de jeunes femmes (de la même promotion que la mariée) se retrouvent face à face pour s'échanger un certain nombre de quolibets convenus par des chants dûment répertoriés.

tous deux occurrents, trouve sa justification dans la seconde, quant à elle *in absentia*, puisque l'inconstance de la femme passant sans arrêt d'un homme à un autre n'est pas explicite dans l'énoncé et seulement figurée par l'image du bond de branche en branche à l'instar du singe noir¹³. L'ensemble fait donc reposer le processus métaphorique sur une analogie de type « substantielle » : l'équation « femme = singe noir » n'est possible que parce que l'un et l'autre ont prétendument en commun la propriété de nature de ne jamais rester en place, propriété métaphorisée par le saut de branche en branche, action réelle pour le singe, action figurée pour la femme. Nous avons donc affaire à un mécanisme métaphorique complexe en forme de chiasme : en sa première partie, c'est le singe qui est l'image et la femme le référent réel du discours, alors que dans la seconde c'est l'action réelle du singe (le passage incessant d'une branche à une autre) qui figure l'inconstance de la femme passant constamment d'un homme à un autre.

Dans l'économie de la communication, cette métaphore répond encore à une fonction « ludique » (il s'agit davantage d'une plaisanterie fondée sur un cliché que d'un véritable reproche) et « hypocoristique », puisqu'une fois de plus, le quolibet connu et attendu, est une occasion de connivence entre les deux groupes rivaux.

• *Kúrubi ð̀nkiri*¹⁴ n°1

É cé byé ð̀ngo, Daora Mawa, l̀ndari kó í yé m̀g̀ri waári dí ó.

É b́n byé jánda, Daora Mawa, l̀ndari kó í yé nà ní wári yé

(Hé, couverture de tous les hommes, Mawa de Daora¹⁵, tes hôtes te demandent de rendre l'argent des gens. Hé, porte de toutes les maisons, Mawa de Daora, tes hôtes te demandent de rapporter leur argent).

Par ce *Kúrubi ð̀nkiri*, la chanteuse vise une certaine Mawa du quartier Daora, à Kong, qui fait commerce de ses charmes dont son mari serait apparemment un consommateur régulier. Elle l'attaque sur deux points. D'une part, sa trop grande vénalité qui rend mécontents ses clients estimant ne pas en avoir eu pour leur argent ; ce premier point ne fait pas l'objet d'un mode d'expression figuré et la chose est dite en propre : « tes hôtes (comprendre tes clients) te demandent de rendre leur argent (sous-entendu, ils ne sont pas satisfaits de tes services) ; d'autre part, le chant la dépeint comme une marie-couche-toi-là vendant son corps à tout venant et c'est ce second point qui est abordé sous une forme métaphorique, avec deux images : « couverture de tous les hommes » (elle réchauffe n'importe qui dans sa couche) et porte de toutes les maisons (elle laisse entrer en elle le premier venu). Ces métaphores, dont le référent implicite est une action (coucher avec n'importe qui) reposent sur le principe d'une

13. Dans ce parallélisme, la présence de l'épithète *noir* accolée au singe n'est peut-être pas innocente, puisque chez les Dioula aussi, la noirceur a une connotation de perfidie et de malveillance.

14. Les chants de *kúrubi* (nom d'une danse particulière) appartiennent à un genre qui est exclusivement aux mains des femmes. Le répertoire de ces chants leur sert à régler leurs comptes avec leur entourage (principalement avec le mari, les coépouses ou les maîtresses du conjoint), chaque chant étant connu pour avoir une fonction convenue que l'énonciatrice peut actualiser par la mention d'un nom propre ou d'un détail particulier.

15. *Daora* est le nom d'un des quartiers de la ville de Kong.

« analogie fonctionnelle » : de même que la couverture réchauffe tout un chacun, de même Mawa réchauffe tous les hommes ; de même que, dans toutes les maisons, la porte permet d'y pénétrer, de même le sexe de Mawa s'ouvre à tous ceux qui veulent la pénétrer. Le caractère hyperbolique de ces deux images (« couverture » et « porte » pour figurer la courtisane), souligné par l'emploi de *bye* (tous), leur confère une fonction emphatique caricaturale dans un but satirique.

Comme dans les deux chants précédents, nous avons affaire à une métaphore partiellement *in praesentia* : Mawa de Daora, référent réel, est en effet présente dans l'énoncé au même titre que les deux périphrases imagées qui la représentent (« couverture de tous les hommes », « porte de toutes les maisons ») à partir de son activité de prostitution. En revanche, celle-ci reste suggérée dans le discours, les images, quoique parlantes, rendant l'allusion implicite.

• *Kúrubí ònkiri* n°2

Ñ tágala ñ fani kwò. Ní ñ fani má já f'ól, ò kó yé ná, màroya bé ná nà ñ ná
(je suis allée laver mon linge. Si mon linge n'est pas encore sec, c'est une chose dont j'aurai honte)

Ce dernier item de notre échantillon de chants appartient donc au même genre que le précédent dont nous avons indiqué qu'il servait aux femmes pour faire allusion à des mésaventures de leur vie conjugale. Dans ce contexte, la périphrase métaphorique exprimant l'action de laver son linge a, par convention culturelle, une valeur figurée plus ou moins similaire à l'expression utilisée en français : « laver son linge sale en famille ». « Laver son linge », en dioula, c'est, au figuré, « laver son honneur entaché dans un différend » et on exprimera l'idée que l'affaire est liquidée par l'image du linge qui est désormais sec. La chanteuse qui a produit ce chant à l'occasion d'une danse de *kúrubí* exprimait ainsi son désir de se justifier dans une querelle qui l'opposait à ses coépouses, en même temps que sa crainte de ne pas y parvenir. Le mécanisme métaphorique repose ici encore sur un principe d'analogie fonctionnelle, le lavage ayant pour but de faire disparaître les taches maculant le tissu, de même que le règlement d'un différend permet, au plan symbolique, de laver les taches d'honneur ; mais cette fois, rien dans l'énoncé n'indique le référent et, pour le comprendre, il faut un minimum de connivence culturelle. À cette fonction « hypocoristique » de la métaphore, s'ajoute ici une fonction *euphémique* dans la mesure où le voile de l'image permet d'atténuer l'évocation des déboires de la chanteuse qui y fait allusion à mots couverts, de façon plus pudique.

Le passage à d'autres genres de la littérature orale dioula, en l'occurrence chantés, permet déjà d'observer que, dans cette culture, la motivation des métaphores, tant dans ses modalités d'énonciation que dans ses fonctions de communication, semble étroitement liée au genre du discours dans lequel elles apparaissent.

Pour ce qui est des modalités, dans le cas des *ntálenkòròbò*, les métaphores ne peuvent être qu'*in absentia*, puisque le principe même du jeu consiste à deviner le référent auquel renvoie l'image énigmatique figurant dans l'énoncé. Cette exigence n'est plus de mise dans les chants et on constate que, dans les trois premières des quatre illustrations que nous avons proposées, sont mises en œuvre des métaphores *in*

praesentia. Non seulement cette modalité est alors possible mais, en certains cas, elle est même voulue par l'énonciateur, dans la mesure où il s'agit de rendre bien visible à l'auditoire qu'une personne particulière (chants 1 et 3) ou une catégorie de personnes (chant 2) est visée par le chant. Au reste, dans ce minuscule échantillon, les principaux mécanismes d'analogie sont représentés pour justifier la pertinence de la métaphore : analogie « formelle » (chant 1), analogie « substantielle » (chant 2), analogie « fonctionnelle » (chants 3 et 4).

Pour ce qui est des fonctions de la communication, la finalité satirico-comique des trois premiers chants, fondée sur une amplification caricaturale lorsqu'on passe du référent réel à l'image, ajoute aux fonctions « ludique » (il s'agit de plaisanteries) et « hypocoristique » (le processus de figuration est conventionnel) déjà présentes dans la devinette, une fonction « emphatique » : la formulation figurée propose une représentation exagérée du référent pour créer un effet comique. La visée satirique des trois genres étudiés conduit à privilégier cette fonction appelée par la caricature ; elle n'avait pas lieu d'être dans les *ntàlenkɔ̀rɔ̀bɔ̀*. Pour le dernier chant, plus élégiaque, la fonction « ludique » a disparu et, dans la mesure où il n'y a plus de visée caricaturale à l'encontre d'un tiers, la métaphore remplit ici plutôt une fonction « euphémique » pour livrer cette confidence en termes voilés.

Nous allons voir maintenant si cette corrélation entre modalités et fonctions de la métaphore d'une part et genre du discours d'autre part se vérifie en examinant un corpus de proverbes dioula (*lámara*), genre métaphorique par excellence : au moyen du *lámara*, les choses sont dites de manière indirecte, compréhensible qui pourra. C'est, chez les Dioula de Kong, un genre particulièrement valorisé.

Approche d'un échantillon de proverbes (lámara)

- Motivations modales des métaphores dans le genre « proverbe »

Proverbe 1 : *Sisé kà dɔ̀gɔ̀ya nyá ó nyá, à tí sé kà nyími ní à shyé yé*

(Le poulet a beau être petit, on ne peut l'avalier avec son plumage).

Valeur d'emploi du proverbe : une affaire a beau paraître insignifiante, elle peut donner plus de fil à retordre qu'il n'y paraît.

Motivation modale : dans cet énoncé, la métaphore est double :

- d'une part, équation entre « poulet » et « difficulté insignifiante » du fait de leur petitesse commune ;

- d'autre part, équation entre « plumage » et « obstacle », dans la mesure où le plumage du poulet représente un empêchement à sa consommation immédiate.

Ces deux équations reposent sur un principe d'analogie de type *substantiel*. Le « poulet » et le « problème à résoudre » ont en commun d'avoir une nature d'apparence insignifiante. Le plumage du poulet, lui, par son essence incommestible, oblige à différer la consommation de la volaille, de même qu'un obstacle peut représenter un empêchement à la résolution immédiate d'une difficulté pourtant d'apparence facile à surmonter.

Proverbe 2 : *Ji té dàga mína, à ká kórò, ní ilé kà à f'í yé ò fà, i yé myén*
 (La jarre qui n'a pas contenu d'eau depuis longtemps, si tu dis que tu vas la remplir, tu y passes du temps).

Valeur d'emploi du proverbe : il est employé pour signifier à un tiers qu'une tâche à accomplir dont on a perdu l'habitude est plus longue à réaliser.

Motivation modale : si, dans ce contexte, le remplissage de la jarre asséchée peut devenir l'emblème d'une activité dont on n'a plus l'expérience, cela tient à une propriété de nature de la poterie : elle est poreuse. De ce fait, si on remplit une jarre qui s'est asséchée, ses parois vont d'abord absorber l'eau et le remplissage sera plus long que si ces parois sont déjà humidifiées. Nous sommes donc en présence d'une analogie de type *substantiel*.

Proverbe 3 : *Bàra lákolon lè yé mánkan ké'*
 (c'est laalebasse vide qui fait du bruit = qui résonne).

Valeur d'emploi du proverbe : il sert à désigner un tiers (qui peut être l'interlocuteur, notamment dans le cadre d'une joute oratoire) qui n'a aucune jugeote (alebasse vide), mais qui parle pour ne rien dire (son discours n'est que du bruit).

Motivation modale : un peu partout en Afrique, laalebasse est utilisée comme caisse de résonance, notamment pour un certain nombre d'instruments de musique. Mais évidemment, pour répondre à cette fonction, elle doit être vide, laalebasse pleine perdant quant à elle cette faculté sonore pour ne plus émettre qu'un bruit sourd. La métaphore se fonde par conséquent sur une propriété naturelle de laalebasse (être sonore lorsqu'elle est vide), qualité exploitée fonctionnellement dans la musique locale. C'est cette exploitation fonctionnelle courante qui renforce la pertinence de la figure et a fait choisir laalebasse plutôt que n'importe quel autre récipient vide. La métaphore repose donc ici sur une double analogie *substantielle* et *fonctionnelle*.

Proverbe 4 : *Kùnkolo júgu tí f'wón gbànvila júgu rá*
 (La vilaine tête ne manque pas d'avoir un vilain bonnet).

Valeur d'emploi du proverbe : c'est une maxime qui s'utilise le plus souvent pour expliquer un défaut commun à deux personnes par une fréquentation de proximité qui peut être familiale, amicale, ethnique, etc. Parfois, les référents de la formulation figurée peuvent être des éléments de nature différente, par exemple un humain et une situation ou une chose. Ainsi, on pourra l'employer à propos du résultat désastreux d'un travail effectué par un incapable ou encore à propos d'une femme laide qui s'habille mal. Dans ce cas, le rapport de contiguïté, au lieu d'être de l'ordre de la juxtaposition est plutôt de l'ordre de la consécution logique.

Motivation modale : dans tous les cas, c'est bien le rapport de proximité et de complémentarité intrinsèques entre la tête et le bonnet qui justifie la pertinence de la métaphore. Nous sommes donc, si l'on en juge par les référents implicites rencontrés dans les modalités d'emploi de ce proverbe, en présence d'un mécanisme d'analogie « situationnelle ».

Proverbe 5 : *Dànto kónkòw kó lè yé à sígi tà*
 (C'est le projet du bossu qui l'a rendu ainsi courbé).

Valeur d'emploi du proverbe : ce qui arrive de fâcheux à quelqu'un n'est que la conséquence logique et attendue de ses agissements antérieurs. C'est une façon de suggérer que ce qui lui arrive maintenant est bien mérité.

Motivation modale : cette relation de cause à effet entre le projet du bossu et la bosse qu'il a récoltée est la figure emblématique de toute relation de cause à effet entre une mauvaise action accomplie par celui dont on parle (ou à qui l'on parle) et ce qui lui arrive de fâcheux par la suite. L'analogie entre le bossu et sa bosse et l'auteur d'une mauvaise action aboutissant à une issue désastreuse est donc d'ordre *homothétique* dans la mesure où il s'agit d'un parallélisme de relation entre deux éléments dont l'un est l'agent et l'autre, le résultat. Ce parallélisme est fondé sur la logique de consécution. Mais cette motivation homothétique n'est possible que parce qu'elle fait référence à un conte très connu du patrimoine dioula dans lequel un méchant se voit, au dénouement, affligé d'une bosse en punition de ses mauvaises actions. La métaphore ne trouve donc sa pleine pertinence que par cette référence implicite à un récit étiologique, ce qui induit deux autres types de motivation modale : la première, d'ordre *contextuel* (autrement dit *isotopique*) : l'image du bossu et de sa bosse ne trouve sa pleine justification que si l'on a connaissance du conte ; la seconde, conséquence de la première, d'ordre *hypocoristique*, puisque cette connaissance commune du conte crée entre les partenaires de la communication une connivence culturelle, susceptible de renforcer le lien social qui les unit.

Proverbe 6 : *Í mana à f' i yé fitina blà fiyen yé, i yé k'ógó k'è à ná ná.*

(Au lieu de prétendre mettre une lampe à huile à un aveugle, mets-lui plutôt du sel dans sa sauce).

Valeur d'emploi du proverbe : au lieu de faire quelque chose d'absurde et qui ne sert à rien, fais plutôt quelque chose d'utile.

Proverbe 7 : *Ní kùnduru kà à ná ní à fá síra blà, lolén byèn lè à s'ógó*

(Si la souris abandonne le chemin de son père et de sa mère, c'est la pointe du chiendent qui la piquera)

Valeur d'emploi du proverbe : à celui qui ne suit pas la voie enseignée par ses parents, il ne pourra qu'arriver des ennuis. Il s'agit évidemment d'un discours très conservateur destiné à réprimer les tentations d'innovation.

Proverbe 8 : *Kón kólon cé á nyì bà bón dá rá*

(Le battant de porte usagé fait encore bon effet à l'entrée de la maison des chèvres).

Valeur d'emploi du proverbe : à défaut de mieux, ce dont on dispose fera l'affaire. Il faut savoir se contenter de ce qu'on a.

Proverbe 9 : *Síra tí yéré yíri kàn*

(La route ne monte pas sur l'arbre).

Valeur d'emploi du proverbe : il peut avoir deux valeurs d'emploi. Il s'adresse le plus souvent à quelqu'un pour le décourager d'entreprendre une action qui n'est pas réaliste et n'a pas de chance d'aboutir du point de vue de l'énonciateur. Il peut aussi servir à encourager un interlocuteur timoré qui est paralysé par la crainte de voir se

dresser des obstacles fâcheux à l'action qu'il a entreprise. C'est alors une façon de le rassurer en lui faisant valoir que ces craintes n'ont pas de fondement raisonnable.

Proverbe 10 : *Sira mugu lè òlè ngányagaden wóro*
(C'est le baobab lisse qui engendre un fruit urticant).

Valeur d'emploi du proverbe : contrairement à une idée répandue, un bon père n'engendre pas forcément un bon fils, un bon maître ne fait pas nécessairement un bon élève, etc. ; ou encore une bonne intention n'a pas toujours un résultat heureux.

Proverbe 11 : *Límogo tí mága bòda kò gbánsan*
(La mouche ne bourdonne pas autour du derrière pour rien)

Valeur d'emploi du proverbe : se dit à propos de quelqu'un dont le comportement révèle un but intéressé dans une affaire. Le proverbe s'emploie aussi parfois à l'encontre d'un interlocuteur dont l'énonciateur du proverbe trouve l'affabilité suspecte et insinue qu'elle est intéressée.

Proverbe 12 : *Yírikurun kà myén jí ná cógo ó cógo, à tí sé kà kè' bamba yé*
(Le tronc d'arbre a beau rester longtemps dans l'eau, il ne deviendra jamais crocodile)

Valeur d'emploi du proverbe : il est impossible, quels que soient ses efforts, de changer radicalement sa nature profonde.

Proverbe 13 : *Dàga kà bònnya cógo ó cógo, d'ò lè yé à dátugu*
(Quelle que soit la grosseur d'une marmite, il y a toujours quelqu'un pour la fermer)

Valeur d'emploi du proverbe : quelle que soit la valeur de quelqu'un (en quelque domaine que ce soit), il pourra toujours trouver son maître. Ce proverbe, qui peut sonner comme un défi lancé à un interlocuteur, se rencontre fréquemment dans les joutes verbales des héros de l'épopée mandingue.

Si, pour ces huit derniers proverbes, nous n'avons pas indiqué chaque fois de motivation modale justifiant l'équation entre l'image et son référent, c'est qu'elle est la même dans tous ces cas. Comme déjà dans le proverbe 5, l'analogie entre les deux est fondée sur une « homothèse ». Au lieu de trouver sa justification dans une quelconque similarité terme à terme entre les éléments figurés dans l'expression métaphorique et ceux non figurés de son référent implicite (ou explicite dans le cas de la métaphore *in praesentia*), elle repose sur une homologie de la relation qui unit ces éléments d'une part dans l'expression imagée occurrente, d'autre part dans son équivalent non tropique, le plus souvent absent de l'énoncé. Dans le corpus de référence, près des trois quarts des proverbes ont donc une motivation modale de type « homothétique ». La prédominance de ce type d'analogie dans le genre parémique plus que dans tout autre n'a rien d'étonnant. Le proverbe a une fonction philosophique et didactique qui vise à enseigner la sagesse, sous forme de courtes leçons à retenir. Il est donc normal, de ce fait, que ces brefs énoncés sentencieux privilégient la métaphorisation de schèmes événementiels se rapportant à des comportements à condamner ou à encourager, plutôt que sur des éléments isolés.

- Motivations fonctionnelles de la métaphore dans le genre « proverbe »

Quant à la fonction de communication de ces séquences métaphoriques, souvent filées, elle est susceptible de varier suivant le contexte d'emploi des proverbes. Elles ont toujours à minima une fonction « hypocoristique » (de connivence), dans la mesure où les proverbes proviennent d'un répertoire mémoriellement consigné et partagé par l'élite cultivée composée des notables d'âge mûr. Pour cette minorité, les métaphores proverbiales ont une valeur conventionnelle connue qui renforce leur lien de solidarité.

Par ailleurs, la fonction dominante des métaphores apparaissant dans les proverbes est généralement d'ordre « euphémique » dans la mesure où celles-ci atténuent la brutalité du message délivré qui, par le voile de l'image, prend un caractère détourné et allusif. Le propos est moins abrupt et plus élégant si l'on dit à quelqu'un :

« c'est le projet du bossu qui l'a rendu ainsi courbé » au lieu de « ce qui t'arrive est bien fait pour toi, tu l'as bien cherché. »

En outre, ce qui est notable dans beaucoup de proverbes, en particulier ceux qui sont des constats philosophiques, c'est l'économie permise par la formule métaphorique, plus frappante qu'un long raisonnement sur le sujet. Dire « Le poulet a beau être petit, on ne peut l'avaler avec son plumage » est beaucoup plus efficace, de par le caractère concret de la formule imagée, que de développer l'idée sous la forme d'un raisonnement abstrait :

« il faut se méfier d'une entreprise qui a l'air facile, elle peut révéler un obstacle plus coriace qu'il n'y paraît. »

De même « la route ne monte pas sur l'arbre » est un appel au réalisme beaucoup plus parlant qu'un conseil du type « il ne faut pas chercher à faire ou obtenir des choses qui sont par nature impossibles ».

Un autre avantage de ces formules métaphoriques est qu'elles sont plus volontiers polysémiques, en fonction de leur contexte d'emploi, ce que ne permet pas un énoncé en langage direct, non figuré. Par exemple, comme nous l'avons vu lors de l'analyse de l'échantillon, « la route ne monte pas sur l'arbre » peut d'une part fonctionner comme une mise en garde pour qui a des projets pharaoniques irréalisables ; d'autre part prendre à l'inverse une fonction d'encouragement à l'égard d'une personne timorée pour le rassurer : ses craintes ne sont pas fondées, l'impossible ne risque pas de se produire. Ces propriétés d'économie et de polysémie de la métaphore lui confèrent une efficacité *argumentative* (*persuasive*), l'une des fonctions reconnues à ce trope en ethnographie de la communication.

Conclusions à propos de l'usage du proverbe chez les Dioula

Pour finir, intéressons-nous à la corrélation, dans notre corpus, entre les propriétés modales de la métaphore (type d'analogie qui la fonde) et ses fonctions en termes de communication (hypocoristique, ludique, euphémique, argumentative...). Sans tomber dans un déterminisme mécanique qui associerait automatiquement une motivation modale à une fonction dans l'ordre de la communication, il est tout de même

possible de déceler quelques tendances. Ainsi, les motivations analogiques simples qui justifient l'équation image occurrente = référent réel (analogies formelles, substantielles...) correspondent le plus souvent à une fonction *ludique* ou *emphatique* à des fins comiques (amplification caricaturale) ; pour leur part, les motivations analogiques complexes (analogie homothétique) correspondent plutôt à la fonction « argumentative » de la métaphore. Quel que soit le type de motivation analogique, et quel que soit le genre considéré, toutes ces métaphores ont, de façon sous-jacente, une fonction « hypocoristique » potentielle dans la mesure où elles apparaissent dans des œuvres de littérature orale répertoriées et par conséquent partagées, soit par l'ensemble de la société, soit par un groupe qui, par ce biais, renforce la connivence culturelle qui unit ses membres.

Quant à la fonction « euphémique » de la métaphore, elle n'est pas corrélée à un type de motivation analogique particulier dans la mesure où elle découle du principe même de toute métaphorisation qui consiste à dire les choses de façon détournée, voilée par le processus imageant. Elle est plutôt déterminée par le type de situation où elle apparaît. Absente des genres ludiques qui n'ont pas besoin de ménager l'auditoire et qui parfois même ont pour visée de le choquer (cas des *wóloso dónkiri*), elle apparaît de façon privilégiée dans des genres susceptibles de mettre en cause des tiers sous forme de critique ou de remontrance (proverbes, chants de *kúrubi*) afin d'atténuer, au moyen du détournement permis par l'image, la violence potentielle du propos et d'éviter de blesser trop profondément la personne visée.

Notre investigation du corpus dioula aura aussi permis de confirmer que les fonctions de la métaphore, en termes de communication, étaient cumulables dans un même énoncé métaphorique. Il est fréquent de rencontrer des séquences métaphoriques qui combinent fonction ludique, fonction emphatique (caricature satirique) et fonction hypocoristique dans des corpus de devinettes ou de certains chants ludiques fondés sur la plaisanterie (*kónyon ben dónkiri*). Dans d'autres genres, comme les proverbes, ces séquences métaphoriques superposeront plutôt fonction « argumentative » (« persuasive »), « euphémique », « poétique » (formules frappées) et naturellement « hypocoristique » puisque cette fonction est toujours à l'œuvre.

En conclusion, ce survol d'un fragment de corpus aura permis d'établir que le processus métaphorique dioula, dans l'économie du système de communication propre à cette société, est bien, dans ses grandes lignes, réductible au modèle général bâti par l'ethnographie de la communication. Ce dernier permet de rendre compte du cas dioula, même si la hiérarchie entre les fonctions de la métaphore en termes d'échange verbal n'est pas tout à fait la même que celle qu'on rencontrera dans d'autres sociétés. C'est dans ces combinaisons hiérarchiques propres que chaque culture affirmera sa spécificité.

Pour ce qui est de la société dioula en particulier, il est possible de dire que l'expression métaphorique est un passage obligé de certaines de ses pratiques langagières qui fonctionne comme un indice de culture. Le parler par métaphores est donc très valorisé et il est l'apanage des personnes d'âge mûr. Toutefois, le maniement de ce langage s'apprend dès l'enfance par la pratique des devinettes qui aiguisent l'esprit aux divers mécanismes du processus métaphorique, notamment à la typologie des types de

relations analogiques entre l'image et son référent implicite. Ce procédé d'expression figurée accompagnera ensuite le Dioula tout au long de sa vie, dans les idiotismes de la vie courante, dans les chants produits aussi bien par les jeunes gens (souvent des chants à plaisanterie) que par les personnes d'âge mûr (divers chants de danse) et surtout à l'occasion de l'utilisation des proverbes qui sont l'apanage d'une maturité cultivée exprimant sous forme figurée les valeurs philosophiques essentielles de la société dioula.

Bibliographie

- ANGENOT Marc, 1982. *La Parole pamphlétaire*, Paris, Payot.
- BONHOMME Marc, 2014. *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Champion.
- BORNAND Sandra et Cécile LEGUY, 2013. *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin.
- CHARBONNEL Nanine, 1991. *Les Aventures de la métaphore*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- CHARTERIS-BLACK Jonathan, 2006. *Politicians and Rhetoric: the Persuasive Power of Metaphor*, London, Mc Millan.
- DERIVE Jean, 1987. *Le fonctionnement sociologique de la littérature orale : l'exemple des Dioula de Kong*, t. 2 et 3 (corpus), Paris, Institut d'Ethnologie, coll. Sciences humaines, série Archives et documents.
- , 1980. La Maison éclatée. Quelques devinettes dioula de Kong, in G. Dumestre (éd.), *Recueil de littérature manding*, Paris, ACCT, pp. 182-214.
- MAZZOTTI Tarso, 2002. L'analyse des métaphores : une approche pour la recherche sur les représentations sociales, in C. Garnier et W. Doise (éds), *Les représentations sociales*, Montréal, Éditions nouvelles, pp. 1-15.
- MESCHONNIC Henri, 1969. *Pour la poétique*, Paris, Gallimard.
- PLANTIN Christian, 2011. Analogie et métaphore argumentative, *A contrario* 16, pp. 110-130.

Blesser le corps. Métaphores et pratiques de l'injure en Kabylie

par

Samia KHICHANE

À propos du champ sémantique de l'injure

On raconte qu'un jour, un lion entendit une femme louer sa vigueur, sa beauté et sa puissance, mais elle ajouta qu'une seule chose l'incommodait chez lui :

« Il avait une très mauvaise haleine ».

Yettfuhu *uqemmuc-is*
SUJ3MS-sentir mauvais. AORI bouche. EA=POS3S

Blessé par ces propos, le lion se présenta à la maison de la femme et lui fit cette requête : « prends une hache et donne-moi un coup sur le front ». La femme, étonnée, refusa : « j'aurais trop peur de te faire mal », lui dit-elle. Le lion insista, alors elle exécuta ce qu'il demandait. Plus tard, il se présenta à nouveau chez la femme et lui demanda de vérifier si l'entaille qu'elle lui avait faite au front avait cicatrisé. Elle répondit, soulagée que la blessure fût complètement guérie. Avant de la dévorer, il lui dit :

« Les blessures se creusent et guérissent, les injures (« mauvaises paroles ») creusent et creusent encore. »¹

| | | | | | | |
|---------------|-----------------|----------------|------------|---------------|-----------------|-------------------|
| <i>Lejruh</i> | <i>qqazen</i> | <i>hellun,</i> | <i>yir</i> | <i>lebqur</i> | <i>qqazen</i> | <i>rennun</i> |
| blessures | SUJ3MP-creuser. | SUJ3MP-guérir. | mauvais | paroles | SUJ3MP-creuser. | SUJ3MP- rajouter. |
| AORI | | AORI | | | AORI | AORI |

Les mots d'injures sont aussi acérés que des coups de hache, mais alors que la blessure physique se cicatrice et disparaît, l'offense d'une mauvaise parole perdure, ce que nous révèle cette maxime qui découle de la fable du lion. Aussi, en kabyle, de nombreux verbes dont la racine désigne l'agression physique sont liés par un mouvement sémantique à l'idée de blesser par la parole.

1. Au sein des parlers berbères, cette maxime se décline en plusieurs variantes relevées par Claude Lefébure (2004 : 128-129) : en langue touareg de l'Ahaggar : « *abuys n tazuli itazzeyabuys n iles ur itezzi* » : (le)-blessure de (la)-fer, il (=elle)-guérit-toujours(le)-blessure de (le)-langue, ne-pas il (=elle)-jamais-guérit. La formulation se décline chez les Imazirhenes des Ayt Atta et Ayt Yaffman dans le sud marocain en : « *ad i žži utrs iga n wuzzalur i žži utrs iga n wawal* » : guérira blessure étant du fer ne-pas il-guérira blessure étant de parole.

L'injure, une parole brûlante

Les paroles injurieuses, lorsqu'elles sont dites dans le but d'affecter autrui, émanent, dit-on, d'une bouche en feu. On dit ainsi de celui qui vient d'émettre une parole injurieuse :

« Sa bouche est brûlante. »

Təħma *tqemmuct-is*
SUI3FS-être chaud. PRET bouche. EA=POS3S

Cette expression désigne aussi un individu nerveux, réactif, intempestif, qui s'empare très vite « *ħemmun idamen-is* » (SUI3MP-chauffer. AORI / sang=POS3S., litt. « son sang chauffe vite »), par opposition à celui qui est réfléchi et dont la parole est mesurée. Les paroles émises dans ces conditions provoquent des blessures assimilées à des brûlures physiques. Ainsi peut-on dire :

« Il le brûle avec ses paroles » au sens figuré d'« accabler, causer de la peine » (Haddadou, 2014 : 249)

Yessəħreq-it *s* *imeslayen-is*
SUI3MS-brûler. PRET=DIR3MS avec paroles=POS3S

Le verbe *ħreq* employé au réciproque *amsəħreq* (se brûler réciproquement) signifie « s'injurier l'un l'autre » (*ibid.*). La brûlure au derme compte parmi les métaphores les plus usitées par mes interlocuteurs pour exprimer l'intensité d'une douleur générée par les propos injurieux :

« Lorsqu'un côté est brûlé, je me retourne sur l'autre. »

Mi yerya *yidis, ad yernu wayed.*
Quand SUI3MS-brûler. PRET côté. EA POT SUI3MS-rajouter. AOR autre

Cette douleur est tempérée par une riposte opportune de l'injuré qui lui apporte une satisfaction qui s'exprime en ces termes :

« Il a refroidi ses entrailles. »

Yessasməd *afwad-is*
SUI3MS-refroidir. PRET entrailles=POS3S

Lorsque l'injuré obtient réparation par l'intermédiaire d'une tierce personne, il exprime son contentement comme un rafraîchissement. Par exemple, quand Farida vint visiter sa grand-mère au village, sa cousine Nadjia railla le peu de bijoux en or qu'elle portait :

« Ton mari est médecin et toi, tu portes un collier en or aussi fin ? »

La grand-mère la reprit sur le champ :

« Occupe-toi de tes poux. »

Lhid *d tilkin-im*
IMP2S-occuper. AOR PP poux=POS2FS

Puis elle poursuivit :

« Le jour où tu trouveras un mari, alors là, tu pourras, peut-être, t'exprimer. »

Farida, bien qu'offensée par les propos de sa cousine, avait triomphé sur elle grâce à l'intervention de la grand-mère qu'elle remercia en ces termes :

« Tu m'as fait boire de l'eau fraîche ! »²

Təsswid-iyi aman isemmađen
 SUJ2FS-faire boire. PRET=IND1S eau frais

Les entrailles représentent chez les Kabyles le centre des émotions (colère, joie, haine). Le verbe « *bb* », qui cumule à la fois le sens de « cuire » et le sens de « murir » (Haddadou, 2014 : 680), peut être employé dans sa première acception comme métaphore d'offenser :

« Il l'a cuit avec ses paroles. »

Isebb-it s imeslayen-is
 SUJ3MS-cuire. PRET=DIR3S avec paroles= POS3S

L'expression « *yebba wafwad-is* »³ (*yebba / wafwad-is* – SUJ3MS-être cuit. PRET / entrailles. EA=POS3S, litt. « il a les entrailles cuites »), désigne l'accumulation de colère à l'égard d'une personne. Cette colère déborde des entrailles en bouillonnant : *yettkuffut fell-as* (*yettkuffut / fell-as* – SUJ3MS-bouillonner. AORI / SUR=PRP3S, litt. « il bouillonne à cause de lui ») et qui se matérialise par des paroles en écume sur le coin des lèvres⁴. Dans sa deuxième acception (« murir »), au sens métaphorique de murissement d'un abcès, le verbe « *bb* » a valeur d'agressivité, de colère, d'effervescence :

« Il purule à cause de lui. »

Yebba fell-as
 SUJ3MS- être enflammé. PRET SUR=PRP3S

Comme l'abcès qui murit en cumulant du pus, il suffit de percer la personne, au sens figuré, de la provoquer, pour qu'elle déverse des paroles acerbes, on dira alors :

« Perce-le, il suppurerà. »

Laej-it ad yeffi
 IMP2S-percer=DIR3MS POT SUJ3MS-déverser. AOR

Un coup dans le dos

La médisance fait également partie des paroles destinées à porter atteinte à la réputation d'une personne en son absence. Les coups de langue sont alors assimilés à des coups physiques. On dit ainsi de celui qui médite :

« Il frappe dans lui. » (Dire du mal de quelqu'un)

Yekkat deg-s
 SUJ3MS-frapper. AORI dans=PRP3S

2. J'ai également relevé des variantes avec des boissons gazeuses locales (Selecto, Hamoud Boualem) ou étrangères (Coca, Fanta, etc.).

3. Les expressions « le foie grillé » (*yehreq*), « carbonisé » (*iccad*), « cuit » (*yeggwa*) désignent aussi la douleur (Yacine, 1995 : 13)

4. Pour les Fon du Bénin, Guedou relève également cette proximité sémantique entre les injures et la brûlure dermique, elles sont désignées comme étant des « paroles du ventre qui engendrent le feu » (Guedou, 1985 : 419)

Ou bien encore :

« Il frappe dans son dos. »

Yekkat *deg* *uzagur-is*
 SUJ3MS-frapper. AORI dans dos. EA=POS3S

Le dos est ici employé comme métaphore de l'absent⁵. La médisance est (pour celui qui la profère) passible d'une sanction divine, en particulier lorsqu'elle porte atteinte à une personne de bien :

« Celui qui frappe l'orge et le blé sera puni (par Dieu). »

Win yewten *di* *temzin* *d* *yirden,* *ad* *ilaqi.*
 Celui SUJ3MS-frapper. PRET dans orge. EA et blé. EA POT SUJ3MS-subir. AOR

On dira alors du médisant⁶ :

« Il a essuyé les péchés de sa victime. »

Yesfeḍ-as *ddnub*
 SUJ3MS-essuyer. PRET=IND3MS péché

Ainsi, l'acte de médire fait pencher la balance des actions au jour de la résurrection en transférant les péchés de celui qui en est l'objet sur le compte de son détracteur, comme ce dernier peut hériter des défauts pointés par sa médisance.

Le verbe « frapper » est aussi employé pour indiquer un usage outrancier des sous-entendus, à travers l'expression :

« Elle frappe avec des sous-entendus. »

Tekkat *s* *lemeun*
 SUJ3FS-frapper. PRET avec sous-entendus

Frapper est aussi l'expression d'une performance langagière à travers l'usage des sous-entendus puisqu'on emploie également ce verbe pour signifier une maîtrise parfaite d'une langue : « *tekkat tarumit* » (SUJ3FS-frapper. AORI / la langue française, « elle frappe la langue française »).

Une parole mordante

Le verbe manger « *ečč* »⁷ peut aussi être employé pour désigner l'acte de dire du mal d'autrui en son absence : « *yečča akessum-is* » (SUJ3MS-manger. PRET / chair=POS3S, « il a mangé sa chair »). Il est également attesté dans la formulation suivante :

« Il a mangé la chair d'un mort. »

Yečča *akessum* *n* *lmegget*
 SUJ3MS-manger. PRET chair de mort

Ce qui est la pire des infamies et l'une des paroles les plus nauséabondes, car elle porte atteinte à la réputation d'un défunt (le délocuté visé par la médisance) qui est

5. Catherine Taine-Cheikh (2006) relève pour le hassanya la forme *gvā* « dos, verso, envers » et, en arabe classique, *qafā* « derrière de la tête, nuque », employée dans le même sens.

6. Terme emprunté à Catherine Taine-Cheikh (2006).

7. On retrouve un emploi similaire du verbe « manger » dans le dialecte arabe hassaniyya, *twāklū* (*bāymāt-hum*), qui signifie littéralement « se manger l'un l'autre (les uns les autres) » et métaphoriquement « s'injurier mutuellement » (Taine-Cheikh, 2006).

privé de tout moyen de défense. L'association de la médisance avec la consommation de la chair humaine est également relevée dans le Coran, précisément, dans le verset 12 de la sourate « Les appartements privés »⁸. Selon Catherine Taine-Cheikh (2006) cette comparaison nous éclaire sur la spécificité funeste de la médisance, car comme le cannibale mangeur de cadavre, le médisant s'attaque à une personne qui ne peut se défendre. De celui qui s'efforce de flétrir la renommée d'une personne, on dira :

« Il le déchiquette à belles dents. »

| | | | | |
|----------------------------|----------|----------------|------------|------------------|
| <i>Yerra-t</i> | <i>d</i> | <i>akessum</i> | <i>ger</i> | <i>wuglan-is</i> |
| SUJ3MS-tendre. PRET=DIR3MS | PP | chair | entre | dents. EA=POS3S |

Il malmène sa victime comme une hyène qui se repaît de la charogne animale pour en faire son festin.

Une parole tranchante

Le verbe *qcer* dont les acceptions renvoient à « épilucher, dépouiller de son écorce, déteindre » (Haddadou, 2014 : 509) exprime dans sa forme réciproque *mseqcar* le sens de « s'insulter, se dire mutuellement des méchancetés ». J'ai relevé dans les échanges avec mes interlocuteurs une expression, avec ce verbe en « s » à valeur factitive :

« Il lui épiluche le dos. »

| | | |
|------------------------|------------|------------------|
| <i>Yesseqcar</i> | <i>deg</i> | <i>uzagur-is</i> |
| SUJ3MS-épilucher. AORI | dans | dos. EA=POS3S |

Cette expression désigne une critique acerbe destinée à une personne absente. De même, le verbe *gzem* employé dans sa forme réciproque *myegzam* (litt. « se couper mutuellement ») signifie « porter des propos critiques à l'égard de quelqu'un ». L'équivalent en arabe dialectal *gettæ* est également employé en kabyle dans l'expression :

« Il découpe dans les gens. » (Il médit sur autrui)

| | | |
|---------------------|-----------|--------------|
| <i>Yettgettiæ</i> | <i>di</i> | <i>lyaci</i> |
| SUJ3MS-couper. AORI | dans | gens |

Dans le contexte des commérages et de la médisance, les injures sont échangées par l'intermédiaire de personnes interposées que les acteurs désignent comme le *settut* « hypocrite, mégère, sorcière » (*ibid.* : 602), notamment dans l'expression :

« La sorcière qui a ruiné le village. »

| | | |
|---------------|---------------------|----------------|
| <i>Settut</i> | <i>yexlan</i> | <i>taddart</i> |
| Sorcière | SUJ3FS-ruiner. PRET | village |

Il s'agit d'injures délocutives dans lesquelles l'injurieur s'adresse à un injuriaire (*settut*) qui est de connivence, à propos d'un injurié absent. Dans un autre contexte, celui du commérage, l'injuriaire – qui devient injurieur à son tour – se charge de transmettre l'injure à celui qui en est la cible, c'est-à-dire l'injurié. De celui qui transmet l'injure (*settut*) à l'injuriaire, on dira « *yefka afus* » (litt. « il a donné le manche »), autrement dit, qu'il a laissé la liberté à l'injurieur de porter des propos abaissants à

8. « Ô vous, les croyants ! Évitez de trop conjecturer sur autrui : certaines conjectures sont des péchés. N'espionnez pas ! Ne dites pas de mal les uns des autres. Un d'entre vous aimerait-il manger la chair de son frère ? ».

l'égard d'autrui qu'il s'empressera par la suite de rapporter. Le terme *afus* désigne précisément le manche d'une pioche, et l'image est tirée de la maxime suivante :

« L'arbre dit à la pioche : tu m'as blessé ; la pioche lui répond : le manche vient de toi. »

| | | | | | | |
|-----------------------------|---------------|--------------------------------|-----------------------------|----------------|-------------|--------------|
| <i>tenna-yas</i> | <i>ttejra</i> | <i>tqerhed-iyi,</i> | <i>tenna-yas</i> | <i>tqabact</i> | <i>afus</i> | <i>s-gem</i> |
| SUJ3FS-dire. PRET=IND3FS | arbre | SUJ2s-faire mal. PRET=IND1S | SUJ3FS-dire. PRET=IND3FS | pioche. EA | main | de= PRP2FS |

Comme l'arbre qui a fourni le manche permettant à la pioche de le couper, le *settut* a ouvert la voie à l'injuteur (qui est par métonymie la lame de l'instrument tranchant qui sert à couper) pour disqualifier autrui.

Statut de l'injure dans les représentations endogènes

En Kabylie, comme dans de nombreuses sociétés, l'injure est ressentie comme une des choses très graves qui entachent l'honneur. L'exemple le plus célèbre et sans doute le plus riche en ce sens remonte à la Grèce antique, celui de la querelle entre Achille et Agamemnon au premier chant de *Illiade* dans laquelle l'injure fonctionne comme une mise à l'épreuve de l'honneur et des règles sociales qui lui sont liées (Giordano, 2014). On trouve un exemple plus contemporain dans le coup de tête de Zidane ou « coup de boule » donné en réponse à l'injure de son adversaire italien, avec pour conséquence un carton rouge en pleine finale d'une coupe du monde. En Kabylie – et plus largement en Algérie –, l'honneur est défendu par le *nnif* (litt. « le nez ») qui symbolise le point d'honneur de l'individu ou d'un groupe familial. Lorsqu'il est entaché par l'injure, celui-ci nécessite une réponse vindicative. La plus extrême est celle qui appelle à la vengeance du sang (*tamgardt*), d'où l'expression « *nnif u lexšara* » (le nez et la perte) et qui signifie être prêt à tous les sacrifices, même les plus ultimes, au nom de la préservation de l'honneur⁹.

L'injure est de ce fait une cause potentielle de désordre collectif dans une société où la cohésion du groupe est fondamentale à la vie sociale voire, un idéal. Ourida est divorcée depuis plusieurs années. Elle vit chez ses parents au côté de ses frères et de leurs femmes avec lesquelles elles se partagent les travaux domestiques et l'éducation des enfants. À l'approche de la fête de l'Aïd, elle propose de s'occuper de la confection des gâteaux pendant que les autres femmes de la maison s'attellent à d'autres tâches. L'une de ses belles-sœurs, Fahima, sur un ton complaisant, lui dit :

« Si c'est pour nous confectionner des crottins (*tibururin*), je préfère m'en occuper moi-même. »

Afin d'exhorter sa belle-sœur à revenir sur ses propos, Ourida la reprend en ces termes :

« tu veux-dire par là que tu cuisines mieux que moi ? »,

ce à quoi la belle-sœur répond :

9. « Exigeant jusqu'à la cruauté, ombrageux, pointilleux quelquefois jusqu'au byzantinisme dans l'interprétation des "cas", le *nif*; s'il est exigé de tous, s'exerce surtout dans les circonstances extrêmes. Alors il pousse aux sacrifices les plus décisifs, quelques fois les plus cruels. » (Mammeri, 1980 : 45)

« Moi je possède un métier pour chaque doigt. »

Kul sebba b şşeneā
Chaque doigt avec métier

Par cette expression, elle entend signifier qu'elle possède de multiples talents, précisément parce qu'elle a un travail salarié, contrairement à Ourida qui est à la charge de ses frères. Celle-ci se précipite brusquement dans sa chambre afin de rassembler les affaires de son neveu (fils de Fahima) dont elle s'occupe pendant la journée pour les rendre à sa mère en lui disant :

« puisque tu as un métier pour chaque doigt, montre-moi comment tu pourras t'occuper de ton fils quand tu iras travailler. »

Témoin de cette scène, la belle-mère de Fahima conclut en ces termes :

« Ce n'est pas le fait de fendre du bois qui est difficile, c'est la cognée lorsqu'elle se coince. »

Mačči d aqeddar i yweeren, d amenāas mi ara yeḥşel.
NEG.ATT PP fendre RELI SUJ3MS- PP cognée quand RELA SUJ3MS-être
du bois être difficile. coincer. AOR
PRET

L'injure est une pratique à laquelle tout le monde peut se livrer, mais dont les conséquences sont irrémédiables. La sagesse populaire recommande la vigilance et la mesure dans la gestion de la parole. On dit qu'il faut « *wzen imeslayen* » (litt. « peser les mots »). S'il est facile de fendre du bois (*aqeddar*), au sens métaphorique de blesser autrui, le plus dur est ensuite de réparer ce qui a été brisé, la cohésion du groupe car :

« Lorsque le goudron arrive en premier à la bouche, à quoi bon le miel le suivrait-il derrière ? »

Qeḍran ma yezwer s imi, tament ma tegra i wumi
goudron si SUJ3MS-de- vers bouche miel si SUJ3FS-rester à qui
vancer. PRET en arrière. PRET

Comme du goudron dont on enduit les outres en peau de chèvre¹⁰, l'injure laisse un arrière-goût amer, quand bien même on tenterait de le faire disparaître par une parole mielleuse affectant une douceur hypocrite. L'injure est un danger qui menace la vie du groupe familial, mais aussi la renommée de l'individu parce qu'elle est réputée être l'arme des faibles :

« Main dure, bouche chaude. »¹¹

Tafettust teqqur, taqemmuct teḥma
Main SUJ3FS-être dure. PRET bouche SUJ3FS-être chaud. PRET

Les assauts de langue traduisent un manque à combler – celui de la main qui ne se déploie – soit de courage physique et de vigueur permettant de braver l'adversaire ; soit de dextérité compensée par l'abaissement d'autrui qui est seul moyen de se valoriser soi-même. Les gens « bien nés », quant à eux, ne se laissent point aller à s'envoyer de vulgaires injures au risque de mettre en péril leur honneur (*leqder*) et leur valeur (*lqi-*

10. Ce procédé est utilisé afin d'imperméabiliser les outres réservées à l'eau de boisson, ce qui leur donne un goût rafraîchissant (Gast, 1999).

11. Une autre variante de ce proverbe peut se dire autrement, notamment pour dénigrer une femme gauche : « main dure, bouche grimaçante ».

ma). Mieux vaudrait alors opposer une résistance face à un effronté, car ne recourent à l'injure que les gens de condition inférieure. On dit dans de telles circonstances que :

« C'est le moqué qui se moque et le crasseux qui a épuisé l'eau. »

| | | | | | | | | |
|----------|----------------|----------|-------------------|----------|----------------|----------|---------------|--------------|
| <i>D</i> | <i>lemækki</i> | <i>i</i> | <i>yetteekin,</i> | <i>d</i> | <i>ameefun</i> | <i>i</i> | <i>yekfan</i> | <i>aman.</i> |
| PP | moqué | RELI | SUJ3MS- | PP | crasseux | RELI | SUJ3MS | eau |
| | | | se moquer. | | | | -finir. | |
| | | | AORI | | | | PRET | |

Poussé à bout, la réplique consistera pour l'injurié – soucieux de son honneur – à relativiser l'effet de l'injure par un renversement de la visée symbolique pour se mettre hors d'atteinte de l'injuteur, soit en affectant d'ignorer les propos tenus contre soi¹² : « si je réponds à ton injure, alors je ne vau pas mieux que toi ! », soit en s'élevant au-dessus de son assaillant en disant de soi-même être :

« La rose injuriée par de l'herbe. »

| | | |
|--------------|------------------------------|---------------|
| <i>Lwerd</i> | <i>yergem-it</i> | <i>lehcic</i> |
| Rose | SUJ3MS-injurier. PRET=DIR3MS | herbe |

La gestion de l'injure par l'injurié peut se faire par la dépréciation de la parole injurieuse de son énonciateur :

« Les crachats ne sont que de l'eau, les injures ne sont que des mots. »

| | | | | | |
|----------------|----------|--------------|----------------|----------|-------------|
| <i>Tisusaf</i> | <i>d</i> | <i>aman,</i> | <i>rregmat</i> | <i>d</i> | <i>awal</i> |
| crachats | PP | eau | injures | PP | mot |

Ou par la dépréciation de l'acte de parole en lui-même :

« Tes paroles sont comme des fesses, elles ne sont ni bénéfiques, ni dangereuses. »¹³

| | | | | | | |
|----------------|-----------|----------------|-----------|-----------------|-----------|------------------|
| <i>awal-ik</i> | <i>am</i> | <i>uřartur</i> | <i>ur</i> | <i>yenfie</i> | <i>ur</i> | <i>idur</i> |
| parole=POS2MS | comme | fesses. EA | NEG | SUJ3MS- | NEG | SUJ3MS-être |
| | | | | être bénéfique. | | dangereux. PRETN |
| | | | | PRETN | | |

Toutefois, lorsque l'injure est proférée sur le mode implicite, elle est signe de distinction. La riposte n'est pas seulement admise, elle est nécessaire, à condition qu'elle soit énoncée selon le même procédé et avec surenchère :

« Celui qui te dit qu'elles sont grillées, dis-lui qu'elles sont brûlées. »

| | | | | | |
|------------|----------|-----------------|---------------|---------------|----------------|
| <i>win</i> | <i>i</i> | <i>k-yenman</i> | <i>zzant,</i> | <i>inn-as</i> | <i>ryant</i> |
| celui | RELI | IND2MS= | SUJ3FP- | IM2S- | SUJ3FP-brûler. |
| | | SUJ3MS-dire. | être griller. | dire. AOR= | PRET |
| | | PRET | PRET | IND3MS | |

Sans quoi, la reconnaissance de la supériorité notoire de l'adversaire serait préférable :

« La main que tu ne peux mordre, embrasse-la. »

| | | | | | |
|-------------|-----------|------------------|-------------|-----------------|------------------|
| <i>Afus</i> | <i>ur</i> | <i>tewead</i> | <i>ad</i> | <i>tkerced,</i> | <i>suden-it.</i> |
| Main | NEG | SUJ2S- | POT | SUJ2S- | IMP2S-embrasser. |
| | | atteindre. PRETN | mordre. AOR | AOR=DIR3MS. | |

12. Ce que Bourdieu qualifie de « coup de mépris » : « Il [l'offensé] doit, comme on dit, "le [offenseur] laisser aboyer jusqu'à ce qu'il s'en lasse" et "refuser de rivaliser avec lui" » (Bourdieu, 2000 : 36).

13. Hadj Miliani (1986 : 106) relève une expression équivalente en arabe dialectal : « *Klem'ba ki trem'ha* (ses paroles sont comme ses fesses) ».

Il est alors recommandé d'admettre ses faiblesses et de faire preuve de déférence vis-à-vis de celui qui est supérieur à soi plutôt que de s'engager dans une confrontation inégale au risque de se voir infliger une humiliante défaite.

L'analyse du statut de la parole injurieuse à travers les représentations endogènes nous permet de dégager deux caractéristiques à la fois complémentaires et contradictoires. D'une part, l'injure est dotée d'une efficacité blessante qui n'est pas admise par la société en raison de la charge d'agressivité qu'elle véhicule et qui est susceptible de mettre en péril l'honneur de l'individu ou du groupe qu'il représente et, par voie de conséquence, sa cohésion. D'autre part, l'injure s'inscrit dans le domaine agonistique puisque l'honneur bafoué par une parole injurieuse ne peut être rétabli que par sa réciproque, elle doit alors être formulée de manière pertinente et appropriée. Si elle vient s'adjoindre à la rhétorique, la portée est alors doublement efficace, à condition de prendre en compte la disposition de l'auditoire à saisir le sens du message.

Voyons à présent comment se combinent ces deux caractéristiques sur le plan de la pratique au sein de la société étudiée, en nous appuyant sur des exemples tirés des récits recueillis auprès de mes interlocuteurs et des observations de terrain.

Langage, genre et pouvoir

À la suite des travaux de Judith Butler, le genre¹⁴ est défini comme un dispositif de construction et de déconstruction des masculinités, des féminités et des corps. Alors que le sexe (biologique) est perçu comme un invariant, le genre est variable dans le temps et l'espace : « la masculinité ou la féminité – être homme ou femme ou considéré comme tel(le) – n'ayant pas la même signification à toutes les époques et dans toutes les cultures » (Thébaud, 1998 : 114). Le genre intervient également comme un élément

« constitutif des rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et [...] une façon première de signifier des rapports de pouvoir. » (Scott, 1988 : 141)

Parole masculine, parole unique

En kabyle, Mohand-Akli Salhi propose comme traduction de la masculinité le terme « *tirugza* » (issu du mot « *argaz* » qui signifie un homme), qui est la qualité qui fait d'une personne masculine un homme (Salhi, 2017).

« *Tirugza* est à la fois une aptitude physique et une attitude comportementale socialement et culturellement bien définies. Elle est le "moyen" culturel intériorisé (et exigé) de l'homme qui permet d'assurer le fonctionnement et la pérennité du système de valeurs reposant sur le sens de l'art d'être kabyle, appelé en kabyle *taqbaylit* et traduit en français par le mot kabyilité. » (Salhi, 2017 : 53)

14. « Le genre est en quelque sorte "le sexe social" ou la différence des sexes construite socialement, ensemble dynamique de pratiques et de représentations, avec des activités et des rôles assignés, des attributs psychologiques, un système de croyance. » (Thébaud, 1998 : 114)

Tirugza englobe un ensemble de comportements que se doit d'observer un homme, allant de la virilité à l'honneur *nmifet* et au code de l'honneur (*lewqam, taqbaylit*), mais elle est surtout intimement liée à la maîtrise de la parole :

« L'homme (kabyte) s'accomplit dans et par la parole. » (*ibid.*)

La parole fait partie intégrante des attributs masculins : *argaz d awal* (litt. « l'homme c'est la parole »). On trouve ainsi l'expression :

« Le bœuf se tient par ses cornes, l'homme par sa parole. »¹⁵

| | | | | | | |
|--------------|-------------------|------------|---------------------|--------------|------------|-----------------|
| <i>Azger</i> | <i>yettwaṭṭaf</i> | <i>seg</i> | <i>wacciwen-is,</i> | <i>argaz</i> | <i>seg</i> | <i>yiles-is</i> |
| Bœuf | SUJ3MS- | par | cornes. | homme | par | langue.EA=POS3S |
| | être tenu. AORI | | EA=POS3S | | | |

La parole (*iles*) est pour l'homme ce que les cornes sont au bœuf, c'est-à-dire, au fondement de son pouvoir. Ne dit-on pas d'une personne qui veut conquérir un pouvoir que :

« Il s'est fait pousser des cornes ? »

| | |
|---------------------------------|----------------|
| <i>Yessemyi-d</i> | <i>acciwēn</i> |
| SUJ3MS-faire pousser. PRET=PROX | cornes |

En dépit de la puissance que ces attributs (la parole et les cornes) octroient à leur détenteur, ils sont une faiblesse fatale qui peut mener à leur perte et à leur déchéance. Perdre le contrôle de sa parole, c'est prendre le risque de perdre son statut d'homme d'honneur¹⁶, raison pour laquelle elle doit être mesurée et respectée (Gélard, 2004a).

Parole féminine, parole multiple

À l'inverse, la parole féminine a de multiples facettes. On emploie l'expression « *imeslayen n tlawin* » (litt. « paroles de femmes ») pour qualifier des paroles dénuées de sens qui sont souvent associées à des cancans ou à des ragots, en somme, des paroles déraisonnables dont on feint d'ignorer l'efficacité¹⁷. La parole féminine est comme le couteau de *ḡehha*, dit-on, à double tranchant : « *tneqq theggu* » (litt. « elle tue et ressuscite »). Au mieux, elle sert à son asservissement, au pire, elle augmente le potentiel de séduction de la femme qui envoûte et soustrait un homme à son groupe.

Ainsi, la femme tout entière, jusqu'à l'expression audible de sa parole, est réduite à la « *'awra* » [partie génitale] et les règles de la bienséance ainsi que celles de la religion, du moins telles qu'elles lui sont le plus souvent inculquées, la condamnent au murmure ou au silence. (Tabti Kouidri, 2009 : 215).

15. Une variante de cet adage est attestée dans le sud-est du Maroc : « L'homme se tient avec la parole et l'animal avec la corde (*Itarrasn datu yattafn sy ilsaun achlal daytu yattaf s tiyatut*) » (Gélard, 2004a).

16. Dire à un homme qu'il n'a pas de parole est un acte si grave qu'on recourt, pour éviter l'affront, à un geste qui consiste à se toucher le bout de la langue avec son index puis en le frottant à son pouce – geste qu'on esquisse également pour signifier qu'une chose est coûteuse – en disant à un homme « tu n'as pas ça », autrement dit que sa parole n'a pas de valeur.

17. Fatiha Tabti-Kouidri relève, en arabe dialectal et en kabyle, les expressions suivantes : « *hada klam nnsa* » ou « *lhadra n tlawin* » en kabyle (c'est là des propos de femmes) lorsqu'on veut souligner la futilité d'un discours » (2009 : 211).

La parole féminine, ainsi que toutes les productions littéraires qui sont associées aux femmes, est « d'un cachet individuel et cathartique » (Salhi, 2017 : 57) ; elle est également « irréfléchie et subversive » (Tabti Kouidri, 2009 : 211), raison pour laquelle les femmes sont exclues de l'espace public et éloignées des centres de décision *tajmaet*, ce que Tassadit Yacine qualifie de « haut lieu de réalisation de la parole légitime » (Yacine, 1988 : 24). Alors que la parole masculine est garante de la cohésion, la parole féminine constitue une menace qui plane sur l'ordre social. On dit d'ailleurs que :

« Le malheur d'une femme, c'est sa langue. »

Ttira n tmettut d iles-is
malheur de femme. EA PP langue=POS3s

Parce que la parole féminine n'est pas reconnue dans la pratique, elle est cantonnée dans des espaces balisés, c'est-à-dire la maison ou, autrefois, la fontaine. Elle est soumise à des contraintes temporelle et rituelles, comme par exemple la fête qui

« n'engage pas la vie du groupe, ni aucune de ses valeurs essentielles. » (Yacine, 1988 : 29)

Elle se déploie dans des modes d'expression indirects qui offrent aux groupes dominés tout un éventail de stratégies de contournement des interdits (Tabti Kouidri, 2009 ; Yacine, 1988 ; Yelles, 2003).

L'injure constitue également un genre littéraire. Mais, alors que la poésie et la chanson accordent aux femmes, le temps que durent les festivités, le « pouvoir-dire » à haute voix

« les contraintes qui les brident et [le pouvoir de] manifester leur colère, leurs craintes, leurs frustrations et leurs besoins, leurs désirs et leurs espoir » (Tabti Kouidri, 2009 : 213),

l'émission de paroles injurieuses serait également une pratique qui leur concèderait aussi le « pouvoir-faire », ou plutôt le pouvoir de « dé-faire », les identités. L'injure est un instrument au potentiel belliqueux pour celle qui sait la manier sciemment et un moyen de lutter contre la condition des femmes et de sauvegarder leur position au sein de la sphère domestique, mais toujours par le déploiement de stratégies indirectes. Comme la parole de l'*ameddah* ou du griot dans d'autres contextes, l'injure féminine pèse très lourdement sur l'individu qui en est l'objet puisqu'elle exerce un pouvoir social effectif qui peut conduire jusqu'à la destruction de son image sociale, voire de son honneur.

L'injure, une rhétorique des conflits domestiques

À partir de l'examen minutieux des différents procédés rhétoriques mis au service de l'injure, Évelyne Larguèche distingue deux grands types d'injures (Larguèche, 1983, 2009) sur la base de la spécificité de l'argument métaphorique. Dans le premier type, « injure spécifique » (celle qui blesse), j'ai classé la modalité dite *tameayert* et dans le second type, « injure non spécifique » (celle qui choque), j'ai regroupé les modalités dites *rregma* et *ajdar*. Dans le cas des malédictions, le recours à des procédés rhéto-

riques permet de distinguer entre les malédictions, aux tournures maléfiques, employées entre femmes et celles, plus littérales, adressées aux enfants dans une fonction éducative. C'est sur la base de ce critère que sera analysé le fonctionnement de l'injure d'un point de vue pragmatique et rhétorique en tant que technique de persuasion.

Une identité assignée par l'injure

En premier lieu se trouve l'injure dite « spécifique » qui fait appel à l'argument. Le critère de spécificité peut être relevé aussi bien dans l'injure interpellative que dans l'injure référentielle. Cette première tendance correspond dans notre cas à la modalité de *tameayert* (moquerie méchante) qui vise à porter atteinte à autrui en spécifiant son attaque, en la particularisant au plus près du vérifiable. L'injuteur dépeint au plus juste celui qu'il s'agit de dévaloriser et de rabaisser, en appuyant son argumentation sur des figures de rhétorique comme la métaphore, la métonymie, l'hyperbole et d'autres procédés tropiques qui consistent, selon Perrin (2002 : 2), à :

« transgresser ou tout au moins à forcer, à violenter ostensiblement une représentation conceptuelle associée à la signification d'une quelconque forme linguistique, ce qui a pour effet de reconfigurer la procédure interprétative qui vient d'être engagée. »

La métaphore, définie par Paul Ricoeur comme

« le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité » (Ricoeur, 1975 : 11),

permet dans le cas d'une *tameayert* de produire une innovation sémantique par le rapprochement d'une forme linguistique littérale avec les attributs d'un individu ordinairement incompatibles. Elle provoque alors, par l'énoncé de la formule injurieuse (soutenue par l'argument métaphorique), l'action de donner à sa victime une qualification insidieuse qui ne s'applique qu'à elle seule (acte illocutoire). Cette qualification agit comme une étiquette, voire un surnom (*taselqebt*) qui se traduit par une blessure narcissique (effet perlocutoire) qui sera d'autant plus profonde que la comparaison est précise (reconnaissance de ressemblance). Citons l'exemple suivant :

Au sein de la famille B vivent trois frères dans un grand immeuble divisé en plusieurs appartements reliés par une cage d'escalier. Deux d'entre eux résident en France, dont l'aîné qui est binational (franco-algérien) et qui a donc la possibilité de faire des va-et-vient entre les deux pays. De plus, il a un fils âgé de 24 ans en Algérie qui s'occupe de sa mère en son absence. Le cadet de la fratrie réside également en France, mais est en situation irrégulière depuis une dizaine d'années. Il envoie de l'argent pour subvenir aux besoins de sa femme et de ses enfants encore très jeunes (11 ans et 14 ans). Cette dernière s'appuie entièrement sur les deux frères de son mari, en particulier sur le benjamin qui réside en permanence en Algérie (courses, visites médicales, familiales, etc.). Or, la femme de ce dernier a, à plusieurs reprises, manifesté son mécontentement quant à cette situation. En effet, son mari doit se charger de deux familles, alors que son beau-frère coule, selon elle, des jours paisibles en France.

Un jour, alors que la belle-sœur demandait à son beau-frère benjamin de lui faire quelques commissions, la femme de celui-ci l'interpella en ces termes : « mon époux n'a pas à s'occuper des veuves » (*tugğal*). Ce terme n'est pas injurieux en soi, mais le lien d'ordre métaphorique de ressemblance est soutenu par l'allusion à certaines caractéristiques propres à une veuve : un statut de femme déclassée, sans protection, à la charge de son entourage. La métaphore est poignante pour cette dernière qui vit très mal l'absence de son mari, mais si son statut s'apparente à celui d'une veuve, elle n'en est pas une, raison pour laquelle elle ne peut nier le fait que son beau-frère n'ait aucune obligation envers elle (reconnaissance de ressemblance), sa réponse fut non pas en paroles mais en actes : elle cessa de solliciter son beau-frère.

La *tameayert* constitue à la fois une blessure qui atteint l'individu dans sa sensibilité en même temps qu'elle lui attribue une nouvelle identité qui se propagera dans l'espace public (Butler, 2004 : 144). La *tameayert* s'inscrit de ce fait dans une dynamique de construction identitaire subie et assignée (Rosier et Ernotte, 2000). La présence d'un témoin est alors capitale, elle permet d'une part d'attiser la portée de l'injure sur la victime qui se verra diminuée vis-à-vis du groupement social. D'autre part, en focalisant un défaut majeur de l'identité de sa victime, l'injuteur trouve le moyen de se valoriser en s'incluant dans l'échelle des valeurs, croyances, normes en vertu desquelles la qualification a été formulée et, en rejetant, par là même, l'injurié en dehors de son monde.

En l'absence d'argument, des paroles en projectile

Le deuxième type d'injure considéré comme « non spécifique » par Larguèche vise à choquer plus qu'à blesser, et cela par l'emploi de termes réprouvés par la bienséance. Ce second type est celui qui convoque la situation du blasphème, mais aussi de l'injure dite *rregma*. Le blasphème, qu'il soit prononcé à l'endroit d'un partenaire ou qu'il exprime – sous la forme d'un juron – l'intensité d'une réaction face à une situation, choque en tant que parole qui porte atteinte à la divinité, à la religion, au sacré.

Dans le cas de la *rregma*, pour formuler la péjoration, l'injure ne prend pas en compte les caractéristiques de la personne visée, ni un aspect de son identité, mais elle puise dans un lexique injurieux en toute circonstance et qui peut être dirigé à l'encontre de n'importe qui, sans tenir compte de la véracité du contenu qu'elle renferme. À ce titre, ses effets ne prêtent pas à conséquence et s'estompent le plus souvent avec la fin des hostilités. La métaphore et la métonymie laissent alors place à des catachrèses qui sont lancées comme des projectiles dans une épreuve de force (Larguèche, 1983 : 96).

Prenons l'exemple suivant : l'une des belles-sœurs de la maisonnée a jeté de l'eau usée dans la cour de la maison. Celle-ci a coulé dans la chambre d'une autre belle-sœur, ce qui a déclenché une dispute entre les deux femmes :

« pourquoi jettes-tu de l'eau usée devant ma porte ? »

« Ô malpropre, ô mauvaise femme ! »

A *tamexmağut* a *yir* *tamejğut*

voc malpropre voc mauvaise femme

Ce à quoi l'autre femme a riposté :

« C'est toi la malpropre, ô merdasse, ô ânesse ! ».

A tizzant a tayyult.
 VOC merdasse VOC ânesse

Dans cet exemple, l'emploi du terme « ânesse » ne renvoie pas à une quelconque ressemblance entre la belle-sœur et l'animal induite par un argument métaphorique ou métonymique tel que : *micenfiren n teyyult* (celle aux lèvres d'ânesse), mais ce terme renvoie à l'une des dénominations associées à cette unité lexicale, relevées dans le dictionnaire : « bête, entêté » (Haddadou, 2014 : 477). Il s'agit d'une métaphore figée (Perrin, 2002) qui n'a pas lieu d'être réactivée dans l'interprétation sous forme d'images ou bien encore, de représentations déformées de la réalité.

La *rregma* s'oppose en tant que contenu *figé* à la *tameayert* qui convoque une « métaphore vive » pour cibler au plus près du vraisemblable celui qu'il s'agit de disqualifier. C'est ce que Larguèche appelle la *spécificité* et c'est cette spécificité qui distingue la *tameayert* de la *rregma* qui, pour sa part, ne spécifie pas son attaque.

La sanction pragmatique : construction et reconstruction du sens de la malédiction

Lorsqu'elle est lancée à l'égard d'une femme, l'invective revêt une forme complexe qui nécessite une certaine compétence langagière pour la saisie des significations qu'elle véhicule ; elle s'inscrit dans ce cas-là dans la catégorie de l'injure référentielle avec spécificité de l'argument. La formulation est plus longue et rimée, le lexique est plus recherché que les malédiction adressées aux enfants. Ces malédiction émises au moyen d'une forme littéraire recherchée ont un effet plus redouté que des malédiction dites dans un langage ordinaire à l'instar des malédiction adressées aux enfants.

En effet, la forme la plus simple de la malédiction est celle adressée aux enfants. Elle se présente littéralement comme un vœu simple qu'une maladie, voire un malheur, s'abatte sur l'enfant. Les malédiction sont proférées si souvent à l'égard des enfants qu'il n'est pas nécessaire de les prononcer dans leur totalité, mais seulement sous une forme abrégée. Elles se présentent comme des énoncés à un seul terme, comme par exemple : *lfula* (« une/la carie »), *tiwermin* (« une/l'angine »), *rrheğ* (« un/le poison »), ou encore à deux termes composés d'un substantif et de son qualifiant *zzaweq amæewweq* (« un/le mercure déroutant »), *ssem asemmam* (« un/le poison acide »), *tawla tašemmat* (« une/la fièvre froide ») ou d'un substantif suivi d'un complément :

« Poison en poudre des poules. »

Ssaḥuq n iyuzad
 poison en poudre des poules. EA

« Galle des chameaux. »

Ajeğğid n iluyman
 Galle des chameaux

Dans les malédiction adressées aux enfants, le nom de Dieu peut également être formulé dans l'imprécation. Ces malédiction sont énoncées par des mères à l'égard d'enfants trop turbulents. Celles qui portent sur les maladies sont parmi les plus utilisées : les images que véhiculent ces malédiction renvoient pour la plupart à des maladies qui touchent très souvent les enfants (la fièvre, la galle, la rage de dent). Dans ce

cas, l'invocation renvoie à l'idée de douleur, mais surtout à l'effet qu'elle a sur l'enfant alité et inapte à faire des bêtises. Très souvent, l'imprécation est suivie de l'énumération des effets escomptés par la mère :

« Puisse Dieu te donner une rage de dent qu'elle te fasse entortiller dans ton lit ! »
A *k-d-yefk* *Rebbi* *tuyrest* *a* *k-tesseymumes.*
 POT IND2MS=PROX=SUJ3MS- Dieu rage de dent POT DIR2MS=SUJ3FS-faire
 donner. AOR entortiller. AOR

« Puisse Dieu te donner une fièvre qu'elle te calme ! »
A *k-d-yefk* *Rebbi* *tawla* *a* *k-tessers.*
 POT IND2MS=PROX= Dieu Fièvre POT DIR2MS=SUJ3FS-calmer. AOR
 SUJ3MS-donner. AOR

« Puisse Dieu te donner une angine pour que tu te taises ! »
A *k-d-yefk* *Rebbi* *tiwarmin* *meqqar* *ad* *tessusmed*
 POT IND2MS=PROX= Dieu angine en moins POT SUJ2S- se taire. AOR
 SUJ3MS-donner. AOR

Les désastres font également partie du répertoire d'invectives adressées aux enfants :

« Que Dieu te donne la foudre, qu'elle te prenne ! »
A *k-d-yefk* *Rebbi* *ssicqa,* *a* *k-teddem*
 POT IND2MS=PROX=SUJ3MS-donner. AOR Dieu foudre POT DIR2MS=SUJ3FS-emporter. AOR.

« Puisse Dieu te donner un torrent, qu'il t'emporte ! »
A *k-d-yefk* *Rebbi* *tahemmalt* *A* *k-tawi.*
 POT IND2MS=PROX=SUJ3MS- Dieu torren POT DIR2MS=-SUJ3FS-
 donner. AOR prendre. AOR

Dans ce cas précis, le souhait ne renvoie pas à un présage funeste, mais plutôt à celui d'écarter momentanément de sa vue l'enfant turbulent. La mort est très rarement invoquée à l'égard d'un enfant, ainsi que les maladies graves, mais lorsque c'est le cas, la mère neutralise juste après l'effet néfaste de ses paroles par des formules prophylactiques émises à voix haute ou chuchotées à l'oreille de l'enfant qu'elle console à l'instar de :

« Mon Dieu protège mon enfant ! »
A *Rebbi* *hrez-iyi* *mmi*
 VOC Dieu IMP2S-protéger. AOR= IND1S mon fils

Les malédictions employées par les femmes kabyles dans leurs rapports avec les enfants consistent en un apprentissage social que fait l'enfant. Il s'agit donc, par le recours à la malédiction, de signaler l'interdit et de donner une « sanction fantasmagique » du geste répréhensible (Lallemand, 1975) qu'elle réalise par une « délégation langagière » (Miliani, 1986). Ces constructions sont associées de manière plus ou moins arbitraire à un signifié bien précis. Leurs effets performatifs, entendus comme volonté de nuire à la personne, sont atténués et frappés de nullité par l'usage répété de ces malédictions. Chaque malédiction se rapporte à un contexte précis, redondant et ancré dans la mémoire. Dans la plupart des cas, il s'agit d'inculquer à l'enfant, par le biais de la malédiction, des règles de politesse et de lui signaler l'interdit.

Si l'aspect littéral des malédictions adressées aux enfants ne recouvre plus comme à l'origine une mise en branle d'une sanction divine, on peut supposer que la force illocutoire qui consiste à déstabiliser la personne dépend du travail d'interprétation et donc de reconstruction du sens de l'énoncé. Autrement dit, une malédiction est d'autant plus redoutée que la structure de l'énoncé est complexe et énigmatique à l'instar des malédictions émises entre femmes. Plus le sens est difficile à déconstruire et à interpréter, plus l'énoncé est obscur et maléfique. De plus, étant donné que la métaphore ne donne pas à voir le semblable (le cas des *timeuyer*), mais dépeint une situation en devenir, le sens de l'énoncé s'ouvre sur un éventail de possibilités de réinterprétations et de reconfigurations à chaque fois qu'un événement semblera en adéquation avec l'image convoquée par la métaphore, ainsi que nous pouvons le constater dans les exemples suivants.

Alors que Farida a accouché deux mois auparavant, la famille est invitée au mariage d'un oncle dans le village. La belle-mère demande à son fils (mari de Farida) de faire des achats en conséquence. Farida n'a pas été contactée par sa belle-mère qui pense qu'elle préférera rester à la maison avec son enfant. Elle demande alors à son époux si elle peut les accompagner afin de se changer un peu les idées. La belle-mère, contrariée par cette requête, prend sa bru à part et l'interpelle en ces termes :

« crois-tu que je t'empêche de sortir pour que tu ailles te plaindre auprès de mon fils ? »

Ce à quoi la belle-fille répond :

« je ne me suis pas plainte, mais je veux seulement vous accompagner au mariage, où est le mal dans cela ? »

Loin d'être convaincue par cette réponse, la belle-mère est plutôt persuadée que sa belle-fille tente de monter son fils contre elle. Pour se venger, elle jure de ne pas aller au mariage puis s'isole dans sa chambre durant une journée entière en refusant obstinément de se nourrir malgré les supplications de son fils.

Une fois le dîner terminé, alors que toute la famille est dans le salon, la belle-mère sort de sa chambre et interpelle l'aîné de ses petits-enfants qui joue alors par terre :

« Que Dieu te donne une vipère. »

| | | | |
|----------|--------------------------------|--------------|---------------|
| <i>a</i> | <i>k-d-yefk</i> | <i>Rebbi</i> | <i>lafea.</i> |
| POT | IND2MS=PROX=SUJ3MS-donnef. AOR | Dieu | vipère |

Dans cet exemple l'invocation ne renvoie pas à une sanction quelconque liée à un acte infantile prohibé, mais bien au souhait de voir son petit-fils épouser une femme malfaisante qui tourmentera la mère du garçon plus tard, comme elle pense avoir elle-même été tourmentée. À l'écoute de ces propos, la mère du petit s'effondre en larmes. Le père quant à lui, choqué par les propos de sa mère, somme sa femme d'arrêter de pleurer et de ne pas accorder de crédit à ses paroles. Depuis cet incident, la belle-fille appréhende le jour où son fils lui demandera de le marier, de peur que la malédiction de sa belle-mère ne se confirme.

Un second exemple illustre cette innovation sémantique qui donne à la malédiction son efficacité et permet, comme dans l'exemple précédent, de la distinguer d'une malédiction adressée aux enfants dans une logique éducative : Djamila, mariée depuis

deux ans à un officier de la marine marchande, est enceinte de quatre mois. En raison des déplacements fréquents de son mari et, de peur de tomber malade, elle demeure chez ses parents jusqu'au terme de sa grossesse. Sa grand-mère n'apprécie guère cette situation. Selon elle, une femme mariée devrait rester auprès de son mari, quelles que soient les circonstances. Dans le pire des cas, c'est à sa belle-famille qu'il incombe de prendre soin d'elle, fait qu'elle ne cesse de lui faire comprendre, en exerçant sur elle une pression permanente par des insinuations. Par exemple, elle demande des nouvelles de ses beaux-parents ou de ses beaux-frères et la questionne sur les déplacements de son époux et sur la date de son retour. Elle se demande même si elle n'a pas été répudiée. Un soir, la vieille femme se met à bredouiller dans son lit :

« elle a des beaux-parents et des beaux-frères, mais elle tourne autour de nos pieds »
 « Puisse Dieu lui donner une laideur au ventre. »

A *s-d-yefk* *Rebbi* *tacmat* *deg* *uebbuđ.*
 POT IND3FS=PROX=SUJ3MS-donner. AOR Dieu laideur dans ventre. EA

À ses mots, Djamila réplique à sa grand-mère :

« Tu n'as pas honte de lancer des invectives aux anges ? Ô vieille de l'enfer. »

A *tamyart* *n* *ğahennama*
 voc vieille de enfer

« Ô cheveux blancs de feu. »

A *ccib* *t* *nmar*
 voc cheveux gris de feu

Choquée par les propos de sa grand-mère, elle préféra dormir dans le salon et, depuis ce soir-là, elle décida d'aller chez ses beaux-parents et d'y rester jusqu'au terme de sa grossesse, de crainte qu'il n'arrive malheur à son enfant.

Un troisième exemple illustre bien également combien le recours à la métaphore peut être efficace dans l'énonciation de la malédiction. Une femme de la famille est venue demander en mariage, pour son fils Mohamed, la jeune Souhila qui est plus jeune que ce dernier de treize ans. Toute la famille est persuadée que Souhila acceptera cette demande, de même pour la famille du jeune homme. En effet, celui-ci est émigré en France depuis plusieurs années, avec toutes les représentations de prestige que ce statut véhicule dans la société (richesse, nationalité française). De plus, la grand-mère de Souhila avait promis à la famille du prétendant la main de sa petite-fille, car elle aurait vu en rêve que Souhila épouserait le premier prétendant venu. Or, Souhila a poursuivi des études à l'université et, en tant que femme instruite, elle préférerait choisir seule la personne avec laquelle faire sa vie, mais surtout apprendre à la connaître avant de s'engager. De plus, le prétendant a beau se prétendre riche par la conversion de la devise en Algérie, en France il est agent de sécurité et, par conséquent, son niveau de vie, mais surtout son niveau d'instruction, est loin de satisfaire la jeune femme.

À l'issue de plusieurs semaines de réflexion et de pression familiale, elle décide de refuser la demande. Pour ne pas heurter son prétendant, elle lui explique que sa décision est motivée par l'écart d'âge entre eux deux. La grand-mère, furieuse de cette décision, va voir Souhila et sa mère et leur dit : « Vous avez humilié mon visage devant ces gens à qui j'ai donné ma parole ! ». Puis, elle poursuit :

« Puissiez-vous ne jamais tendre vos mains à un plat de henné ! »

ad iger Rebbi ur tezzilemt ara afus-nkwent ar udebsi n lhenni.
 POT SUJ3MS- Dieu SUJ2FP-tendre. POSNEG Main=POS2FP vers assiette. EA de henné
 faire. AOR NEG PRETN

La main tendue vers le plat de henné renvoie par métaphore au mariage, plus précisément à la cérémonie du henné, durant laquelle on applique le henné sur les mains de la mariée. La vieille femme s'adresse ensuite à la jeune Souhila :

« Puisse Dieu te donner un mécréant ! »

A m-d-yefk Rebbi leasi,
 POT IND2FS=PROX=SUJ3MS-donner. AOR Dieu mécréant

« Puisse Dieu faire que dix soient debout et dix soient assis ! »

ad iger Rebbi ecra bedden ecra qqimen.
 POT SUJ3MS- Dieu dix SUJ3MP-être dix SUJ3MP-s'assoit. PRET
 faire. AOR debout. PRET

Elle formule ces deux malédictions comme une sanction de secours dans le cas où la jeune femme arriverait à échapper à la première imprécation en trouvant un mari de son choix. Cinq années sont passées depuis cet événement et Souhila n'est toujours pas mariée. Elle a pourtant eu de nombreuses demandes en mariage, toutes officieuses, mais aucun de ses prétendants n'a fait de démarche auprès de ses parents. Aux dernières nouvelles, elle a fait appel à un marabout pour lui faire une *rruqia* qui consiste à remédier à certains maux (comme la magie) par la récitation du Coran, mais sa mère pense que c'est la malédiction de la grand-mère qui la poursuit.

Le pouvoir persuasif de l'injure

En raison de la charge d'agressivité qu'elles génèrent, la *rregma* et la *tameayert* sont prohibées par la société, en particulier lorsqu'elles sont émises en face de la personne concernée. Elles constituent un écart langagier qui outrepassé les limites de la bienséance, garante des bonnes relations. Toutefois, ces paroles peuvent être profitables pour l'injurier qui pourra persuader le public ou témoin (s'il est de connivence avec lui) de haïr et de « faire adhérer à la disqualification d'autrui » (Vincent et Bernard Barbeau, 2012 : 5). Il s'agira pour l'injurier de ternir l'image de sa victime, d'avilir son honneur, etc., pour en tirer un certain profit, par exemple, s'imposer à son détriment. L'injurier peut également inciter le public ou le témoin à agir en conséquence de « l'adhésion à la disqualification d'autrui » (*ibid.*), par exemple, en usant de la violence à l'égard du disqualifié, comme l'illustre bien l'exemple suivant.

Rabah avait ouvert un salon de coiffure dans un local au rez-de-chaussée de sa maison qui était tenu par Kahina, sa nièce (fille de sa sœur). Celle-ci résidait chez lui en semaine pour être à proximité du salon et rentrait auprès de ses parents pour le week-end et les jours de fêtes. La femme de Rabah aurait préféré voir sa fille Lynda à la tête de ce salon, mais celle-ci n'était pas qualifiée pour le poste tandis que Kahina possédait un diplôme de coiffeuse et d'esthéticienne. Kahina recevait le plus souvent ses clientes au salon de coiffure, mais proposait également des prestations à domicile. Il lui arrivait donc de faire

plusieurs va-et-vient dans la journée, ce qui lui valut des réflexions déplaisantes venant de la femme de son oncle qui semait le doute chez ses propres fils sur la nature réelle de ses sorties. Par exemple, lorsqu'elle rentrait un peu plus tard que d'habitude, elle la traitait devant ses fils de « *Fatma n la gare* » (Fatma de la gare), une femme de mauvaise mœurs connue de la région pour ses sorties incessantes et douteuses, ou disait par ironie :

« Bienvenue à l'homme. »

| | | |
|-----------------|-----------|--------------|
| <i>L'eslama</i> | <i>ay</i> | <i>argaz</i> |
| Bienvenue | voc | homme |

qui est une manière détournée de signifier à ceux qui ne l'auraient pas remarqué qu'elle avait dépassé l'heure appropriée à laquelle une femme devrait rentrer. Elle la questionnait sur les lieux de ses déplacements et la mettait en garde sur d'éventuels écarts qui pourraient souiller la réputation de leur famille. Le doute envahit alors ses cousins qui devinrent de plus en plus hostiles et menaçants à son égard, en particulier lorsqu'ils la croisaient dans la rue. De plus, la famille avait reçu, depuis quelque temps, des appels téléphoniques réitérés d'un individu anonyme et c'est naturellement vers Kahina que les doutes s'étaient dirigés. Sa tante décida alors, par injonction de ses fils, d'appeler la mère de cette dernière en la sommant de récupérer sa fille.

« Venez attacher votre fille », lui dit-elle.

| | | | |
|-------------------|-----------|----------------------|-------------------|
| <i>Arwahut</i> | <i>ad</i> | <i>thekmem</i> | <i>yelli-twen</i> |
| IMP2MP-venir. AOR | POT | SUJ2MP-attacher. AOR | ma fille=PAR2MP |

En poursuivant :

« Avant qu'elle nous enfante une fille » (au sens de déshonorer)

| | | |
|----------|--------------------------|-----------------|
| <i>A</i> | <i>y-deseu</i> | <i>taqrurt.</i> |
| POT | IND1M=SUJ3FS-AVOIR. PRET | filie |

Lorsque son père apprit la nouvelle, il alla la récupérer, jurant de la tuer pour se laver de l'humiliation qu'elle lui avait infligé. Heureusement pour Kahina, son oncle Rabah prit sa défense et interdit à ce dernier de s'en prendre à elle pour des « paroles de femmes », sous peine de briser sa *herma* (intimité sexuelle du foyer). En effet, elle était sous sa protection, et à ce titre, il n'aurait pas risqué de mettre en péril son autorité et sa réputation s'il avait suspecté le moindre comportement déviant de sa nièce. Néanmoins, le père de la jeune femme, craignant pour la renommée de sa fille, lui fit cesser son travail et, depuis cet incident, elle n'exerce plus aucune autre activité.

La *rregma* peut également avoir un effet de persuasion malgré la tendance à la non spécificité et ce, par le doute et la suspicion qu'elle peut jeter chez le témoin. Je rejoins sur ce point Évelyne Larguèche lorsqu'elle explique au sujet de l'aspect rhétorique de l'injure qu'il s'agit de :

« rhétorique, au sens de l'art de convaincre ou d'argumenter, ne reposant pas forcément sur la vérité (le vérifié précisément) mais aussi sur le vraisemblable. » (Larguèche, 1983 : 7)

C'est bien ce qui s'est produit lorsque Rosa fut injuriée par la mère de son petit ami Samir dans le but de les séparer. Après l'obtention de leur baccalauréat, Samir et Rosa (qui sont issus du village C, dans la tribu des Aït Smaïl) commencèrent à se fréquenter sur les bancs de l'université. La famille de Samir est l'une des plus anciennes du village,

tandis que celle de Rosa ne s'y est installée que depuis seulement une vingtaine d'années, à l'initiative de son père qui était un marabout originaire du village D, dans la wilaya de Bejaïa. Ce dernier était très mal vu dans la région parce qu'il guérissait les gens en manipulant conjointement la magie et la religion. Les circonstances de son implantation au sein du village demeurent encore mystérieuses. Un habitant du village C aurait décidé du jour au lendemain de lui vendre tous ses biens (maison et terrains) à un prix dérisoire et, étant donné son statut de marabout, les villageois ont soupçonné une manipulation par la sorcellerie. Le père de Rosa inspire de ce fait la crainte au sein du village et il en est tout autant de sa femme et de ses filles. En effet, les femmes de ce village D sont réputées pour leur beauté envoûtante, mais surtout pour être des femmes rebelles. Les femmes des Aït Smaïl disent que, jadis, celles-ci portaient des turbans semblables à ceux des hommes ; autant dire qu'elles ne sont pas les plus prisées pour un mariage.

La nouvelle de cette relation entre les deux jeunes gens commence à circuler dans le village et certaines personnes parlent même d'un mariage prochainement. Pour assouvir leur curiosité, des femmes du village vont alors féliciter Fatma, la mère de Samir, de l'heureux événement à venir. Fatma dément cette rumeur et, afin d'éloigner la jeune Rosa de son fils, elle fait le serment devant qui saura lui transmettre que, si elle mariait son fils à cette *miberdan* (« la fille des rues ») et cette *myergazen* (« celle aux hommes »), alors elle ne serait pas :

« Une fille des Aït Smaïl. »

Yelli-s *n* *Wat* *Smaeel*
Ma fille=PAR3S de descendant de. EA Smaïl

Les oreilles averties ne manquèrent pas à leur mission et les propos de Fatma firent bientôt le tour du village et atteignirent leur victime. Blessée dans sa dignité, mais surtout dans son honneur et celui de sa famille, la jeune femme menace de rendre Samir fou si on l'empêche de l'épouser.

« Je jure que si je ne l'épouse pas, je pourrai le rendre fou. »

Gulley *m* *ur* *t-uyey* *ara,* *a* *t-sdereucey*
SUI1S-jurer. si NEG DIR3MS-SUI1S- POSNEG POT DIR3MS= SUI1S-
PRET épouser. PRETN rendre fou. AOR

Afin de laver l'honneur de sa fiancée, Samir décide d'aller à l'encontre de sa mère et de demander la jeune femme en mariage. Fatma, toujours réticente à ce mariage, menace à son tour son fils de le renier et de le déshériter s'il venait à se marier sans son consentement, dans l'espoir qu'il revienne sur sa décision. Comme ce n'est pas le cas, Fatma met sa menace à exécution. Coupé de sa famille et sans aucune ressource, il s'installe alors chez sa belle-famille où une fête est organisée dans l'empressement pour sceller son union avec Rosa. Un an plus tard, après avoir entamé une procédure d'émigration vers le Canada, le jeune couple quitte le pays pour s'assurer un meilleur avenir à l'étranger.

Cinq années se sont écoulées avant que le jeune couple ne revienne au pays pour des congés avec ses deux enfants. Les circonstances ont fait que, durant cette absence, le père de Rosa est décédé brusquement sans qu'elle ait pu le voir une dernière fois.

En apprenant le retour de son fils et la naissance de ses deux petits-enfants, Fatma veut se racheter de ses erreurs et implorer son fils de lui pardonner et de revenir à la

maison. Ce dernier, que la déception a rendu amer, refuse. Elle décide alors de s'adresser à Rosa, dans l'espoir qu'elle puisse peut-être raisonner son mari, mais cette dernière a cumulé encore plus d'amertume à son égard. D'une part, Fatma avait osé la traiter de dévergondée devant tous les villageois, ce qui avait entaché son honneur et celui de toute sa famille. D'autre part, elle avait refusé catégoriquement de la marier à son fils, sous peine d'être renié, ce qui la poussa à quitter le pays avec Samir et l'empêcha, par conséquent, d'assister à l'enterrement de son père. Fatma la supplie de lui pardonner et promet de se soumettre à toutes ses exigences pour cela. Afin d'obtenir réparation et de rétablir l'honneur de son père, Rosa exige alors de Fatma, ainsi que du père de Samir, qu'ils se recueillent sur la tombe de son père défunt et qu'ils implorent son pardon ; car en insultant Rosa, c'est avant tout l'honneur du père que Fatma avait souillé.

Le recours à l'injure, dans sa forme directe, instaure un rapport de domination qui permet à l'injurier de prendre le dessus dans le duel

« parce qu'il se présente comme étant légitimé de disqualifier son interlocuteur ; il est aussi en position haute du seul fait qu'il a saisi la faille chez l'autre. » (Vincent et Bernard Barbeau, 2012 : 4)

Toutefois, celui qui s'y livre court le risque de s'attirer le mépris de la société par l'aspect directif de ces injures susceptibles d'engendrer des tensions néfastes pour la prospérité du groupe.

Une injure à propos

Pour celui qui est maître de ses paroles, l'adresse indirecte *lemeun* offre la possibilité de porter atteinte à autrui tout en ralliant un large public à sa cause sans que cela ne porte le moins du monde à conséquences. *Lemeun* correspond à la situation de l'injure référentielle qui tire son argument dans un répertoire de proverbes, de dictons et d'autres allusions malveillantes comme force de persuasion tout en laissant la possibilité à l'injurier de se retirer derrière des paroles voilées mais à condition de savoir les utiliser à propos.

Pour définir le caractère métaphorique des proverbes, la plupart des analyses se basent sur la relation qui lie deux structures sémantiques : une première « compositionnelle ou phrastique » qui correspond au sens littéral et une seconde, « conventionnelle » (Tamba, 2000), qui désigne le sens général. Lorsque les deux structures sémantiques ne sont pas différenciées – le sens phrastique du proverbe est analogue à la règle générale qu'il induit –, le proverbe n'est pas considéré dans ce cas comme métaphorique. À l'inverse, si le proverbe cumule une double signification, alors il peut être qualifié de métaphorique.

Dans une perspective pragmatique, Cécile Leguy envisage l'aspect métaphorique du proverbe non pas dans son sens littéral imagé induit par l'énoncé proverbial, mais au niveau de l'énonciation où il s'impose comme une « impertinence » qui entraîne un « conflit » obligeant à chercher ce qui est signifié au-delà des images évoquées dans l'énoncé, comme le fait la métaphore. Le proverbe comme la métaphore

« peut être compris comme une invitation à voir le semblable “au-delà du différent” » (Leguy, 2005 : 107)

Pourtant l'émission d'un proverbe ne se limite pas à un rapprochement analogique entre la situation mise en scène par le proverbe et un attribut ou une action jugée négative comme le ferait la *tameayert*, mais il faut également voir derrière l'émission proverbiale une directive d'action,

« une invitation à agir en se conformant à un “modèle” retenu et ayant fait ses preuves, celui évoqué par les mots mêmes du proverbe. » (Leguy, 2005 : 108)

En effet, dans leur aspect métaphorique, les sous-entendus n'interviennent pas seulement dans le discours en focalisant une tare chez l'adversaire en vue de le rejeter en dehors du champ des valeurs morales et sociales, mais ils interviennent également pour l'inciter à rallier ces normes au nom desquelles il a été injurié. L'assemblée du village B des Aït Smaïl exerce de nombreuses actions au sein de la collectivité en plus de la résolution des conflits et des litiges. Citons parmi celles-ci : la célébration de cérémonies de circoncision d'orphelins et d'enfants défavorisés, à l'approche de l'*Aïd el-fitr*. Mais elle intervient aussi dans la mise en relation d'hommes et de femmes célibataires en vue de sceller et conclure un mariage. Ce fut le cas pour Malika par exemple. Orpheline de père et de mère, Malika vit au sein de sa parentèle où elle est réduite à l'asservissement faute de pouvoir vivre seule – sans défenseur de la *herma* – dans la maison héritée de ses parents. Elle est ballotée de foyer en foyer selon les besoins des femmes de ses oncles, lesquelles n'hésitent pas à proposer à quiconque sollicite une aide dans le village les services de la jeune fille lors des mariages, enterrements, et autres occasions, afin de se libérer l'espace de quelques jours du fardeau que représente pour eux la pauvre fille. Indignés par la condition de cette dernière, les membres de l'assemblée du village décident de lui venir en aide. Quelle autre solution auraient-ils pu trouver que de lui trouver un mari ? Ils la recommandent à de nombreuses familles qui cherchent alors à marier l'un de leurs enfants, mais la condition devenue servile de la jeune fille suscite beaucoup de réticence. Mouloud, l'un des membres de l'assemblée, propose alors à un jeune homme du village, brave et travailleur, de la lui présenter. Le jeune homme est à la recherche d'une femme de condition modeste, étant lui-même issu de la branche des *aklan* (celle des serviteurs). À cause de son statut, il est également repoussé par toutes les jeunes femmes du village extérieures à son clan. Avant de procéder officiellement à la demande en mariage, Mouloud se rend chez l'un des oncles de Malika afin d'avoir son avis. Étant donné le statut de son prétendant, Malika exprime alors quelques réticences, ce qui indigné la femme de son oncle qui lui adresse l'insinuation suivante :

« Loundja¹⁸ était tordue, depuis qu'elle est mariée, elle est devenue prétentieuse. »

| | | | | | | | |
|-----------|---------------------|--------------|------------------------------|-----------|---------------------------|-----------|-----------------------|
| <i>Ad</i> | <i>tili</i> | <i>Lunğa</i> | <i>teewweq,</i> | <i>mi</i> | <i>tezweğ,</i> | <i>ad</i> | <i>teeluleq.</i> |
| POT | SUJ3FS-être. AOR | Loundja | SUJ3FS-être dérouté. PRET | quand | SUJ3FS-se marier. PRET | POT | SUJ3FS-pendre. AOR |

18. Fille de l'ogresse, personnage de conte.

Par ses propos, elle entend signifier à la jeune fille qu'elle ne peut se permettre de faire la fine bouche, d'une part parce que les prétendants ne se bousculent pas à leur porte et d'autre part, parce qu'elle est à la charge de ses oncles. De ce fait, elle doit comprendre qu'il est de son devoir de les libérer de la charge qu'elle représente pour eux. Par cet énoncé, la tante l'invite à accepter la demande en mariage sans se faire désirer.

Ainsi, le recours à *lemeun* est un moyen d'atteindre l'individu en détournant le contenu polémique de sa visée spécifique. L'aspect métaphorique des injures émises sous forme de proverbes nous invite à le concevoir, ainsi que nous le montre Cécile Leguy (2005 : 112), comme

« un moyen de mieux communiquer, de mieux se comprendre en se respectant, voire en respectant la liberté de l'interlocuteur dans la commune construction du sens »

puisque ce qui est privilégié dans le recours au discours proverbial

« au-delà de la compréhension, c'est bien la préservation de la vie sociale. » (*ibid.*)

Conclusion

Quelle que soit la modalité envisagée, l'injure est une parole porteuse de pouvoir. D'une part, elle a sur l'injurié le pouvoir de blesser en même temps qu'elle lui assigne, par sa diffusion dans l'espace public, une identité. D'autre part, elle agit aussi sur l'injuriaire, pris dans son rôle de tiers ou de témoin, en l'incitant, soit à haïr l'injurié, soit à agir contre lui. De plus, elle offre, à celui (et/ou celle) qui en use, le moyen de se valoriser en s'incluant dans l'échelle des valeurs, croyances, normes en vertu desquelles la parole injurieuse a été formulée. En tant que performance langagière, l'injure puise son efficacité à la fois dans une maîtrise des normes sociales qui permet de dénoncer ceux qui s'en éloignent et une maîtrise discursive qui permet d'accéder à un statut de supériorité. Dans une société où l'art du langage est au fondement des hiérarchies des valeurs, le maniement des détours rhétoriques permet de faire valoir une supériorité par une prise de pouvoir grâce à la parole qui est aussi un droit à la parole (celui de critiquer, de dénoncer, de contester et d'enjoindre à un retour à l'ordre) : un droit, qui offre la possibilité, aux femmes, d'atteindre le but suprême : triompher dans l'univers domestique et investir celui des hommes.

Abréviations

- Affixes et clitiques :

DIR : série directe
 IND : série indirecte
 POS : affixes possessifs
 PRP : affixes de préposition
 PAR : affixes de parenté
 PI : pronoms indépendants
 AUT : autres éléments
 VOC : vocatif (*a*)
 PP : particule prédicative (*d*)
 PL : particule de liaison (*d*)
 PROX : particule proximale (*d*)
 RELI : relateur *realis* (*ay/i*)
 RELA : relateur *irrealis* (*ara*)
 POT : particule de potentiel (*ad*)/(*a*)

NEG : particule de négation (*ur*)/pour la négation optative (*a wer*) noter séparément *a* (POT) et *wer*
 (NEG) POSTNEG : particule postverbale de négation (*ara*)
 NEG. ATT : négation d'attribution (*mačči*)-
 État d'annexion : EA
 - Genre :
 féminin (F), masculin (M)
 - Nombre :
 singulier (s), pluriel (p)

- Thèmes aspectuels :

PRET : prétérit
 PRETN : prétérit négatif
 AOR : aoriste
 AORI : aoriste intensif
 QLT : verbes de qualité
 IMP au lieu de SUJ : pour l'impératif
 SUJ : sujet

Bibliographie

- BOURDIEU Pierre, 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Éditions du Seuil.
- BUTLER Judith, 2004. *Le pouvoir des mots : politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam.
- GAST Marceau, 1999. Goudron. *Encyclopédie berbère 21*, Aix-en-Provence, Édisud, pp. 3170-3174 (<http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1746>).
- GÉLARD Marie-Luce, 2004a. Khebbach le père. Récit de fondation d'une tribu berbérophone du Sud-Est marocain, *Revue Iris* 27, pp. 399-412.
- GIORDANO Manuela, 2014. Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne, *Cahiers Mondes anciens* 5 (<http://journals.openedition.org/mondesanciens/1238>).
- GUEDOU G.A., 1985. *Xó et gbè, langage et culture chez les Fon (Bénin)*, Paris, SELAF, coll. Langues et cultures africaines 4.
- HADDADOU Mohand-Akli, 2014. *Dictionnaire de tamazight - Parlers de Kabylie*, Alger, Berti Éd.
- LALLEMAND Suzanne, 1975. Insulte et pédagogie chez les Mossi, *Systèmes de pensée en Afrique noire* 1, pp. 95-104.
- LARGUÈCHE Évelyne, 1983. *L'effet injure : de la pragmatique à la psychanalyse*, Paris, PUF.
- , 2009. *Espèce de... ! : Les lois de l'effet injure*, Chambéry, Université de Savoie.

- LEFÉBURE Claude, 2004. Foin de ma barbe, si je n' t'arrange une djellaba bien à ta taille !. Aspects de la dispute en pays berbère, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 103-104, pp. 127-154.
- LEGUY Cécile, 2005. À propos de la communicabilité du dire proverbial. Réflexion sur l'aspect métaphorique des proverbes, in U. Baumgardt & J. Derive (éds), *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, pp. 99-113.
- , 2008. En quête de proverbes, *Cahiers de littérature orale* 63-64, pp. 59-81 (<http://journals.openedition.org/clo/97>).
- MAMMERI Mouloud, 1980. *Poèmes kabyles anciens*, Paris, François Maspero, coll. Voix.
- MASSON Denise (éd.), 1967. *Le Coran*, Paris, Gallimard.
- MILIANI Hadj, 1986. Conduites et imaginaires sociaux du monde féminin en Algérie à travers l'insulte, *Les discours étrangers*, Alger, OPU, pp. 85-127.
- PERRIN Laurent, 2002. Figures et dénominations, *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours* 15 : Figures du discours et ambiguïté (<http://journals.openedition.org/semen/2410>).
- RICŒUR Paul, 1975. *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROSIER Laurence et Philippe ERNOTTE, 2000. *Le lexique clandestin : La dynamique sociale des insultes et appellatifs à Bruxelles*, Bruxelles, Duculot.
- SALHI Mohand-Akli, 2017. Masculinité (vs féminité) et parole littéraire en berbère de Kabylie, in M. Gebhard et C. Gronemann (éds), *Masculinités maghrébines*, Leiden/Boston, Brill, pp. 52-63.
- SCOTT Joan, 1988. Genre : Une catégorie utile d'analyse historique, trad. de Éléni Varikas, *Les cahiers du GRIF* 37, 1, pp. 125-153.
- TABTI KOUIDRI Fatiha, 2009. La culture orale, une tribune pour les groupes dominés : la chanson populaire, un lieu d'émergence du discours féminin, *Insaniyat. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales* 44-45, pp. 211-231.
- TAINÉ-CHEIKH Catherine, 2004. De l'injure en pays maure ou « qui ne loue pas critique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 103-104, pp. 103-126.
- , 2006. Les voies / voix de la médisance en pays maure, in S. Mougin (éd.), *La médisance*, Reims, Presses universitaires de Reims, pp. 237-260.
- TAMBA Irène, 2000. Le sens métaphorique argumentatif des proverbes, *Cahiers de praxématique* 35, pp. 39-57.
- VINCENT Diane et Geneviève BERNARD BARBEAU, 2012. Insulte, disqualification, persuasion et tropes communicationnels : à qui l'insulte profite-t-elle ?, *Argumentation et analyse du discours* 8 (<http://journals.openedition.org/aad/1252>).

- YACINE Titouh, 1988. *L'izli, ou, l'amour chanté en kabyle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- , 1995. *Piège ou Le combat d'une femme algérienne : Essai d'anthropologie de la souffrance*, Paris, Publisud.
- YELLES Mourad, 2003. Le 'arûbî féminin au Maghreb. Tradition orale et poétique du détour, *Insaniyat. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales* 21, pp. 37-53.

Parties du corps et métaphores

par

Paulette ROULON-DOKO

C'est en ethno-linguiste que, partant du constat de l'importance portée aux parties du corps dans l'étude de la métaphore, je vais proposer une présentation critique de ces deux concepts avant d'étudier l'exemple spécifique du gbaya, une langue oubanguienne d'Afrique centrale.

L'article est structuré en trois parties. Une première partie est consacrée à un bilan sur la position des philosophes, des anthropologues et des linguistes sur la métaphore, une seconde à un questionnement sur la place et le rôle joué par les parties du corps selon les cultures et les langues et une troisième à l'analyse du lexique gbaya sur les parties du corps et du rôle que peut y tenir la métaphore.

La métaphore

Utilisé en français à partir de la fin du XIX^e siècle, le terme métaphore¹ désigne une figure de rhétorique, l'art du bien parler, ce qui implique d'emblée un jugement sur la production langagière. Ce terme est de nos jours employé de façon banale pour désigner une façon imagée de parler. Plusieurs études récentes proposent une réflexion selon divers points de vue sur la métaphore.

Le point de vue du philosophe

Jocelyn Benoist, dans l'article « Les métaphores sont des expressions comme les autres », montre tout d'abord que l'analyse bien connue de Donald Davidson (1978) repose sur une certaine idée d'un « sens » caractérisé comme « sens littéral » et défini comme indépendant par rapport aux usages, tandis que la métaphore, selon lui, « appartient exclusivement au domaine de l'usage » (Davidson, 1993 : 351, *in* Benoist, 2007 : 562).

1. Emprunté vers 1278 au latin via le grec *metaphora* « proprement 'transport' et depuis Aristote 'changement et transportation de sens' ». (*Le Robert historique* : 1232).

« La signification littérale et les conditions de vérité littérale peuvent être assignées à des mots ou à des phrases indépendamment de contextes d'usage particuliers. » (Davidson, 1993 : 352, *in* Benoist, 2007 : 563)

Puis il prend en compte la position de Searle qui, à la suite de Grice, distingue entre « signification des mots » (*word* ou *sentence meaning*) et « signification du locuteur » (*speaker's meaning*).

« L'explication de la manière dont la métaphore fonctionne est un cas particulier du problème général consistant à expliquer comment le sens du locuteur et le sens de la phrase ou du mot peuvent diverger. » (Searle, 1979 : 122, *in* Benoist, 2007 : 563)

Ces positions posent toutes deux l'existence d'un sens littéral.

« Chez Searle comme chez Davidson, la relégation de la métaphore au niveau de l'usage, bien qu'opérée en des sens différents, et avec des conséquences différentes, a pour présupposé commun l'idée d'un sens littéral soustrait à l'usage, ou en tout cas au niveau d'usage où intervient la métaphore, sens littéral par rapport auquel la métaphore paraît représenter une extériorité, ou un élément additionnel. » (Benoist, 2007 : 566)

Critiquant cela, Benoist affirme clairement le rôle du contexte dans la construction de tout sens et considère que « le sens métaphorique, pas plus que le sens littéral, n'est donc soustrait au contexte » (2007 : 569). Plutôt que d'en rester à l'idée d'un simple changement de sens, il rappelle combien « les voies du sens sont constitutivement riches et complexes » (2007 : 572) et que les métaphores font partie de cette complexité en y occupant une place en adéquation avec la situation.

« Cela signifie juste que la métaphore se fait avec des mots – et non les mots avec des métaphores – et rien de plus. C'est une possibilité – parmi d'autres – de leur usage. » (Benoist, 2007 : 576)

Le point de vue de l'anthropologue

Dans l'article « Lévi-Strauss et l'illusion des explorateurs », l'anthropologue Francis Zimmermann ne parle pas directement de la métaphore, mais étudie « la pensée par image » considérée, dans une perspective évolutionniste, comme typique des langues dites « primitives ». Il montre que l'idée commune aux explorateurs du XIX^e siècle d'une hiérarchie des langues allant des plus concrètes aux plus abstraites, repose sur « notre propension à prendre les mots pour les choses » (2003 : 34). Il dénonce cette idée qui persiste, considérant que :

« C'est une illusion commune et réciproque, que d'être confronté à une langue étrangère dans laquelle la pensée par images paraît occuper une place exorbitante. [...] Dès qu'on recense les mots d'une langue et qu'on les met en concurrence, dès l'instant que l'on distingue l'esprit des mots dont il use, l'idée nous manque et les mots font image. Autrement dit, une langue qui fait image, c'est toujours la langue des autres. » (Zimmermann, 2003 : 44-46)

Il développe ensuite les problèmes de la conceptualisation puis de la traduction qui « encadrent les enquêtes de terrain en ethnoscience » dans les années soixante et

souligne l'importance du passage de l'*ethnoscience* à l'anthropologie cognitive, sous l'effet de « la prise de conscience des difficultés de la traduction d'une langue exotique dans la langue de travail de l'ethnologue » puis de « la découverte de l'inéluctable indexicalité des énoncés indigènes » formulée en 1986 par Perry dans l'article « *Thought Without Representation* » qui implique d'interpréter tout énoncé en contexte de son énonciation. Un tel point de vue pose une distinction entre les mots et les objets visés par les mots.

« Là où Lévi-Strauss, pour expliquer la conceptualisation, se tenait *dans le registre de la logique et de la fonction référentielle du langage* et analysait les énoncés indigènes en termes d'individu, espèce et genre, qui sont autant d'objets visés par le langage, Perry se transporte dans le registre de la parole et de la fonction indexicale du langage. Il associe la logique à la pragmatique et il distingue l'image dans sa subjectivité foncière (un état de croyance) et l'énonciation (une proposition singulière), dont un constituant nécessaire est un signe indexical. » (Zimmermann, 2003 : 41)

Le point de vue du linguiste

Le linguiste place directement l'examen de la métaphore sur le plan d'une interrogation sur ce qu'est le sens des mots. Dans son article « Le caractère relatif de la métaphore », Patricia Schulz (2002a) constate tout d'abord que la métaphore est essentiellement définie de façon négative, que ce soit comme « concept métalinguistique » (2002a : 22) qui, dans le langage quotidien, place la pensée avant les mots, la désignant soit comme « un artifice », soit comme une formulation manquant de précisions en ce qu'elle constitue un « abus langagier » (2002a : 23), ou comme « concept linguistique » (2002a : 24). Pour ce dernier, elle distingue l'approche classique du XIX^e siècle exposée dans *Les figures du discours* (1820 à 1830) de Pierre Fontanier, où la métaphore est définie comme une expression d'emprunt gratuite pour

« présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue » (Fontanier, 1977 : 99),

de l'approche moderne plus novatrice de Lakoff et Johnson² (1982) pour qui, par le biais d'une ressemblance qui permet un transfert, la métaphore est présentée comme un emploi second s'opposant à une valeur primaire qui

« aurait pour fonction de créer de nouveaux domaines du sens, d'ouvrir à la langue des champs de l'expérience qu'elle n'aurait pas encore explorés. » (Schulz, 2002a : 26)

Elle montre ensuite que cette position est le produit d'une conception sémantique référentialiste réduisant la langue à une image du monde, car la ressemblance n'existe que si on oppose des domaines de l'existence. Affirmant que les mots n'ont pas de

2. Anne-Marie Diller, en 1991, reprend le point de vue de Lakoff et Johnson, affirmant que la sémantique cognitive a posé la métaphore au centre de sa théorie sémantique. « Pour les sémanticiens cognitivistes, les expressions métaphoriques, poétiques ou ordinaires, ne sont que le reflet langagier d'un autre type de phénomène que nous appellerons, tout au long de ce travail, métaphore conceptuelle, et qui réside au niveau non plus des mots, mais de la pensée. » (Diller, 1991 : 210).

sens premier mais des sens réalisés, elle postule qu'il n'y a qu'une seule valeur sémantique pour tous les emplois considérés. Dans un autre article (2002b), elle inscrit sa réflexion dans l'approche de la théorie de l'argumentation développée par J.-C. Anscombe et O. Ducrot depuis 1973 et conclut :

« Il n'y a plus de sens à opposer deux usages d'une expression comme *attraper le taureau par les cornes* (consistant à opposer un taureau fictif à un taureau réel) : dans l'optique que nous adoptons, on ne rencontrera dans les deux cas qu'une *suite de mots identiques*, ayant une même valeur profonde, quelle que soit par ailleurs la situation à laquelle ces mots peuvent renvoyer. » (Schulz, 2002b : 62)

« Selon nous, c'est la signification profonde des mots qui, à elle seule, donne aux expressions ce "pouvoir", cette "force" sémantique par laquelle la "métaphore" se profile. » (Schulz, 2002b : 62)

Nicolas Tournadre, dans les Prolégomènes de son ouvrage *Le prisme des langues* (2014), définit les modes de signification des termes du lexique en distinguant « le mode catégoriel et le mode métaphorique » (2014 : 26). Le premier constitue des paradigmes tandis que le second fonctionne :

« à l'aide d'opérations cognitives que l'on regroupe sous les étiquettes d'analogie, de métaphore (au sens strict), de métonymie ou encore de synecdoque. » (Tournadre, 2014 : 28)

Il envisage donc la métaphore sous un nouvel angle.

« Le terme métaphorique ne désigne donc pas ici seulement une figure de style particulière mais plus généralement la possibilité pour le sens de se transporter et d'évoluer en fonction du contexte et de l'usage lié à l'expérience des locuteurs. » (Tournadre, 2014 : 28)

Réfutant qu'un mot puisse avoir un sens premier ou littéral pas plus que second ou figuré, car pour lui tout sens associe mode métaphorique et mode catégoriel, il constate que :

« les signes linguistiques n'établissent aucune frontière entre les référents réels ou concrets et des référents imaginaires » (Tournadre, 2014 : 31)

et considère que :

« le mode métaphorique prévoit dans son fonctionnement le passage à des niveaux divers d'abstraction. » (Tournadre, 2014 : 32)

Tandis que Schulz propose de faire l'économie de la métaphore, Tournadre en fait un procédé essentiel dans la définition du sens des mots dont Émile Benveniste disait :

« En présence de morphèmes identiques pourvus de sens différents, on doit se demander s'il existe un emploi où ces deux sens recouvrent leur unité. La réponse n'est jamais donnée d'avance. Elle ne peut être fournie que par une étude attentive de l'ensemble des contextes où la forme est susceptible d'apparaître. On n'a pas le droit de la présumer, positive ou négative au nom de la vraisemblance. » (Benveniste, 1966 : 290)

exhortant le linguiste à

« se délivrer des fausses évidences, des références aux catégories sémantiques "universelles", des confusions entre les données à étudier et celles de la langue du descripteur. » (Benveniste, 1966 : 307)

et contestant une conception évolutive du langage qui poserait la nécessité d'un sens concret pour passer à un sens abstrait³.

D'une façon comparable, comme le précise Schulz :

« les expressions relatives aux expériences corporelles et spatiales sont dites être “premières” » (2002a : 27)

et je vais dans la partie suivante prendre plus spécifiquement comme domaine d'illustration ce qu'on appelle « les parties du corps ».

Les parties du corps

Un domaine sémantique ?

S'il est un domaine qui s'est imposé sur le devant de la scène en sciences humaines dans la recherche des domaines sources primaires de concepts concrets, c'est bien celui du corps humain, dont Mark Digemane, dans l'ouvrage de 2006 *The Body in Yorùbá* qu'il consacre « au corps humain et à ses parties en tant que domaine sémantique⁴ », réaffirme la primauté – « *the primacy of the human body in structuring experience* » (2006 : 11).

Cependant, avant même de se poser la question de la primauté de ce domaine sémantique, il est important de se demander si les parties du corps humain constituent un domaine sémantique universel. Dans un article de 2017, Ann Wierzbicka et Cliff Goddard affirment :

« *Linguists generally assume that all languages have some words for parts of the human body such as 'head', 'hands', 'mouth' and 'legs', but it is not so widely agreed that speakers of all languages can speak – or even consciously think – of the designata of such words as 'parts of the body.'* » (Wierzbicka & Goddard, 2017 : 31)

Un rapide survol des dictionnaires *Cambridge* pour l'anglais et *Larousse* et *Robert* pour le français montre que l'anglais mentionne « body part » pour certains termes (*head, foot, mouth, hand, eye*) mais pas pour d'autres (*leg, belly, face, buttocks, bottom*), alors que le français n'utilise pas « partie du corps ». On y trouve seulement les termes *extrémité* supérieure (tête), *partie terminale* (pied), *organe* d'ingestion (bouche), qui sont également employés pour ces mêmes termes par le TLF en ligne ([http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv4/showps.exe?p=combi.htm;java=no](http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv4/showps.exe?p=combi.htm;java=no;)). De fait la désignation « partie du corps » doit être considérée comme un concept qui n'est pas universel et n'a pas nécessairement de réalité dans certaines langues. Par contre, une telle désignation est utile pour regrouper des termes qui ont tous en commun de pouvoir s'appliquer au corps humain et répondre ainsi aux besoins des comparatistes ou des typologues comme le propose Martin Haspelmath :

3. « Un des critères les plus usuels est le caractère “concret” ou “abstrait” du sens, l'évolution étant supposée se faire du “concret” à l’“abstrait”. Nous n'insisterons pas sur l'ambiguïté de ces termes, hérités d'une philosophie désuète. » (Benveniste, 1966 : 298).

4. « *The present study focuses on the body and its parts as a semantic domain.* » (Digemane, 2006 : 1).

« *Since Aristotle, we have known that speakers need categories (semantic categories and formal-grammatical categories) to be able to use language, and linguists need (corresponding) categories to describe individual languages. Comparative concepts, by contrast, are a sort of metacategory that is irrelevant to language learning or language description/linguistic analysis. Linguists tend to use the same grammatical terms for descriptive categories and comparative concepts, but these two uses of the terms refer to different kinds of entities.* » (Haspelmath, 2010 : 666)

L'établissement d'un domaine PARTIES DU CORPS⁵ défini *a priori* pour une utilisation métalinguistique de recherche et d'analyse ne doit pas conduire à poser son existence comme acquise dans une culture donnée. Dans chaque culture, il conviendra de se poser la question et de s'interroger aussi sur les termes mêmes utilisés pour désigner une partie du corps précise.

Un fonctionnement grammatical spécifique ?

Dans certaines langues, les noms qui désignent une PARTIE DU CORPS sont utilisés seuls, sans qu'il y ait d'ambiguïté sur leur sens, comme en français la « tête » ou les « cheveux » par exemple. C'est également le cas dans certaines langues africaines, comme en ewe, une langue d'Afrique de l'ouest pour laquelle Felix Ameka précise :

« *The most significant thing about body parts in this language is that they are consistently presented in the grammar as distinct entities, separated, as it were, from their owners.* » (Ameka, 1996 : 378)

Cette formulation pose les PARTIES DU CORPS comme devant être rattachées à un « propriétaire » (*owner*). En français, « ma tête », « tes jambes » marqués par la présence d'un déterminant possessif illustrent bien cela. Mais, lorsqu'on dit « ma mère » ou « ton école », il ne s'agit plus d'une possession au sens ordinaire du terme comme le rappelle Denis Creissels mais de l'indication d'une « participation à la sphère personnelle de l'individu qui a cette relation⁶ » (2006 : 143).

De fait, la construction associative entre deux noms en relation de détermination, traditionnellement dite génitive, recouvre des relations variées qui ne peuvent être réduites à la possession. Quant à la relation d'appartenance proprement dite, le numéro 7 de la revue *Faits de langues*, qui lui est consacré en 1996, la distribue entre un « versant 1 : la possession inaliénable comme opération de détachement – du tout à la partie » et un « versant 2 : la possession aliénable comme opération de rattachement – la détermination ».

Cette dichotomie a été largement reprise dans de nombreuses études sur les PARTIES DU CORPS, où la notion d'inaliénabilité est considérée comme allant de soi.

« Dans la relation de l'énonciateur aux parties de son corps, l'inaliénabilité provient de ce qu'il n'est pas possible de déposséder l'énonciateur d'une partie de lui-même. En revanche, dans la relation qu'il entretient avec les objets qui ne font pas partie de lui, l'aliénabilité provient de la possibilité de le déposséder de ces objets. Cette interaction constante entre

5. Désormais en petites capitales pour désigner cet usage métalinguistique.

6. La notion de sphère personnelle a été introduite par Bally Charles (1926).

“l’insécable” et le “sécable” est le fondement de la notion de possession et le lieu d’une syntaxe particulière structurée différemment par les langues du monde. » (Kpli, 2014 : 172)

Et de fait, l’existence de marques distinctes pour lier le déterminant et le déterminé a souvent conduit des linguistes à distinguer entre une possession aliénable et une possession inaliénable dont les PARTIES DU CORPS sont considérées comme l’exemple type⁷.

Ce serait donc ce caractère inaliénable qui justifierait ce que Kpli désigne comme « la contrainte sémantique et syntaxique » qui fait que le baoulé, une langue akan de Côte d’Ivoire, ne peut utiliser ces termes pour référer au corps humain qu’au sein d’un syntagme de détermination. Par exemple, la tête se dira nécessairement la « tête de quelqu’un » (Kpli, 2014 : 174). C’est une situation très répandue en Afrique et c’est également le cas du gbaya que je présenterai ensuite.

Une source pour les métaphores ? Une source pour l’orientation ?

Partant du constat que tout homme a un corps, le corps humain est souvent considéré comme un domaine cognitif saillant⁸ ainsi que le mentionne Digemanse.

« *As a physical universal of great cognitive and cultural salience (de Witte, 1948; Enfield et al., 2006; Wierzbicka, 2007), the body is a very suitable source domain for expressing a variety of things.* » (Digemanse, 2009 : 2132)

Cela conduit à prendre le corps humain comme domaine source soit pour un certain nombre de métaphores, d’où le développement, à partir des années 1975, de la « cognition incarnée » (*embodiment*) puis, actuellement, d’une théorie en linguistique cognitive dite « *a neural theory of thought and language* (NTTL) » (Lakoff, 2012), soit aussi pour l’expression des relations spatiales par le biais de la grammaticalisation de certaines de ces PARTIES DU CORPS, constituant a « *common grammaticalization pattern* » (cf. Heine et Kuteva, 2002).

Ce processus de grammaticalisation s’inscrit aussi, lorsqu’il n’est pas seulement le passage d’une unité lexicale à une unité grammaticale mais prend aussi en compte une conception plus étendue de la grammaticalisation d’un élément grammatical à un élément plus grammatical, dans un processus de « hausse dans l’abstraction », qui est décrit par certains comme un phénomène de

« subjectification, mouvement vers une interprétation abstraite et subjective du monde (en termes de langage). » (Prévost, 2006 : 123)

Le corps humain est donc un terrain privilégié, particulièrement investi par tous ceux qui affirment qu’il témoigne indiscutablement d’une démarche conceptuelle et linguistique qui va du concret vers l’abstrait, de l’expérimenté vers l’universel :

« Le renouveau de la diachronie dans les vingt dernières années, avec de nombreuses études sur la théorie de la grammaticalisation, a en effet permis de montrer le caractère récurrent,

7. Et, dans une moindre mesure, les relations de parenté où le rôle de la conceptualisation culturelle de chaque langue est plus apparent.

8. Voir à ce propos l’article de Landagrin (2011) qui parle de la saillance comme d’un mécanisme cognitif général.

sinon universel, d'un certain nombre de « chaînes de grammaticalisation » ayant l'espace – ou du moins un certain mode de perception de l'espace et du corps – comme point de départ, avec un passage clair du référentiel vers l'abstrait (Hopper & Traugott 1993/2003 ; Bybee, Perkins & Pagliuca 1994). » (Fagard et Stosic, 2011 : 2)

L'exemple du gbaya

Je vais maintenant examiner le cas du gbaya, une langue oubanguienne parlée en Afrique centrale, sur laquelle je travaille depuis 1970. Je montrerai que les termes qui désignent des parties du corps n'ont pas de statut sémantique particulier, pas plus que de statut syntaxique spécifique et, pour finir, qu'ils ne sont pas une source de métaphores.

Pas de statut sémantique particulier

Je rappelle la difficulté souvent évoquée pour rendre le sens d'un mot dont Benveniste précisait que :

« Le sens d'une forme linguistique se définit par la totalité de ses emplois, par leur distribution et par les types de liaisons qui en résultent. » (Benveniste, 1966 : 290)

Ce sens, qui est le plus petit dénominateur commun (PPCM⁹) permettant toutes les réalisations que les divers contextes manifestent et explicitant l'unicité du terme considéré, est diversement appelé. Certains parlent de « valeur ou signification profonde » (Schulz, 2002b : 62-63, déjà cité), d'autres de « sens nucléaire¹⁰ » (Leclère, 2002), d'autres de « notion¹¹ ». J'ai pour ma part utilisé, dans diverses publications antérieures, « sens de base », « noyau sémantique », « valeur notionnelle ou conceptuelle ».

« Seule la prise en compte de l'ensemble de ces contextes permet au chercheur d'en cerner l'invariant que je considère comme le noyau sémantique de chaque verbe. Le locuteur, lui, maîtrise cette valeur notionnelle et, sans jamais l'exprimer en tant que telle, lui donne une réalisation précise chaque fois qu'il l'emploie, aidé par cela par une logique culturelle qu'il a acquise depuis sa plus tendre enfance. » (Roulon-Doko, 2001 : 302)

Sur le plan sémantique, la langue gbaya 'bodoë procède de façon systématique de l'abstrait (du conceptuel) vers le concret (le sémantique et ses réalisations) pour l'ensemble de son lexique¹². Il en va de même pour les termes qui, une fois rapportés à une personne humaine, désignent une PARTIE DU CORPS¹³.

9. Sigle qui signifie « plus petit commun multiple ».

10. Leclère, à propos du sens des verbes, ajoute « Ce sens «nucléaire» correspond le plus souvent à une hypothèse abstraite de type logique, difficile à formuler. » (2002 : 83).

11. « La notion peut être désignée ou nommée en dehors de tout contexte et être comprise des locuteurs d'une même langue. Si cette opération de désignation paraît évidente dans certaines langues, elle l'est moins dans certaines langues africaines en ce qui concerne la relation de l'énonciateur aux parties du corps. » (Kpli, 2014 : 174).

12. Pour le cas des verbes, voir Roulon-Doko (2006).

13. Représentant une nomenclature de 190 termes longuement présentés dans *La conception gbaya du corps humain* (Roulon, 1980), dont le nombre été porté à 276 noms mentionnés comme référant à une partie du corps dans mon dictionnaire (Roulon-Doko, 2008).

Il y a des noms désignant un élément très spécifique tels que *kàlàkúsú*¹⁴ « le creux du genou », *dóró* « coccyx », *pòpòr* « poumons » ou *fòfòò* « trachée artère » qui semblent peu sujets à la variation sémantique. Mais la plupart des noms présentent, selon les contextes, un paradigme de variations sémantiques qui, pour les locuteurs, ne produisent pas des sens différents, comme pourraient le faire croire les traductions en langue cible, ici le français. La polysémie est en traduction, pas en langue source.

L'ensemble des réalisations sémantiques d'un terme renvoie à un sens de base dont elles constituent l'épaisseur culturelle qui est toujours spécifique à une langue donnée et ne peut avoir de véritable équivalent dans une autre langue.

Ces variations peuvent être réduites comme par exemple, *bér* qui pour les humains désigne les « seins¹⁵ », pour les poissons les « nageoires ventrales » et pour les chenilles les « fausses pattes », c'est-à-dire dans tous les cas une « excroissance placée sur le ventre », ou *béé* qui pour un animé désigne une « jambe » et pour du sésame une « tige fichée dans le sol », c'est-à-dire l'élément qui permet un appui sur ou dans le sol. Il n'est pas rare que ces variations puissent être plus importantes comme par exemple *náj* qui désigne un « pied » ou une « patte » selon les animés, le « pied » d'un champignon, la « base » d'une maison ou d'une termitière, une « tige coupée » de sésame, un « rayon » de soleil, une « goutte » de pluie, c'est-à-dire tout ce qui permet à l'élément déterminé de toucher le sol, soit une « partie terminale inférieure détachable »¹⁶. Une telle traduction peut paraître bien complexe, mais c'est ce qui permet de rendre à ce terme l'unicité de sens qu'il porte pour les locuteurs et qui est complètement perdue si on choisit de le traduire par « pied ». Un tel choix est pourtant très souvent fait dans des descriptions de langues africaines qui fonde alors une vision anthropomorphique du monde¹⁷ et justifie ensuite une interprétation en terme de métaphore¹⁸.

Par contraste, il est intéressant de signaler que plusieurs noms utilisés dans d'autres domaines¹⁹ peuvent, lorsqu'ils sont déterminés par un animé, désigner une PARTIE DU CORPS, comme par exemple *kúi* « œuf » (d'oiseaux, de poissons, de chenilles, etc.) qui, spécifié en tant qu'« œuf de poule » *kúi kòrà* désigne, rapporté à l'homme, la « tête du fémur » *kúi-kòrà wí* sans que personne ne pense à faire de la tête du fémur la représentation type de tout œuf. J'ajouterai que les locuteurs justifient de nombreux rapprochements entre des termes variés du lexique par la motivation²⁰, un procédé

14. Je ne mentionne pas ici le terme *wí* « personne humaine, individu » qui détermine nécessairement ces termes, cela sera développé dans le paragraphe suivant.

15. En gbaya, tout nom désigne aussi bien le singulier que le pluriel : « sein » ou « seins ».

16. On saisit la différence pour le sésame entre *béé sùnù* « tige fichée dans le sol » ayant un appui dans le sol et *náj sùnù* « tige coupée » détachée du sol.

17. En témoigne l'étude de Fédry (1976) sur le sàr du Tchad intitulée *L'expérience du corps comme structure du langage*.

18. Comme les analyses proposées par Perekhvalskaya (2008) pour le mwan, une langue mandé, ou par Lusekelo et Kapufi (2014) pour le kifipa, une langue bantoue de Tanzanie par exemple.

19. Sont ainsi attestés : couteau, manche coudé, battoir,alebasse, fossé, etc., qui montrent la variété des éléments qui peuvent intervenir dans la désignation d'une partie du corps.

20. « La motivation selon laquelle un locuteur établit une relation de nécessité entre une dénomination et son objet, ou entre deux dénominations, est un principe qui intervient très fréquemment dans tout le lexique gbaya. » (Roulon-Doko, 2008 : 13).

utilisé pour établir entre ces termes des chaînes logiques ou symboliques au regard de cette culture qui en facilitent la mémorisation. Cela montre aussi une structuration en réseau du lexique. Tous ces exemples illustrent comment tout sens fait usage du mode métaphorique tel que l'a défini Tournadre (voir ci-dessus p. 136).

Enfin, un nombre plus restreint de termes ont un paradigme de variations pour lesquelles le choix de l'invariant sémantique commun (PPCM) tourne au casse-tête. Je prendrai l'exemple de *mú*²¹ qui, selon les éléments qui le déterminent au sein d'un syntagme définitoire, désigne le « tranchant » de la lame d'un couteau, la « pointe » d'une aiguille ou d'un bois, l'« ouverture » d'un panier ou d'une jarre, la « porte » d'une maison, une « braise » qui transporte le feu, le « bord » d'un champ, ce qui représente, pour chacun, l'élément qui permet leur fonctionnement et que je traduis « partie active ». Rapporté à la personne, ce même terme désigne la « bouche », qui est la partie active qui permet à tout individu de parler. De plus, ce terme, lorsqu'il est employé seul sans détermination, désigne « la langue, l'idiome », défini par les Gbaya comme l'activité par excellence, celle qui est le propre des humains. Il est intéressant de constater qu'en yoruba, le terme qui porte cette même valeur de « partie active » (*action point*) servant à désigner la « pointe » d'une aiguille, la « lame » d'un couteau, le « tranchant » d'une hache désigne, rapporté à la personne, l'« œil »²². Cet exemple montre que ce concept « partie active » qui est lexicalement identifié dans ces deux cultures est attribué, lorsqu'il est rapporté à une personne humaine, pour l'une à la bouche, pour l'autre à l'œil.

La PARTIE DU CORPS, loin d'avoir une représentation unique qui fonderait une conceptualisation universelle, est au contraire clairement définie en fonction de l'organisation conceptuelle propre à chaque langue. C'est un concept abstrait (partie active) qui en fonction du cadre spécifié (terme déterminant) produit un sens réalisé adapté à ce cadre.

Pas de statut syntaxique particulier

Ces noms qui désignent des éléments du corps humain sont nécessairement employés au sein d'un syntagme dont ils sont le déterminé. Le déterminant peut être un nom ou un pronom personnel et, de façon neutre, le terme *wí* « individu, personne humaine ». Ainsi « la tête » se dit *zù wí* (- / individu).

Qu'en est-il de ce syntagme nominal, serait-il spécifique à certains termes ? En gbaya²³, il y a deux constructions possibles pour former un syntagme nominal de dé-

21. Terme présenté en détail dans Roulon-Doko (2003 : 71).

22. « An example [...] is provided by the Yoruba expression *ojú abẹ́rẹ́*, literally 'eye of the needle'. Contrary to what most speakers of English would expect, this term does not refer to the hole the thread is pulled through, but rather to the sharp point of the needle. Other instances of this same extension, which may be characterized as EYE → ACTION POINT, are provided by such terms as *ojú òbẹ́* {eye knife} 'knife-edge', *òbẹ́ olójú méjì* {knife POSS-eye two} 'double-edged knife', and *ojú ààkẹ́* {eye hatchet} 'edge of a hatchet-blade'. It appears to be quite salient to Yoruba speakers, whereas it is not at all that intuitive to English speakers. On the other hand, I am not aware of any expressions in Yoruba making use of the EYE → SMALL HOLE metaphor that is so common in English and other SAF languages. » (Digemansé, 2009 : 2134).

23. C'est une langue tonale isolante, de structure SVO, à faible morphologie (n'ayant ni classes nominales, ni accord en genre en nombre, ni indices pronominaux).

termination (SN) qui toutes les deux suivent l'ordre déterminé / déterminant (Dé / Dt) et comportent un connectif reliant ces deux noms qui peut être :

- le connectif segmental *kó* glosé « de » qui marque une relation associative contractuelle incluant la relation d'appartenance, et

- le connectif tonal (un ton haut -H qui modifie le schème tonal du terme qui le précède en fonction du premier ton de celui qui le suit selon des règles fixes) glosé « marqueur tonal » MT²⁴ qui spécifie la valeur sémantique du Dé en la rapportant au Dt, fondant une relation que j'appelle « définitoire »²⁵.

Tout nom peut être déterminé par l'un ou l'autre de ces connectifs.

TABLEAU 1. – L'emploi contrastif des deux connectifs

| Terme | SN associatif (Dé <i>kó</i> Dt) | | SN définitoire (Dé -H Dt) | |
|---|--|------------------------|------------------------------------|-----------------------|
| <i>mbòì</i> « argent » | <i>mbòì kó wéwéì</i> - / de / homme | « argent de l'homme » | <i>mbòì làà</i> -.MT / vêtement | « prix du vêtement » |
| | <i>mbòì kómé</i> - / de.2SG | « ton argent » | | |
| <i>tià</i> « lieu de protection et réserve » | <i>tià kó wíkoò</i> - / de / femme | « maison de la femme » | <i>tià zǝ</i> -.MT / herbe | « maison en pailles » |
| | <i>tià kómé</i> - / de.2SG | « ta maison » | <i>tià yì</i> -.MT / eau | « trou d'eau » |
| | | | <i>tià yík</i> -.MT / œil | « cachette » |
| | | | <i>tiàmé</i> -.MT.2SG | « un coin à toi » |

Lorsque le déterminant est un pronom personnel (PERS), un tel syntagme rapporte le déterminé à la sphère personnelle de l'individu. Le connectif *kó* suivi d'un PERS marque toujours la possession, tandis que la relation médiatisée par le connectif tonal n'exprime par contre jamais la possession.

Les deux types de relation de détermination qui peuvent relier deux noms, distinguent donc entre une relation définitoire du Dé dans le cadre spécifié par le Dt, et une relation d'association contractuelle entre un Dé et un Dt qui inclut la possession.

Dans le cas des PARTIES DU CORPS, seule la construction définitoire permet à un nom de produire un sens réalisé qui désignera un élément du corps. Il est intéressant de signaler que certains de ces noms doivent nécessairement être rapportés au corps, puis à la personne, pour désigner une partie du corps humain. Cela produit une suite de deux déterminations définitoires telles :

| | | |
|-----------|--------------------|--|
| la peau | <i>kótó tè wí</i> | (peau.MT / corps.MT / individu) |
| les poils | <i>búmá tè wí</i> | (revêtement.MT / corps.MT / individu) |
| les os | <i>gbàná tè wí</i> | (partie-dure.MT / corps.MT / <i>homo</i>) |
| la chair | <i>múr tè wí</i> | (chair.MT / corps.MT / <i>homo</i>) |
| le sang | <i>tǝk tè wí</i> | (sang.MT / corps.MT / <i>homo</i>) |

24. Ce ton haut peut intervenir entre d'autres éléments, il est partout glosé MT.

25. L'analyse de ces constructions est longuement présentée dans l'article « La détermination nominale en gbaya kara 'bodoë » (Roulon, 1987).

alors qu'une seule détermination de ces mêmes termes suffit pour les autres référents, par exemple :

| | | |
|------------------------------------|------------------|-----------------------------------|
| les poils du céphalophe roux | <i>búma bàn</i> | (revêtement.MT / céphalophe roux) |
| les plumes d'un oiseau | <i>búma nšé</i> | (revêtement.MT / oiseau) |
| les ailes rigides d'une sauterelle | <i>búma dšyà</i> | (revêtement.MT / sauterelle) |
| le sang de poule | <i>tšk kšná</i> | (sang.MT / poule) |
| la sève d'un arbre | <i>tšk tè</i> | (sang.MT / arbre) |

La relation définitoire qui fondamentalement rapporte un élément à un cadre d'application, si elle peut parfois correspondre à la relation d'une partie à un tout avec plusieurs niveaux possibles, ne peut être considérée comme la base sémantique d'un tel syntagme.

Lorsque le déterminant est un pronom personnel, celui-ci pose la sphère personnelle comme le cadre de référence où le sens notionnel se réalise sans faire appel à aucune relation d'appartenance²⁶ qui, en gbaya, est nécessairement marquée par l'utilisation du connectif *kš* « de ». Cependant, lorsque le locuteur veut explicitement manifester une relation d'appartenance, il peut jouer sur l'opposition entre ces deux constructions, comme l'illustre l'exemple suivant avec le nom *tè* « entité-corps ». Dans un conte, au lieu de l'emploi habituel du syntagme *téà* (corps.MT.3SG) « son corps », le narrateur, dans le cas particulier du lépreux qui pour séduire la « fille difficile » a emprunté la peau du roseau et vient, une fois le mariage conclu, la lui rendre et récupérer la sienne, parle de *tè kšá* (corps / de.3SG), disant :

| | | | | | |
|-----------|--------------|------------|-----------|-------------|---------------|
| <i>ʔá</i> | <i>bá</i> | <i>dán</i> | <i>tè</i> | <i>kšá</i> | <i>sí-dón</i> |
| | | | <i>tè</i> | <i>kš-á</i> | |
| 3SG | INAC.prendre | mauvais | corps | de.3SG | à_nouveau |

« Il reprend sa vilaine peau. » (T99-C66. 120)

La valeur associative portée par l'emploi du connectif *kš* explicite bien que le corps est ici considéré avec une distance, référant à son enveloppe corporelle comme à un vêtement, une peau dont il dispose à sa guise. Cet exemple montre bien que le choix entre ces deux constructions est accessible à tout locuteur, parfaitement maîtrisé mais aussi compris par tous.

De plus, trois noms qui peuvent référer à une partie du corps au sein d'un SN définitoire, ont un sens notionnel qui réfère, en isolation, à une représentation culturelle spécifique, respectivement *zú* « rève », *nú* « langue, idiome²⁷ » et *zán* « grossesse », comme le montre bien l'utilisation distinctive de ces deux constructions dans le tableau 2 ci-dessous.

S'il y a des degrés dans la possession, ce n'est pas une opposition de construction entre aliénable ou inaliénable mais bien, pour une seule et même construction (avec *kš*) la prise en compte de la distance réelle qui peut séparer le possesseur de ce qu'il

26. La possession peut être exprimée avec une autre construction appositive utilisant le pronom possessif *kš* « celui de » qui s'ajoute à la détermination nécessaire pour identifier le terme comme un élément du corps. Ainsi : *núm mš kšm* (litt. ma bouche / à savoir / la mienne) « ma bouche, celle qui est à moi ». (cf. Roulon, 1987 : 52).

27. Ne peut pas désigner l'organe « langue » qui se dit *lébé wí*.

| Terme « sens notionnel » | SN définitoire (Dé-H Dt) | | SN associatif (Dé kó Dt) | |
|---|--------------------------|----------------|--------------------------|------------------|
| <i>zù</i> « sommet externe » | <i>zùmé</i> | « ta tête » | <i>zù kómé</i> | « ton rêve » |
| <i>nú</i> « partie active » | <i>númé</i> | « ta bouche » | <i>nú kómé</i> | « ta langue » |
| <i>zàŋ</i> « étendue continue ²⁸ » | <i>zàŋmé</i> | « ton ventre » | <i>zàŋ kómé</i> | « ta grossesse » |

TABLEAU 2. – Emplois contrastifs des deux connectifs introduisant un pronom personnel

possède, apportant un point de vue pragmatique d'appréciation sur la valeur d'appartenance, comme l'exprime le proverbe ci-dessous.

« Le singe a dit : *dàwà ʔá ɪ́á*
 ce qui est à l'intérieur de ma joue est à moi, *mòs kɔ́ zádám né kòm²⁹*
 ce qui est à l'intérieur de ma main n'est pas à moi. » *mòs kɔ́ ʔérám bé né kóm ná*

En gbayá, les PARTIES DU CORPS ont donc le même comportement que n'importe quel autre nom.

Pas un domaine source pour la spatialisation

Le corps est très souvent présenté comme une référence pour la structuration de l'orientation de l'espace, faisant de l'expérience physique une approche universelle. C'est en particulier le cas des phénomènes de grammaticalisation où un petit nombre de noms permettant de désigner une PARTIE DU CORPS peuvent, dans un certain nombre de langues, être utilisés comme fonctionnels spatio-temporels. En 2003, j'ai ainsi comparé six langues d'Afrique³⁰ et constaté une forte diversité des noms et des prépositions locatives produites. Sur les quinze noms relevés, un seul était utilisé par ces six langues³¹, à savoir l'« œil ou œil-visage ». Cependant, la valeur qu'acquiert ce terme en tant que fonctionnel spatial fait apparaître des conceptualisations différentes. Il s'agit de la consistance de l'œil pour une préposition « dans [un milieu plein, eau, etc.] », de l'aspect plat du visage pour une préposition « à la surface de », de la position antérieure de l'œil-visage pour la préposition « devant, à l'avant de » et, enfin, les yeux en tant qu'organe de la vision pour une préposition « en face de ». Un tel constat ne permet pas de poser une valeur unique qui serait imposée par une expérience physique concrète commune confirmant l'identification d'une valeur transculturelle, voire universelle.

Pour les tenants de la linguistique conceptuelle, le corps humain est également posé comme une expérience première partagée par tous, du fait de son côté vécu / concret :

28. Espace dont on n'identifie pas les limites mais où peuvent se placer en surface, ou se déplacer à l'intérieur, divers autres éléments.

29. Le connectif *kó*, lorsqu'il est employé seul, sert de pronom possessif, littéralement « celui de » qui peut être déterminé par un nom ou un pronom personnel, comme ici *kóm* (celui de.1SG) « le mien ».

30. Le sar, langue du groupe sara parlée dans le sud du Tchad ; le wolof, langue ouest-atlantique parlée au Sénégal ; le tupuri, une langue Adamawa Eastern (groupe 6 mbum) parlée au sud-ouest du Tchad et au nord-est du Cameroun ; et trois langues oubanguiennes parlées en RCA : gbayá, banda-linda et ngbandi (Roulon-Doko, 2003).

31. Il y avait de quatre à onze noms de PARTIES DU CORPS selon les langues.

« *Spatialization metaphors are rooted in physical and cultural experience. They are not randomly assigned.* » (Lakoff & Johnson, 1980 : 464)

C'est, dans tous les cas, un nombre réduit de noms pouvant désigner une PARTIE DU CORPS qui joue un rôle dans l'expression grammaticale de la spatialisation. Pour ceux-là, l'exemple gbaya nous invite à inverser le rapport et à retenir le sens spatial comme valeur notionnelle. D'autant que d'autres termes originaux de la langue peuvent également avoir un rôle comme adposition spatiale, comme les adverbes *dóó* « bas » et *tí* « avant » par exemple. Les PARTIES DU CORPS ne constituent pas, en gbaya, un domaine source pour la spatialisation, n'étant pas non plus un domaine spécifique identifié comme tel. Par ailleurs, concernant le rôle que jouent certaines d'entre elles comme organe des affects, là aussi, il n'y a pas de réponse commune universelle et plusieurs organes sont investis comme centre des affects, ce sont le plus souvent le cœur, le foie ou le ventre selon les cultures (*cf.* Boyeldieu & Tersis, 2017).

Conclusion

J'ai montré qu'il fallait poser les bases suivantes – un sens coupé du contexte, un point de vue référentialiste, l'organisation conceptuelle ou sémantique de la langue cible prise comme base d'analyse universelle et une évolution toujours orientée du concret vers l'abstrait – pour que le corps humain et ses parties puissent être érigés comme la référence, le domaine source des métaphores, en particulier celui de l'expression de la spatialisation.

L'exemple du gbaya montre qu'un terme manifeste, à chaque contexte d'emploi, divers sens réalisés qui ne sont pas organisés hiérarchiquement mais doivent être rassemblés pour constituer un ensemble construit sur un mode métaphorique à partir du sens notionnel qui représente le plus petit dénominateur commun à tous ces emplois, sens le plus souvent non explicité mais maîtrisé par tout locuteur natif. Si, partant du gbaya, j'écris « sous les pieds de la pluie » pour dire « sous les gouttes de pluie », je crée une image volontiers considérée comme une métaphore par un lecteur français, alors qu'il n'y a aucune image pour un locuteur gbaya. En effet *náy kórò* (partie terminale détachable.MT / pluie) n'est pas plus imagé que « goutte³² de pluie » dont la banalité en français ne fera pas dire qu'il s'agit d'une métaphore.

Chaque culture a sa propre conceptualisation qui manifeste par sa langue, la façon dont elle dissocie ou regroupe les éléments qu'elle a retenus comme pertinents pour établir son lexique. La métaphore fait partie des opérations cognitives utilisées par toute langue pour construire son lexique. De fait, le locuteur d'une langue sait user de toutes les composantes sémantiques de son lexique, très souvent implicites, pour produire un énoncé que son interlocuteur, qui a les mêmes compétences, n'aura aucune difficulté à comprendre. Il n'en va pas de même pour celui qui est étranger à cette culture et reste en dehors de la conceptualisation qui sous-tend la structuration de la langue qu'elle pratique, il ne peut pas ressentir intuitivement comme vraisemblables les termes uti-

32. En français, « goutte » inclut une valeur de petite quantité qu'on ne retrouve pas en gbaya par exemple. Mais dans les deux cas, c'est la façon banale de parler de cet aspect de la pluie.

lisés, comme il le fait pour ceux dans sa propre langue. On mesure ici les dangers de l'introspection et de son corollaire, l'ethnocentrisme qui fait penser la culture de l'autre avec les termes de sa propre langue. Alors comment penser l'universel ?

Pour moi, ce n'est pas au niveau des sens réalisés mais bien au niveau plus abstrait du sens notionnel qu'il faudrait chercher entre les langues des convergences (notion de partie active par exemple) pour s'interroger ensuite sur leur éventuelle valeur universelle.

Bibliographie

- AMEKA Felix, 1996. Body parts in Ewe grammar, in Hilary Chappell and William McGregor (eds), *The Grammar of Inalienability. A Typological Perspective on Body Part Terms and the Part-Whole Relation*, Berlin, Boston, De Gruyter Mouton, pp. 783-840.
- BALLY Charles, 1926. L'expression des idées de sphère personnelle et de solidarité dans les langues indoeuropéennes, in Franz Franhauser & Jud Jakob (eds), *Festschrift Louis Gauchat*, Aarau, Sauerländer, pp. 68-78.
- BENOIST Jocelyn, 2007. Les métaphores sont des expressions comme les autres, *Archives de philosophie* 70, 4, pp. 559-578.
- CREISSELS Denis, 2006. *Syntaxe générale, une introduction typologique 1, catégories et constructions*, Paris, Lavoisier.
- DAVIDSON Donald, 1993 (éd. or. 1978). Ce que signifient les métaphores, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. de Pascal Engel, Nîmes, Jacqueline Chambon, pp. 349-376.
- DIGEMANSE Mark, 2006. *The Body in Yorùbá, a Linguistic Study*, MA Thesis, Leiden University.
- , 2009. The Selective advantage of body-parts terms, *Journal of Pragmatics* 41, pp. 2130-2136.
- FAGARD Benjamin et Dejan STOSIC, 2011. Introduction générale : langue, espace, cognition (pré-print du texte introductif du numéro thématique de *Corela* sur l'expression de l'espace en français), halshs-00947375.
- FÉDRY Jacques, 1976. *L'expérience du corps comme structure du langage. Essai sur la langue sàr* (Tchad), *L'Homme* 16, 1, pp. 65-107.
- FONTANIER Pierre, 1977. *Les figures du discours*, Paris, Flammarion.
- HASPELMATH Martin, 2010. Comparative concepts and descriptive categories in cross-linguistic studies, *Language* 86, 3, pp. 663-687.
- HEINE Bernd and Tania KUTEVA, 2002. *World Lexicon of Grammaticalization*, Cambridge, University Press.

- KPLI Jean-François, 2014. Syntaxe des possessions inaliénable et aliénable : approche métaopératoire, *Multilinguales* 3, pp. 171-184.
- LAKOFF George and Mark JOHNSON, 1980. Conceptual Metaphor in Everyday Language, *The Journal of Philosophy* 77, 8, pp. 453-486.
- , 1985. *La métaphore dans la vie quotidienne*, trad. fr. de M. de Fornel et J.-J. Lecerle, Paris, éd. de Minuit, 250 p. (éd. or. 1980, Chicago, The University of Chicago Press).
- LAKOFF George, 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: what Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2012. Explaining Embodied Cognition Results, *Topics in Cognitive Science* 4, 4, pp. 773-785.
- LANDRAGIN Frédéric, 2004. Saillance physique et saillance cognitive, *Corela* 2, 2 (<http://journals.openedition.org/corela/603>).
- LECLÈRE Christian, 2002. Emplois verbaux, distributions, métaphores, *Langue française* 134 : *Nouvelles approches de la métaphore*, pp. 78-89.
- LUSEKELO Amani and Daudi Isaac KAPUFI, 2014. An Analysis of Metaphoric Use of Names of Body Parts in the Bantu Language Kifipa, *International Journal of Society, Culture and Language* (www.ijsc.net).
- PARIENTE Jean-Claude, 1995. Le langage, in *Notions de philosophie* I, Paris, Folio, pp. 365-422.
- PEREKHVALSKAYA Elena, 2008. Body parts and their metaphoric meanings in Mwan and other South Mande languages, *Mandenkan* 44, pp. 53-62.
- PREVOST Sophie, 2006. Grammaticalisation, lexicalisation et dégrammaticalisation : des relations complexes, *Cahiers de Praxématique, Changements linguistiques : figement, lexicalisation, grammaticalisation* 46, pp. 121-140.
- ROULON Paulette, 1987. La détermination nominale en Gbaya kara 'bodoe, in P. Boyeldieu (éd.), *La maison du chef et la tête du cabri (des degrés de la détermination nominale dans les langues d'Afrique centrale)*, Paris, Geuthner, pp. 45-58.
- ROULON-DOKO Paulette, 2006. Le traitement de la polysémie verbale du gbaya dans le cadre d'un dictionnaire gbaya français, in Thomas Szende (éd.), *Le français dans les dictionnaires bilingues*, Paris, Honoré Champion éditeur, pp. 317-328.
- SCHULZ Patricia, 2002a. Le caractère relatif de la métaphore, *Langue française* 134, pp. 21-37.
- , 2002b. Le caractère relatif et ambigu du concept traditionnel de métaphore et la construction du sens lexical, *Semen-Revue de sémio-linguistique des textes et discours* 15 : *Figures du discours et ambiguïté*, pp. 55-66.

- SEARLE John, 1982 (éd. or. 1979). *Sens et expression*, trad. fr. et préface de Joëlle Proust, Paris, éd. de Minuit, coll. Le sens commun.
- TERSIS Nicole et Pascal BOYELDIEU (éds), 2017. *Le langage de l'émotion : variations culturelles et linguistiques*, Louvain-Paris, Peeters, 656 p.
- TOURNADRE Nicolas, 2014. *Le prisme des langues, essai sur la diversité linguistique et les difficultés des langues*, préface de Claude Hagège, Paris, L'Asiathèque, 349 p.
- WIERZBICKA Ann and Cliff GODDARD, 2017. Talking about our bodies and their parts in Warlpiri, *Australian Journal of Linguistics* 36, 1, pp. 31-62.
- ZIMMERMANN Francis, 2003. Lévi-Strauss et l'illusion des explorateurs, *Archives de Philosophie* 66, pp. 33-48.

Penser-parler en français d'un monde inconnu. Métaphores conceptuelles à propos de l'exploration spatiale

par

Alexis BLACK

Cette recherche¹ porte sur le processus linguistique et cognitif que j'appelle « *wor(l)d-building* » (Black, 2018). Il y est question du déploiement mutuel de mots et de mondes et, plus précisément, de la manière dont les locuteurs (ici, du français) imaginent et construisent des mondes lorsqu'ils en parlent. Il est communément admis que la façon dont nous parlons encadre nos perceptions de la vie quotidienne et de la réalité qui se donne à nous. Parler est une manière de construire des mondes. Le langage nous dévoile les catégorisations qui permettent de concevoir ces mondes.

La recherche présentée ici examine la fonction de la métaphore dans la relation entre l'expérience (du cosmos) et l'« imaginable » ou le « réel » potentiel, peu de personnes ayant une expérience de la vie dans l'espace, loin de la Terre. Pour examiner le processus de construction linguistique du monde et la façon dont la parole peut influencer la réalité émergente, deux questions centrales de recherche retiennent mon attention : comment le langage, en particulier l'analogie et la métaphore, façonne-t-il nos perceptions, nos imaginaires et nos catégorisations des (im)possibilités ? Comment les processus conceptuels, analogiques et métaphoriques, interagissent-ils avec la façon dont nous pensons et parlons de ces imaginaires ?

Il nous arrive sans cesse de parler de choses dont nous n'avons pas d'expérience personnelle directe. Le langage nous permet la faculté de déplacement. Par exemple, lorsque nous parlons, nous ne sommes pas liés par notre domaine physique actuel, ni par les circonstances de notre énonciation. Je peux par exemple parler de l'Islande. Je peux imaginer que ce soit « comme ceci » ou « comme cela », même si je n'y suis jamais allée. Cependant, il existe tout de même une série de connaissances empiriques et culturelles concernant l'Islande, des cadres conceptuels permettant de comprendre les particularités de ce lieu où je ne me suis jamais rendue.

Cet ensemble de connaissances culturelles et d'expérience personnelle existe à un degré bien moindre pour l'imagination et le discours concernant l'expérience humaine dans l'espace ; c'est le cas même dans un pays occidental, moderne comme la France.

1. Cette recherche a été financée par une bourse de doctorat en recherche pour étudiants étrangers du Fonds de recherche société et culture de Québec.

En France, selon le savoir scientifique et historique, l'expérience empirique, humaine, de l'espace est rare. Selon la définition commune utilisée par de nombreuses organisations dont la Fédération aéronautique internationale (FAI), l'espace est le territoire situé au-delà de la ligne de Kármán, une frontière imaginaire à 100 kilomètres au-dessus de la surface de la Terre. Selon les registres de la FAI, un total de 536 personnes de 38 pays a voyagé dans l'espace (World Spaceflight, 2018). Cependant, étant donné que la NASA² et le gouvernement américain définissent la limite de l'espace de manière légèrement différente, comme se situant à 80,5 km de la surface de la Terre, l'armée de l'air américaine enregistre pour sa part 562 personnes qui sont allées dans l'espace.

La définition de l'espace n'est pas universelle, et ne fait pas l'objet d'un accord au sein de la communauté aéronautique. La définition de l'espace dépend de l'autorité à laquelle on se réfère, de la communauté à laquelle on participe et du contexte dans lequel on vit. La façon dont les individus comprennent les phénomènes au-delà de leurs expériences démontre une fonction clé de la culture, à savoir son rôle en tant qu'ensemble d'idées et de catégorisations partagées au sein d'un groupe de personnes. La connaissance et l'imaginaire du cosmos montrent comment les individus s'approprient la réalité au-delà d'eux, nous permettant d'observer les influences et les déterminants culturels dans ce processus.

***Wor(l)d-Building* : la langue et la construction de la connaissance**

Mes recherches font partie d'un vaste ensemble de travaux, tant en linguistique qu'en anthropologie. Ces recherches tentent de comprendre la relation entre le langage humain, la pensée, l'expérience et les conceptions que les humains se font de la réalité (Gibbs, 2008 ; Lakoff, 1987), en particulier les cadres conceptuels et les éléments de la perception qui participent de notre construction métaphorique de la réalité (Gentner et Bowdle, 2002). La relativité linguistique et le corollaire suivant lequel la langue prédispose ses locuteurs à certaines interprétations du monde (Sapir, 1929) est une question fondamentale non résolue en anthropologie linguistique. Mon projet concerne ce débat et il l'étend au-delà des interprétations du « monde réel », pour prendre en compte la problématique de l'imagination du « monde inconnu ». Il s'appuie sur les théories du langage et de la cognition incarnés et métaphoriques que proposent George Lakoff (1993, 2009), Lakoff et Mark Johnson (1999) et Zoltán Kövecses (2006). Ce projet vise à appliquer ces théories à la production linguistique concernant l'inconnu et l'(im)possible en examinant comment le processus métaphorique opère dans ce type de discours (Corradi Fiumari, 1995).

Le langage permet d'appréhender de l'extérieur les types de connaissances qu'un individu utilise pour conceptualiser un phénomène ou un événement nouveau. Pour ceux qui sont en dehors de l'esprit du locuteur, les métaphores linguistiques sont des moments où les processus analogiques de la cognition sont apparents ; ils peuvent être documentés ainsi qu'être analysés. Le langage fournit ainsi des traces de la manière dont un cadre conceptuel est construit, tout en contribuant simultanément à la

2. NASA : Nationale Aeronautics and Space Administration

construction de cette conception. Les implications des domaines-sources utilisés par un locuteur orientent leur compréhension du domaine-cible.

Les théories de la cognition métaphorique postulent que les personnes construisent leurs mondes conceptuels en utilisant des schémas métaphoriques. Ces schémas fonctionnent comme un système de modèles et de correspondances (Ramachandran, 2011) qui appliquent à des connaissances nouvelles ou abstraites des connaissances antérieures. Ces théories cognitives suggèrent que les humains ne perçoivent pas les choses dans le monde en elles-mêmes, mais qu'ils structurent les informations sensorielles en fonction de leurs expériences antérieures. À la suite de la publication de *Metaphors We Live By* de Lakoff et Johnson (1980), des recherches approfondies sur la théorie des métaphores conceptuelles et la cognition métaphorique ont permis d'analyser des schémas métaphoriques courants (par exemple, TIME IS MONEY³ [« LE TEMPS, C'EST DE L'ARGENT »], Mueller, 2016) et d'étudier comment les métaphores renforcent les perceptions des domaines-cibles (la qualité ou l'expérience décrite par le domaine-source) en se fondant sur des termes de domaines-sources (le domaine d'expérience à transposer sur le domaine-cible). La majorité de ces études documentent des constructions métaphoriques dans lesquelles les domaines source et cible se réfèrent tous deux à une expérience antérieure vécue. Comment penser-parler d'expériences non pas réelles mais imaginées ?

Mon hypothèse est que l'analogie et la métaphore devraient être également utilisées dans l'analyse des expériences imaginaires. Elle prend en compte ce que Fauconnier et Turner (2002) appellent un « mélange métaphorique ». Dans cette conception du « langage métaphorique », un locuteur applique la connaissance de son expérience sensori-motrice antérieure à des stimuli nouveaux ou, dans notre cas, à des stimuli imaginés ou inconnus. Processus métaphorique et analogie sont essentiels à ce mélange (Hofstadter et Sander, 2010). Décrire comment les individus utilisent ce mélange permet de comprendre nos pratiques de catégorisation et de réaction aux informations, ainsi que notre conceptualisation plus large de la réalité et des réalités possibles. L'analyse permet alors de mettre en évidence ce processus cognitif linguistique (et social) et de dégager les éléments spécifiques de cette conceptualisation du monde.

Les métaphores sont des outils importants dans notre construction du monde car elles « transforment la façon dont nous percevons les situations et donc la façon dont nous nous y référons » (Corradi Fiumari, 1995 : 31). Les domaines spécifiques référencés par les métaphores façonnent les types d'interprétations et de perceptions que les locuteurs seront enclins à expérimenter. Les domaines source et cible d'une métaphore favorisent la « mise en évidence » (*highlighting*) de l'entité référente qui est idéalisée par le biais d'un schéma cognitif, comme la « dissimulation » de tous les aspects d'un objet qui ne correspondent pas à un schéma particulier parmi les conceptions alternatives potentielles (Talmy, 2000). Dans cette perspective, je propose (1) d'analyser les domaines-sources des métaphores utilisées par les locuteurs pour discuter de l'existence extra-planétaire, (2) d'expliquer la motivation des métaphores dominantes

3. Dans les études théoriques portant sur la métaphore conceptuelle, il est d'usage de mettre ces métaphores conceptuelles en majuscules lorsqu'on les analyse.

et (3) de rendre compte de l'influence de ces métaphores sur la compréhension, la construction intellectuelle et la perception de l'existence humaine extra-planétaire⁴.

Pour les besoins de mon projet, la métaphore est définie comme une « mise en correspondance (*mapping*) entre des domaines conceptuels distincts » (Steen et al., 2010 : 12) et les significations métaphoriques surviennent d'un contraste entre une signification contextuelle et une signification plus fondamentale, ou « basique » (Steen et al., 2010 : 37). Selon le groupe Pragglejaz :

« [les] significations de base [...] tendent à être concrètes, liées à une action corporelle, plus précises ou plus anciennes » (Steen et al., 2010 : 5-6)

L'analyse des domaines d'expérience dominants utilisés lors des discussions du domaine-cible de l'espace me permet de documenter comment l'analogie et la métaphore, processus cognitifs basés sur l'expérience et la connaissance antérieure, fonctionnent pour construire la conceptualisation/catégorisation d'une expérience inconnue. Si l'analogie et la métaphore sont fondamentales à la cognition humaine (Boroditsky, 2000 ; Feldman, 2006) comme à la perception et à la réaction qui en découlent (Boulenger, Hauk et Pulvermüller, 2009 ; Geary, 2012 ; Gibbs et Ferreira, 2011), comment en arrivons-nous à connaître/imaginer l'inconnu ? Mes recherches utilisent les méthodologies d'identification des métaphores linguistiques (Steen et al., 2010) et d'analyse critique des métaphores (CMA⁵ ; Charteris-Black, 2004) afin d'examiner quels sont les domaines de connaissance dominants et de formuler des hypothèses. Les axes de l'utilisation du langage humain, de la pensée et de l'imagination situent mes recherches dans des contextes théoriques issus de l'anthropologie, de la linguistique et des sciences cognitives. Ce projet s'inspire en particulier de l'anthropologie linguistique et des débats qui, au sein de cette sous-discipline, concernent la relation entre langage et pensée. Les perspectives cognitives sont toutefois essentielles à ma recherche.

Les approches anthropologiques attribuent un rôle constructif au langage dans la vie humaine et les pratiques sociales. L'attention que l'anthropologie porte à la construction du monde humain nécessite une perspective dans laquelle le langage est reconnu comme un outil fondamental dans la catégorisation de la réalité humaine à un niveau micro et macro (Boas, 1940 ; Whorf, 1941). Bien que l'étendue de la relation entre langage et perception du réel soit encore débattue, la part que joue le langage dans cette relation est incontestable (Geertz, 1973 ; Shore, 1996). L'approche cognitive, telle que je la présente dans cet article, postule que la langue est bien plus qu'une production culturelle ; elle est une fonction de l'esprit humain, ainsi qu'un facteur clé de la (re)production culturelle (Boas, 1911 ; Sapir, 1933 ; Hymes, 1963).

4. Afin de recueillir les données nécessaires à l'identification des domaines-sources dans les constructions métaphoriques des francophones, j'ai passé 18 mois en France (août 2016 - janvier 2018). Outre les entretiens individuels, j'ai assisté/participé à plusieurs types d'événements : des conventions de science-fiction comme Les Utopiales, des conventions de bande dessinée comme Comic Con et des salons de science-fiction comme Les Imaginales. Les discussions informelles concernant l'existence humaine extra-terrestre furent nombreuses. J'ai ainsi privilégié entretiens et observation participante.

5. Critical Metaphor Analysis (CMA).

La langue ne sert pas seulement à décrire la culture ou le monde qui nous entoure ; elle est un dispositif qui permet de faire vivre la culture et de (re)construire les réalités humaines (Bakhtin, 1940 ; Ochs, 1988 ; Ochs et Schieffelin, 1984).

La cognition et le langage incarnés

Les théories du langage et de la cognition métaphoriques reposent sur la thèse de l'esprit incarné – une thèse qui s'inscrit dans la tradition phénoménologique, en particulier telle qu'elle est présentée dans l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty (1945). Au lieu de souscrire à une dichotomie cartésienne suivant laquelle l'esprit et la « raison » sont séparés du corps, la phénoménologie prend en compte le rôle fondamental de la perception sensori-motrice dans la compréhension humaine de la réalité. Dans ce paradigme, la forme et la fonction de notre corps orientent notre perception, notre raisonnement et nos réactions au monde.

La théorie de l'esprit incarné affirme que la pensée humaine est « profondément façonnée par son interconnexion avec le corps et par la nature inhérente des processus sensori-moteurs humains » (Ramachandran, 2011 : 143). Les recherches en sciences cognitives démontrent que l'expérience incarnée et le langage incarné sont tous deux fondamentaux à la cognition humaine. Suivant la définition largement acceptée de l'incarnation de Varela, Thompson et Rosch (1991 : 173), la cognition incarnée signifie que la cognition dépend de nos expériences dans un corps spécifique et que les capacités sensori-motrices de notre corps sont elles-mêmes « intégrées dans un contexte biologique, psychologique et culturel plus large ».

Le concept de langage incarné soutient que la nature du langage est largement déterminée par la forme du corps humain, sa structure neurologique et l'environnement physique. Feldman (2006 : 8) justifie cette théorie en affirmant que « la pensée et le langage sont intrinsèquement incarnés. Ils reflètent la structure du corps humain et ont les propriétés inhérentes aux systèmes neuronaux ainsi qu'à l'environnement physique et social externe ». Dans ce paradigme, la pensée, l'expérience et le langage sont inextricablement liés les uns aux autres. La métaphore et l'analogie ne sont pas que des phénomènes linguistiques, mais des processus cognitifs à travers lesquels nous percevons et traitons l'expérience.

Selon Hofstadter et Sander (2010), la cognition est principalement un processus de catégorisation des informations et l'analogie est le mécanisme qui dirige cette catégorisation. Nous ne faisons pas à nouveau la connaissance du monde à chaque fois que nous rencontrons un stimulus. Notre compréhension de chaque stimulus est plutôt traitée par comparaison avec une expérience antérieure. Nous nous rappelons qu'une analogie est une comparaison entre une chose et une autre ; une correspondance, ou similitude. Les analogies peuvent être créées de deux façons, par comparaison – ou par similitude, par exemple, ceci est *comme* cela – ou par métaphore. Les métaphores poussent les analogies plus loin en établissant non seulement une correspondance, mais en déclarant qu'une chose en *est* une autre.

De nombreuses théories postulent que l'analogie est un processus dans lequel les « domaines de connaissance source » qui découlent de l'expérience et de la connais-

sance culturelle généralisée sont déployés afin de comprendre les « domaines-cibles » (Ortony, 1993). Selon ce courant de pensée, les perceptions du monde et les réactions qui en découlent sont construites sur des schémas métaphoriques (ou « métaphores conceptuelles », Kövecses, 2010). Lakoff et Johnson (1980 : 146), soutiennent que

« Les systèmes conceptuels des diverses cultures dépendent en partie des environnements physiques dans lesquels elles se sont développées [...] étant donné qu'une grande partie de notre réalité sociale est comprise en termes métaphoriques, et que notre conception du monde physique est en partie métaphorique, la métaphore joue un rôle très important dans la détermination de ce qui est réel pour nous. » Les métaphores conceptuelles sont des « façons de penser » et ces façons de penser sont rendues explicites dans nos « façons de parler » (Kövecses, 2010 : 7)

Les métaphores sont symptomatiques de nos façons de catégoriser, de concevoir le monde et sont motivées par nos expériences fondamentales.

Dans cette théorie, les conceptualisations métaphoriques sont motivées par des schémas, c'est-à-dire, des structures récurrentes de la cognition qui établissent des modèles de raisonnement basés sur nos expériences au sein d'un corps humain, d'un contexte historique et d'un ou plusieurs groupes linguistiques et culturels (Lakoff, 1987). Les schémas cognitifs :

« sont des abstractions conceptuelles qui servent de médiateur entre les informations reçues par les organes sensoriels et les réponses comportementales [...] qui servent de base à tout traitement de l'information humaine » (Casson, 1983 : 430)

Les « abstractions conceptuelles » fournies par les schémas cognitifs servent de principes d'organisation grâce auxquels nos expériences de l'espace, du temps, du mouvement et d'autres éléments fondamentaux de l'expérience incarnée peuvent être déployés pour comprendre des concepts et des expériences plus complexes ou abstraits.

Il existe de nombreuses et excellentes analyses des schémas cognitifs qui motivent la mise en correspondance des métaphores conceptuelles, comme *LOVE IS A JOURNEY* (Kövecses, 2006), ou *ARGUMENT IS WAR* (Lakoff et Turner, 1989). Ces études analysent comment des métaphores renforcent la perception et l'expérience d'un domaine-cible en termes de domaines-sources avec lesquels il est associé. Toutefois, la majorité de ces études documentent des constructions métaphoriques dans lesquelles les domaines source et cible font référence tous deux à l'expérience vécue. Mon étude élargit les recherches existantes en testant comment les métaphores conceptuelles fonctionnent lorsque le domaine-cible (dans notre cas, l'existence humaine extra-planétaire) est inconnu ou qu'il se rapporte à un domaine que l'humanité n'a jamais expérimenté.

Lakoff et Johnson (1980) définissent les métaphores selon trois modes ; ils distinguent entre métaphores structurelles, métaphores d'orientation et métaphores ontologiques. Une métaphore structurelle est une structuration métaphorique dans lequel un concept complexe est « partiellement structuré, compris, exécuté et décrit en termes d'[un autre concept] » – souvent un concept plus concret ou « fondamental » (Lakoff et Johnson, 1980 : 5). Un exemple classique est la métaphore « LA DISCUSSION, C'EST LA GUERRE », dans laquelle la conception d'une discussion est structurée

en termes de « guerre » – comme dans les expressions « Elle a attaqué ma position » ou « Il a gagné l'argument ».

Les métaphores d'orientation confèrent une orientation spatiale aux concepts : par exemple DEVANT-DERRIÈRE, HAUT-BAS, DEDANS-DEHORS, ces orientations étant motivées par les orientations du corps humain. Enfin, les métaphores ontologiques sont déployées afin de conceptualiser des émotions, des idées, des événements et des systèmes en termes d'entités ou de substances. Pour cette raison, les métaphores ontologiques comprennent des personnifications dans lesquelles un domaine abstrait ou complexe est compris de manière anthropocentrique : par exemple, décrire la Terre comme une « demoiselle en détresse ». Il faut noter que les métaphores conceptuelles peuvent recouvrir plusieurs catégories. Ces métaphores ne sont pas mutuellement exclusives.

Vivre Dans l'Espace, C'est Vivre Dans Un Contenant

Dans cet article, je propose de discuter du mode métaphorique qui apparaît le plus fréquemment dans le corpus formé par les entretiens que j'ai menés : les métaphores structurelles. Lors de ces échanges, mes interlocuteurs utilisaient fréquemment des métaphores structurelles pour exprimer leur conception d'être « à l'intérieur » ou « à l'extérieur » de l'espace Terre. L'existence dans l'espace est une expérience humaine primaire, traduite par nos sens et renforcée par nos expériences. Les humains sont des créatures qui vivent « dans » l'espace, que ce soit l'espace d'une pièce ou d'un univers. L'expérience d'être « à l'intérieur » et « à l'extérieur », non seulement des espaces physiques, mais aussi des modes de transport, des vêtements, trouve ses transpositions (*mapping*) en parlant, par exemple, d'être « hors de soi » ou de nos états habituels, parfois par le biais d'expressions figées, idiomatiques. Notre expérience primaire universelle est de vivre « dans » un corps-contenant qui est distinct des autres corps-contenants avec lesquels nous interagissons. Notre façon de parler de l'espace reflète notre façon d'en faire l'expérience, dans toutes ses dimensions sensorielles, depuis notre naissance. En retour, cette perception de l'espace est renforcée par nos manières d'en parler.

Les métaphores de la relation CONTENANT/CONTENU servent à délimiter les domaines comme ayant un « dedans » et un « dehors ». Il est donc logique, puisque mes interlocuteurs possédaient des connaissances de l'espace hors de la Terre en tant qu'environnement, et savaient qu'il était nécessaire que les humains dans l'espace y résident dans une matrice protectrice pour assurer leur survie, que ces métaphores prévalent dans leurs discussions. Par-delà l'enjeu de la survie de l'homme, les personnes interrogées savaient également que les matériaux et les fournitures devraient être enfermés dans un vaisseau pressurisé pour être transportés en toute sécurité au-delà de la Terre. Cette connaissance semble les inciter en toute logique à avoir recours à penser en termes de confinement et de contenant dans leurs descriptions. Bien qu'ils n'aient pas toujours utilisé exactement les mêmes expressions, la majorité des personnes interrogées n'ont fait appel qu'à quelques représentations de contenants pour métaphoriser cette contrainte. Dans la plupart des cas, les métaphores convoquées sont des expressions figées du Français standard. En règle générale, mes interlocuteurs utilisent l'image métaphorique de bords et de boîtes lorsqu'ils font référence à un

voyage ou au temps passé dans l'espace, et d'images de bulles et de cloches (ou de cloche de verre) lorsqu'ils parlent d'habitats humains dans l'espace, en particulier sur les planètes et les lunes.

Le choix des termes « boîtes de conserve » pour évoquer des vaisseaux spatiaux et des « bulles » pour parler des habitats est une extension du domaine-source primaire : l'expérience incarnée que l'on peut avoir de ces contenants. Comme nous le verrons dans la discussion qui suit, les domaines-sources de ces métaphores de contenant sont des objets courants, qui se présentent le plus souvent comme les prototypes de leur catégorie sémantique – par exemple, une boîte de conserve standard plutôt qu'une boîte de taille industrielle ou une autre forme d'emballage alimentaire. Mes interlocuteurs parlent d'objet-contenants dont ils ont fait l'expérience et ne citent jamais les objets-contenants moins courants (même si ces derniers seraient plus analogiques) comme les objet-contenants associés à des cargaisons. En outre, les objet-contenants cités par les participants présentent un certain nombre de corrélations physiques avec le domaine-cible, comme les vaisseaux spatiaux ou les habitats dont ils parlent. Les vaisseaux spatiaux, tant dans la réalité que dans la fiction, sont longs et ressemblent à des « boîtes ». La conception d'un vaisseau spatial est semblable (en parallèle) à celle d'une boîte ; elle a des couvercles ou des joints qui se ferment ; on peut y mettre des choses ou les sortir. Les vaisseaux spatiaux doivent être fermés hermétiquement et posséder une coque solide, généralement en métal (ce qui encourage l'analogie avec la « boîte de conserve ») pour protéger leur contenu (par exemple, contre les débris qui volent dans l'espace).

Par ailleurs, les représentations que l'on a de colonies humaines dans l'espace, qu'elles soient issues de la science ou de la science-fiction, montrent fréquemment des dômes ou d'autres structures de protection de forme arrondie. Ces représentations éclairent les métaphores produites par les participants à l'enquête. Ils sont nombreux à associer cette connaissance d'ordre culturelle généralisée à leurs expériences personnelles au sein de dômes ou de bulles – par exemple dans les parcs d'attractions (comme dans les commentaires de Charlotte dans v1⁶ ci-dessous). Les représentations d'habitats placées sous un grand demi-cercle à la surface d'une planète correspondent bien à la conception de la bulle et de la cloche. Ces dômes protecteurs assurent également un environnement respirable, ils forment des sortes de « bulles d'oxygène », ce qui renforce encore le parallèle entre habitats spatiaux et bulles.

Les participants utilisent des représentations factuelles et fictives pour concevoir l'inconnu de l'espace et ces représentations servent à nourrir des modèles particuliers de l'espace qu'ils ont intériorisés. Les représentations réalistes de l'espace, telles que celles distribuées par la NASA et l'ESA⁷, se concentrent principalement sur 1) les phénomènes physiques ou astronomiques et les « paysages de l'espace » (par exemple les nébuleuses, les planètes, les étoiles) ; 2) les humains et les artefacts humains dans l'espace (par exemple les vidéos des astronautes à l'ISS⁸, les images des télescopes, des

6. Verbatim (v) + numéro dans l'ordre des citations référencées dans l'article.

7. European Space Agency (ESA) : Agence spatiale européenne.

8. International Space Station (ISS) : Station spatiale internationale.

9. Un mot anglais signifiant « vagabond » ou « nomade ». En astronautique, ce terme fait référence à un véhicule avec une certaine autonomie utilisé pour explorer des planètes et corps célestes.

satellites et des *rovers*⁹). Ces images de l'expérience « réelle » de l'espace reflètent les conditions actuelles du voyage spatial ; elles montrent de petits espaces qui semblent remplis d'équipements et de corps humains.

Les conditions actuelles et contraignantes du voyage spatial sont également reproduites dans les représentations imaginaires de l'espace. Néanmoins, de nombreuses représentations fictionnelles de l'humanité dans l'espace montrent des personnes dans des structures de la taille d'un immeuble, se déplaçant librement le long des boulevards ; des villes entières sont représentées sous des dômes protecteurs (par exemple, *Interstellar*¹⁰, *The Expanse*¹¹). De nombreuses personnes ont mentionné la station spatiale en orbite dans *2001, l'Odyssée de l'espace*, ainsi que les panoramiques d'énormes vaisseaux spatiaux avec des êtres humains qui se déplacent derrière leurs hublots (par exemple, une évocation passionnée de Marie sur la séquence d'ouverture de *Star Trek: The Motion Picture*). Ces représentations nourrissent l'imagination et permettent de comprendre ce que la vie dans l'espace pourrait être. Mes interlocuteurs ont évoqué ces représentations de colonies humaines et de sociétés à grande échelle dans l'espace. J'ai noté toutefois que les représentations culturelles des corps sur des échelles plus petites et plus personnelles ont été largement plus développées par les personnes interrogées.

Boîtes de conserve, caisses et bulles : pas d'espace dans l'espace

La majorité des participants ont lié la nécessité des « bulles » et des « boîtes » à des données scientifiques indiquant qu'aucune planète connue ne possède à la fois de l'oxygène et de l'eau. Les connaissances culturelles généralisées sur l'environnement physique de l'espace informent la façon dont les individus créent les représentations de cet environnement. Ils possèdent des informations sur l'espace et associent ces connaissances désincarnées à des modèles incarnés, le plus souvent ceux avec lesquels ils ont le plus d'expérience. Les modèles incarnés qui sont convoqués pour comprendre leurs connaissances théoriques de l'espace leur permettent de transposer l'expérience du monde réel qu'ils maîtrisent à ce domaine inconnu.

Prenons, par exemple, les analogies suivantes entre habitats imaginaires dans l'espace et expériences incarnées d'autres environnements – par exemple, les parcs d'attractions, la ville de Paris et les boules à neige :

« Il faudrait probablement reconstruire une sorte de bulle qui permettrait un peu...tu vois, comme dans certains parcs d'attraction, où tu as une bulle au-dessus pour pouvoir permettre une petite zone de vie.

Je dirais plutôt les petites communautés, parce qu'au niveau de la bulle, c'est vrai que j'ai du mal à imaginer une bulle tellement grande qu'elle soit par exemple de la taille de Paris. J'imagine [...] des bulles qui fassent peut-être quelques kilomètres carrés, parce que c'est ce que j'imagine dans certains parcs d'attraction, voilà. Et...qui feraient finalement des villages. » (Charlotte, v1)

10. Film de Christopher Nolan (2014) qui porte sur un groupe d'explorateurs qui cherchent une planète habitable afin d'établir une colonie spatiale pour sauver l'humanité.

11. Série télévisée de Mark Fergus et Hawk Ostby (2015 à 2018) de genre space opéra, qui se passe dans un futur où le système solaire est entièrement colonisé.

« Parce qu'en plus ils vont vivre dans des globes. Comme des bulles quoi, comme des bulles de Noël. *rire* » (Arthur, v2)

Ces analogies sont inspirées par les expériences que les locuteurs ont avec des objets et des lieux. Dans le premier exemple, Charlotte établit une comparaison entre son expérience des parcs d'attractions, la ville dans laquelle elle vit et les habitats imaginés. Pour sa part, Arthur crée une simulation en utilisant une boule à neige, un objet qui est une micro-représentation des espaces clos et des objets enfermés dans les dômes. Dans ces cas, les deux se sont servis d'expériences de leurs vies pour encadrer leur description d'une expérience inconnue.

Charlotte témoigne de sa difficulté à imaginer une « bulle de la taille de Paris ». Quand mes interlocuteurs parlaient d'objet-contenants, leur choix se portait sur des exemples de petite taille. Dans leurs descriptions de la colonisation de l'espace, le recours à des métaphores liées à de petits objets-contenants invite à associer ces représentations à la notion de la contrainte. Ces métaphorisations contribuent ainsi à concevoir l'expérience de l'espace comme une contrainte. Le fait d'imaginer de grands objets-contenants n'est pas une étape « logique » pour ces interlocuteurs ; autrement dit, même s'ils ont tous une expérience des grands objets-contenants terrestres – par exemple, les arènes, « l'Opéra [Garnier] », les aéroports et les stades – les grands objets-contenants relèvent d'une catégorie marquée, Le choix de petits objets-contenants (boîtes, dômes, casiers et caisses) a pour effet d'hyperboliser la contrainte de la « vie dans l'espace » :

« Parce que c'est compliqué de faire vivre des hommes, ou n'importe quel être vivant, dans des boîtes, hein, pendant très longtemps » (Arthur, v3)

« Essayer de reproduire les mêmes conditions de vie dans un endroit hostile où que tu sois obligé d'être dans une espèce de vase clos, sans pouvoir être à l'air libre, c'est pas pareil quoi... Sous un...sous un...sous un...si c'est hostile en termes de qualité d'air ou de possibilité de respirer, donc je verrais sous un dôme sous protection » (Éric, v4)

« Ils seront enfermés dans leur boîte, euh, bon. Et puis ils arriveront sur Mars et ils auront de nouveau du travail ! » (François, v5)

« [...] pour que la structure survive dans une caisse à savon pendant 500 ans enfermés pendant des générations, la structure sociale est aussi importante que le fonctionnement de recyclage et tout ça. Si les mecs se tuent tous, ils crèvent tous, ben la machine peut survivre, mais il n'y aura personne dedans. Super ! » (Christian, v6)

Ces exemples démontrent la prévalence des métaphores de relation CONTENANT/CONTENU dans le discours des experts et des non-experts – le dernier exemple provient d'un entretien avec un astrophysicien. Bien connaître le jargon et la terminologie scientifique pour l'exploration de l'espace n'exclut pas l'usage de métaphores pour décrire la vie humaine dans l'espace. De manière générale, lors des entretiens menés pour cette recherche¹², les experts n'ont pas eu recours au vocabulaire technique des engins

12. Dans mon travail de terrain, mes interlocuteurs sont des participants non experts et experts. Les participants experts étaient les personnes ayant une expérience professionnelle liée à l'exploration spatiale, que ce soit dans les arts ou les sciences (par exemple, un géologue planétaire ou un auteur de science-fiction).

spatiaux et des habitats. Notons que la terminologie « littérale » la plus courante pour désigner les vaisseaux spatiaux est elle-même analogue à celle des voyages maritimes : il s'agit de « vaisseaux » spatiaux avec « cabines » d'équipage. Ces mêmes termes sont utilisés pour parler de sujets liés à l'astronautique avec le grand public. Cependant, dans nos entretiens, les locuteurs (y compris les experts) font plus fréquemment usage d'expressions familières lorsqu'ils parlent de la vie dans l'espace. Ils font référence à des objets qui ressemblent à des vaisseaux spatiaux et à des habitats, plutôt qu'à des « vaisseaux spatiaux » ou à des « habitats » au sens littéral. Dans ces échanges et discussions, les expériences incarnées des boîtes et des bulles et leurs similitudes avec les vaisseaux spatiaux ou les habitats en forme de dôme ont été privilégiées par rapport aux connaissances générales et scientifiques.

Toutefois, cela n'explique pas pourquoi mes interlocuteurs convoquent les expressions « boîtes » et « boîtes de sardines » au lieu d'utiliser le mot « vaisseau spatial ». Même s'ils n'ont pas choisi d'utiliser le terme le plus littéral, tous semblent maîtriser un certain nombre de connaissances leur permettant de discuter des voyages et des transports spatiaux. Ils sont en mesure de créer d'autres analogies avec des objets terrestres pour exprimer leur vision de la vie ou des voyages dans l'espace. Pourquoi construire des métaphores et des analogies à partir des récipients quotidiens plutôt que de faire appel à des expériences qui pourrait être plus étroitement semblables, comme celle des voyages en avion ?

« Floating in a tin can¹³ » : *catégorisation et prototypes*

Les longs voyages, y compris les voyages en avion, ont été mentionnés par plusieurs participants. « Avion » – en référence ou en analogie avec l'existence humaine dans l'espace, et non en référence aux avions de chasse, etc. – apparaît 20 fois dans le corpus ; les termes tels que « boîte », « balle », « caisse », « cloche », « dôme » apparaissent 29 fois. Voici leur répartition dans les énoncés :

| | | | | | |
|-------------|------|-------|-------|--------|------|
| boîte | (4x) | bulle | (17x) | caisse | (1x) |
| sous cloche | (2x) | dôme | (5x) | | |

François, l'un de mes interlocuteurs, imagine qu'être dans un vaisseau spatial, c'est « comme se retrouver dans un gros avion ». Toutefois, le recours à cette référence est rare dans le corpus. Les participants ont très peu parlé du fait qu'être dans un vaisseau spatial ou un habitat serait comme être dans un train, un avion ou un autre mode de transport. Bien que le transport aérien soit un élément clé dans la modélisation des projets de vaisseaux spatiaux humains, les métaphores de mes interlocuteurs ne comportaient que peu de références au voyage. Cette prépondérance de la contrainte qu'impose l'espace (dans l'exploration spatiale) est évidente. Pourquoi serait-il plus logique, ou plus rapide sur le plan cognitif, d'imaginer des boîtes et des bulles plutôt que des modes de transport existants plus analogues, notamment les avions ? La majorité de mes interlocuteurs ont une expérience personnelle des voyages en avion ; tous

13. « Flotter dans un bocal », de la chanson *Space Oddity* de David Bowie. Plusieurs locuteurs l'ont évoquée.

ont une connaissance culturelle générale des modalités de ces voyages – par exemple, quant au manque de confort. Néanmoins, ce qui est retenu renvoie à l'expérience des objets-contenants : remplir des objets-contenants, faire déborder un objet-contenant, se sentir enfermé dans un objet-contenant, « coincé comme une sardine ». Ces métaphorisations des petits objets-contenants mettent plus fortement en évidence la conception de la contrainte dans leur discours. Parler en termes de « boîte à savon » ou de « boîte à sardines », pour décrire des vaisseaux spatiaux, plutôt que d'un avion ou d'une autre catégorie d'analogie plus proche, peut être considéré comme exemple d'usage d'un prototype. Eleanor Rosch (1973, 1975, 1977), dans ses recherches sur la cognition et le langage, propose l'existence de prototypes dans la catégorisation conceptuelle. Un prototype est un point de référence cognitif utilisé pour établir le « centre » d'une catégorie – en d'autres termes, la proto-image de tous les représentants de la signification d'un mot ou d'une catégorie. Un prototype sera un « bon exemple » d'une catégorie.

De nombreuses preuves confirmant les arguments de Rosch ont été produites depuis la publication de *Natural Categories* (1973) – par exemple Medin, Altom et Murphy (1984) ; Nelson (1996). La théorie du prototype a été considérablement affinée et débattue – voir Barsalou, Huttenlocher et Lamberts (1998), Nosofsky (1988), Smith et Zarate (1990), Stich (1992) et les modèles hybrides de Voorspoels, Vanpaemel et Storms (2008), Eysenck et Brysbaert (2018). Cette recherche démontre les bases (neuro)-biologiques de nombreuses catégories humaines et l'importance des catégories cognitives dans la pensée et le langage humains. Bien que ces catégories s'inspirent de la physiologie humaine universelle, elles sont fortement orientées par la culture. Lakoff (1987), s'appuyant sur les théories de la sémantique cognitive (Langacker, 1987), insiste sur l'influence des catégories sémantiques dans la structure de la pensée et du comportement humains. Il se concentre sur la façon dont les catégories linguistiques sont façonnées par la manière dont les systèmes perceptifs humains divisent la réalité dans notre vie quotidienne. Les mots et les catégories que nous utilisons – pour « *break up the ordered surfaces and... planes* » de l'existence – font beaucoup pour constituer l'avenir de cette existence (Foucault, 1994 : xvi).

Lors des entretiens menés, lorsque les locuteurs imaginent des expériences inconnues pour lesquelles ils ne disposent pas d'informations perceptuelles directes, les catégories incarnées et culturelles restent tout aussi actives que lorsqu'ils parlent de perception sensori-motrice réelle. Mes interlocuteurs ont ainsi donné la priorité aux expériences sensori-motrices de base (qui mettent en avant la contrainte) plutôt qu'aux termes qui sembleraient plus directement analogiques (par exemple, « avion ») qui auraient pu être utilisés pour décrire les mêmes objets et expériences. Au lieu de penser à utiliser le mot « vaisseau spatial », un terme que l'on trouve dans d'innombrables textes concernant l'espace auxquels ils ont tous été exposés, les participants ont fait appel aux domaines-sources d'objets-contenants spécifiques, créant même parfois de nouvelles métaphores (par exemple « la boule à neige »). Imaginer la présence de leurs corps dans ces circonstances fictives était une priorité absolue. Le vaisseau spatial ne se présente pas comme la meilleure des catégorisations, au contraire de celle qui exprime l'expérience physique de la contrainte et du confinement, dès lors qu'on parle

d'un voyage dans l'espace. Cette priorité accordée au corps semble dépendre du type de déclaration faite. Le terme « vaisseau spatial » – sous diverses formes, par exemple « vaisseau spatial », « vaisseau interstellaire – a été utilisé par nos interlocuteurs 87 fois dans le corpus. Ces termes, pris dans leur sens littéral, sont plus répandus que les termes métaphoriques, mais nous les retrouvons principalement dans les descriptions de science et de science-fiction par exemple, lorsqu'il s'agit, dans le récit qui est livré, de trouver une source d'énergie pour alimenter un vaisseau spatial pour un voyage interstellaire. Nos interlocuteurs ont tendance à substituer « vaisseau spatial » à un terme analogique ou métaphorique (comme de parler de voyager dans des « boîtes de sardines ») selon les récits et les scénarios potentiels qu'ils envisagent. Le recours à la métaphorisation semble être motivé, en partie, par le point de vue adopté par le locuteur sur le phénomène qui fait l'objet de son récit. Lorsqu'ils répètent des faits scientifiques, mes interlocuteurs sont enclins à utiliser les termes de leurs sources textuelles. Aucun participant n'a parlé, par exemple, d'estimations scientifiques concernant l'envoi de « boîtes de sardines » dans l'espace. Au contraire, lorsqu'ils imaginaient les vaisseaux spatiaux, en particulier les interactions humaines avec (ou dans) ces vaisseaux, leur discours devient plus métaphorique. Le terme « vaisseau spatial » est alors remplacé par « boîte », « bocal » et « caisse ». Décrire des vaisseaux spatiaux comme des « boîtes », c'est adopter un point de vue (*stance*), celui d'un humain pris dans un objet-contenant.

La catégorie à laquelle les locuteurs se réfèrent avec ces métaphores de relation CONTENANT/CONTENU n'est pas d'ordre sémantique – elle ne porte pas sur la connaissance des vaisseaux spatiaux – mais d'ordre conceptuel. Le prototype de la catégorie « vaisseau spatial » n'est pas une boîte de conserve ou un petit bocal. Le prototype cognitif de la catégorie « vaisseau spatial » serait plutôt celui d'une navette de la NASA, ou des exemples de vaisseaux spatiaux tirés d'images et de films populaires. Les boîtes et les bocaux sont des prototypes pour la conceptualisation de la contrainte, ce dont les participants sont véritablement en train de discuter lorsqu'ils parlent d'humains dans un vaisseau spatial. Les caractéristiques saillantes de ces métaphores de petits objets-contents ne sont pas non plus les caractéristiques matérielles de ces objets-contents ; il n'est pas question d'une correspondance en termes de taille ou de fonction. Le point commun entre le vaisseau spatial et la boîte est la sensation, l'expérience physique d'être « enfermé ». C'est une catégorie incarnée qui s'exprime par une *gestalt* expérientielle associée à l'enfermement dans un espace, l'incapacité de sortir et de « prendre l'air » ou, pour certains, de fumer une cigarette. Comme l'explique Marie [2FE] : « Je ne peux pas fumer dans une station spatiale. Et je ne peux pas sortir fumer sur le balcon. »

Conclusion : les habitudes langagières et le monde « réel »

Le langage est le principal outil cognitif pour appréhender, comprendre et construire le monde (Feldman, 2006), comme il permet aux humains de façonner des mondes sociaux (Sapir, 1933) et de se socialiser au sein de ces mondes (Ochs et Schieffelin, 1984). Les langues ne sont pas des entités avec des existences indépendantes ; comme nous le

rappelle Bakhtin (1940), elles sont toujours déjà le produit et la propriété des acteurs sociaux dans des sociétés humaines. « Parler », insiste Frantz Fanon (1967 : 2), « signifie avant tout assumer une culture et porter le poids d'une civilisation ». Le langage est un produit de la cognition et de la physiologie humaines, mais aussi des cultures, des groupes sociaux et des individus. Les locuteurs ne sont pas libres de concevoir le monde et de s'y socialiser à leur guise, mais, pour reprendre l'expression du poète Charles Bukowski (1992), ils sont « nés dans » leurs langues – dans le carcan de leur syntaxe, leur vocabulaire, leur histoire, leur vision du monde et leurs idéologies.

Benjamin Lee Whorf a proposé de concevoir la relation langue/pensée comme un cadre interprétatif. Dans sa collection d'écrits *Language, Thought and Reality* (1940), il s'appuie sur les positions de son mentor Edward Sapir qui soutient que :

« le monde réel est, pour une large part, inconsciemment fondé sur les habitudes linguistiques du groupe [...] Si nous voyons, entendons et plus généralement percevons comme nous le faisons, c'est dans une large mesure, parce que les habitudes linguistiques de notre communauté favorisent certains choix d'interprétation. » (Sapir, 1929 : 209-210)

Whorf écrit à son tour :

« *The world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds – and this means largely by the linguistic systems in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way – an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language.* » (Whorf, 1940 : 214)

Il est important de tempérer les positions de Whorf et de Sapir. Whorf parle de la façon dont le langage organise « en grande partie » les informations sensori-motrices du monde environnant, tandis que Sapir déclare que le langage favorise « certains choix d'interprétation » de la réalité. Ni l'un ni l'autre n'affirment un déterminisme linguistique total. Ils observent plutôt le rôle d'orientation que le langage joue dans la construction/conceptualisation de la réalité humaine. Nous pouvons rappeler l'exemple bien connu de Whorf (1939), de ces travailleurs prenant leur pause cigarette à coté de barils de pétrole dits « vides » de pétrole. Son observation est que le langage encadrait leur expérience de barils « vides » en mettant l'accent sur certains éléments tout en occultant d'autres – les barils étaient pleins de vapeurs inflammables.

Il convient d'insister sur les thèses de Sapir et Whorf qui ont amené une série d'interprétations au cours des soixante-dix dernières années. Certains chercheurs ont eu recours à l'hypothèse Sapir-Whorf pour proposer un constructivisme et un déterminisme linguistique forts : c'est le cas, par exemple, pour les théories du « moule », un point de vue qui avance que la langue fonctionne comme un moule dans lequel « les catégories de la pensée sont coulées » (Bruner *et al.*, 1956 : 11)¹⁴. Les recherches qui revendiquent les versions fortes de l'hypothèse Sapir-Whorf ont été réfutées avec force, à juste titre me semble-t-il. Je ne pense en effet pas que la domination conceptuelle

14. La principale critique adressée aux recherches existantes attire l'attention sur la structure quasi aléatoire de la plupart des expériences qui testent la force et la fréquence des interférences linguistiques dans les tâches cognitives (voir Carruthers, 2012).

complète du langage soit ce que Sapir et Whorf soutenaient au départ. Sapir a parlé du langage comme fournissant des prédispositions pour l'interprétation de ce que nous appellerions aujourd'hui les informations sensori-motrices. Les expériences et les émotions sont possibles sans le langage. Mais ce sont en grande partie les habitudes linguistiques qui définissent le champ du possible ; elles façonnent notre interprétation des expériences, des émotions et nos manières de penser. Les résultats de cette étude n'attestent pas un déterminisme linguistique, mais plutôt l'idée que la langue encourage des effets d'amorçage et de cadrage.

Bien que les perspectives whorffiennes, même prudentes, continuent d'être critiquées (Schulz, 1990), en particulier par les sciences cognitives (Papafragou *et al.*, 2002 ; Li et Gleitman, 2002), il existe un consensus sur le fait qu'il existe une relation entre langage et cognition (Perlovsky, 2013), et que la cognition observée chez les êtres humains est impossible sans langage (Perlovsky et Ilin, 2013). Un large éventail de données démontre la relation qui existe entre les processus cognitifs linguistiques et d'autres processus cognitifs¹⁵. Ces études révèlent ce que Perlovsky et Sakai (2014) identifient comme étant la nature récursive de la relation entre langage et cognition : « l'information est échangée entre le langage et chacun des éléments de la perception, de la mémoire et de la conscience dans les deux sens. En d'autres termes, le langage est impliqué dans un échange d'informations à la fois réciproque et récursif avec chaque élément de l'esprit » (Perlovsky et Sakai, 2014 : 1).

Le caractère récursif du langage est fondamental, mais n'est pas voué à un déterminisme. Lorsque les individus pensent ou parlent, leur esprit oscille entre les modèles cognitifs incarnés et les modèles cognitifs linguistiques, en utilisant le modèle le plus « précis », le moins vague et le plus « disponible » (Perlovsky et Ilin, 2013). Les représentations linguistiques sont souvent plus nettes, elles sont particulièrement utiles pour traiter des informations abstraites. Ces arguments cognitifs s'inscrivent directement dans l'argument de Whorf sur la façon dont le langage interagit avec notre catégorisation des informations sensorielles. Cet ensemble de recherches démontre que « le langage n'est pas séparé des autres fonctions cognitives telles que l'interprétation et le raisonnement » (Fauconnier et Turner, 2002 : 147).

Le langage n'est pas une capacité cognitive isolée et autonome, comme le postulent de nombreuses hypothèses dans la tradition innéiste – comme la séparation de la syntaxe de l'environnement (Chomsky, 1957) ou la séparation de la syntaxe des fonctions communicatives (Chomsky, 1975). Dans cette perspective, le langage humain est plutôt une capacité cognitive qui est liée à, comme elle est renforcée par, la forme et la fonction d'autres processus cognitifs de base et l'incarnation dans le corps (humain).

Les données évoquées ci-dessus montrent que le processus métaphorique (Corradi Fiumari, 1995) est à l'œuvre dans le discours que tiennent nos interlocuteurs sur l'inconnu de l'expérience dans le cas de l'exploration spatiale. Ils se sont appuyés sur des analogies, sur la base de leur expérience terrestre. Le plus souvent, ils ont eu recours à

15. Parmi les exemples récents, citons les résultats de Perlovsky (2013) sur l'acquisition conjointe, la double hiérarchie et la prosodie émotionnelle du langage et de la cognition ou les recherches de Perry et Lupyan (2013) sur le traitement du langage en ligne et les processus divergents, mais fortement interactifs, du langage et de la pensée.

leurs expériences quotidiennes pour comprendre ce lieu tel qu'on peut se l'imaginer. L'inconnu a été traduit d'après leur compréhension d'objets ou d'expériences familières et fondamentales. Leurs métaphores provenaient à la fois de la connaissance culturelle générale et de leurs expériences terrestres incarnées, celles associées par exemple avec les horizons, les petits espaces, l'obscurité. Ces domaines-sources, et leur compréhension acquise de réalités actuelles ou passées, alimentent l'imagination en encadrant leur compréhension d'une réalité virtuelle. Nos interlocuteurs, qu'ils soient experts ou non-experts, se sont principalement appuyés sur leurs expériences incarnées lorsqu'ils produisaient des métaphores. Leurs métaphores avaient recours à des prototypes, comme des objets-*contenants* : des paysages familiers, des espaces quotidiens – par exemple, leurs maisons ou leurs voitures. Tous étaient des adultes instruits, certains possédant des diplômes universitaires. Leurs métaphores toutefois s'appuyaient généralement plus sur leur connaissance expérientielle que sur leur savoirs purement sémantiques (Geeraerts, 2006). La plupart d'entre eux connaissaient les discours scientifiques concernant l'espace ; 13 % d'entre eux étaient professionnellement impliqués dans la création de ces discours. Or, ils ont largement remplacé la terminologie scientifique – ou des expressions plus « littérales », tels que vaisseau spatial, habitat et station spatiale – par des métaphorisations dont le contenu sémantique correspondait moins « précisément » au contenu sémantique du domaine-cible.

Les échanges avec mes interlocuteurs montrent bien à quel point les connaissances fondamentales peuvent être situées. De nombreuses connaissances préalables sur les boîtes de conserve ou les opéras sont à l'œuvre dans leurs contextualisations métaphoriques. Il faut avoir en tête une série de notions sur les boîtes de conserve pour en venir à les comparer aux vaisseaux spatiaux : les boîtes de conserve sont en métal, petites, elles protègent leur contenu contre les éléments extérieurs. L'exemple de la « caisse » est peut-être encore plus parlant ; cette expression est également utilisée pour désigner familièrement une vieille voiture en mauvais état, elle est donc à la fois une métaphore applicable aux objets-*contenants*, et une expression figée en français. L'utilisation des termes « cloche de verre » et « dôme » requiert également la connaissance de ces éléments ; ils sont courants dans la vie quotidienne à Paris, bien moins dans d'autres contextes à travers le monde. La « cloche » peut également désigner une « cloche » ordinaire, comme une cloche d'église. Tout comme les cloches de verre, les cloches occupent une place importante dans le paysage conceptuel (et auditif) de la France. Ces termes n'identifient pas nécessairement mes interlocuteurs comme étant français, de la classe moyenne ou la classe supérieure, parisiens ou urbains, mais ils proviennent d'une constellation conceptuelle dans laquelle ces facteurs sont en jeu. L'utilisation de ces termes pour former des analogies témoigne, de la part de mes interlocuteurs, d'une connaissance pratique de ces éléments, donc d'une connaissance qui se situe dans leur contexte sociohistorique.

Il n'est pas seulement intéressant de remarquer les différences culturelles dans l'utilisation des boîtes de conserve et dans le fait de parler de boîtes de conserve. Il faut noter comment les choses dont nous parlons, avec les parallèles et les analogies que nous construisons, sont influencées par les domaines de nos connaissances expérientielles. Il existe une logique de l'expérience, qu'elle soit individuelle ou transmise par

le biais des habitudes socioculturelles, par la médiation des habitudes langagières ; par conséquent, la relativité linguistique et le constructivisme linguistique sont des caractéristiques fondamentales des usages de la parole. La nature incarnée du langage et de la cognition, leur relation réursive et la dépendance des processus cognitifs envers l'apprentissage adaptatif font de ce processus de relativisation une nécessité et non un épiphénomène « mystique » – voir Schulz (1990) sur le « mysticisme » chez Whorf. Qu'ils soient faibles ou forts, les effets whorfiens existent et ne dépendent pas nécessairement de qualités incommensurables entre les langues ou les communautés de pratique linguistique ; ils sont relatifs au contexte (Gibbs, 2006, 2013), du niveau d'abstraction des idées discutées (Baake, 2003) et des conceptions individuelles des locuteurs (Lakoff, 1987, 1996). Les données que j'ai réunies suggèrent que non seulement des conceptions métaphoriques imprègnent notre discours à propos du réel, mais aussi informent nos façons d'imaginer et de construire le futur. Lorsque mes interlocuteurs imaginent l'inconnu ou les réalités potentielles, ils utilisent leurs connaissances de base, des connaissances précédemment incorporées, pour créer des analogies et des conceptions métaphoriques de cet avenir inconnu et potentiel, que ces conceptions soient ou non les plus précises dont ils disposent. La métaphorisation n'est pas un mécanisme cognitif de dernier ressort pour comprendre le monde ; elle est partie prenante de notre habitude à « faire sens du monde » (« *sense-making* »).

Les métaphorisations de mes interlocuteurs ne sont pas motivées par un manque de connaissance ou de vocabulaire « littéral ». Bien au contraire, ils savent que leurs métaphorisations compromettent la précision de leur description ; ils/elles auraient pu facilement faire appel à une conception non métaphorique pour décrire la même chose. Les métaphores sont donc une méthode pour comprendre ce que nous vivons, pensons ou imaginons. Ces métaphores peuvent sembler évidentes (ou inévitables) aux francophones ; beaucoup sont des expressions figées et familières. Mais il ne s'agit pas simplement d'expressions rustiques. Il s'agit de conceptions culturellement chargées qui ont un impact sur la façon dont un individu perçoit la probabilité et la désirabilité de certains avènements. Les métaphores, bien qu'elles obscurcissent certains aspects du domaine-cible, sont de riches sources d'information ; elles communiquent des connaissances sur le domaine-cible, mais peuvent également impliquer des jugements de valeur ainsi que d'autres évaluations en liant un domaine-cible à un domaine-source particulier.

La distance et la nature étrangère (ou « extraterrestre ») de l'espace et de l'expérience humaine dans l'espace, qui sont répandus dans le discours occidental, n'ont rien de nécessaire ni de naturel. Au contraire, dans de nombreuses cultures, les objets célestes sont considérés comme proches, voire comme des membres de la famille ou des aïeux. Young (1987 : 15) explique que pour de nombreux collectifs amérindiens, chez les Zunis par exemple, l'espace n'est pas « extérieur » mais « intérieur ». La cosmologie amérindienne décrit des liens intimes entre les humains, les étoiles et les autres objets célestes (Messeri, 2016 : 15). Ces relations permettent une méthode de voyage spatial vers et depuis l'espace sans avoir recours aux vaisseaux spatiaux : Young rapporte qu'après avoir écouté un anthropologue leur raconter l'alunissage d'Apollo, des Inuits d'Alaska manifestèrent leur surprise :

« Nous ne savions pas que c'était la première fois que vous, les blancs, alliez sur la Lune. Nos chamans y vont depuis des années. Ils y vont tout le temps » (Young, 1987 : 272)

Les notions qui peuplent notre imaginaire, qu'elles proviennent de chamans ou d'astronautes, définissent le champ du possible et du probable ; elles déterminent la valeur de l'action dans ces champs. Les métaphores et analogies présentes dans les conversations sur l'exploration spatiale réfractent une compréhension cosmologique, des croyances sur la science et la spiritualité, des arguments sur ce qui constitue une « bonne vie », une logique sur les projets souhaitables. La métaphorisation de la « boîte de sardine » n'est en aucun cas une métaphore morte. Elle a activement articulé les sensations que mes interlocuteurs ont imaginées, elle a renforcé leur compréhension de tout un projet d'exploration, d'avenir dans l'espace, comme étant difficile, peu désirable et incompatible avec une vie humaine saine et heureuse.

Bibliographie

- BAAKE Ken, 2003. *Metaphor and Knowledge: The Challenges of Writing Science*, Albany, State University Of New York Press.
- BAKHTIN Mikhail, 1975 (éd. or. 1940). *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin, University of Texas Press.
- BARSALOU L.W., J. HUTTENLOCHER and K. LAMBERTS, 1998. Basing categorization on individuals and events, *Cognitive Psychology* 36, pp. 203-272.
- BLACK Alexis, 2018. Wor(1)d-building: Metaphor and the Mars Desert Research Station, *Journal of Linguistic Anthropology* 2, 28, pp. 137-155.
- BOAS Franz, 1911. *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan Company.
- , 1940. *Race, Language and Culture*, New York, The Macmillan Company.
- BORODITSKY Lera, 2000. Metaphoric structuring: understanding time through spatial metaphors, *Cognition* 75, pp. 1-28.
- BOULENGER V., with O. HAUKE and F. PULVERMÜLLER, 2009. Grasping Ideas with the Motor System: Semantic Somatotopy in Idiom Comprehension, *Cerebral Cortex* 19, pp. 1905-1914.
- BRUNER J. S., J.S. GOODNOW, and G.A. AUSTIN, 1962 (1st ed. 1956). *A Study of Thinking*, New York, Wiley.
- BUKOWSKI Charles, 1992. Dinosauria, We, in *the Last Night of the Earth Poems*, New York, Ecco.
- CARRUTHERS Peter, 2012. Language in Cognition, in Eric Margolis, Richard Samuels and Stephen P. Stich (eds), *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science*, Oxford, Oxford University Press.

- CASSON Ronald W., 1983. Schemata in Cognitive Anthropology, *Annual Review of Anthropology* 12, pp. 429-462.
- CHARTERIS-BLACK Jonathan, 2004. *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*, London, Palgrave-Macmillan.
- CHOMSKY Noam, 1957. *Syntactic structures*, The Hague, Mouton, coll. Janua Linguarum 4.
- , 1975. *The Logical Structure of Linguistic Theory*, New York, Plenum.
- CORRADI Fiumari Gemma, 1995. *The Metaphoric Process: Connections Between Language and Life*, London and New York, Routledge.
- EYSENCK Michael W. and Marc BRYSAERT, 2018. *Fundamentals of Cognition*, New York, Routledge.
- FANON Frantz, 1967 (éd. or. 1952). *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press.
- FAUCONNIER Gilles and Mark TURNER, 2002. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, Basic Books.
- FELDMAN Jerome, 2006. *From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language*, Cambridge, MIT Press.
- FOUCAULT Michel, 1994 (éd. or. 1966). *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York, Vintage.
- GEARY James, 2012. *I Is an Another: The Secret Life of Metaphor and How it Shapes the Way We See the World*, New York, Harper Perennial.
- GEERAERTS Dirk (ed.), 2006. *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, Berlin, Mouton de Gruyter.
- GEERTZ Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GENTNER Dedre and Brian BOWDLE, 2002. Psychology of Metaphor Processing, in Lynn Nadel (ed.). *The Encyclopedia of Cognitive Science*, London, Macmillan, pp. 18-21.
- GIBBS Raymond W., 2006. Metaphor Interpretation as Embodied Simulation, *Mind and Language*, 21, 3, pp. 434-458.
- , 2008. Metaphor and Thought: The state of the art, in Ray Gibbs (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2013. Walking the Walk While Thinking About the Talk: Embodied Interpretation of Metaphorical Narratives, *Journal of Psycholinguistic Research* 42, 4, pp. 363-373.
- GIBBS Ray and Luciane CORRÊA FERREIRA, 2011. Do people infer the entailments of conceptual metaphors during verbal metaphor understanding?, in M. Brdar, S.Th.

- Gries and M. Fuchs (eds), *Cognitive Linguistics: Convergence and Expansion*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- HOFSTADTER Douglas and Emmanuel SANDER, 2010. *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, New York, Basic Books.
- HYMES Dell, 1963. Toward a history of linguistic anthropology, *Anthropological Linguistics* 5, 1, pp. 59-103.
- KÖVECSESE Zoltán, 2006. *Language, Mind and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2010. *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- LAKOFF George, 1987. *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1993 (2nd ed.). The Contemporary Theory of Metaphor, in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 202-251.
- , 1996. *Moral Politics*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2009. The Neural Theory of Metaphor, in Raymond Gibbs (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor*, New York, Cambridge University Press, pp. 17-28.
- LAKOFF George and Mark JOHNSON, 1980. *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press.
- LAKOFF George and Mark JOHNSON, 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books.
- LAKOFF George and Mark TURNER, 1989. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, University of Chicago Press.
- LANGACKER Ronald, 1987. *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*, vol. 1, Palo Alto, Stanford University Press.
- LI Peggy and Lila GLEITMAN, 2002. Turning the tables: Language and spatial reasoning, *Cognition* 83, pp. 265-294.
- MEDIN D.L., M.W. ALTOM and T.D. MURPHY, 1984. Given versus induced category representations: Use of prototype and exemplar information in classification, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 10, 3, pp. 333-352.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1962 (éd. or. 1945). *Phenomenology of Perception*, New York, Routledge Classics.
- MESSERI Lisa, 2016. *Placing Outer Space: An Ethnography of Other Worlds*, Durham, Duke University Press.
- MUELLER Simone, 2016. TIME IS MONEY - everywhere? Analyzing time metaphors across varieties of English, in E. Gola and F. Ervas (eds), *Metaphor and Communication*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, pp. 79-104.

- NELSON Katherine, 1996. *Language in Cognitive Development: The Emergence of the Mediated Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NOSOFSKY R.M., 1988. Similarity, frequency, and category representations, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 14, pp. 54-65.
- OCHS Elinor, 1988. *Culture and Language Development: Language Acquisition and Language Socialization in a Samoan Village*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OCHS Elinor and Bambi SCHIEFFELIN, 2001 (éd. or. 1984). Language acquisition and socialization: three developmental stories and their implications, in A. Duranti (ed.), *Linguistic Anthropology: A Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 263-301.
- ORTONY Andrew (ed.), 1993 (2nd ed.). *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PAPAFRAGOU A., C. MASSEY and L. GLEITMAN, 2002. Shake, rattle, “n” roll: The representation of motion in language and cognition, *Cognition* 84, pp. 189-219.
- PERLOVSKY Leonid, 2013. Language and cognition—joint acquisition, dual hierarchy, and emotional prosody, *Frontiers in Behavioral Neuroscience* 7, 123 (<https://doi.org/10.3389/fnbeh.2013.00123>).
- PERLOVSKY Leonid and Roman ILIN, 2013. Mirror neurons, language, and embodied cognition, *Neural Networks* 41, pp. 15-22.
- PERLOVSKY Leonid and L. Sakai KUNIYOSHI, 2014. Language and Cognition, *Frontiers in Behavioral Neuroscience* 8, 436 (<https://doi.org/10.3389/fnbeh.2014.00436>).
- PERRY L.K. and G. LUPYAN, 2013. What the online manipulation of linguistic activity can tell us about language and thought, *Frontiers in Behavioral Neuroscience* 7, 122 (<https://doi.org/10.3389/fnbeh.2013.00122>).
- RAMACHANDRAN Vilayanur Subramanian, 2011. *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, New York, W.W. Norton and Company.
- ROSCH Eleanor H, 1973. Natural categories, *Cognitive Psychology* 4, pp. 328-350.
- , 1975. Cognitive Representation of Semantic Categories, *Journal of Experimental Psychology* 104, pp. 192-233.
- , 1977. Classification of Real-World Objects: Origins and Representations in Cognition, in P.N. Johnson-Laird and P.C. Wason (eds), *Thinking: Readings in Cognitive Science*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 212-222.
- SAPIR Edward, 1929. The Status of Linguistics as a Science, *Language* 5, pp. 207-214.
- , 1949 (éd. or. 1933). Language, in D.G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press, pp. 7-32.

- SCHULZ Emily A., 1990. *Dialogue at the Margins: Whorf, Bakhtin and Linguistic Relativity*, Madison, University of Wisconsin Press.
- SHORE Bradd, 1996. *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*, Oxford, Oxford University Press.
- SMITH Eliot R. and Michael A. ZARATE, 1990. Exemplar and Prototype Use in Social Categorization, *Social Cognition* 8, 3, pp. 243-262.
- STEEN Gerard J. with Aletta G. DORST, Berenike J. HERRMANN, Anna KAAL, Tina KRENNMAYR and Trijntje PASMA, 2010. *A Method for Linguistic Metaphor Identification. From MIP to MIPVU*, Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins.
- STICH Stephen, 1992. What Is a Theory of Mental Representation?, *Mind, New Series* 101, 40, pp. 243-261.
- TALMY Leonard, 2000. *Towards A Cognitive Semantics*, vol 1, Cambridge, MIT Press.
- VARELA Francisco J., Evan THOMPSON and Eleanor ROSCH, 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press.
- VOORSPOELS Wouter, Wolf VANPAEMEL and Gert STORMS, 2008. Exemplars and prototypes in natural language concepts: A typicality-based evaluation, *Psychonomic Bulletin and Review* 15, 3, pp. 630-637.
- WHORF Benjamin, 1941. *Language, Culture, and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*, edited by L. Spier, Menasha, Sapir Memorial Publication Fund.
- , 1956 (éd. or. 1939). The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language, in John B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality*, Cambridge, MIT Press, pp. 134-159.
- , 1956 (éd. or. 1940). Science and Linguistics, in John B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality*, Cambridge, MIT Press, pp. 207-219.
- WORLD SPACEFLIGHT, 2018. Astronaut/Cosmonaut Statistics, World Spaceflight (<https://www.worldspaceflight.com/bios/stats.php>).
- YOUNG Jane M., 1987. 'Pity the Indians of Outer Space': Native American Views of the Space Program, *Western Folklore* 46, pp. 269-279.

Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels

par

Sophie CHAVE-DARTOEN

Le concept de métaphore est fréquemment mobilisé en anthropologie pour décrire ou analyser des faits sociaux, notamment des rituels, lorsqu'ils présentent ce qui apparaît comme des rapports de similarité, d'analogie ou de transposition que l'ethnologue constate, perçoit ou dont il fait l'hypothèse. Selon le Centre national de ressources textuelles et lexicales, la métaphore est :

« [une] figure d'expression par laquelle on désigne une entité conceptuelle au moyen d'un terme qui, en langue, en signifie une autre en vertu d'une analogie entre les deux entités rapprochées et finalement fondues. » ([http://www.cnrtl.fr/definition/métaphore](http://www.cnrtl.fr/definition/m%C3%A9taphore))¹

Sous cette définition très générale, les métaphores prennent d'innombrables formes et sont omniprésentes dans la langue comme dans la pensée au point que toute polysémie semble se réduire à des extensions métaphoriques à partir d'un « sens propre », un sens premier. Il s'agit donc d'abord d'une figure rhétorique, d'un trope, qui appartient aux domaines de la langue et de la littérature, mais dont l'usage s'étend à celui de la sémantique, de la cognition et des sciences sociales. Il est intéressant que, dans ce dernier cas, l'usage du terme soit lui-même métaphorique et qu'il s'applique à des phénomènes socioculturels à partir du domaine initial, celui de la rhétorique ou de la littérature. Une telle extension métaphorique du terme « métaphore » suppose comme acquise la dissociation entre fait et signification, tant au niveau des faits sociaux – ou de la culture –, qu'à celui de leur analyse (Bazin, 1998).

Il faut aussi remarquer que, si les définitions de la métaphore impliquent la perception d'analogies, ces dernières reposent sur un principe de transposition qui

1. Il existe plusieurs définitions et des caractérisations fines de la métaphore, tant d'un point de vue rhétorique et littéraire (Ricoeur, 1975) que sémantique : voir à ce sujet les nombreux travaux de Georges Kleiber et les propositions de Pierre Cadiot (2001, 2002) par exemple. La métonymie est souvent mobilisée conjointement à la métaphore. Toutefois, elle ne pose pas le même type de problème logique et mérite d'être considérée séparément.

suppose une dissymétrie logique et statutaire entre ce qui est premier, communément considéré comme « littéral », et ce qui est « non-littéral », « figuré », « dérivé », « métaphorique ». En tant que figure d'expression, la métaphore consiste donc en une comparaison orientée. Tout d'abord, elle n'est pas réversible (pour reprendre une métaphore classique, l'homme est un loup pour l'homme, mais le loup n'est pas un homme pour le loup). Cette orientation suppose la distinction de deux niveaux et leur hiérarchisation en valeur. Implicitement, elle pose en premier lieu une réalité (la cruauté des hommes entre eux), en second lieu ce qui, lui étant rapporté, sert de moyen pour l'exprimer (la prédation des hommes par les loups). D'un point de vue sémantique, Patricia Schulz note qu'une métaphore génère une « opposition des emplois » (2002a : 29) ; elle implique un dédoublement et un choix entre « signification littérale » et « signification nouvelle » (2002b : 55-56). Son caractère créatif, mais aussi valorisant, vient de ce qu'elle fait dériver une signification d'une autre, considérée comme première. On voit ici s'articuler des questions de logique à celles de la production textuelle, c'est-à-dire aux phénomènes linguistiques et sémantico-cognitifs qui la fondent.

Considérant le fonctionnement linguistique et cognitif de la métaphore – une transposition sémantique opérant d'un registre de signification, d'un domaine, vers un autre –, nous verrons que le recours analytique à ce concept pour expliquer la nature des faits sociaux peut être productif. Toutefois, ce recours implique une dichotomie qui ne va pas sans poser problème tant du point de vue épistémique – pour ce qui touche à la constitution de notre connaissance du monde –, que du point de vue épistémologique – pour ce qui relève de la réflexion critique sur les conditions et les formes du savoir scientifique. Cela suppose, en effet, trois idées préconçues aux conséquences théoriques importantes :

1) que, conformément à la théorie saussurienne du fonctionnement des signes et à celles des sémantiques formalistes (lexicale ou propositionnelle, par exemple), deux ordres de phénomènes existent : un « littéral », « premier », l'autre « figuré » ou « dérivé », « second », « métaphorique » ;

2) que, les phénomènes sociaux ayant également une fonction de communication, ils trouvent sens selon les mêmes principes explicatifs ;

3) que l'action, notamment l'action rituelle, « exprime » des idées qui lui préexistent, mais de façon spécifique, transposée (Sperber, 1974).

Dans cette perspective, le registre du métaphorique recoupe, voire recouvre dans certains cas, celui du « symbolique ». Les termes « métaphore » et « symbole » sont très polysémiques et trouvent des définitions très différentes selon les théories philosophiques, sémiologiques ou anthropologiques qui les mobilisent². Dans son sens courant, le terme « symbole » désigne toutefois un signe dont la signification repose sur un lien plus ou moins conventionnel avec ce à quoi il renvoie. On qualifie des actions comme étant « symboliques » lorsque leur signification ou leur finalité ne renvoie pas à

2. Comme Turner, mais selon des approches et des intérêts différents, E. Durkheim, C. Lévi-Strauss et C. Geertz ont distingué un ordre de faits « symboliques » – « métaphoriques » chez Roy Wagner – existant en eux-mêmes et, de ce fait, pouvant faire l'objet d'investigations spécifiques. Pour une critique relative à l'existence d'un ordre du symbolique voir V. Descombes (1979).

la réalité empiriquement observable, mais à une réalité autre, qu'il s'agit de découvrir. Jack Goody a une position radicalement critique sur la question du symbolisme rituel :

« l'attribution d'un élément "symbolique" ou "expressif" au comportement rituel ou religieux s'est révélé n'être souvent qu'une façon d'annoncer que l'observateur est incapable de comprendre une action en termes de relation moyens-fins intrinsèque. » (2014 : 32)

Constatant la polysémie du terme et, de ce fait, sa trop vaste application, Denis Monnerie propose une approche plus constructive, ne retenant pour le terme « symbole » que l'idée de « représenter » quelque chose « qui est absent, caché ou abstrait » (2010 : 194) et non celle, trop vague, de « représenter ».

Cela permet de particulariser le symbole au sein d'un ensemble ouvert de « modes sociaux de signification », conjointement aux « figures » dont il analyse les caractéristiques. De son côté, Charles S. Peirce a donné, dans sa théorie de sémiotique générale, un sens plus restreint encore à ce terme : le symbole désigne les signes dont le fonctionnement premier repose sur la convention, à la différence des signes indexicaux, qui obéissent à un principe de contiguïté, et des signes iconiques, dont le principe est l'analogie formelle. Différents chercheurs ont montré (Munn, 1977 ; Keane, 2003 ; Stasch, 2003) que le rituel et la plupart des pratiques généralement considérées comme « symboliques » relèvent, dans cette perspective, de processus articulant les trois types de fonctionnement. La métaphore relève donc essentiellement du principe de l'analogie formelle (iconicité), ce qui est aussi le cas lorsqu'un rituel apparaît – dans les théories anthropologiques ou dans le sens commun – comme une transposition « symbolique », c'est-à-dire principalement ou exclusivement analogique, entre une réalité première et le phénomène qui renvoie vers elle. Ainsi, un « meurtre symbolique » exclut la mise à mort de la victime – ce qu'un meurtre rituel n'exclut d'ailleurs pas. Sous cet aspect, le fonctionnement des symboles et des métaphores est comparable. Dans le langage courant comme dans certaines théories (*cf.* celle de Victor Turner, *infra*), les deux termes peuvent désigner un même phénomène d'analogie ou de transposition.

Le présent propos ne vise pas une synthèse approfondie sur toutes ces questions, mais interroge l'usage descriptif et analytique du concept de métaphore dans le cadre des théories et des méthodes anthropologiques. Cette problématique, qui traverse le présent chapitre, suit deux perspectives. L'une part des faits observés : si le recours au concept de métaphore a un intérêt heuristique pour la compréhension des faits observés sur le terrain, on peut se demander dans quelle mesure il est approprié en référence à tous types d'analogies et de transpositions, quels que soient les faits et les terrains. Plus précisément, l'appel aux propriétés de la métaphore est-il justifié lorsqu'il s'agit de décrire et d'analyser des faits qui, d'un point de vue local, ne reposent pas sur le jeu d'une transposition (changement de registre et distinction en valeur), d'une « comparaison orientée » ? L'autre perspective part des préconçus que notre regard, mais aussi nos outils de description et d'analyse, impriment aux faits étudiés. En tant que dépositaires d'une tradition académique, c'est-à-dire de traditions philosophiques, sémiologiques, scientifiques parfois séculaires, implicites et souvent inconscientes, comment pensons-nous le monde et ce qui y survient ? Autrement dit, quelle(s) idéologie(s) établi(ssen)t le rapport que nous entretenons avec lui, et donc

avec nos objets d'étude ? Des éléments de réponse ont été donnés, notamment par Louis Dumont au sujet de « l'idéologie ambiante » (1978) et par Webb Keane, dont le travail sur l'« idéologie sémiotique » (2007) repose largement sur les propositions de Bruno Latour (1992) en matière de « purification » des faits³. Les problèmes que pose le recours analytique à la métaphore invitent à cette réflexivité, tant pour ce qui concerne l'anthropologie que la sémantique et les sciences cognitives. Ils permettent, me semble-t-il, de prendre conscience de ce qui peut apparaître comme des biais plus ou moins préjudiciables pour la compréhension des phénomènes observés, donc de chercher comment remédier à ces derniers ou les éviter.

Le travail ethnologique que j'ai mené depuis plus de vingt ans en Polynésie occidentale sur les rituels wallisiens m'incite à croiser les deux perspectives. Leur analyse mène en effet au constat de similitudes entre responsabilités masculines et féminines, sans pour autant qu'une *comparaison orientée*, donc une interprétation en termes d'action métaphorique – ou symbolique – soit pertinente du point de vue des personnes engagées dans l'action. Le problème se pose alors de savoir comment expliquer ce qui se passe au fil de cette dernière et en rendre compte dans le cadre d'une comparaison avec notre propre façon de penser l'action, le social et le monde où elle se déroule, mais aussi l'efficacité qu'on lui reconnaît et les significations qu'on y perçoit.

Je discuterai, dans un premier temps, certains usages descriptifs et analytiques de la métaphore en anthropologie pour en cerner les intérêts et les limites. Une présentation des données wallisiennes et de mes analyses à leur sujet viendra en contrepoint. Par ce moyen, j'espère montrer l'intérêt d'analyses attentives aux théories locales de l'action – donc de l'action rituelle. J'esquisserai aussi certains principes relatifs au fonctionnement des signes (idéologie sémiotique) sur lesquels la signification et la portée de l'action repose en contexte rituel, pour esquisser des propositions sur l'importance de prendre en considération l'idéologie sémiotique lorsqu'il s'agit de comprendre le fonctionnement et la portée de toute action.

Métaphores et symboles dans l'analyse anthropologique des faits sociaux

Bien que le sujet soit propice à un travail de fond, je me bornerai à considérer, pour les besoins de la discussion, quelques théories anthropologiques mobilisant le concept de métaphore pour montrer que, si elles se donnent une vocation générale, elles procèdent essentiellement de conceptions spécifiques du monde, de l'action, et de la façon dont le sens en émerge.

Dans un ouvrage consacré aux propositions de Wittgenstein sur la rationalité des pratiques rituelles, Philippe de Lara (2005) trace deux perspectives : l'une met l'accent sur la dimension opératoire de ces pratiques (elles agissent), l'autre sur leur dimension expressive (elles expriment selon des modalités propres). Prenant pour

3. Webb Keane (2007) a bien montré comment une idéologie sémiotique, aujourd'hui dominante dans les sciences sociales, procède d'une série de « purifications » opérant, précisément, une distinction entre objet et sujet, mais aussi entre choses et significations. Le positivisme affiché de certaines sciences se donne précisément pour objet la distinction entre les phénomènes et ce qui les fonde, donc le dévoilement des réalités premières cachées derrière ce qui apparaît comme des constructions secondaires, idéologiques ou religieuses.

exemple l'Eucharistie, Gregory Bateson (1978 : 86-87), distingue parfaitement ces deux approches : pour les catholiques⁴, l'Eucharistie a un caractère proprement sacramentel et exerce une action directe sur l'état du monde. Il n'en va pas de même pour les calvinistes qui défendent l'idée d'un caractère essentiellement métaphorique de ces pratiques religieuses⁵. Pour ces derniers, le rituel dit, de façon métaphorique, le mystère de la résurrection du Christ, il l'exprime autrement, au moyen d'une action qui est donc symbolique. Montrant la dimension historique d'une lecture métaphorique du rituel, Bateson montre l'origine culturelle de celle-ci. Keane (2007) a, par ailleurs, étudié l'impact de la pensée calviniste, elle-même en phase avec une mutation profonde des façons de penser le monde et le rapport au divin à la fin du Moyen-Âge, ainsi que son rôle dans l'avènement progressif de ce qu'on appelle la modernité. Le rayonnement idéologique du calvinisme dans la pensée occidentale moderne est particulièrement sensible dans la compréhension de la culture chez Tylor par exemple. Or, l'influence de ce dernier fut déterminante sur les premières études relatives aux religions primitives, à la magie et aux rites (Lara, 2005). Pour en revenir à l'exemple de Bateson, une approche en termes de métaphore ne saurait donc offrir un principe explicatif et analytique unique pour l'Eucharistie. Il en va ainsi pour tout autre rituel : il convient de dissocier les théories de l'action et l'idéologie sémiotique propres à l'observateur, et celles propres aux personnes observées (leurs idées sur le monde et sur la façon d'y agir).

Ces principes étant posés, revenons sur le concept de métaphore tel que le mobilise Victor Turner, un des promoteurs d'une « anthropologie symbolique » où l'analyse des rituels est centrale. Turner fut probablement un des premiers à fonder une théorie du symbolisme sur des phénomènes qu'il considère – en partie – comme métaphoriques. Soulignons, tout d'abord, qu'en matière de rituel, les analyses de Turner relèvent essentiellement du paradigme « expressiviste⁶ » ou, pour citer Sperber, relèvent de

4. Pour les catholiques, les orthodoxes, les Églises anglicanes et luthériennes, l'Eucharistie est une actualisation du sacrifice du Christ pour le rachat des péchés. Le concile de Trente affirme que l'Eucharistie contient « réellement et substantiellement le Corps et le Sang conjointement avec l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, le Christ tout entier » (voir les catéchismes n°1374 et 1376). Dans le calvinisme et les Églises évangéliques qui en découlent, le rite exprime la présence spirituelle du Christ, mais ne la réalise pas matériellement. Pour les Juifs, les rites ont une dimension essentiellement commémorative ; leur fondement est donc encore différent.

5. Sur le paradigme « expressiviste » en matière d'analyse des rituels, voir Philippe de Lara (2005). Le travail de W. Keane (2007) montre bien l'influence du calvinisme sur ces propositions concernant la nature et le fonctionnement des signes, du rituel, et la culture. On peut alors faire l'hypothèse que les théories qui tombent sous le paradigme « intellectualiste » (Lara, *idem*) – selon lesquelles les rites visent à changer l'état du monde (suivant des principes non rationnels) – trouvent leur source dans les théories médiévales (catholiques) de l'esprit et de l'action. Cette filiation n'a pas été établie à ma connaissance.

6. Voir la note précédente. La théorie de Turner sort toutefois d'un paradigme strictement expressiviste : « *The same objects are used both as powers and symbols, metonymically and metaphorically – it is the context that distinguishes them* » (1973 : 1102). Ainsi, et selon le contexte rituel les objets ont : 1) un fonctionnement métaphorique, ils « représentent » (*represent*) ce à quoi ils renvoient ; 2) un fonctionnement métonymique, ce sont des « pouvoirs » (*powers*) qui agissent. On retrouve ainsi, mais formulée différemment, la distinction que Bateson (*supra*) établit à partir de l'Eucharistie. À propos de la dimension expressiviste du rituel et, au sein de ce paradigme, le type particulier de communication qu'il assure, voir les importants travaux de Roy Rappaport, notamment son ambitieuse synthèse de 1999.

« conceptions sémiologiques qui voient avant tout dans le symbolisme un instrument de la communication sociale.⁷ » (1974 : 11)

Pour Turner, le fonctionnement rituel des symboles est très proche de celui des signes dans la théorie saussurienne de la langue :

« les systèmes symboliques non verbaux ont des équivalents pour la grammaire, la syntaxe, la morphologie flexionnelle et les parties du discours [ou « catégories grammaticales », *parts of speech*].⁸ » (Turner, 1973 : 1103)

Les rites ont également une fonction proche de celle du langage puisque, dans certaines sociétés,

« le vocabulaire et la grammaire rituelle compensent, jusqu'à un certain point, le défaut de traces écrites.⁹ » (*idem* : 1103)

Il n'est donc pas surprenant que, dans ce cadre paradigmatique centré sur l'expressivité du rituel et la signification qu'élaborent l'agencement et le fonctionnement des symboles, la métaphore trouve une place de choix. Toutefois, les écrits de Turner présentent trois types de fonctionnement métaphorique – tout au moins en l'état du travail mené dans le cadre de ce chapitre – que l'auteur ne semble pas distinguer entre eux. Tout d'abord, pour certains symboles, la relation sémantique avec la métaphore est fondatrice :

« Ainsi, le symbole est distingué du signe à la fois par la multiplicité (multivocalité, polysémie) de ses signifiés, et par la nature de ses significations. Dans les symboles, il y a toujours une forme de similitude (métaphorique/métonymique) posée par le cadre culturel [*framing culture*] entre le signifiant (symbole-véhicule) et les signifiés ; la nécessité de similitude n'est pas nécessaire pour les signes.¹⁰ » (Turner, 1977 : 15)

La métaphore résulte donc ici de conventions culturelles. Pour les Ndembu, avec qui Turner a travaillé, le lien sémiotique entre un symbole et son sens relève ainsi d'un « *landmark or blaze* » qui est conventionnel (1973 : 1103). Toutefois, la dimension culturelle du lien de similitude ne semble pas toujours nécessaire puisque :

« [u]n simple véhicule, présentant une couleur, une forme, une texture ou un contraste communément rencontrés [*found*] dans l'expérience [...] peut littéralement ou métaphoriquement connecter une grande variété de phénomènes et d'idées.¹¹ » (Turner, 1973 : 1103)

7. Cette communication est « cryptologique », précise-t-il, à la différence de ce qui est défendu dans les conceptions freudiennes et structuralistes (*idem* : 59).

8. “*Nonverbal symbol systems have the equivalents of grammar, syntax, accident, and parts of speech*” (trad. person., ici et pour toutes les citations suivantes).

9. “*The symbolic vocabulary and grammar to some extent make up for the lack of written records*”.

10. “*Thus symbol is distinguished from sign both by the multiplicity (multivocality, polysemy) of its signifieds, and by the nature of its signification. In symbols there is always some kind of likeness (metaphoric/metonymic) posited by the framing culture between signifier (symbol-vehicle) and signified(s); in signs there need be no likeness*”.

11. “*A simple vehicle, exhibiting some color, shape, texture, or contrast commonly found in one's experience [...], can literally or metaphorically connect a great range of phenomena and ideas*”.

Ici, le lien métaphorique paraît reposer sur l'expérience individuelle et sur des associations culturellement pas ou peu déterminées tel que c'est le cas, semble-t-il, chez les proches Nyakyusa pour qui le lien sémiotique entre symbole et sens repose sur des « similitudes » (*likenesses*) (*idem* : 1103) qu'il ne précise pas. Enfin, certaines métaphores sont explicitement mentionnées dans l'exégèse des rituels – ou l'explication des enjeux – recueillies auprès des spécialistes. Concernant un rite de puberté nyakyusa où la jeune fille mord dans une racine sortant d'un récipient et avale du sel, l'ethnologue apprend que :

« mordre la racine et avaler le sel, c'est copuler » (*biting the root and eating the salt is copulation*) (*idem* : 1103)

Turner montre que ce rite est un symbole « multivocal » qui repose, pour les informatrices, sur des séries de comparaisons explicitement formulées en des termes proprement locaux (*ibidem* : 1103-1104). Turner prévient cependant que ce type d'information n'est pas accessible partout. On pourrait ici se demander dans quelle mesure une telle comparaison est orientée en valeur et s'il ne s'agit pas d'une mise en relation de phénomènes considérés comme identiques et donc simplement rapportés l'un à l'autre¹². Chose importante, en insistant sur le rôle de la métaphore au sein des exégèses locales, Turner donne des clés sur l'idéologie sémiotique qu'il parvient à documenter et à partir de laquelle il fonde ses analyses. On voit alors comment une théorie anthropologique élaborée sur un terrain particulier fut proposée comme une grille d'analyse potentiellement universelle. En confortant le rituel (négligé par le structuralisme lévi-straussien) parmi les objets centraux de l'anthropologie, Turner a promu l'approche « expressiviste » telle qu'y incitait, sur son terrain, l'étude des pratiques et de leur exégèse¹³.

Notons, pour conclure sur Turner et annoncer les propositions de Roy Wagner que, pour le premier, la métaphore participe à un autre niveau de la conformation même du social, à travers le processus symbolique qui exprime sa structure et ses valeurs profondes.

« La chose importante, pour ceux [les dirigeants] qui usent de moyens métaphoriques est de construire une structure d'idées la plus élaborée possible, incorporée dans des symboles, et une structure de positions sociales, exprimées symboliquement, qui gardera à distance le chaos et créera une aire de sécurité balisée [*mapped*]. »¹⁴ (1974 : 297)

12. Dans un tel cas, la proposition selon laquelle l'acte sexuel est similaire au rite de puberté des jeunes filles » serait également acceptable, par exemple.

13. Godelier (1978, par exemple) complexifie ce type de propositions sans toutefois recourir à la métaphore. Rapports sociaux et formes de domination sont imprégnés de pensée (l'idéal : des représentations et les interprétations qui les informent), tout comme les deux autres aspects de la réalité sociale : le matériel (hommes, outils, techniques) et le symbolique. Celui-ci consiste dans l'inscription de l'idéal dans les pratiques sociales et culturelles non « matérielles », notamment politiques, religieuses et rituelles. Comme chez Turner, les symboles agissent (sur les puissances invisibles) et/ou expriment (en l'occurrence, leur puissance).

14. “*The important thing for those who use metaphorical means is to build up as elaborately as they may a structure of ideas, embodied in symbols, and a structure of social positions, symbolically expressed, which will keep chaos at bay and create a mapped area of security*”.

Dans cette perspective, la *communitas* apparaît comme une « destruction métaphorique de la structure » (*the metaphorical destruction of structure*), elle-même d'essence métaphorique (1974 : 295-298). Le fonctionnement métaphorique organise donc l'ensemble de la société et lui confère ses dynamiques. Roy Wagner (1986, 2014) va pousser cette proposition dans ses implications maximales et déconstruire l'idée même de société.

Roy Wagner est une figure atypique de l'anthropologie américaine, à l'origine de ce qu'on a appelé, suite à son influence – combinée à celle de Marilyn Strathern (Gell, 1999) – la *New Melanesian ethnography*. Il s'appuie sur les propositions de Clifford Geertz pour qui l'expérience de la matérialité fonde des formes symboliques. Ces dernières reposent sur

« [L]es appréhensions et les appréciations de sens [qui] se font à travers l'épreuve de convergences et de recoupements, d'affinités et de correspondances éprouvées dans la vie pratico-sensible ; elles passent par des rapprochements fondés sur la similitude et la différence phénoménales, mais peuvent aussi s'engager le long de chaînes de métaphores et de métonymies. » (Céfaï, 2008 : 8)

La théorie de Wagner reprend plusieurs idées de Geertz, mais elle repose, plus que toute autre théorie anthropologique, sur une ontologie implicite telle que certains ethnologues la dégagent parfois à partir de l'ethnographie. Chez Wagner (1986), il s'agit d'une construction cosmologique aux aspects phénoménologiques : les hommes sont plongés (via des processus d'analogie ou de métaphorisation) dans un univers de perceptions signifiantes (un macrocosme) qui sont donc à la fois naturelles et culturelles. La culture consiste en un processus de discrimination qui établit, du fait de conventions, un univers restreint de formes signifiantes (un microcosme) qui continuent de renvoyer au macrocosme, macrocosme et microcosme pouvant être les métaphores l'un de l'autre. La signification ne résulte donc pas de processus d'abstractions à partir de nos perceptions de la réalité, mais, pour un ensemble de percepts, de processus d'analogie et de métaphorisation d'une part, de réduction des significations possibles d'autre part. Les significations que nos perceptions font émerger ne résultent donc que d'analogies. Il n'est pas de monde réel tel que les théories représentationnistes ou positivistes le supposent. Le seul monde à notre portée est un monde chaotique de percepts infiniment signifiants. Les faits de culture viennent s'y découper, sans jamais y opérer de séparation claire du fait de la relation métaphorique entre l'un et l'autre. La proposition de Wagner est radicale : d'une part, il rejette l'idée d'un monde que le langage peut représenter de façon fidèle ; d'autre part, il rejette tout sémiologisme et l'existence même de signes médiateurs. Si la langue est symbolique par nature, c'est une « métaphore structurante » (*framing metaphor*), un « ensemble de points de référence conventionnels » (*set of conventional points of reference*) fondé, ici encore, sur des analogies (« *as if relation* ») que la culture rend plus ou moins conventionnelles. Mots et métaphores forment des « agrégats de significations relatives » (*compounded relative meanings*), des « pièces et morceaux » (*parts and parcels*) de la métaphore structurante. Les usages linguistiques opèrent, dans la création du microcosme, des discriminations que n'opèrent ni l'art, ni la perception sensible (1986 : 29). Les processus analogiques organisent ainsi la culture via la langue,

le rite, la parenté, le mythe. En ce qui concerne la langue, tout mot est « symbolique », et tout symbole est métaphore. Ces métaphores, plus ou moins conventionnelles, sont créatives et reconfigurent le monde avec l'expérience que l'on en a. Wagner appelle « *obviation* » ces phénomènes de recomposition qui, loin d'un usage ajusté du mot et du savoir sur le monde associé (à chaque symbole un sens stabilisé), jouent à partir de constructions métaphoriques préexistantes, génératrices de significations ambiguës plus ou moins labiles.

En conclusion, les propositions de Wagner entrent dans le cadre du paradigme américain de la culture, vue comme un univers de règles et de significations qu'il s'agit de déchiffrer. Plutôt qu'une entrée sémiotique sur les symboles dont il rejette toute dimension référentialiste, il propose une entrée qui paraît paradoxale : celle du discours (via la métaphore), ce qui implique de prendre en compte deux de ses dimensions essentielles : le discours dévoile le monde, le rend intelligible, mais ce faisant il n'en restitue qu'une image (symbole), partielle et médiatisée (*obviation*). Cela permet de rendre compte des aspects dynamiques de la culture, de ses mutations, de ses paradoxes, négations, etc.

Comme chez Turner, mais de façon plus systématique, la théorie de Wagner mobilise différents niveaux de métaphorisation. Certains sont plus conventionnels que d'autres : au premier niveau se tient la culture ; à un autre, on trouve le langage, le mythe, la monnaie, la parenté et, pour ce qui nous concerne plus directement, le rituel ; enfin, on trouve les phénomènes de perception qui sont propres aux humains : processus reposant sur les analogies et les images en flux (*ibid.* : 12). Comme Turner, toujours, Wagner adosse une bonne part d'une théorie à vocation générale aux conceptions spécifiques de ses informateurs Daribi, en s'appuyant notamment sur la sémantique des mots : *poie*, explique-t-il, signifie « nommer, être ajusté, bien s'accorder à (*congruent*) ». Le dénominateur et le dénommé sont dits *sabi*, « homonymes » (*namesake*), une relation de similitude (« as if » *relationship*) étant ainsi identifiée. La convention ne porte donc pas sur le sens que l'on attribue aux mots, mais sur la façon d'en établir le sens, de le négocier en contexte, de l'« inventer », selon les circonstances et les enjeux. On voit donc, ici aussi, se déployer une conception spécifique du fonctionnement de la langue et de la signification, une idéologie « sémiotique » – plus exactement « symbolique » – très particulière. C'est en élaborant à partir de cette base que Wagner propose une théorie générale de la culture et de la langue où phénomènes d'analogie et de transposition médiatisée (métaphores) sont omniprésents et logiquement premiers alors que distinction et convention sont secondaires.

La disparité des usages et des registres pour l'analyse desquels Turner et Wagner mobilisent le concept de métaphore rend nécessaire la spécification du niveau où se portent la description et l'analyse ainsi que le type de fonctionnement sémiotique identifié. L'étude de leurs propositions permet de discerner – *a minima* – trois niveaux de phénomènes et les articulations qu'il y a lieu de déceler ou d'établir :

- 1) des formes locales de pensée et d'expression accessibles dans les gloses et autres explicitations, plus généralement dans l'idéologie sémiotique concernée ;
- 2) les concepts analytiques que nous bricolons, en tant qu'anthropologues. Ils nous permettent de comprendre les faits que nous étudions et d'en rendre compte.

C'est à ce niveau que Turner et Wagner ont extrapolé des théories générales à partir de leurs terrains – c'est ce que j'ai moi-même fait, dans une autre direction, à partir de mes enquêtes à Wallis ;

3) des catégories d'analyse transversales, ou comparatives, en ce qu'elles visent les universaux fondant le social et la culture (organisation des relations entre idées, valeurs, action et signification) en s'adossant à des caractérisations fines qui leur donnent une certaine stabilité. L'effort pour gagner ce dernier niveau ne peut être que collectif, mais force est d'admettre qu'il reste essentiellement programmatique, tant les faits étudiés gagnent en particularité à mesure qu'ils sont mieux saisis : pourra-t-on aboutir un jour à une définition universelle du rituel plus précise que celle de pratiques sémiotiques complexes spécifiques au groupe qui les pratique ?

En somme, la question qui se pose ici est celle du caractère opératoire de l'amalgame, sous la catégorie de « métaphore » – et/ou de « symbole » –, de formes diversifiées d'expression, de catégorisation et de classification lorsque, quittant le domaine de l'analyse textuelle, on s'intéresse à des phénomènes sociaux ou cognitifs complexes. Eduardo Viveiros de Castro (2004 : 12-13) a bien vu le danger de réductionnisme – et d'ethnocentrisme – d'une approche anthropologique posant a priori une « distinction statutaire » entre « le littéral » – ce qui relèverait d'une forme de naturalité, du fait de son « existence ontologique propre » (*ontological self subsistence*) – et « le métaphorique ». La question de la métaphore s'ouvre alors sur des problèmes épistémiques. Je propose de considérer sa place dans d'autres approches disciplinaires, les problèmes que cela ouvre, mais aussi leurs apports éventuels pour une approche plus globale de ces phénomènes et en vue de formuler quelques propositions.

Métaphore, processus catégoriels et cognitifs

En tant qu'outil de description et d'analyse, la métaphore a été importée du domaine des études textuelles et sémantiques vers l'ethnologie, mais aussi vers les sciences cognitives, auxquelles l'anthropologie apporte son concours. Il s'agit, dans tous les cas, de faire reposer sur le modèle de la transposition les rapports d'analogie constatés dans l'émergence de la signification, qu'il s'agisse de rituels, de mots, de concepts. Sans entrer dans les vifs débats propres aux domaines de la sémantique et des sciences cognitives qui s'en nourrissent, je souhaite souligner que, là aussi, le recours au concept de métaphore est à la fois productif et problématique. On peut, à cet égard, émettre différents types de réserves, selon le type des approches et l'usage qu'y trouve ce concept en tant qu'outil de description et d'analyse.

La première de ces réserves est que, subsumant différentes formes d'analogie, de polysémie et de transpositions, la grande extension du terme le rend souvent imprécis. J'ai montré le caractère problématique de sa mobilisation par la théorie anthropologique. Chez Turner comme chez Wagner, ce terme désigne des phénomènes qui apparaissent comme relevant de différents niveaux, c'est-à-dire, de différents degrés de conscience dans la conceptualisation et l'expression :

1) dans certains cas, le recours rhétorique à la métaphore respecte sa nature initiale de trope dont l'usage est conscient lorsqu'il s'agit de catégoriser ce dont on parle selon des usages sémantiques et culturels qui peuvent être variables ;

2) dans d'autres cas, le concept de métaphore est mobilisé de façon plus ou moins consciente, en déconnexion avec tout phénomène proprement textuel, pour décrire et analyser des faits ou des données souvent hétérogènes, entre lesquels des analogies sont perçues, des processus de transposition constatés ou supposés ;

3) enfin, il semble bien que métaphore et/ou processus de métaphorisation – ce qui n'est pas toujours la même chose – soient plus ou moins centraux dans le fonctionnement de la pensée, du langage et des signes, c'est-à-dire pour les théories scientifiques psychologiques, sémantiques et sémiotiques.

Tel est le cas dans certaines analyses relatives aux questions de catégorisation et de classification. Je citerai en exemple la contribution de l'ethnologue Dan Sperber (1974) sur le symbolisme et l'importance que sa théorie cognitiviste donne à la métaphore¹⁵. Autre exemple pris parmi les ethnologues étudiant la construction et l'organisation des savoirs vernaculaires, celui des propositions de Peter Dwyer. Selon lui, les processus de classification et la création de catégories labellisées et formalisées dans des taxinomies particulières résultent d'un phénomène d'ordre psychologique, une relation métaphorique, générée par la perception d'une ressemblance (« *like one another* ») (2005 : 17). Ainsi, les phénomènes de classification reposeraient sur des processus inductifs¹⁶ d'analyse et de transposition (métaphore) entre des registres qui apparaissent comme distincts sans que leur organisation et leur éventuelle hiérarchisation en valeur soit clairement précisée. Or, dès les années 1960, des travaux d'ethnoscience avaient été largement discutés et mobilisés par les psychologues, notamment par Eleanor Rosch (1976), qui a proposé une théorie alternative. Celle-ci montre en effet expérimentalement que des processus communs de catégorisation procèdent par comparaison, mais à partir d'éléments du monde qui, perceptuellement saillants, apparaissent comme les plus représentatifs de leur classe (*prototypes* ou *best exemplars*). Ici, les processus psychologiques ne sont pas métaphoriques ; ils reposent certes sur la perception d'analogies évaluées de façon synthétique, mais les exemples saillants (le moineau, pour un citadin qui doit identifier et classer des oiseaux, par exemple) n'ont pas de statut ontologique autre que celui d'offrir une synthèse *ad hoc* des critères permettant de classer d'autres items.

15. Sperber (1974) a largement contribué à l'interdisciplinarité évoquée plus haut. Critiquant les théories de Lévi-Strauss et de Turner sur le symbolisme, il prend la question par son versant psychocognitif et fait l'hypothèse suivante : « le dispositif conceptuel ne travaille jamais en vain ; lorsqu'une représentation conceptuelle échoue à établir la pertinence de son objet, elle devient elle-même l'objet d'une seconde représentation. Cette seconde représentation ne relève plus du dispositif conceptuel qui s'est révélé impuissant, mais du dispositif symbolique qui prend le relais » (*ibid.* : 125). Ainsi oppose-t-il les représentations adéquates et les représentations ambiguës, voire défectueuses, que les humains se font du monde réel : représentations symboliques, métaphores et rituel résultent de ces processus psychocognitifs. Cette hypothèse contribua certainement à renforcer la relation, pourtant jamais discutée, entre symbolisme et métaphore.

16. Dans cet article, P. Dwyer fait référence à Peirce (1950a-b), Bateson (1972 [1978]), Bateson et Bateson (1987) et Harries-Jones (1995) sans développer.

En matière de catégorisation et de sémantique, toujours, Lakoff et Johnson (1985) ont défendu l'idée féconde selon laquelle la métaphore organise la perception, la pensée et l'expression linguistiques des humains. Une nouvelle fois, métaphorisation et métaphore jouent à différents niveaux, ici et dans les développements ultérieurs de cette théorie : d'abord, les processus de métaphorisation fondent, sur la base des traditions culturelles, la dérivation sémantique générant la polysémie des mots et les innombrables expressions idiomatiques qui émaillent le discours. Ils participeraient aussi, au niveau plus profond de nos processus cognitifs, au fonctionnement des formes primaires (notamment les « images-schéma », *image-schemata* trouvant leur origine dans notre expérience du monde). Ces dernières, dans une perspective *gestaltiste*, organiseraient perception, catégorisation et mise en signification à partir d'expériences corporelles propres à l'espèce humaine (Lakoff, 1987).

Je n'entrerai pas ici dans une discussion de ces travaux qui m'engagerait trop loin, mais soulignerai le biais linguistique des propositions initiales et de la plupart des théories cognitivistes alternatives qui tendent à déduire le fonctionnement de l'esprit de ce que l'on sait sur le langage. Il en va de même, à mon sens, de la théorie de sémantique cognitive relative aux « métaphores conceptuelles », classe de réalités cognitives dont le nom est, lui-même métaphorique. En effet, certains sémanticiens considèrent comme primordiaux les phénomènes de transposition sémantique entre des registres différents – un « domaine source » et un « domaine cible » – pour expliquer ce qui apparaît comme « sens figuré », mais aussi toute forme de polysémie (Diller, 1991 par exemple). Cette idée, qui implique l'antériorité cognitive et logique d'un sens linguistique « stable », a reçu plusieurs types de critiques très convaincantes (Schulz, 2002a-b ; Kleiber ce volume, par exemple) ; des théories alternatives insistent sur le caractère émergent de la signification (Cadiot et Visetti, 2001/2002 ; Cadiot, 2001, 2002 par exemple). Le postulat selon lequel il existe une relation stable entre signe et référent relève du sens commun : les mots ont un sens défini, un « sens propre ». L'adéquation des usages d'un mot à sa définition fonde nos pratiques linguistiques (lexicographie et ortho-nomination) et irrigue la philosophie du langage depuis Platon jusqu'aux théories saussuriennes et chomskyennes du langage. On peut ainsi penser qu'un tel postulat relève – avec toutes les théories populaires et savantes qu'il sous-tend –, de l'idéologie sémiotique dont l'Occident forme le creuset historique. Si sa dimension analytique peut s'avérer productive, cela n'implique pas qu'il permette d'expliquer de façon satisfaisante le fonctionnement de la langue et l'émergence du sens en contexte comme le font, par ailleurs, les approches pragmatiques. Cela ne permet pas, non plus, de faire découler toutes les formes de polysémie du jeu de processus (Sperber, Dwyer, Lakoff et Johnson, pour ceux cités ci-dessus) où la métaphorisation serait centrale.

L'ethnolinguiste Paulette Roulon-Doko (2003) a par exemple démontré que, dans de nombreuses langues africaines, les catégories grammaticales et lexicales résultent de processus qui ne sont pas fondés sur des phénomènes de métaphorisation, mais sur le fonctionnement de concepts abstraits dont la déclinaison lexicale est riche et créative. Selon elle, en langue gbaya (RCA) *nú* est un concept abstrait qui renvoie à la partie active de la chose que le déterminant précise. *Nú*, associé au déterminant « homme »

ou « animal », signifie « bouche » ; *nú* associé à « couteau » désigne le « fil du couteau » et *nú* et « aiguille » sa pointe, sans pour autant qu'il s'agisse d'un usage dérivé ou métaphorique. Paulette Roulon-Doko montre ainsi que des représentations complexes – et abstraites – de l'action, de l'espace et du temps organisent la « valeur notionnelle »¹⁷ de ce type de termes qui constituent une bonne partie du lexique gbaya relatif aux parties du corps, et qu'il ne s'agit donc pas d'un usage métaphorique du terme *nú*, comme on serait tenté de le penser. Dans de tels cas, l'expérience et les connaissances hétérogènes que l'on a du monde sont subsumées sous des concepts culturellement élaborés et transmis. Ces derniers rendent compte des caractéristiques communes, culturellement saillantes, et généralement abstraites de l'expérience et des connaissances. De tels concepts organisent à la fois la pensée (catégorisations), le monde (classifications) et le langage (lexiques et grammaire).

J'ai repéré le même phénomène à Wallis, notamment pour des concepts abstraits ayant une importante dimension opératoire. Tel est le cas, par exemple, de *mata* (Chave-Dartoën, 2000 : 40-62), auquel Bataillon (1932) consacre une longue notice commençant par

« œil, yeux. Visage. Regard. Figure. Face des êtres en général (animés et inanimés) [...] »

Suit la traduction de nombreux termes composés tels

- *mata + poto* (« capable ») : « Adroit. Habile. Industrieux »,
- *mata + to* (« tomber ») : « dont la vue tombe, s'obscurcit. Dont la tête tourne » ;
- *mata + bufaga* (« refuge ») : « entrée. Porte. Ouverture » ;
- *mata + 'i bele* (« de couteau ») « le tranchant d'un couteau », etc.

L'analyse de ce large sémantisme montre qu'une approche en termes de dérivation ou de métaphore à partir du sens « premier » du lexème *mata* conduit, en contexte, à des obscurités ou à des contresens. Seul un sens synthétique tel que « ce qui [d'un être ou d'une chose] se présente en premier lieu au regard, ce qui en ouvre l'accès » est sémantiquement productif. Qui plus est, le concept de *mata* implique son antonyme relationnel *loto*. Ce dernier est également très polysémique. S'y retrouvent les idées d'« intérieur », de « centre enclos » qui impliquent la source de vie et d'animation qu'une fermeture favorise. Dans de tels cas, les processus catégoriels et sémantiques à l'œuvre ne procèdent donc pas par extension ou transposition (métaphore), mais par la mobilisation d'expériences diverses venant densifier un concept abstrait lexicalement très productif¹⁸. Comme le montre P. Roulon-Doko, de tels processus ne peuvent être réduits à des formes de catégorisation et/ou d'expression métaphorique(s). S'il me fallait les caractériser de façon très rapide, ils semblent davantage mobiliser et exprimer, dans une de ses réalisations particulières, une idée générale mais essentielle, dont l'origine est avant tout expérientielle.

17. Comm. pers. de P. Roulon-Doko : chaque terme de ce type, à signification dense et générale, a une « valeur notionnelle » qui fonde chacun des sens produits et oriente la signification dans les différents cadres d'emploi où il figure. Le concept de « valeur notionnelle » sera présenté dans une grammaire gbaya en préparation.

18. Pour P. Schulz (2002b : 58), il s'agit d'une « identité de sens » dit « profond ».

Cette forme spécifique de catégorisation et de fonctionnement sémantique débouche sur le façonnement de concepts souvent définis de façon relationnelle tels intérieur/extérieur, ou de concepts généraux tel *mata* ou *loto* qui ont une grande valeur opératoire : ces concepts orientent l'attention en informant sur la configuration et la nature de ce que à quoi ils réfèrent, ils organisent donc les façons de percevoir et d'agir. Bref, ils favorisent de riches articulations entre les registres de l'expérience individuelle, les représentations collectives et les innombrables pratiques sociales, notamment les rituels. De telles propositions supposent un rôle actif de la société et de la culture en tant qu'institutions dans l'élaboration et la transmission des concepts (Durkheim, 1960) et font sortir l'étude de la pensée du champ de la cognition pure dite « réductionniste » (Descombes, 1995).

Je rappellerai, en guise de conclusion à cette discussion rapide et partielle, que les théories les plus réductionnistes, tant linguistiques que psychologiques, ne permettent pas de rendre compte des principes complexes qui, bien souvent, organisent les faits que nous observons et les idées que l'on s'en fait. Mon travail sur la signification de termes à la fois très courants et à sémantisme très large conforte l'idée que certains concepts à la fois généraux et abstraits sont culturellement élaborés et transmis, bien que toujours mis à l'épreuve de l'expérience. Ce faisant, ils organisent les façons de percevoir, de ressentir et de penser le monde, mais surtout, ils orientent l'action et permettent d'en concevoir la portée. J'en viens au travail ethnographique réalisé à Wallis, aux analyses qu'il fonde et, après une synthèse, à des propositions d'ordre général.

Ontologie relationnelle des choses et action rituelle dans un monde sociocosmique

Les rituels wallisiens forment ce qui apparaît comme un système complexe au cœur des pratiques sociales¹⁹. Ils organisent, avec la vie et le statut des personnes et des groupes, les dynamiques et la perpétuation de cette société de type « cosmomorphe » (de Coppet, 1990 ; Barraud *et al.*, 1984 ; Chave-Dartoén, 2000, 2017a).

L'un des principes fondant cette société, ses rituels, et les représentations du monde qu'ils mobilisent, est qu'hommes et choses ne sont pas de nature différente : tous appartiennent au monde socio-cosmique où ils trouvent forme, existence et statut selon les relations socialement signifiantes qui les constituent²⁰. Cette ontologie relationnelle distingue aussi les humains entre eux : hommes et femmes, aristocrates et roturiers, jeunes et vieux (etc.) sont constitués différemment selon leurs origines ancestrales et leur position généalogique, les relations établies au fil du parcours de vie et le résultat de

19. Mon travail de thèse (Chave-Dartoén, 2000) insiste sur cet aspect des pratiques sociales à Wallis. Cette question est reprise dans la plupart de mes travaux et a fait l'objet de nouveaux développements dans le mémoire d'HDR (Chave-Dartoén, 2015b).

20. L'analyse des rites funéraires m'a permis de distinguer trois principes constituant les vivants (« âme », « corps » et « matière sanglante ») correspondant à des relations différentes à la terre et aux ancêtres. L'analyse des autres rites montre que l'existence et l'importance des porcs, du *kava* (*Piper methysticum*) ou de Dieu reposent dans chaque cas sur un agencement spécifique de ces relations (Chave-Dartoén, 2000).

leurs actions en fonction des situations où ils se trouvent engagés. Les rituels expriment, manifestent, modifient, voire établissent ces relations (Chave-Dartoen, 2000, 2017b).

La vie sociale et rituelle est donc intense²¹. Les rites de passage, comme les grandes cérémonies du calendrier liturgique catholique reconduisent, selon des temporalités réglées, l'organisation du monde socio-cosmique. Ils opèrent ainsi l'évaluation régulière des relations composant l'ensemble du cosmos local (relations entre vivants, entre descendants et ancêtres, entre fidèles et Dieu etc.), mais aussi et surtout, ils concourent à l'ajustement nécessaire de la relation entre le domaine des vivants et un Au-delà composite où sont désormais regroupées les puissantes entités tutélaires que forment les morts, les ancêtres et le Dieu chrétien. Les rituels instaurent donc le monde des vivants en maintenant la séparation qui assure à ces derniers un mode d'existence dont ils ont la responsabilité. L'action des vivants, dans sa composante qui nous apparaît comme rituelle, organise et canalise ainsi l'activité de ces entités, obtenant d'elles la fertilité du pays, la descendance des humains et la prospérité de tous. Cette action rituelle repose, pour bonne part, sur des responsabilités partagées entre hommes et femmes et sur les circulations cérémonielles auxquelles ils participent. Tous sont ainsi, bien que selon des modalités différentes, perpétuellement engagés à donner forme aux relations qui caractérisent leur monde et qui, en lui donnant existence, lui confèrent son ordre, son animation et sa vie.

Une considération importante pour mon propos est que, d'un point de vue local – mais aussi d'un point de vue analytique –, l'action rituelle dont il est question ne peut être opposée à des actions proprement techniques : toute action, si elle est efficace, a reçu un soutien de l'Au-delà. Ce soutien découle d'une bénédiction divine, y compris pour ce qui résulte, d'un point de vue matérialiste (ou positiviste), de phénomènes exclusivement mécaniques, physiques ou biologiques²² : seule la rectitude morale et religieuse, avec l'engagement cérémoniel qu'elle suppose, assurent la réussite des entreprises, la prospérité des personnes, la perpétuation du cosmos en son ordre. En décrivant ce qu'il a appelé « faits sociaux totaux », Marcel Mauss a bien vu que l'imbrication des phénomènes sociaux et de l'expérience qu'en ont les personnes requiert une analyse de type holistique respectueuse des catégories locales de la pensée et – comme il l'amorce dans son analyse du *mana* – de ce qui relève des théories proprement polynésiennes de l'action et de son efficacité (Tcherkezoff, 2018). La compréhension de ce type de faits sociaux passe ainsi par une attention à la dimension holiste du social et de la cognition humaine qui le fonde. Tel est tout au moins le cas pour Wallis, société dont le système de valeur et l'idéologie sémiotique admettent des expressions du holisme que, pour leur part, la pensée moderne et certains développements récents de l'anthropologie tendent à atténuer ou à rejeter.

Si elle doit restituer aux faits les caractéristiques qu'ils ont pour les personnes engagées dans l'action, la description des rites wallisiens ne peut donc s'appuyer sur une distinction entre une réalité des pratiques qui serait première – matérielle ou « objective » – et une

21. Cette affirmation vaut aussi pour les communautés wallisiennes expatriées en Nouvelle-Calédonie et, dans une moindre mesure, en métropole.

22. Bien que les données et les analyses présentées ici soient anciennes et que le mode de vie ait beaucoup changé ces dernières années à Wallis, l'engagement dans les activités cérémonielles reste essentiel.

signification qui, d'un autre registre de l'expérience, viendrait s'y ajouter : pour ceux qui s'y engagent, ces pratiques « font ». C'est dans cet engagement qu'elles trouvent sens.

Au niveau de l'analyse, une distinction entre causalités mécaniques, physiques ou biologiques d'une part et, d'autre part, celles – aux dimensions symboliques, ou métaphoriques – propres à l'action rituelle, ferait ainsi émerger une hiérarchisation en valeur qui n'a pas lieu d'être. De ce fait, l'analyse du système local de pensée et d'action souffrirait d'un biais épistémique qui mettrait hors de notre portée le fondement des faits étudiés, mais aussi, paradoxalement, la compréhension de phénomènes plus universels pour ce qui relève du fonctionnement de l'esprit humain. La spécificité de ce terrain polynésien, qui s'avère proche dans ses enseignements d'autres terrains océaniques et asiatiques (Barraud *et al.*, 1984 ; de Coppet, 1998 ; de Grave, 2001 ; ou Monnerie, 2010, 2012), m'a ainsi conduite à discuter, au fil de mes travaux, certaines propositions très générales et souvent implicites de la théorie du social et, plus spécifiquement, du rituel. Je retiendrai ici, pour les besoins de la démonstration, certains aspects de la complémentarité des hommes et des femmes quant à la reconduction de la vie et du monde social.

Quelques éléments d'ethnographie

L'étude du travail horticole des hommes et de son lien avec les conceptions relatives aux responsabilités rituelles qui leur incombent montre que les ignames (*ufi* : *Dioscorea esculenta*) ont à Wallis une place particulière parmi les entités du cosmos (Chave-Dartoén, 2000 et 2010). Elles sont tout d'abord constituées, comme les humains, d'un corps et d'une tête dont sont tirés deux sortes de semenceaux : de la tête viennent ceux de la première récolte, où sont prélevées les prémices dues au « roi » et à Dieu. Cette récolte produite à partir de têtes d'ignames assure les ressources alimentaires de l'année en ce qu'elle initie et organise les autres plantations (ignames, *kape*, manioc...). Les ignames issues de « têtes » sont ainsi classées – avec Dieu, le « roi » et tous les hommes dotés de responsabilités – comme « premières » (*mu'a*). Ceci crée un fort contraste avec les puînés issues des corps : « dernières » (*muli*), elles sont de moindre importance sociale bien qu'elles fournissent le gros des prestations cérémonielles et, autrefois, des besoins alimentaires.

L'analyse ethnologique montre bien que les ignames résultent d'un travail génésique opéré par les hommes, non pas avec leur compagne, comme pour conformer des enfants humains, mais dans la terre des jardins éloignés, dispersés et toujours renouvelés du « pays ». Ainsi les hommes contribuent-ils à mettre au monde plusieurs types de descendance et de biens valorisés :

(i) des enfants, tout d'abord, conçus, mis au monde et élevés avec leur compagne dans l'enceinte des maisonnées dont ils perpétuent l'existence sociale selon deux modalités²³ : les filles restent dans la maison natale pour y donner vie à leur tour tandis que les fils se dispersent pour essaimer dans les autres maisonnées du « pays » ;

23. Pour être plus précise, les hommes ont plusieurs sortes de descendance humaine : l'une, directe, est conçue avec leur compagne ; l'autre, indirecte – mais dont ils assument une part de responsabilité –, est

(ii) des porcs qui, élevés dans la maisonnée, sont mis en circulation vivants ou sous forme de prestations cuites ;

(iii) les ignames que les hommes obtiennent de leurs jardins et qui circulent selon trois modalités renvoyant à trois niveaux du social et de son organisation.

Les prémices reviennent chaque année aux « anciens » qui assurent la médiation avec l’Au-delà, en guise de remerciement et de propitiation. Leur distribution distingue particulièrement le « roi » au sommet de la hiérarchie des statuts. En relation avec Dieu, sa position et les bienfaits attendus établissent le cadre englobant du cycle rituel, proprement socio-cosmique, et de l’ordre qui y règne.

Les récoltes sont mises en circulation lors des nombreuses cérémonies. Leur distribution permet l’évaluation de la valeur sociale relative des hommes et des groupes sociaux. Elle indique leurs statuts relatifs, suivant une gradation qui, pour leur être propre, découle de l’Au-delà et peut influencer sur son organisation.

Les semences, enfin, sont données en échange et doivent être renouvelées tous les trois ans. Leur circulation, à la fois plus ponctuelle et plus réduite, favorise la prospérité de la maisonnée dont chaque homme a la charge, non plus par le haut – en relation à Dieu et aux ancêtres conférant statut et efficacité distinctive –, mais par le bas, en relation à la terre des jardins, aux principes de vie qui s’y trouvent et aux ancêtres anonymes dont le sang et le souffle constituent le substrat fertile. La circulation des semences relance aussi la fertilité du jardin des autres hommes et régénère, par un autre circuit, la fertilité générale. Ces trois niveaux de circulation sont essentiels et se conditionnent les uns les autres. Ils forment un système qui anime la société locale et prend part à sa reconduction²⁴.

Pour en revenir à ce qui nous concerne plus particulièrement, une analyse qui poserait ici une dichotomie nette entre les dimensions matérielle et symbolique de phénomènes tels que l’horticulture et la circulation des ignames ne permettrait pas de rendre compte de la complexité des faits : des pratiques à la fois techniques et rituelles associées à des représentations explicites ou moins directement accessibles, telles celles relatives aux responsabilités rituelles et au travail génésique des hommes. Elle occulterait, en outre, les conceptions mêmes que l’on a du monde à Wallis et de la portée d’actions dont l’efficacité dépend, *in fine*, du soutien des ancêtres et de Dieu (Chave-Dartoen, 2000, 2010).

Un second exemple permet de préciser la proposition. À Wallis, l’horticulture n’est qu’un aspect de responsabilités masculines plus étendues. La cuisson des vivres à l’étouffée est, en effet, une autre forme de gestation masculine qui se déroule dans des espaces socialement périphériques. Ici, le parallélisme entre gestation masculine et féminine est plus net encore que pour la culture des ignames. Je n’en reprendrai ici que les aspects communs les plus saillants²⁵.

celle que leurs germains mettent au monde avec leurs conjoints respectifs. Ici, enfants de germains de même sexe et enfants de germains de sexe différents doivent être distingués (Chave-Dartoen, 2000), mais cela nous éloigne du propos de ce chapitre.

24. On pourrait faire l’hypothèse qu’à ces trois niveaux de circulation des ignames correspondent, par ailleurs, trois types de circulations : 1) celle des fils, qui font de vous un ancêtre ; 2) celle des ignames, qui organise le monde des vivants et les relations statutaires qui lui donnent forme et animation ; 3) celle des porcs, mis en circulation alors que les filles restent dans la maisonnée et en perpétuent l’existence, sous forme de « maisonnée ancestrale » (*api matu’a*), pour la descendance qui s’en réclame.

25. Pour une description et une analyse complète, voir Chave-Dartoen (2000).

Tout d'abord, ces gestations trouvent place en milieu fermé dont la « maison » (*fale*), close et humide, est le prototype. La femme gestante y reste confinée ; la structure du four en reprend les principales caractéristiques (les vivres sont placées entre un sol minéral et une charpente couverte de feuilles sèches). Maison et four sont tous deux « enterrés »²⁶. Enfin, le four forme une structure chaude et humide, comparable à l'utérus féminin, lui-même conçu en termes de « maison »²⁷ (*falega fanau*, « maison de descendance »). C'est là que les hommes élaborent, à partir de végétaux et d'animaux obtenus en périphérie, les nourritures consommées au quotidien, mais aussi celles qui, présentées sous forme de prestations cérémonielles, permettent la reconduction des relations fondant leur existence, celle de leur groupe et celle de la société locale.

À responsabilités socio-cosmiques distinctes, responsabilités génésiques différentes : sous la double protection de la maison et de l'utérus, les femmes opèrent une gestation qui fait naître la descendance des ancêtres de la terre. Les hommes obtiennent, quant à eux, trois sortes de descendance : les enfants conçus par leurs compagnes au sein de la maisonnée ; les ignames, obtenues de la terre des jardins éloignés ; les porcs, qu'ils sont tenus de présenter lors des cérémonies où se jouent la reconduction de la vie et des relations sociales. C'est dans le four que s'opère la gestation dont ces porcs sont l'objet principal. Certes, l'analyse des pratiques gestatives, des conditions de leur réalisation et de leur succès ainsi que l'étude du vocabulaire montrent des analogies formelles et lexicales, des représentations convergentes sur les responsabilités masculines et féminines. Toutefois, la gestation des hommes n'y apparaît pas comme « symbolique » en ce qu'elle chercherait à reproduire celle des femmes, qu'elle en serait une transposition de type métaphorique sans réalité empirique. Il faut admettre, en revanche, que si ces gestations sont comparables, c'est qu'elles actualisent, chacune à sa façon, le principe selon lequel la vie émerge de milieux clos et humides. En tant que dispositif rituel favorisant l'éclosion ou la relance de la vie, la maison trouve ainsi différentes réalisations (sous forme d'habitat, de four, d'utérus, de sépulture). Là se nouent les relations constitutives spécifiques aux entités qui en émergent. Bref, les gestations spécifiques qu'hommes et femmes prennent en charge sont logiquement iso-statutaires et rituellement complémentaires au regard du système des relations socio-cosmiques où elles trouvent sens et efficacité pour les acteurs locaux – éventuellement, pour l'ethnologue. Elles présentent des analogies, mais l'une n'est pas le modèle de l'autre selon une comparaison orientée : celle opérée par les hommes rend possible celle opérée par les femmes, elle la prolonge et la sustente, permettant son accomplissement et son plein développement.

Avant de poursuivre la visée critique de mon propos, je voudrais développer la question des techniques rituelles et du type d'efficacité qui leur est attribué. À cette question s'arrime celle du sens, aussi bien pour les personnes engagées dans l'action que pour l'ethnologue qui cherche à les saisir et à en rendre compte. Ce point me semble essentiel tant pour

26. La structure du four est couverte de terre durant plusieurs heures, tandis que l'on « enterre la maison » (*tanu te fale*) lors de sa construction, en fichant en terre ses poteaux principaux.

27. Ici, la valeur sémantique du terme *fale*, généralement traduit par « maison », est plus vaste que celle d'habitation. Une fois encore, il s'agit d'un concept essentiel, très fortement polysémique.

comprendre les phénomènes observés que pour soustraire l'analyse aux biais, notamment linguistique, qui peuvent orienter certaines théories communes relatives au rituel.

Action technique, efficacité rituelle et significations complexes

Parmi les dispositifs rituels marquant la séparation des domaines du cosmos et protégeant la vie des humains, on trouve une courte natte portée autour de la taille, par-dessus les vêtements, dans certaines occasions formelles. Cette pratique s'insère dans toutes les formes d'enveloppement observées à Wallis et ailleurs en Polynésie, particulièrement celles du bassin et du bas-ventre. Autrefois, le tatouage s'ajoutait aux pagnes et aux jupes de fibres, pour compléter la fermeture de l'enveloppe corporelle (Gell, 1995a). De nos jours, l'enveloppement participe toujours à la constitution de la personne sociale, particulièrement pour les personnes de haut statut. La compréhension de ces pratiques d'enveloppement passe, dans toute la région, par l'étude des activités dans lesquelles la personne est engagée.

Certaines occasions exigent en effet qu'hommes, femmes ou enfants ajoutent cette petite natte en fibres d'hibiscus aux superpositions du vêtement traditionnel. On porte cette natte – dont le nom, *táovala*, signifie « enfouir, confiner en recouvrant d'un pagne » – en signe de respect dans des offices cérémoniels (surveillance des messes, port d'offrandes, service du *kava*...), lors des funérailles et pour les démarches formelles auprès d'un supérieur, particulièrement auprès du « roi ». Par cet usage, on couvre la partie médiane du corps où résident les organes génitaux et le principe de vie et de génération (*máuli'aga, fo'i toto*). On isole donc ce dernier d'un milieu, d'un contexte, où son dévoilement serait inconvenant au regard de la morale religieuse (catholique), mais aussi et surtout, dangereux pour la personne et l'action en cours.

Le contact avec les organes génitaux féminins a été caractérisé comme polluant et dangereux en Polynésie (Hanson, 1984 ; Gell, 1995a), non qu'ils soient impurs, mais parce que, voie de passage avec le domaine des déités, leur dévoilement et leur contact peut annuler la séparation nécessaire à l'existence du domaine des vivants. Avec le port de la natte, le bas-ventre et le bassin – lieu de fécondité et de vie par excellence pour les hommes comme pour les femmes – ne sont pas simplement enveloppés, mais recouverts, « confinés » (*tá'o*) de la même façon qu'on le fait des vivres pour les faire cuire au four de pierre (*tá'o*, également) avant de les offrir à la consommation. L'enveloppe a donc ici un double effet : elle « sépare », mais aussi identifie et signale, en présence de Dieu, du « roi » et de tout ancien assurant une conjonction rituelle entre les deux domaines du cosmos, le « lieu où siège la vie » (*máuli'aga*) et d'où les vivants tirent leur existence. En signifiant la spécificité de la vie humaine et des processus génésiques dont elle résulte, le port de la natte signale la conjonction rituelle des domaines, conjonction dont la spécificité des vivants doit être isolée pour être préservée.

La natte *táovala* apparaît donc comme un dispositif à la fois sémiotique, puisqu'elle identifie, signale et signifie, et rituel, puisqu'elle « sépare » en recouvrant le lieu clos où se maintient et se reconduit la vie. La dimension sémiotique est ici essentielle en ce qu'elle focalise tant l'attention que l'action sur le siège de la vie humaine, centre du corps, palpitant et fécond, principe vital dont la possession distingue les vivants des

morts, des ancêtres et de Dieu. Face à l’Au-delà, le dispositif associe donc signification et valorisation de la vie qui se déploie à partir du bas-ventre pour générer la société des hommes et donner son animation au domaine qui leur échoit. Ici encore, une pratique – un usage vestimentaire – combine action (technique et rituelle), valorisation et signification en contexte. Elle participe à la création d’un cadre proprement rituel et à l’efficacité de l’action en cours, permettant la performance réussie d’une conjonction bénéfique entre les deux domaines du monde socio-cosmique.

Hors du cadre rituel que la natte tout à la fois établit et signale, le sens, comme les faits, n’ont pas d’existence en eux-mêmes. Ce cadre a deux dimensions :

1) la structure générale, le socle culturel, que donnent, avec les représentations collectives (régime d’ontologie du monde et de ses entités, théories de l’action...), les institutions qui organisent la vie et la reconduction du social. À cette dimension correspond l’organisation sociale en prise sur le système d’idées et de valeurs, le système technique et rituel²⁸, mais aussi le langage avec ses usages et sa portée²⁹...

2) le contexte d’où le sens émerge pour les personnes engagées dans l’action.

Dans ce cadre à double dimension, les personnes agissent et comprennent ce qui se passe selon des principes psycho-cognitifs (perception, catégorisation, mise en signification) que fonde, en grande partie, le socle culturel via ce que Keane appelle l’« idéologie sémiotique »³⁰. Le contexte est lui-même complexe : espace-temps, coactants et relations socio-cosmiques pertinentes, représentations individuelles et collectives mobilisées, références partagées de contextes d’interaction antérieurs ou à venir, etc. Ainsi la structure générale organise-t-elle le contexte, tandis que l’action, qui y trouve un sens plurimodal et pluri-vocal³¹, peut, en retour, la modifier. Dégager les significations complexes qui émergent dans l’action rituelle implique donc une approche holiste qui tienne compte de la structure générale, du contexte et des processus sémiotiques mobilisés.

Pour revenir au concept de gestation, on ne saurait donc postuler a priori qu’il est universel et les constructions scientifiques focalisées sur les aspects proprement biologiques de ce type de phénomène le sont moins encore. Poser, enfin, comme première leur dimension « empirique » revient à retenir, des objets scientifiques, les seules dimensions considérées comme « objectives » (biologiques ou intuitives³² par exemple) et à en rejeter les dimensions sociales et culturelles dans des registres seconds du « métaphorique » ou du « symbolique ». Cela revient aussi, pour l’ethnologue, à chercher le sens de l’action et des mots qui y renvoient hors de leur contexte³³ et

28. À ce sujet, voir Daniel de Coppet (1998), ou les travaux de Denis Monnerie cités en bibliographie.

29. Voir les travaux d’Alessandro Duranti (1994) par exemple.

30. Pour Wallis, ces phénomènes ont été partiellement étudiés dans des publications antérieures (Chave-Dartoën, 2012, 2013, 2015a).

31. Voir Denis Monnerie (2010, 2012) qui propose le concept de « modes sociaux de signification ».

32. Il y aurait beaucoup à dire sur ce concept analytique, et sur son antonyme (« contre-intuitif »), tels que les sciences cognitives les utilisent pour éviter les difficultés insurmontables que posent les questions de rationalité. Ces concepts pourraient faire l’objet du même type de critique radicale que celle de « sens commun » par Marshall Sahlins (1995).

33. Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1960), définit les catégories de la pensée, et donc les concepts clés organisant notre compréhension du monde, comme des

à défendre plus ou moins explicitement qu'existent deux niveaux de réalité : celui, « premier », que dévoile l'étude scientifique, et celui « métaphorique », « symbolique », « culturel » qui en forme une élaboration secondaire.

Revenant à la répartition genrée des responsabilités relatives à la reconduction du social à Wallis, je rappelle qu'elle associe travail génésique et production différenciée des biens de valeur parmi lesquels se trouvent différentes sortes de descendances. Les formes de gestation que les hommes assument, d'une part dans la terre de leurs jardins, d'autre part dans le four de pierres, ne sont donc pas des transpositions (analogiques, symboliques ou métaphoriques), ni des élaborations secondaires d'un processus dont le modèle biologique, « naturel », serait la gestation féminine³⁴. La cuisson des vivres au four n'est pas une gestation symbolique, mais une gestation de même ordre – selon les mêmes principes – que celle opérée par les femmes au sein de leur utérus, ou que celle opérée au cœur de la maison, lors des réclusions initiant les rites de passage. Ici, la richesse du vocabulaire et la diversité des pratiques montre qu'une idée de base, assez abstraite, associe, sous certaines conditions (dans le cadre des actions visant la reconduction de la vie), tout milieu clos et humide au développement d'une forme de vie, qu'il s'agisse de la maison, du ventre des femmes nubiles, de la terre ameublie et paillée des jardins, du four de pierre ou encore de la tombe où le corps en décomposition relâche le souffle du mort et permet sa constitution comme ancêtre. Cette idée d'enfouissement propice au développement de la vie a très probablement un fondement empirique, mais réduire toutes ses réalisations à des expressions métaphoriques ou symboliques d'un processus biologique premier (la gestation féminine) présente un triple risque.

Le premier est de rabattre nos propres conceptions du monde sur celles que l'on étudie, ce qui empêche d'en remarquer la dimension spécifique. Dès lors, sortir du cadre conceptuel (idéologie sémiotique, théorie de l'action) dans lequel les pratiques rituelles trouvent localement sens et efficacité limite l'accès à sa surface.

Le deuxième risque, qui découle du premier, est d'ignorer certains des principes organisant l'action, d'en simplifier les aspects, et de manquer les universaux que les enseignements qu'une telle étude de cas peuvent éclairer. En l'occurrence, cela revient à limiter nos chances de comprendre les processus cognitifs et sociaux qui lui donnent tant saillance dans les représentations qu'efficacité opératoire dans les pratiques locales.

Le troisième risque est de manquer ce qui fait sens en contexte pour les personnes engagées dans l'action et ce qui, en définitive, résulte de leur engagement.

Il en va de même pour l'enveloppement du corps par des nattes, des étoffes, des tatouages : celui-ci ne procède pas selon un modèle naturel que serait la peau. Il opère – suivant les mêmes principes, mais avec des modalités propres – ce que la peau et les cosmétiques opèrent par ailleurs. La peau qui forme l'enveloppe corporelle

catégoriquement définies et institutionnalisées. Les positions défendues dans ce chapitre sont durkheimiennes (notamment lorsqu'il s'agit de défendre le caractère *sui generis* des faits sociaux).

34. La grossesse des femmes peut certes être intuitivement associée au coït, mais elle ne l'est pas de façon universelle, et le phénomène biologique tel que nous en connaissons dorénavant le détail ne saurait fournir le schéma de base à partir duquel penser les autres formes de gestations, féminines comme masculines. Sur les représentations relatives à la génération dans cette région, voir F. Douaire-Marsaudon (1998).

n'est pas un modèle pour les autres formes d'enveloppement. Au contraire, c'est le concept d'enveloppement qui présente une « signification profonde » (Schulz, 2002a-b). Selon celle-ci, le corps humain doit, comme tout ce qui vit, être fermé, tandis que la peau, élaborée lors de la gestation, ne suffisant pas³⁵ – ou pas toujours –, il revient aux femmes de la compléter au moyen d'autres techniques de recouvrement et de fermeture. La langue wallisienne dispose de différents mots pour désigner ces actions conceptuellement et techniquement proches (*ta'o*, *tanu*, *pupunu*³⁶...). Ces termes réfèrent à un confinement qui, sous certaines conditions, favorise une forme particulière d'existence animée par le souffle et la vie. Dans le cas du four, la racine *ta'o* signifie l'enfouissement ; dans celui des nattes *ta'ovala*, elle désigne la nécessaire fermeture du bas-ventre face à un Au-delà dont la vie des hommes et leur monde dépend, mais dont ils doivent être rituellement séparés et préservés. Ces différentes techniques de fermeture et d'enveloppement renvoient donc à une même valeur notionnelle et convergent sur un point : elles permettent le développement de la vie et préservent cette dernière d'un contact potentiellement dangereux avec l'Au-delà, selon des procédures qui, suivant les circonstances et les effets désirés, respectent la catégorisation et la distribution des responsabilités rituelles.

Autrement dit, la performance, à la fois technique et rituelle, vise à plier le réel aux nécessités propres aux hommes et au domaine qui est le leur, mais en accord avec le monde tel qu'ils le perçoivent et tel qu'ils pensent le contrôler en agissant dans et sur lui. Les actions rituelles apparaissent bien, dans ces cas-là, comme une technique rituelle mobilisant tout ensemble hommes vivants, entités et choses du cosmos, c'est-à-dire une conception du monde et des théories sur l'action et son efficacité. Ces actions sont techniques et rituelles car elles ne sauraient être techniques sans être rituelles. Ainsi, toutes les opérations techniques (y compris la sexualité dans sa dimension socialement maîtrisée) étaient-elles autrefois accompagnées de procédures rituelles (interdits, réclusions, sacrifices...). Ces dernières étaient centrales pour la pêche, la guerre, l'horticulture ou un simple déplacement lors duquel il fallait se découvrir la tête et faire des présents en certains points du parcours pour honorer les déités du lieu (Burrows, 1937). C'est toujours le cas de nos jours : messes, prières, offrandes accompagnant la plupart des activités, quotidiennes comme exceptionnelles³⁷.

La diversité et la cohérence des procédures techniques et rituelles s'articulent donc pour répondre aux besoins et aux événements qui mettent en tension le monde social, tout en assurant sa reconduction et la cohésion des relations qui le fondent. Elles agissent dans et sur le monde où elles trouvent sens, non dans des registres symbolique

35. Une mère gestante est directement responsable de la qualité de la peau de l'enfant à naître. De ce fait, elle se plie à de nombreux interdits alimentaires ou autres, tels l'exposition au soleil.

36. Le dictionnaire de Bataillon (1932) donne pour « recouvrir » *tanu* et *ta'o* ; les mots sont pléthoriques pour « couvrir » : *afua'afu*, *'aofi*, *'ato*, *efuefu'i*, *faliki*, *kafu*, *kofu*, *lepo*, *lomi*, *o'o*, *pulou*, *pulupulu*, *tātā*, *'ufi*, *ūgaki* et leurs nombreuses formes dérivées, sans même parler des termes au sens proche tels « fermer » ou « abriter »... Tous présentent de légères inflexions sémantiques, mais cette prolixité lexicale (et celle relative au fait de « découvrir ») montre – comme ailleurs dans le lexique wallisien – la valeur toute particulière accordée à ce type d'action technique et aux résultats qui en sont attendus.

37. Dans les années 1990, les voyages aériens à destination et au départ de Wallis commençaient par une prière collective sous la direction d'une hôtesse de l'air qui la prononçait au micro.

ou métaphorique, mais en prise avec les conceptions locales du monde socio-cosmique et les théories locales de l'action.

D'une approche expressiviste à une sémiologie plus holiste

Suite à cette incursion dans l'ethnographie wallisienne et les enseignements que l'on peut en tirer, revenons à ce qu'impliquent les approches du rituel en termes de métaphore. Hormis celui, paradoxal, de Roy Wagner, pour qui aucune référence stable n'existe, tout recours descriptif ou analytique à ce concept implique le postulat d'une stabilité sémantique des unités linguistiques et cognitives faisant référence, c'est-à-dire une idéologie sémiotique particulière. Toutes présentent donc, selon moi, le même type de biais culturel. Elles posent, en outre, la primauté logique et cognitive d'un certain type de réalité face à ce qui lui est secondairement rapporté. Cette distinction et la hiérarchisation en valeur qu'elle génère ne me semblent pas avoir de valeur universelle pour la caractérisation du rituel et pour sa compréhension en tant que système sémiotique. En contexte wallisien, son application pose problème. À ce point, il faut revenir sur les propositions de Mauss (1950) concernant le don et considérer avec lui que les circulations, tout au moins les circulations cérémonielles wallisiennes, instituent et ajustent, avant toute chose, les relations sociales. Dans cette perspective, il serait extrêmement réducteur d'intégrer de telles circulations dans un système d'explication renvoyant à une réalité qui ne serait pas proprement sociale, tels l'intérêt personnel, la rationalité ou encore les rapports entre production, distribution et consommation. Si les circulations sont en prise avec ce qui pourrait apparaître à l'analyste occidental comme des réalités économiques, elles relèvent, du point de vue local, d'un tout autre principe : elles sont nécessaires à l'existence de la société telle qu'elle est localement conçue car elles la constituent et lui donnent forme. À Wallis, la société forme une totalité qui n'existe que par les circulations qui l'animent et organisent les relations socio-cosmiques qui la caractérisent. Sous cet aspect, la circulation cérémonielle des biens de valeur masculins et féminins – parmi lesquels on rencontre différentes sortes de descendance – constituent à la fois un système cohérent et une technique rituelle complexe, non une pratique économique ayant des aspects rituels ou des dimensions « symboliques ». Ainsi, le monde social est-il ouvert sur le cosmos qu'il intègre sous l'effet de l'action des vivants, perpétuellement engagés dans des activités dont la dimension rituelle implique des techniques plus ou moins complexes. L'exemple de la gestation permet de bien dégager un principe qu'il me semble important de souligner : les techniques rituelles étudiées ici prennent en charge, tout ensemble – bien que de façon différenciée – la génération des enfants et celle des ignames afin que la société dispose conjointement des uns et des autres. Un même processus trouve un même sens, une « valeur intrinsèque » (Schulz, 2002b : 63 et Kleiber, Cadiot, Visetti sus-mentionnés) dans des registres localement pensés comme comparables et complémentaires. Dans ce cas, la « signification » des actes et des paroles doit être considérée à partir des catégories locales relatives à l'organisation du cosmos, à l'action – rituelle ou non – et à la façon dont le sens en émerge. Lorsque Fatai Tu'i expliqua par exemple en quoi consistaient

les rites relatifs à la subincision du pénis, elle compara l'opération aux douleurs de l'enfantement³⁸ et, concernant les rites :

« Autrefois, c'était seulement comme des menstrues [...] » (*Ko te temi mu'a, n'è toe hage pe ko te menise*) (Chave-Dartoën, 2000 : 708)

En établissant le parallèle, elle ne posait pas une comparaison orientée où la physiologie féminine serait le modèle à partir duquel seraient pensés les rites de puberté masculine, ce dont aurait pu rendre compte une analyse en termes de métaphore ou de symbolique. Elle signifiait que, lorsque les pratiques de réclusion existaient encore, c'était une même chose, il n'y avait pas de différence, en principe, entre le traitement rituel des hommes et celui des femmes. La signification paraît ainsi complexifiée et densifiée par le caractère qui peut nous paraître abstrait et empiriquement diffus – mais central du point de vue des valeurs locales – de ce à quoi il est fait référence. Signes, actions, événements ne trouvent de sens que dans la référence à des responsabilités, à des principes de l'action rituelle et à une forme d'efficacité qui, à la fois différents et unifiés, font partie d'un univers conceptuel structuré par des idées générales qui rendent compte de la nature relationnelle du monde et de son organisation. Ancienneté relative, centralité et/ou élévation dans l'espace, fermeture et exposition, masculin et féminin font partie de ces agencements conceptuels de grande portée pragmatique et opératoire qui organisent l'idéologie wallisienne. Ils forment ce que Louis Dumont appelle un système d'idées-valeurs (1966). De la sorte, le sens des actes et des paroles, soit ce qui fait leur portée et leur efficacité dans le monde social, ne puise pas dans des réalités qui lui sont extérieures, qu'il s'agisse d'un « domaine sémantique source », de faits biologiques ou encore de représentations hétérogènes propres à l'analyste pour qui les faits sociaux sont des élaborations symboliques et/ou métaphoriques. Il puise au cœur même du monde social et culturel dont il émane et dont il actualise les conceptions, c'est-à-dire des modes de perception et de mise en signification informés par le système local de valeur³⁹.

Conclusion

Je propose de conclure ce chapitre sur des propositions qui portent à la fois sur la théorie générale et sur l'épistémè propre à l'anthropologie.

38. Tous les garçons subissent, après la puberté, une incision longitudinale du prépuce (*inuwai*) qui dégage le gland sans ablation de peau. Cette opération s'accompagne normalement d'un traitement rituel très proche de celui que vit la jeune accouchée (réclusion suivie d'une cérémonie *fakanofa*).

39. Denis Monnerie a bien décrit un type particulier de phénomènes proches, qu'il appelle « figures », mais qui se distinguent de ce que je montre ici pour Wallis en ce qu'ils associent étroitement un concept (« maison », « porte » ou « chemin ») et les institutions qui l'actualisent : « À la différence des symboles, les figures se caractérisent par la démultiplication du même – ou plus précisément de significations de même ordre » (2010 : 194). Ces figures présentent des « facettes socio-cosmiques renvoyant à l'inscription d'une organisation sociale localisée dans un terroir », des facettes architecturales, cérémonielles à différentes échelles, chorégraphiques, oratoires, expérientielles... La « maison », à Wallis, présente des aspects très comparables, mais ici, l'accent est mis sur ce qui apparaît comme une valeur notionnelle qui fonde chacun des sens du terme tout en ciblant sa dimension sociocosmique et rituelle.

Sans verser dans une approche strictement culturaliste qui interdit toute forme de comparaison et toute ouverture sur l'universel, les différents exemples discutés ici me semblent plaider pour la reconnaissance et l'étude de la dimension culturelle des formes sémiotiques à travers leurs théories locales et leurs réalisations, tant dans les pratiques que dans les représentations. Au-delà de la recherche de lois sémiotiques universelles initiée par Peirce et Saussure, me semblent donc utiles la documentation et la théorisation de ce que Webb Keane (2003, 2007) a appelé l'« idéologie sémiotique », élargissant et complexifiant les travaux de Michael Silverstein (1979) sur l'idéologie linguistique⁴⁰. Concernant les rituels, il semble bien, en effet, que si les principes sémiotiques proposés par Peirce peuvent être utiles à leur analyse, et des caractéristiques fréquentes établies (pour les rites de passage par exemple, ou les lois de la magie), aucune théorie générale ne soit possible. Si c'était le cas, on peut craindre qu'elle soit fort peu utile, du fait de son caractère trop généralisateur, pour comprendre les phénomènes tels qu'ils font sens pour ceux qui les vivent et ceux qui les observent (Kreinath *et al.*, 2006 et 2007). Cela suppose plusieurs précautions pour l'ethnologue.

Une première est de travailler à dégager description et analyse, autant que faire se peut, de l'idéologie sémiotique ambiante dominante : un référentialisme rigoureux par exemple, mais aussi le substantialisme propre à notre histoire philosophique et le dualisme fondateur d'une ontologie où l'apparence se distingue de l'essence, le corps de l'esprit, l'illusion de la réalité, la valeur du fait, le signifié du signifiant.

Une deuxième est de chercher à saisir, décrire et analyser les idéologies sémiotiques et sémiotiques propres aux sociétés où nous travaillons. Cela devrait permettre de mieux caractériser leur fonctionnement, quand bien même cela doit passer par les termes que notre pratique scientifique élabore, discute et standardise afin de rendre compte au mieux de réalités complexes desquelles l'anthropologue n'est pas nécessairement familier. Une analyse plus fine des faits que nous observons pourrait permettre des avancées théoriques dont il restera à cerner la portée éventuelle. Si les travaux discutés ici posent problème, ils apportent également des contributions importantes sur les faits sociaux qu'ils étudient et sur la manière dont on peut s'y prendre pour les étudier. Il n'est pas anodin que la théorie de Turner sur le rituel se fonde sur une ethnographie spécifique, celle de sociétés africaines où il identifie des principes communs, notamment pour ce qui a trait à l'usage et à l'exégèse des objets, des actes et des paroles rituels. Les gloses explicitant certaines dimensions clairement métaphoriques des pratiques et des représentations locales nous instruisent aussi et d'abord sur l'idéologie sémiotique des sociétés concernées. Tout en prétendant construire un point de vue « extérieur » (2014 : 8) à la société étudiée, Roy Wagner admet lui-même que sa théorie générale de la culture résulte très directement des théories indigènes papoues. Ainsi, les propositions « meta-anthropologiques » formulées dans *The Invention of Culture* trouvent-elles leur origine dans son ethnographie mélanésienne et sa compréhension

40. Un excellent exemple de ce type de phénomènes est donné par Alfred Gell (1995b), dans sa synthèse relative sur les conceptions particulières du langage et des modes de signification pour certaines populations de Nouvelle-Guinée (Umeda, Kakuli, Foi).

de la centralité de l'invention dans les dynamiques sociales et cognitives propres aux Daribi (Wagner, 1972 ; cf. 1981 : xiv-xvi)⁴¹. Mes propres analyses concernant Wallis fournissent un dernier exemple, en ce qu'elles nécessitent, en amont de leur développement, l'explicitation de l'ontologie propre au monde socio-cosmique et de la dimension éminemment relationnelle de tout ce qui compose ce dernier. Ici, le signe renvoie moins à un référent substantiel, un étant en soi, qu'aux autres actualisations – passées et à venir – de la relation pertinente perçue, établie et modifiée en contexte. Ce qui importe à Wallis, et que nous saisissons aisément car c'est omniprésent dans les discours et les pratiques, apparaît sous forme de concepts très généraux qui rendent compte de l'organisation des relations constituant le monde, des dynamiques que l'on y constate et de l'action qui peuvent les soutenir ou les initier.

Les problèmes que pose un usage descriptif et analytique extensif de la métaphore me semblent offrir une base de réflexion critique essentielle pour ce qui relève d'une part de notre épistémè et d'autre part de notre épistémologie. Si le recours à la métaphore manque souvent de pertinence et que son utilité reste à prouver pour passer de la compréhension de notre particulier à celui des autres afin de monter en généralité par la comparaison, le cas du symbole et du symbolisme doivent également être considérés. Peirce a certes produit une définition précise de ce qu'est un symbole et de comment il fonctionne⁴², mais il est dommage que, dans la plupart de ses usages académiques, le terme, échappant à une définition rigoureuse, conserve – comme la métaphore – un sens très flou.

Remerciements

Cet essai a été initié dans le cadre du mémoire de synthèse produit pour l'HDR (Chave-Dartoën, 2015b). J'y ai fait des propositions inédites relatives aux systèmes

41. Henare et al. (2007 : 26): « *For Wagner, invention is just the process by which concepts are transformed in the very act of being 'applied' in new contexts, so that, strictly speaking, concepts come to carry their contexts within themselves (Wagner 1986, cf. Strathern 1990: 3315). So, like Strathern after him, Wagner sees the encounter between anthropologists' own concepts and those of their informants as a productive one because of their divergences. As the two are brought into contact, their sense is transformed through what Wagner calls 'metaphorical extension' (1981: 38-9). But what is pertinent about Wagner's strategy here is not only the analytic purchase of this theory of metaphor, but also the recursive tactic by which he arrives at it. The very novelty of his proposition to Euro-American ears is perhaps owed to its peculiarly Papua New Guinean provenance. As he remarks, the meta-anthropological proposal of *The Invention of Culture* originates from his earlier ethnography of invention as the central modality of Melanesian social life, as explored in *Habu*, his treatise on the role of 'the innovation of meaning in Daribi religion', as the book's subtitle puts it (Wagner 1972, cf. 1981: xiv-xvi). Such a recursive relationship, between what informants do and the techniques anthropologists bring to bear in their study of them, is also central to the strategy of this collection.* »

42. Des travaux plus ou moins récents inspirés de la sémiotique peircéenne proposent des outils analytiques permettant de surmonter ces problèmes de biais épistémiques dans l'analyse des rituels. Voir Malcolm Ruel (1987) sur la dimension tripartite des rituels (indexicalité/iconicité/symbolicité) qui propose notamment le concept de « symbole indexical » et l'idée de « *cultural theme* » organisant pratiques et représentations. Dans une veine proche, lire Webb Keane (2003), mais aussi Rupert Stasch (Stasch, 2003), qui reprend les propositions des sociolinguistes sur l'*indexical iconicity* (Silverstein, 2003) pour les adapter à l'étude de ce qu'on appelle couramment le symbolisme des rituels.

sémiotiques, notamment aux modes de signification en rapport avec l'action technique et l'efficacité rituelle. Ce fut pour moi l'occasion de discuter l'intérêt analytique des concepts de symbolisme et de métaphore sur la base de mon ethnographie. Je remercie Denis Monnerie – garant de mon HDR –, Pascale Bonnemère, Isabelle Leblic, Cécile Leguy et Yasushi Ushiyamada avec qui j'ai pu échanger sur ces propositions. Je remercie vivement les membres du séminaire *Métaphore(s)* avec qui le chapitre a été discuté au cours de deux communications invitées. Je remercie spécialement Paulette Roulon-Doko qui a eu la générosité de lire et d'annoter un manuscrit qui lui doit de nombreuses précisions.

Bibliographie

- BARRAUD Cécile *et al.*, 1984. Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges, in J.-C. Galey (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- BATAILLON Pierre, 1932. *Langue d'Uvea, grammaire-dictionnaire Uvea-français, suivi du dictionnaire français-uvea-anglais*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner.
- BATESON Gregory, 1978 (éd. or. 1972). *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Le Seuil, « Point ».
- BATESON Gregory and Mary C. BATESON, 1987. *Angels Fear: An Investigation into the Nature and Meaning of the Sacred*, London, Rider.
- BAZIN Jean, 1998. Questions de sens, *Enquête* 6, pp. 13-34.
- BURROWS Edwin Grant, 1937. *Ethnology of Uvea (Wallis Island)*, Honolulu, Hawai'i, B.P. Bishop Museum Bulletin 138.
- CADIOT Pierre, 2001. La métaphore, ou l'entrelacs des motifs et des thèmes, *Semen* 744 : *Figures du discours et ambiguïté*, Marc Bonhomme (éd.), pp. 41-57.
- , 2002, Métaphore prédicative nominale et motifs lexicaux, *Langue française* 134, pp. 38-57.
- CADIOT Pierre et Yves-Marie VISETTI, 2001/2002. Motifs, profils, thèmes : une approche globale de la polysémie, *Cahiers de lexicologie* 79, pp. 5-46.
- CÉFAÏ Daniel, 2008. Anthropologie interprétative. Les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz, in M. Kerrou (éd.), *Hommage à Clifford Geertz*, Tunis, Éditions Eres.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 1997a. Étude de la natte *táovala* à Wallis (Polynésie occidentale), in Yvonne Broutin (éd.), *Se vêtir pour dire*, Rouen, Cahiers de linguistique sociale, coll. Bilans et perspectives, pp. 61-75.

- , 1997b. La cuisson des vivres au four de pierres : comment les hommes donnent-ils la vie, in M.-C. Bataille-Benguigui et F. Cousin (éds), *Cuisines, Reflets des sociétés*, Paris, Éditions Sépia - musée de l'Homme, pp. 435-453.
- , 2000. Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison, doctorat en Ethnologie et Anthropologie sociale, EHESS-Paris.
- , 2010. Ignames et taros, enfants des hommes. Horticulture et reconduction du social à Wallis (Polynésie occidentale), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131, pp. 145-150 (<https://doi.org/10.4000/jso.6057>).
- , 2012. Noms propres, catégorisation et rapport au monde, in S. Chave-Dartoën, C. Leguy et D. Monnerie (éds), *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin, pp. 83-125.
- , 2013. Le « corps » des déités polynésiennes. Figuration, actualisation et représentation performée, *L'Homme* 205, pp. 55-78.
- , 2015a. Salutations formelles à Wallis (Polynésie occidentale). De la constitution du monde et de son institutionnalisation, *Autrepart* 73, pp. 19-35.
- , 2015b. Systèmes de relations et pérennité des institutions. Une approche anthropologique du rituel dans une société cosmomorphe, Wallis, Polynésie occidentale, HDR, mémoire de synthèse, Université de Strasbourg.
- , 2017a, *Royauté, chefferie et monde sociocosmique à Wallis (Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Aix-Marseille, Publications Pacific-CREDO (<https://books.openedition.org/pacific/99>).
- , 2017b, Circulations monétaires à Wallis (Polynésie occidentale) et « travail » des relations sociales, in Sophie Laligant et Géraldine Leroux (éds), *cArgo - Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale 5 : La monnaie en relation*, pp. 111-129 (<http://www.cargo.canthel.fr/wp-content/uploads/2017/04/ChaveDartoënCargo5.pdf>).
- COPPET Daniel (de), 1990. The society as an ultimate value and the socio-cosmic configuration, *Ethnos* 55, 3-4, pp. 140-150.
- , 1998. Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes, in Michel Aglietta et André Orléan (éds), *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob, pp. 159-211.
- DESCOMBES Vincent, 1979. L'équivoque du symbolique, *MLN*, pp. 655-675.
- , 1995. *La denrée mentale*, Paris, Éditions de Minuit.
- DILLER Anne-Marie, 1991. Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale, *Communications* 53, 1, pp. 209-228.

- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 1998. *Les premiers fruits : parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis-et-Futuna)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DUMONT Louis, 1966. *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- , 1978. La communauté anthropologique et l'idéologie, *L'Homme* 18, 3-4, pp. 83-110.
- DURANTI Alessandro, 1994. *From Grammar to Politics. Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press.
- DURKHEIM Émile, 1960. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- DWYER Peter, 2005. Ethnoscience, Ethnoecology and the Imagination, *Journal de la Société des Océanistes* 120-121, pp. 11-25 (<https://doi.org/10.4000/jso.321>).
- GELL Alfred, 1995a. Closure and Multiplication: An Essay on Polynesian Cosmology and Ritual, in Daniel de Coppet and André Iteanu (eds), *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford, Washington, Berg, pp. 21-56.
- , 1995b. The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda, in E. Hirsch and M. O'Hanlon (eds), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon, pp. 232-254.
- , 1999. Strathernograms or the logic of mixed metaphors, in Alfred Gell & Eric Hirsch (eds), *The Art of Anthropology*, London, Athlone, pp. 29-75.
- GODELIER Maurice, 1978. La part idéelle du réel : essai sur l'idéologique, *L'Homme* 18, 3-4, pp. 155-188.
- GOODY Jack, 2014. *Mythe, rite et oralité*, Nancy, Presses universitaires de Nancy-Éditions universitaires de Lorraine.
- GRAVE Jean-Marc (de), 2001. *Initiation rituelle et arts martiaux : trois écoles de kanuragan javanais*, Paris, L'Harmattan.
- HANSON F. Alan, 1982. Female pollution in Polynesia?, *The Journal of the Polynesian Society* 91, 3, pp. 335-381.
- HARRIES-JONES Peter, 1995. *A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto, University of Toronto Press.
- HENARE Amiria, Martin HOLBRAAD and Sari WASTELL (eds), 2007. *Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, London & New York, Routledge.
- KEANE Webb, 2003. Semiotics and the social analysis of material things, *Language & Communication* 23, 3-4, pp. 409-425.
- , 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press.

- KREINATH Jens, Joannes A. M. SNOEK and Michael STAUSBERG, 2006. *Theorizing Rituals*, vol. 1 : *Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill.
- , 2007. *Theorizing Rituals*, vol. 2 : *Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966-2005*, Leiden, Brill.
- LAKOFF George et Marc JOHNSON, 1985 (éd. or. 1980). *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit.
- LAKOFF George, 1987. *Women, Fire and Dangerous Things, What Categories Reveal about the mind*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- LARA Philippe (de), 2005. *Le rite et la raison : Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses.
- LATOUR Bruno, 1992. *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La découverte.
- MAUSS Marcel, 1950. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 143-279.
- MONNERIE Denis, 2010. Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131, pp. 191-208 (<https://doi.org/10.4000/jso.6117>).
- , 2012. Objets cérémoniels, chaînes opératoires et élaboration des relations sociales (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie, Mélanésie), *Techniques & Culture* 58, pp. 122-141.
- MUNN Nancy, 1977. The spatiotemporal transformations of Gawa canoes, *Journal de la Société des Océanistes* 33, pp. 39-53 (<https://doi.org/10.3406/jso.1977.2942>).
- PEIRCE Charles S., 1950a. Abduction and Induction, in J. Buchler (ed.), *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, New York, Harcourt, Brace & Company, pp. 150-156.
- , 1950b. Perceptual judgements, in J. Buchler (ed.), *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, New York, Harcourt, Brace & Company, pp. 302-305.
- RAPPAPORT Roy A., 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RICŒUR Paul, 1975. *La métaphore vive*, Paris, Le Seuil.
- ROSCH Eleanor, 1976. Classification des objets du monde réel : origines et représentations dans la cognition, *Bulletin de Psychologie : La mémoire sémantique*, pp. 243-249.
- ROULON-DOKO Paulette, 2003. Les parties du corps et l'expression de l'espace, in S. Robert (éd.), *Afrique et Langage. Perspectives synchroniques sur la grammaticalisation. Polysémie, transcategorialité et échelles syntaxiques*, Louvain-Paris, Peeters.
- , 2020. L'ethnolinguistique, une méthodologie développée par le LACITO dès sa création, in Isabelle Leblic et Lameen Souag (éds), *Du terrain à la théorie : Les 40 ans du LACITO*, Villejuif, Lacito-Publications, coll. Anthropologie linguistique et linguistique, Hors série 1, pp. 43-62.

- RUEL Malcolm, 1987. Icons, indexical symbols and metaphorical action: an analysis of two East African rites, *Journal of Religion in Africa/Religion en Afrique* 17, 2, pp. 98-112.
- SAHLINS Marshall, 1995. *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- SCHULZ Patricia, 2002a. Le caractère relatif de la métaphore, *Langue française* 15, pp. 21-37.
- , 2002b. Le caractère relatif et ambigu du concept traditionnel de métaphore et la construction du sens lexical, *Annales littéraires de l'université de Franche-Comté*, pp. 55-66.
- SILVERSTEIN Michael, 2003. Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life, *Language & Communication* 23, 3, pp. 193-229.
- , 1979. Language structure and linguistic ideology, in P.R. Clyne, W.F. Hanks and C.L. Hofbauer (eds), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, pp. 193-247.
- SPERBER Dan, 1974. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, coll. Savoir.
- STASCH Rupert, 2003. The semiotics of world-making in Korowai feast longhouses, *Language & Communication* 23, 3, pp. 359-383.
- STRATHERN Marilyn, 1990. Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images, in J. Siikala (ed.), *Culture and History in the Pacific*, Helsinki, Transactions of the Finnish Anthropological Society 27, pp. 24-44.
- TURNER Mark and Gilles FAUCONNIER, 1995. Conceptual integration and formal expression, *Metaphor and Symbol* 10, 3, pp. 183-204.
- TURNER Victor, 1973. Symbols in African Ritual, *Science* 179, 4078, pp. 1100-1105.
- , 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- , 1977. Process, system, and symbol. A new anthropological synthesis, *Daedalus*, pp. 61-80.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation, *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 1, pp. 1-20.
- WAGNER Roy, 1972, *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago & London, University of Chicago Press.
- , 1986. *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago & London, University of Chicago Press.
- , 2014. *L'invention de la culture*, Paris, Zones sensibles (« S/Z ») (éd. or. 1981, *The invention of culture*, Chicago, University of Chicago Press).

Résumés/*Abstracts*

Elara BERTHO :

Noms propres et métaphore : des mondes sémantiques dans le reflet des violettes. Autour de Keith Basso, L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert
Proper names and metaphor: of semantic worlds in the reflecting images of violets. About Keith Basso's Wisdom Sits in Places

Grâce au nom propre, « de solides mondes sémantiques prennent vie de façon éblouissante » (p. 134) écrit Keith Basso dans *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*, récemment traduit en français. Nous voudrions déplier ici les connotations induites par cette conception du nom propre et montrer comment elle peut s'apparenter à un usage métaphorique. L'anthropologue montre bien comment les toponymes apaches renferment en eux-mêmes des réseaux de récits imbriqués, à valeur parfois fortement morale, qui rappellent l'auditeur à l'ordre. Keith Basso décrit l'acte de « parler avec des noms » : lorsque des personnes se renvoient l'un à l'autre des noms propres, dans une joute oratoire où les récits implicites sont mis en concurrence, tout autant que leurs morales induites. À partir de nos propres réflexions sur les noms propres de quelques figures héroïques africaines et de leur rapport à la référence historique, nous proposons de fournir une lecture interdisciplinaire de ces récits contenus dans les noms propres, récits qui interrogent les partages disciplinaires, entre anthropologie et littérature.

Thanks to placenames, "robust worlds of meaning come vibrantly alive" writes Keith Basso in Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache recently translated into French (L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert). The anthropologist shows how Apache placenames contain within themselves networks of interlocking narratives, sometimes with a strong moral value, which call the listener to order. Keith Basso describes the act of "talking with names": when people talk, debate and quote placenames whose implied narratives and induced morals compete. We would like to unfold here the connotations induced by this conception of the proper name and show how it can be akin to a metaphorical use. Based on our own reflection on the proper names of some African heroic figures and their relationship to historical reference, we propose to provide an interdisciplinary

reading of these narratives contained in proper names, narratives that question disciplinary divisions, between anthropology and literature.

Mots-clés : poétique, littérature, littérature comparée, anthropologie comparée, noms propres, toponymes des Apaches occidentaux

Keywords: poetics, literature, comparative literature, comparative anthropology, proper names, Western Apache placenames

Alexis BLACK :

Penser-parler en français d'un monde inconnu. Métaphores conceptuelles à propos de l'exploration spatiale

Thinking-Speaking Unknown Worlds in French. Conceptual Metaphors of Space Exploration

Cet article examine comment les individus déploient des métaphores afin d'utiliser des cadres culturels ainsi que leurs connaissances pour comprendre (« faire sens ») l'inconnu. J'utilise l'analyse discursive et la théorie de la métaphore conceptuelle (CMT) pour interroger les données recueillies lors d'entretiens semi-structurés pour documenter le processus métaphorique en œuvre lorsque des personnes imaginent l'inconnu au-delà de la Terre. Cette recherche dépasse les frontières traditionnelles de la CMT en explorant le processus métaphorique lorsque les personnes imaginent et parlent de l'inconnu. Quel rôle joue le langage, en particulier la métaphore, dans la compréhension de l'inconnu et comment ces compréhensions métaphoriques influencent-elles nos conceptions et nos constructions de nouveaux mondes ? Comprendre comment la métaphore rend compréhensible l'inconnu est une clef pour comprendre comment le langage fonctionne dans la construction de la connaissance en facilitant les processus cognitifs qui lient l'imagination humaine et la réalité émergente.

This paper examines how individuals deploy metaphors to make use of cultural frames and previous knowledge in order to “ake sense” of the unknown. I use critical discourse analysis and Conceptual Metaphor Theory (CMT) to examine data collected in semi-structured interviews to document the metaphorical process as people imagine the unknown beyond the Earth. My research inquires beyond the traditional boundaries of CMT to explore the metaphoric process when individuals imagine and describe the unknown. What role does language, especially metaphor, play in the process of “making sense” of the unknown and how does this sense-making influence how we conceive of and build new worlds? Understanding how metaphor makes the unknown known is key to understanding how language functions to “wor(l)d-build” by facilitating the cognitive processes that bridge human imagination and emergent reality.

Mots-clés : anthropologie linguistique, métaphore, imaginaire, langage et expérience incarnés

Keywords: linguistic anthropology, metaphor, imagination, embodied language and experience

Sophie CHAVE-DARTOEN :

Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels

The uses of metaphor in the analysis of rituals

Discutant les théories de V. Turner et de R. Wagner, ce chapitre soulève les difficultés que pose l'usage d'un trope tel que la métaphore dans l'analyse des faits sociaux, en

l'occurrence des rituels. L'analyse de différentes formes de gestations et de leurs aspects fondamentaux, à Wallis (Polynésie occidentale), tend en effet à montrer que les analyses en termes de métaphore, c'est-à-dire défendant la transposition d'un registre de signification vers un autre, masquent des processus sémantiques plus complexes. Cela implique en effet une dichotomie entre « littéral, premier », et ce qui est « figuré, second, métaphorique », distinction caractérisant bien des phénomènes glosés par les ethnologues comme étant « symboliques ». Ce faisant, une telle analyse tend à plier l'étude des phénomènes rituels à des principes sémiotiques culturellement situés. D'un point de vue épistémologique, il peut conduire à une simplification abusive des processus sémantiques à l'œuvre là où les faits, compris à partir des systèmes locaux à la fois techniques et rituels d'où émerge leur sens, gagnent en clarté.

By discussing the theories of V. Turner and R. Wagner, this chapter raises the difficulties of using metaphor as an analytical trope to analyze social facts, in this case rituals. The analysis of different forms of gestations and their fundamental aspects, in Wallis (Western Polynesia), tends to show that analyses in terms of metaphor, i.e. defending the transposition of one register of meaning to another, mask more complex semantic processes. These analyses imply a dichotomy between what is "literal, first", and what is "figurative, second, metaphorical", a distinction characterizing many phenomena glossed by ethnologists as "symbolic". In so doing, such an analysis tends to bend the study of ritual phenomena to culturally situated semiotic principles. From an epistemological point of view, it can lead to an abusive simplification of the semantic processes at work, whereas the facts, understood from the local systems, both technical and ritual, from which their meaning emerges, gain in clarity.

Mots-clés : rituels, symbolisme, métaphore, idéologie sémiotique, holisme sémantique
 Keywords: Rites, symbolism, metaphor, semiotic ideology, semantic holism

Jean DERIVE :

Des usages de la métaphore. Théorie et illustration par quelques exemples dioula (Côte d'Ivoire)

The social use of metaphor: theory and illustrations from Dioula ways of speaking (Ivory Coast)

Quelles que soient les cultures concernées, deux questions fondamentales se posent toujours à propos de l'usage de la métaphore, l'une causale, l'autre modale. D'un point de vue causal, on ne peut éviter de se demander pourquoi (i. e. au nom de quelle nécessité communicationnelle : ludique, poétique, euphémique, hypocoristique...) et en quelles occasions/situations il est séant de parler par métaphore. D'un point de vue modal, il convient de s'interroger sur les mécanismes analogiques privilégiés qui fondent la pertinence de la métaphore (analogie formelle, substantielle, situationnelle, idéelle, etc.). Ces deux plans seront conjointement pris en considération à propos de quelques genres brefs dioula (essentiellement devinettes et proverbes qui reposent fondamentalement sur le principe de la métaphore) et, à partir d'analyses ponctuelles, quelques hypothèses seront avancées sur la fonction de l'expression métaphorique dans cette société qui introduira à une réflexion plus générale sur le rapport entre métaphore et culture.

Whatever the cultures concerned, two fundamental questions always arise concerning the use of metaphor, one causal, the other modal. From a causal point of view, one cannot avoid asking why (i.e., in the name of what communicative requirement: playful, poetic, euphemistic, hypocoristic, etc.) and in what occasions/situations it is appropriate to speak by metaphor. From a modal point of view, it is worth asking which analogical mechanisms (formal, substantial, situational, ideal analogy, etc.) are privileged to establish the relevance of metaphor. In this chapter, these two levels are considered together in relation to some short Dioula genres (mainly riddles and proverbs), which are fundamentally based on the principle of metaphor. Several hypotheses are put forward about the function of metaphorical expression in this society, which introduces a more general reflection on the relationship between metaphor and culture.

Mots-clefs : poétique, littérature comparée, littérature orale dioula, ethnographie de la communication, anthropologie linguistique

Keywords: poetics, comparative literature, Dioula oral literature, ethnography of communication, linguistic anthropology

Samia KHICHANE :

Blesser le corps. Métaphores et pratiques de l'injure en Kabylie

Wounding the body. Metaphors and insulting in Kabylie

En kabyle comme dans beaucoup de langues, l'injure est liée au champ sémantique de l'agression physique, par le jeu de la métaphore et de la métonymie. Il s'agit de « brûler », « frapper », « mordre », « trancher ». À l'issue d'un premier volet centré sur la présentation de ce champ sémantique, la pratique de l'injure sera, dans un second temps, cernée de l'intérieur, telle que l'apprehendent les membres de la société. L'analyse des diverses expressions et formules proverbiales telles qu'elles sont intervenues dans les discours où elles prennent sens constitue un matériau privilégié pour comprendre les mécanismes de production et de réception de l'injure dans la société étudiée. Les représentations émiques des acteurs sur leurs propres pratiques langagières seront particulièrement éclairantes pour aborder l'injure avec un regard extérieur.

In Kabyle, as in many languages, to insult someone is linked to the semantic field of physical aggression, through the play of metaphor and metonymy. It involves "burning", "hitting", "biting", "slicing". This semantic field is presented in the first part of this chapter, before the practice of insult is described and discussed from an intersubjective position, as members of society apprehend it. The analysis presents how various expressions and proverbial formulas are used in such a discourse event, how they take on their meaning. These forms of discourse constitute privileged material for understanding the mechanisms of production and reception of insults in the society studied. The actors' emic representation of their own linguistic practices will be particularly enlightening from an external point of view.

Mots-clefs : anthropologie linguistique, pragmatique, performativité, discours indirect, pratiques de l'injure, métaphores kabyles

Keywords: linguistic anthropology, pragmatics, performativity, indirect discourse, insulting, Kabyle metaphoric idioms

Georges KLEIBER :

Métaphore et argumentation : le cas des proverbes

Metaphor and argumentation: the case of proverbs

Que les proverbes ont un rôle argumentatif est un fait bien connu. Ce qui l'est beaucoup moins, ce sont les raisons qui donnent lieu à une telle dimension. Nous nous proposons de combler en partie cette lacune en prenant comme objet d'étude l'argumentation dans les proverbes non littéraux ou non compositionnels, plus couramment appelés proverbes métaphoriques. Avec, comme objectif, de mettre en relief la part argumentative qu'entraîne la métaphoricité de ce type de proverbes. Notre parcours se fera en deux étapes d'inégale longueur. La première partie mettra en évidence le pouvoir argumentatif des proverbes en général, qu'ils soient métaphoriques ou littéraux. La seconde s'attachera à faire ressortir le pouvoir argumentatif « particulier » que possèdent les proverbes métaphoriques. Nous montrerons qu'il découle de la double figuralité qui caractérise ce type de proverbes. L'originalité « sémio-rhétorique » des proverbes métaphoriques est de présenter à la fois une face métaphorique tournée vers l'application des proverbes et une face allégorique ou « synecdochique », dirigée vers le sens formulaire.

That proverbs have an argumentative role is a well known fact. What is much less known are the reasons that give rise to such a dimension. We propose to fill this gap in part by taking as our object of study the argumentation in non-literal or non-compositional proverbs, more commonly called metaphorical proverbs. The aim is to highlight the argumentative aspect of the metaphoricity of this type of proverb. Our study will be divided into two stages of unequal size. The first part will highlight the argumentative power of proverbs in general, whether they are metaphorical or literal. The second part will focus on the "particular" argumentative power of metaphorical proverbs. We will show that it stems from the double figurality that characterizes this type of proverb. The "semio-rhetorical" originality of metaphorical proverbs is that they present both a metaphorical side turned towards the application of the proverbs and an allegorical or «synecdochic» side directed towards the formal meaning.

Mots-clefs : argumentation, proverbes littéraux, proverbes métaphoriques, métaphore, allégorie

Keywords: argumentation, literal proverbs, metaphorical proverbs, metaphor, allegory

Paulette ROULON-DOKO :

Parties du corps et métaphores

Body-parts and metaphors

C'est en ethno-linguiste que, partant du constat de l'importance portée aux parties du corps dans l'étude de la métaphore, l'auteur propose une présentation critique de ces deux concepts avant d'étudier l'exemple spécifique du gbaya, une langue oubanguienne d'Afrique centrale. Le texte est structuré en trois parties. Une première partie est consacrée à un bilan sur la position des philosophes, des anthropologues et des linguistes sur la métaphore, une deuxième à un questionnement sur la place et le rôle joué par les parties du corps selon les cultures et les langues et une troisième à l'analyse du lexique gbaya sur les parties du corps et du rôle que peut y tenir la métaphore. En conclusion, l'auteur montre que chaque culture a sa propre conceptualisation qui manifeste, par sa langue, la

façon dont elle dissocie ou regroupe les éléments qu'elle a retenus comme pertinents pour établir son lexique ; la métaphore fait partie des opérations cognitives utilisées par toute langue pour construire son lexique.

As an ethno-linguist, starting from the importance given to body parts in the study of metaphor, the author proposes a critical presentation of these two concepts before studying the specific example of Gbaya, an Ubangian language from Central Africa. The article is structured in three parts. The first part is devoted to an assessment of the position of philosophers, anthropologists and linguists on metaphor, the second to a questioning of the place and role played by body parts according to cultures and languages, and the third to an analysis of the Gbaya lexicon on body parts and the role that metaphor can play in it. In conclusion, the author shows that each culture has its own conceptualization that manifests through its language the way in which it dissociates or groups together the elements that it has retained as relevant to establish its lexicon, and metaphor is part of the cognitive operations used by any language to construct its lexicon.

Mots-clefs : parties du corps, métaphore, lexique, conceptualisation, gbaya
Keywords: body parts, metaphor, lexicon, conceptualization, Gbaya

Présentations des auteur·e·s

Elara BERTHO, ancienne élève de l'ENS de Lyon, agrégée de lettres modernes, est chargée de recherches au CNRS au sein du LAM (Les Afriques dans le monde, UMR 5115). Sa thèse, *Sorcières, tyrans, héros. Mémoires postcoloniales de résistants africains* est parue en 2019 chez Honoré Champion. Elle a codirigé avec Marie Rodet la publication de *Histoire locale de Djiguiba Camara* (Brill, 2020) consacrée à l'histoire de la Haute Guinée. Ses recherches portent sur les imaginaires des guerres coloniales et sur les relations entre littérature et politique.

Alexis BLACK est titulaire d'un PhD en anthropologie sociale et culturelle de l'Université Concordia à Montréal, Canada (2019). Ses recherches portent sur la dimension cognitive des pratiques langagières, plus particulièrement sur la manière dont les individus parlent de l'avenir et le représentent. Lauréate de la Fondation Fyssen (2020-2021), elle a été accueillie au LACITO jusqu'en septembre 2021, elle poursuit ses recherches sur les discours concernant la COVID19 et les conséquences de la pandémie mondiale pour l'avenir.

Sophie CHAVE-DARTOEN (MCF-HDR) est enseignante-chercheuse à la faculté d'anthropologie sociale et culturelle de l'Université de Bordeaux, membre de l'UMR 5318 PASSAGES et directrice du musée d'ethnographie de l'Université de Bordeaux. Partant d'un terrain polynésien et dans une visée comparative, elle étudie les relations entre organisation sociale, système rituel, processus socio-cognitifs et théories locales de l'action. Outre la publication d'une monographie sur Wallis (*Royauté, chefferie et monde sociocosmique à Wallis (Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Pacific-CREDO, 2017), elle a co-dirigé *Nomination et organisation sociale* (Armand Colin, 2012) avec Cécile Leguy et Denis Monnerie ; « Le récit généalogique » (*Cahiers de littérature orale*, 2018/2) avec Bruno Saura et *Le façonnement des ancêtres. Dimensions sociales, rituelles et politiques de l'ancestralité* (Presses de l'INALCO, 2019), avec Stéphanie Rolland-Traina.

Jean DERIVE est professeur émérite de littérature comparée à l'Université de Savoie-Mont-Blanc, membre du LACITO de 1970 à 1986, membre du LLACAN (UMR 8135) de sa création jusqu'à 2018. Spécialiste des littératures africaines écrites et orales, il est l'auteur ou le directeur d'une dizaine d'ouvrages (entre autres : *Collecte et traduction des littératures orales*, Selaï, 1975 ; *L'art du verbe dans l'oralité africaine*, L'Harmattan, 2012 ; *Chanter l'amour en pays dioula*, Classiques africains, 2012) et de plus d'une centaine d'articles sur ces questions dans des revues (*CLO*, *JDA*, etc.) ou dans des ouvrages collectifs.

Samia KHICHANE est post-doctorante en anthropologie à l'EHESS associée à l'IMAF (UMR 8171). Ses recherches portent sur les injures féminines en Kabylie (Algérie) et sur les injures politiques dans le mouvement Hirak algérien. Après sa thèse de doctorat (Université Paris 3, 2018) : *Ethnographie des conflits domestiques en Kabylie : injures, commérages, malédictions*, elle a publié un article dans les *Cahiers de littérature orale (CLO)* sur *Les oralités contestataires* (hors-série, 2020) intitulé « La casa del Mouradia : un chant à la tribune des dominés ». Son intervention « Enquêter sur l'injure féminine en Kabylie : avantages et difficultés d'une ethnographie du proche » lors du colloque *Du terrain à la théorie. Les 40 ans du LACITO* (Villejuif, 16-17/11/2016) a été publiée dans l'ouvrage collectif du même nom (I. Leblic et L. Souag (éds), 2020, LACITO-Publications). Elle a également rédigé : « La malédiction : pouvoir de faibles ou redoutable pouvoir ? » (*CLO* 85, 2019) et « Modalités canoniques de l'injure en Kabylie : transgressions langagières et frontières symboliques » (paru dans un ouvrage collectif édité par Sandra Bornand et Jean Derive (2018), *Parler juste. Les canons du discours et la langue*, Karthala).

Georges KLEIBER est professeur émérite de l'Université de Strasbourg et membre de l'Institut d'études avancées (USIAS) où il occupe la chaire de Sciences du langage. Ses recherches se sont effectuées principalement dans le domaine de la sémantique et ont donné lieu à une quinzaine d'ouvrages (dont *La sémantique du prototype*, *Nominales*, *L'anaphore associative*, etc.) et à plus de quatre cents articles de revue ou d'ouvrages collectifs. Dans ses différents travaux, il a essayé de décrire le lien fluctuant entre les éléments linguistiques (expressions, constructions, processus) et les aspects de ce que nous croyons être la réalité. Il a obtenu plusieurs distinctions scientifiques et honorifiques, notamment la médaille d'argent du CNRS, le titre de Commandeur des Palmes académiques ainsi que celui de docteur *honoris causa* des universités d'Uppsala (Suède), d'Aarhus (Danemark), de Constanta (Roumanie) et de Chisinau (Moldavie). Il est membre de l'Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique et membre d'honneur de la Società Universitaria di Studi di Lingua e Letteratura Francese (Italie).

Isabelle Leblic, anthropologue, directrice de recherche, a fait toute sa carrière au lacito cnrs dont elle est membre depuis 1982. En tant que spécialiste des sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie (anthropologie maritime, parenté, adoption...), elle a participé à de nombreuses opérations de recherche du lacito en ethnosciences et en anthropologie

linguistique. C'est à ce titre qu'elle proposa l'organisation des 40 ans du lacito et réalisa à cette occasion, avec Franck Guillemain, un petit film sur Jacqueline M.C. Thomas : Jacqueline M.C. Thomas, une vie consacrée à la recherche au lacito (<https://www.canal-u.tv/video/cnrsups2259/jacquelinemcthomasunevieconsacreealarechercheaulacito.25435>). Plusieurs de ses publications sont plus spécifiquement orientées sur les paroles kanak : les « paroles » de parenté, les vocabulaires de l'échange et leur adaptation au vocabulaire commercial, les termes motivés et non motivés pour les espèces pêchées, le chronotope kanak et la relativité de l'espace et du temps selon la position du locuteur... Bertrand Masquelier et elle animent depuis plusieurs années des séminaires de recherche et de formation doctorale en anthropologie linguistique, sur la Nomination, puis sur la Métaphore et, enfin, sur les Jeux de langage (actuellement en cours : <https://lacito.cnrs.fr/activite-scientifique/seminaires-et-operations/jeux-de-langage/>).

Bertrand MASQUELIER, titulaire d'un PhD de l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie, USA, 1978), est membre du LACITO depuis 1989 et maître de conférences à l'Université de Picardie Jules Verne (1994-2012), après des années de recherche et d'enseignement aux États-Unis (Univ. of Pennsylvania - Philadelphie et Tulane Univ. - New Orleans). Ses enquêtes en anthropologie sociale intègrent les problématiques de l'anthropologie linguistique sémiotique d'inspiration peircéenne. Ses premiers travaux ont porté sur les pratiques langagières et le politique dans la vallée de la Metchum des Bamenda Grassfields (Cameroun). À partir de 1998, ses recherches se sont étendues aux arts de la rue en France. Spécialisé dans l'anthropologie de l'interlocution, il a consacré de nombreuses études aux questions de performativité et de pragmatique, notamment dans l'espace caribéen. Il a coédité plusieurs ouvrages : *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien* (Paris-Montréal, L'Harmattan, 2000), *Dell Hymes : héritages et débats (Langage & Société 139, 2012)*, *Paroles publiques, paroles confidentielles (Cahiers de littérature orale 77-78, 2015)*.

Paulette ROULON-DOKO est directrice de recherches émérite au CNRS (LLACAN & INALCO), docteure d'État en 1992 et docteure de Linguistique en 1974 à Paris V, spécialiste de la langue et la culture des Gbaya de République Centrafricaine chez qui elle travaille depuis 1970. Elle a publié un dictionnaire Gbaya-français en 2008 (Karthala) et de nombreux articles sur la langue gbaya, la culture matérielle, la tradition orale, en s'attachant particulièrement à l'élaboration du sens de la symbolique.

La métaphore est un objet de recherche que d'aucuns penseront avoir été rebattu. D'autant qu'il est un objet sur lequel sont investies de nombreuses disciplines, si bien que les modèles ou les théories pour en rendre compte relèvent de plusieurs perspectives. L'anthropologie, notamment l'anthropologie du symbolique, n'est pas en reste ; on sait l'intérêt que cette discipline a porté au ^{xx}e siècle à la pensée métaphorique, comme aux usages de l'analogie. Qu'en est-il aujourd'hui ? Quelle est la contribution de l'anthropologie linguistique à ce domaine d'enquête ?

L'anthropologie linguistique se présente comme une approche centrée sur les usages du langage, quels qu'ils puissent être et en toutes circonstances. L'étude des discours se focalise ainsi sur les situations d'énonciation et les rapports sociaux qui leur sont associés. Depuis 1990, les travaux des anthropologues du LACITO portent sur des thématiques comme celles du rapport entre dit et non-dit, sémantique et pragmatique, ou l'étude de situations et de contextes d'usage de la parole en acte.

Le séminaire *Métaphore(s)* qui s'est tenu ces dernières années au LACITO CNRS a été l'occasion d'ouvrir des pistes théoriques, des problématiques, notamment dans le domaine de la cognition. C'est ce à quoi s'emploient, chacune en référence à un certain champ d'études, les contributions de collègues (majoritairement non membres du LACITO) que nous avons retenues : Elara Bertho, Georges Kleiber, Jean Derive, Samia Khichane, Paulette Roulon-Doko, Alexis Black et Sophie Chave-Dartoën. Une présentation introductive précède l'ensemble.

Isabelle Leblic, anthropologue, directrice de recherche, a fait toute sa carrière au LACITO CNRS dont elle est membre depuis 1982. En tant que spécialiste des sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie (anthropologie maritime, parenté, adoption...), elle a participé à de nombreuses opérations de recherche du LACITO en ethnoscience et en anthropologie linguistique. Bertrand Masquelier et elle animent depuis plusieurs années des séminaires de recherche et de formation doctorale en anthropologie linguistique, sur la Nomination, puis sur la Métaphore et, enfin, actuellement, sur les Jeux de langage (<https://lacito.cnrs.fr/activite-scientifique/seminaires-et-operations/jeux-de-langage/>).

Bertrand Masquelier, titulaire d'un PhD de l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie, USA, 1978), est membre du LACITO depuis 1989 et maître de conférences à l'Université de Picardie Jules Verne (1994-2012), après des années de recherche et d'enseignement aux États-Unis (Univ. of Pennsylvania, Philadelphie, et Tulane Univ., New Orleans). Ses recherches ethnographiques ont porté sur l'économie politique des usages de la parole dans la vallée de la Metchum des Bamenda Grassfields (Cameroun) ; puis, à partir de 1998, sur les pratiques langagières carnavalesques à Trinité-et-Tobago, dans les Caraïbes, et les performances scéniques du théâtre de rue en France. Spécialisé dans l'anthropologie de l'interlocution, il a consacré de nombreuses études aux questions de performativité et de pragmatique, notamment dans l'espace caribéen.

Prix : 19 € TTC

ISBN : 978-2-490768-02-8



9 782490 768028

Couverture : conception I. Leblic
Illustration : *Sunset* de Paul Klee, 1930, the Art Institute of Chicago, USA © photo Art Institute of Chicago, Dist. RMN-Grand Palais / image The Art Institute of Chicago

version électronique disponible sur
<http://lacito-publications.cnrs.fr>